

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM



***Női prófétizmus az ókorban: Debóra
alakja a Bírák könyvében***

TUDOMÁNYOS DIÁKKÖRI DOLGOZAT

2024

Témavezető:

**DR. DÁVID NÓRA
MARGARÉTA**

Hallgató:

**MOLNÁR ODETT
FÖLDRAJZ-TÖRTÉNELEM
OSZTATLAN TANÁRI**

Tartalom

1. Bevezetés	3
2. A Bírák könyve az ószövetségi kánonban	4
2. 1. Az Ószövetség tartalma és felosztása.....	4
2. 2. A Bírák könyve és a Pentateuchus közötti kapcsolat.....	5
2. 3. A Bírák könyvének felépítése és forrásai	9
2.4. A Bírák könyve, mint történelmi forrás.....	12
3. A Bírák könyve 4. és 5. fejezetének jelentősége	16
3.1. Debóra alakja a Bírák könyvében.....	16
3.2. Próféták és prófétanők az ókori Közel-Keleten.....	20
3.3. Istenképek az óizraeli vallásban	23
3.4. Debóra és az utókor	29
4. Összegzés.....	33
Irodalomjegyzék	35

1. Bevezetés

A nők jogainak és a női hatalomgyakorlásnak ügye a mai napig kényes témának számít. Akár az emberi mindennapokban, akár az egész társadalmat érintő közbeszédben jön szóba a kérdéskör, eltérő reakciókat vált ki az egyénekből. Nemi hovatartozástól függetlenül, de szocializációtól, neveltetéstől vagy éppen politikai szemlélettől függően egyesekből a buzgó helyeslést, míg másokból a heves szemforgatást váltja ki a tárgykör.

Már a zsidó-keresztény civilizáció alapját jelentő Bibliában is megfigyelhető, hogy egyes nőalakok kiemelt szerepet kapnak. Az ókori Izrael történelmét összefoglaló Deuteronomisztikus Történeti Mű részeként a Bírak könyvének 4. és 5. fejezetében feltűnik egy olyan női szereplő, aki nemcsak Isten üzenetének közvetítőjeként, de mint látni fogjuk, katonai és politikai hatalommal felvértezve teremti meg azt az évezredekken át tartó diskurzust, amely a női szerepköröket, a nők jogait és a női hatalomgyakorlást érinti. Nem lehet azonban általános érvényű következtetéseket levonni a Biblia női szereplőinek vizsgálatakor: rengeteg kutató számos különböző perspektívából vizsgálja a Szentírás szereplőit. Milyen attribútumokat társítanak a szövegek a nőkhez? Lehet-e körvonalazódott zsidó vagy keresztény nőideálról beszélni a Biblia alapján? Egyáltalán: van-e relevanciája a feminista hermeneutikának? Ezekre a – mondhatni költői – kérdésekre a válaszadás viszonylagos, semmiféleképpen sem egyszerű. Debóra személyének vizsgálata azonban lehetőséget ad arra, hogy az ókori zsidóság kulturális-vallási sajátosságai mellett, a Biblia kialakulásának mikéntjét és a történelmi idők folyamára tett hatását is megismerjük közelebbről.

Dolgozatom célja, hogy rávilágítson azokra a bonyolult társadalmi, vallási és történelmi összefüggésekre, amelyek azt eredményezték, hogy Debóra már magában a Szentírásban is többféle módon jelenik meg. A kérdéskör felvázolását egy bibliai kutatástörténeti összefoglalóval kezdem, majd pedig ismertetem a Bírak könyve 4. és 5. fejezetének sajátosságait, valamint azt a vallási környezetet vizsgálom, amelyben az ókori zsidó vallásnak, majd pedig a kereszténységnek is szent könyvévé lett Biblia keletkezett. Végül pedig röviden kitérek a Debórát is érintő exegézis sajátosságaira, illetve a 20. század utolsó évtizedeiben megjelenő feminista kritikára, majd a hermeneutikai irányzatok mentén próbálom hangsúlyozni Debóra sokszínűen értelmezhető személyét.

2. A Bírak könyve az ószövetségi kánonban

2. 1. Az Ószövetség tartalma és felosztása

Az Ószövetség zsidó és keresztény egyházak által sugalmazottként elfogadott változatai között felosztásbéli és tartalommbéli különbségek is fennállnak, lévén, eltérő módon határolják el az egyes írásokat és állapítják meg azok Istentől való sugalmazottságát.

A zsidóság körében a palesztinai és az alexandriai kánon volt a legszélesebb körben használt.¹ A Kr. u. 1. század végétől azonban az izraeliták körében az előbbi, vagyis a héber nyelvű Biblia nyerte el az egyetemes státuszt, az alexandriai kánon pedig a kereszténység számára vált fontossá, hiszen a latin nyelven írott *Vulgata* az Ószövetség görög nyelven íródott változatát vette alapul.²

A katolikusok körében használt Ótestamentum a protestáns Bibliában lévő könyveken túl a *Septuaginta* hét többletkönyvét is a kánon részének tekinti, azonban a 16. századi trienti zsinat óta 45 könyvet tekint a katolikus egyház az Ószövetség hivatalos részeként.³

A Bírak könyve is az Ószövetség írásai közé sorolandó, protokanonikus jellege miatt az Ótestamentumban elfoglalt helyét és szakrális mivoltát sem a zsidó, sem pedig a keresztény felekezetek nem kérdőjelezzik meg.⁴

A zsidó teológia az Ószövetség (másnéven *TaNaK*) könyveit három csoportra osztja. Az első csoport neve Törvény, héberül *Tóra*. Tartalmát tekintve egészen a teremtetéstől kezdődő, majd Mózes halálával végződő időszakot meséli el.⁵ A Törvény az Ószövetség írásai közül a legnagyobb tekintéllyel bíró gyűjtemény, öt részre való felosztásának véglegesítését pedig a Kr. e. 4. századra vezetik vissza. Ennek megfelelően a hit- és történettudományi munkákban

¹A zsidóság Bibliájaként számontartott palesztinai kánon összesen 24 könyvet tartalmaz, végleges körvonalazódását a kutatók a Kr.u. 1. század végére teszik. A palesztinai kánon lezárását néhányak a Kr. u. 90–100 között zajló ún. "javnei zsinattal" hozzák összefüggésbe, azonban kevés forrás áll a történészek és valláskutatók rendelkezésére ahhoz, hogy a zsinat kétségbevonhatatlan voltát kijelenthessék (Rózsa, 1999, 24–25.). Xeravits Géza is erre a bizonytalanságra hívja fel figyelmünket, azzal kiegészítve, hogy maga a zsinat és a kánon kifejezés is anakronisztikus a Kr. u. 1. századra vonatkoztatva, utóbbi véleménye szerint irreleváns is a számos egymás mellett használt szövegváltozat miatt. (Xeravits, 2012, 402–409.) A reformáció időszakában a palesztinai kánont vették alapul a protestáns Biblia megalkotásakor. (Rózsa, 1999, 16.) Az alexandriai kánon (másnéven *Septuaginta*) a hellénizálódott, Egyiptomban élő zsidósághoz köthető, akik a héber szövegeket nyelvtudás hiányában már nem tudták széles körben alkalmazni, ezért azok görögre fordítását rendelték el. Végleges formáját Kr. e. 150 körül nyerte el, a héber nyelvű Biblián túl pedig egyéb könyveket (Tóbiás, Judit, 1–2 Makkabeusok, Bölcsesség, Sírak fia és Bárak) és görög nyelven írott megjegyzéseket is magába foglal. (Rózsa, 1999, 26–27).

²Rózsa, 1999, 25–27.

³Rózsa, 1999, 16.

⁴Rózsa, 1999, 28.

⁵Rózsa, 1999, 17.

sokszor külön *Pentateuchus*ként (görög eredetű szó, melynek jelentése: „öt tekercsből álló mű”) hivatkoznak rá.⁶

A második csoport (Próféták, héberül *Nebiim*) Izrael Mózes halálát követő történelmét taglalja. A *TaNaK* ezen csoportját legkésőbb a Kr. e. 3. század végén csatolták a *Pentateuchushoz*.⁷

A harmadik, Írásoknak (héberül *Ketubim*) nevezett csoport tartalmilag kevésbé egységes. Ide tartoznak például a Zsoltárok, Jób, Példabeszédek könyve. Az Írások Törvényhez és Prófétákhoz való csatolása a már említett palesztinai kánon Kr. u. 1. századi véglegesítésekor történt.⁸

A keresztény teológia a Biblia egyes könyveit és írásait szintén három csoportra osztja fel, azonban a *Septuagintának* megfelelő sorrendet alkalmazza a művek rendszerezésekor.⁹ Bár mind a zsidó, mind pedig a keresztény csoportosításnak és sorrendnek vannak sajátosságai, amelyek a Biblia különböző aspektusokból való vizsgálatát tették – és teszik – lehetővé, dolgozatom későbbi részeiben a zsidó vallás hagyományainak megfelelő csoportosításból kiinduló elméleteket fogok részletezni.

2. 2. A Bírák könyve és a Pentateuchus közötti kapcsolat

Ahhoz, hogy részletesebb képet kaphassunk a Bírák könyvének (azon belül is a 4. és 5. fejezetek) keletkezési körülményeiről, elkerülhetetlen olyan bibliatörténeti kutatások és elméletek bemutatása, amelyek a mai napig meghatározzák a vallástörténetet és hittudományt érintő diskurzust.

A *Pentateuchus* – vagyis a hagyomány szerint Mózes által írt¹⁰ első öt könyve a Bibliának – egy rendkívül összetett mű, amelynek anakronizmusaira, belső ellentmondásaira és megmetszakadó történetvezetésére már a középkor óta felhívták a figyelmet a Szentírással

⁶Rózsa, 1999, 53.

⁷A korábbi próféták történeteit elbeszélő könyvek (Józsue, Bírák, 1–2 Sámuel, 1–2 Királyok) és a későbbi prófétákhoz – Izajás, Jeremiás, Ezékiel és a tizenkét kispóféta – köthető írásokat sorolták ide. (Rózsa 1999, 23.)

⁸Rózsa, 1999, 17.

⁹Az úgynevezett történeti könyvek közé sorolják a *Pentateuchust*, a Józsue, Bírák, 1–2 Sámuel és 1–2 Királyok könyveket, kiegészülve Rut, Ezdrás, Nehemiás és Eszter könyveivel. Ezeken kívül még a deuterokanonikusnak számító Tóbiás, Judit és 1–2 Makkabeusok is a történeti könyvek között foglalják el helyüket. A csoport elnevezése is mutatja, hogy a Biblia ezen részei egyfajta történelmi áttekintést nyújtanak az olvasó számára: a teremtéstől egészen a makkabeusi háborúig. A második csoportot tanító könyveknek nevezik. Ezek közé sorolják a Jób, Zsoltárok, Példabeszédek, Prédikátor és Énekek éneke könyveket, kiegészülve a *Septuagintából* átvett Bölcsességgel és Sirák fiával. A harmadik és egyben utolsó csoportba a prófétai könyvek tartoznak, köztük a három nagy próféta és a tizenkét kispóféta könyveivel, illetve a Siralmak, Dániel és a deuterokanonikus Bárak művekkel. (Rózsa, 1999, 18.)

¹⁰Azon nézetet, hogy a *Pentateuchus* szerzője maga Mózes volt, a Kr. u. 1. század után kezeli tényként a zsidó vallási hagyomány. (Rózsa, 1999, 59.)

foglalkozó tudósok.¹¹ A Tóra szövegrészleteinek elkülönítése azonban csak a felvilágosodás idejében lezajlott tudományos paradigmaváltást követően történt meg. A 18. századtól kezdődően egészen a 19. század második feléig körvonalazódtak azon írástörödékek, amelyek forrásául szolgálhattak a Tórának.¹²

A 19. század alkonyán újabb fejezetet nyitott a Biblia kutatástörténetében Julius Wellhausen német teológus, akinek a nevéhez fűződő elmélete a jelenkori tudományos munkák számára is kiindulási pontként szolgál.

Wellhausen négy főbb forrást és számos rétegtípust különített el a *Pentateuchuson*¹³ belül, amelyekben Izrael történetének és a zsidó vallás formálódásának egy-egy korszakát ismerte fel a szövegek összehasonlításának módszerével.¹⁴ Első és legkorábban keletkezett forrásként a Kr. e. 9. században, Júdában lejegyzett Jahvistát jelöli meg. Feltételezi egy későbbi, Kr. e. 8. századi Izraelben íródott Elohistá forrás létezését is. Ezen források összedolgozásának idejét Kr. e. 722¹⁵ és Kr. e. 620 közöttre helyezi, a redakció eredményeként létrejövő újabb forrást pedig Jehovista (későbbiekben: JE) okmányának nevezi. A korszak vallásgyakorlatát tekintve elmondható, hogy a zsidó nép és istene közötti kapcsolattartásra számos kisebb szentély és családi oltár állhatott rendelkezésre, az áldozatbemutatás sokféleképpen, szabályoktól mentesen történt, az ünnepek alapját és szimbolikáját pedig a mezőgazdasági munkák ciklikussága adta.¹⁶

A *Pentateuchus* kanonizációjának következő fontos mozzanata Wellhausen elmélete szerint a deuteronomista redakció végbemenetele. Adott egy részben Kr. e. 7. századra¹⁷ eredeztethető forrás, a *Deuteronomium* (későbbiekben D), amelyet valamikor Kr. e. 620 és Kr. e. 445 között egy redaktor összedolgozott JE-vel (létrehozva ezzel a későbbiekben JED-nek jelölt okmányt), egyúttal át is formálva őket.¹⁸ A Deuteronomium forrásanyagában Wellhausen

¹¹Ibn Ezra már a 12. században megkérdőjelezte a Törvény egy személy által íródott voltát. A későbbi századokban pedig olyan tudósok foglalkoztak a kérdéssel, mint például Thomas Hobbes, vagy éppen Benedictus Spinoza. (Rózsa, 1999, 60).

¹²Mivel a dolgozat fókuszában nem a Biblia kutatásának története áll, ezért nem áll szándékomban az említett korszakot uraló elméletek részletekbe menő bemutatása. A 19. században négyféle kutatási irányzat, illetve paradigma váltotta egymást: megkülönböztetik a korábbi okmányelméletet, a töredékelméletet, a kiegészítő elméletet, illetve az újabb okmányelméletet. Ezen elméletek eltérő választ adnak a Tóra kialakulását érintő kérdésekre. (Rózsa, 1999, 59–62).

