

Zsengellér József hebraista, teológus. Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem egyetemi tanára. A Magyar Hebraisztikai Társaság elnöke. Kutatási területei a Héber Biblia/Ószö-vetség, az ókori Izrael története és vallástörténete, különös tekintettel a korai zsidóság és a szamaritánus kö-zösség történetére és irodalmára.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: Creatio ex fermento rubro? Az elehpantinéi jehudi közösség eredete (2021/1).

A garizimi templom mint trójai faló

Zsengellér József

Két évtizeddel ezelőtt még az sem volt biztos, hogy az izraeli Garizim-hegyen volt-e valaha templom, bár a 2 Makkabeusok utalása (2Makk 6,2) és Josephus Flavius beszámolóí irodalmi szinten felemlítették létét. Azzal, hogy Yitzhak Magen ezredforduló körüli ásatai nyomán nemhogy egy hellenisztikus, de egy perzsa kori templom nyomai kerültek napvilágra a Garizimon, több száz éves kutatói konszenzusok dőltek meg. A nemzetközi tudományosság azonban nagyon lassan fogadja be a tényt, és még lassabban annak következményeit. Írásomban egyrészt bemutatom az ásatast és annak alapján a garizimi jahvista közösség perzsa-hellenisztikus kori helyzetét. Felvázolom azokat a változásokat, amiket a garizimi templom perzsa kori létezése okoz a történelmi rekonstrukció, az irodalomtörténet – különösen is a Pentateuchus keletkezéstörténete –, a szociológia és a vallástörténet terén. Jelzem, hogy milyen eredményei, illetve hatásai vannak és lesznek az ókortudomány zsidósággal kapcsolatos vizsgálódásaira és kifejezetten a biblikus kutatásra. Végül rámutatok arra a kényes (vallás)politikai helyzetre, ami e tudományos felfedezés szélesebb nyilvánosság előtti megismertetését gátolja.

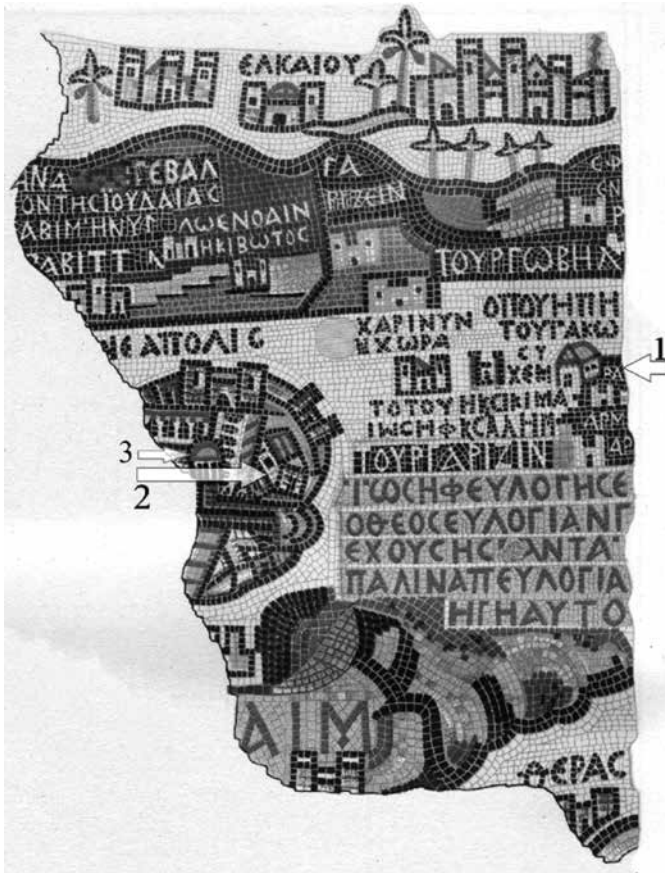
Egy kis topográfia

Hol van a Garizim-hegy? – tehetjük fel a kezdő kérdést, és nem csupán esetleges bibliai földrajzi tájékozatlanság alapján, hanem éppen a bibliai szöveg olvasása nyomán és értelmezése során. A kérdés jogossága a jól

ismert madabai mozaikra tekintve is látható. A 6 században készült görög nyelvű mozaik a jordániai Madaba nevű településen található Szent György templom padlóját díszítette egykoron. (1. kép) Ha ránézünk, jól látszik, hogy a Józsué által felállított 12 gilgái kő (ΓΑΛΓΑΛΑΤΟ ΚΑΙ ΔωΔΕΚΑ ΛΙΘΟΝ) Jerikó mellett található, nem messze a Jordán folyótól, mögötte a két hegygel: ΓΕΒΑΑ (Geba) és vele szemben ΓΑΡΙΖΕΙΝ (Garizein), ahogyan ezt a Deut 11,30 írja. Ugyanakkor kicsit lejjebb, Sikem (ΣΥΧΕΜ) városának két oldalán görögül írt arámi nevekkkel olvasható, a felszíninformát is jelölve: ΤΟΥΡ ΓΩΒΗΛ (Tur Góbél) és ΤΟΥΡ ΓΑΡΙΖΙΝ (Tur Garizin), ahogyan azt a Józs 8,33-ban találjuk. (2. kép) Mind a rabbik, mind az egyházatyák megosztottak a két helyet illetően, de vé-



1. kép. A Madaba mozaik



2. kép. Madaba mozaik részlete a Jerikó melletti Ebál és Garizim feliratokkal, illetve a Sikem fellett az Ebál-hegy és alatta a Garizim-hegy feliratokkal.

gül Jeromos 108. levelében lezárja a vitát és kiáll az utóbbi, helyes értelmezés mellett, ami Josephusnál is megtalálható (Bell 1.63).¹ És folytassuk is vele. (3. kép)

Egy képzelte templom a Garizimon

Ahogy Maszada esetében is, ahol két évezreden át Josephus volt az egyetlen forrás, amely a Holt-tenger melletti dombtetőn lévő zsidó erődítményre utalt, úgy a Garizim-hegyen lévő templom építését is csak Josephus jegyezte fel az ókorban. A zsidó történetíró elbeszélése viszont problémás, mert összekombinálja benne a Kr. e. 5 századhoz kapcsolódó Nehemia 13 eseményeit és Nagy Sándor palesztinai hadjáratát Kr. e. 330-ból.² Bár a 2Makk 6,2 is utal a jeruzsálemi és a garizimi templomok párhuzamos hellenisztikus felszentelésére IV. Antiokhosz idején, a szamaritánus templom valódi létezését a 20. század során a legtöbb kutató megkérdőjelezte. A leghatározottabban Robert T. Anderson cikke utasította el egy ilyen templom létezésének lehetőségét, amely a következő címet viselte: „The Elusive

Samaritan Temple”.³ Anderson fő érvei a következők voltak: 1) a szamaritánus irodalom hallgat a templomról, és helyette magának a Garizim-hegynak van központi szerepe benne; (4. kép) 2) a Josephus és más források által közölt adatokat összemossák a kutatók; 3) hiányoznak a régészeti bizonyítékok. Anderson Prokopioszt, a hatodik századi bizánci történetírót idézte, aki azt írta, hogy a szamaritánusok „minden alkalommal felmentek a hegy csúcsára imádkozni, nem azért, mert valaha is templomot építettek ott, hanem mert magát a hegyet a legnagyobb tisztelettel imádták”.⁴ Ezt az antik következtetést fogalmazták meg, annak ismerete nélkül, azok a tudósok is, akik nem fogadták el Josephus beszámolóját. Ám akárcsak Maszada esetében, a későbbi régészeti ásatások itt is Josephus Flavius történetét erősítették, vagy legalábbis azt, hogy a hellenisztikus korban vallási célú épületek álltak a Garizim-hegyen. A garizimi templom tehát már nem is olyan megfoghatatlan, de az új helyzet több problémát vet fel, mint amikor a nemlétezését feltételezték.

