
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2015

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenegyedik évfolyam, 2015/2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest
Magyar Vallástudományi Társaság
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Lovász Irén (Hírek)
Vassányi Miklós (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:
Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő, Török László,
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A Szerkesztőség címe:
Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsi Enikő
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

TANULMÁNYOK

PECSUK OTTÓ: A szerkesztő előszava számunk tanulmányai elé	5
FODOR ZSÓFIA: Vallásosság a posztmodern korban	9
MÚJDRICZA FERENC: Mitikus összhagzattan	23
PÉNTEK DÁNIEL: Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriban – Összehasonlító elemzés Ámósz és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10-17) és a prófétaagra utaló Mári szövegek alapján	35

FORRÁS

NÉMETH GYÖRGY: Az epidaurosi Asklépios - szentély gyógyulási feliratai	57
CZETI ISTVÁN – SERES DÁNIEL: Az epidaurosi gyógyulási feliratok	62
RADI ANITA: Diana Ephesia Multimammia szobrainak leírása egy 18. századi latin nyelvű műben	73

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: Hamvas Béla A bor filozófiája című művének keletkezése és felépítése	91
--	----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

KOVÁCS ÁBRAHÁM: A vallástudomány és a protestáns teológia határkérdései és mai relevanciájuk Kovács Ödön rendszeralkotása kapcsán	105
---	-----

HÍREK	125
-------	-----

RECENZÍÓK	131
-----------	-----

PRÓFÉTIZMUS, KULTUSZ ÉS URALKODÓI UDVAR IZRAELBEN ÉS MÁRIBAN

Összehasonlító elemzés Ámósz és Amacjá párbeszéde
(Ám 7,10-17) és a prófétaságra utaló Mári szövegek alapján

PÉNTEK DÁNIEL

I. BEVEZETÉS

Jelen dolgozatomban az Ámósz 7,10-17 szövege alapján a bibliai prófétaságnak a kultusszal, közelebbről meghatározva a szentéllyel, a kultuszi személyzettel (vagy a papsággal) és az uralkodói udvarral, palotával, dinasztíával való kapcsolatát vizsgálom. Munkámban összehasonlító elemzést végzek, és a Mári archívum szövegeivel vetem össze mindazt, amit a fenti szempontok alapján textusunkból megtudhatunk, néhány esetben kiterjesztve azt annak tágabban értelmezhető kontextusára, a Héber Biblia prófétai szövegeinek korpuszára. Jelen munka a 2015. évi OTDK Hit- és vallástudományi szekciójába beadott dolgozatomnak rövidített és átdolgozott változata. Az összehasonlító elemzés során idézett ékírásos akkád nyelvű szövegeket minden esetben saját fordításomban közlöm.

Az első orákulum az Ám 7,10-17 egységben (11b: „*Kard által hal meg Jeroboám, Izrael fogságba vonul földjéről!*”), amelyet Amacjá idéz, két állítást tartalmaz. Az egyik az uralkodó személyére utal, a másik pedig a népre. Egy érdekes ellentmondás tűnhet fel a két állítás között: noha formailag egy parallelizmussal állunk szemben, tartalmilag azonban a két tag semmiképpen sem utalhat ugyanarra az eseményre. Az, hogy az uralkodónak kard által kell meghalnia, inkább egy belső lázadásra utal, míg Izrael fogságba vonulása külső ellenség által indított támadásra. Ez utóbbi II. Jeroboám uralkodása idején semmiképpen sem lehetett aktuális.

A második orákulum a 17. versben olvasható („*Feleséged a városban¹ fog paráználkodni, / Fiaid és leányaid kard által fognak meghalni, / Földedet részekre osztják mérőkötéllel, / te pedig tisztátalan földön halsz meg, / Izrael pedig fogságba megy földjéről!*”) E második orákulum érdekes módon a király személyét egyáltalán nem említi, ehelyett Amacjáról és családjáról szóló jövődölést tartalmaz, amit az orákulum utolsó tagmondatában kiterjeszt a nép egészére, illetve Izrael népének egyetemes sorsába ágyazza bele az elhívott próféta szava ellen szóló papot. A

¹ Shalom M. Paul szerint a formula jelentése: nyilvánosan (vö. 5 Móz 22,23) in: PAUL (1991): 250.

második órakulumban öt jövőre vonatkozó állítást tartalmaz, amelyből az első négy Amacjás pap családját, vagyonát és személyét érinti, a legutolsó ötödik tagmondat pedig kiterjeszti az egész népre.

Az Ámós 7,10-17-ből kirajzolódik egyfajta kapcsolati rendszer a próféta, a papság, kultushely és az uralkodó, illetve uralkodói udvar között, így ez a szakasz ebből a szempontból egyedülállónak tekinthető a Héber Bibliában. E szituáció megértéséhez a bibliai források nem nyújtanak elég párhuzamot, ezért úgy vélem, hogy éppen azért, mert ez az egyetlen olyan szövegünk, amelyből szépen kirajzolódik egy feltételezhetően Izraelben is működő rendszer, szükségünk van olyan külső forrásokra, amelyek segítenek az értékelésében. Az itt megjelenő problémákhoz leginkább az Ámósznál mintegy évezreddel korábbi Mári archívumból előkerült ékírásos táblákon olvasható források állnak legközelebb, így a következőkben – miután bemutatom az ókori közel-keleti prófétaság történetét és alapfogalmait – a Mári szövegekben kirajzolódó képpel vetem össze mindazt, amit e kérdésekről a fent magyarázott szakasz alapján megtudhatunk.

Az ehhez hasonló összehasonlító elemzéseknek az újabb próféta-kutatásokban nagy szerepe van. Biblikus kutatók felismerték azt a tényt, hogy a bibliai prófétaságnak jelentős ókori keleti párhuzamai vannak, amelyeknek alapos vizsgálata elvezethet minket az izraeli prófétizmus bibliai forrásainak valós történeti kontextusokban való megértésére. A kutatások legfontosabb képviselői: Friedrich Ellermeyer², Abraham Malamat, Martti Nissinen és Hans Barstad.

Ez utóbbi kutató egyik cikkében összehasonlító elemzésnek veti alá a proto-ézsaiási korpuszt (Ézs 1-39) és a Mári forrásokat. Elemzésének konklúziójában felhívja arra a figyelmet, hogy egyrészt konkrét történelmi párhuzamokat nem feltételezhetünk a két korpusz anyaga között, azonban az alapvető műfajok és stíluselemek nagy hasonlóságot mutatnak (pl. mindkét korpusz üdv- és ítéletes próféciákat tartalmaz, mindkét korpusz reflektál a konkrét történelmi valóságra).³ Barstad ezek alapján arra a következtetésre jut, hogy mind a Mári, mind pedig a bibliai prófétai szövegek korpusz próféciáinak kapcsolata van a történelemmel és ezen az alapon a továbbiakban tarthatatlan az a több kutató által is képviselt tézis, hogy a Biblia Hebraica prófétai korpusza olyan fogság utáni konstrukció, amely egyáltalán nem reflektál konkrét történelmi eseményekre.⁴

Az ebben a dolgozatban vizsgált szakaszon – tudomásom szerint - eddig még nem végeztek el ilyen elemzést, annak ellenére sem, hogy Abraham Malamat már felhívta a figyelmet a szakaszra ebből a szempontból.⁵

² ELLERMEIER (1968)

³ BARSTAD (2006): 47.

⁴ Uo.

⁵ MALAMAT (1987): 43.