¹³Wellhausen elméletének egyik szignifikáns pontja az, hogy nem *Pentateuchusról*, hanem *Hexateuchusról* ír, hiszen a zsidó hagyományokon alapuló ószövetségi felosztást felülmúlva, József könyvében is kimutatta bizonyos források és rétegek jelenlétét. (Rózsa, 1999, 70.)

¹⁴Rózsa, 1999, 69.

¹⁵Wellhausen *terminus post quem*-ként Szamária elfoglalását jelöli meg, a JE kialakulását pedig legkésőbb a deuteronomista redakció előttre helyezi. (Rózsa, 1999, 70).

¹⁶Rózsa, 1999, 64–65.

¹⁷A Kr. e. 7. századi keletkezéssel kapcsolatban megoszlanak a szakértői vélemények: az említett forrást egyes kutatók a Deuteronomium egy ősi, kezdetleges változatának tartják, mások egyenesen hamis forrásnak vélik. (Rózsa, 1999, 70.)

¹⁸Rózsa, 1999, 71.

a vallásgyakorlás magasabb szervezési fokát véli felfedezni: az áldozatbemutatás helye és szabályai is kizárólagossá kezdtek válni, az ünnepek pedig természetközelségük mellett történeti színezetet is kaptak.¹⁹ Elméletének felállításakor a *Pentateuchus* elbeszéléseit a héber Biblia más történeti könyveivel is összehasonlította: megállapításai szerint a Bírák történeti könyvében is kimutathatóak a deuteronomisztikus stílus nyomai, azonban jól elkülöníthetők olyan anyagok, amelyek a redakció folyamata előtti időkre vezetnek vissza, akár az elbeszélte eseményekhez közeli korba.²⁰

A Wellhausen-elmélet az utolsó, legkésőbb keletkezett forrásnak az úgynevezett Papi-írást tartja. Maga az okmány szerkesztése több lépésben zajlott le, nagyjából a Kr. e. 500 és Kr. e. 450 közötti időkben. Tartalmát tekintve igen összetett: Ezékiel prófétához köthető szerzeményekből, a Szentség törvényének nevezett írásból és egyéb törvényekből tevődik össze. A vallásgyakorlat magasabb fokáról tesz tanúbizonyosságot: írásaiban szigorú és részletes szabályoknak kell megfelelnie az áldozatbemutatásnak mind helyszín, mind pedig rítus tekintetében. Emellett a zsidó egyházszervezetről és papi klientúráról is részletesebb képet adhat az okmány anyaga. A Papi-írás JED-vel való összeecsatolása valamikor Kr. e. 400 körül történt Wellhausen szerint.²¹

Bár részleteit tekintve Wellhausen elméletét az azóta eltelt másfél évszázad óta rengeteg kritika érte – már csak a történet- és vallástudomány módszertani átalakulása miatt is –, azonban a jelenkor kutatóinak többsége is vallja a korszakalkotó elméletben elkülönített okmányok létét és a kialakulási sorrendet (JE-D-P).²²

A Bírák könyve Bibliában elfoglalt helyének megértéséhez elengedhetetlen egy másik, Martin Noth nevéhez köthető, az úgynevezett Deuteronomisztikus Történeti Műről (rövidítve DtrG) szóló elmélet bemutatása.

Noth 20. század derekán felállított elmélete szerint Palesztinában már Kr. e. 562 után, a fogság idején született egy Izrael történelméről szóló rendkívül átfogó mű, amely tartalmát tekintve a Deuteronomium, Józsue, Bírák, 1–2 Sámuel és 1–2 Királyok könyvekből és ezek történeti hagyományaiból tevődött össze.²³ Nem lehet azonban egységes írásnak tekinteni a DtrG-t, hanem inkább forrásegyüttesként kell róla beszélni. Egy-egy írásán ugyanis különböző mértékben kimutatható, hogy a szerző már eleve létező forrásanyagokat egészített ki és használt

¹⁹Rózsa, 1999, 64–66.

²⁰Rózsa, 1999, 68.

²¹Rózsa, 1999, 65–71.

²²Rózsa, 1999, 133.

²³Rózsa, 1999, 285.

fel a DtrG megalkotásához.²⁴ Maga a Deuteronomium a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetője volt egykoron, azonban a fogság után történő redakció során a Deuteronomiumot leválasztották és átdolgozták, majd a Tetrateuchushoz²⁵ csatolták, teljessé téve a Pentateuchust.²⁶ Bár Noth elméletét számos kritika érte,²⁷ összességében elmondható, hogy a Tóra és a Próféták vizsgálatának újfajta keretrendszer szabott, ezzel is előre lendítve a Biblia keletkezésével foglalkozó tudományos munkát.

A Bírák könyvének további jellemzéséhez érdemes a magáról a Deuteronomista Történeti Mű stílusáról és sajátosságairól is említést tenni. A babiloni fogság időszakában igény formálódott egy olyan átfogó történeti műre, amelyben választ kap a zsidóság arra a kérdésre, mi vezetett államiségük megszűnéséhez. Ennek megfelelően a DtrG kronológiai sorrendben haladva foglalja össze a zsidók történelmét Kánaán elfoglalásától a fogság bekövetkeztéig, Jeruzsálem bukásáig.²⁸ Azonban nem csak kronológiai és történeti áttekintést nyújtanak a könyvek. Az elbeszéléken keresztül a szerző olyan szemszögből fejezi ki önmagát, ahogyan a Kr. e. 6. században, egy történelmi katasztrófát átélt állam tagja tenné. Célja, hogy megoldást találjon a korszakát érintő égető kérdésre: hogyan vált lehetségessé, hogy hazája megszűnjön létezni? A szerző ezen kérdésre a Deuteronomisztikus Történeti Művön keresztül, hatalmas mennyiségű forrásanyagot²⁹ felhasználva keresett választ.³⁰ Ezen kiindulási pont mentén kell

²⁴A Deuteronomisztikus Történeti Mű összetettségét mutatja, hogy az egyes okmányokban elkülöníthetők a mű keletkezési ideje előtti korból származó rétegek, amelyeket a szerző(k) a korban uralkodó szemléletnek megfelelően alakított(ak) át. Ezzel is magyarázható, hogy a Deuteronomiumon belül is megállapítható egy ősbib, már a Wellhausen-iskola által is felismert törvénykönyv, amelyet egyes kutatók a Kr. e. 7. századra vezetnek vissza és a Deuteronomium egy ősbib formájaként tartanak számon. (Rózsa, 1999, 234. és 284.)

²⁵A Tetrateuchus kifejezés a Törvény első 4 könyvét takarja. (Rózsa, 1999, 284.)

²⁶Rózsa, 1999, 285.

²⁷Noth az általa Deuteronomisztikus Történeti Műnek nevezett okmányt egy szerző tollából származónak tartotta, azonban a műben fellelhető ellentmondások miatt egyes kutatók több szerzőről és redaktorról tesznek említést. (Rózsa, 1999, 286.)

²⁸Rózsa, 1999, 292.

²⁹Olyan királyság korából származó adminisztrációs feljegyzések és iratok, illetve irodalmi művek, amelyeket az utókor a későbbiekben olykor csak közvetett módon, a DtrG-n keresztül ismert. Mindemellett jelentős forrásként könyvelhetők el a szájhagyomány útján fennmaradt történetek és események. (Rózsa, 1999, 295–296.)

³⁰Ezen alaplíre azonban későbbi évtizedek során újabb rétegek „ragadtak”. Különböző álláspontok szerint a DtrG kapcsán nem egy, hanem több szerzőről, illetve egy sokkal összetettebb keletkezési folyamatról van szó. Noth elméletét követően 4 nagyobb DtrG-modellt állítottak fel a bibliakutatók. A blokkmodell szerint létezett a DtrG-nek egy fogság előtti kiadása (Dtr¹), amelyet a deuteronomista redaktor a fogságot követően átdolgozott (Dtr²). A két réteg legfőbb különbsége a királyság intézményéhez való hozzáállásban jelenik meg. A rétegmodell szerint pedig 3 réteg különíthető el. Megkülönböztet egy fogság idejében keletkezett, 1 szerző által megírt alaplívet (DtrH), amelyet később egy prófétákra hangsúlyt fektető redaktor egészít ki (DtrP réteg). Még később pedig a Deuteronomium törvényeire fókuszáló redakció megy végbe Kr. e. 560 körül (DtrN, nomista réteg). A kompromisszum modell a blokkmodellt és a rétegmodellt ötvözi: szintén elismeri egy fogság előtti DtrG létezését, ugyanakkor a többszörös redakciót is megállapítja: szintén elismeri DtrN létét, azonban megállapít egy korábbi, pogány népek elpusztítását hangsúlyozó honfoglalás-elbeszélést, a DtrL-t. Utolsó átdolgozásnak és a legkésőbbi rétegnek pedig a deuteronomisztikus szellemben íródott DtrÜ-t (*Überarbeiter*) tartja. Összességében kijelenthető, hogy mindegyik modell azzal a feltételezéssel él, hogy a redaktorok célja az általuk feldolgozott mű ellentmondásainak feloldása és a saját koruk állapotainak legitimálása. (Rózsa, 1999, 287–291.)

tehát elsősorban értelmezni és vizsgálni a DtrG egészét, illetve a Tóra további könyveiben fellelhető deuteronomisztikus rétegeket. Szintén fontos leszögezni, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Mű nem egy kizárólagosan politikatörténeti eseményeket elbeszélő szerzemény. Az írások egyrészt teológiai töltettel bírnak: Izrael pusztulásának elsődleges okát a szerző abban látja, hogy a honfoglalás időszakától kezdődően a zsidóság rendszeresen hűtlen volt istenével szemben. Ezen hűtlenség alapján hoz értékítéletet a történetek szereplőivel kapcsolatban is. A bírák korszakát például egyenesen a JHWH- és Baál-hit váltakozásaként említi. Másrészt, a DtrG szerzője egyfajta összetartozás-tudatot is elő kíván hívni a diaszpóralétbe kényszerített zsidóság körében, hiszen az egységesnek tekintett Izrael állam és a JHWH által kiválasztottnak vélt zsidó nép történelmében belül helyezi el az eredetileg különböző tradíciókkal rendelkező, akár egymással is ellenséges viszonyt folytató törzsek korából fennmaradt történeti hagyományt.³¹

Összességében kijelenthető tehát, hogy a Bírák könyvét az Ószövetség vallási hagyományokon alapuló felosztása helyett tágabb perspektívában, azaz a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretén belül kell értelmezni. Tartalmának vizsgálatakor pedig szem előtt kell tartani a lehetséges történetírói szándékot és azon anakronisztikus jelleget, ami a szerző korának és az általa leírni kívánt évszázadok idejének különbségeiből adódik.

2. 3. A Bírák könyvének felépítése és forrásai

A Bírák könyve teológiai tanítással kiegészített kronológiai áttekintést nyújt a Józsué halálával lezáruló honfoglalás kora, illetve a királyság kezdete közötti évszázadokról.

A könyv már első sorában megjelöli a történések idejét: „*Történt Józsué halála után, hogy Izrael fiai megkérdezték az URat: Melyikünk vonuljon fel elsőnek a kánaániak ellen, hogy harcoljon ellenük?*”.³² Ezen kérdés felvetését követően rajzolódik ki a Bírák könyvének első nagyobb szerkezeti egysége, amely a törzsek letelepedésének folyamatát és harcait részletezi, földrajzi térben helyezve el a zsidóságot. Ezt az egyes törzsek által meghódított települések és területek felsorolásával majd a meg nem hódított vidékek részletezésével teszi. Az első tartalmi egység a zsidó törzsek hűtlenségének JHWH általi kijelentésével zárul: „*Az ÚR angyala fölment Gilgálból Bókimba, és ezt mondta: Kivezettelek benneteket Egyiptomból, és behoztalak erre a földre, amelyet esküvel ígértem atyáitoknak, és azt mondtam: Nem bontom fel szövetségemet veletek soha, de ti se kössetek szövetséget ennek a földnek a lakosaival, romboljátok le oltáraikat! Ti azonban nem hallgattatok szavamra. Hogy tehettétek ezt? Azt is mondtam: Nem*

³¹Rózsá, 1999, 294–298.

³²Bír 1:1

űzöm el őket előletek, hadd legyenek az oldalatokban, isteneik pedig legyenek csapdává a számotokra!”.³³ Vagyis, a szerző már a könyv elején megalapozza azt a nézetet, ami az egész Deuteronomisztikus Történeti Művet átítatja: a zsidó nép későbbi katasztrófájának legfőbb oka a hűtlenség visszatérő történelmi motívuma.³⁴

A második és egyben legfőbb szerkezeti egység a zsidók hűtlenségének újbóli kihangsúlyozásával indul Józsua halálának részletezését követően: *„Izráel fiai azt cselekedték, amit rossznak lát az ÚR, mert a Baalokat tisztelték.”*³⁵ Ezt követően pedig a szerző általánosságban jellemzi a bírák korát, egyúttal a későbbiekben konkrét bírákhoz köthető történetek elmesélése előtt, mégpedig az alábbi módon: *„Mert amikor az ÚR bírákat támasztott nekik, maga az ÚR volt a bíróval, és megszabadította őket ellenségeik kezéből, amíg az a bíró élt. Megkönyörült rajtuk az ÚR, amikor panaszkodtak nyomorgatóik és sanyargatóik miatt. De amikor meghalt a bíró, ismét romlottabbak lettek őseiknél, mert más istenek után jártak, azokat tisztelték, és azokat imádták. Nem hagytak fel cselekedeteikkel és megátalkodott magatartásukkal.”*³⁶ Egyúttal vázolja a bírák történeteiben felismerhető általános eseménysort:

1. A zsidók elpártolnak az Úrtól.
2. Az Úr a zsidók hűtlenségének következtében büntetéssel sújt le népére.
3. A zsidók bocsánatért fohászkodnak az Úrhoz.
4. Az Úr végül egy bírát küld népének felszabadítására.³⁷

A fő tartalmi egység végül a bírák elbeszéléseivel folytatódik, kronológiai sorrendet szem előtt tartva.³⁸

A harmadik és egyben utolsó szerkezeti egységet két függelék alkotja. A Bírák könyvének 17. és 18. fejezete Dán szentélyének létrehozatalát meséli el, míg a 19–21. fejezetek pedig a zsidó törzsek közötti konfliktusokra mutat példát.³⁹

Források tekintetében kijelenthető, hogy a bírákról szóló elbeszélések nagyrészt prédeuteronomisztikus hagyományanyagokon alapszanak. Bár a „bíra” kifejezés úgy tűnhet, egységes jelentéstartalommal van jelen az egész könyv szövegében, azonban a bírák személyének közelebbi vizsgálata lehetővé teszi az egyes hagyományanyagok elkülönítését.