Ásatások a Garizim-hegyen

Tell er-Ras

Jó néhány évtizeddel ezelőtt szenzációs hír röppent fel a Tell er-Ras-i régészeti ásatásról. John R. Bull 1965-ben egy monumentális építményt tárt fel a Garizim-hegy északi lejtőjén.⁵ A lelőhely fiatalabb rétegét a római korból, Hadrianus, Zeusz-nak szentelt templomaként azonosította.⁶ E Kr. u. 1–2 századi építmény alatt Bull és csapata egy korábbi épületszerkezet maradványait ásta ki. (5. kép) Feltételezése szerint ezek a nagy kövek a Josephus Flavius által említett szamaritánus templom maradványai voltak.⁷ Az ásatás akkori korlátozott lehetőségei miatt részletekre és további tárgyi maradványokra nem lehetett számítani. Az *in situ* leletek hiánya miatt Bull cikkének megjelenése után gyakran bírálták ezt az elképzelést, bár több tudós úgy vélte, hogy az alátámasztja Josephus beszámolójának igazságtartalmát.⁸ A Kr. u. 1 századot követően vert ún. Garizim-érmék mindenesetre arra engednek következtetni, hogy ez a templom a rómaiak számára évszázadokon át fontos kultusz-központ maradt.⁹



3. kép. Sikem és környékének térképe

A déloszi feliratok

A garizimi templom létrehozásához közvetett régészeti igazolást adott egy az 1980-as évek elején Délosz szigetén folytatott ásatás, aminek során egy feltételezhetően júdeai jahvista (zsidó) zsinagóga (GD 80 terület) melletti törmelékben két görög nyelvű feliratot találtak a következő szöveggel:

No 1: Οἱ ἐν Δῆλῳ Ἰσραελεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργαριζεῖν

A déloszi izraeliták, akik áldozatukat a Garizim-hegyi templomnak ajánlják fel...

No 2: Ἰσραελεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἁγίον Ἀργαριζεῖν

Izraeliták, akik áldozatukat a Garizim-hegyi szent templomnak ajánlják fel...¹⁰

A szövegeket felfedező Philippe Bruneau az elsőként feltárt szöveget paleográfiai alapon Kr. e. 150–50 közé (6. kép), míg a később előkerült, de korábbi szöveget Kr. e. 250 és 175 közé teszi. A szövegek szamaritánus kontextusát megerősíti az egybe írt Ἀργαριζεῖν vagyis Garizim-hegy kifejezés.¹¹ A kultuszi szóhasználat alapján a két felirat arra utal, hogy a Garizim-hegyen a Kr. e. 3–2 században működött egy szamaritánus templom. Mi több, már ekkor létezett szamaritánus diaszpóra, sőt akár szamaritánus zsinagóga is,¹² és a távolban élők a közösség központját és a kultusz fenntartását akár áldozati ételekkel,

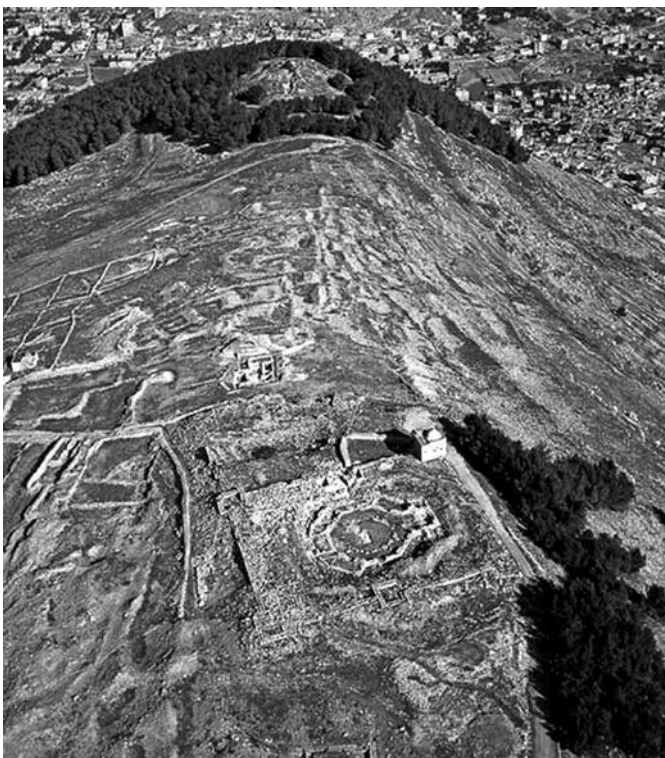


4. kép. A mai Nablusz látképe

akár anyagiakkal támogatták. Másrészt arra is rámutatnak a feliratok, hogy a júdeai jahvistákkal nem csupán jó viszonyuk lehetett, amit zsinagógaik fizikai közelsége is jelez, hanem „izraelita” elnevezésükben is közösséget vállaltak a másik jahvista csoporttal.

A hellenisztikus templomváros

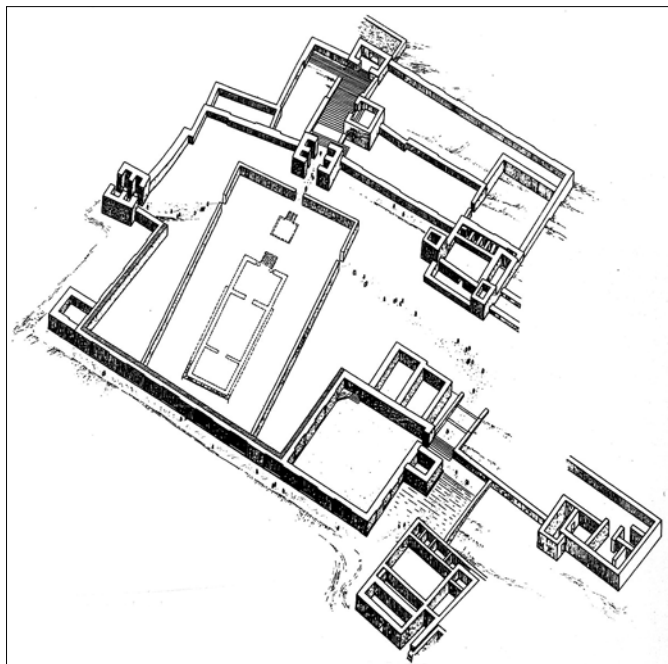
Yitzhak Magen az 1980-as évek elején kezdett bele a Garizim-hegy legmagasabb pontján lévő terület ásatásába, ahol a Zénon császár korában (474–491) épült Istenszülő Mária (Maria Theotokosz) templom és kolostor romjai állnak. Az első évadok feltárásairól szóló publikációkban a leletek alapján Magen csak annyit feltételezett, hogy a hegy tetején a Joannész Hürkanosz-féle hadjáratig (Kr. e. 2. század vége) létezett egy szamaritánus



5. kép. Tell er-Ras és a Maria Teothokosz templom



6. kép. Az első déloszi felirat



7. kép. A hellenisztikus kori város a Garizimon – alaprajz (Magen)

település.¹³ Következő információjában Magen hozzátette a Zénon-féle Maria Theotokhosz templom alatti hellenisztikus szakrális körzet létezéséről szóló hírt. Josephus történetének alapja igazoltnak tűnt, vagyis a szamaritánusoknak a hellenisztikus korban templomuk működött a Garizim-hegyen.¹⁴

