

Adalékok Izrael történetéhez

Ünnepi kötet Karasszon István
65. születésnapja alkalmából

Adalékok Izrael történetéhez

Ünnepi kötet Karasszon István
65. születésnapja alkalmából

Szerkesztették:
Egeresi László Sándor – Kókai-Nagy Viktor

קָנָה רְצוּן לֹא יִשְׁבּוֹר וּפְשָׁתָהּ כָּהָה לֹא יִכְבֵּנָה

Ézs 42,3



Selye János Egyetem

Komárom, 2020

Cím: Adalékok Izrael történetéhez
Alcím: Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából
Szerkesztették: Egeresi László Sándor – Kókai-Nagy Viktor
Lektorálták: Dr. Fazekas István és Dr. Somogyi Alfréd
Nyomdai, kötészeti munkálatok: MS Print
Kiadás éve: 2020.; 1. kiadás

ISBN:

Kiadja: a Selye János Egyetem Református Teológiai Kara – Komárom és a
Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara – Budapest

A kötet megjelenését támogatta:



Károli Gáspár Református Egyetem



Selye János Egyetem

Rövid köszöntő a 65 éves Karasszon István részére

*„Én, a bölcsesség, együtt lakom az okossággal
és nálam van a megfontolt tudás.”*

Péld 8,12

Az ószövetségi tanítói-irodalom egyik meghatározó írásának, a Példabeszédek könyvének 8. fejezetében olyan fejezetcím van megadva, hogy: a bölcsesség mindennél nagyobb kincs. Nos, ha ezzel a kijelentéssel hitben járó emberekként egyet tudunk érteni /s hát ugye, miért is ne tudnánk?/, akkor talán az sem merész kijelentés, hogy aki a maga bölcsességét igyekezett megfelelően plántálni, gondozni, azzal törődni és abban növekedni – az a ténylegesen gazdag ember.

A gazdagságot nagyon sok ember vágyta és vágyja ezen a Földön. Azt azonban, hogy mi is a gazdagság tényleges megnyilatkozása, azt mindenki máshogyan fogalmazná meg. A legtöbben biztosan a hagyományos értelemben vett földi gazdagság-sémákat említenék, ami anyagiakban kifejezhető és megkapható. Sokkalta kevesebb azoknak a száma, akik a gazdagságot nem pénzbeli vagy tárgyi javakban mérik, sokkalta inkább abban, ami a szív és ami az elme kincse. Az ilyen típusú emberek olyannyira kevés hányadát teszik ki az emberiségnek, hogy jószerivel csodabogaraknak számítanak a nagy többség szemében.

Ilyen jellegű sajátságos „csodabogár” a maga nemében az az ember is, akinek tiszteletére ez a könyv megszületett. Sokunk/sokak szeretett professzora, Karasszon István egyike azoknak, akiknek ha az életére nézünk, akkor határtalan és páratlan gazdagságot láthatunk – szellemi és lelki értelemben, s megkockáztatom: bármennyire is hisszük azt sokan, hogy eléggé jól ismerjük, eme páratlan szellemi gazdagságnak csak tört részét volt szerencsénk megtapasztalni.

Amikor őreá gondolk, akkor számomra a bevezető ige három fogalma együttesen rezonál személyére nézve: bölcsesség, okosság, tudás. Olyan szövetségesek ezek a fogalmak, amelyek ha jó elegyet alkotnak egy ember lelki–szellemi–érzelmi személyiség-fejlődésében, akkor ezeknek összhangja egy olyan embert állít elénk, mint akit mi sokan a professzor úrban ismerünk. Mert bár az ő személyisége és személye eleve a superlativusi kategóriákra építve lenne csak leírható, azért ha dolgok mélyére tekintünk, akkor mi egy teljesen más képet is láthatunk. Ez a kép egy szerény, áldozatkész, csupa szív, sokszor még talán önmagában is morfondírozó embert rajzol elénk. S a két kép, amelyben a nagy tudású professzor és a csupa szív ember portréja egybeér, alkotja meg a valós ábrázolást: e kettő egyvelege ő, aki előtt most jelképes főhajtással megállunk, s megköszönjük neki életének 65. éve betöltése alkalmából, hogy részesek lehettünk egy bizonyos ideig az ő eddigi életében.

Főtiszteletű Professzor urunk, vagy ahogyan Ön nevezi magát az utóbbi időben: „jó öreg Pista bátyánk”!

Ezer dolgot kellene külön-külön akár most megköszönnünk, mindenkinek mást és mást. Összességében azonban kiváltképp azt köszönjük meg /s remélem, ezt bátran mondhatom és írhatom mindenki nevében, aki e kötetben helyet kapott/, hogy megleshettünk valamit, s talán ha nyitott szemmel és füllel jártunk, akkor meg is érthettünk valamit abból, amit Ön oly nagyon jól csinált: – hogyan kell a bölcsességet, az okosságot és a tudást bámulatatos hatékonysággal elegyíteni. Köszönet a tanításért és kívánjuk: éltesse még sokáig az Isten közöttünk, hogy még mi is sokáig tanulhassunk!

Komárom, 2020. október 19.

Lévai Attila
A Selye János Egyetem Református Teológiai Karának dékánja

A 65 éves Prof. Dr. Karasszon István köszöntésére

*Gondolati villanások az ünnepelt tudós professzor
és a hétköznapi ember kapcsán*

Hova is tartozik Karasszon professzor úr, ha már hárman is köszöntjük ebben a tiszteletére megjelent ünnepi kötetben? Spontán válaszom: sokakhoz és sokféle módon. Akik kézbe veszik ezt az ünnepi kötetet, azokhoz ő különösen is tartozik – ami elsősorban a szakmai hovatartozásról beszél. De tudjuk, hogy ő ennél több kapcsolati szállal bír úgy emberi, mint szakmai és szakmai-szervezeti szinten. Mondhatnám: ahol megfordul, ott a szavai, a tudása, egyszerűen a jelenléte folytán valami megmarad, ő oda is tartozik, mert értéket hoz és hagy maga után. A szülőföld földrajzilag Dél-Kelet Magyarország, de ez csak a ‘Genezis’ a hovatartozás terén. Mert ő számomra egy európai tudós polgár, aki képes arra, hogy szinte bárhol otthon legyen, és akik őt bárhol körül veszik, úgy érezhessék: ő hozzánk is tartozik.

Mi van a fejében? – fontolgatja a (teológus)hallgató és a kolléga egy-egy vele való találkozáskor. Mert sokszor meglep, és egyben mindig friss, ha kérdez, ha tanít, ha személyre szabott módon megszólít. A fejében egy teljes világ van, a tudósnak és a hétköznapiakban is otthon lévő embernek a világa. Fejében egyszerre táncol ’égiakkal és földiekkal’, de nem tüneményekkel, hanem a valósággal.

Milyen a kutyája? – kérdezi tőle a hasonszórú beszélgetőtárs. Mert Karasszon professzor úr egy kutya-jó ember-barát. A harmadik állandó (úti) társ, ami (az ő esetében: aki) otthon van a város forgatagában és a tudomány veteményes kertjében, ami/aki maga az ihlet.

Na és a pipája, ami Karasszon István logója is lehetne. Igaz, tudja ő is hogy nem tesz jót, de mégis jó. Mert ez az élete és tudománya egy része, ő így az, aki.