II. PRÓFÉTÁK AZ ÓKORI KÖZEL-KELETEN

A bibliai szövegek és az ismert források között a távolság időben meglehetősen nagy, egy évezred áll a legjelentősebb mezopotámiai korpusz (a Mári-archívumból előkerült prófétikus jelenségeket bemutató szövegek) és a Héber Biblia forrásai között. Ez módszertanilag meglehetősen nehézvé teszi azt a vállalkozást, hogy egymással összevessük őket.

A prófécia szemlélhető úgy is, mint a divináció mellett az isteni üzenet közvetítésének másik eszköze. A prófécia a divináció fajtái közül a nem induktív (*noninductive*) jelenségek körébe tartoznak, ugyanis a próféták – hasonlóképpen pl. az álomfejtést végző személyekhez, és szemben az asztrológusokkal vagy a *haruspex*ekkel nem fejlesztenek ki egy bonyolult módszert és rendszert, amely egyrészt a megfigyeléseken, másrészt pedig azok értelmezésén alapul, hanem minden esetben az istenség szavainak direkt közvetítőiként szerepelnek (vö. A אֲמַר יְהוָה illetve אָמַר יְהוָה formulák a bibliai prófétaság esetében, illetve Máriban az *umma*+istennév formula).

A prófétai eljárásnak az ókori Közel-Keleten Martti Nissinen szerint négy olyan összetevője van, amelyek alapján egy jelenséget vallástörténeti szempontból prófécianak nevezhetünk: 1. Az üzenetet küldő istenség, 2. az üzenet, 3. az üzenet közvetítője, a próféta és 4. az üzenet befogadója, vagy az üzenetet befogadó közösség.⁶

A prófétaság jelensége az ókori civilizációkban általános, szerves része a kulturális-társadalmi berendezkedésnek számos különböző kultúrkör esetében is.⁷ Magával az elnevezéssel azonban már lehetnek fenntartásai annak a vallástörténelemnek, aki a prófétaság értelmezésével foglalkozik, mivel a görög nyelvű kifejezés a zsidó-keresztény kultúrkörre és a Septuagintára vezethető vissza, és a prófétaságnak itt megjelenő képét nagyrészt az ókori zsidóság alakította ki a második templom korától kezdve, majd a fogalom jelentése bizonyos módosulásokon ment végbe a következő évszázadokban is, elsősorban a kereszténység megjelenésének, sajátos exegézisének és teológiájának köszönhetően. Éppen ezért fektetnek nagy hangsúlyt az ókori Közel-Kelet kultúráinak kutatói arra, hogy a szövegeket saját kontextusában értelmezzék, így függetlenítsék őket a Héber Biblia מִיָּאִים korpusza által nyújtott paradigmától, illetve az azt értelmező tradícióktól.⁸

A következőkben pedig az ókori Közel-Kelet prófétaságának fogalmait kívánom röviden tárgyalni. A prófétaság jelenségére egyik ókori keleti kultúrában sem használtak egyetlen egységes, általánosan meghatározó fogalmat. Sem az akkád, sem a nyugati sémi nyelvek, sem a héber nem használ egy egységes elnevezést az általunk prófétának nevezett személy megnevezésére.

⁶ NISSINEN (2003): 2.

⁷ Uo.

⁸ Uo.

A legelterjedtebb kifejezés a prófétákra a sémi nyelvekben az akkád *muḫḫum/maḫḫû*⁹ kifejezés, illetve ennek a nőnemű formája *muḫḫutum/maḫḫutu*, amely az akkád kortól kezdve ismert és használt az ó-, középbabiloni, közép- és újasszír koron keresztül egészen az újbabiloni korig, az akkád nyelvű civilizáció olyan peremterületein is, mint Máriaiban. Amíg azonban Máriaiban – ahol egyébként különösen sok kifejezést alkalmaznak a prófétai aktivitás leírására – a *muḫḫum* a legáltalánosabb kategória, addig az újasszír korban kizárólag irodalmi szövegekben, illetve lexikális listákon fordul elő.¹⁰ A kifejezés a *maḫû* gyök derivátuma, amely arra utal, hogy az isteni üzenet közvetítésekor a próféták extatikus állapotba kerülnek, és ebben képesek az istenség szavának közvetítésére, a forrásokból egyértelművé válik a *muḫḫum/maḫḫû* próféták kultuszi szerepe is.¹¹

A másik széles körben elterjedt megnevezés a prófétára az *apālu* gyök derivátumaként értelmezhető *apīlum* (nőnemű formájában *apiltum*) kifejezés szintén gyakran vonatkozik prófétai cselekvést végző személyekre a Máriai korpuszban. A szó etimológiája azt feltételezi, hogy az *apīlum* szerepe az, hogy az egyén vagy a közösség felé tolmácsolja az istenség választ egy bizonyos kérdésben, a valóságban azonban azt láthatjuk, hogy az *apīlum* cselekvése nagyon hasonlít a *muḫḫum*éhoz.

Rendkívül nehéz a kétféle tevékenységben lényegi különbségeket megfogalmazni a prófétáknak e két csoportja között.¹²

Ringgren szerint az *apīlum* az az általános kifejezés, amely azt a papot jelenti, aki az istenség válaszait közvetíti, a *muḫḫum* pedig a prófétai inspiráció egy sajátos változatára utal, az eksztatikus prófétaságra.¹³ Durand javaslata szerint – amely során egyértelműen az akkád nyelvű kifejezések etimológiájából indul ki – a *muḫḫum* által mondott orákulumok spontának, ezzel szemben az *apīlum* próféciája minden esetben egy kérdésre adott válaszként értelmezendő,¹⁴ azonban ez a megoldás forrásaink alapján nem tekinthető bizonyítottnak. Szintén Durand mutat azonban rá egy másik fontos különbségre: a *muḫḫum* szigorúan kapcsolódik egy bizonyos templomhoz, az *apīlum* azonban képes a helyváltogatásra, tud utazni egyik helyről a másikra, és nincs az adott istenség templomához kötve.¹⁵ Fennmaradt forrásaink alapján az mindenesetre egészen nyilvánvalóan látszik, hogy mindkét prófétai csoport egy prófétai szervezethez tartozott, és így szerves része volt Máriai társadalmának. Szintén kitűnik a forrásokból, hogy a kultushelyen

⁹ Az előbbi az akkád kifejezés babiloni, az utóbbi pedig asszír alakváltozata. CAD (*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* 10/1. (1977): 90.

¹⁰ NISSINEN (2003): 6.

¹¹ FLEMING (2004): 51.

¹² HUFFMON (1992): 477-482.

¹³ RINGGREN (1982): 2.

¹⁴ VÖ. DURAND (1997): 115-134.

¹⁵ DURAND (1988): 386-390.

elhangzó isteni üzenetek közvetítők révén jutottak el a királyhoz, azaz a próféták kapcsolata az uralkodói központtal nem volt annyira direkt, mint a máj jóslással foglalkozó szakembereké (*bārû*).¹⁶

Máriban több más megnevezést is találhatunk különböző prófétai aktivitást végző személyekre. A bibliatudomány számára talán a *nabû* elnevezés a legérdekesebb, amely azonban egyetlen alkalommal¹⁷ fordul elő a Mária levelek korpuszában. A szakirodalom számára még az sem eldöntött tény, hogy egyáltalán van-e etimológiai kapcsolat a nyugati sémi *nabû* és a héber נָבִיא kifejezések között. Fleming azt az álláspontot képviseli, hogy fennáll az etimológiai kapcsolat¹⁸, ezt Huehnegard vitatja¹⁹. A szöveg *nabi sa hane*-ről beszél, a *hane* kifejezés az Eufrátesz partján élő nomád, illetve félnomád törzsekre utal.