A település mérete a hellenisztikus korban kb. 40 hektár volt: 800 méter hosszán 500 méter szélességben terült el. Ez magában foglalta a templomkörzetet és a lakóköztereket, de több citadellát és a városfalakat is. A déli és keleti városfalat sikerült feltárni, nyugati és északi irányban ilyennek egyelőre nincs nyoma, de a jövőbeli ásások akár a város nagyobb kiterjedését is alátámaszthatják a későbbiekben. Az épületek beosztása, mérete és mennyisége egyértelműen arra utal, hogy nem egyszerű kiszolgáló személyzeti lakóépületek, hanem valódi városi épületek veszik körül a templomkörzetet. (7. kép)

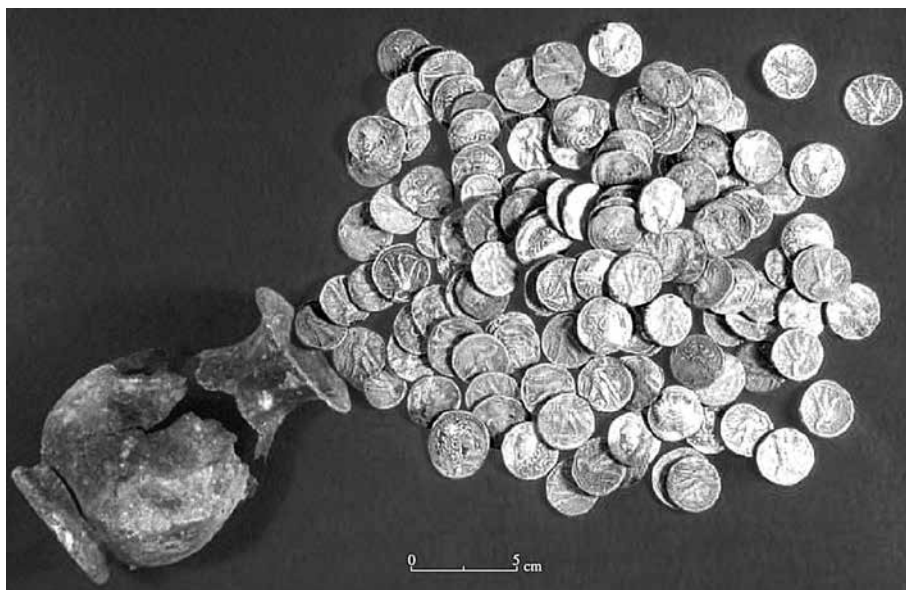
A templomba két irányból, a nyugati és keleti falon lévő kapuktól monumentális lépcsősor vezetett. Érdekes módon mindkét lépcsősorhoz az alsó végén csupán egy szűkebb kapun át lehetett bejutni, ami feltehetően védelmi célokat szolgált.¹⁵ Ezt támasztja alá az a tény is, hogy a bejáratok mellé tornyokat és a nyugati kapu mellett egy 38×39 méteres 3 méter széles falakkal ellátott kis erődöt is építettek. A templomkörzet külső falait is masszív faragott kövekből készítették átlagban 1,5 méteres szélességben, ami az északi kapu környékén eléri a 3,7 méteres szélességet is. A keleti fal a citadellával együtt 118,2 m hosszúságú volt. Ennek a falnak a külső felét három rétegű vakolattal borították. Az északi kapu melletti épületben több ezer állati csont-



8. kép. Áldozati csontmaradványok a Garizimról

maradványt, illetve hamut találtak, ami egyértelműsíti az áldozati kultusz meglétét (8. kép). A templomkörzet alapterülete a kiszolgáló helyiségekkel együtt 212×136 méterre tehető, vagyis monumentális épületegyüttesnek nevezhetjük. A körzet padlózatát mindenütt kővel borították és nyolc ciszternát is ástak a szabad ég alatti területen. Az ajtók fa keretet kaptak, a szemöldökfa felett sok helyen faragott áthidalókkal. Egyszerű, faragott díszítések láthatók az oszlopmaradványokon is. Az építkezés volumenét és költségességet mutatja, hogy nemcsak környékbeli köveket, de messzebből hozott építőanyagot is felhasználtak, melyeknek kifaragását tervszerűen végezték, ami az egyes köveken található kőfaragói jelzések alapján látható.¹⁶ A templomépítés komoly anyagi ráfordítással valósult meg. Két teljes és egy töredékes oszlopfőt is találtak, melyek proto-ion stílusa késő vaskori datálást is lehetővé tesz, ami a templomot akár még korábbi időbe helyezheti.¹⁷

A Kr. e. 4–2 század közötti időszakból több ezer érmét találtak, közülük a legtöbb (3268) III. Nagy Antiokhosz idejéből, ami uralkodásának jelentős hatását mutatja a Garizimon élők számára. (9. kép)



9. kép. Hellenisztikus érmék a Garizimról

A garizimi ásatások során közel négyszáz (395) felírt töredék látott napvilágot. Néhány héber, illetve görög kivétellel arámi nyelvű szövegek, melyek szinte mindegyike a templomkörzet területén, de sajnos nem eredeti helyéről (*in situ*) került elő. Emiatt pontos datálásuk igen nehézkes.¹⁸ A szövegek részletes paleográfiai vizsgálata nyomán Jan Dušek megállapította, hogy bár nem kizárt egyes töredékek esetében a perzsa kori eredet, a szövegek a hellenisztikus korban keletkeztek.¹⁹ A feliratok pontos helyét tehát nem tudjuk, de korabeli hasonló szövegek más templomépületek különböző részein, padlón, falakon, sőt akár az oltáron is megtalálhatók voltak, így ezeket az elhelyezkedéseket feltételezhetjük a garizimi szövegek esetében is.²⁰ A szövegek legnagyobb része magánszemélyek arámi nyelvű felajánló feliratai, melyek többsége két hasonló ajánló, ajándékozó formulát használt:

זי הקרב X בר Y (מן Z) על
נפשה על אנתתה ועל בנותי לך כרון טב קדם אלתה בארתה דנה

Ez, amit X, Y fia (Z-ből) felajánlott magáért, feleségéért és fiaiért jó emlékeztül Isten előtt ezen a helyen

A formula több, rövidített formában is használatos volt, ez a hosszú formula 52 szövegben szerepel (No. 147–198).²¹ Hasonló formulák használata figyelhető meg más, nagyjából korabeli mezopotámiai templomok arámi feliratain.²²

A felajánlás kifejezésére használt קרב Afél alakjának a jelentése 'áldozatot bemutatni', 'közel hozni', ami általánosan használt terminusa az áldozatoknak és ajándékoknak, ám az nem derül ki belőle egyértelműen, hogy konkrétan mi a tárgya. Csak néhány szövegből tudható meg, hogy ez esetleg maga a felíratot hordozó kő (אבנהא No 147, 148) vagy egy feláldozandó fiatal bika (פר No 199) volt. A legtöbb esetben mégis pénzadományokra gondolhatunk, ahogyan a déloszi feliratok esetében is feltételezhető.²³ Egy ilyen felíratnak az elkészíttetése is komoly összegbe kerülhetett, ami már önmagában is adomány, és nem engedhete meg magának mindenki. A töredékeken a betűk hasonlóságából, illetve a sorok bevonalezásából látható, hogy nem az alkalmasszülte egyszeri szövegvésésekről van szó, hanem iparszerűen üzött felíratkészítés eredménye, vagyis templomi írnokok munkája volt.