³³Bír 2:1–3

³⁴Rózsa, 1999, 317.

³⁵Bír 2:11

³⁶Bír 2:18–19

³⁷Rózsa, 1999, 319.

³⁸Rózsa, 1999, 317.

³⁹Az, hogy a Bírák könyvének mennyire szerves része a két függelék, megosztja a kutatókat. Az egyes álláspontokat leginkább az befolyásolja, hogy az adott kutató milyennek véli a DtrG alaprétegét (DtrH): a királyság intézményével szimpatizáló írásnak, vagy inkább a karizma alapján hatalomra jutó bírák botrányos korszakának? Ezen értékítélet mentén viszonyulnak a szakértők az egyértelműen királyságpárti függelékek hovatartozásához. (Rózsa, 1999, 318–322).

Mindezek alapján megállapítanak „szabadító” bírakat, akik – JHWH parancsára – a modern nemzetek hőseihez hasonlóan a nép élére állva győzedelmeskednek a törzsükre veszélyt jelentő ellenséges népek felett, illetve a harcokat követő regnálásuk alatt béke honol az általuk elfoglalt területeken. Az egyes szabadítók behatása történetenként változhat: míg egyes bírák egyéni tettel vagy csellel kerekednek felül az ellenfélen, addig mások (mint például Debóra is) akár törzseket egyesítve győzedelmeskednek a zsidókat fenyegető népek és uralkodók felett. A szabadítókról szóló elbeszélések alapvetően írásbeliség előtti korból származhatnak, a szájhagyományt pedig feltehetőleg a kora királyság idejében jegyezték le a Szabadítók könyvének nevezett elbeszélés-gyűjtemény formájában a Kr. e. 9. században. Az elbeszélések másik típusát a „kis bíráról” szóló írások alkotják. Főszereplőikhez nem kapcsolódik háborús, ellenséggel szembeni cselekedet, hanem valóban igazságszolgáltatás-szerű tevékenységgel foglalkoznak, vezetik törzsüket. A róluk szóló elbeszélések szüksézáruak, felsorolásszerűek. Ezen hagyományanyag forrása feltehetőleg egy bírakat felsoroló lista lehetett, a „bíra” elnevezés pedig utólag lett kiterjesztve a szabadítókra. Harmadik, viszonylag különálló hagyományanyagot képeznek a Sámson-történetek, amely az azonos főszereplő ellenére különálló elbeszélésekből tevődhetett össze egykoron. Sámson a redaktor valószínűsíthetőleg a bírák számának az izraelita törzsek számával (12) egyenlővé tétele végett sorolta ide. A negyedik, egyben utolsó forrásanyag a 17–21. fejezetekben leírt függelékek, amelyek alaprétegeit Kr.e. 9. századból származó elbeszélések adják.⁴⁰

A Bírak könyvének keletkezéstörténete a Deuteronomisztikus Történeti Mű alaplírájára (DtrH) vezethető vissza. A szerző egyesítette és kronológiai sorrendbe helyezte a Szabadítók könyvében leírtakat, illetve a bírák listáját, kiterjesztve a bíra elnevezést a mondagyűjteményből származó elbeszélések főszereplőire. A két forrásanyag között Jefte bíra szolgált kapocsként, hiszen ő mindkét hagyományanyagban megjelenik. A Szabadító könyvének és a listának az egybedolgozásával egy egységes kronológiai mű alakult ki, amelyet a szerző történetológiai fejtegetésekkel is ellátott, megteremtve ezzel a Bírak könyvének alapját. A függelék és a Sámson-történeteket feltehetőleg később csatolták az alapműhöz.⁴¹

A Bírak könyve alapvetően törzsek történeteit tartalmazza. A valóságban ezek a törzsek különböztek, eltérő tradíciókkal rendelkeztek, akár egymással is konfliktusban álltak. A Kr. e. 587-ben bekövetkező katasztrófát követően a szerző azonban már egy egységes állam

⁴⁰Rózsa, 1999, 323–325.

⁴¹Az alaplírák bővülésének menetével kapcsolatban a kutatók között nincsen konszenzus. A szakértők által felállított elméletek kiindulási pontja az, hogy egyes részek a Bírak könyvében hogyan viszonyulnak a királyság intézményéhez. (Rózsa, 1999, 320–321).

emlékével a fejében nyúlt hozzá a rendelkezésére álló, évszázadokkal korábbi időket magukba foglaló forrásokhoz. A bírák epizódyszerű történeteinek bemutatásával – és gyakorlatilag az egész Deuteronomisztikus Történeti Mű megalkotásával – a szerző célja, hogy JHWH erejét és akaratát bizonyítsa: a zsidóság az Úrhoz való hűtlenség miatt már a babiloni fogság előtti időkben is bűnhődött. A bírák kora egyúttal a dinamikus törzsi kor és a stabil állami lét közötti képlékeny időszakot fedi le, mindezt úgy, hogy bár a történetekben leírtak egy-egy törzsre vonatkoznak, mégis Izrael egészére vonatkozó érvénnyel bírnak.⁴²

2.4. A Bírák könyve, mint történelmi forrás

A leírtak alapján jogosan merülhet fel kérdésként: lehet-e a Bírák könyvét kiindulási alapnak tekinteni az adott korszak történetének rekonstrukciójakor? Közelebb kerülhetnek-e a szakértők a szövegek vizsgálatával az ókori zsidóság megismeréséhez? A válaszadás nehézsége a Biblia jellegzetességéből és a Biblián kívüli források számából adódik.

A Bibliában számos ellentmondás mutatható ki. A bírák korának feltérképezésekor már a kronológiai határok megállapításában is egy ellentmondás nehezíti a szakértők dolgát. A Királyok I. könyvének 6. fejezetében ugyan látszólag pontosan datálja Salamon uralkodását a Szentírás,⁴³ azonban a bíráknál feltüntetett uralkodási évek számaait összeadva és a vándorlással eltelt 40 évet is figyelembe véve a kivonulás és királyság kezdeti időszaka között eltelt idő meghaladja a 480 évet.⁴⁴

Szintén a történészek munkáját nehezíti az a tény, hogy Kr. e. 9. századnál korábbi, kifejezetten Izraelről szóló írott forrás nem áll rendelkezésükre. Az egyetlen ilyen történelmi emlék az úgynevezett Merneptah-sztélé, amely Merneptah fáraó idejére (Kr. e. 1230 körülre) keltezhető. Ezen a sztélén az egyiptomi uralkodó a Közel-Keleten aratott katonai győzelmeinek állított emléket. A felirat egyik része azt hirdeti: „Izrael népe elpusztítva, nincsen magja.”⁴⁵ Bár a sztélé egyéb dolgot nem árul el a rajta szereplő Izraellel kapcsolatban, azonban egyvalamit biztossá tesz: a Kr. e. 13. század vége felé létezett egy Izrael nevű entitás.⁴⁶ Kifejezetten Izraellel és a korai zsidósággal foglalkozó írott források hiányában a kutatók a régészeti források és a

⁴²Rózsa, 1999, 326–327.

⁴³„Négyszáznyolcvan évvel azután, hogy Izrael fiai kijöttek Egyiptomból, amikor Salamon már negyedik éve uralkodott Izraelben, ziv hónapban, azaz a második hónapban kezdték el építeni az ÚR templomát.” (1Kiráj 6:1)

⁴⁴A bírák történeteiben szereplő uralkodási évek számai ráadásul sematikusak: a sokszor ismétlődő értékek (20 év, 40 év, 80 év) nem tekinthetők igaznak. (Hayes, 2003, 85.)

⁴⁵ÓKTCh, 2003, 59.

⁴⁶Az úgynevezett habiru-elmélet szerint egy másik híres ókortörténeti forrásgyűjtemény, az Amarna-levelek is összefüggésbe hozhatóak a korai zsidósággal. A Kr. e. 15–14. századi időkből származó levelekben szerepel egy *apiru/habiru* elnevezésű népcsoport, amely egyes kutatók szerint megfeleltethető a Bibliában is szereplő *ibri* (jelentése: héber) szóval. Az elmélet szerint ez a nép a letelepedő zsidóságot takarja (Hayes, 2003, 65. és 67).

Közel-Keleten ekkoriban jelen lévő nagy civilizációkhoz köthető történelmi emlékek tanulmányozásával próbálják feltérképezni azt a közeget, amelyben a korai zsidóság létezett.

A Kr. e. 16–13. század között Egyiptom rendkívüli tekintéllyel rendelkezett a Közel-Keleten.⁴⁷ A fáraók befolyása alatt álló Palesztina területén mindez településföldrajzi sajátosságok formájában is megjelent, ugyanis ezen korból származó rétegek sík területeken létrejött, magas lakosságszámú nagyvárosokból álló településhálózatról tesznek tanúbizonyságot, a hegyvidéki területeken végzett ásatások pedig alacsony népsűrűséget jeleznek.⁴⁸ A Kr. e. 13–12. század fordulóján azonban az egykoron virágzó városok pusztulása következett be, ugyanis az egyiptomiak nem tudták megtartani közel-keleti területeiket, a bronzkori városaik helyén új települések jöttek létre.⁴⁹ A városok – amelyek elődjeiknél kisebbek voltak – mellett pedig jelentős lélettérre a falvak váltak, amelyek immáron a hegyvidéki területeken is megjelentek, sűrűbbé téve a településhálózatot. Ezen változás az itt élő társadalmak struktúráira is hatással volt, hiszen a település nagysága a mindennapi élet szervezését is meghatározta.⁵⁰ Az izraeli civilizáció megjelenése is ezeken a domb- és hegyvidéki területeken történt Kr. e. 1200 körüli esztendőik során, korai történetük színhelye pedig az előbbieken említett falvak voltak.⁵¹

A fentiekben leírt jelenségnek több dolog állhat a háttérében: az egyiptomiak visszaszorulása miatt képződött hatalmi vákuum következtében több idegen nép is megjelent a vidéken. A sík tengerparti vidékekre betelepülő tengeri népek (mint például a filiszteusok) a meglévő népességet a magasabban fekvő területekre szorították, de akár közvetlen módon, az újonnan érkező népek is a hegyvidéki térségekbe költözhetek (mint például az arámiak). A területhasználat megváltozásának másik oka pedig a vas és a teraszos földművelés megjelenése, amelyek által könnyebbé vált a mezőgazdálkodás a magasabban fekvő területeken is.⁵² Az izraeliták megjelenésével kapcsolatban három fő elmélet létezik. A migrációs modell alapján a zsidóság több lépésben, területtől függően más-más módokban települt meg Palesztinában: hol békés módon, hol pedig harcok mentén szereztek jogot a területek használatához. Ezen elmélet vallói bizonyítékként az Ószövetség kettős voltát hozzák fel, hiszen Józsué honfoglalása harcias, katonai jellegű volt, míg a békésnek mondható együttélésre a Bírak könyvében találni

⁴⁷Palesztina területének meghódítása és a Mitanni Birodalom legyőzése III. Thotmesz (Kr. e. 1479–1425) uralkodása alatt történt. (Kőszeghy, 2014, 57)

⁴⁸Hayes, 2003, 78–79.

⁴⁹A pusztulás háttérében az – egyiptomi jelenlét hiányában – itt élő népek folyamatos hadakozása és a háborúval együtt járó járványok és éhínségek állnak. Az ekkoriban marginalizálódó embercsoportok a városokból kiszorultak, félnomád életvitelre kényszerültek. Az ilyesfajta személyeket a források a *habiru* kifejezéssel illetik.

⁵⁰Hayes, 2003, 80–81.

⁵¹Kőszeghy, 2014, 82.

⁵²Hayes, 2003, 80.

példát.⁵³ Egy másik modell szerint pedig az izraeli kultúra gyökere a pásztorkodó életformában rejlik. A hegyvidéki területek szárazabbá válását követően a sík vidékeken élő kánaániták területei felé kellett terelni az állatokat, amely elkerülhetetlen konfliktusokkal járhatott együtt. A harmadik modell pedig a már többször is említett *habiru*-elmélet.

A korai zsidóság történetének mélyebb tanulmányozását nehezíti a Közel-Kelet lakosságának heterogén jellege. Már az egyiptomi és asszír uralom alatt is sok nép lakta a vidéket, azonban a Kr. e. 13–12. századi népességváltozások tovább nehezítették a régészek és történészek munkáját abban, hogy a rendelkezésükre álló források mentén leírják egy-egy nép történelmét e korszakra vonatkozóan. Bár a 20. század első felében végzett régészeti ásatások leleteiből kiindulva egyes szakértők a peremes szélű korszok és négy helyiségből álló szobák meglétét a vizsgált romok területén kizárólagosan az izraeliekhez kötötték, azonban ez az elmélet azóta megdőlt, általános palesztinai vonásnak tekinthető.⁵⁴ A Közel-Kelet heterogén lakosságát jelzi a Bírak könyve elején lévő úgynevezett „negatív honfoglalás”⁵⁵ rész, illetve a más népekkel szemben folytatott hadviselésre – és a feltehetőleg ezzel járó határváltozásokra – való utalás is.⁵⁶

Amennyiben a Bírak könyvének 4. és 5. fejezetére fókuszálunk, a szövegben a hácóri ütközetre vonatkozólag konkrét számneveket találunk: Sisera 900 harcokcsival vonul fel a zsidók ellen, Bárak pedig 10 000 fővel jelenik meg a hadszíntéren a 4. fejezet szerint. Ezzel szemben az 5. fejezet már 40 000 izraelita harcost említ. Josephus Flavius *A zsidók története* című munkájában Sisera seregének leírásakor 3000 harcokcsiról, 10 000 lovas katonáról és 300 000 gyalogosról ír.⁵⁷ Hácór város fénykorában valóban elérhette a 40 000 fős lakosságot ugyan, de a régészeti feltárások alapján a középső bronzkortól kezdődően a város hanyatlásnak indult, majd a Kr. e. 13. században végleg elpusztult a megapolisz. Hácór város első említése a honfoglaláshoz köthető, amikor is József seregei elpusztították azt. Ezek alapján a Bírak könyvében egy más típusú, esetleg újjászerveződött Hácór ellen kell a zsidóságnak felvenni a harcot.⁵⁸

A Bírak könyve (illetve az Ószövetség más részei is) a hangsúlyt a 12 izraeli törzs meglétére helyezi. Azonban kutatások kimutatták, hogy a mindennapi élet sokkal inkább a klán

⁵³Kőszeghy, 2014, 110–113.