Egyszóval: Ő egy tudós és páratlan ember, aki magában hordozza a tegnapi és egyben mai modern tudós kiváló ismérveit. Aki soha nem felejt el, hogy honnan jött és ez a ‘Genezis’ a maga természetességével konstruálja is az életét. Ez pedig csak a második lépés, mert mielőtt a jelenben másokat tanítva instruálna, előtte hagyja magát a múlt által újra konstruálni. Így marad saját egyháza jól ismert hazai és nemzetközi tudósa.

Sajátos humora mindig tud újat mondva szórakoztatni. De a következő pillanatban már a „transzcendens valóság megragadására nyitott emberként” szeretne magával vinni bennünket. Közben hagyja magát ő is vinni a munka, az írás és a tanítás áramlatában, ahol elévülhetetlen érdemei vannak korunk református teológia tudományának művelése terén.

Mint különböző rövidebb-hosszabb életszakaszokban és élethelyzetekben egymás számára útitárs, mint a ‘Tobacco trade’ különböző kivitelben való támogatói, füstölögjünk még egy darabig együtt. Beszélgetve a transzcendensre nyitott emberről és a hétköznapi emberéről. Mert ebben a két témában a forrás mindkettőnk számára remélhetőleg ugyanaz.

Budapest, 2020. október 15.

Kocsev Miklós

A Károli Gáspár Református Egyetem Teológiai Karának dékánja

Pályatársi s egyben baráti köszöntő – emlékfüzérbe kötve Karasszon István professzor

Karasszon István volt az anyaországi oktatóink közül az, akinek a legnagyobb érdemei vannak teológiánk, tehát a Selye János Egyetem Református Teológiai Karának, egyben az egész Selye János Egyetem létrehozásában. Ő volt ugyanis az, aki a Szlovák Akkreditációs Bizottságnak garantálta a Református Teológiai Kar tudományosságát. Szlovákiában minden karnak, sőt már minden tanulmányi programnak kell lennie egy „garansának”, aki csak a köztársasági elnök által kinevezett professzor lehet. Ha ez nincs meg, akkor a beadott kérelemmel a Szlovák Akkreditációs Bizottság nem is foglalkozik. A mi garansunk pedig Karasszon István volt, aki garantálta teológiánk tudományos minősítését, majd két év után még doktor iskolánkét is. A garans kifejezés terminus technicus: Magyarországon „tanulmányi programvezetőnek” is nevezik (bár az nem egészen ugyanaz, mint nálunk a garans).

Az is talán érdekes lehet a tanulmánykötet olvasói és szerzői számára, hogy mindez hogyan is történt. 1994-ben a Szlovákiai Református Egyház vallástanárok és teológusok képzésére egy intézetet szervezett, amelyet Calvin János Teológiai Akadémiának nevezet el. Amikor 2002-ben a parlamenti választásokon a Magyar Koalíció Pártja (a továbbiakban csak MKP) újfent, immár másodszer kormánytényező lett, úgy határozott, hogy egy állami magyar egyetem létrehozásán fog dolgozni. Ezt viszont akkor sok szlovákiai magyar liberális értelmiségi is ellenezte, hogy az feszültséget fog okozni a szlovákok és magyarok között. Csak megjegyzem, hogy olyanok is ellenezték, akik már azóta itt oktatnak! Az említett Calvin János teológiai Akadémia (a továbbiakban csak CJTA) akkor már 8 éve létezett, s próbáltuk valami módon akkreditáltatni, amihez kellett volna egy létező egyetem Szlovákiában, aki befogadott volna minket, a CJTA-nak pedig kellett volna, egy a köztársasági elnök által kinevezet professzor. Az akkor

nemrég egyetemmé nyilvánított főiskoláknak jól is jött volna egy teológiai kar, első megkeresésünkre még örömmel is fogadták felajánlásunkat, de később viszont mindegyik elállt befogadásunktól, mert – ahogyan később kiderült – az volt a bajuk, hogy mi magyarul, ill. magyarul is tanítunk.

Az MKP a magyar egyetem szervezésével Bauer Győző akadémikust bízta meg, az pedig engem hívatott magához pozsonyi hivatalába, majd elmondta, mit szeretne megvalósítani az MKP, s felkért arra, hogy próbáljam teológiánkat olyan állapotba hozni, hogy reális esélye legyen a szlovákiai akkreditálásra. Azt is elmondta, hogy az egyetem neve Selye János Egyetem lesz (régebben Jókai Mór Egyetemről beszéltek, de az nagyon szúrta volna akkor a szlovákok szemét), amit három karral: teológiai, pedagógiai és közgazdasági szeretnének elindítani. A két utóbbi kar akkor még csak elméletben létezett, a teológia viszont szinte akkreditálható állapotban működött már 8 éve. Csak egy megfelelő garansra, tehát egy elismert, hivatalosan kinevezett professzorra volt szükség.

Ez viszont akkor, amikor október végén – november elején magához hívatott Bauer Győző, már csodálatos módon meg is volt. Az addigi ószövetségi tanszékvezetőnek, augusztusban megköszöntük a tevékenységét, majd egyházunk akkori püspökével dr. Erdélyi Gézával felkerestük lakásán Karasszon István professzort, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának ószövetségi tanszékvezetőjét, hogy eljönne-e hozzánk tanítani – persze fizetés nélkül, mert akkoriban oktatóinkat csak hébe-hóba tudtuk némi honoráriumban részesíteni, ha volt rá valahonnan támogatás. Karasszon István professzor az oktatást nálunk ennek ellenére elvállalta! Tehát a sikeres akkreditációhoz már a professzorunk is megvolt. Nemsokára beadta az MKP a Szlovák Akkreditációs Bizottságnak az egyetem már említett három karral való akkreditálását. Május elején megjött Rév-Komáromba a Szlovák Akkreditációs Bizottság humán tagozatának a képviselője, Jozef Jarab professzorral az élen. A tárgyalás a dékáni tanácsteremben folyt, amelyen én elnököltem, jelen volt egyházunk püspöke,

s az MKP képviselte, Albert András docens vezetésével, aki később az egyetem rektora lett.

A tárgyalás elviselhető és reménykeltő légkörben zajlott le. Az Akkreditációs Bizottság képviselte kérdéseire, amelyből elég sok volt, megpróbáltunk válaszolni. A Bizottság kérdései főleg a pedagógiai és közgazdasági kar elfogadhatóságára vonatkoztak, s arra kértek, hogy felvetéseiket próbáljuk meg orvosolni. Talán két és fél óra után befejeződött a tárgyalás, s abban maradtunk, hogy majd újfent találkozunk, de akkor más valamelyik ülésén a teljes Szlovák Akkreditációs Bizottságnak. Ez meg is történt július első felében, mégpedig Zsolnán, az ottani egyetemen. Ez az összejövétel nem volt sikeres, a Bizottságnak főleg a Tanárképző Karral és a Közgazdasági Karral szemben voltak kifogási, de a teológiát sem tartották elfogadhatónak, noha a humán szekció elnöke Jarab professzor mindent megtett azért, hogy meggyőzze a Bizottságot, hogy a következő ülésükön vegyék programba egyetemünk akkreditálásának a kérdését. Szegény Jarab professzor főleg a teológia el nem fogadása miatt igen elkeseredett, nekem, mint lelkész kollégának kellett őt vigasztalnom. Noha, megvigasztalnom nem sikerült, megígérte, hogy a következő ülésig megpróbálja igazáról meggyőzni a Bizottság tagjait.

