

Vári László¹

A szentség ostroma, avagy a megsebzett templom

The Siege of the Sacred: Jerusalem

Absztrakt

A tanulmány Jeruzsálem Kr. e. 63-as ostromát a hadműveleti logisztika, valamint az ostromeszközök hegyvidéki felvonultatásának hatásai felől elemzi. A kutatás középpontjában a római technikai fölény és a zsidó vallási alapú védekezés összeütközése áll. Az elemzés bemutatja, miként írta felül a katonai célszerűség a szent helyek tisztetét a hajítógépek és az ostromművek alkalmazása során. A harcok színhelyén a rómaiak nem tettek különbséget a védők vallási tisztsége és harci szerepe között, a sikeres ostrom érdekében a templomi szolgálatot végzőket is fegyveres ellenfélnek tekintették. A tanulmány külön figyelmet szentel a zsidó vallási törvényekből adódó szombati harci tilalom kihasználásának az ostromsáncok kiépítése során. Ez rávilágít arra, hogy a rómaiak zavartalanul haladhattak a földmunkákkal azokon a napokon, amikor a védők hitbéli előírásai miatt tartózkodtak a támadó fellépéstől.

Kulcsszavak: ostromhadviselés, Júdea, római hadmérnöki kar, a védők megkülönböztetésének hiánya, hadtáp

Abstract

This study examines the siege of Jerusalem in 63 BCE through the lens of operational logistics and the challenges of deploying and operating siege engines in mountainous terrain. The research focuses on the confrontation between Roman technical superiority and the Jewish religious-based defensive system. The analysis demonstrates

¹ Főelőadó, Területvédelmi és Hadkiegészítő Parancsnokság Társadalmi Kapcsolatok és Hadisírgondozó Főnökség (THP TKHF), e-mail: vari.laszlo@hm.gov.hu

how military expediency overrode the respect for sacred sites during the employment of torsion engines and siege works. On the battlefield, the Romans made no distinction between the religious status and the combat role of the defenders; for the sake of a successful siege, those performing temple services were treated as armed opponents. The study pays particular attention to the exploitation of the combat restrictions arising from Jewish religious law during the Sabbath. This highlights how the Romans were able to advance their siege works without interference on days when the defenders, due to their faith-based regulations, refrained from launching counter-attacks.

Keywords: *siege warfare, Judea, Roman military engineering, lack of distinction between defenders, military supply and logistics*

Bevezetés

„Ha Hellasban a szépséget a vidám játék gyümölcseinek tekintették, ha Rómában azt vallották, hogy komoly akarat hatalomhoz és joghoz juttat, Jeruzsálemben minden magasztos és szent a szenvedés és a gond termése volt.”
Steinthal²

Jeruzsálem Kr. e. 63-as ostroma a római hódítás egyik legösszetettebb hadművelete volt a Közel-Keleten. Pompeius beavatkozása nem csupán a Hasmoneus-dinasztia belviszályának lezárását jelentette, hanem Júdea végleges betagozódását a római érdekszférába. Saját kutatásaimban kiemelt figyelmet szentelek az ostromhadviselés és a városharc dinamikájának. Az ostrom egyetemes hadtörténeti jelenség: ahogyan azt John Keegan kifejti *A hadviselés története* című művében különösen a *Második közzjáték*. Az *erődítmény* című fejezetben, az erődített helyek elleni harc során a hadviselés alapvetően megváltozik. A mozgó háborút felváltja a falak és az ostromművek statikus, de technológiailag intenzív küzdelme.³ A konfliktus megértéséhez elengedhetetlen a Kr. e. 1. századi Júdea és Róma közötti viszonyrendszer, valamint a szemben álló háborús ideológiák és hadviselési formák ismerete. Jelen tanulmány célja, hogy a hagyományos teológiai narratívák helyett a hadműveleti logisztika és a hadviselés szempontjai felől közelítse meg a Templom-hegy elestét. Jeruzsálem Kr. e. 63-as ostroma e folyamat egyik legkorábbi és legjobban dokumentált példája, amelyen keresztül jobban megérthető a római hadigépezet működése.⁴ A kutatás azt a technológiai különbséget vizsgálja, amely a hellenisztikus ostrommód, különösen a Türoszból származó mechanikus ostromgépek⁵ és a szakrális védelmi elv, a *milchemet mitzvah* (מִלְחָמָה מִצְוָה – parancsolt háború) között húzódott.⁶ A tanulmány a római hadmérnöki kar (*praefecti fabrum*) teljesítményét vizsgálja. Ez magában foglalja a tengerparti bázisokról a nehéz ostromtechnika feljuttatását a 750 méter magasan

² STEINTHAL 1906, idézi HERTZ 1942b: 359.

³ KEEGAN 2002: 149.

⁴ KEEGAN 2002: 149–153.

⁵ Josephus Flavius 1948: 40.

⁶ BODA 2023: 17–19.

fekvő Júdeai-hegységbe, valamint a szombati vallási korlátozások taktikai kiaknázását és az ostromművek, ostromtornyok „zavartalan” telepítését.

Az elméleti keretek alkalmazása lehetőséget nyújt a hadviselés lényegének elemzésére. A kőhajító gépek pusztítása mindenkit elért, a római haditerv a templomi szolgálatot végzőket nem védelmet érdemlő kívülállóknak, hanem a várfalakon belüli ellenséges erő részének tekintette. Ebben a szemléletben a rómaiak számára nem a vallási méltóság volt az irányadó, hanem az a tény, hogy a szolgálattevők jelenlétükkel egy megerősített helyszínt tartottak kézben. Így a római hadvezetés nem a szent szolgálatot végző főpapot, a *kohén gádolt* (כֹּהֵן גָּדוֹל), a papot (*kohén* – כֹּהֵן) vagy segítőjüket, a lévitát (*Lévi* – לֵוִי) látta bennük, hanem a győzelmet hátráltató akadályt. Emiatt a sikeres ostrom érdekében ugyanúgy támadható célpontnak tekintették őket, mint a fegyveres harcosokat. Ebben a felfogásban a józan katonai érdek fontosabb volt, mint a szent helyek és személyek kímélete. Így a Templom-hegy eleste nem csupán politikai fordulat, hanem a római hadisikerre törekvő gondolkodás és a zsidó vallási ellenállás küzdelme volt. Jeruzsálem védelmi rendszerének alapját az úgynevezett „Első Fal”, a *Ha-Choma Ha-Rishona* (הַחוֹמָה הָרִשׁוֹנָה) alkotta, amely a város északnyugati szakaszát biztosította. Pompeius Magnus ostromstratégiájának elsődleges célja ezen erődített vonal áttörése volt a Templom-hegy északi megközelítése érdekében.

Hillel Geva⁷ kutatásai igazolják, hogy a támadás a legsebezhetőbb ponton, az északi szakaszon érte a várost, ahol a fal megközelítőleg 1000–1100 méter hosszú volt a Templom-hegy sarkáig. Ez a védvonal a mai keresztény és zsidó negyed határán, a Transzverzális-völgy mentén húzódott, ahol a rómaiaknak ostromsáncokat kellett emelniük a falak megközelítéséhez.⁸

Szakrális eskü és vallási törvény: A római fegyelem és a zsidó jogrend hadszíntéri ütközése

„A Júdeában lakó zsidók száma
szinte végtelen, testük erős, lelkük bátor,
s készek meghalni hagyományaikért,
abban a szellemben, amit lehet,
hogy néhány rágalmozójuk barbárnak nevez,
bár valójában szabad és nemes szellem az.”
Philo⁹

Jeruzsálem ostromának technikai kivitelezése a hadmérnöki teljesítményen túlmenően a szemben álló felek eltérő hadviselési elveit és hadművelleti döntéseit határozta meg. Az ostromművek alkalmazása mögött a római és a zsidó katonai felfogás közvetlen ütközése húzódott meg, a római fél a technológiai fölényre és a módszeres ostromtaktikára épített, míg a védők a végsőkig való kitartás és az önfeláldozó ellenállás elvét

⁷ Geva 2019: 34–35.