A *qammatum* kifejezés egyedül Dagan istenhez kapcsolódóan fordul elő két alkalommal a korpuszban (*qammatum ša Dagan ša Terqa*),²⁰ és az elnevezés alapján valószínűsíthetjük, hogy a nyugati-sémi környezetben népszerű gabonaisten kultuszában lehetett szerepe. A *qammatum* kifejezés etimológiája bizonytalan, elképzelhető, hogy egy személynévről van szó, mások pedig azt valószínűsítik, hogy egy személy jellegzetes hajviseletére utal.²¹

Néhány szövegben feltűnik az *asinnunak* nevezett személy is prófétai funkcióban, aki eunuchnak tekinthető, és Ištar istennővel áll kapcsolatban. Az *assinnu* prófétai szerepe nem ragadható meg világosan.²² Az *asinnu* kifejezés fordítása nem egyszerű; Huffmon egyszerűen kultuszi énekesnek tartja.²³

A Mária forrásokkal kapcsolatban Huffmon felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az elnevezések egy alkalommal sem önazonosítások, minden esetben a közösség vagy annak tagjainak a felfogását közlik a személy szerepéről.²⁴ Egyetlen levélben olvashatunk arról, hogy egy, a napisten, *Šamaš apilum*ának nevezett személy egyrészt magát küldöttként (*šiprum*) azonosítja, és ugyanebben a levélben utal egy másik személyre, akit ő maga is *apilumnak* nevez.²⁵ Más esetekben azonban az isteni üzenetek közlői nem kapnak prófétai címeket, annak ellenére sem, hogy egyértelműen prófétai szerepben tűnnek fel, és a királyi udvar vagy a

¹⁶ NISSINEN (2003): 7.

¹⁷ Az ARM (*Archives Royales de Mari*) 26 216 jelzetű szövegről van szó.

¹⁸ FLEMING (1993): 217–224.

¹⁹ HUEHNEGARD (1999): 88–93.

²⁰ Az ARM 26 197, illetve az ARM 26 199 jelzetű szövegekről van szó.

²¹ A megoldási kísérleteket részletesen ismerteti: HUFFMON (2000): 49.

²² NISSINEN (2003): 7.

²³ HUFFMON (2000): 49.

²⁴ Uo.

²⁵ Az említett szöveg az ARM 26 194 jelzetű.

kultusz fontos reprezentatív képviselői. Néhányan közülük *sangûk* (azaz templomi adminisztrációt végző papok).²⁶

A Mári levéltár prófétákkal kapcsolatos szövegei mellett az újasszír korból maradt ránk a legtöbb forrás az ókori-keleti prófétaságról. Az újasszír forrásokban a próféta általános megnevezése a *raggimu* (illetve nőnemű alakváltozatában a *raggintu* szó). A *ragāmu* gyök jelentése az akkádban elsődlegesen kiáltani, kijelenteni, kinyilvánítani, meghirdetni, az újasszír korban gyakran a prófétálás terminus technicusává válik.²⁷ A *raggimuk* elsődlegesen az arbelai Istárhoz kapcsolódtak, az ő üzenetét hirdették, azonban tevékenységük nem korlátozódott kizárólag Arbela (Arba-ilû) városára. Aššur-aḫ-iddina (681-669) és Aššur-ban-apli (668-627?) uralkodása idejéből maradtak ránk asszír próféciagyűjtemények.²⁸ A prófétaságra van még néhány kevésbé jelentős forrásunk nyugati-sémi területről is (lákisi osztrakonok; Zakkur-felirat²⁹; Deir-ʿAlla-i felirat³⁰).

III. ÖSSZEHASONLÍTÓ ELEMZÉS

III.1. PRÓFÉTIZMUS MÁRIBAN

A Mári levéltárból előkerült mintegy 8000 szöveg közül körülbelül 50 utal a prófétai cselekvésre, és további 12 gazdasági és adminisztratív szövegben találhatunk még utalásokat prófétákra a 12000 egyéb ismert gazdasági és adminisztratív szövegből.³¹ A Mári forrásokból ismert próféták sok szempontból különböznek egymástól, ezért nem beszélhetünk egy társadalmi szempontból egységes csoportból. Érdekes áttekinteni azt is, hogy a különböző típusú próféták mely istenségekhez köthetőek.³² Az *apilum/apiltum*-nak nevezett próféták Addu, Halabi Addu, Kallassui Addu, Dagan, Tuttuli Dagan, Subatumi Dagan, Marduk, Nergal és Šamaš istenségek, illetve Annunitum, Diritum és Hišametum istennők küldöttjeként jelennek meg; az *assinnium* Annunitum szavát hirdeti a *muhhum/muhhutum* típusú próféták pedig Addu, Hubšalumi Amu / Nergal, Dagan, Terqai Dagan, Tuttuli Dagan és Itur-Mer, továbbá Annunitum, Ištar, Inadani Ištar és Ninhursagga (Sala) istenségek ígétjét hirdetik, az egyetlen *qammatum* pedig Terqai Dagan prófétája. Szót kell még ejtenünk e felsorolásban azokról a személyekről, amelyeket forrásaink nem illetnek

²⁶ HUFFMON (2000): 49

²⁷ CAD 14. (1999): 67.

²⁸ NISSINEN (2003): 7.

²⁹ I. m. 203. Itt olvasható a szöveg átírása és fordítása is.

³⁰ Uo. Itt olvasható a szöveg átírása és fordítása is.

³¹ DURAND: (1997): 115-116.

³² HUFFMON (2000): 49.

egyikkel sem a fentebbi prófétai címek közül, ám egyértelműen prófétai cselekvést végeznek: ezen próféták Dagan, Terqai Dagan, Itur-mer, továbbá Annunitum, Belet-biri és Belet-ekallim szavait közvetítik.

Kérdéses, hogy milyen szerepe volt Mári társadalmi és udvari életében a prófétaságnak? A Héber Biblia úgy mutatja be a királyság korában Izrael és Júda történetét, hogy ott az isteni akarat kifejezésének legelterjedtebb és a hivatalos vallás által leginkább elismert szerepe a prófétai igehirdetésnek volt. Ezzel szemben Máriban a prófétizmus ugyan mindenképpen szoros kapcsolatban állt a királyi udvarral, azonban az aktuálpolitikára gyakorolt hatását semmiképpen sem szabad az izraeli, illetve júdai állapotok analógiája nyomán szemlélnünk. Máriban a prófécia kevésbé volt jelentős, mint az isteni akarat megtudakolásának egyéb eszközei. Bibliai kontextusban elvéve látjuk a jelét annak, hogy a prófétai beszéd vagy cselekvés összekapcsolódna egyéb divinatorikus eljárásokkal, Máriban azonban gyakran ez történik. A próféta üzenetét levelekben küldik a király elé. Az prófétai szó elhangzásakor pedig a prófétai szó igazságát más jóslási eljárással vizsgálják (mezopotámiai környezetben teljes joggal nevezhetjük ezeket tudományos eljárásoknak; elég ha csak a *Šumma ālu* című monumentális ómengyűjteményre utalunk itt), leggyakrabban a májjóslást alkalmazzák erre a célra is.³³ A levelekből gyakran értesülhetünk arról is, hogy a próféták akár önként, más esetekben pedig a hivatásukkal szemben támasztott követelésnek eleget téve az isteni szó közvetítése után levágnak egy fürtöt a hajukból (*šartum*), továbbá egy díszet, bojtot a ruhájukról (*sissiktum*). Ennek az eljárásnak egyértelműen az a célja, hogy megpecsételje a prófétai szó igazságát.³⁴ A prófétai aktivitást ezen a módon egyértelműen az ókori mezopotámiai jóslási eljárásokon keresztül ellenőrzik, a próféta igazságának és istenségtől küldetett voltának a legfőbb bizonyítója a *šartum* és *sissiktum*.³⁵ Az eljárásra az ismert szövegeink közül 14 utal, azaz forrásaink közel egyharmada.³⁶ Ez az eljárás megtörténik a próféták valamennyi ismert típusával. Forrásainkból azt is láthatjuk, hogy a próféta szavát sosem küldték előzetes vizsgálat nélkül az uralkodó elé. Huffmon szerint mindez azt bizonyítja, hogy a prófétizmus a Mári Királyságban másodlagos intézménynek számított.³⁷