⁵⁴Hayes, 2003, 72.

⁵⁵A Bír 1:21–1:36-ig tartó rész a zsidók által meg nem hódított városokat és az elűzni nem sikerült népeket sorolja fel.

⁵⁶Hayes, 2003, 90.

⁵⁷Szécsi, 2010, 7.

⁵⁸Yadin, 1956, 9.

és a család keretén belül zajlott. Egy-egy falu⁵⁹ az azonos területen és egymáshoz közel élő nagycsaládokból álló nemzetségnek feleltethető meg. Ezen nagycsaládokat a közös múlt és közös ős tudata kapcsolhatta össze. Ezzel szemben a törzsi határok képlékenyebbek lehettek: lehatárolásuk inkább területi alapon működött, az összetartozási alapukat is a földrajzi közelség adhatta.⁶⁰ Természetesen létezett másfajta, területi alapon túlmutató közösségtudat is a törzsön belül, amelyet a szintén az adott térségben élő népektől való elhatárolódás jelez. A Bírák könyvének elbeszélései alapján az ókori zsidóság által lakott területeket egyéb palesztin törzsek enklávéi tették még homogénabbá.⁶¹

A bírákhoz köthető történetek többségükben Efraim, Benjámin, Manassé és Gileád törzsekhez kapcsolhatóak. Ezen törzsek között azonban egy bizonyos hierarchikus viszony állhatott fent: Efraim népe olykor jogot formált a háborúkezdeményezés jogára, illetve pusztítással fenyegette az utóbbi törzsekbe tartozó zsidóságot. Az ilyesfajta eseteket taglaló történetek alapján a szakértők egy része úgy véli, hogy a Merneptah-sztélén szereplő Izrael gyakorlatilag azt a törzsszövetséget takarhatja, amely élén az előbbieken említett Efraim törzs állhatott és Salamon halálát követően hol Szamária, hol pedig Izrael névvel illettek.⁶²

Mindemellett azt a szándékot is fontos figyelembe venni, amely mentén a szöveg íródott: a királyság államformáját pártoló szerző célja, hogy az általánosságban véve züllött, hűtlen izraeliták bűnhődésével ábrázolja a JHWH iránti hűség szükségességét. A bírák kora számára kaotikus, dekadens időszak, melynek mélypontja Abimelek hatalomgyakorlásának ideje.⁶³

Az izraeliták korai történelmének feltárásához a Bírák könyvében leírtakat nem lehet hiteles forrásnak tekinteni. Bár az utólagosan a szöveg részévé váló rétegek elkülöníthetőek a szájhagyományból eredeztethető részekről, azonban az események története és azok lejegyzése között eltelt évszázadok különbségeiből adódóan nem lehet jó forrásnak tekinteni az elbeszéléseket. Mivel a Biblián kívül egyetlen mű sem foglalkozik átfogó módon a bírák korával, illetve a korai zsidóságra utaló írásos források száma is rendkívül alacsony, ezért a Bírák könyvét csak iránytűnek tekinthetik a szakértők. Pontos információk, konkrét évszámok ugyan nem szerepelnek benne, azonban tartalmaz olyan részleteket, amelyek az izraeliták

⁵⁹Az ilyen típusú falvak élén vének álltak, akik kormányzati, igazságszolgáltatási vagy akár vallási funkciókat is betölthettek. (Hayes, 2003, 90.)

⁶⁰Szintén ezt jelzi az egyes törzsi elnevezésekben kimutatható földrajzi eredet. Például, a Benjámin név jelentése annyit tesz: „a Dél fia”. (Hayes, 2003, 89.)

⁶¹Erre konkrét példát a könyv 4–5. fejezetében leírt Sisera elleni küzdelem történetében is találni, ugyanis Jáhelt sátorlakú keneusok tagjaként említi: „*De áldott az asszonyok közt Jáél, a kéni Héber asszonya, nincs nála áldottabb a sátorlakó asszonyok között.*”. (Bír 5:24) A keneusok (vagy qénik) főmunkálással foglalkozó vándornép lehettek, akik feltehetőleg a környező palesztin népek védelmében állhattak. (Hayes, 2003, 103.)

⁶²Hayes, 2003, 94.

⁶³Evans, 2002, 129.

életmódjára és a társadalmuk működésének jellegére tesznek utalást. Mindezek azonban kizárólagosan régészeti feltárásokkal és kutatómunkával kiegészülve válhatnak tényekké és biztos alapokon nyugvó állításokká.

3. A Bírák könyve 4. és 5. fejezetének jelentősége

A Bírák könyve általános bemutatása után következzen a 4. és 5. fejezet sajátosságainak részletezése. Ezen írások a formai különbségeik ellenére – a 4. fejezet epikai mű, míg az 5. fejezet lírikus formában ismerteti a történeteket az olvasóval – ugyanazon eseményeket mesélik el.

A történet röviden így szól: a Hácórbán uralkodó Jábin király és hadvezére, Sisera zsarnokoskodott a zsidóság felett. A zsidók Istentől vártak segítséget, aki Debórán keresztül adott iránymutatást Izráel népének. Miután Debóra megkapta a próféciát, Bárak segítségével egyesítette az izraelita törzsek seregeit, amely egyesített haderő Sisera ellen vonult. Az ellenség a zsidó milícia láttára megfutamodott, Sisera pedig elmenekült a keneusok sátrai felé, ahol egy Jáhel nevű nőnél kér menedéket. Miután Jáhel vendégül látta a menekülő Siserát, a nő a katona fejét álmában egy sátorvassal verte szét. Később a zsidó seregek sikeresen elűzték Jábint és népét.

Mitől különleges e két fejezet? Jelentőségüket az adja, hogy a szereplők között van az a Debóra, aki a bírák sorából bizonyos módon kitűnik: ő ugyanis az egyetlen nő, aki ráadásul prófétai szerepkört is betölt. Ki is ez a Debóra és milyen tényezők járultak hozzá ahhoz, hogy a civilizációs alapot jelentő Bibliában egy női szabadítóról is olvashatunk több ezer év távlatában? Dolgozatom következő részében ezekre a kérdésekre igyekszem választ adni.

3.1. Debóra alakja a Bírák könyvében

Debóra szerepének megfigyeltetését a bibliai szövegben való felbukkanásával érdemes kezdeni, amely héberül így szól (Bír 4:4):

וַדְּבֹרָה אִשָּׁה נְבִיאָה אִשְׁתִּי לְפִדְיָהוּ הָיָא שִׁפְטָה אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּעֵת הַהִיא⁶⁴:

A Deborah név jelentése annyit tesz: méh, méhecske.⁶⁵ Az אִשָּׁה ('issa) és אִשְׁתִּי ('éset) kifejezések Debóra nemére utalnak, a *nábi* (נְבִיא) szó pedig a prófétaságát jelöli, szintén nőnemű alakban áll (נְבִיאָה). Az idézett mondatban egyértelműen személynévként szerepel

⁶⁴BHS Judges 4:4

⁶⁵A valamilyen állatra utaló nevek a Bibliában beszédeseknek mondhatóak, kapcsolat fedezhető fel az adott állathoz társított jellemzők és a történetek szereplőinek személyiségjegyei között. Különösképpen a zsidó vallás kialakulásának korai szakaszában mutatható ki szorosabb kapcsolat az állatvilággal, bár totemizmusról nemigen lehet beszélni. (Karasszon, 1994, 34.)

Lappidot, ami a Biblia más szövegeiben is visszatérő hagyományt tükröz, azaz a nőket férjük, a férfiakat apjuk feltüntetésével nevezik meg. Egyes kutatók azonban úgy vélik, a *lappidot* kifejezést nem személynévként kell értelmezni, hanem a szó szerinti jelentést kell keresni, ami magyarul annyit tesz: fáklya, láng. Ilyen értelemben lehetséges, hogy a szöveg itt Debóra természetét és „lángoló erejét” igyekszik érzékeltetni az olvasóval. Tovább árnyalja a kérdést azon tény is, hogy Lappidot alakja sehol máshol sem tűnik fel a Bibliában, illetve, hogy az egyetlen helyen is, ahol szerepel, nem jelölik a már említett módon az apja nevét. Ennek a „változtatásnak” (azaz a fáklya kifejezés személynévvé avanszálásának) a háttérében azon Kr. u. 4. és 5. századi tendencia állhat, amely a Biblia eltérő kulturális miliőben keletkezett szövegeinek a megreformálását jelentette.⁶⁶

Debóra feltűnésének különlegessége, hogy egyből hatalmi státusszal rendelkező személyként van ábrázolva, nem ismerjük meg a hatalomszerzés módját, azt a fejlődést és személyes utat, amely őt a társadalom élére juttatja.⁶⁷ Alakjához kapcsolódóan a prófétaóin túl egy másik tisztséget is említ a Biblia: a bírót. A bíró héberül *sófet* (pl. *softim*) mely szó a Bírak könyvének héber címét is jelöli. Ez egy olyan törzsi vezetőt takarhat, aki egyfajta igazságszolgáltatási, vezetői funkciót is betölt a mindennapi életben. A Bír 4:5 így ír: „*Debóra pálmája alatt szokott tartózkodni Rámá és Bétel között, Efraim hegyvidékén, ide jártak fel hozzá Izráel fiai, hogy ítéletet hozzon.*”. Az első tagmondatban szereplő „Debóra pálmája alatt” kifejezés (פַּחַת־תַּמָּר דְּבוֹרָה) változatos elméletek megalkotására sarkallta a kommentátorokat, hiszen a történet helyszínéül szolgáló hegyvidékes területeken egy pálmafa alapvetően rendellenesnek hat. Az arámi nyelven íródott Targum Jonatán például a pálmafa említésében a karavánkereskedelem földrajzi kiterjedtségét látja, ilyen értelemben pedig a zsidók és kánaániták közötti konfliktus magyarázata szintén a kereskedelmi érdekek sérülésében keresendő.⁶⁸ A 15. századi Izsák Abrabánel szerint Debóra pálmája eredetileg tölgyként szerepelhetett a szövegben, így pedig azon Debórának a sírhelye⁶⁹ lehetett, aki Izsák feleségének, Rebekának a dajkája volt.⁷⁰

⁶⁶Skidmore-Hess, 2012, 3.

⁶⁷Evans, 2002, 269.

⁶⁸Szécsi, 2010, 9.

⁶⁹„*Ott halt meg Debóra, Rebeka dajkája. Bétel mellett temették el egy tölgyfa alá, amelyet Siratás Tölgyének neveztek el.*” (Gen 35:8)

⁷⁰Skidmore-Hess, 2012, 8. Ennél a pontnál szót kell ejteni az úgynevezett asérák-ról. Az óizraeli vallásban ezek fából készült oszlopok vagy földbe ültetett fák voltak, amelyek kultikus helyként szolgáltak a zsidóság számára. Olyan kultuszi cselekvések kötődhettek hozzájuk, amelyeket Izrael népe a kánaánitáktól vehetett át. Az 'aséra' kifejezés azonban nem kapcsolható kifejezetten Asera istennőhöz, ugyanis az Ószövetségben férfi jellegű asérá-ról is említést tesznek. (Karasszon, 1994, 39–40.)

A második tagmondatban szereplő *ítéletért* (טִּשְׁטֵם) *menni* megfogalmazás megerősíti Debóra bírói létét, amelynek tényét úgy látszik, közössége is elismert. Kétségtelen tehát, hogy Debórának kitüntetett szerepe és funkciója volt a törzsön belül.⁷¹ A hatalmi viszonyok feltérképezéséhez azonban a szöveg hagy kivetnivalót maga után, hiszen a két főszereplő (Debóra és Bárák) közötti reláció tekintetében a Biblia nem fogalmaz kifejezetten konkrétan. Sőt, az alapjaiban véve ugyanazon történetet elmesélő 4. és 5. fejezet eltérő képet nyújt Debóráról.

A 4. fejezetben a közte és Bárák között fennálló hierarchiát jelezheti, hogy Debóra „*Elküldött Bárákért, Abínóam fiáért, és elhívatta Kedes-Naftáliból (...)*”,⁷² tehát a Debóra tisztségéből adódó hatalom, illetve az őt övező tiszteletnek köszönhetően akár a katonai funkciót betöltő személyek is befolyása alatt állhattak,⁷³ azonban a fejezet későbbi soraiban Debóra a csatában Bárák tanácsadójaként vesz részt, semmi nem utal arra, hogy az isteni parancs közvetítésén túl egyéb formában is részt venne a történetekben.⁷⁴ Bárák felé irányzott támadásra való felszólítást követően Debóra „*el is tűnik*” a történetből.⁷⁵

Ezzel szemben az 5. fejezetben Debóra kitüntetett jelentőségéről tesz a Biblia említést, Báráknál jelentősebb szerepben tetszeleg. A fejezet kezdetében a győzedelemi ének elmondóiként Debórát és Bárákot (ezen sorrendben) nevezi meg a szöveg, azonban a későbbiekben az E/1. számú igék kétségtelen, hogy csak Debórára vonatkoznak, aki önmagáról beszél: „*Halljátok, királyok, figyeljetek, fejedelmek! Én most az ÚRnak éneket mondok, zsoltárt zengek az ÚRnak, Izráel Istenének.*”⁷⁶ illetve, „*Hiányzott a vezetés, hiányzott Izráelből, míg nem fölkeltem én, Debóra, fölkeltem én, Izráel anyjaként.*”⁷⁷ Debóra az, aki felé a nép segítségért fordul⁷⁸, és ő az a személy, aki összefogja Izráel fiait: „*Így jött a dicső maradék, jött az ÚR népe a hősökkel hozzám (...)*”⁷⁹. A 4. fejezettel ellentétben azonban Debóra aktív résztvevőként van feltüntetve a hadi események során: „*Serkenj, serkenj föl, Debóra, serkenj,*

⁷¹Osborne, 2013, 207.

⁷²Bír 4:6

⁷³A Bír 4:8 is Bárák Debórához való ragaszkodását mutatja, hiszen Bárák nem elégszik meg kizárólagosan Isten közvetített üzenetével, hanem a próféta személyét is igényli a harcmezőn (Osborne, 2013, 211. és Skidmore-Hess, 2012, 4.).

⁷⁴Ebből a szempontból a későbbi korokban keletkezett szöveg párhuzamba állítható bizonyos újasszír szövegekkel, melyekben az orákulum személye az, aki a magát az uralkodót szólítja fel az egyes cselekedetekre. (Osborne, 2013, 206.)

⁷⁵Ackerman, 1998, 30.