Igyekezetét siker koronázta, mert a Bizottság következő ülésén, október 1-én jóváhagyta a Selye János Egyetemet, a Szlovák Nemzetgyűlés pedig 2003. október 23-án (milye szimbolikus dátum!) megszavazta az egyetem elfogadását!

Volt még azért néhány probléma. A Szlovák Akkreditációs Bizottság jegyzőkönyvéből kimaradt a teológiánk akkreditálásáról szóló a határozat. Jarab professzor viszont tett arról, hogy a következő áprilisi ülésen ez a határozat bekerüljön a jegyzőkönyvbe, majd májusban az akkori oktatásügyi miniszter, Szigeti László kihirdesse a Selye János Egyetem állami egyetemként való elfogadását. Később, a Szlovák Akkreditációs bizottság elfogadta a Tanárképző Kar akkreditálását is, s vagy egy évre rá a

Közgazdasági Karét is. A lényeg az, hogy Karasszon István professzornak köszönhetően, aki 2002 őszétől eljött hozzánk tanítani akár honorárium nélkül is, létrejöhett a Református Teológiai Kar akkreditálása. 2003. szeptemberétől hivatalos karként működünk.

Két évvel akkreditálásunk után, 2005 végén beadtuk a Szlovák Akkreditációs Bizottságnak kérelmünket doktori iskolánk elismerésére, amelynek újfent Karasszon professzor volt a garansa. Február elején a Bizottság ezt is elfogadta, 2009 végére már 4 PhD doktort is avathattunk. Karunknak 2006-ban, két nappal a tanévkezdés előtt még egy komoly problémája akadt: az újszövetségi tanszékvezető nem volt hajlandó karunkon tanítani. Karasszon professzor ezt a problémát is megoldotta, mert elvállalta az újszövetség tanszékvezetését is. A durcás és oktatni nem akaró tanszékvezető bizonyára nem tudta, hogy Karasszon István oktatói pályája elején Bolyki János professzor asszisztense volt az Újszövetségi Tanszéken.

Karasszon professzor máig nálunk oktat és minden probléma megoldásában készségesen segít. Ha pl. oktatóra van szükségünk, akkor mindig van egy jó javaslata. Most 65. életének betöltése alkalmából elismerésünket és hálánkat kifejezendő adjuk közzé ezt a tanulmánykötetet.

Komárom, 2020. október 15.

Cs. Molnár János

A Selye János Egyetem Református Teológiai Katának volt dékánja

Tartalomismertetés

Balla Ibolya

A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések
különbségeinek lehetséges magyarázatai a 2Királyok 18-19
és az Ézsaiás 36-37 alapján, különös tekintettel Ezékiás júdai
király szerepére15

Balogh Csaba:

Júdai deportáltak a babiloni adminisztratív szövegekben.
Források az ókori Izrael történelméhez.....38

Bándy György

Új szempontok József történetének kutatásában.....90

Buzási Gábor

A káldeus Ábrahám:Ökumenizmus és bibliaértelmezés
a Konstantin utáni pogány újplatonistáknál104

Egeresi László Sándor

Adalék az északi királyság történelméhez az újabb
móábi szövegek kapcsán.....141

Fazekas István

A hettita Úriás164

Hodossy-Takács Előd

Qumránon túl: Vízhatszólát a Holt-tenger környékén
a korai Római korban.....185

Kis Jolán	
Isten eskü-ígéretének (2Sám 3,9) háttere.....	203
Koltai Kornélia	
Bibliai textusok (és stílusok) utóélete a 17. századi leideni carmenek szövegeiben	220
Kókai-Nagy Viktor	
Öszvérhajcsárból császár, avagy az uralkodó istensége mint a politikai propaganda része	247
Kőszeghy Miklós	
A jeruzsálemi (?) (fő) pap ruhája	265
Marjovszky Tibor	
A dánita Eldád utazása (2. elbeszélés)	280
Németh Áron	
Történelem zsoltárhangra Izrael története és a Zsoltárok könyve	295
Pecsuk Ottó	
A második	325

Balla Ibolya

A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések különbségeinek lehetséges magyarázatai a 2Királyok 18-19 és az Ézsaiás 36-37 alapján, különös tekintettel Ezékiás júdai király szerepére

Bevezetés

Ezékiás júdai király jelentőségét nemcsak az adja, hogy személyéhez a bibliai hagyományok szerint jelentős politikai, hadi – és talán kultusszal összefüggő¹ – tettek kötődtek, hanem az is, hogy a vele kapcsolatos történetek mind az ún. Deuteronomisztikus Történeti Mű (továbbiakban DTM) – és azon belül a 2. Királyok –, mind Ézsaiás próféta könyvének létrejötté szempontjából fontos szerepet játszanak. E tanulmány nem bizonyítani, vagy cáfolni kívánja Ezékiás tetteinek történetiségét, hanem azokhoz a kérdésekhez kíván röviden visszatérni, hogy a 2Kir 18-19 az Ézs 36-37 végső formájában milyen szerepet szántak a szerzők-szerkesztők Ezékiásnak, és mi az oka a két anyag közötti különbségeknek. Ez utóbbival kapcsolatban elsősorban azt vizsgáljuk, hogy az Ézsaiás könyvében található elbeszélés Szanhérib Jeruzsálem elleni ostromáról miért nem tartalmazza a 2Kir 18, 14-16-ot, és csupán az asszír király felvonulásának évét megjelelő verset (Ézs 36,1 = 2Kir 18,13), valamint a király követeinek beszédével kezdődő részt (Ézs 36,2-37,38 = 2Kir 18,17-19,37) találjuk meg benne. A két anyag összehasonlításánál tehát szükséges szólni a 2Kir 18,13-16 szerepéről, jellegéről, amelyen belül a 18,14-16 Ezékiás adófizetéséről tudósít. Nem a szakasz tartalmának történetiségét vizsgálva tesszük ezt.² Ahhoz a vitához

1 E tanulmány nem kíván részleteiben kitérni arra a kérdésre, hogy Ezékiás hajtott-e végre a 2Kir 18,4.22-ben neki tulajdonított kultikus reformokat, vagy csupán Jósias reformjai ihlették a bibliai hagyományt. Ezzel a kérdéssel és az azt értékelő művek áttekintésével foglalkozik többek között SPIECKERMANN, 1982, 170 – 175, bibliográfiához lásd 174. 34. lj. Újabb tanulmányok közül lásd NA'AMAN, 2006, 274 – 290.