⁸ Geva 2019: 12–17.

⁹ Philo Leg. 31, 208–215, idézi GRÜLL 2015: 166.

kövétek. Az ostrommunkálatok során, mint a városfal áttörése vagy a Templom-hegy körüli harcok, olyan ütközőpontokat alakítottak ki, amelyekben a katonai célok és a rombolás súlyos következményei elkerülhetetlenül szembekerültek egymással. Ebben a hadtörténeti összefüggésben a mérnöki precizitással végrehajtott ostrom nem csupán fizikai pusztítás volt, hanem a két különböző katonai kultúra és világregend végső összecsapása. A balliszták által kilőtt, közel harminckilós kőtömbök a Templom belső udvaraiba csapódva válogatás nélkül pusztítottak, a falak mögötti területen megszűnt minden védettség, így a harcolók és a menedéket kereső tömegek egyaránt az ostromgépek közvetlen célpontjává váltak. Ezzel a szemlélettel szemben azonban a védőknek nemcsak katonai kihívásokkal, hanem a *halacha* (הלכה) zsidó vallásjog háborús előírásaival is szembe kellett nézniük.¹⁰ Amint arra a modern exegézis, például a Hertz-biblia magyarázatai rámutatnak, a zsidó hadietikában már az ókori forrásokban megjelentek a „különbségtételen alapuló szabályok”, amelyek korlátozzák az erőszakot a nem harcolókkal és a környezettel szemben. Ez a szemléletmód a primer forrásokra, elsősorban a Deuteronomium törvényeire¹¹ vezethető vissza, amelyek megtiltották a gyümölcsfák kivágását az ostrom idején, és előírták az ártatlanok kíméletét.

Pompeius támadása idején az Első Fal északi szakaszán a védőknek e vallásjogi keretek között kellett megszervezniük az ellenállást. A zsidó vallási felfogásban a Jeruzsálem védelméért vívott harc *milchemet mitzvah*-nak, azaz parancsolt háborúnak minősült. A vallási törvénykezés szerint ez minden polgár számára abszolút kötelezettséget jelentett, a Tóra előírása alapján ilyenkor még azok is kötelesek voltak a város védelmére kelni, akik a választható háborúk alól egyébként mentességet kaptak volna.¹² A zsidó védők számára a háború rituális keretek között zajlott, a zsidó háborús ideológia is ismerte a válogatás nélküli pusztítás formáját. Az izraelita hadviselés egyik alappillére ugyanis az ősi *herem* (szent háború) volt, amelynek abszolút formája az ellenség teljes megsemmisítését írta elő. Ez rávilágít arra, hogy az ókorban a megkülönböztetés hiánya nem római sajátosság volt, hanem a korabeli háborús ideológiák közös eleme.¹³ Az ókori hadviselésben a civilek differenciálása még nem létezett rögzített jogi kategóriaként, a zsidó gondolkodást meghatározták a Tóra etikai korlátai. Mózes V. könyve előírta a béke felajánlásának kötelezettségét az ostrom előtt,¹⁴ és tiltotta a környezet értelmetlen pusztítását.¹⁵ A zsidó védők számára a háború tehát nem a törvények felfüggesztését, hanem egy rituális keretek között vívott küzdelmet jelentett, ahol a transzcendens rend fenntartása a harc közben is elsődleges maradt.¹⁶ Ezzel szemben a római hadviselés racionalitása nem az önkorlátozásban, hanem a győzelem érdekében végzett pusztítás módszeres hatékonyságában nyilvánult meg. Ahogyan azt Polübiosz a *Történeti könyveiben* (különösen a római katonai rendszert elemző VI. könyvben) rögzíti, a római hadigépezet ereje a rendíthetetlen fegyelemben és az erőforrások matematikai pontosságú kihasználásában rejlett. Polübiosz elemzése rávilágít arra, hogy a rómaiak számára a háború nem rituális párba, hanem a politikai

¹⁰ HERTZ 1942a: 450–455.

¹¹ HERTZ 1942b: 240. (5Móz 20:19–20).

¹² HERTZ 1942b: 240. (5Móz 20:5–7).

¹³ BODA 2023: 17–19.

¹⁴ HERTZ 1942b: 244. (5Móz 20:10).

¹⁵ HERTZ 1942b: 250. (5Móz 20:19).

¹⁶ HERTZ 1942b: 250. (5Móz 20:19).

akarát érvényesítésének totális eszköze. A görög történetíró leírása a római ostromművészetéről és a fegyelemről segít megérteni, hogy Pompeius jeruzsálemi ostroma miért nélkülözte a szakrális kíméletet. A római katonai gondolkodásban Polübiosz szavaival élve a hatékonyság és a győzelem minden egyéb szempontot alárendelt magának. A római hadvezetés technológiai fölényét így tudatosan a válogatás nélküli hadviselés eszközeként alkalmazta.¹⁷ A cél nem csupán a katonai ellenállás felszámolása volt, hanem a szakrális háterszág pszichológiai megtörése és a totális riadalomkeltés.¹⁸

Boda Mihály rávilágít, hogy az ókorban a háborús bűnösség nem egyéni tettekhez, hanem a közösségi tagsághoz kapcsolódott. Emiatt a rómaiak szemében az egész jeruzsálemi közösség támadhatóvá vált, és a mai értelemben vett különbségtétel katona és civil között nem érvényesült.¹⁹ A római hadviselés válogatás nélküli jellege mögött a korszak háborús ideológiája állt. Az ókori Mediterráneumban a háború mibenléte gyakran az istenítélet és a politikai vitarendezés keretei között valósult meg, ahol a győzelem technikai kikényszerítése minden egyéb szempontot felülírt.²⁰ A Templom belső udvaraira zúduló kőzár az üzenetet hordozta, hogy a római technológia számára nem létezik érinthetetlen menedék. Ezt a kíméletlen pusztítást a modern szakirodalom is megerősíti, Gil Gambash a római birodalom zsidósággal szembeni fellépésének genocidális (népirtó) aspektusaként elemzi az eseményeket. Megállapítása szerint a totális rombolás nem faji alapú megsemmisítési szándékból fakadt, hanem a makacs ellenállást tanúsító tartományi közösség politikai és katonai megtörését szolgálta, így az adminisztráció tudatos kényszerítő eszközévé vált.²¹ A római taktika éppen ezt a zsidó szakrális fegyelmet használta ki. Erre a legjobb példa a szombati napokon végzett sáncépítés és ostrommunka volt: a rómaiak felismerték, hogy a zsidó vallási identitás és a nyugalomnap szigorú megtartása²² taktikai hátrányt jelent a védők számára. Míg a szentélyszolgálatban részt vevők a kőzár alatt is folytatták az áldozati szertartásokat a transzcendens rend fenntartásáért, addig a rómaiak a vallási előírásokhoz való ragaszkodást taktikai előnnyé formálták. Így a védők szakrális hűségét a politikai megadás kikényszerítésének eszközévé tették.²³ Az ostromgépek lövedékeinek megfigyelése elleni római technológiai válaszlépéseket Josephus Flavius a Kr. u. 70-es jeruzsálemi ostrom leírásánál részletezi. A védők a fehér kögolyókat látva a „jön a fiú!” kiáltással figyelmeztették egymást, ami az arámi *bar* (tisza/fehér) és *berá* (בר – fiú) szavak közötti szójátékra utalt. Erre válaszul a rómaiak a lövedékek befektetésével próbálták elrejtetni a kőzárort, de Josephus már a Kr. e. 63-as események kapcsán is rögzíti ezen türoszi típusú *ballisták* pusztító erejét.²⁴

¹⁷ Polübiosz 2002: I. kötet, 388–435.