⁷⁶Bír 5:3

⁷⁷Bír 5:7

⁷⁸„*Serkenj, serkenj föl, Debóra, serkenj, serkenj, mondj éneket! Kelj föl, Bárák, fogd el foglyaidat, Abínóam fia!*” (Bír 5:12)

⁷⁹Bír 5:13

*serkenj, mondj éneket! Kelj föl, Bárák, fogd el foglyaidat, Abínóam fia!’’.*⁸⁰ Vagyis, Debóra harcos voltának ábrázolása nem tér el Bárák ábrázolásától, akinek a katonai tevékenységét magától értetődőnek tartanánk.⁸¹ Szintén az 5. fejezet sajátossága, hogy Sisera Jáel általi megölése nem egy prófécia beteljesülése által (mint az a 4. fejezetben le van írva), hanem önmagától következik be.⁸²

Debóra Bárákkal szembeni előrébb valóságát jelzi mindezek felett az a költői kép, amivel a mű szerzője élt: Debórát ugyanis magával JHWH-val hozza párhuzamba. Az 5. fejezet 4. és 5. stanzája a kánaániták elleni szent háborúra való kozmikus készülődést írja le, amint az Úr a zsidók isteni megsegítésére szánja el magát. Ezt követően a 6. és 7. stanza pedig a földi körülményeket írja le: a karavánutak és kereskedők nehézségeit, végül pedig Debóra felemelkedése kerül részletezésre:

*Amikor Széírből kijöttél, URam,
amikor Edóm mezején lépdeltél,
rengett a föld, csepegett az ég is,
vizet csepegtettek a fellegek is.
Remegtek a hegyek az ÚR színe előtt,
még a Sínai is, **Izráel Istenének**, az ÚRnak színe előtt.
Anát fia, Samgar idejében,
Jáel idejében kihaltak az ösvények;
akik útra keltek, rejtett ösvényeken jártak.
Hiányzott a vezetés, hiányzott Izráelből,
mígnem fölkeltem én, Debóra,
fölkeltem én, **Izráel anyjaként**.*⁸³

Vagyis, az események két szintéren zajlanak: a kozmikus világban, ahol az Úr veszi fel a harcot, illetve Debóra, Isten akaratának megtestesítője, aki a földi valóságban vezeti a zsidókat győzelemre. Ennek a megerősítését szolgálja Izrael említése mindkét szövegrészben: JHWH Izrael istene, míg Debóra Izrael anyja. Azonban a kozmikus és földi ellentétpár mellett ezen kifejezések egy újabb elkülönítést engednek: a férfit és a nőit. A Biblia ugyanis JHWH alakjához rendre férfias princípiumokat társít,⁸⁴ a fenti szövegrészletben pedig egy nőalakkal

⁸⁰Bír 5:15 és Skidmore-Hess, 2012, 6.

⁸¹Ackerman, 1998, 31.

⁸²Skidmore-Hess, 2012, 6.

⁸³Bír 5:4–7

⁸⁴Létezik azonban néhány kivétel, amikor Istent maternális jellemzőkkel társítják, pl. „*Vajon bennem fogant ez az egész nép, vagy én szültem-e, hogy ezt mondod nekem: Ahogyan a dajka viszi a csecsemőt, úgy vidd az öledben arra a földre, amelyet te ígértél oda esküvel atyáknak?*” (4Móz 11:12) (Brenner-Idan, 1992, 59.)

hozzák párhuzamba. A bibliai szövegek alapján Debóráról nem tudni, voltak-e gyermekei, tehát a fent jelölt jelzős szerkezet esetében mindenképpen átvitt értelemre kell gondolni. Úgy, ahogy JHWH gondoskodó paternális istene a zsidóknak – hiszen ő az, aki kimenekíti Izrael népét Egyiptomból – úgy Debóra az, aki a földi világban a kánaániták fenyegetésével szemben, közössége biztonsága érdekében fellép, Izrael anyjaként azonosítva önmagát.⁸⁵ Valójában ez az anyai szerep és ez a jelző az, ami őt a Biblia női hősei közé sorolja. Debóra valódi különlegessége abban rejlik, hogy nőiessége semmilyen módon sincs befolyással a történésekre: alakja nem kovácsol előnyt magának a „másságából”, mint például más női karakterei a Bibliának.⁸⁶

Összességében kijelenthető tehát, hogy míg az 5. fejezetben Debóra Isten földi megtestesítőjeként van ábrázolva, addig a 4. fejezet erősen marginalizálja a karaktert, egyedül a bölcsességet, és igazságosságot, mint tanácsadói attribútumokat hagyva meg neki. A két fejezet közötti különbség háttérében a 4. és 5. fejezet eltérő keletkezési ideje és kulturális háttere áll. A kettő közül az 5. keletkezett korábban, valamikor a Kr. e. 12–11. század során, a költői hagyományok is ezt tükrözik. Ezzel szemben a 4. fejezet a Kr. e. 7. századi deuteronomista redakcióra eredeztethető vissza.⁸⁷ Ki lehet-e azonban jelteni, hogy a tény, hogy az 5. fejezetben szereplő, a zsidó-keresztény valláskör alapján nem hagyományos női szerepekben tetszelgő bibliai nőalakok azt is jelenthetik, hogy a korai zsidóság társadalmi struktúrája merőben eltért a fogság idején végbemenő deuteronomista redakció korától? Egyáltalán: a kozmikus, vallásos világképből mennyire lehet a társadalmi viszonyokra következtetni? A dolgozat elkövetkező részeiben ezt a kérdéskört tárgyalom.

3.2. Próféta és prófétanők az ókori Közel-Keleten

Az emberek általában a próféta kifejezést hallva egy férfialakot képzelnek maguk elé. Ennek oka, hogy a Bibliában prófétaként megnevezett alakok döntő többsége valóban férfi. Azonban szélesítve a vizsgálni kívánt kérdéskör perspektíváit térben és időben, rájövünk, hogy a próféta általános nemi hovatartozása nem annyira egyértelmű. Ahhoz, hogy megértsük Debóra alakjának jelentőségét, szót kell ejteni az ókori Közel-Kelet civilizációinak vallási viszonyairól.

⁸⁵Ackerman, 1998, 43.

⁸⁶Collins, 2009, 133–134.

⁸⁷Szintén Debóra marginalizálását jelzi, hogy a későbbi szövegekben rendre Barákot jelölik meg szabadítóként a királyság előtti időkből. „És mit mondjak még? Hiszen kifogynék az időből, ha szólnék Gedeonról, Barákról, Sámsonról, Jeftéről, Dávidról, Sámuelről és a prófétákról.” (Zsid 11:32) (Ackerman, 1998, 30.)

Az első, prófétákról szóló források Mári könyvtárából, a Kr. e. 2. évezred első feléből származnak. Ezekben a forrásokban két kifejezést használnak a próféta szerepkört betöltő vallási személyzetre: az egyik az *apilum (m.)/apiltum (f.)*, melynek jelentése annyit tesz: "válaszoló, szószóló," vagyis az istenek és emberek közötti kommunikációért felelős személy, aki egyúttal az uralkodó legitimációjáért is felelős.⁸⁸ Bizonyos értelemben ez a funkció a 4. fejezetben körülírt Debórához is köthető.⁸⁹ A másik ide kapcsolódó szó a *mahhum (m.)/mahhutum (f.)*, amely a próféták révületbe esésére, szertartásos tevékenységére utal. Azonban az *apilum (m.)/apiltum (f.)* kifejezéssel ellentétben nem lehet elit pozícióra és tisztségre gondolni, tagjai ennek a rétegnek a társadalom alsóbb csoportjaiból kerültek ki, egyes kutatók szerint pedig kifejezetten marginalizált egyéniségek voltak.⁹⁰ A tény, hogy a források mind maszkulin, mind pedig a feminin alakjait használják az előbb említett szavaknak, arra enged következtetni, hogy mindkét biológiai nem képviseltette magát a próféták között.⁹¹ Fontos azonban megemlíteni, hogy a feljegyzések az *apilum (m.)/apiltum (f.)* esetében döntően férfiakra tesznek említést, bár kétségtelen, hogy nők is viselhették a tisztséget. A *mahhum (m.)/mahhutum (f.)* esetében a nemi arányok nagyjából egyenlők. Ezek alapján kijelenthető, hogy a Kr. e. 3. évezredben bár lehetséges volt, hogy akár nő is betöltsen az uralkodó legitimitására is szolgáló profetikus tisztséget, azonban ez kivételesnek számított, míg az alsóbb társadalmi rétegekben a nemi hovatartozása a személyeknek nem jelentett „akadályt” az érvényesülésben. Ezek az arányok érthetőek, hiszen az alsóbb rétegek közé tartozó személyek önmagukat ruházzák fel az istenek és emberek közötti kapcsolattartás képességével, míg a hatalmi elithez csak az alapvetően patriarchálisnak tekintett rendszer ranglétráján keresztül halad az út.⁹²

Az ókori világ prófétáival azonosított szavai közül még fontos megemlíteni az akkád *nabá'um* megnevezést, amely viszont egy *mahhum/mahhutum*-hoz hasonlatos eksztatikusságot sugalló hivatalt takarhat. A kifejezésnek a héber *nábí* szóval nincsen egyértelműen kimutatható rokonsága, etimológiai kapcsolata.⁹³

A nemi hovatartozás kérdésének vizsgálatát színesíti a több ezer évig széles körben tisztelt Istar istennő kultuszszemélyzetének androgyn jellege. Istar számos kultúrában fellelhető alakját ellentmondásos tulajdonságokkal ruházták fel: az istennő egyszerre tetszelgett ártatlan

⁸⁸Karasszon, 1994, 95.

⁸⁹Osborne, 2013, 213.

⁹⁰A marginalizáltságnak azonban ellentmond, hogy források alapján olykor uralkodók is igénybe vették a *mahhum (m.)/mahhutum (f.)* szolgáltatásait (Stökl, 2012, 55).

⁹¹Esztári, 2013, 8.

⁹²Stökl, 2012, 67–68.

⁹³Karasszon 1994 95.

szerepben, női jegyekkel felruházva, illetve vérszomjas harcosként, a hagyományos férfi szerepekkel társítva, olykor akár szakállal is ábrázolva.⁹⁴ Elég csak az ókori sumérok irodalomtörténetileg is felbecsülhetetlen értékkel rendelkező Gilgames-eposzára gondolni, hiszen a műben Istar maga ajánlja fel a házasságot a főhősnek, a nemi szerepköröknek ellentmondva:⁹⁵ „*Meglátja őt felséges Istár s szépségétől gyúl szerelemre. / „Szeress engem, ó, hős Gilgames! Éljük férjként és feleségként! / Tiéd legyen ölem gyümölcse, enyém legyen ágyékom magva!”*”.⁹⁶

Istar határokat elmosó léte (egyszerre férfi és nő, emberi és isteni, élő és halott) a kultuszszemélyzetében is megjelent valamilyen formában. A kora óbabiloni korból (Kr. e. 19. század) származó „Iddin-Dagan Szent Nászának Himnusza”-ként emlegetett költemény példaként szolgálhat arra, hogy az istenkép és az adott isten attribútumai hogyan befolyásolhatják a vallási praxist. Biológiai nemüket tekintve a műben szereplő próféták többsége feltehetőleg férfi volt, azonban a himnuszban leírt megjelenésük alapján egyes kutatók azt is kijelentik, hogy transzvesztita jellegű életvitellel bírhattak, reprezentálva Istar istennő nemi ellentmondásait.⁹⁷ A modern kor emberének szemén keresztül nézve⁹⁸ Istar említett prófétái/prófétanői marginális társadalmi csoport hatását keltik, azonban mint azt Iddin-Dagan Szent Nászának Himnusza is jelzi, kozmikus kapcsolatteremtő képességeik miatt szerves részévé váltak az állam vallási gyakorlatainak, ezért nemi hovatartozásuk ellenére nem helyezte őket a társadalom a perifériáira, sőt, társadalmilag megbecsülté tette őket. Tehát ebben az esetben kijelenthető, hogy amennyiben a prófétaság része a hatalom legitimációjának és a hatalmi elit által praktizált vallásnak, rituáléknak, akkor az akár marginalizáltnak gondolt társadalmi csoportokból származó próféták is szerves részévé válhatnak az állami apparátusnak.⁹⁹ Debóra esetében ezt a fajta „anomáliát” a női nemhez tartozása adja a patriarchális társadalmi keretet közvetítő Ószövetségben belül.

Gondolhatnánk, hogy a dolgozatomban által vizsgált földrajzi tér és történelmi idő nem kapcsolódik szorosan a fent említett művekhez és példákhoz, azonban látható – és a kutatásban is általánosan elfogadott tény –, hogy az ókori Közel-Kelet hitvilága, mitológiája nagy hatással volt az ókori zsidóságra. Ennek megfelelően, ha az Ószövetség prófétáira¹⁰⁰ vetünk pillantást,

⁹⁴Esztári, 2013, 12.

⁹⁵Esztári, 2013, 14.

⁹⁶Rákos, 1974, 121.

⁹⁷A fennmaradt források alapján azonban nem lehet kijelenteni, hogy az ilyen típusú hasonlóság az adott istenség (jelen esetben Istar) és a kultuszszemélyzetének tagjai között feltétele lenne a prófétai létnek. (Esztári, 2013, 13.)

⁹⁸Lévén, a normák és anomáliák megállapításához elkerülhetetlen a modern kor társadalmihoz való hasonlítása a vizsgált kor közösségeinek.

⁹⁹Esztári, 2013, 25.