2 A 2Kir 18,13-16-tal és általában véve a Szanhérib Jeruzsálem elleni ostromáról szóló bibliai beszámolókkal foglalkozó művek áttekintéséhez lásd GRABBE, 2003, 20 – 36.

sem kívánunk csatlakozni, hogy vajon a többek által „A” beszámolóként jelölt 2Kir 18,13-16-nak az ún. „B” beszámoló (2Kir 18,17-19,37) bővítője, vagy hosszabb feldolgozása-e.³ Ezeket a jelöléseket használva azt azonban fontos megállapítani, hogy a 2Kir 18,13-16 a környezetétől elkülönül, és irodalmi szempontból függetlenül is vizsgálható egység.⁴ Megkerülve vagy csupán érintve tehát a történetiség kérdéseit – hány hódító hadjáratot indított Szanhérib Jeruzsálem ellen, a 701-es ostrom melyik szakaszában történhetett az adófizetés, mennyiben használták fel a szentírók/szerkesztők az asszír évkönyvek adatait –, elsősorban a két fent említett elbeszélés 2. Királyokban és Ézsaiás könyvében található végső formája mögött megbúvó szerkesztői szándékok vizsgálatára törekszünk. E szövegek irodalomkritikai elemzésére, és arra a kérdésre, hogy az ún. Ezékiás-ciklus – tehát a teljes, Ezékiással foglalkozó szakasz (2Kir 18-20; Ézs 36-39) – miért kerülhetett be két eltérő bibliai műbe ennyire hasonló formában, valamint, hogy a 2. Királyokba vagy Ézsaiásba illesztették-e korábban az anyagot, szintén csak korlátozott keretek között térhetünk ki. Vizsgálódásunk szempontjából azonban fontos szólni arról, mi a kapcsolata az Ezékiás-ciklusnak az adott szöveggörnyezettel. Ehhez néhány esetben figyelembe vesszük a közvetlenül az ostrom leírását megelőző szakaszt (2Kir 18,1-12). Bár az ókori izraeli hagyományok közül mind a DTM, mind Ézsaiás könyvét nézve fontosak a dávidi dinasztiahoz, a szövetséghez, Jeruzsálemhez kapcsolódóak, különbség van a tekintetben, hogy ezek mennyire kerülnek előtérbe a két fenti műben. Köszönhető ez részben annak is, hogy eltérő jellegű ószövetségi korpuszokról van szó. Az eltérő hangsúlyok áttekintéséhez foglaljuk össze az Ezékiás-ciklus, azon belül is elsősorban a 2Kir 18,13-19,37 és Ézs 36-37 szöveggörnyezethez való viszonyának kérdését.

3 CHILDS, 1967, 123 – 127 ezen túlmenően három forrást különböztet meg: 18,13-16 (A); 18,17-19,9a,36-37 (B1); 19,9b-35 (B2).

4 A szakasz nyelvi, stilisztikai szempontok szerinti elkülönülését mutatja be többek között KIM, 2008, 477 – 489.

1. A Jeruzsálem megszabadulásáról szóló elbeszélés jelentősége a DTM és az 1-2. Királyok szempontjából

A 2Kir 18,13-19,37 – annak kontextusában (2Kir 18,1-19,37) – szinte biztosan több lépésben keletkezett. Ezen a konszenzuson túlmenően azonban már eltérések vannak a kutatók között a tekintetben, hogyan lehet az egyes kompozíciós rétegeket megállapítani, hogy a szerkesztés hány, és milyen korú, önállóan létező egységet kapcsolt össze, és hol egészítette ki azokat saját szavaival. Amikor *Ian W. Provan* megvizsgálja az izraeli és júdai királyok uralkodását bevezető összegzéseket és értékeléseket, az uralkodókról szóló történetekben található, áldozóhalmokkal kapcsolatos megjegyzéseket, valamint Dávid szerepét az 1-2. Királyokban, a megfigyelt tendenciák alapján úgy érvel, hogy a fogság előtt készen állt az Ezékiás-ciklus egy, a mostaninál rövidebb formájában, és már ekkor részét képezte az 1-2. Királyoknak. Az egyik végkövetkeztetése ezzel kapcsolatban az, hogy a Királyok könyveinek első jelentős, fogság előtti szerkesztői munkálatai az Ezékiásról szóló – abban a korban létező – történetek beillesztésével zárultak, feltehetően Jósiás idejében.⁵ Provan jelölését használva az ún. „B1” elbeszélésről feltételezhető egyedül, hogy a Királyok könyveinek fogság előtti változatában már benne volt, míg a „B2” elbeszélést e korpusz fogságkorabeli szerkesztése során illesztették be. A narratíva korai formájában – a „B2” anyaga nélkül – összhangban állt azzal, ahogyan a fogság előtti DTM Ezékiást ideális királyként kívánta bemutatni. Bár Dávid királyt a „B1” beszámoló nem említi, a szerző Ezékiást ebben a szakaszban hozzá hasonlítja, hangsúlyozva hitét. Emiatt a Jeruzsálem megszabadulásáról szóló beszámoló a fogság előtti formájában – amelyben már tartalmazza a rövid üdvígéretet (2Kir 19,6-7) – a Dáviddal kapcsolatos hagyományok egyfajta kicsúcsosodásának is tekinthető. Jeruzsálem megmenekvése

5 PROVAN, 1988, 57 – 143, lásd különösen 122 – 124, ahol a szerző összefoglalja az ezzel kapcsolatos problémákat és véleményeket. Provan a 2Kir 18,17-19,37-et két „B” forrásra osztja, elismerve, hogy nem egyértelmű, hol ér véget a „B1” és kezdődik a „B2”. Szerinte a „B1” a 2Kir18,17-ben kezdődik, és folyamatos a 19,7-ig, vagy 19,8-ig, vagy a 19,9-ig, a vége pedig talán a 19,36-37; a „B2” kezdete ennek megfelelően bizonytalan, vége pedig vagy a 19,34, vagy a 19,35 vagy a 19,36 (122 – 124).

összhangban van a Dávidnak adott ígéretekkel, a kegyelembe vetett hit és reménység motívumával. Ebben a korban – Júda elveszte, a babiloni fogság kezdete előtt – különösen is fontos volt az északi és déli állam közötti különbségtétel. Izráel – ahol nem dávidi uralkodó ült a trónon – Hóseás uralkodásának végén asszír kézre került, míg Júda – köszönhetően többek között Ezékiás hitének – egyelőre ezt a sorsot elkerülte.⁶

Ha nem is bizonyítható, hogy a DTM szerkesztői munkálatai a fogság előtt az Ezékiás-ciklus már létező anyagának beillesztésével értek véget,⁷ nem kétséges, hogy a Jeruzsálem elleni ostromról szóló anyag egy része ekkor már létezett. Nehéz elképzelni, hogy egy ilyen jelentős eseményről semmilyen beszámoló nem készülne viszonylag hamar a történések után, talán még Ezékiás idejében,⁸ vagy uralkodását követően, de legkésőbb Jósias idejében. Az is lényeges, hogy a DTM szerkesztőinek szempontjából valóban hangsúlyos az északi és déli állam közötti különbség, hol az északi hitetlenségét és a déli hűségét feltételezve, hol az északi ország bukásának láttán – nyíltan vagy burkoltan – figyelmeztetve a délit, hogy az Istentől való elpártolás esetén Júda, illetve Jeruzsálem sem kerülheti el a büntetést (lásd 2Kí 17,7-23; 18,9-12).⁹

6 PROVAN, 1988, 128 – 130.

7 Azt már kevesen kérdőjelezi meg, hogy Jósias korára tehető a DTM szerkesztésével kapcsolatos munkálatok legalább egy része, de abban vannak eltérések, hogy ez pontosan miben nyilvánult meg, lásd CROSS, 1973, 274 – 289; LOHFINK, 1981, 87 – 100. I. W. Provan még azt is feltételezi, hogy más, 8. századi próféták jóvendőléseinek szerkesztése is Jósias korára datálható (lásd 1988, 154, valamint BLENKINSOPP, 1984, 80 – 125).