¹⁸ HERTZ 1942b: 120. (5Móz 5:12–14).

¹⁹ BODA–RÉMAI 2022: 89.

²⁰ BODA 2023: 13–34.

²¹ GAMBASH 2023: 330.

²² HERTZ 1942b: 120. (5Móz 5:12–14).

²³ HERTZ 1942b: 120. (5Móz 5:12–14).

²⁴ Josephus Flavius 1948: V. 6, 3.; Josephus Flavius 1957: 362.

A teokratikus mozgósítás: A „parancsolt háború” (*milchemet mitzvah*) a gyakorlatban

במלחמת מצווה הכל יוצאים

Bemilhemet micvá hakkol joc'im...

„Parancsolt háború esetén mindenki hadba vonul...”²⁵

Jeruzsálem Kr. e. 63-as ostroma a hadtörténetben a technológiai és erkölcsi aszimmetria egyik klasszikus példája. Míg Pompeius Magnus győzelmét egy tengerparti kikötőkre támaszkodó, mérnöki pontosságú logisztikai gépezet biztosította, addig a zsidó védők ellenállását egy szakrális fegyelemre épülő, totális társadalmi mozgósítás határozta meg. Így vált a hadviselés pusztá katonai összecsapásból az erőforrások, a táj és a vallási törvények feletti uralomért vívott totális háborúvá. Ebben a folyamatban a háború nem öncélú harcként, hanem a hadtudomány által kijelölt politikai célok elérése érdekében alkalmazott erőszakként jelent meg. A hadtudomány meghatározása szerint az ellenség leverésének három objektív kritériuma van: a haderő harcképtelenné tétele, az ország elfoglalása és az ellenálló képesség megtörése; a teljes katonai megsemmisítés egyáltalán nem feltétele a békekötésnek.²⁶ Ez a politikai realizmus tükrözi Polübiosz azon megállapításait is, miszerint a hatalom birtokosainak nem a javak elrablása a feladatuk, hanem az erőszak mérsékelt, stratégiai célú alkalmazása, valamint a „politikai konszolidáció” alapfeltétele a legyőzött szakrális integritásának megőrzése, elkerülve ezzel a hatalomgyakorlást ellehetetlenítő gyűlöletet.²⁷ Ez a rituális szentségtörés azonban éles kontrasztban állt a kincstárral szemben tanúsított magatartásával. A Templom falai között hatalmas vagyon halmozódott fel, a hadvezér egyetlen tárgyat sem tulajdonított el. E kényszerű önmérséklet mögött Emil Schürer szerint az a stratégiai felismerés állt, hogy a szakrális javak elvétele olyan tartós ellenállást szült volna, amely lehetetlenné tette volna Júdea betagozását a római kliensrendszerbe.²⁸ Jeruzsálem esetében ez a politikai cél a zsidó nép önállóságának és vallási rendjének a megőrzése volt. Ehhez a közös célhoz a vallási törvények, mint a parancsolt háború, adták meg az alapot, és ezek tették lehetővé, hogy a teljes lakosságot összefogják a város védelmében. Míg a rómaiak mérnöki feladatként is tekintettek az ostromra, a zsidó védők számára a harc szakrális keretek között zajlott. Angelos Chaniotis leírása alapján a hellenisztikus hadviselés során a nők és gyermekek szerepe messze túlmutatott a passzív áldozati szerepkörön, hiszen az ostromlott városokban aktívan részt vettek az utcai harcokban, logisztikai segítséget nyújtottak, sőt, a *sinopei* nők példája mutatja, hogy katonai áruhát öltve taktikai meglepetésszel is segítették az ostromlott város védelmét.²⁹ A hadtörténeti elemzések során a stratégiai döntések és a morális dilemmák legélesebben az ostromműveletekben mutatkoznak meg. Ez a vizsgálat az ókori hadviselés egyik legmeghatározóbb korszakát és annak két kiemelkedő eseményét állítja párhuzamba, Julius Caesar galliai

²⁵ Misna [é. n.]: 8, 7. (18:05).

²⁶ PERJÉS 1983: 248.

²⁷ Polübiosz 2002: I. könyv. 458.

²⁸ SCHÜRER 1891: 323–325.

²⁹ CHANIOTIS 2005: 102–105.

hadjáratának végső összecsapását, Alesia ostromát, valamint a jeruzsálemi Templom-hegy pusztulását. Míg az arvernusok vezére, Vercingetorix, és a római hadvezér küzdelme a gall szabadság utolsó bástyájánál a civil lakosság teljes feláldozásáig fajult,³⁰ addig a júdeai események a szakrális rend és a római katonai racionalitás feloldhatatlan ellentétét világítják meg. Ez a fajta közösségi önvédelem Jeruzsálemben a parancsolt háború (*milchemet mitzvah*) keretei között öltött testet. Ahol a lakosság nem passzív szemlélő volt, még a vőlegény is a hálósobájából és a menyasszony is a menyegzői sátra alól, *bimilhemet micvá hakkol jócím, afillu hátán me-hidró ve-kállá mi* (תמהלמב (התפוחם הלכו ורדחם ונתן וליפא, מיאצוי לכה הווצם), doktrínája alapján a nők és az idősek is részt vettek a logisztikai feladatokban, az élelmiszer-fejadagok szigorú osztásában és a sebesültek ellátásában a Templom udvarain.³¹ Ennek a kötelezettségnek a lényege, hogy egy parancsolt háború idején a közösség védelme olyan elsődleges vallásjogi kényszerhelyzetet teremtsen, amelyben az élet megőrzésének elve (*pikuach nefesh* – חוקים – שפנ), az életmentés, a békeidőben érvényes korlátozások elé kerül. Ez a mozgósítás azt jelenti, hogy a közösség fennmaradása előbbre való az egyéni élethelyzeteknél. A védelemben részt vevők számára a helytállás nem egy világi uralkodó kényszerén, hanem a *mitzvah* (הווצם) objektív isteni vallási parancsán alapul, amely a közösség minden tagja számára közvetlen, személyes kötelezettséget ír elő.³² A zsidó hadietika szigorú szombati tilalmai, például a védművek javítása csak közvetlen támadás esetén nem minősült munkának, komoly kihívást jelentettek a közösségi ellenállás számára. Ez a rituális fegyelem azonban nem elszigetelte a közösséget, hanem épp ellenkezőleg. Ezt támasztja alá Josephus is, aki a zsidók szokásait bizonyítva rögzíti, hogy:

„nincs egyetlen görög vagy barbár város és egyetlen nép sem, amelyhez ne jutott volna el a hetedik nap megünneplésének szokása, és ahol ne tartanak meg a böjtöket, a mécsesgyújtást és a számos étkezési tilalmat. A zsidó szokások és a vallási intézmények közül a hétnapos hét kapcsolódva a 7 bolygó tiszteletéhez, a hetednapos munkaszünethez, és az étkezési előírások egy része nem zsidó szimpatizánsok körében is elterjedt a hellenizmus idején. Az úgynevezett istenfélők (*szebomenoi ton theon* / *σεβόμενοι τὸν Θεόν*) nem lettek zsidók, de egyistenhívökké váltak, és elutasították az *antropomorf* (emberalakú) istenképzeteket. Így Josephus büszkélkedése, bár kétségtelenül erősen túloz, de az igazság magját is tartalmazza.”³³

Ez a rituális fegyelem és elterjedt szokásrendszer biztosította azt a morális alapot, amely a háborús időkben is fenntartotta a közösség kohézióját. A zsidó szokások, mint a hetedik napi munkaszünet, a böjt vagy a jótékonyosság, az egész ókori világban elterjedtek. Flavius megfigyelése szerint a törvény ereje abban rejlett, hogy külső kényszer nélkül, belső vonzerője révén vált az emberiség számára meghatározóvá, hasonlóan ahhoz az egyetemességhez, ahogyan az isteni jelenlét áthatja a mindenséget.³⁴

³⁰ CAESAR 1964: 194. (78).