¹⁰⁰A klasszikus próféták azonban nem sorolhatóak ide. (Karasszon, 1994, 99.)

azt láthatjuk, hogy a prófétaságra használt *nábi* szó egyszerre jelölt egy bizonyos tisztséget, hivatalt, és egyszerre takart egyfajta habitust, viselkedésmódot, megjelenést (nem feltétlenül pozitív kicsengéssel). A hivatalos prófétaság megjelenése a deuteronomiumi törvények Kr. e. 7. századi körvonalazódásához köthető. Ezek ugyanis szigorúan büntették bizonyos ősi vallási praktikák művelését (pl. halottidézés, jövendőmondás), azonban némely gyakorlatnak (pl. álomlátás és álommagyarázás) úgy sikerült „törvényesnek maradnia”, hogy ezen praktikák gyakorlói igyekeztek önmagukat az ekkoriban körvonalazódó prófétai tisztséggel azonosítani. Ennek a hivatalnak a királyság idején (akárcsak az ókori közel-keleti kultúrák mindegyikében) szintén az uralkodó vallásos legitimációja volt a feladata. A prófétasággal erősen összefonódott a költészet is: üzeneteiket figyelemfelkeltő és közérthető módon kellett előadniuk. Tehát, a Kr. e. 7. században, majd azt követően a fogság idejében kialakult az a hivatalos prófétai személyiség képe, aki összekötő kapocsként funkcionál nép és uralkodó, illetve Isten között. A régi korokban pedig ezt a fajta prófétai létet vélték felfedezni azoknak a hősöknek a történeteiben, akik a zsidó nép megmentésének érdekében cselekedtek.¹⁰¹

A Bírák könyvének 4. fejezete az, amely Debórát a próféta jelzővel illeti. Ez az a fejezet, amely az előbbieken említett deuteronomiumi szellemben íródott. Lehetséges volna, hogy a régebbi korokra visszavezethető éneket elolvasva a szerző(k) a harcos Debórát mindezeknek megfelelően a profetikus hős alakjává formálták? Prófétaként bár megmarad a közvetítői szerep Isten és a kiválasztott népe között, azonban az erőszakosságot sugalló részek helyett a hangsúly Debóra esetében a bölcsességére és tanácsadói képességére redukálódik,¹⁰² akár legitimitást és támaszt nyújtva egy „valódi” szabadítónak – jelen esetben Baráknak, akit a Biblia későbbi keletkezésű szövegei valóban előrébb valónak tekintenek.¹⁰³

3.3. Istenképek az óizraeli vallásban

Továbbra is fennáll azonban kérdésként, hogy hogyan lehetett a Kr. e. 12. században nőként befolyásos szerephez jutni a törzsi mindennapokban. Ennél a pontnál érdemes az ókori Izrael vallásvilágára kitérni.

Az egész Ótestamentum egy centralizált, szigorúan monoteista JHWH-hitet mutat, ami a fogság idejére tehető deuteronomista reformmozgalom eredménye.¹⁰⁴ Isten egy olyan

¹⁰¹Karasszon, 1994, 96–100.

¹⁰²Bár a 4. fejezet Debórát is bíraként nevezi meg, azonban az ún. „kisbírák” listájából lett átvéve a kifejezés, utólag kiterjesztve az ősi korok „szabadítóként” emlegetett hőseire. (Rózsa, 1999, 324–325.)

¹⁰³Ld. 96. lábjegyzetet.

¹⁰⁴Kőszeghy, 2003, 128.

univerzális létezőként szerepel, aki önmaga mására teremtette meg a férfit és a nőt,¹⁰⁵ ennek ellenére JHWH egyértelműen férfi figuraként jelenik meg: nemcsak a szerepeltetett névszók neme, hanem a társított tulajdonságok is egy szigorú, olykor kegyetlen transzcendens alakot tárnak az olvasó szeme elé. Bár Isten nem evilági alakja kétségtelenül nem nélküli, azonban az is egyértelmű, hogy maszkulinitása előnyben részesített.¹⁰⁶ Ritkaságszámba megy, hogy pozitív értelemben vett női princípiumokkal együtt említse Istent a Biblia, azonban ezek az említések is rendre kizárólagosan anyai tulajdonságokkal ruházzák fel a Mindenhatót. Ennél a pontnál Ézsaiás próféta könyve említendő, ugyanis leginkább az ő nevével fémjelzett írásokban fordul elő JHWH ilyesfajta szerepeltetése. Egyes kutatók szerint ennek oka, hogy a szerző felismerte, hogy az addig rendre férfias istenképet árnyalni, finomítani kell annak érdekében, hogy a társadalom összes tagja számára – tehát férfiaknak és nőknek egyaránt – meggyőző erejű legyen.¹⁰⁷

De miért kellett erre a Kr. e. 6. századig várni? A válasz egyszerű: ekkor, a babiloni fogság idejétől kezdődően történt ugyanis a JHWH-hit centralizálása, a szigorú monoteizmus kikristályosodása. Ezelőtt a zsidó nép másképpen pótolta a női princípiumok hiányát: például Asera kánaánita istennő alakjával. Mindezek ellenére kultuszától rendre elhatárolódik a Biblia, imádását bűnnek tekinti a prófétai mozgalom részének tekinthető Jeremiás könyve is.¹⁰⁸ Ehhez hasonló elhatárolódásra és a vallások polemizálására is bőven lehet példákat találni.¹⁰⁹ Olykor az izraeliek büntetésének okaként kifejezetten más isten(ek) tisztelete van megnevezve.¹¹⁰

Asera imádásának megértéséhez említést kell tenni a Bibliában közvetlen vagy közvetett módon szereplő egyéb istenségekről. A Szentírás esetében kettő nevét kell kiemelni: Élt és Baált.

A 20. század során szenzációs felfedezésnek számító, a kánaániták hitvilága szempontjából fontos ugariti szövegek Él istenséget írják le a kozmikus világ teremtőjeként: ő az ugariti panteon halhatatlan feje, Asera istennővel való házasságából pedig megszületett a többi isten, akik felett Él bír parancsoló szóval. Az ő tisztelete nem állt távol a zsidóságtól: ennek a megállapításnak bizonyítékul szolgálhat a patriarchák-korabeli Izrael Élről elnevezett településeinek sora. Sőt, alakját kvázi integrálták a könyvek szerzői: a Biblia keletkezésének idejében szilárd JHWH-hitet vetítették vissza a patriarchák Él-hitére, vagyis a korai zsidóság

¹⁰⁵ „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket.” (1Móz 1:27)

¹⁰⁶ Evans, 2002, 356.

¹⁰⁷ Brenner-Idan, 1992, 59–60.

¹⁰⁸ Ackerman, 2003, 179.

¹⁰⁹ Karasszon, 1994, 9.

¹¹⁰ „Izrael fiai azt cselekedték, amit rossznak lát az ÚR, mert a Baalokat tisztelték.” (Bír 2:11)

által is tisztelt Élt JHWH-ként értelmezte az utókor. Ennek egyik jele az írásokban köznévként használt „él” kifejezés (jelentése: isten) és maga az Elohim megszólítása a zsidók istenének szintén a kettejük közötti szoros kapcsolatot mutatja, sőt, egyes kutatók az Él-kultusból a JHWH-kultuszba való egyértelmű átmenetet valószínűsítik.¹¹¹ A két isten közötti átfedésre enged következtetni Él egyik kultikus neve is: „Él, JHWH cevaot” (יְהוָה צְבָאוֹת), Él, aki életre hívja a mennyei seregeket). Ebben a szókapcsolatban a JHWH szó eredeti – nem tulajdonnévként értendő – formátuma fedezhető fel.¹¹² Erre az ősi motívumra is van apró utalás – természetesen a későbbi korok által másként értelmezve – a Biblia szövegében: „Így készült el az ég és a föld és azok minden serege.”¹¹³ Ezen sorokban a bibliai JHWH-ban Él isteneket teremtő képessége fedezhető fel.¹¹⁴

Baál istenség is az ugariti hitvilág része, hiszen Él és Asera gyermekeként van megnevezve, tehát egyfajta viszonyrendszer is kimutatható kettejük között.¹¹⁵ Él és Baál hierarchiája és viszonya a fennhatóságukban rejlik: Él az istenek megteremtője, az istenek királysága felett uralkodik, viszont Baál az, aki az embert teremti meg az ugariti szövegek szerint, vagyis ő az emberek királyságának élén áll. Míg Él, mint isteneket – és nem pedig a földi világot – Teremtő alak nem jelent konkurenciát JHWH számára (azaz könnyen integrálható a zsidó vallásba), addig Baál emberekkel foglalkozó lénye a Baál-kultusz polemikus voltaához vezetett a bibliai szövegekben.¹¹⁶ Az ellentét földrajzi értelemben is megjelenik kettejük között: Baált az északabbra fekvő Baal-Cáfön-hoz kötik, míg a zsidó Isten többször is dél felől jelenik meg a bibliai színen.¹¹⁷ A kettejük közötti szembenállás ellenére azonban hasonlóságok is kimutathatóak. Ennek oka egyrészt az, hogy JHWH és Baál híveinek közelsége és a közel-keleti népek közötti interakciók miatt elkerülhetetlen volt a vallási szokások, szimbólumok átvétele. Akárcsak az említett mitikus szövegekben Baál, úgy JHWH is felhőkön lovagló alakként van ábrázolva a Bibliában.¹¹⁸ Például, a Bírak könyvének 5.

¹¹¹Karasszon, 1994, 10–11, 16.

¹¹²Collins, 2008, 199.

¹¹³1Móz 2:1

¹¹⁴Karasszon, 1994, 22.

¹¹⁵Karasszon, 1994, 12.

¹¹⁶Érdekesség, hogy az ugariti szövegek Baálhoz hasonlóan egy *jw* nevű istenséget is Él fiaként említene, azonban az istennév képzésének módján túl semmiképpen sem lehet JHWH-val azonosítani. (Karasszon, 1994, 15. és 20.)

¹¹⁷Karasszon, 1994, 23.

¹¹⁸„Énekeljétek Istennek, zengjétek nevének! Készítsetek utat a pusztában száguldónak! ÚR az ő neve, vigadjatok színe előtt!” (Zsolt 68:5)

fejezetében JHWH jelenlétét esőzés és áradás jelzi,¹¹⁹ akárcsak Baál harcait a róla fennmaradt mondában.¹²⁰

Az eddigieket összefoglalva kijelenthető tehát, hogy míg JHWH és Baál konkurenciája – mindkettőjük földi világgal kapcsolatot tartó léte miatt – szigorú elhatárolódás formájában jelenik meg a Szentírásban, addig Él alakját könnyen integrálni tudta a Biblia a zsidó vallásba. A politeista kánaániták vallásának szegmenseként létező Él imádatából azonban nem volt egyértelmű és rögtöni az átmenet: lévén, egy komplex hitvilág egy szereplőjéből nem lehet egész társadalmat átfogó vallást kiépíteni. Emiatt a zsidóság korai évszázadaiban JHWH mellett Asera istennő imádata is elterjedt volt az izraeliták között. Ennek egyik bizonyítéka a Kuntillet-Adzsrudban talált – a legvalószínűbb elmélet alapján egy karavánszerájként funkcionáló épületegyüttesben¹²¹ – *pythos*-felirat, amely JHWH-t és az „ő Aseráját” említi. Vagyis: JHWH Élként való megfeleltetésén túl egy istennőnek, Aserának a tiszteletét is integrálta a zsidó népi vallásosság!¹²² Tehát – amennyiben a Kuntillet-Adzsrud közeli leletegyüttest valóban Aseráról szólónak tekintjük¹²³ – a zsidó vallás történetét tekintve nem lehet kezdetektől szigorú jahvista monoteizmusról beszélni.¹²⁴

Asera mellett egy másik ugariti hitvilágból származó istennőt is ki kell emelni. A Bírák könyvének 5. fejezete hasonlóságokat mutat a háborúval társított Anat istennőt szerepeltető ugariti szövegekkel. Anat könyörtelen személyiségét több kutató is összefüggésbe hozta már Debóra és Jáel erőszakos cselekedeteiben, harcban való részvételével. Azonban a Debóra-történet nemzetfelszabadító szándékának hangsúlyozásával, illetve JHWH délre való földrajzi elhelyezésével a szerző feltett szándéka volt a kánaánita hagyománytól való megkülönböztetése az éneknek az ezen álláspontot képviselő szakértők szerint.¹²⁵

Összességében kimutatható tehát, hogy a korai Izrael vallása és istenképe szorosan összefügg a kánaániták hitével, olykor átfedés is kimutatható tulajdonságaikat tekintve JHWH, Baál vagy éppen Él között. Az ókori Közel-Kelet kulturális tere és a kánaánitákkal való együttélés magával vonta Asera alakjának megjelenését is a zsidó népi vallásosságban, azaz a női princípiumok megtestesítője is ő lett a hívők számára. A deuteronomista reformok azonban

¹¹⁹ „Amikor Széirből kijöttél, URam, amikor Edóm mezején lépdeltél, rengett a föld, csepegett az ég is, vizet csepegtettek a fellegek is.” (Bír 5:4)

¹²⁰Karasszon, 1994, 15.

¹²¹Fontos, hogy karavánszerájáról van szó, ugyanis ez azt jelenti, hogy alacsonyabb, kevésbé tanult társadalmi rétegből származtak a feliratok szerzői, vagyis az úgynevezett népi vallásosság megismerését teszi lehetővé a leletegyüttes. (Kőszeghy, 2003, 122–123)

¹²²Kőszeghy, 2003, 132.

¹²³A Kuntillet-Adzsrud közelében talált feliratok és rajzok kapcsán nincs kiforrott konszenzus a kutatók körében. (Kőszeghy, 2003, 123).

¹²⁴Kőszeghy, 2003, 131.

¹²⁵Tsang, 2007, 103–104.

nem túrték meg az istennő imádatát, a centralizálttá váló, szigorú monoteizmus pedig az addig férfit megtestesítő JHWH-t női pár hiányában mérsékelt módon, de női princípiumokkal ruházta fel. Bár a Biblia igyekszik visszamenőlegesen finomítani a zsidó nép kezdeti vallásvilágán, az Ószövetségen kívüli források is rávilágítanak arra a – dolgozatomban már többször is elhangzott – tényre, hogy a Szentírás nem tekinthető önmagában kiindulási pontként a belső keletkezésű írásos emlék nélküli korai zsidóság megismeréséhez.

Mindez hogyan kapcsolódik azonban Debórához és a korai zsidóság társadalmához? Tény és való, hogy Debóra nőként kitűnik a bírák és hősalakok sorából. De vajon Debóra alakjának korában, vagy a róla szóló történet keletkezésének idejében is kuriózumnak számított-e mindez? Ha a zsidó népi vallásosságnak szerves része volt egy női istenalak tisztelete, akkor ez mit mond el a társadalmukról nemi viszonyok és szerepkörök tekintetében?¹²⁶ Lehetséges volna, hogy a későbbi korok vagy a jelen mindennapjaink szemüvegén keresztül tűnik kivételesnek egy nő szerepeltetése az Ótestamentum lapjain? Dolgozatom keretei között (és kutatásaim jelenlegi fázisában) nem áll módomban ezen komplex kérdések mindegyikére választ adni, azonban a következőkben ezek közül többet is vizsgálók.