A szövegek magára a templomra is utalnak, a מקדש (szentély No 150), ארתא דנה (ez a kultuszhely No 147, 148, 152, 155, 162, 173, 194, 196, 201), [ה]כלה (templom No 211, 284)²⁴ és בית דבהא (áldozat háza No 199),²⁵ egyértelműsítve a templomépület fizikai valóságát. A feliratok, elkészítőikén kívül, a templom további kultuszi személyzetére vonatkozó utalásokat is tartalmaznak. A fogság előtti paleo-héber írásmód stilizálásával készült töredékek egy részét (No 382–385, 387)²⁶ egyetlen nagyobb nyilvános felírat szét tört részeinek tekinthetjük.²⁷ (10. kép) A felírat a templom külső falán lehetett, és a töredékek alapján a következő szavakat tartalmazta:

382: כהן, הנים (pap, papok)

383: יהוה

384: גדל, [פ]ינח (Pinhász, fő[pap])

385: [ישע], [קום] (meg)szabadít?, fel]emel?)

387: [אלהים], [זכר] (...Ist[en, ..]emlé[k..])



10. kép. Garizimi felirat (K12367) a tetragrammatonnal

A töredékesség miatt lehetetlen bármilyen konkrét szöveget formálni ezekből a szavakból, az mégis egyértelmű, hogy a szolgálattevő papokra, papra, sőt esetleg főpapra hivatkozik a szöveg. Ebben a kontextusban megjelenő Pinhász név, az Áron unokájának szóló örökös papság ígéretével a háttérben (Num 25), teljesen elképzelhető olvasat, amit megerősít három további szöveg a כהניא [...] פנחס (No 24, 25, 389) szóösszetétellel. A megszabadítás, megemlékezés és felemelés isteni cselekvés szavai mind a templomi kultuszhoz kapcsolódnak. Ennek a kultusznak, tiszteletnek az istene JHWH. Ugyan csak egyetlen töredéken (No 383) szerepel önálló alakban az isten-név, de amennyiben a hivatalos templomi felírat része, akkor mindenki számára egyértelművé teszi, hogy ez a templom יהוה tiszteletének a helye.²⁸ Megnevezésére még az אלהיםאלהא (Elóhim/Elóha 53 töredéken) és az אדני (Adonáj No 150, 151) szavak olvashatóak a szövegekben.

Mindezek alapján egyértelmű, hogy a hellenisztikus korban egy jelentős méretű JHWH-templom működött a Garizim-hegyen, amit egy kisebb város vett körül.

Perzsa kori templom

A templom tehát már nem volt megfoghatatlan, de a Magen-kutatás még több új információt hozott felszínre. 2002-ben Magen cikket publikált a negyedik évadban végzett ásatásáról, valamint a lelőhely perzsa rétegének feltárásáról, amelyben további feliratokat és a korábban meghatározott szakrális körzet korábbi falait találták meg. Az áldozati csontmaradványok és a feliratok kultikus kontextusai biztossá tették, hogy a falak egy templomhoz vagy egy kultikus funkcióval rendelkező épület-szerkezethez tartoztak. A garizim-hegyi ásatások feliratokról szóló első kötetének 2004-es kiadása röviden összefoglalta a korábbi eredményeket és bemutatta a rendelkezésre álló szövegeket, és bár ezek datálása, mint láttuk – történeti utalások hiányában – későbbre tolódhat, a templom perzsa kori használatát is támogatgatják.

Az Akhaimenida időszakból származó tárgyi emlékek (cserépedények, ezüst ékszerek, réz tárgyak) mellett 77 korabeli

érmét is találtak, melyek közül a legrégebbi egy Kr. e. 480-ban Cipruson vert drachma volt.²⁹ Az érmék típusukat tekintve hasonlóak a korábban Nablusz mellett, illetve Szamária környékén talált érmékhez, tehát főként athéni, perzsa és föníciai stílusjegyeket hordoznak, de több közülük a שֶׁמֶרִי (Sameri[um]) felirat alapján szamáriai érme,³⁰ amit pedig csak Kr. e. 332 előtt használtak. Ezek alapján egyértelmű, hogy a templom a Kr. e. 400-as évek során épülhetett, talán a század első felében.³¹

A keletre tájolt szent körzetet nyugat felől, a rövidebb végén egy 84 m hosszú fallal határolták. Ennél hosszabb volt az északi fal is, melynek egy hathelyiséges kapu helyezkedett el a közepén. Mivel ez a kapu a Sikemből a hegyre vezető útra nyílt, feltehetően ez lehetett a perzsa korban a szent körzet egyik főbejárata.³² A keleti irányból az épületegyüttes a lejtő széléhez közelített, így itt a perzsa korban csak egy kisebb bejárat üzemeltetett, amihez lépcsőkön lehetett feljutni. A belső területről csupán néhány épületmaradvány, elválasztó falak és talán az oltár maradványai kerültek elő. Ennek oka, részben az, hogy a hellenisztikus korban erőteljesen átépítették, kibővítették a komplexumot, de sokkal inkább az, hogy a későbbi lerombolást követően több évszázaddal keresztény bazilikát építettek a helyére, aminek során a korábbi épületmaradványokat eltávolították vagy beépítették az új szerkezetekbe. A nagy természetkövekből készült monumentális külső falakon belül helyezkedett el a templomépület, mely előtt állt a nagy oltár. (11. kép) Az északi kaputól pár méterre, keletre, nagyjából az oltár feltételezhető magasságában egy 11×12 m nagyságú, udvarral rendelkező, két helyiséges épületet tártak fel, melynek már a perzsa kori rétegében is vastag hamulerakódást és több ezer állati csontmaradványt találtak.³³ Ezek alapvetően kecske, bárány, szarvasmarha és galamb csontok voltak a Kr. e. 5-4 századból.³⁴ A régészek által a misnai kifejezés nyomán „House of the Ashes” (בֵּית הַדָּשָׁן – Zebahim 5,2) néven emlegetett épület az áldozati oltárról letakarított hamu tárolásán kívül a bemutatásra kerülő áldozat megvásárlására is szolgálhatott.³⁵ Ugyan magából a templomépületből úgy tűnik, nem maradt fenn semmi, mégis, a külső falak méretei alapján a kiszolgáló épületek mellett akár egy 40 m hosszú templomépület is elfért a területen. E méretek alapján elmondható, hogy az eddigi legnagyobb JHWH-templom épült a perzsa korban a Garizim-hegyén!³⁶

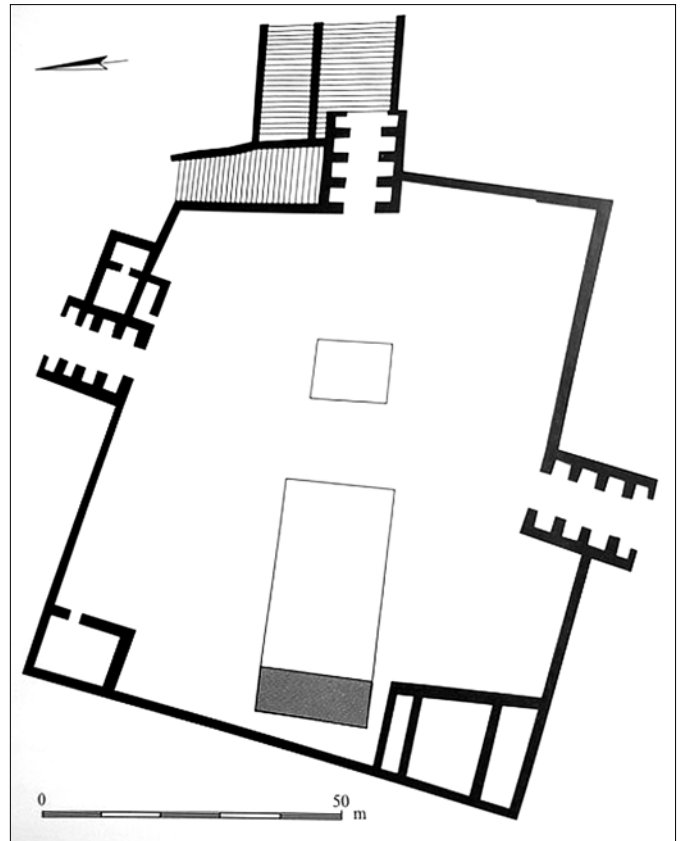
A régészeti leletek tehát már lassan két évtizede igazolják, hogy a Garizim-hegyen a perzsa kortól egészen Joannész Hürkanosz Kr. e. 110/108-as hadjáratáig állt egy JHWH-templom.