8 I. Finkelstein és N. A. Silberman egészen odáig mennek, hogy Ezékiás idejére teszik az 1Sám 16,14 – 2Sám 5, valamint a 2Sám 9-20, 1Kí 1-2 elsődleges változatát, amit aztán a deuteronomisztikus redaktorok szerkesztettek át a 7. század második felében. Szerintük az Ezékiás idejében végbement, fenti szakaszokat érintő irodalmi tevékenység egyik célja és jelentősége a Samária elestét követően Júdába érkező északi menekültek, valamint a júdaiak hagyományainak templom és dinasztia körüli egyesítése, egy olyan új, „pánizraeli” állam létrehozása júdai területen, amelyben az egyesített nép elismeri a Dávid által alapított, Salamonon keresztül fennmaradt királyi ház legitimitását. A szerzőpáros úgy érvel, hogy ebben volt fontos szerepe Ezékiás kultuszreformjának, amely azonban nem kizárólag vallási, hanem politikailag és társadalmilag motivált lépés is volt (FINKELSTEIN – SILBERMAN, 2006, 259 – 285, különösen 276 – 280). N. Na’aman nem tartja valószínűnek, hogy Ezékiás hajtott volna végre kultikus reformot (2006, 274 – 290) –, arra a kérdésre keresve a választ, hogy miért tulajdonították neki a szerzők e reformot, az uralkodót egy négy királyon átívelő sémában látja elhelyezve: Ezékiás kegyességének egyik legfontosabb megnyilvánulása, hogy Istenhez imádkozott, és az ő prófétájához fordult egy rendkívüli helyzetben. Ezért ő az Áházról Jósiasig tartó időszakban a rossz-jó-rossz-jó uralkodók között Áház ellentété, és egyben Jósias prototípusa (287).

9 A 2Kí 17,1-23 és 18,1-12 releváns verseinek összehasonlítása kapcsán Kustár Z. is rámutat arra, hogyan valósul meg a szerkesztők szándéka szerint a két ország eltérő sorsának bemutatása, KUSTÁR, 1997, 66k.

A Jeruzsálem megmenekvéséről szóló teljes beszámolóban – a fentiek fényében – tehát vannak későbbi betoldások is. A szakasz részletes irodalomkritikai elemzésétől eltekintve egyértelműen ilyen elemeket találunk Ezékiás imádságában, amely tartalmát tekintve végső formájában Deutero-Ézsaiás egyes tanításaival áll összhangban. A király Istenről úgy beszél, mint aki az ég és a föld teremtője, minden nép felett szuverén Úr. Egyfelől Jeruzsálem a választott lakhelye – erre utal a kerúbok említése –, másfelől minden nép felett uralkodik. Azon túlmenően, hogy Istent cselekvésre akarja indítani, Ezékiás hitvallást is tesz. Az ima elkeseredett politikai tett, egyben merész doxológia is: ha Izráel veszít, Isten veszít. Ezékiás dinasztíája Isten szuverenitásával kapcsolódik itt össze, és a tét, hogy Asszíría megértse: ha egy ilyen – hozzá képest – jelentéktelen országot fenyeget, magát az élő Istent fenyegeti, akit a szakasz szembeállít a bálványokkal. Ez utóbbiak valódi hatalommal nem rendelkeznek, emberkéz alkotásai, és Asszíría királyai megsemmisítették őket. Nem voltak képesek megsegíteni azokat, akik bennük bíztak, JHWH azonban képes rá. Ez képezi Ezékiás imájának az alapját, és ez az, aminek a pogány népek is szemtanúi lesznek.¹⁰ A bálványok és az élő Isten, illetve az alaptalan és megalapozott bizalom motívuma Ezékiás imádságát és az ostromról szóló egész narratívát egyformán bekapcsolja a DTMbe és Ézsaiás könyvébe. Az előbbiben is fontos az a kérdés, hogy az adott uralkodó mibe veti bizalmát, valamint egyedül Istent tiszteli-e, de az utóbbi végső formájában – főként Deutero-Ézsaiás munkájának köszönhetően – másképpen valósul meg Isten és a bálványok, vagy az általuk ábrázolt pogány istenek szembeállítása. Annak elismerése, hogy egyedül JHWH Isten, összekapcsolódik a város és nép megmenekvésébe vetett reménységgel a 2Kir 19,9b-35 kontextusában, ahol még hangsúlyosabb Ezékiás hűsége, istenfélelme, mint az ezt megelőző elbeszélésben, vagy legalábbis megerősíti azt. A fogságkorabeli deuteronomisztikus szerkesztésnek köszönhetően bővülnek a narratíva

¹⁰ Az imádság szövegét tekintve nincs lényeges eltérés a két verzió között, azok szinte szó szerint megegyeznek a 2Kir-ban és Ézs-ban.

legfontosabb teológiai tanításai, de beleillenek a teljes DTM szemléletébe is: ha a választott nép uralkodói Istenbe vetették volna bizalmukat, ha nem tértek volna el a Mózes-től kapott törvényektől, és ha nem léptek volna a bálványimádás útjára, elkerülhették volna a babiloni fogságot. A Királyok könyveinek és a DTM-nek a végső formájában így fontosak a következők: Jeruzsálem kiválasztott volta; az Isten nevének tiszteletére épített templom (2Sám 7,13; 1Kir 3,2; 5,17.19; 8,17.18.19.20.44.48; 9,7), ami a nép egységét is szimbolizálja; a Dávidnak adott ígérek; az Isten és népe között fennmaradó szövetségi viszony. Mindezek a hagyományok Júda és Jeruzsálem elveszte ellenére nemcsak, hogy továbbéltek, hanem fel is erősödtek, és különös helyet foglaltak el a Kr.e. 6. században.¹¹

A már fent említetteken kívül említsünk meg még néhány olyan kapcsolódási pontot, amelyek révén a Jeruzsálem megmenekvéséről és Ezékiás szerepéről szóló elbeszélés beleillik a szűkebb kontextusba és a könyv egészébe. Az ostrom leírása előtti bevezetés (2Kir 18,1-12) összefoglalja az Ezékiás trónralépésével kapcsolatos legfontosabb információkat és értékeli uralkodását, tetteit. Kiemeli, hogy „Azt tette, amit helyesnek lát az Úr, egészen úgy, ahogyan ősatyja, Dávid tette” (v. 3). Ezt követi a 4. vers a maga számos igéjével – amelyek a királynak tulajdonított reformot mutatják be –, az 5. vers egy olyan kifejezéssel, amit ebben a formában csak Ezékiásról találunk az Ószövetségben („Bízott az Úrban”, v. 5a), és rögtön ezután egy olyan megjegyzéssel, amely szerint „nem volt hozzá fogható senki Júda királyai között, sem előtte, sem utána” (v. 5b). A hatodik vers kiegészíti és megerősíti a bizalom motívumot a „ragaszkodni” szó használatával, valamint a mózesi törvény megtartásának gondolatával. A folytatásban ezt olvassuk: „Ezért vele volt az Úr, és minden vállalkozása eredményes volt” (v. 7a), különösen az asszírokkal és filiszteusokkal szemben (v. 7b-8).¹² A bevezetés következő egysége, a 18,9-12 közvetlenül előzi meg az ostromról szóló beszámoló(ka)t, és magyarázatot ad az északi