³¹ Misna [é. n.]: 8, 7. (17:50).

³² Talmud, Joma 85b (11:24).

³³ Josephus Flavius 1984: 115. (61).

³⁴ Josephus Flavius 1984: II. könyv, 39–40. 3.

A római hadviselés ideológiai alapját a Polübiosz által is elemzett „gondoskodó igazságosság” adta, amely a rend és a fegyelem felsőbbrendűségét hirdette a belső viszályokkal szemben, Pompeius Magnus fellépése így a római önképben nem hódításként, hanem a térség stabilizálásaként jelent meg, még ha ez a védők számára a szakrális autonómia elvesztését is jelentette.³⁵

„A rómaiak nem is jutottak volna a dolog végére, ha Pompeius nem éppen a hetedik napot használta volna fel a szakadék betöltésére, mert ilyenkor a zsidók vallásuk parancsai értelmében minden munkától tartózkodtak, egyúttal ezeken a napokon megtiltott a katonáknak minden néven nevezendő csetepatét, mert a zsidóknak, személyes védelmük érdekében, szombat napon is szabad fegyverhez nyúlniuk.”³⁶

Technológiai aszimmetria: A római utánpótlási gépezet és a jeruzsálemi hátország felélése

„A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt azok közül, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek.”³⁷

Josephus Flavius

Az ostrom első szakaszában a hadviselés egyfajta technológiai és erőforrás-háborúvá alakult. A római siker kulcsa a Jeruzsálem körüli kietlen terep radikális átalakítása volt.

Mivel a város környékén a korábbi háborúk és a sűrű lakosság miatt már alig volt épületfa, az ostromgépek technológiai bázisa és az utánpótlás északi központja Türosz volt, míg a logisztikai elosztóhely *Joppé* (Jaffa) kikötője. Ez a utánpótlási kényszerpálya a lakosság számára közvetlen csapást jelentett, a rómaiak rekvirálták a környező falvak minden élelmiszer- és faanyag-tartalékát, így a városon kívüli civilek már az ostrom első heteiben éhínséggel és teljes nincstelenséggel szembesültek.³⁸ Noha a régészeti kutatások elsősorban a későbbi, maszadai ostrom kapcsán tudták botanikailag igazolni a helyi faanyag, például a tamariszkusz (*Tamarix*) és az akác (*Acacia*) kíméletlen felhasználását, az utánpótlási kényszer már Pompeius jeruzsálemi ostrománál is hasonlóképpen jelentkezhetett.³⁹ Ez a kettős nyomás, a helyi ökoszisztéma letarolása és a távoli nyersanyagok bevonása tette a hadviselést totális logisztikai háborúvá.⁴⁰ A hadellátó gépezet működtetése során éles választóvonal feszült az ostromlók különböző rétegei között, a hivatásos római legió a zsoldjáért (*stipendium*) és a politikai dicsőségért (*gloria*) harcolt, míg a segédcsapatok (*auxilia*) tagjait elsősorban a közvetlen hadizsákmány motiválta. Ezzel a hódító gépezettel szemben álltak a jeruzsálemi

³⁵ BODA 2025: 107.

³⁶ Josephus Flavius 1948: 37.

³⁷ Josephus Flavius 1948: 41.

³⁸ KEPPIE 1984: 85–90.

³⁹ LIPHSCITZ – LEV-YADUN 1989: 223–232.

⁴⁰ Josephus Flavius 1957: VII. könyv, 362.

hátszág zsidó lakói, akik számára a háború nem zsákmányszerzést, hanem a pusztát túlélésért vívott reménytelen küzdelmet jelentette. Ez az éles kontraszt mutatkozik meg az ellátásban is, ahogy Jonathan P. Roth kifejti. A vízellátás szigorú hierarchiája a római katonát helyezte a piramis csúcsára, míg a vízhordásra kényszerített helyi lakosok számára sokszor még a pusztát életben maradáshoz szükséges minimum sem adatott meg. A hadviselés így nemcsak technológiai, hanem mélyen erkölcsi aszimmetriává is vált Jeruzsálem ostrománál.⁴¹ Az ostrom elemzésekor jelentős forrásszintű akadályba ütközünk, mivel Josephus Flavius nem rögzítette a részt vevő egységek pontos létszámát. Ezt a forráshiányt a modern hadtörténetírás egy logisztikai modell felállításával, egyfajta tudományos hipotézissel hidalja át. A három legióra (körülbelül 15 ezer fő katoná), valamint 5000 főt kitevő segédcsoportokra (*auxilia*) és kényszermunkásokra vonatkozó becslés szakmailag azért megalapozott, mert ez a megközelítőleg 20 ezer fős létszám tette lehetővé az ostromgyűrű fenntartását és a nagyszabású földmunkák elvégzését. Ebben az összefüggésben válik döntő jelentőségűvé Jonathan P. Roth kutatása és módszertana, amely nem a források szerzőinek gyakran hiányos adataira, hanem a biológiai és fizikai állandókra támaszkodik. A modell szerint a technológiai aszimmetria kulcseleme a Jaffa és Jeruzsálem közötti 65 kilométeres utánpótlási útvonalon fenntartott éjszakai szállítási ciklus volt. Mivel egy málhás állat 80–100 kg terheléssel naponta átlagosan 25–30 kilométer megtételére képes, az út a tengerparttól a hegyvidéki táborig 2,5–3 napot vett igénybe.

A hőség és az állatok védelme érdekében a rómaiak szigorú menetrendet követtek, a konvojok a hűvösebb éjszakai órákban tettek meg egy-egy 15–20 kilométeres szakaszt, nappal pedig árnyékban pihentették az állatállományt. Roth számításait a 20 ezer fős tömegre vetítve látható, hogy a napi 20 tonna élelem és a több mint 120 ezer literes vízigény kielégítéséhez az úton egyidejűleg körülbelül 5000 málhás állatnak kellett mozgásban lennie. Ez a több ezer málhás állatot számláló, éjjel-nappal működő szállítószalag is hozzájárult Pompeius győzelméhez, miközben a védők a városi ciszternák véges készleteire szorultak. A római hadigépezet a birodalmi hátszág hatalmas erőforrásaiba támaszkodott.⁴²

A római hadmérnöki kar és a sáncépítés (*agger*) dinamikája

„A háborút mindig úgy szokták kezdeni,
hogy vagy isteni, vagy emberi segítségben bízodnak:
ha azonban a harcok sem az egyikben,
sem a másikban nem reménykedhetik,
akkor természetesen könnyű prédája az ellenségnek.”⁴³
Josephus Flavius

A római hadviselés „funkcionális racionalizmusa” Pompeius Magnus jeruzsálemi ostromakor is megmutatkozott a Templom-hegy északi szakaszánál. Mivel a templomkörzetet

⁴¹ ROTH 1999: 156–162.