Ezen a helyen kell szólnunk az összehasonlítás korlátairól is. Hans Barstad, a téma elismert kutatója és az ókori keleti prófétizmus kiváló ismerője jegyzi meg a következőket az összehasonlítás kérdéseivel foglalkozó tanulmányában, hogy amikor összehasonlítjuk a bibliai prófétizmust egy másik kultúrában megjelenő prófétizmussal akkor minden esetben azt a képet hasonlítjuk össze, amely

³³ Uo.

³⁴ Uo.

³⁵ GRABBE (2000): 13-32.

³⁶ LYNCH (2013): 11.

³⁷ HUFFMON (2000): 50-51.

bennünk él a prófétizmussal kapcsolatban.³⁸ Utal ez egyrészt arra, hogy mindig egy-egy tudományos iskola talaján állva, annak főbb eredményeit elfogadva nyúl egy kutató egy ehhez hasonló témához. Másrészt azonban véleményem szerint azt is megmutatja ez a mondat, hogy az Ószövetség kutatója az ilyen összehasonlító elemzést sosem képes más nézőpontból szemlélni, mint szakterülete nézőpontjából. A Mária civilizáció elkötelezett kutatói számára a prófétizmus csupán egy olyan jelenség, amely előfordul a forrásokban, azonban akár marginálisnak is tűnhet; ha valaki a társadalmi struktúrák működésével foglalkozik, annak szintén nem a prófétasággal foglalkozó források lesznek a legfontosabbak; az Ószövetség kutatója azonban egész más helyzetben van, mivel a Héber Bibliának mintegy 1/3 részét a prófétai könyvek teszik ki.³⁹

Ma a kutatók éppen ezért az összehasonlító elemzés során (általánosságban is, és speciális témánk, a prófétaság összehasonlítása esetén is) nem arra törekednek, hogy formális hasonlóságokat fedezzenek fel különböző kultúrák között, és így kapcsolatokat és hatásokat fedezzenek fel és megállapítsák a különféle jelenségek eredetét, hanem elsősorban arra, hogy bizonyos általános struktúrákat tárjanak föl, és azok működését vizsgálják különböző kultúrákban.⁴⁰

III.2. A FORRÁSOK TERMÉSZETE

Izraelben a prófétasággal kapcsolatos források szinte minden esetben bibliai források. A minimalista történészek iskolája mindig hangsúlyozza, hogy a bibliai történelemképnek és Izrael történetének különbözőségét. Forrásainkon, az Ószövetség prófétai korpuszán, illetve más olyan Ószövetségi szövegeken keresztül, amelyek a prófétai aktivitásra reflektálnak valamilyen módon mi kizárólag a Biblia prófétaságát tudjuk vizsgálni, amely semmiképpen sem egyenlő teljes mértékben az ókori Izrael prófétizmusával.⁴¹ A Héber Biblia prófétai szövegei évszázados hagyományozódás és redakció útján nyerték el ismert formájukat, így ezek az írott források abban a formájukban, ahogyan ismertek előttünk távol állnak azokról az

³⁸ BARSTAD (2000): 9.

³⁹ Ebből a szempontból a Mária civilizáció vizsgálata tűnik a legkifizetődőbbnek, mivel itt találhatjuk a legtöbb párhuzamot, amit szokás azzal is indokolni, hogy Izraelhez és Júdához hasonlóan nyugati-sémi civilizációról van szó. Más szempontból azonban érdekes lehet az újasszír prófécia vizsgálata is, mivel ennek a megjelenése kortárs a bibliai próféciaival. A témában szintén történtek már kísérletek, ezek közül a legfontosabb tanulmány Martti Nissinen munkája. Nissinen (1992): 217-258. Emellett kiemelném még Merlo és Bonnet közös tanulmányát, ez utóbbit leginkább azért, mert szintén részletesen foglalkozik a módszertan kérdésével. Merlo-Bonnet (2002): 77-86.

⁴⁰ MERLO-BONNET (2002): 79.

⁴¹ I. m. 78.

orákulumoktól, amelyek elhangzottak. A bibliai források esetében sokszor több évszázad is lehet a különbség, a prófécia elhangzása és a végső redakció között. A prófétai könyvek mai formáját és a Héber Biblia szerkesztését a prófétai könyvek és az izraeli prófétaiség egyik legjelentősebb kutatója, Joseph Blenkinsopp a Második Templom irodalmi alkotásának tartja. Blenkinsopp a következő forráscsoportokat nevezi meg, mint amelyeken keresztül vizsgálható a bibliai prófétaiség: 1. Deuteronomium (Dtr) és a deuteronomiumi történeti mű ilyen irányú tudósításai. 2. A 15 prófétai könyv, amelyek a Dtr kiegészítéseiként értelmezendők Blenkinsopp szerint. (Ez azt jelenti, hogy a deuteronomiumi történeti mű által meghatározott teológiai keretbe illesztik be a próféták tevékenységét. Ez nyilvánvalóan a próféták tevékenységének egy utólagos értelmezése.) 3. A perzsa és hellenisztikus kori szövegek (1-2 Krónikák, Ezdrás, Nehémiás) 4. A Pentateuchos olyan részletei, amelyek bizonyos ősi hagyományokban szereplő személyeket prófétának neveznek, illetve úgy mutatják be őket, mint akik prófétaként cselekszenek (Ábrahám: 1Móz 20,7; Mózes: 5Móz 18,15-18; Mirjam: 2Móz 15,20; Bálám: 4Móz 22-24).⁴²

Máriban nincsen több évszázad távolság az esemény és annak írásba foglalása között, és céljuk is egészen más, mint a bibliai szövegeknek, ez azonban korántsem jelenti azt, hogy értelmezésük problémamentes lenne. Egyrészt rendkívül kevés adatolt a prófétaiség a Mária forrásokból, ráadásul ezek a források semmiképpen sem alkalmasak arra, hogy megrajzoljuk ezek alapján a Mária prófétaiség profilját. A szövegek célja elsősorban az volt, hogy a kultuszközpont vezetője tájékoztassa a királyi udvart a szentélyben elhangzott próféciákról. Nem tudhatjuk azt sem, hogy milyen viszonyban állt egymással a prófécia szóbeli és írott változata. A Mária prófétai szövegek azonban szöges ellentétben állnak a bibliai prófétai szövegekkel abból a szempontból, hogy olyan kéziratnak tekinthetők, amelyeknek mindig ismert az egyedi történeti háttere, még akkor is, ha mindez a mi ismereteink és módszertanunk alapján nem is ragadható meg.⁴³

Műfajok tekintetében Máriban az az egyszerű helyzet áll fenn, hogy a prófétai cselekvésekről levélformában maradtak ránk feljegyzések. Az azonban, hogy a próféta milyen módon közvetíti az istenség üzenetét, már változatosabb képet mutat. A direkt beszédben elmondott próféciák általánosak, emellett azonban előfordulnak álmok is. Bizonyos esetekben nem teljesen nyilvánvaló, hogy maga az álomlátás eseménye milyen kontextusban és hol történt, gyakori azonban az inkubációs álom, amikor magában a szentélyben látja az álmot a próféta. Az álomról szóló leírásban általában maga az istenség beszél a prófétához és elmondja neki azt is, hogy milyen szavakat kell közvetítenie az uralkodó felé. Ez utóbbi aspektusa az álom leírásának egészen hasonló lehet a prófétai beszédhez.