Ez a tény komoly változásokat jelent az ókori kutatás különböző területei számára, melyek érzékenyen érintenek bizonyos aktuális vallási és politikai kérdéseket is.

Történettudományi hatások

Négy területen markáns változást hoz a történeti rekonstrukcióban a garizimi templom léte.

a) A perzsa kori Palesztina adminisztrációs felépítése és vallási berendezkedése ennek a ténynek az ismeretében más képet mutat. A korábbi elméletek szerint Jeruzsálem helyreállítása és a templomközpont felépítése Samerin tartomány számára vallási, politikai és gazdasági ellenpólust is jelentett. A jeruzsálemi és garizimi templomok közel egy időben történő építé-



11. kép. A perzsa kori templom alaprajza

se, nagyjából azonos méretei, illetve hasonlóan jelentőssé váló gazdasági funkciói alapján azonban párhuzamos JHWH templomokról, azonos politikai pozíciókról, párhuzamos gazdasági központokról beszélhetünk, még akkor is, ha északon Samária maradt a provinciális központ.³⁷

b) A korábban ellenségesnek, de mindenképpen rivalizálóknak tekintett Samerin–Jehud viszony az új tények fényében nagyjából békés egymás mellett élést mutat a Hasmóneus-királyságig. Ennek dokumentumaként értelmezhető a Krónikák könyve, mely egységes Izrael-képet ábrázol még a két párhuzamos királyság idején is. A változás fokozatos megjelenését a ma már a perzsa kor végére, hellenista kor elejére datált Ezra-Nehemia könyvének észak-ellenes megállapításai dokumentálják.³⁸ A garizimi hellenisztikus építkezések volumene, a fellelt érmék arányai alapján III. Antiokhosz nem csupán Jeruzsálemet és a júdeai jahvistákat támogatta, hanem a garizimi templomot és a garizimi jahvistákat is. A hellenista uralkodók számára Garizim és Jeruzsálem azonos jelentőségűnek tűnik. Erre utalhat a 2Makk 5,22–23-ban a két templomhoz rendelt párhuzamos kormányzók, illetve a 6,2-ben a két templom egy időben történő átszentelése Zeusz-templomokká.³⁹

c) A korábbi esetleges elméletek és feltételezések helyett, ma már biztosan állítható, hogy a két közösség szétválását a garizimi templom Kr. e. 110/108-ban történt lerombolása idézte elő, mellyel Joannész Hürkanosz eredeti célja a garizimi közösség jeruzsálemizálása lehetett. Hódításai nem csupán a korábbi „salamoni” Izrael helyreállítását célozták, de a főváros, Jeruzsálem egyedüli szellemi és vallási centrummá tételét is. A hürkanoszi megfontolások gyökere a templomteológia, mert



12. kép. A templom keleti bejáratának lépcsősora

a garizimi templom lerombolása, illetve a Garizim-hegy degradálása a tórai szövegekben a jeruzsálemi templom primátusának deklarálását, az egytemplomúság⁴⁰ teológiai elvének szövegszintű és egyben gyakorlati megvalósulását is jelentették.⁴¹

d) A Szamaritánusokra vonatkozó terminusokat is újra kell gondolni. A Σαμαριται kifejezés korábbi és a szamaritánusoktól független megjelenése mutatja, hogy a közösség erősödő önmeghatározásának eredményeként később kettős értelművé vált. Egyrészt Σαμαριτης *eparkhia* (amibe időlegesen akár Ἰουδαία is beletartozott) vagy Σαμαρεία *hūparkhia* lakóira vonatkozik, másrészt a garizimi közösség tagjait jelöli.⁴² Ezzel párhuzamosan kérdésessé válik az is, hogy a Ἰουδαῖοι kifejezés a hellenisztikus korban mikor vonatkozik Ἰουδαία *hūparkhia* lakóira általánosságban, vallási hovatartozástól függetlenül, és mikor jelenti kifejezetten a jeruzsálemi vallási központhoz tartozókat. Mivel a Ἰουδαῖσμος kifejezés a Joánnész Hürkanoszhoz köthető Makkabeusok második könyvében jelenik meg először (2Makk 2,21; 8,1, és 14,38), és definiálja, hogy miként kell élni és akár meg is halni a „judaista életmódot”,⁴³ a könyv és annak propagálói ezzel a zsidóság történetének nem-biblikus alapjait vetették meg, melyek a mai napig meghatározzák a zsidóság gondolkodását. Vagyis konkrétan ettől kezdve beszélhetünk külön szamaritánusokról és önállóan a judaizmusról.

Szöveg- és kánontörténeti hatások

Az, hogy a két templom már a perzsa korban párhuzamosan létezik, megváltoztatja a bibliai szövegek formálódásának, illetve a kánon kialakulásának menetéről alkotott nézeteket is.

a) A Szamaritánus Pentateuchus létrejöttét korábban úgy definiálták, hogy a szamaritánus közösség a zsidóságtól történt szétválásakor átvette a júdai Tórát, illetve annak egy változatát (pre-szamaritánus szöveg). Ez jelentette a Héber Biblia első nagy egységének, a Tóra kanonizációjának *terminus ad quem*-jét. Ezt az időpontot variálták a kutatók Kr. e. 722, 525, 385 vagy 110 között. Az új adatok fényében a szétválás, mely egy-

értelműen Kr. e. 110/108-ra tehető, nem ad támpontot a Tóra kanonizációjának időpontjához.

b) Az eddigi elméletek egyértelműen jeruzsálemi írnoki tevékenység és teológiai fejlődés eredményének tartották a Tórát. A párhuzamos templomközpontok működése azonban párhuzamos írnoki iskolák létezését is feltételezi (legalább) a Garizimon és Jeruzsálemben. A közös Tóra egyfajta együttműködés eredménye: *Kompromisszodokument*, melyben a JHWH tiszteletének szentelt hely kérdése nem definitív. Nem jelenik meg Jeruzsálem kizárólagossága, viszont a Garizim szent volta is látható.⁴⁴ Megjelent a Pentateuchus keletkezésének kutatásában egy új irány, ami a szövegben megjelenő diszkrepanciák egy részét a kompromisszumoknak tulajdonítja. A korábbi Wellhausen-féle forráselmélet ugyan mára már többször válto-

zott, most főleg a papi forrás és a korábban végső redakciónak tulajdonított szerkesztések kérdését fogalmazza át teljesen, de az északi területekkel kapcsolatos személyek és történetek primátusa is más megvilágításba kerül.