⁴² ROTH 1999: 116–124, 202–210, 213–216.

⁴³ Josephus Flavius 1948: 166.

északról egy mesterségesen mélyített, hatalmas árok és védművek zárták el, a római hadigépezet mérnöki precizitással látott munkához, a katonák és a *vineák* (vesszőfonatos tetők) védelme alatt, szisztematikusan hordták tele az árkot a környékről gyűjtött fával és kötörmelékkel.

Ez a folyamat nem egyszerű földhordás volt, hanem a sánc belső szerkezetének tudatos megerősítése, hogy az elbírja a nehéz ostromgépek súlyát. Ezzel szemben a zsidó védekezés a falakon belül kényszerpályára szorult. A védőknek a folyamatos kőzápor (ballisták és katapultok) alatt kellett tartaniuk az állásaikat, miközben a rómaiak módszeresen számolták fel a védműveket. Ebben az időszakban a Templom-hegy alatti ciszternák és a vízkészlet feletti ellenőrzés már kulcskérdéssé vált a bent lévők túlélése szempontjából. A rómaiak egyik célja a védők logisztikai és fizikai kifárasztása volt a technológiai dominancia révén.⁴⁴ A jeruzsálemi ostrom jelentőségét az adja, hogy a római hadigépezet itt mutatta be ostromtechnikájának legfejlettebb, hosszú távon is meghatározó megoldásait. A források a későbbi, Kr. u. 70-es ostrom kapcsán már 50 könyök magas, vasborítású mozgó ostromtornyokat írnak le,⁴⁵ ezek a fejlesztések arra a technológiai alapra épültek, amelyet Pompeius már Kr. e. 63-ban meghonosított Júdeában. Ahogy Keppie kifejti, a római hadigépezet ereje a hellenisztikus mérnöki tudás gyakorlati alkalmazásában rejtett.⁴⁶

A sáncépítés dinamikáját a védők vallási háttérű, pontosan bekövetkező és kiszámítható tartamú időnkénti passzivitása is gyorsította. A római hadmérnökök felismerték, hogy a szombati nyugalomnap (*Sabbath*) alatt a védők nem hajtanak végre aktív kitöréseket az *agger* rombolására. Így a szisztematikus földmunka zavartalanul haladhatott a falak magasságáig. Pompeius jeruzsálemi sáncai és tornyai voltak azok az előképek, amelyek évtizedekkel később a római ostromművészet technikai csúcsához vezettek.⁴⁷ A rómaiak által alkalmazott technikai megoldások éppen azokat a védelmi eljárásokat tették hatástalanná, amelyeket Aeneas Tacticus fektetett le elméleti szinten. Ahogy Keppie a római hadigépezet provinciális logisztikáját taglaló fejezetében kifejti, a római hadvezetés a meghódított területek lakosságát nem önálló entitásként, hanem az ostromfolyamatba integrált technikai erőforrásként kezelte. Ez a gyakorlat messzemenően illeszkedik a Tacticus által lefektetett klasszikus doktrínákhoz, amelyek az ostromlott térség humán tőkéjét a sáncépítés és a gépi mozgatás pusztá élő segédeszközeként definiálják.⁴⁸ A technológiai fölény érvényesítéséhez szükséges humán erőforrás biztosítása a római hadművészet egyik legösszetettebb, funkcionálisan nélkülözhetetlen eleme volt. Ez az integráció azonban túlmutatott a pusztá kényszeren. Tacticus rámutat, hogy az ostromlott város belső rendjének fenntartása kulcsfontosságú. Ennek érdekében különféle eszközökkel kell a városi polgárokat annak védelmére ösztönözni, mint például adósságok, uzsorakamatok elengedése vagy csökkentése, vagy a rászorulókat ellátása alapvető élelmiszerekkel, felismerve, hogy a belső bomlás legalább akkora veszélyt jelent, mint maga az ostromló ellenség. Az ostromlott falakon belül felállított professzionális lojális őrség így nemcsak a fizikai védelmet szolgálta, hanem a belső

⁴⁴ Josephus Flavius [é. n]: Ant. lud. XIV. 4. 2.

⁴⁵ Josephus Flavius 1957: VII. könyv, 362.

⁴⁶ KEPPIE 1984: 11–14.

⁴⁷ Josephus Flavius 1957: V–VI. könyv, 380.

⁴⁸ KEPPIE 1984: 96–105.

rend és a védők kitartásának a legfőbb eszköze volt.⁴⁹ Sorsuk az ostrom lezárultával is tragikus maradt, a túlélőket Pompeius hadizsákmányként kezelte, és tömegesen adta el őket rabszolgának, amivel nemcsak a hadjárat költségeit fedezte, hanem *de facto* felszámolta a jeruzsálemi hátország társadalmi szövetét is. Ahogy Keppie kifejti, ez a folyamat a római hadigazdaság alapvető eleme volt. A hódító a diaszpóra zsidóságát diplomáciai okokból nem provokálta, de a helyi élőerőt kíméletlenül beépítette a győzelem logisztikájába.⁵⁰ Ezzel a kiszolgáltatott tömeggel szemben a falak belső oldalán nem csupán a templomőrök (לְוִיִּם שׁוֹמְרִים), a *shomrim*, a *netinim* (נְתִינִים), a szentély szolgálói, hanem a Hasmoneus-ház válogatott, professzionális testőrgárdája állt fel. Ez a hivatásos fegyveres testület a hellenisztikus hadviselés legmagasabb színvonalát képviselte, nehézfegyverzetű gyalogosként, görög mintájú páncélzatban és taktikai fegyelemben védtek a belső udvarok minden stratégiai pontját.⁵¹ A legmegbízhatóbb és a legképzettebb katonákat nemcsak a külső falakon vagy a kapuknál helyezték el, hanem a város belső stratégiai pontjain is. Ez azért volt döntő jelentőségű, mivel ha az ellenség áttöri a külső védelmet, akkor a belső tartalék képes gyorsan reagálni és megakadályozni a teljes összeomlást. A belső elhelyezés lehetővé tette, hogy a katonák rugalmasan mozogjanak, és több irányból érkező veszélyt is kezelni tudjanak. Ez Aeneas Tacticus azon elvének része, hogy a város védelme nemcsak a falakon múlik, hanem a belső szervezettségen, a tartalékokon és a gyors reakción.⁵²

A technológiai fölény doktrínája: Aeneas Tacticus elvei a római hadigépezetben

„A csatában azok vannak a legnagyobb veszélyben, akik a legjobban félnek; a bátorság felér egy védőfallal.”⁵³

Sallustius

A technológiai aszimmetria Jeruzsálem ostrománál nem csupán a nyers tűzerőben, hanem a klasszikus hadtudományi elvek szisztematikus alkalmazásában, illetve azok semlegesítésében mutatkozott meg. A római hadmérnöki kar gyakorlata a görög hadtudományi hagyományokra épült, de technológiai szintje már messze túlmutatott azokon a klasszikus védelmi elveken, amelyeket korábban Aeneas Tacticus rögzített. A rómaiak nem elméleti vitát folytattak, hanem olyan ostromgépezetet alkalmaztak, amely a gyakorlatban tette hatástalanná a korszak hagyományos védelmi stratégiáit. Aeneas Tacticus a városi védekezésről szóló alapművében rögzítette, hogy a védők legfőbb stratégiai előnye a város belső földrajzi adottságainak ismerete, valamint a szűk utcák és terek biztosította rejtettség, amely képes korlátozni a támadó fél mozgásszabadságát és számbeli fölényét. Pompeius Magnus azonban éppen a technológiai

⁴⁹ Aeneas Tacticus 1923: XIV–XV. fej. (73.)