⁴² BLENKINSOPP (1995): 119.

⁴³ GORDON (1995): 85.

A prófétai gyűjtemény műfaja Máriaiban ismeretlen (hacsak nem tekintjük annak azt, amikor egy táblán két vagy három orákulum szerepel), bár nyilván ehhez a korpusz nagysága sem elegendő, illetve a levélformában a király felé írott tudósítások sem teszik lehetővé ezt. Az a típusú prófétai gyűjtemény, amely Izraelben a kanonizált prófétai szövegek alapján általánossá vált, nevezetesen, hogy szerzők, pontosabban próféták nevei alá rendezik az anyagot, egyébiránt a mezopotámiai civilizáció egészétől idegen. (Az újasszír kori próféciaik olyan gyűjteményekbe voltak rendezve, amelyeknek nem a próféta neve adta a rendező elvét, hanem a hasonló tematika.)⁴⁴

III.3. PRÓFÉTA ÉS SZENTÉLY

A Mári civilizációban egészen egyértelműnek tűnik, hogy a legtöbb próféta-sággal kapcsolatos esemény szoros kapcsolatban áll a templommal. Fleming tanulmányában felsorol több olyan szöveget is, amelyek esetében egészen egyértelmű, hogy a szentélyben történnek azok az események, amelyekről a levél tudósít.⁴⁵ Fleming tanulmányában azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelent prófétának, illetve papnak lenni a Mári civilizációban. A kérdést nehezíti az a tény, hogy amíg a Bibliában נָבִיא illetve כֹּהֵן a leginkább elterjedt kifejezések a két vallásos funkcióra nézve, addig Máriaiban a próféta egy olyan kategória, amelybe legalább öt különböző nevet, illetve talán funkciót viselő személy, illetve csoport tartozik bele.

Az teljesen világos, hogy a legtöbb orákulum egy szentélyben hangozhatott el, azonban az már egyáltalán nem egyértelmű, hogy a különböző prófétáknak mi volt a kapcsolata Máriaiban a templommal, nem tudjuk biztosan, hogy a templomi személyzethez tartoztak-e, nem tudjuk azt sem, hogy a szentélykörzeten belül éltek-e? Fleming szerint az a különbség az izraeli és a mári szituáció között, hogy amíg Izraelben a papok elláthattak jóslási feladatokat (pl. urim és tummim), addig Máriaiban nem tartoztak a papok feladatkörébe a jóslási eljárások, így ezekben a funkciókban a kultuszi élet szereplői közül egyedül azok tűnhetnek fel, akiket mi a vallástörténeti párhuzam alapján prófétaként definiálunk.⁴⁶ Ezek közé a feladatok közé tartoznak a jövőre vonatkozó jóslatok, próféciaik, valamint a jelenben való isteni tanácsadás, az uralkodó bátorítása is. Ez alapján tehát Fleming azt a konklúziót vonja le, hogy Máriaiban a papok és próféták nem vetélytársai voltak egymásnak, hanem éppen ellenkezőleg az együttműködésükre volt szükség az istenség üzenetének közvetítése során.⁴⁷

⁴⁴ PETERSEN (2000): 43.

⁴⁵ FLEMING (2003): 53.

⁴⁶ I. m. 56.

⁴⁷ Uo.

Az, hogy Máriaiban a prófétaság erősen kapcsolódik a kultuszhoz, és így a különböző szentélyekhez, az egészen egyértelmű. Addu-duri a következőképpen számol be egy prófétai eseményről:

Az én uramhoz, Addu-duritól, a te szolgádtól: Egy próféta, akinek neve Iši-aḥu Ḥišamitum templomában felkelt és így szólt: „Távozásod után ételed megették, csészédet kiitták. Ellenségeid helytelent és gonoszt beszélnek rólad. Én azonban eltiprom őket...”⁴⁸

Izraelben is hasonló a helyzet, ám mivel időnként évszázadok is eltelhettek az egyes prófétai szavak hagyományozódása során, ezért ez a kapcsolat sok esetben kevésbé látszik egyértelműnek.

Próféta és szentély kapcsolatáról tehát összegzésképpen megállapíthatjuk azt, hogy a prófécia természetes helye az ókori Közel-Kelet civilizációiban a szentély. Azt nem tudjuk, mivel forrásainkból nem olvasható ki erre nézve semmi információ, hogy milyen minőségben tartoznak a próféták a szentélyhez.⁴⁹ Az azonban bizonyos, hogy Izraelben sem egyszeri vagy ritka eset az, hogy a prófécia a templomhoz kapcsolódik (gondolhatunk akár Ézsaiás, akár Jeremiás személyére).

Feltűnő lehet az, hogy sem Ámós 7,10-17-ben, sem pedig Máriaiban nem találkozunk a kultuszra utaló reflexióra, amely pedig a bibliai próféciának jellemző eleme (olyannyira, hogy az olyan archaikusnak tűnő orákulumokban is megjelenik mint az 1 Kir 13,2), és a reflexió elsősorban a hivatalos kultusz kritikáját jelenti. Máriaiban ismeretlen az a jelenség, hogy a próféta a kultuszra reflektál.

III.4. PRÓFÉTA ÉS PAP (PRÓFÉTA ÉS KULTUSZI SZEMÉLYZET)

Nem egyedülálló jelenség az az Ószövetségben, hogy a pap és a próféta egymás mellett jelenik meg. Tudunk papi származású prófétáról, sőt olyanról is, aki papi tisztséget töltött be.⁵⁰ Az írópróféták közül sokakat ma elsősorban kultuszi prófétaként tart számon az ószövetségtudomány (ebbe a csoportba tartozik Náhúm, Zakariás, Hageus, talán Jóel és Habakuk.⁵¹) Nem idegen az Ószövetségtől az sem, hogy a papi tisztséget ellátó személy, konfliktusba kerül az eksztatikus prófétával. Ennyire tisztán azonban egyetlen másik szöveghelyen sem rajzolódik ki az a szituáció, amely ókori keleti forrásaink alapján valószínűleg állandó eleme

⁴⁸ ARM 26 195

⁴⁹ A próféták kultikus funkcióját és szentélyhez való tartozását a 20. században elsősorban Mowinckel hangsúlyozta. PETERSEN (2000): 36-37.

⁵⁰ GRABBE (1993): 55.

⁵¹ BLENKINSOPP (1984): 175.

volt az isteni üzenetek prófétai közvetítésének. Ebben a szakaszban azonban egyértelműen kiderül, hogy a prófétai orákulum kihirdetése során legalább bizonyos esetekben szerepe volt a papnak. A forrás sajnos nem őrizte meg az első orákulum kihirdetésének, pontosabban annak a két eseménynek a pontos krónikáját, amely során elhangozhatott az eredendően két különálló prófécia. A második orákulumban pedig egy olyan próféciát olvashatunk, amelynek fókuszában maga a pap áll.