Írásos forrásként csak a Bírák könyvének 4. és 5. fejezete áll rendelkezésre a kutatóknak, amelyek önmagukban egyáltalán nem megfelelőek az alapos és részletes történettudományi következtetésekre. Ezek kiegészítéséhez szükségesek az olyan késő bronzkori és kora vaskori régészeti kutatások, amelyek nem a nagyvárosokra, hanem a nagyvárosok térségében helyet foglaló falvakra koncentrálnak. Az ilyesfajta régészeti feltárások ritkábbak, lévén, a központi funkciót ellátó épületek (pl. templomok, szentélyek) többségében jobban foglalkoztatják a kutatókat.¹²⁷ Ezekben a később kifejlődött nagyvárosokban kimutatható, hogy a nők jellemzően nem töltötték be jelentős tisztségeket – kivételes esetek így is akadnak –, azonban, ha a kevésbé kutatott alsóbb szintű, királyság előtti korokra visszanyúló településszerveződéseket vizsgáljuk, akkor eltérő képet kapunk a nők helyzetére vonatkozólag: több jel is utal arra, hogy politikai, vallási vagy éppen katonai szempontból fontosnak számító rangokkal is bírtak.¹²⁸

A premonarchikus agrártársadalom falvainak alapegységének a kvázi önálló háztartások tekinthetőek. Ebben a közegben két gazdasági ágazat volt, amelyben a régészeti feltárások alapján kitüntetett szerep jutott a nőknek: a kenyér-előállításban, illetve

¹²⁶Természetesen nem áll módomban kijelenteni, hogy a transzcendens világ istenalakjainak léte és viszonyrendszere önmagában elegendő indoka lehet annak a kijelentésnek, hogy a korai zsidóság társadalmában ennek megfelelően tölthettek be nők is egyes hatalmi vagy éppen igazságszolgáltatási funkciókat.

¹²⁷Ackerman, 2003, 174.

¹²⁸Ackerman, 2003, 177.

textilgyártásban, sőt, előbbi valószínűleg kizárólagosan a nők hatáskörébe tartozott. Egy háztartási alapokon működő, önellátást gyakorló társadalomban a túlélést ezeknek a cikkeknek a megteremtése tette lehetővé, így az előállításukhoz szükséges tudás birtokában lévők kétségtelenül megbecsült tagjai lehettek a társadalomnak.¹²⁹ A vaskor későbbi szakaszában azonban ezek a tevékenységek nem csak kifejezetten az emberek mindennapi ellátását szolgálták, hanem vallási tartalmuk is lett. Jeremiás könyve így ír: „*A fiak fát szedegetnek, az apák tüzet gyújtanak, az asszonyok pedig téstát gyúrnak, hogy áldozati süteményeket készítsenek az ég királynőjének, és italáldozatot mutatnak be más isteneknek, és ezzel bosszantanak.*”¹³⁰ Jeremiás – akinek célja az egyedül JHWH alakját imádó zsidó vallás megszilárdulása – rossz szemmel nézte a Kr. e. 7. század végén keletkező szöveg szerint az istennőnek szóló áldozatot előkészítő asszonyokat, akik ezek alapján kiemelt szakrális szerepet töltöttek be, fenyegetést jelentve az elbeszélőknek.¹³¹ A Királyok második könyvében említett asszonyok pedig egyenesen JHWH temploma mellett készítenek Asera istennőnek szőtteket.¹³² A szintén Kr. e. 7. századra tehető szöveg tehát már a templom közelében helyezi el a szőtteskészítést, konkrétan megnevezve Asera istennőt is. A Jósiás uralkodása alatt véghez vitt reformok azonban Asera istennő imádatának megtiltásával elvette a hatalmat szakrális funkcióikból adódóan nagyobb befolyással rendelkező nőktől.¹³³ Izrael ókori társadalom- és vallástörténeti szempontjából érdekes színfoltot képeznek a JPF (*Judahite Pillar Figurine*) figurák, amelyek – bár a kutatók a mai napig nem tudtak konszenzusra jutni a tárgyak használata tekintetében – nagy valószínűséggel az otthoni szertartásosság keretein belül alkalmazott istennőszobrocskák voltak. Ezek használata is kikopott a Kr. e. 6. századot követően.¹³⁴

Összegzésképpen kijelenthető tehát, hogy a korai zsidóság népi vallásosságában JHWH mellett – vagy egyenesen annak párjaként – Asera istennő is nagy imádatnak örvendett. Kultuszszemélyzetében pedig a szövegek alapján a nők kiemelt szerephez jutottak, társadalmi funkciójuk feltehetőleg hatalomhoz is juttatta őket, melyet csak Kr. e. 7. század reformmozgalmai törtek meg. A tudomány mai álláspontja szerint Debóra éneke a Kr. e. 12–11. században keletkezett, a szöveg legkorábbi változata pedig, ha nem is biztosan a történetek idején, de valószínűleg a körül született. A késő bronzkori, kora vaskori leletek egy olyan agrártársadalom képét mutatják, amelyben a nők feladatkörükből adódóan hatalmi befolyáshoz

¹²⁹Ackerman, 2003, 178.

¹³⁰Jer 7:18

¹³¹Ackerman, 2003, 179.

¹³²„*Leromboltatta a férfinak házáit, amelyek az ÚR háza mellett voltak, ahol az asszonyok sátracskákat szőttek Asérának.*” (2Kir 23:7)

¹³³Ackerman, 2003, 182.

¹³⁴Deutsch, 2022, 171–173.

jutottak. Mindez kiegészül azzal a ténnyel, hogy az óizraeli vallás nemcsak, hogy monoteista, de még egyértelműen JHWH központú sem feltétlenül volt: Asera istennő alakja is ideálként létezett a hívek számára. Bár az istennő személyisége és hatásköre nem teljesen ismert, taktikus volta¹³⁵ azonban úgy vélem, akár azon női princípiumoknak egyike is lehet, amelyet a korai zsidó társadalom értéknek és valóságosnak tekintett. Vagyishogy: egy nő is rendelkezhet olyan attribútumokkal, amelyek alkalmassá teszik őt arra, hogy falvak, törzsek élén állva gyakoroljon igazságszolgáltatást, illetve, hogy akár hadtesteknek parancsolva hozza el a szabadságot Izrael népe számára.

3.4. Debóra és az utókor

Debóra mind a zsidó, mind pedig a keresztény hermeneutikában vissza-visszatérő alak. A későbbi évszázadok és évezredek hittudósai saját koruk kulturális miliőjének és az elérni kívánt céljaiknak megfelelően alakították és formálták át Debórát.

Már a kereszténység korai évszázadaitól kezdődően különböző szerepkörökben tündökölt Debóra személye: jelenléte a Szentírásban elkerülhetetlenné tette a női hatalomgyakorlást és a nemi szerepeket érintő diskurzus megjelenését a teológiában vagy éppen az igazságszolgáltatásban.¹³⁶ Nem lehet azonban azt állítani, hogy az évszázadok során kifejezett konszenzus alakult volna ki az egyházatyák vagy a rabbik között alakjával kapcsolatban. Léte a szent szövegekben a szerzőket arra kényszerítette, hogy magyarázattal álljanak elő személyét illetően. A görög-római kultúrkör térnyeréséből adódóan a Kr. u. 2–5. század nőideálja egyértelműen eltért a szövegekben szereplő nőalakjától.¹³⁷ Mindez egy olyan – a modern korig elhúzódó – diskurzus létrejöttét eredményezte, amely megoldást kíván találni erre az ellentétre: olykor már-már szenteknek járó bánásmódban részesítették Debórát a szerzők, kvázi elismervén, hogy Isten akaratának megfelelően akár egy nő is képes fellépni a kiválasztott nép megmentésének érdekében.¹³⁸ Debóra pozitív vagy negatív megítélésétől függetlenül azonban ezek a szerzők a harcias prófétanői alak helyett a szerény, gyengéd, tanácsadói szerepkörben tisztelgő bírát dicsérték.¹³⁹ Debóra inkább tetszelgett anyaként, feleségként vagy bölcs özvegyként, hiszen a szerzők koruknak megfelelő női szerepkörökbe helyezték, ezzel is egy

¹³⁵Kőszeghy, 2003, 131.

¹³⁶Schroeder, 2014, 47.

¹³⁷Schroeder, 2014, 6.

¹³⁸Mások viszont arrogáns, uralkodásra alkalmatlan személyiségként írták le, nagy jelentőséget tulajdonítva Bárák személyének, aki fellépésével hozta el a békét a zsidóknak. (Schroeder, 2014, 11–12.)

¹³⁹Ennél a pontnál fontos árnyalni az elhangzottakat. Debóra, mint harcos nem tűnt el, még a középkorban is születtek olyan ábrázolások, amely kétségtelen, hogy a Sisera ellen felvonuló zsidók hadainak sorában helyezkedik el, azonban a prófétanő harcosága az évszázadok alatt kétségtelen, hogy háttérbe szorult. (Schroeder, 2014, 63–67.)

olyan nőideált kialakítva, akit nyugodt szívvel lehet követendő példaként említeni. Nem véletlen, hogy a korszakban Debóra alakjában egyfajta apácához hasonló figurát véltek felfedezni a szerzők.¹⁴⁰ Tény és való, hogy Debóra háborús környezetben való elhelyezése nem tűnt el teljesen,¹⁴¹ ugyanakkor elmondható, hogy jelentősége – amennyiben azt az adott szerző elismerte – abban rejlett, hogy Isten akarata által, női létének ellenére tudott akár politikai vagy vallási hivatalt vállalni. A modern kor előtti többségi álláspont minden bibliai ellentmondás ellenére Pál apostol Timótheushoz szóló első levelének szavaival összegezhető: „*Az asszony csendben tanuljon, teljes alázatossággal. A tanítást azonban az asszonynak nem engedem meg, sem azt, hogy a férfin uralkodjék, hanem legyen csendben.*”¹⁴²

A 17. századtól kezdődően változás történt a Biblia vizsgálatát illetően. A premodern kritikát felváltotta a modern kritika, azaz a szövegek konkrét értelmezésén és magyarázatán túlmutatva, a történeti-kritikai módszerekkel a szöveg történeti kontextusát és a szöveg szerkesztéseinek sajátosságait is górcső alá vették.¹⁴³ Azt láthatjuk, hogy a 17. század végétől és a 18. századtól kezdődően már nem csak férfiak voltak azok, akik megnyilatkoztak a nők szerepét érintő vitában. A női szerzők célja többnyire abból állt, hogy a nők tudásszerzését rossz szemmel néző, kritikus hangok ellenében indokot formáljanak az oktatásban való részvételükre. Egyre több női szerző ragadott tollat és foglalt amellet állást, hogy Debórát nem kivételként, hanem magától értetődő jelenséggé kell értelmezni. Nem női neme ellenére lett ő próféta és bír, hanem azért, mert ez neki hovatartozásától függetlenül, magától értetődött rátermettségéből adódóan.¹⁴⁴ Szintén kiemelendő, hogy a nyugat-európai világban immáron férfi szerzők is akadtak, akik ezen az alapon kezdtek viszonyulni Debóra alakjához, de a többség ugyanakkor a konzervatív álláspontot képviselte még mindig.¹⁴⁵

A 19. század második felében formálódó és a századfordulóra kiteljesedő feminizmus első hullámának keretén belül a női hangok felerősödtek, legfőképpen a női prédikáció és a szavazati jog lehetőségét illetően. A politikai jogokért folyó harcban a feminizmus a Biblia-kritikát is elérte. Bár a feminizmus alapvetően szekuláris jellegű mozgalom, az 1898-ban megjelent *The Woman's Bible* teológiában ismeretes szerzői hevesen kifogásolták a kor

¹⁴⁰Erre példa Salomon de Bray 1635-ös festménye, amely egyszerre ábrázolja Jáelt, Debórát és Barákot. Míg Jael valóban egy harcos tekintetű, kalapáccsal és sátorszöggel megfestett alakként látható, addig az idős korúként ábrázolt Debóra felfelé nézve, imára kulcsolt kezekkel látható. Ez a fajta értelmezés azért is érdekes, ugyanis Debóra korára vonatkozólag semmilyen információ nem áll rendelkezésünkre a Biblia szövegeiből, illetve, hogy a Szentírásban sosem tűnnek fel egyszerre a színen mindhárman. (Exum, 2019, 169.)

¹⁴¹Schroeder, 2014, 27–28.

¹⁴²1Tim2:11–12 és Schroeder, 2014, 105.

¹⁴³Jeneiné, 2019, 8.

¹⁴⁴Schroeder, 2014, 106.

¹⁴⁵Schroeder, 2014, 137–138.

konzervatívnak kikiáltott normáit, a női nem egyenjogúsítása végett pedig a Biblia jeles női szereplőivel igyekeztek alátámasztani érveiket.¹⁴⁶ Debóra alakja a Szentírásban támaszként szolgált a harcban: ha egy ókori Izraelben lehetséges volt, hogy a társadalom élén egy nő álljon, akkor a modern korban miért nem rendelkeznek nők az ehhez szükséges jogokkal? Hasonló kérdésekkel „provokál” a műben Clara B. Neyman is.¹⁴⁷ Azonban a női szószólók között is megfigyelhetők a különböző álláspontok: elkülöníthetők a Debóra harciasságát és Jáel bosszúszomjas cselekedetének szimbolikáját dicsérő radikálisabb hangvételű szerzők, illetve a finomabb, de ugyanakkor így is békét és igazságot elhozó prófétaalakot körülíró véleménynyilvánítók.¹⁴⁸

Az 1960-as évekre tehető a feminizmus második hulláma, ami a fejlett világban már elért női egyenjogúságon túl a gazdasági, társadalmi emancipációt tűzte ki zászlajára. Ennek megfelelően a megnövekedett azon vizsgálatok száma, amelyek a nők társadalmon belül betöltött szerepét igyekeztek feltárni. A második hullám feministái többnyire elzárkóztak a vallás kérdésétől, ugyanis azt alapjaiban véve nőellenesnek gondolták.¹⁴⁹ Emiatt a feminista bibliatudomány és a más típusú feminista kutatások között elkülönülés figyelhető meg, azonban téves lenne azt állítani, hogy nem léteztek önmagukat feministának valló teológusok.¹⁵⁰ Az 1970-es években a bibliatudományban is megjelentek azok a posztmodern hangok, amelyek a felvilágosodás óta használt történeti-kritikai, illetve a 20. században megjelenő nyelvi-kritikai módszerek mellett társadalomtudományi nézőpontból igyekeztek vizsgálni a Szentírást. A korszakban formálódó, Gustavo Gutiérrez nevével összeforrt felszabadítás teológiájának megjelenése is a posztmodern kor eredménye. A marginalizált csoportok érdekeit szem előtt tartó mozgalom változataként értelmezhető a feminista teológia is.¹⁵¹ A posztmodern feminista kritika egyrészt jelenti a nőkre vonatkozó szövegrészek összegyűjtését, eredetük feltárását, illetve annak a kontextusnak a feltérképezését, amelyben ezek a szövegek íródtak. A kutatók célja, hogy a nemi hierarchia kialakulásának okát és módját megállapítsák. A Szentírás nők helyzetének feltérképezésének céljából való megközelítése esetében három típus különíthető el. Az úgynevezett „visszaszerzés hermeneutikáját” gyakorló tudósok elismerik a szent szövegek tekintélyét, ugyanakkor a Biblia vizsgálatakor az írásokról az általuk nőellenesnek

¹⁴⁶Jeneiné, 2019, 13.