⁵⁰ KEPPIE 1984: 68–70.

⁵¹ KEPPIE 1984: 14–19.

⁵² Aeneas Tacticus 1923: XVII. fej. (89.).

⁵³ Sallustius 2000: 58.

aszimmetria révén, az ostromművek magasságának növelésével és a folyamatos utánpótlás biztosításával tette hatástalanná ezeket a klasszikus védelmi elveket, a várost nem csupán rohammal, hanem mérnöki és logisztikai fojtással kényszerítve térdre.⁵⁴ Aeneas Tacticus doktrínájának alapja, hogy a technológiai fölény és az ostromgépek alkalmazása mit sem ér a belső politikai stabilitás és a falak meg a kapuk szigorú ellenőrzése nélkül. A Hasmoneusok polgárháborúja (belső viszálya) miatt pontosan az az állapot uralkodott, amelyet Aeneas a városok pusztulásának fő okaként írt le. Pompeius Magnus stratégiai zsenialitása abban állt, hogy a római mérnöki kapacitást a Tacticus-féle elvvel, vagyis a belső bomlasztással kombinálta. Míg a rómaiak az ostromtöltéseket tervezték, a diplomácia a városon belüli Hürkánosz-pártot használta fel hídfőállásként, így az Aeneas által részletezett kapuőrzési szabályok teljes csődöt mondtak a belső árulás miatt. Ezáltal a római hadigépezet kikerülte a külső várfalakat, és technológiai erőforrásait közvetlenül a Templom-hegy északi szakadékára koncentrálhatta.

A római *ballista* alkalmazásának célja nemcsak rombolás volt, hanem aeneasi értelemben vett pszichológiai nyomásgyakorlás. Ez a mozzanat igazolja Boda Mihály megállapítását, miszerint a háborúban alapvetően a fegyvereknek van jelentősége az igazságossággal szemben, és a felek saját igazságosságát végül a győztes technikai álláspontja érvényesíti.⁵⁵ Pompeius elvágta a Templom-hegy utánpótlási vonalait, megvalósítva ezzel az elméletben javasolt teljes elszigetelést. A technológiai fölény végső eszköze a nehézostrongép-park volt, amely szisztematikusan örölte fel a Templom-hegyet. Az ostrom harmadik hónapjában a falak leomlása igazolta a Tacticus-féle tételt, miszerint a fizikai védelem elbukik, ha a belső egység már korábban megtört. Pompeius sikere bebizonyította, hogy a hadmérnöki tudomány a politikai megosztottság katalizátoraként működik a leghatékonyabban.⁵⁶

Szakraális ellenállás és római hegemonia: A templom-hegyi védelem felszámolása

„A Birodalomban élő minden néppel kapcsolatos római integrációs politikát tükrözi, amelynek nem a lázadó népek fizikai megsemmisítése, hanem meghódoltatása volt a célja.”⁵⁷

A jeruzsálemi Templom-hegy eleste nem csupán katonai vereség, hanem két összeegyeztethetetlen háborús világkép végső ütközése is volt. Bár a római integrációs politika alapvetően a népek meghódoltatására, nem pedig megsemmisítésére törekedett, a jeruzsálemi ostrom gyakorlata a hódító realizmus kíméletlen arcát mutatta meg.⁵⁸ Ebben a küzdelemben a technológiai aszimmetria már nem csupán a falak áttörését szolgálta, hanem a szakraális háttérrel teljes pszichológiai megtörését is.

⁵⁴ Aeneas Tacticus 1923: 102–115.

⁵⁵ BODA 2025: 104.

⁵⁶ Aeneas Tacticus 1923: IV. 1–14; Josephus Flavius [é. n.]: Ant. Iud. XIV. 4, 2.

⁵⁷ GRÜLL 2015: 220.

⁵⁸ KEPPIE 1984: 64–66.

A Templom-hegyen lezajlott mészárlás szisztematikus jellege azt bizonyítja, hogy a római hadvezetés számára a vallási identitás és a rituális élet is legitim katonai célponttá vált. Flavius Josephus megrendítő leírásaiban, ahol a papok vére az oltár mellett vegyül össze az áldozati állatokéval, a római katonai pragmatizmus és a zsidó önfeláldozás szembenállása csúcsonyul ki.⁵⁹ Míg a legiók fegyelmezett hierarchiája és funkcionális racionalitása a terület feletti teljes fizikai kontrollt kényszerítette ki, a papság és a polgári lakosság számára a háború értelme a transzcendens rend (*Halacha* – mint a mindennapi életet és a rítust szabályozó vallási törvény) fenn-tartása maradt, akár az életük árán is. Ezt a rendíthetetlen attitűdöt jól szemlélteti a forrásokban Petronius legatus egy későbbi konfrontációja is, amely során a zsidó közösség bizonyította, még az ostrom után évtizedekkel is vállalják a kollektív halált a szent terek érinthetetlenségéért.⁶⁰

Összegzés és konklúzió: A technológia és a harcmodor határai

(Im-Adonai lo-jismor-ir sáv sakad somer)

„Ha az Örökkévaló nem őrzi a várost, hiába virraszt az őriző” (Zsoltárok 127,1)⁶¹

A hadviselés ideológiai kereteit a korszakban a férfiasság és a kulturális identitás szoros összefonódása határozta meg. Angelos Chaniotis elemzése rávilágít, hogy a hellenisztikus hadikultúrában a háború az *andreia* (férfias bátorság) végső próbájaként jelent meg, ahol a kitartás a harcos társadalmi státuszát igazolta. A jeruzsálemi védők számára az ellenállás így nem csupán vallási kötelesség, hanem a közösség férfias integritásának megőrzése volt a hódítóval szemben. Ezzel párhuzamosan a görög–római szemléletmód a Közel-Kelet népeit gyakran a civilizált normákon kívül esőként definiálta, ami ideológiai alapot szolgáltatott a kíméletlenebb ostrommódszerekhez. A római hadvezetés szemében a zsidó szakrális ellenállás megtörése a katonai erő és a technológiai felsőbbrendűség demonstrációjává vált. Chaniotis szerint az ostromlott városokban a védtelenek (*defenceless*) státusza az ókori felfogásban a politikai és fizikai megsemmisüléssel volt egyenértékű. Ez a kiszolgáltatottság azt jelentette, hogy a falak leomlásával a nem harcolók elveszítették önrendelkezésüket, és sorsuk felett – legyen szó szabadságról vagy rabszolgaságról – már kizárólag a győztes hadvezér dönthetett.⁶² Pompeius stratégiája tehát tudatosan épített arra, hogy a technikai túlerő révén ne csak a falakat, hanem a védők erkölcsi tartását és önbecsülését is romba döntse. Az ostrom végeredménye így a korszak saját értékrendje szerint a római katonai fegyelem diadalát jelentette a barbárnak tekintett szent elszántság felett.

A jeruzsálemi ostrom eseménytörténeti elemzése rávilágít arra, hogy a technológiai aszimmetria nem csupán az alkalmazott hadigépek minőségében, hanem a hadműveletek rendszerszerű megtervezettségében és a hátország logisztikai fölényében is megnyilvánult. A Hasmoneus-dinasztia politikai vaksága olyan stratégiai

⁵⁹ Josephus Flavius 1957: 41.

⁶⁰ Josephus Flavius 1957: 157–158.

⁶¹ RAJ 2009: 127,1.