11 Lásd KNOPPERS, 2010, 75k.

12 BOSTOCK, 2003, 55k.

állam, Izráel bukására. Ez az egység a 2Kir 17,1-23-mal együtt olvasva rámutat arra, hogy a könyv szempontjából fontos a dávidi dinasztiáról szóló ígérek hagyománya, hogy az adott uralkodó milyen megítélés alá esik, és e szakaszok által nyilvánvalóvá válik az Istennek nem tetsző izráeli uralkodó(k), valamint Ezékiás szembeállítás. Ha pedig a Samária elestéről szóló összefoglalót (2Kir 18,9-12) olvassuk együtt a Jeruzsálem ostromáról szóló első beszámolóval (18,13-16), a következő hasonlóságokat találjuk: „Ezékiás király negyedik évében ... Salmaneszer, Asszíria királya Samária ellen vonult (על ... על־הָאָרְצָה), és ostrom alá vette” (v. 9); „Ezékiás király tizennegyedik évében felvonult Szanhérib, Asszíria királya Júda összes erődített városa ellen (על ... על־הָאָרְצָה), és bevette azokat”. Ezékiás említése miatt az olvasó figyelmét nem kerülheti el, hogy fontos a két ostrom kimenetele. Mindkettő az ő korára van datálva; Samária eleste pedig felveti a kérdést: mi lesz a még megmaradt Jeruzsálem és lakói sorsa Asszíria újabb felvonulása idején. Ezért a 18,9-12 funkciója a már fentebb említetteken túl, hogy aláhúzza a 701-es ostromnak, a jeruzsálemiek helyzetének súlyosságát.¹³ Ehhez kapcsolódik annak hangsúlyozása – ami már a hosszabb beszámolókból derül ki –, hogy az idegen népek azért eshettek el, mert isteneik nem istenek, a bennük való bizalom hiábavaló. Ézsaiás könyvével kapcsolatban nem is kérdéses, hogy a pogány népek isteneinek és JHWH-nak a szembeállítása fontos kérdés. Másképpen ugyan, de ez a gondolat nem hiányzik a DTM-ből sem. A királyok történetének bemutatásában visszatérő elem az, hogy az adott uralkodó tartózkodott-e a bálványimádástól, szíve teljesen Istené volt-e, elismerte-e szuverenitását, megtartotta-e a mózesi törvényeket, vagy sem. Ezékiás az előbbi csoportba tartozott, míg a történetírás több olyan júdai király bűneit említi, akiről egyébként kimondja, hogy „azt tette, amit helyesnek lát az Úr”. Ez a tény, és az Ezékiáshoz köthető helyzet és történesek rendkívüli volta talán megmagyarázza azt, hogy az 1Móz – 2Kir-ban a 2Kir 18-20-on kívül a „bízni” gyök miért fordul elő

¹³ Lásd még HULL, 1994, 251.

olyan kevés alkalommal.¹⁴ Bár Júda és Jeruzsálem végül nem menekül meg a babiloni fogságtól, Ezékiás hite és Istenbe vetett bizalma ezt a veszélyt egy időre elhárítja. Ebben Istennek a pogány uralkodó – és istenei – feletti győzelme is tükröződik. A narratíva végső formájában, különösen a 2Kir 19,14-28-ban szembevetődik az ellentét JHWH hatalma és Szanhérib „hatalma” között. Az az Isten, akihez Ezékiás imádkozik, az egész teremtett világ ura, ezért csak ő képes azokra a tettekre, amelyeket Szanhérib saját magának tulajdonít. Különösen a 19,25 hangsúlyozza – utalva a 19,23-24-ben foglaltakra –, hogy Isten az, aki mindent előre eltervez, semmi nem történik, ami előtte rejtve lenne. Ezért megalapozott Ezékiás belé vetett bizalma, amit az asszírok megpróbáltak aláásni.¹⁵

2. A Jeruzsálem megszabadulásáról szóló elbeszélés jelentősége Ézsaiás könyve egészét tekintve

Az alábbi fejezetben három szempont szerint vizsgáljuk az elbeszélésnek a szöveggörnyezetéhez, valamint Ézsaiás könyvének egészébe való illeszkedését. Az egyik Ezékiás személyiségéhez, jellemvonásaihoz – ezen belül az Áházzal való összehasonlításához –; a második Ézsaiás próféta

14 A „bízni” gyök tízszer fordul elő a 2Kir 18-19-ben, és csupán háromszor található meg főnévi vagy igei alakban ezen a narratíván kívül az 1Móz – 2Kir-ban. A tíz példából kilenc az Ézs-ban lévő verzióban is megtalálható. A maradék egyet a 2Kir 18,5 tartalmazza, amely része az Ezékiás uralkodását bemutató és értékelő szakasznak. Ézsaiás könyvében – ezzel ellentétben – a 36-39-en kívül 17 alkalommal fordul elő a gyök. J. W. Olley, szerint az Ezékiás-ciklus egyfajta fordulópont Ézsaiás könyvében a „bizalom” tematikáját illetően; az azt megelőző részekben e kifejezések Júda bizalmának hamis vagy hiábavaló alapjára utalnak, míg az azt követő részekben azt ábrázolják, hogy egyedül Istenben, az ő hatalmában lehet bízni a népek és tehetetlen bálványaik kontextusában. Olley ezért felveti a kérdést: a „bízni” ige számos előfordulása Ézsaiás könyvének egészében nem annak jele-e, hogy az Ezékiás-ciklus eredetileg Ézsaiás könyve számára készült, és először ebbe is illesztették be, míg a 2Kir-ban való elhelyezése másodlagos (OLLEY, 1999, 62 – 66.76k). R. A. Young szerint, a 2Kir 18,13-16 Ezékiás adófizetéséről eredetileg a 2Királyok része volt, de az ostromról szóló rész (2Kir 18,17-19,37/Ézs 36,2-37,38) a bálványok, a maradék gondolata, valamint az Ézsaiásra jellemző irodalmi stílus és szókincs nyomai miatt eredetileg az ézsaiási körök munkája (YOUNG, 2012, 123 – 150).

15 BOSTOCK, 2003, 278 – 279. A 2Kir 19,25-ben lévő „nem hallottad” kifejezés emlékeztet az Ézs 40,21.28-ban lévőkre, ahol egyrészt Istenről, mint teremtőről van szó, másrészt pedig arról, hogy ő fáradhatatlan ura a világegyetemnek. Ez a hasonlóság azonban a 19,24-28-ban foglalt deutero-ézsaiási tanításokhoz való viszonyának kérdését is felveti, és azt, hogy valóban melyik korpuszba (a 2Kir-ba, vagy Ézs-ba) illik jobban az ostromról szóló elbeszélés. Lásd a kérdést lentebb.

személyéhez, szerepéhez; a harmadik Ézsaiás könyvének legfontosabb tanításaihoz kapcsolódik.