c) Azokon a helyeken, ahol a júdeai eredetűnek tartott Tóra ún. maszoréta szövege eltér a Szamaritánus Pentateuchustól, az utóbbi olvasatait korábban szektásnak tartották. A legújabb szövegkritikai vizsgálatok és újabb szövegleletek eredményeként azonban egyre egyértelműbb, hogy az eredeti olvasatok a mai szamaritánus olvasatok voltak. A garizimi közösséggel, teológusaival, illetve teológiájukkal való júdeai szakítást jelenti az, hogy megkezdődött a Tóra, illetve a prófétai szövegek teológiai revíziója, és az így kialakuló maszoréta szövegforma stabilizációja.⁴⁵ Ennek a folyamatnak a részeként fogalmazzák át a 2Kir 17,24–41 szakaszát, aminek negatív konnotációjű része lett a szamaritánusok elnevezése: שומרונים (*somronim* – 2Kir 17,29).⁴⁶ A Deut 27,4–5 oltárépítési parancsában a Garizimot Ebálra változtatták.⁴⁷ A maszoréta szövegben a Deuteronomiumnak az egyetlen legitim szenthelyre vonatkozó visszatérő kifejezése is megváltozott: a korábbi „az a hely, melyet kiválasztott (בָּחַר) JHWH”, helyett „az a hely, melyet majd kiválaszt (יִבְחַר) JHWH” lett, ami az áldás hegyének nevezett Garizimról, a Dávid által alapított Jeruzsálemre helyezi át a hangsúlyt.⁴⁸ Vagyis ezeken a helyeken a maszoréta szövegen változtattak, nem pedig a szamaritánus szövegen, ahogyan ez előtt gondolták.

d) A korábban Dániel könyvén kívül a legkésőbbinek tartott Krónikák könyvei, javarészt pozitív Izrael-képe alapján előbb keletkezettnek tekinthető, mint az Ezra és Nehemia könyvei, melyek végső formájában már kifejezett elzárkózás fogalmazódik meg az északi jahvistákkal szemben. Ezra-Nehemia könyvei végső szerkesztése már áttolódik a hellenisztikus korra.

Vallástörténeti és politikai következmények: a trójai faló

A kanonikussá nem váló korai zsidó iratok teológiai értelmezése is megváltozik ennek az új történelmi helyzetnek a fényében. Az általános teológiai alaphelyzet megváltozása évezredes teológiai és vallástörténeti konszenzust borít fel, illetve a mai vallásos zsidóság, illetve izraeli politikai alapállást is érinti.

a) A Tóra, a Pentateuchus szövegtörténete tekintetében a fenti megállapítások azt indikálják, hogy az ún. maszoréta szöveg számos vallási indíttatású (szamaritánus-ellenes) változtatást tartalmaz, melyeket a hellenisztikus korban hajtottak végre a zsidó írnokok. Ugyanakkor a szamaritánus írnokok szintén tovább erősítették saját teológiai szempontjaikat az ún. pre-samaritánus szövegforma megváltoztatásával. Mindezek eredménye más közismert szövegek értelmezésének megváltozása is. Például a 2Makkabeusok datálása a garizimi templom pozitív vagy semleges emlegetése miatt mindenképpen Kr. e. 110 előttre, Joannész Hürkanosz templomrombolása elé datálendő. A Tobit könyve, mely egy Naftali törzséből származó család asszír fogságáról szól, végső átdolgozásában egy szamaritánus ellenes, a jeruzsálemi jahvizmust éltető propagandairattá válik (Tob 1; 13–14). Hasonlóan Judit könyvében Szamária területén egy júdai főhősnő Jeruzsálemet menti meg relativizálva az egész északi közösség létét.

b) A régészeti és epigráfiai leletek már a 20. század végétől azt mutatták, hogy az Ószövetség eddigi értelmezése alapján központinak és egyedinek gondolt jeruzsálemi templom mellett párhuzamosan számos jahvista szentély működött már a fogság előtt, alatt és után is. Vagyis a jeruzsálemi központú teológia a jahvizmusnak csupán egy, a makkabeusok, és kifejezetten Joannész Hürkanosz révén végleg dominánssá váló irányzata volt, amit csak ettől kezdve nevezhetünk judaizmusnak.

c) A biblikus kutatás, főként a régészet nagy lendületet kapott 1948 után az izraeli tudósok egyre erőteljesebb jelenlétével. Ugyanakkor az újabb eredmények, mint a garizimi templom léte már olyan korábbi hittételeket kérdőjelez meg a zsidóságon belül is, melyek erőteljesen visszafogott értelmezéseket, néha a tények relativizálását eredményezi. A garizimi ásatásokat folytató izraeli régész, Yitzhak Magen például soha nem fogadta el az 1988-ban alakult nemzetközi szamaritáuskutató társaság, a Société d'Études Samaritaines meghívását a konferenciákra, hogy mutassa be kutatásait. Mi több, cikkeiben sem jut el néhány általunk fentebb bemutatott következtetésre sem. Mivel a bizánci templom oktagonális belső része alatt nem folytatták az ásatást, ezért a garizimi templom szentélyének köveit nem tárták fel. Éppen ezért még a mai napig a szamaritánus-kutatók között is vannak olyanok, akik inkább egy oltár, vagy egy nyílt terű (*open-air*) szentély létét fogadják el,

és ódzkodnak leírni, hogy itt egy kőből épült templom állt,⁴⁹ nehogy csorbítsák a jeruzsálemi tekintélyét és a rabbinikus zsidó hagyományokat.

Az ókortörténettel vagy kifejezetten Izrael történetével foglalkozó olvasók ismerhetik az ún. maximalista-minimalista vitát az Izrael története-kutatásban, melyben a szakmai érvek gyakran összemosódtak a minimalista oldalon pro-palesztin politikai állásfoglalásokkal is⁵⁰ – melyek 2023 október 7. után újra kiéleződnek –, megkérdőjelezve Izrael ősi hagyományait, sőt *ad absurdum* perzsa kor előtti létezését. A Tórát és a teljes Bibliát hellenisztikus kori szerzeménynek tartják. Tagadták Josephus írásainak bármiféle történeti hitelességét, így természetesen a garizimi templom létét is.⁵¹ Miközben Josephus szavahihetőségét erősíti velük szemben a perzsa korszakba kerülő garizimi templom, ugyanakkor annak révén a minimalista kutatás extrém iránya új kiindulópontot nyert a zsidó hagyományok relativizálásához és lejáratásához. Így válik a garizimi templom trójai falóvá Izrael történetének kutatásában.

Ezzel egyidőben, míg a szamaritánus-kutatás megpróbálja objektíven újraértelmezni a közösség és a korszak történetét, valamint a bibliai szövegek keletkezéstörténetét ezen új adatok alapján,⁵² a tradicionalistább keresztény és zsidó kutatók igyekeznek elkerülni a témát vagy figyelmen kívül hagyni az újabb leleteket és az azokból fakadó tényeket.

Epilógus

Ennek a cikknek egy korábbi változatát ismerttettem Bécsben a Society of Biblical Literature 2007-es kongresszusán, de micelőlött megjelentethettem volna, az egyik (minimalista) résztvevő publikált egy más hangvételű, átfogó cikket a garizimi ásatásokról,⁵³ ami elvette akkori előadásom és írásom élet, amit így nem is publikáltam. Ám az azóta előkerült új adatok és a mai politikai helyzet újból aktuálissá tették a témát.⁵⁴

Zárásként még egy megjegyzés a Madaba mozaikhoz és a Deut 11,30-hoz, mely a Jordánon való átkelés után Gilgálban felállított tizenkét emlékkövet a Garizim és Ebál hegyekhez köti. A Szamaritánus Pentateuchusban ehelyütt egy további pontosítást olvashatunk: מול שכם, vagyis „Sikemmel szemben”. A Deuteronomium korai rabbinikus *midrás*ában, magyarázatában, a *Szifré Devarim* 56,1-ben Rabbi Eleázár ben Rabbi Joszé mondja: „Azt mondtam a szamaritánusok írnokainak, ti meghamisítjátok a Tórát, de nem nyertek vele semmit. Mivel azt írtátok: 'Móré Tölgyese, Sikemmel szemben'. Mi magunk azt tanultuk, hogy ez a Garizim-hegyre és az Ebál-hegyre vonatkozik, melyek a szamaritánus földön vannak.”⁵⁵ A rabbinikus hagyomány megerősíti a szamaritánus olvasat egyértelműsítő célját – de szövegét nem.