⁶² CHANOTIS 2005: 102–105.

kiszolgáltatottságot eredményezett, amelyben a római hadigépezet nem békéltető félként, hanem a hódító realizmus képviselőjeként léphetett fel. Ez a politikai hiba tette lehetővé, hogy a római mérnöki racionalitás semmissé tegye az Aeneas Tacticus által képviselt klasszikus védelmi doktrínákat. Ezt a stratégiai szükségszerűséget támasztja alá Perjés Géza Clausewitz-elemző monográfiája is, amely szerint az erők térbeli és időbeli összevonása olyan döntő súlypontot hoz létre, amellyel szemben a védelem technikai és morális lehetőségei végül szükségszerűen kimerülnek.⁶³ A római győzelem így elkerülhetetlenné vált, amit a birodalmi hátszág kimeríthetetlen erőforrásai és a precíziós logisztika is szavatolt. Míg a védők számára a zárt városfalak a készletek végeességét és a hátszágtól való teljes elszigeteltséget jelentették, a rómaiak számára az ostromgyűrű egy folyamatosan táplált ellátási lánc végpontja volt. A birodalmi úthálózat és a földközi-tengeri flotta (*classis*) biztosította a hadianyag és az élelem folyamatos utánpótlását, függetlenül a támadókat a helyi erőforrások hiányától. A várost körülölelő ostromművek, a logisztikai izoláció és a szisztematikus rombolás olyan zárt rendszert alkottak, amelyben a védők létszáma vagy elszántsága már nem befolyásolhatta az ostromot. Jeruzsálem ókori ostroma és Szarajevó modern kori, 1992 és 1996 közötti ostroma ugyanarra a lélektani mechanizmusra épült, mint amit Stanislav Galic (Станислав Галић) vezérőrnagy, a Boszniai Szerb Köztársaság Hadserege Szarajevó-Romanija Hadtestének parancsnoka (Командант Сарајевско-романијског корпуса Војске Републике Српске) utasításai tükröztek. A modern tüzérséget és a mesterlövészeket pontosan úgy használta a lakosság szisztematikus vadászatára és megfélemlítésére, ahogy Pompeius ballistái őrlték fel az ókori védők ellenállását. Ez a párhuzam bizonyítja, hogy a technológiai fölény – kortól és fegyvernemtől függetlenül – akkor válik a „leghatékonyabbá”, ha a pusztítást a védők önképének, a közösség erkölcsi tartásának szétzúzására és a nem harcolók ellen fordítják.⁶⁴

A jeruzsálemi ostrom morális dimenzióját a zsidó vallásjog modern háborúfelfogása teszi teljessé. Ahogy Shlomo Goren vezérőrnagy (אלוף – Aluf), az Izraeli Védelmi Erők, az izraeli hadsereg első katonai főbőveje kifejti: a halacha szerint a háború nem heroikus rítus, hanem szigorúan korlátozott etikai kötelezettség.

Dávid király (Kr. e. 10. század) példája, aki bár győztes volt, a vérontás miatt nem építhette fel a jeruzsálemi Első Szentélyt (Salamon-templom a Templom-hegyen, *Har hab-Bayit* [הר הבית]), tanúsítja azt a lelkiismereti teherviselést, amely a védőket és a vezetőket egyaránt terhelte. Ebben a logikai rendszerben a parancsnoki felelősség nem ér véget a parancsnál; ahogy a bibliai hadvezér, Joáv is felelt katonája, Urija haláláért, akit szándékosan a végzete felé taszított, úgy a jeruzsálemi védők és a római hódítók tettei is egy örök morális mérlegen mérettettek meg.⁶⁵ A műszaki fölény Jeruzsálem falai alatt tehát nem csupán taktikai előnyt jelentett, hanem eleve el is döntötte a város sorsát. A hellenisztikus hadviselés emberi tényezőit vizsgálva megállapítható, hogy egy ostrom kimenetele nem csupán a technikai eszközök hatékonyságán, hanem a védők erkölcsi összetartásán és belső meggyőződésén is múlik. Ezzel szemben a mérsékeltbb, a rómaiakkal kiegyezést kereső rétegek, akiket a kortárs források, elsősorban Flavius Josephus, a gyakorlatiasabb vonal képviselőiként írnak le, a realitás talaján

⁶³ PERJÉS 1983: 114–115.

⁶⁴ Prosecutor v. Stanilav Galic (Trial Judgement and Opinion 2003: (IT-98-29) 529.

⁶⁵ GOREN 1987: 211–221.

állva a politikai túlélést választották.⁶⁶ Ebben a válsághelyzetben a katonai erények nem egyformán mutatkoznak meg a társadalom különböző rétegeiben. A jeruzsálemi védők közötti szakadékokat így nem csupán a született harci kedv, hanem az égiekbe vetett bizalom mértéke határozta meg. Feltételezésem szerint a Templom-hegyre viszhúzó, főként alsóbb néprétegekből álló tömegek számára a szakrális tér egyfajta spirituális menedéket is jelentett, ahol az isteni segítség várása vált a meghatározó hajlammá. Ezt az isteni beavatkozásba vetett hitet Joachim Jeremias kutatásai (1969) gazdasági szempontból is igazolják. A Templom-hegy funkcionális lényege az alsóbb rétegek számára a napi betevő falat volt. A terület a *levijim* (לְוִיִּים) és a *netinim* (נְתִינִים) mindennapi élettereként szolgált, akik földnélküli csoportként egzisztenciálisan függtek a Szentély működésétől. Itt valósult meg a *ma'arekhet khalukah merkazit* (מַעֲרֶכֶת חֻלְקָה מְרְכֶזִית), az alsóbb rétegek számára a központi elosztási rendszer. A zarándokok által behozott állatokat a hegy északi részén vágták le, a tizedet pedig a *lishkot* (לִשְׁכוֹת) kincstáraiba gyűjtötték. Az újraosztás, a *haluka mehadas* (חֻלְקָה מְחֻדָּשׁ) helyszíne tehát fizikailag a hegy volt, így a rituális állatáldozatok, mint az *olah* (עֹלָה) vagy a *sevach* (זֶבַח), nemcsak vallási szertartások, hanem a személyzet ételmezésének elsődleges forrásai is voltak. Ezzel szemben a mérsékeltebb, a rómaiakkal kiegyezést kereső rétegek, a Hürkanosz-párti felső réteg, amely a mérsékeltebb *cedukim* (צְדֻקִים) körökből állt, már Pompeius Magnus hadműveleteinek megkezdése előtt a politikai kiegyezést keresték. Számukra a Templom kincstárának biztosítása a társadalmi és anyagi túlélést jelentette, míg az alsóbb rétegek számára az isteni beavatkozás várása volt az egyetlen garancia az éhhalál ellen. Amennyiben Pompeius a győzelem után felszámolja a kultuszt, e rétegek azonnal éhezõ és lázadó tömeggé váltak volna. A római diadal azért maradt tartós, mert az ostrom után a hadvezér érintetlenül hagyta azt a rendszert, amely a legalacsonyabb státuszú szolgáltól a legmagasabb rangúak számára is biztosította a létszükségleteket.⁶⁷ Ez a belső megosztottság igazolja Yair Furstenberg tézisé, miszerint a hódítás nem csupán katonai cselekmény, hanem a közösségi önazonosság belső válsága, ahol a társadalmi rétegek eltérõ hűségmintái határozzák meg az ellenállás végkifejletét.⁶⁸ A kapuk megnyitása a Boda Mihály által elemzett arisztotelészi rendszerben a gyávaság szélsőségeként azonosítható, amely a félelem tekintetében túlzás, a közösségi biztonságérzet tekintetében pedig hiányosság. Ez az erkölcsi bukás éles ellentétben áll a Templom-hegy védőinek magatartásával, akiknél a bátorság erénye a gyávaság és a vakmerőség közötti arany középutat jelentette, jobba téve a személyiséget a legvégső krízis idején is.⁶⁹ Ugyanakkor a technológiai dominancia határai Jeruzsálem esetében túlmutatnak a mérnöki sikereken. Jeruzsálem Kr. e. 63-as ostroma a poliorkétika (ostromtan) szempontjából római diadal volt, de a város lényege érintetlen maradt. Ahogy Molnár Ernőnél a Szentély végső pusztulásának korszakát idéző hűség szimbólum, a Garmu és Abtinás családok példája mutatja, létezik egy olyan belső tartás és tudás, amelyet semmilyen ostromgép nem tud megtörni.⁷⁰

⁶⁶ Arisztotelész 1987, művét idézi BODA 2021: 5–22.