A Mári archívumban a próféta igehirdetése nem reflektál a pap személyére, igaz minden esetben olyan forrásokban jelennek meg a próféták, amelyeket valamely kultuszközpontból továbbították Zimri-Lim uralkodói palotája felé, ezen körülmények között pedig nem várhatjuk azt, hogy azok olyan prófeciákat is feljegyezzenek, amelyek nem az ország sorsára vagy a királyi házra vonatkoznak. Semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy a prófécia reflektálhatott más személyeken keresztül az aktuálpolitikai problémákra.

A Mári szentélyek papjainak a feladatai közé tartozott a prófécia igazságának ellenőrzése. Ezt egy szabályos divinatorikus eljárás során tették meg. Nem minden szövegben válik egyértelművé az, hogy a hajtincs és a ruhaszegély (*šartum*, *sissiktum*) megszerzése a papság feladatai közé tartozott, azonban a következő szövegrészletben megjelenik ez a folyamat:

Az azt követő napon Aḫum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtincscsel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt.⁵²

A fenti szöveg alapján a következő kapcsolati rendszer rajzolódik ki: az istenség központi szentélyében a próféta kihirdeti az istenség üzenetét a templom papjának jelenlétében, akinek nemcsak kultikus, hanem adminisztratív szerepe is volt. A bizonyítási eljárásra a pap megszerezte a próféta hajtincset és ruhaszegélyét, amit a prófécia szövegével együtt ahhoz a hivatalnokhoz (írnokhoz?) továbbított, aki mindezt elküldte a királyi udvar felé. (A szövegek többségét három személy – Šibtu, Addu-duri és Nur-Sîn írta).

Egy szempontból mindenképpen hasonló a pap szerepe a vizsgált ószövetési perikópában, illetve a Mári szövegekben, ugyanis az Ámós 7,10-17-ben is megjelenik szempontként az, hogy a papnak valamilyen módon joga lehet arra, hogy felülvizsgálja a próféta igehirdetésének legitim voltát. Amacjá pap nem egy divinatorikus eljárás során vizsgálja a próféta üzenetének valóságát, hanem megtiltja neki azt, hogy királyi szentélyben prófétáljon. Ez a tiltás azonban ugyanúgy a pap ellenőrző funkciójához tartozik, mint a Máriból ismert rendszer.

⁵² ARM 26 214 19-23

A következőkben bemutatott Móri levél pap és próféta kapcsolatának egy másik, egészen különös ágát mutatja be, amelyben a pap a próféta inkubációs álmának szereplője. Itt sincsen szó arról, hogy a próféta a pap személyére reflektálna.

Atyád házának elpusztítása óta nem láttam soha ehhez hasonló álmot. Az én korábbi jeleim ezek voltak: Álomban beléptem Belet-ekallim templomába, de Belet-ekallim nem trónolt (ült/volt) ott, és a képmások nem voltak előtte. Amikor megláttam ezt, sírásra fakadtam. Ez az álom az éjszakai őrég idején történt. Amikor visszatértem, Dada, a Bišrai Ištar *sangú*-papja állt Belet-ekallim kapuja előtt, és rettenetes hangon így kiáltott: „Térj vissza Dagan, térj vissza Dagan” – ezt kiáltotta.⁵³

A vizsgálódásaink kiindulópontjául választott szöveg mutat rá egy fontos különbségre próféta és pap között az izraeli vallási és társadalmi életben. Úgy gondolom azonban, hogy erről nem beszélhetünk általános jelleggel, de mint szövegünk egyik kulcspontját, fontos kiemelni. Az Ámós 7,10-17-ből az tűnhet fel nekünk, hogy amíg Amacjának a társadalom életében betöltött szerepe teljesen egyértelmű, papi funkciót tölt be a bételi szentélyben, addig Ámós helyzete a vallási életben ennél sokkal képlékenyebb. Ő „polgári” foglalkozást folytat, és a próféta-ságot isteni elhívás alapján tölti be, amelyet azonban meg lehet kérdőjelezni, amelynek Jahvétől való eredete korántsem egyértelmű.⁵⁴ Ez nem kizárólag Izraelben van így, hanem más kulturális viszonyok között is. Izraelben egyes forrásaink szerint a próféta szavainak legfőbb bizonyító ereje az, hogy beteljesednek-e azok a dolgok, amiről prófétált, Móriban pedig jóslási eljárásokon keresztül vizsgálják meg a próféta személyének hitelességét.

III.5. PRÓFÉTA ÉS KIRÁLY

A kérdéskör kapcsán felvetődő legérdekesebb és egyszerre legbonyolultabb probléma a próféta és az uralkodó közötti kapcsolat. Erre a kérdéskörre nézve van a legtöbb forrásunk. Az ószövetségi szakaszokat vizsgálva úgy tűnik, hogy a próféta-ság elsődleges szerepe mindig a királysággal volt kapcsolatban, a próféta-i orákulumok elsődleges szerepe az volt, hogy a királynak nyújtsanak tanácsot, útmutatást.

Az Ámós 7,10-17 perikópájában is olvashatunk egy olyan orákulumot, amely egyértelműen a királyi házra vonatkozik. Nem ez azonban az egyetlen olyan momentum a perikópában, amely erre a kérdéskörre vonatkozik. Amacjá, a bételi szentély papja ugyanis éppen azzal az indokkal utasítja vissza Ámós ígéhírde-

⁵³ ARM 26 237 2-20.

⁵⁴ NISSINEN (2010): 11-12.

tését, hogy a királyi ház ellen beszél. Az a szituáció, hogy egy izraeli próféta egy állam központi szentélyében felszólal az uralkodó ellen, Jeremiásnál is előfordul, minthogy az sem példa nélküli, hogy a király elleni ítélet meghirdetése ellenkezést vált ki a nép köréből.

Uralkodó és próféta Izraelben többféle viszonyban állhatott egymással. Elsősorban az udvari próféta kérdéséről kell ezen a ponton megemlítenünk. Az udvari próféták nem kizárólag üdvöt, hanem ítéletet is hirdethettek az uralkodó felé, elég itt ha Nátán *másáljára* (2 Sám 10) gondolunk.

A Mári forrásokban az uralkodó, Zimri-Lim a próféciák címzettje. Az orákulumok a legtöbb esetben üdvösséget hirdetnek az uralkodó számára. A következő prófécia Zimri-Lim ellenségei fölött aratott győzelmét jövendőli meg a következőképpen:

A Tuttuli Dagan egy prófétája felemelkedett és a következőket mondta: Babilon, mit cselekszel te? Hálóba és lándzsa elé gyűjtelek téged. A hét lázadó házeit és minden vagyonukat Zimri-Limnek adom.⁵⁵

Tévedés lenne azonban az ilyen, illetve ehhez hasonló szövegek alapján azt gondolnunk, hogy a próféta szerepe a Biblián kívüli forrásokban minden esetben kizárólag az üdvösség meghirdetése lett volna, és nem találkozhatunk a prófétákkal olyan szerepekben, amikor vereséget jövendőlnék, visszavonulásra vonatkozó tanácsot adnak, vagy éppen bizonyos feltételekhez kötik az istenség segítségét. A prófécia funkciója Máriban sem korlátozódott egyszerűen a győzelem megjövendölésére, az uralkodói hatalom legitimálására, legfeljebb azt állíthatjuk, hogy a prófétának ez a vonása ritkábban kerül elő. A kérdést eddig Gordon vizsgálta viszonylag részletesen, aki azt állítja, hogy annak ellenére, hogy a próféták Máriban általában támogatói az uralkodónak, illetve a nemzeti dinasztiának, nem állíthatjuk, hogy egyáltalán ne fogalmaznának meg kritikát azzal szemben.⁵⁶