¹⁴⁷„(...) *If Deborah, way back in ancient Judaism, was considered wise enough to advise her people in time of need and distress, why is it that at the end of the nineteenth century, woman has to contend for equal rights and fight to regain every inch of ground she has lost since then?* (...)” (Stanton, 1895, 22.)

¹⁴⁸Schroeder, 2014, 189.

¹⁴⁹Természetesen a vallások és egyházak társadalomszervező erejéből adódóan nem lehet azt állítani, hogy a társadalomtudományi kutatások eredményei teljesen süket fülekre találtak a

¹⁵⁰Jeneiné, 2019, 20–21.

¹⁵¹Jeneiné, 2019, 8–9.

vélt megnyilvánulásokat választják le, azt remélve, hogy ezzel megállapítható a szövegek azon szándéka, amely nemi hovatartozástól függetlenül szól minden hívőnek. Vagyis: nem utasítják el a Biblia tekintélyét, hanem csak az implicit nőellenességet tartalmazó részeit. Ennek eszközei a kritikai retorika vagy éppen a kulturálisan hangolt irodalomkritika.¹⁵² A másik nagy irányzat az úgynevezett „gyanakvás hermeneutikája”. Képviselői tagadják, hogy a Bibliát nemi megkülönböztetéstől mentes szöveggént is lehet értelmezni, hiszen egy alapvetően nőket marginalizált pozícióba helyező civilizáció alapkövéről van szó¹⁵³. Az utolsó, „az életben maradás hermeneutikájának” nevezett irányzat képviselői jellemzően az Európán kívüli világból kerülnek ki. Lényege, hogy a Bibliát nem csak kizárólagosan az elnyomás eszközének tekintik, hanem egy olyan forrásnak, amely kiindulási pontként szolgálhat az elnyomott társadalmi csoportok felszabadítására vonatkozólag.¹⁵⁴ Az „életben maradás hermeneutikájának” képviselői egyértelműen felfedezhetik Debóra alakjában azt a kivételes személyt, aki az elnyomó kánaániták ellenében egyesíti a töredezett zsidóságot. Az elnyomás formájától függetlenül a rátermettségével mintaként szolgálhat a marginalizált közösségek tagjainak. A „gyanakvás”, illetve a „visszaszerzés hermeneutikája” kapcsán viszont azt láthatjuk, hogy alapvetően mind a 4. és 5. fejezete a Bírák könyvének elismeri a női legitim hatalomgyakorlást, tehát a szövegek szakralitásának kérdése tulajdonképpen másodlagos.

Debóra értelmezése a 21. században is folytatódik és folytatódni fog, nem csak a vallástudományok kontextusában. A 2008-as választások során az Amerikai Egyesült Államokban a Republikánus Párt alelnökjelöltként az akkori alaszakai kormányzót, Sarah Palint állította ki. Ez egyes konzervatív keresztények nemtetszését eredményezte, az interneten is megjelenő vitát generálva. A Palin jelöltségét támogató felek Debórát a női vezetői képesség bibliai példajaként hozták fel, akinek nemi hovatartozása nem jelentett akadályt katonai tetteinek végrehajtásában. Az alelnökjelölt nemét kifogásolók azonban azt hangoztatták, hogy Debóra nőisége éppen a zsidó nép erkölcsi romlottságát jelzi a korban.¹⁵⁵ Ebben az esetben tehát Debóra a modern politikai közéletben vetődött fel kiindulási pontként, azonban a szövegek összetettsége és az érvelő személy „igazának” érdekében szem előtt tartott hermeneutikai hagyományok azt eredményezték, hogy a női vezetőkhez való viszony

¹⁵²Előbbi szigorúan a szövegek adta lehetőségekből igyekszik feltárni a „nemektől semleges” Bibliát, míg a kulturálisan hangolt irodalomkritikát gyakorlók szerint a kulturális és vallási miliőt is fel kell tárni kortárs szövegeken és régészeti kutatásokon keresztül ahhoz, hogy végleges következtetéseket lehessen levonni a Biblia szerzőinek szándékára vonatkozólag. (Collins, 2008, 153. és 156–157.)

¹⁵³Collins, 2008, 160–164.

¹⁵⁴Collins, 2008, 166.

¹⁵⁵Schroeder, 2014, 219–220.

kialakításában pro és kontra érvek alkotásához is fel lehet használni a Bírák könyvének 4. és 5. fejezetének írásait.

2023-ban az izraeli jegybank Debórát ábrázoló emlékpénzért adott ki. Az érme előlapján a próféta látható, amint pásztorbotot fog egyik kezében, a másikkal pedig egy mérleget emel kardjaikat a magasba tartó férfialakok feje felé.¹⁵⁶ A képzőművészet ezen formában adott szimbólumrendszerrel kihangsúlyozza Debóra valamely jellemzőjét – jelen esetben a bíra funkciót –, ami egy jegybank által kiadott emlékérmére rákerülve széleskörben elfogadottnak tűnő nézetté válik. Mind a 2008-as, mind pedig a 2023-as eset jól ábrázolja, hogy Debóra revíziója jelenkorunkban is tart.

A diskurzus kiszélesedésének, a változatos módszertani megközelítéseknek köszönhetően immáron könyvtárnyi szakirodalom részletezi a nők Bibliában való megjelenését, ábrázolását és az Szentírásban körülírt nemi hatalmi viszonyokat. A fentiekben láthattuk, hogy Debóra példája is jól mutatja, hogy a már a kanonizáció folyamatának eredményeként is igen sokrétegű Bibliát az exegézis és kommentárok olyan jelentéstartalommal bővítették, amely a jelenkor Bibliával kapcsolatos párbeszédeire is hatással van. A Szentírás elemzése és vizsgálata a modern vallás-, irodalom-, illetve történettudomány feladata. Az ilyen típusú tudományos vizsgálatok célja, hogy a kutatók a szövegeknek, a Szentírás tárgyát képező történeti koroknak, illetve a kanonizáció időszakának feltárásával közelebbről megismerjék magát a Bibliát. Azonban a modern tudományos vizsgálatok előtti évszázadok során az exegézis gyanánt egy olyan jelentéstartalommal bővültek a szövegek, amelyek a zsidó-keresztény civilizációba beágyazódva hosszú időre meghatározták – és a mai napig meghatározzák – a hívek világ- és emberképét, azon belül is a női nem szerepét. Jelen dolgozatom célja ennek bemutatása volt. További kutatási lehetőséget Debóra utókor általi megítélésének részletezésében vagy személyének Biblián kívüli történelmi alakokkal való párhuzamba állításában látok.

4. Összegzés

A Bírák könyvének 4. és 5. fejezete a Deuteronomisztikus Történeti Művön belül is a korai zsidóság történetét meséli el. A szerző azonban egy monoteista, szigorúan JHWH-központú vallás híveként vetíti vissza saját istenképét egy olyan időszakra, amelynek vallása

¹⁵⁶ Az izraeli jegybank hivatalos honlapja a Debórát ábrázoló emlékérmé részleteivel: <https://www.boi.org.il/en/economic-roles/coins/commemorative-coins/deborah-the-prophetess-1-nis/> (Utolsó letöltés: 2024. 12. 12.)

egyértelműen nem csak szigorúan a zsidó Isten alakja köré összpontosult. Debóra a zsidóság korai szakaszában lesz része kezdetben a szájhagyománynak, majd az írott forrásoknak is. Az izraeliták történelmének azon szegmense ez, amely társadalomszerkezetéből adódóan az „elvártak vélt” patriarchátussal szemben sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít a lakosság női tagjainak. Ez a fajta női hatalom évszázadokkal később is felfedezhető a Szentírásban, azonban az erősen polemizált Asera kultuszszemélyzetének formájában, akiket a korai Izrael vallásvilágával ellentétben a Jósija uralkodásához köthető reformok nem tűrtek tovább.

Debóra alakját a Bírak könyvének 4. és 5. fejezete két különböző módon tárja az olvasó elé: a korábbi keletkezésű szövegben egyértelműen harcias, ütközetben részt vevő hadvezérként tetszeleg, sőt, gyakorlatilag semmilyen kifejezetten nőiesként számontartott tulajdonságot nem hoznak vele összefüggésben az „anya” kifejezésen túl. Ezzel szemben a későbbi korokból származó szöveg tanácsadói szereppel ruházza fel, a csatatérről eltávolítva őt, prófétanői címmel felruházva Debórát. Ennek oka, hogy a korábbi időkre visszanyúló 5. fejezet eltérő kulturális és vallási miliőben keletkezett, mint az évszázadokkal későbbi 4. fejezet. Ez a fajta kontextuskülönbség vezetett Debóra árnyaltságához és ahhoz a kvázi Bibliában fellelhető ellentmondáshoz, amely később megteremtette a kezdetben csak férfi szerzők által, majd a modern kor bekövetkeztével nők által is folytatott diskurzust a női hatalomgyakorlással kapcsolatban.

A feminista hermeneutika – alkalmazott stratégiától függetlenül – rámutat arra, hogy a Biblia nőalakjai nem mutatnak egységes képet, nem helyezhetőek el azonos kereteken belül. A sokféleképpen ábrázolt nőalakok is a Szentírás összetettségét mutatják. Ennek a sokrétű rendszernek a jobb megismerése végett végzett feminista Szentírás-kritika releváns eszközként működhet. A sokszínű és szélesvásznú képen Debóra alakja már a kanonizáció folyamata során is módosult, harcos amazon-szerű alakból feleséggé és prófétanővé avanzsálódott. Az azóta eltelt évszázadok alatt legfőképpen a női hatalomgyakorlás szimbólumává lett, az exegézisen túl pedig az irodalom, a képzőművészetek vagy éppen a politikai közélet is ihletett merített Debóra személyéből.

Irodalomjegyzék

- Ackerman, Susan (1998): *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York, Doubleday
- Ackerman, Susan (2003): Digging up Deborah: Recent Hebrew Bible Scholarship on Gender and the Contribution of Archaeology. *Near Eastern Archaeology* **66**. 4. sz. pp. 172–184.
- BHS= Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph. Fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977–1997
- Biblia. Revideált új fordítás. Budapest: Magyar Bibliatársulat. 2014
- Brenner-Idan, Athalya (1992): The Hebrew God and his Female Complements. In: Larryngton, Caroline (szerk.): *The Feminist companion to mythology*. London, Pandora Press pp. 48–67.
- Collins, John J. (2005/2008): A feminizmus és a nemekkel foglalkozó kutatás (gender studies) hatása. In: *A Biblia Bábel után. Történetkritika posztmodern korban*. Bencés Kiadó, Pannonhalma pp. 147-193. (ford. Tóta Péter Benedek)
- Collins, Sandra Ladick (2009): *Weapons Upon her Body: The Female Heroic in the Hebrew Bible*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Graduate Faculty of Arts and Sciences
- Deutsch, Robert (2022): Judahite Pillar Figurines: More Questions than Answers. In: Darby, Erin D.; de Hulster, Izaak J. (szerk.): *Iron Age Terracotta Figurines from the Southern Levant in Context*. Brill, Leiden pp. 163–177.
- Esztári R., Vér Á. (2013): Prófétizmus az Újasszír Birodalom korában I: Próféták, próféta-nők és próféta-nők: „Kiket Ištar a népeknek félelmére férfiból nővé változtatott”. *Axis – Vallás- és eszmetörténeti folyóirat* **2**. 1.sz. pp. 7–31.
- Evans, Mary J.; Kroeger, Catherine Clark (2002, szerk.): *The IVP Women's Bible Commentary*. Lisle, InterVarsity Press
- Exum, J. Cheryl (2019): *Art as Biblical Commentary: Visual Criticism from Hagar the Wife of Abraham to Mary the Mother of Jesus*. London, Bloomsbury Publishing
- Hayes, John; Miller, Maxwell (2003): *Az ókori Izrael és Júda története*. Piliscsaba, PPKE BTK

- Jeneiné Hurja Bettina Valéria (2019): Nőkutatás és feminista írásmagyarázat az Ószövetség-tudományban Történeti bevezetés és kiértékelés. *Collegium Doctorum: Magyar református teológia* **15.** 1. sz. pp. 7–32.
- Karasszon István (1994): *Az óizraeli vallás*. Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport
- Kőszeghy Miklós (2003): *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztínából*. Budapest, Új Mandátum
- Kőszeghy Miklós (2014): *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*. Budapest, L'Harmattan
- ÓKTCh= Harmatta János (2003, szerk.): *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia*. Budapest, Osiris Kiadó
- Osborne, William R. (2013): A Biblical Reconstruction of the Prophetess Deborah in Judges 4. *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* **2.** 2.sz. pp. 199–213.
- Rákos Sándor (ford.) (1974): *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*. Budapest, Európa
- Rózsa Huba (1999): *A Ószövetség keletkezése I.* Budapest, Szent István Társulat
- Schroeder, Joy A. (2014): *Deborah's Daughters: Gender Politics and Biblical Interpretation*. New York, Oxford Academic Books
- Skidmore-Hess, D.; Skidmore-Hess, C. (2012): Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah. *Shofar* **31.** 1.sz. pp. 1–17.
- Stanton, Elizabeth Cady (1895, szerk.): *The Woman's Bible. Part II. Comments on the Old and New Testaments from Joshua to Revelation*. New York, European Publishing Company
- Stökl, Jonathan (2012): *Prophecy in the Ancient near East : A Philological and Sociological Comparison*. Leiden, Brill
- Szécsi József (2010): A Debóra-titok (II.). *Remény* **13.** 3.sz. pp 21–28.
- Tsang, Sam (2007): Violence and Gender: The Ugaritic "Violent Female" Tradition and the Story of Deborah in Judges 4. *Sino Christian Studies* **4.** 1.sz. pp. 95–108.
- Xeravits Géza (2012): A jamniai zsinat mítosza. *Vigilia* **77.** 6. sz. pp. 402–409.
- Yadin, Yigael (1956): Excavations at Hazor. *The Biblical Archaeologist* **19.** 1.sz. pp. 1–11.