⁶⁷ JEREMIAS 1969: 105–110, 222–232.

⁶⁸ FURSTENBERG 2021: (תִּירְבֵּעַ הַרְוּדָה) 90–130 (héber kiadás).

⁶⁹ Arisztotelész 1987, művét idézi BODA 2021: 5–22.

⁷⁰ MOLNÁR 1921–1923: 151.

„Ahogy a bölcsek mondják: *Tov sev mi – semen tov* – a jó hírnév és a belső érték többet ér a hódító dicsőségnél. A római ostromtechnika erejével és kimeríthetetlen logisztikájával úrrá lett a fizikai védműveken, de a zsidó szakrális élet legbelső titkaihoz és autonómiájához, amelyet a családok generációkon át őriztek, ekkor még nem férhetek hozzá. Pompeius Magnus elvonult, de Jeruzsálem falai, ha láthatatlanul is, tovább álltak.”⁷¹

רְמוּשׁ דִּקְשׁ אֶנֶךְ רֵעֵר־רַמְשִׁי־אֵל הַדִּוְרִים

Felhasznált irodalom

- Aeneas Tacticus (1923): *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*. Trans. Illinois Greek Club. London–Cambridge: Harvard University Press.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Babilóniai Talmud*. Joma 85b. Online: www.sefaria.org/Yoma.85b?lang=bi
- BODA Mihály (2021): *A katonai erények*. Budapest: Ludovika Egyetemi Kiadó. Online: https://doi.org/10.36250/00928_00
- BODA Mihály (2023): *A háborús ideológiák története. A háború igazolása Nyugat-Európában és Magyarországon az ókortól a 20. század végéig*. Budapest: Ludovika Egyetemi Kiadó. Online: https://doi.org/10.36250/01102_00
- BODA Mihály (2024): A háború természetéről: a háború értelme. *Hadtudományi Szemle*, 17(4), 5–21. Online: <https://doi.org/10.32563/hsz.2024.4.1>
- BODA Mihály (2025): Háború és igazságosság. Az igazságos háborús gondolkodás jelentősége a 21. században. *Honvédségi Szemle*, 153(3), 103–119. Online: <https://doi.org/10.35926/HSZ.2025.3.8>
- BODA Mihály – RÉMAI Dániel (2022): A háború áldozatai: a diszkriminációs szabály története és kortárs dilemmái. *Hadtudomány*, 32(2), 86–107. Online: <https://doi.org/10.17047/HADTUD.2022.32.2.86>
- CAESAR, Gaius Julius (1964): *A gall háború*. Ford. Szepessy Tibor. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- CHANIOTIS, Angelos (2005): *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Oxford: Blackwell Publishing. Online: <https://doi.org/10.1002/9780470773413>
- FURSTENBERG, Yair (2016): *Tahara ve-kehila ba-et ha-atika*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- GAMBASH, Gil (2023): Genocidal Perspectives in the Roman Empire's Approach towards the Jews. In KIERNAN, Ben – LEMOS, T. M. – TAYLOR, Tristan S. (szerk.): *The Cambridge World History of Genocide. Volume I: Genocide in the Ancient, Medieval and Premodern Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 330–352. Online: <https://doi.org/10.1017/9781108655989.015>
- GEVA, Hillel szerk. (2019): *Ancient Jerusalem Revealed. Archaeological Discoveries, 1998–2018*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- GOREN, Shlomo (1987): Combat Morality and the Halacha. In ROSENFELD, Ezra (szerk.): *Halacha and the Modern World*. Alon Shvut, Gush Etzion: Zomet Institute, 211–231.

⁷¹ MOLNÁR 1921–1923: 151.

- GRÜLL Tibor (2015): „Ézsau három könnycseppje”. *A zsidók három háborúja Róma ellen* (Kr. u. 66–136). Akadémiai nagydoktori értekezés. Budapest: MTA.
- HERTZ, J. H. szerk. (1942a): *Pentateuch és Haftarák. II. kötet: Mózes negyedik könyve*. Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat.
- HERTZ, J. H. szerk. (1942b): *Mózes öt könyve és a haftarák. V. kötet: Deuteronomium* (Mózes V. könyve). Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat.
- JEREMIAS, Joachim (1969): *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia: Fortress Press.
- Josephus Flavius (1948): *A zsidó háború. Függelék: Flavius Josephus önéletrajza*. Ford. Révay József. Budapest: Káldor György Könyvkiadó.
- Josephus Flavius (1957): *A zsidó háború*. Ford. Révay József. Budapest: Gondolat kiadó.
- Josephus Flavius (1984): *Apíon ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Ford. Hahn István. Budapest: Helikon.
- Josephus Flavius [é. n.]: *A zsidó régiségek*. Online: www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm
- KEEGAN, John (2002): *A hadviselés története*. Budapest: Corvina Kiadó.
- KEPPIE, Lawrence (1984): *The Making of the Roman Army. From Republic to Empire*. London: Batsford.
- LIPHSCHITZ, Nili – LEV-YADUN, Simcha (1989): The Botanical Remains from Masada. In AVIRAM, Joseph – FOERSTER, Gideon – NETZER, Ehud (szerk.): *Masada II. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 223–232.
- Misna [é. n.]: (Szotá 8, 7.). Online: www.sefaria.org
- MOLNÁR Ernő (1921–1923): *A Talmud Könyvei*. Budapest: Korvin testvérek könyvnyomdája.
- PERJÉS Géza (1983): *Clausewitz*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- Philo Alexandrinus (1915): *Legatio ad Gaium*. In COHN, Leopold – WENDLAND, Paul (szerk.): *Philo Alexandrinus opera quae supersunt*. Vol. 6. Berlin: Georg Reimer.
- Philo Alexandrinus (1990): Mózes élete (De vita Moysis). In PHILO Judaeus: *Mózes élete / Legatio ad Gaium*. Ford. Bollók János. Budapest: Európa Könyvkiadó, 45–52.
- Polübiosz (2002): *Polübiosz történeti könyvei I–II*. Ford. Forisek Péter – Patay-Horváth András. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor Kiadó.
- Prosecutor v. Stanislav Galić 2003. Trial Judgment and Opinion. Trial Chamber, ICTY, Case No. IT-98-29-T, 529.
- RAJ Tamás ford. (2009): *Zsoltárok. Héberül és magyarul*. Budapest: Makkabi Kiadó.
- ROTH, Jonathan P. (1999): *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C. – A.D. 235)*. Leiden–Boston–Köln: Brill. Online: <https://doi.org/10.1163/9789004236325>
- SALLUSTIUS, Gaius Crispus (2000): *Catilina összeesküvése*. Budapest: Osiris Kiadó.
- SCHÜRER, Emil (1891): *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. New York: Charles Scribner's Sons.
- STEINTHAL, Heymann (1906): *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*. Berlin: Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.