A következőkben idézett prófécia szintén lojálisan viszonyul a királyi házhoz, azonban két elkülöníthető elemet tartalmaz. A szöveg egyértelműen kifejezi azt, hogy ebben az esetben nem egy külső lázadással állunk szemben, hanem egy a birodalmon belül kitört lázadással. A szöveg egyrészt beszél arról a megpróbáltatásról, amely Zimri-Limet érni fogja, másrészt kijelenti azt is, hogy győzedelmeskedni fog a lázadók elleni harcban. A próféciában azonban az istenség ezúttal – és ez figyelemre méltó különbség –, nem kizárólag a végső győzelmet jövendőli meg az uralkodónak, hanem tanácsot is ad neki:

⁵⁵ ARM 26 209 6-14.

⁵⁶ GORDON (1993): 76.

Az én uramhoz, Šibtutól a te szolgálótól: Annunitum templomában, Aḫatum város szívében Dagan-Malik szolgálója így prófétált: „Zimri-Lim: Ha te nem is törődsz velem, én (mégis) mérsárlást rendezek a te érdekedben és ellenségeidet a kezembe adom, az embereket, akik meglopnak engem elfogom, és Belet-ekallim táborában gyűjtöm össze.” Az azt követő napon Aḫum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtincssel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt.⁵⁷

Ahhoz az ítéletes hangnemhez, amelynek az ámószi szakasz első orákuluma szép példáját adja az a jövődőlés áll a legközelebb, amikor Addu (Adad) istenség prófétája arra figyelmezteti az uralkodót, hogy az istenségnek hatalmában áll az is, hogy elvegye mindazt, amit ő ajándékozott a királynak azáltal, hogy trónjára ültette őt. Az orákulum elején az istenség emlékezteti az uralkodót, hogy egyrészt ő gondoskodott róla ifjú korában, másrészt pedig őtőle kapta meg a királyi trónt. A figyelmeztetés tárgya azonban az, hogy az istenségnek hatalmában áll ugyanúgy elvenni a trónt és a királyi hatalmat, ahogyan adta. Azt, hogy megtartsa jelenlegi állapotában az uralkodót, az istenség feltételhez köti. A szöveget a kutatástörténet során összevetették már az 1Kir 9,1-9-el, amely szakaszban a perikópa minden tendenciózus vonása ellenére is világossá válik az, hogy Jahve bizonyos feltételekhez kötve ígér üdvöt az uralkodónak, Salamonnak.⁵⁸ Malamát pedig egy hosszú összehasonlító elemzésben a Nátán jövődöléssel veti össze a szakaszt (2 Sám 7,1-17).⁵⁹

A szövegnek számunkra most elsősorban az a része érdekes, ahol magát a kérdéses orákulumot olvashatjuk:

Orákulumokon keresztül Addu, Kalassu ura ezt mondta: „Nem én vagyok Addu, Kalassu ura, aki felneveltem őt ölemben és neki adtam ősei trónját? És azzal hogy visszaadtam neki ősei trónját ismét biztosítottam számára egy helyet ahol lakhat. Most, ahogyan én visszaadtam neki ősei trónját, én el is vehetem az örökséget az ő tulajdonából. Ha ő nem hozza el nekem (az örökséget), akkor én – a királyi trón, az ország területe és a város ura – elvehetem tőle, amit neki adtam. De ha ellenkezőleg történne, és ő teljesítené kívánságomat, akkor én neki adom az országot, onnantól, ahol felkel a nap egészen addig, ahol lenyugszik.”

Ez volt az orákulum amit a próféta mondott, és Addu mellette állt.⁶⁰

A prófécia feladatát az uralkodóval való kapcsolat szempontjából Máriban egyszerűen így foglalhatjuk össze: a próféták azok a személyek, akik a külön-

⁵⁷ ARM 26 214

⁵⁸ SCHMITT (1982): 81.

⁵⁹ MALAMAT (1998): 106-121.

⁶⁰ A. (*Tablet signature of Texts from Mari*) 1121 14-25.

bőző szentélyközpontok személyzetéhez tartoznak és feladatuk az istenség üzenetének közvetítése az éppen regnáló uralkodó felé. Ez az üzenet többféle lehet: 1. Egyrészt gyakori az üdvprófécia műfaja, amely a király politikai győzelmeit jövendöli meg. 2. Másrészt előfordulnak olyan szövegek, ahol a prófétán keresztül az istenség figyelmezteti az uralkodót a rá leselkedő veszélyekre. 3. Néhány szövegben pedig az istenség bizonyos feltételekhez köti segítségét. Forrásainknak e harmadik csoportját semmiképpen sem nevezhetjük ítéletes próféciának, hiszen éppen, hogy nem ítéletet, hanem az ország teljes kiterjedése fölötti uralmat hirdeti meg benne az istenség a prófétán keresztül. Az istenség nem csupán segítséget nyújt az uralkodónak, hanem tiszteletének (kultuszának) a fenntartását is biztosítani kívánja. Az uralkodó élete és hatalma illetve az istenség tisztelete tehát szoros összefüggésben és összhangban állnak egymással. Mindazonáltal a Mári prófécia nem fogalmaz meg egyértelmű ítéletet a királlyal és az uralkodóházzal szemben, de nem is kritikátlan felé, így nem nevezhetjük udvari próféciának ebben az értelemben. Sokkal inkább olyan próféciáról van szó, amely a bibliai individualista próféta képéhez képest sokkal szorosabban kötődik a kultuszhoz és az udvarhoz, azoknak formáit, és az abban általa betöltött szerepet minden esetben adotttnak veszi.

Ha a további különbségeket kívánjuk összefoglalni a bibliai próféta és a Mári szövegek között, akkor elsőként fel kell hívnunk a figyelmet arra a jelentős különbségre, hogy amíg a Bibliában a prófécia címzettje lehet egy kultusszal kapcsolatos személy, így egy pap (ahogyan azt láthattuk az általunk vizsgált ámószi szöveg második próféta orákulumban is), vagy akár egy másik próféta, sőt a nép is, addig a Mári próféciák minden esetben az uralkodóra, uralkodói dinasztiára vonatkoznak. Másodsorban azt kell látnunk, hogy az izraeli prófétaágban megjelenik az olyan ítéletes prófécia, amely a saját ország uralkodójának ellenében fogalmaz meg ítéletet.

IV. ÖSSZEGZÉS

Az Ámós 7,10-17 szövege több szempontból egyedülállónak tekinthető a Héber Biblia próféta irodalmában, hiszen ez az a szöveghely, ahol a egyértelműen kirajzolódik a prófétának a kultuszközponttal, a kultuszi személyzettel, illetve az uralkodóval való kapcsolata. Noha Ámós könyve és a Mári szövegek különböző kontextusban születtek, és egymással rokon, de nem azonos kulturális közegekből származnak, illetve e különböző források különböző módon, különböző szűrőkön keresztül mutatják be számunkra a prófétizmus jelenségét és a prófétaág szerepét, mégis, amint azt fentebb bemutattam több rokonítható elem megjelenik bennük.