Jegyzetek

- 1 A vitáról részletesebben lásd Pummer 2002, 86–87. A levél magyarul in Takács 2005, 119.
- 2 A jeruzsálemi főpap (Eljásib) unokája feleségül vette Szanballatnak, a samáriai kormányzónak a lányát, ami miatt kizárták a júdai kultusz helyéről (Neh 13,28). Josephus szerint Szanballat Nikaszo nevű lánya férjének (Manasszénak, akit Nehémiás üldözött el Jeruzsálemből) szánja a Nagy Sándortól engedélyezett garizimi templom főpapi tisztét (*Ant* 11,302–303.306–312).
- 3 Anderson 1991, 104–107.
- 4 Procopius: *De aedificiis* (*Περὶ κτισμάτων*). 5.7.1–2. Szövegkiadások Dewing 1961, 349; Pummer 2002, 302–303.
- 5 Bull 1965, 41.
- 6 A Neapolis városából előkerült ún. Garizim-érmék ezt a templomot ábrázolják, a hegytetőn lévő templomhoz vezető lépcsőkkel.
- 7 Bull – Wright 1965, 234–237; Bull 1968, 58–72.
- 8 Neapoliszi Marinosz szerint a templomot Zeusz Hüpszisztosznak dedikálták. Photius, *Bibliotheca* 243.345b in Pummer 2002, 429.
- 9 Kropp 2021, 220–236.
- 10 Bruneau, Philippe 1982, 465–504. kül. 484; Kraabel 1984, 44–46; White 1987, 133–160. kül. 141–147.
- 11 Pummer 1987–1988, 18–25.
- 12 Az időben korábbi (No 2) felirat szerint Menipposz, a hérakleioni Artemidorosz fia egy *proseukhé* építéséhez nyújtott adományokat (4–5. sorok). A másik feliraton szereplő adományozónak is görög neve van: Szarapion, a knosszoszi Jázon fia (4–5. sorok).
- 13 Magen 1986, 91–101.
- 14 Magen 1990, 70–96.
- 15 Magen 2008, 105–106.
- 16 Magen 2008, 153–154. kül. 273. fénykép.
- 17 Arie 2021, 43–49. 55–57 szerint a Kr. e. 7–6. századra tehető a garizimi templom építése, ami további kérdéseket generálhat. Az oszlopfejek korábbi értelmezéséhez lásd Stern–Magen 2002.
- 18 A szövegkiadás készítői maguk is egymásnak ellentmondó megállapításokat tettek a datálással kapcsolatban. Magen–Mishgav–Tsafnia 2004, 14 versus 41. Vö. Hensel 2016, 52. kül. 81. jegyzet.
- 19 Dušek 2012, 5–7.153. Ezen belül is leszűkítette a Szeleukida korszakra, vagyis a templom III. Antiokhosz korában történt felújítását követő időszakra (pp. 21–42). Vö. De Hemmer Gudme 2013, 78–84. Korábban Naveh 1995, 1–4. az első harminc felirat ismeretében is már hasonló időszakot adott meg. Legújabb Hensel 2022, 93–94. is a késő perzsa és hellenisztikus kor III. Antiokhoszsal záruló időszakára teszi a feliratokat.
- 20 De Hemmer Gudme 2013, 148–149.
- 21 Magen–Mishgav–Tsafnia 2004, 137–171; De Hemmer Gudme 2013, 74 szerint a szövegek töredékessége miatt akár több szöveg is tartalmazhatta a hosszabb formulát.
- 22 De Hemmer Gudme 2013, 91–134. Assur, Hatra, Jebel Ram, Palmyra, Sumatar Harbesi, sőt néhány zsinagógában is, illetve De Hemmer Gudme 2013, 135–147. bibliai példákat hoz rá. De több töredéken olvasható a fogadalmat tenni (נדר) ige is (No 212).
- 23 Az Ex 30,16 szövege részben közelít a felajánlási formulához, s közben a fél ezüst sékel templomadó megfizetésével a bűnök bocsánatát is garantálja. Kartveit 2019, 215.
- 24 Mindkét töredéken a megelőző sorban szerepel a בית (ház/templom) szó is.
- 25 Vö. Kartveit 2019, 211–212; Hensel 2016, 57.
- 26 Magen 2004, 253. „New-Hebrew” írásmódnak nevezi ezt. Az írásmód ismert a qumráni szövegekből is, melyek használatának idejét McLean, M. D. 1982-es disszertációjában (74–78.) a Kr. e. 3. század második fele és az első század első harmada közé teszi. Hivatkozás in Dušek 2012, 54.
- 27 Dušek 2007, 62.
- 28 Egy későbbi korból származó ezüst gyűrűn olvasható felirat: יהודה אהרן a Deut 6,5 részlete (No 390). Magen–Mishgav–Tsafnia 2004, 254.
- 29 Magen 2007, 179. Magen–Bijovsky–Tzionit 2021, 19. már 90 érméről beszélnek. Bijovsky 2021, 130–134. táblázatai.
- 30 No. 33355. 362000. 32444. 21107. Magen 2008, 196–199. Plates 8–9.
- 31 Magen szerint a szerves anyagok Carbon 14 vizsgálata, az érmék dátuma és az építészeti jellemzők alapján a Kr. e. 5. század első felében épült a templom. Dušek 2012, 3., 65. szerint inkább a század második felében. Lásd még leújabb Hensel 2022, 103–108.
- 32 Magen 2008, 103–110.
- 33 Magen 2008, 116–117. Összességében 300 000-re becsülik a maradványokat.
- 34 Magen 2008, 180–181.
- 35 Magen 2008, 117.
- 36 A perzsa kori jeruzsálemi templom méretéről az Ezra 6,3 azt írja, hogy 60 könyök magas és 60 könyök (25m) széles volt.
- 37 Hensel 2016, 218–230; Knoppers 2019, 153–176.
- 38 Knoppers 2013, 135–168; Hensel 2016, 345–366.
- 39 Hensel 2016, 195–207.
- 40 A monotemplizmus felfogásának definícióját adom in Zsengellér 2011, 130–187.
- 41 Erről részletesebben Zsengellér 2022, 77–86.
- 42 A Szeleukida közigazgatás egymásra épülő egységei a *toparchia*, *hūparkhia*, *eparkhia* és végül a legnagyobb a *satrapia*. Az egyes területek felosztása és beosztása időről-időre változott.
- 43 A kifejezés a hellenizmus, a hellén életmód ellenpárjaként jelenik meg a szövegben. Schwartz 2008, 173.
- 44 A kifejezés megfogalmazója Hensel 2016, 170–194.
- 45 Lange 2004, 205–224.
- 46 Robker 2020, 303–324.
- 47 Charlesworth 2009, 201–212. 273–274. egy kicsiny holt-tengeri töredéken találta meg a samaritánus szövegváltozatot. Schenker 2010, 108–113. a Giessen Papírusz 19 görög szövegében találta meg ugyanezt.
- 48 Schenker 2010, 105–120. a maszorétánál korábbi szövegtenűk alapján bizonyította a samaritánus szöveg elsőségét. Atkinson 2016, 77–78.
- 49 Pummer 2016, 1–21; Zangenberg 2022, 23–57.
- 50 Whitelam 1997; és a koppenhágai iskola tagjai: Lemche 1998; Thompson 1999; Davies 2000; Mai kitekítéshez lásd Lemche 2022.
- 51 Nodet 1997, 192.
- 52 Lásd a cikkeket in Hensel 2021.
- 53 Hjelm 2010, 25–41.
- 54 Jelen írás előadás-változata elhangzott az Ókortudományi Társaság 2024. január 19-i felolvasó ülésén.
- 55 Szövegkiadás: Finkelstein 1939. Lásd még https://www.sefaria.org/Sifrei_Devarim.56.1?lang=bi.