2.1. Ezékiás király jelleme és Áházzal való összehasonlítása

Nehéz nem észrevenni azt a szándékot Ézsaiás könyvében, amely az Áház és Ezékiás szerepe, jelleme közötti ellentétet akarja megláttatni az olvasóval.¹⁶ E királyok Ézsaiás prófétával folytatott beszélgetéseit vizsgálva – a könyv egészét tekintve – az előbbit a hitetlenség, az utóbbi a hit példájának tarthatjuk. Az Ézs 7,9b-ben lévő mondat („De ha nem hisztek, nem maradtok meg”) figyelmeztetés Áház számára, hogy a megmenekvés egyedüli útja az Istennel való megfelelő kapcsolat, a benne való bizalom, ami azt is maga után vonja, hogy a király szíve egyedül Istené.¹⁷ Áház azonban vonakodik meghallani a próféta szavát, és még az Isten által felajánlott jelet is elutasítja (7,11.14). Ezért a próféta megfeddi őt (7,13). Ha a 7,1-9-ben és 7,10-17-ben lévő dialógusok egymás folytatásai, akkor a hely, ahol a király és a próféta találkozása lezajlik, ugyanaz, mint ahol a 701-ben Jeruzsálemet támadó asszír sereg letáborozik. Bár a két krízishelyzetet tekintve vannak különbségek, mindkettő súlyos választás elé állítja az adott uralkodót. Ezékiás – Áházzal ellentétben – maga kéri Isten segítségét a prófétán keresztül (37,1-4), és jelet is kap a megmenekvéshez kapcsolódóan (37,30). Az Ezékiás betegségéről szóló szakasz szerint is kap jelet az uralkodó (Ézs 38,7).¹⁸ Ha pedig a 7,14-ben lévő Immánuél-jövendölést, és a 9,5-ben lévő,

16 Ez az ellentét másképpen észlelhető a 2Kir-ban az utóbbi jellege miatt. A két királyról szóló, 2Kir 16,5-9-ben illetve 18,13-16-ban lévő narratíva egyes elemeiről a későbbiekben röviden szólnunk.

17 Lásd még BOSTOCK, 2003, 222 – 267.

18 BOSTOCK, 2003, 279. Ch. K. Telfer is megjegyzi, hogy Ézsaiás egész könyvén átível a kérdés: kiben bízunk az uralkodó és népe (lásd a tárgyalt narratívát tekintve: 36,4.5.6.7.9.15; 37,10, továbbá 12,2; 14,30; 26,3.4; 30,12; 31,1; 32,9.10.11.17; 42,17; 47,8.10; 50,10; 59,4) – TELFER, 2011, 8. Az Ézs 38,3-ban a szerző Ezékiás szájába adja a következő dicsérő szavakat: „én híven és tiszta szívvel jártam a színed előtt, és azt tettem, amit jónak látsz”. Ez a mondat is élesíti az Áházzal való ellentétet. Az a tény, hogy a 38,22 szerint Ezékiás maga kér jelet, nem feltétlenül értelmezhető hitetlenségként, az Isten hatalmában való kételkedésként, tehát még ez is Ezékiás kedvező ábrázolásának részét képezheti.

Békesség Fejedelmére történő utalást Ezékiásra vonatkoztatjuk,¹⁹ akkor Ézsaiás könyvének végső formájában a szerzők-szerkesztők szándéka szerint Áháznak és Ezékiásnak az ellentétbe állítása a 7. 9. és 37-38. fejezetekben rejtetten jelen van. *Marvin A. Sweeney* hívja fel a figyelmet arra, hogy az Ézs 9,6-ban és 37,32-ben – Ézsaiás biztató üzenetének végén – ugyanaz a kifejezés szerepel: „A Seregek Urának féltő szeretete viszi véghez ezt”,²⁰ hangsúlyozva ezzel Isten közbelépését, cselekvését. A mondatot a 37,32-ben a következő előzi meg: „Mert Jeruzsálemből terjed szét a maradék, és a Sion hegyéről azok, akik megmenekülnek”. Mindez – és a próféta megjegyzése az Ézs 8,16-17-ben (v. 17: „...várom az Urat, aki Jákób háza elöl eltakarta arcát, és benne reménykedem”) – kapocs az Ézs 1-9 és 36-39 között.²¹

2.2 A próféta szerepe a narratívában és kontextusában

Több mű is foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a szerző-szerkesztő Ezékiás vagy Ézsaiás személyére, szerepére tesz-e nagyobb hangsúlyt a 2Kir 18-20 és Ézs 36-39 szerint.²² A kérdést véleményünk szerint nem a fontosság szempontjából érdemes feltenni, mert természetes, hogy eltérő jellegű írások – különösen narratívák – más-más módon ábrázolják az elbeszélések szereplőit. Ebből a különbözőségből fakadó néhány eltérő hangsúlyt vizsgáljunk meg a teljes Ezékiás-ciklust figyelembe véve. A 2Kir 20,1-11 és az Ézs 38,1-22 összehasonlítása és elemzése kapcsán *Rimon Kasher* megjegyzi, hogy a próféta ábrázolása a 2Kir-ban összetettebb; amellett, hogy a követ szerepét tölti be, az elbeszélés többször említi cselekvőként is, míg az utóbbi szerepe Ézs-ban kevésbé jelentős. Ez összhangban áll azzal a

19 R. A. Young nemcsak a 7,14-ben; 8,23-9,6-ban, de a 11,1.9-ben lévő jövendöléseket is Ezékiásra vonatkoztatja (2012, 151 – 191), és megjegyzi, hogy az Ézs 7,14 és 2Kir 18,7 között még az Immánuél nevet tekintve is szembetűnő az egyezés, mivel az utóbbi szöveg azt állítja Ezékiásról, hogy „vele volt az Úr” (יְהוָה עִמָּו) (187).

20 SWEENEY, 1988, 13.

21 E. W. Conrad mutatott rá Ézsaiás próféciájának néhány idevágó sajátosságára: Az uralkodóknak (Áháznak és Ezékiásnak) szóló, „ne félj” biztatással bevezetett jövendölés (Ézs 7,4-9; 37,6-7) mellett fontos elem a népnek szóló „ne félj” felszólítás (10,24-27; 41,10.13.14; 43,1.5; 44,2; 54,4) – CONRAD, 1991, 34 – 51.

22 Lásd pl. BOSTOCK, 2003, 272 – 278.

ténnyel, hogy az 1-2. Királyok a próféták számos tettet részletezik az üzeneteiken kívül (pl. 1Kir 13,17-18, 2Kir 1), összetett képet festve róluk. Az Ézsaiás 1-39 egészét tekintve pedig különösen fontosak a követformulák, vagy azoknak a parancsoknak a megfogalmazása, amelyek a prófétát cselekvésre indítják: „Akkor így szólt az Úr Ézsaiáshoz: Menj ki, ... és mondd meg neki...” (Ézs 7,3-4). A folytatásban a 7,10 e parancsot nem említi, de feltételezhető a következőkből: „Ezután így szólt az Úr Áházhoz...” A 8. fejezet elején hasonlót találunk: „Ezt mondta nekem az Úr: Fogj egy nagy írotáblát, és írd rá... Akkor ezt mondta nekem az Úr: Legyen a neve... Még ezt is mondta nekem az Úr...” (8,1-3.5). A 36-37 és 39 is nagy hangsúlyt helyez arra, hogy a próféta Isten követe, az ő üzenetét tolmácsolja.²³ Az elbeszélés-ciklus két verziója alapján nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket a próféta és a király szerepének fontosságára nézve, de e sajátosságok – amelyekből itt csak néhány példát hoztunk – felhívják a figyelmünket arra, hogy egy narratívát mindig annak a műnek a kontextusában érdemes vizsgálni, amelynek a jellegzetességei – tehát a mű szerzőinek-szerkesztőinek szándékai – mindig meghatározzák a benne foglalt anyag jellegét is.