Annak a folyamatnak, amely során a próféta az istenség üzenetét közvetíti az ókori Keleten, a természetes helye a templom. Ez a folyamat a bibliai szövegek esetében nem válik minden esetben teljesen egyértelművé, mivel a Szentírásban olyan szövegek állnak előttünk, amelyek esetenként több évszázados hagyományozódáson és több átszerkesztésen mentek keresztül, amelyek során elveszett a prófétai igék közvetítésének valódi kontextusa. Nyilvánvalóan még így is sok esetben látszik, hogy a próféta kapcsolatban állt a szentélyekkel (példaként említhetjük Jeremiást és a jeruzsálemi templomot), azonban az ókori közel-keleti szövegek segítségével vannak abban, hogy ezt a kapcsolatot jobban megérthessük, illetve párhuzamokat nyújtanak az elszórt bibliai forrásokhoz.

A prófétai ige a templomban jelentetik ki. A templom és a próféta kapcsolatából adódik a következő fontos kérdéskör: a próféta és a kultuszi személyzet kapcsolata. Az nem egyértelmű, hogy a próféták milyen minőségben tartoztak a kultuszi személyzethez. A próféta és a kultuszi személyzet rendkívül sokrétű kapcsolatba kerülhet az ókori Közel-Keleten, amelynek egyrészt van vallási-kultikus, másrészt pedig adminisztratív szerepe. A papság vagy kultuszi személyzet feladatkörei közül ezen a helyen az ellenőrző funkciót említeném meg, amelynek célja az, hogy valamilyen módon a papok bizonyítékot szerezzenek arról, hogy a próféták által közvetített szavak valóban az istenségtől származnak-e. Ennek kultúránként különböző módjai voltak. Megállapíthattuk azonban azt is, hogy amikor Amacjá beszédében azt olvassuk, hogy megtiltja Ámósnak a Bételben való prófétálást, akkor nem arra utal, hogy Ámós nem lenne Jahve hiteles prófétája, hanem a szentély speciális státuszára utal, amely nem engedi meg azt, hogy ott az uralkodói dinasztiára nézve terhelő szavak hangozhassanak el.

Ez már átvezet a próféta és az uralkodó kapcsolatára. Ez utóbbi kapcsán első sorban azt állapíthatjuk meg, hogy az ókori Közel-Keleten a próféta elsődleges feladata a király felé való prófétálás volt, melynek a forrásainkból úgy tűnik, hogy az intés és az üdvhirdetés volt. Felületesen nézve forrásanyagunkat, azt állíthatnánk, hogy Máriaiban az uralkodó felé kizárólag üdvpróféta formájában szóltak, azonban néhány szöveg egyértelműen megmutatja, hogy ez nem igaz, még akkor sem, ha olyan ítéletes próféciával nem találkozhatunk Máriaiban, mint az Ámós 7,10-ben idézett II. Jeroboám elleni orákulum.

Az összehasonlító elemzés alapján megérthetjük azt a rendszert, amiről a vizsgált ámósi perikópa tanúskodik, és vallástörténeti párhuzamokat találhatunk hozzá, azt azonban nem állíthatjuk, hogy az itt bemutatott rendszer általános lett volna a bibliai világban, és a próféta egyetlen lehetséges kontextusát jelentené. Létezése azonban a vizsgált szakasz alapján bizonyítottan tekinthető.

Felhasznált irodalom

- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago I-XXI.* Oriental Institute, Chicago, Illinois, 1956-2010.
- BARSTAD, H. M.: „Comparare necesse est? Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy in a Comparative Perspective”. In M. Nissinen, M. (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13)* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000. 3-11.
- Uő.: „*Sic dicit dominus: Mari Prophetic Texts and the Hebrew Bible*”. In Amit, Y. – Ben Zvi, E. – Finkelstein, I. – Lipschits, O. (eds.): *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman.* Eisenbrauns, Winona Lake, IN., 2006, 21-52.
- BLENKINSOPP, J.: *A History of Prophecy in Israel.* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1984.
- BLENKINSOPP, J.: *Sage, Priest, Prophet – Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel.* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1995.
- BONNET, C. – MERLO, P.: „Royal Prophecy in the Old Testament and in the Ancient Near East: Methodological Problems and Examples”. In *SEL* 19 (2002). 77-86.
- DURAND, J.-M.: *Archives épistolaires de Mari, I/1* (Archives Royales de Mari, XXVI; Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations, 1988).
- Uő.: Les prophéties de Mari. In: Heintz, J-G (ed.): *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995.* Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 15. de Boccard, Paris, 1997.
- ELLERMEIER, F.: *Prophetie in Mari und Israel.* (Theologische und orientalische Arbeiten, 1) Verlag Erwin Jungfer, Herzberg am Harz, 1968.
- FLEMING D. E.: „The Etymological Origins of the Hebrew *nābi* : The One Who Invokes God”. In *CBQ* 55 (1993). 217-224.
- Uő.: „Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives”. In Grabbe, L. L. – Bellis, A. O. (eds.): *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets (JSOTSup 408).* T & T Clark, London, 2004, 44-64.
- GORDON, R. P.: „Where Have All the Prophets Gone? The ‚Disappearing’ Israelite Prophet Against the Background of Ancient Near Eastern Prophecy”. In *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995). 67-86.
- GRABBE, L. L.: „Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective”. In Nissinen, M. (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13).* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2000, 13-32.
- Uő.: „Prophets, Priests, Diviners and Sages in Ancient Israel”. In McKay, A. H., Clines, D. (eds.): *Of Prophet's Visions and Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 162)* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 44-62.
- HUEHNEGARD, J.: „On the Etymology and Meaning of Hebrew *nābi*”). In *Eretz Israel* 26 (1999). 88-93.
- HUFFMON, H. B.: „A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel”. In M. Nissinen (ed.). *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives. (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13)* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2000, 47-70.
- Uő.: „Ancient Near-Eastern Prophecy”. In *The Anchor Bible Dictionary* 5 Doubleday, New York, 1992, 477-482.

- LYNCH, M. J., „The Prophet's *šārtum u sissiktum* ‚Hair and Hem’ and the Mantic Context of Prophetic Oracles at Mari”. In *JANER* 13 (2013). 11-29.
- MALAMAT, A.: „A Forerunner of Biblical Prophecy”. In Miller, P., Hanson, P., McBride, S. D.: *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia, Fortress Press, 1987, 33-52.
- UŐ. A.: *Mari and the Bible. (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12)* Brill, Leiden, 1998.
- NISSINEN, M., „Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case”. In J. Day (ed.): *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. London & New York, T & T Clark, 2010, 3-24.
- UŐ.: „Die Relevanz der neuassyrische Prophetie für die alttestamentliche Forschung”. In Dietrich, M. – Loretz, O.: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992. (AOAT 232)* Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer – Neukirchener Verlag, 1992, 217-258.
- UŐ. (ed. In collaboration with C. L. Seow, R. K. Ritner, and P. Machinist): *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East (Writings from the Ancient World 12)*. Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2003.
- PAUL, SH. M.: *Amos – A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia)*. Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- PETERSEN, D. L.: „Defining Prophecy and Prophetic Literature”. In M. Nissinen (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series 13)*. Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2000. 33-44.
- RINGGREN, H.: „Prophecy in the Ancient Near East”. In R. Coggins – A. Phillips – M. Knibb (eds.): *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 1-11.
- SCHMITT, A.: *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und in Israel: Eine Strukturuntersuchung (BWANT 114)*. Stuttgart, Kohlhammer, 1982.