Bibliográfia

- Anderson, R. T. 1991. „The Elusive Samaritan Temple”: *Biblical Archaeologist* 54, 104–107.
- Arie, E. 2021. „Revisiting Mount Gerizim. The Foundation of the Sacred Precinct and the Proto-Ionic Capitals”: Y. Zelinger, et al. (szerk.): *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region: Collected Papers. Volume 14*. Jerusalem, 39*–63*.
- Atkinson, K. 2016. *A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond*. JCT. London.
- Bijovsky, G. 2021. „Coins from the Excavation at Mount Gerizim”: Y. Magen – G. Bijovsky – Y. Tzionit (szerk.): *Mount Gerizim Excavations III. The Coins*. JSP 19. Jerusalem, 81–203.
- Bruneau, Ph. 1982. „Les Israelites de Délos et la juiverie délienne”: *Bulletin de correspondance hellénique* 106, 465–504.
- Bull, R. J. et al. 1965. „The Fifth Campaign at Balatha (Shechem)”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 180, 7–41.
- Bull, R. J. – Wright, W. 1965. „Newly Discovered Temples on Mt Gerizim in Jordan”: *Harvard Theological Review* 58, 234–237.
- Bull, R. J. 1968. „Excavation of Tell er Ras on Mt Gerizim”: *Biblical Archaeologist* 31, 58–72.
- Charlesworth, J. H. 2009. „What Is a Variant? Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy”: *Maarav* 16, 201–212. 273–274.
- Davies, P. R. 1995. *In Search of Ancient Israel*. LAI. Louisville.
- De Hemmer Gudme, A. K. 2013. *Before the God in This Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscription from Mount Gerizim*. BZAW 441. Berlin.
- Dewing, H. (szerk.) 1961. *Procopius: Buildings*, Vol. VII. Loeb Classical Library. Cambridge, MA – London.
- Dušek, J. 2007. „Ruling of Inscriptions in Hellenistic Samaria”: *Maarav* 14, 43–65.
- Dušek, J. 2012. *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*. CHANE 54. Leiden.
- Finkelstein, L. (szerk.) 1939. *Siphre ad Deuteronomium*. Berlin (repr. New York, 1969).
- Hensel, B. 2016. *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen*. FAT 110. Tübingen.
- Hensel, B. et al. (szerk.) 2021. *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*. FAT 120. Tübingen.
- Kartveit, M. 2009. *The Origin of the Samaritans*. VTS 128. Leiden.
- Knoppers, G. N. 2013. *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford.
- Knoppers, G. N. 2019. *Judah and Samaria in Postmonarchic Times*. FAT 129. Tübingen.
- Kraabel, A. T. 1984. „New Evidence of the Samaritan Diaspora has been Found on Delos”: *Biblical Archaeologist* 55, 44–46.
- Kropp, A. J. 2021. „A Roman Altar on Mount Gerizim. Rediscovering a Civic Icon on Tetradrachms of Neapoli”: *Journal of Roman Archaeology* 34/1, 220–236.
- Lange, A. 2004. „The False Prophets Who ‘Arose against God’ (4Q339 1)”: K. Berthelot – D. Stökl Ben Ezra (szerk.): *Aramaica Qumranica. Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June – 2 July 2008*. STDJ 94. Leiden, 205–224.
- Lemche, N. P. 1998. *The Israelites in History and Tradition*. LAI. Louisville.
- Lemche, N. P. 2022. *Back to Reason. Minimalism in Biblical Studies*. DANEBS. London.
- Magen, Y. – Misgav, H. – Tsafina, L. 2004. *Mount Gerizim Excavations. Vol. I. The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions*. JSP 2. Jerusalem.
- Magen, Y. – Bijovsky, G. – Tzionit, Y. 2021. *Mount Gerizim Excavations III. The Coins*. JSP 19. Jerusalem.
- Magen, Y. 1986. „A Fortified Town of the Hellenistic Period on Mount Gerizim”: *Qadmoniot* 19, 91–101.
- Magen, Y. 1990. „Mount Gerizim Excavations – A Temple City”: *Qadmoniot* 23, 70–96.
- Magen, Y. 2007. „Dating of the First Phase of the Samaritan Temple at Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence”: O. Lipschits et al. (szerk.): *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, 157–211.
- Magen, Y. 2008. *Mount Gerizim Excavations Volume II. The Temple City*. JSP 8. Jerusalem.
- Naveh, J. 1995. „The Inscription from Failaka and the Lapidary Aramaic Script”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 297, 1–4.
- Nodet, E. *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah*. JSOTSup 248. Sheffield.
- Pummer, R. 1987–1988. „APIAPIZIN: A Criterion for Samaritan Provenance?”: *Journal for the Study of Judaism* 18, 18–25.
- Pummer, R. 2002. *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism*. TSAJ 92. Tübingen.
- Pummer, R. 2016. „Was There an Altar or a Temple on the Sacred Precinct on Mt. Gerizim?”: *Journal for the Study of Judaism* 47, 1–21.
- Robker, J. M. 2020. „Die Texttraditionen von 2. Könige 17 als Spiegel der Entwicklung des Verhältnisses von Juden und Samaritanern”: B. Hensel et al. (szerk.): *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*. FAT 120. Tübingen, 303–324.
- Schenker, A. 2010. „Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon”: M. Mor – F. V. Reiterer (szerk.): *Samaritans: Past and Present. Current Studies*. StSam 5. Berlin, 105–120.
- Schwartz, D. R. 2008. *2Maccabees*, CEJL. Berlin.
- Stern E. – Magen Y. 2002. „Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim”: *Israel Exploration Journal* 52, 49–57.
- Takács L. (szerk.) 2005. *Szent Jeromos: Levelek*. 2. kötet. Budapest.
- Thompson, T. L. 1999. *The Bible in History. How Writers Create a Past*. Pimlico.
- White, L. M. 1987. „The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in the Greco-Roman Diaspora”, *Harvard Theological Review* 80, 133–160.
- Whitelam, K. W. *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*. London.
- Zangenberg, J. K. 2022. „The Sanctuary on Mount Gerizim. Archaeological Pitfalls and Promises”: S. Alkier (szerk.): *Konstellationen antiker Tempelwirtschaft. Neue Perspektiven auf den Tempel am Garizim, den Jerusalemer Tempel und das Artemision in Ephesos*. Paderborn, 23–57.
- Zsengellér, J. 2011. „Egy templomáság – A kultusz helyi kizárólagosságát Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában”: Uő.: *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*. Coram Deo. Budapest, 130–187.
- Zsengellér J. 2022. „Johannész Hürkanosz a judaizmus atyja. Királyi életrajz vallástörténeti dimenzióban”: *Collegium Doctorum* 18, 73–89.