2.3 Az Ézsaiás könyvében található legfontosabb teológiai tanítások

Vizsgálódásunk szempontjából fontos az a tény, hogy az Ézsaiás 36-39 szoros kapcsolatban áll az Ézsaiás 40-ben kezdődő részekkel. Az előbbi nemcsak egyfajta lezárása az 1-39-nek, hanem az utóbbiak bevezetése is; ezzel összefüggésben szükséges hangsúlyozni a 40-66-tal és az 1-35-tel való tematikai összefüggéseket. Az Ézsaiás 40-ben kezdődő és 55-ben záródó részekben a következő fontos tanítások ívelnek át: Isten a világ teremtője (40,12-31); Isten nemcsak teremtője a világnak és minden népnek, de irányítja is a történelem menetét (41,1-42,13); ehhez kapcsolódóan fontos az Izrael életében és megváltásában játszott szerepe (42,14-44,23); a

²³ KASHER, 2001, 48 – 51.

Babilonnal szembeállított Sion megszabadítása is az ő műve, amelyben szerepe van a pogány Círusnak is (44,24-48,22); Sion helyreállítása Istennek olyan ígérete, amire támaszkodni lehet, mert az beteljesedik (49-55). Mindezeket a fejezeteket elhelyezve az Ézsaiás 34-55 tágabb kontextusában azt látjuk, hogy a Sion-teológia gazdagodik, és azon túl, hogy magában foglalja Sion kiválasztott voltának jelentőségét, Isten Sionon megnyilvánuló dicsőségét és hatalmát, egyre hangsúlyosabb elemévé válik Sion univerzális jelentősége.²⁴ Ebből a szempontból nemcsak az Ézsaiás 36-39-nek, de más fejezeteknek is különleges szerepe van, úgymint a 34-35-nek. E két fejezet azért is tekinthető fordulópontnak a könyv egészének teológiáját tekintve, mert az 1-33-at követve – ahol összefonódik a választott népnek, idegen népeknek meghirdetett ítélet a megváltottaknak szóló, Sionhoz mint sarokköhöz kötődő üdvígérettel – a 34-35 átmenetet képez a könyv második feléhez, a 40-66-hoz, ahol már elsősorban arról van szó, hogyan teljeseznek be az eddig még meg nem valósult ígérek, különösen is Izráel fogság utáni helyreállítása.²⁵ Ahogyan fentebb említettük, az Ezékiás-ciklust a 2Kir-ban megelőzi az a rész, ami magyarázatot ad az északi ország bukására, Ézsaiás kanonikus formájában azonban az Ézs 35 áll a narratíva előtt. Ez a fejezet az egész könyv teológiája, valamint az Ézs 40-nel kezdődő részek tanítása szempontjából fontos helyet foglal el, azon túlmenően, hogy a 34-gyel együtt egyfajta redakciós kapocs a könyv első és második két nagy egysége között.²⁶ A 3-4. versben található, örömmre való felhívás hasonlít az Ézs 40,1-11-ben található felhívásokhoz,²⁷ a 35,1-2.5-10 pedig a szintén 40,1-11-ben és az Ézsaiás 55-ben található, új exodusként

24 Lásd még SWEENEY, 1996, 47k.65 – 95.

25 M. A. Sweeney felhívja a figyelmet ezzel kapcsolatban a 34,16-17-re, amely így kezdődik: „Keressétek majd ki az Úr könyvéből, és olvassátok el”. E versek az olvasó számára egyértelművé teszik, hogy Isten ígéreteinek beteljesülése fontos fordulóponthoz érkezett (1996, 435)

26 Mind az idegen népek sorában utolsóként található Edóm legyőzése (Ézs 34), mind a foglyok hazatérése Sionra Isten hatalmát mutatja.

27 Itt nem áll módunkban részletezni, hogy az Ézs 40,1-11-ben kik azok, akik az örömhír meghirdetésének parancsát kapják és továbbadják, ti., hogy a mennyei udvartartás tagjai és a próféta hol helyezkedik el a megszólítottak sorában.

megélt, fogságból való hazatérést ábrázoló képekre emlékeztet.²⁸ Az egyezések között kiemelhetjük a természet átalakulását, de a gyengék (Ézs 35,5-6: vakok, süketek, sánták) említését is.²⁹ Isten teofániájának és eljövételének eredménye a megváltottak örömteli hazatérése a Sionra, Izrael népének helyreállítása.³⁰ Sion / Jeruzsálem a fogság utáni zsidó irodalomban egyre inkább a helyreállítás, megváltás reménységének középpontjába került, és a fent említett ézsaiási szakaszokon kívül az olyan Sion-énekek, mint amelyeket a 49,15-26-ban, 51,17-52,2-ben, 54-ben, 60-ban, 62-ben és 66,10-14-ben találunk, modelljeivé váltak a késő Második Templom korabeli Sion-énekeknek (pl. Tób 13,9-18; Bár 4,30-5,9; *ApZion* [11QPs^a XXII 1-15]).³¹ A két egység (Ézs 1-35; 40-66) között lévő 36-39 szépen belesimul ebbe a hagyományba, mert a következőket hangsúlyozza: az idegen uralkodó istenkáromlásával szemben áll az Isten dicsőségének és hatalmának sérthetetlensége; a város megmenekvésének más népek is tanúi lesznek; Isten nemcsak a várost, hanem a Benne bízókat is védelmezi, akiknek a történet szerint Ezékiás a példája. Ez utóbbi gondolatok a narratíva végső formájában válnak igazán hangsúlyossá.

3. A két narratíva közötti eltérések lehetséges okainak összefoglalása

Visszatérve ahhoz a kérdéshez, hogy az ézsaiási beszámoló miért nem tartalmazza azt, amit a 2Kir 18,14-16-ben olvasunk, fontos figyelembe venni azokat a szempontokat, amelyeket Áház, Ezékiás, Ézsaiás szerepének, és a két narratívát tartalmazó korpuszoknak az értékelésével kapcsolatban

28 A deutero-ézsaiási szakaszokhoz hasonlóan az Ézs 35 sem keletkezett a babiloni fogság kezdete előtt, tehát nem a 8. századi prófétának tulajdonítható.

29 Abban is hasonlít az Ézs 35 a 40,1-11-re és 55-re, hogy mindhárom utal Isten megjelenésének, dicsőségének és cselekvésének szemtanúira.

30 SWEENEY, 1996, 448 – 450. Az idegen népek között szétszóródott Izrael összegyűjtésének témája megjelenik még itt: 11,11-16; 27,12-13; 48,20-21; 51,10-11; 52,11-12.

31 Elemzéstükhöz lásd HENDERSON, 2014. A Deutero-Ézsaiás könyvén belüli Sion-ábrázolásokhoz, főként a város anyaként való ábrázolásához lásd Low, 2013, különösen 77 – 85.96 – 118.

fentebb áttekintettünk. Az egyik lehetséges válasz Ezékiás személyének idealizálásához kötődik.

Marvin A. Sweeney több példát is lát arra, ahogyan az Ézsaiás könyvében lévő beszámoló idealizálja Ezékiás személyét és szerepét. Az egyik maga a tény, hogy a 2Kir 18,14-16 hiányzik az Ézsaiás 36-ból. A másik a 2Kir 18,32 és Ézs 36,17-18 közötti különbség. Az utóbbi – Sweeney szerint – elveszi az előbbi élet, amely egyértelműen azt mondja Ezékiásról, hogy félrevezeti a jeruzsálemieket: „... el nem jövök, és el nem viszlek benneteket a ti földetekhez hasonló földre, ... hogy életben maradjatok, és ne haljatok meg. Ne hallgassatok Ezékiásra, mert félrevezet benneteket, amikor ezt mondja: Az Úr megment bennünket!” (2Kir 18,32); „... amíg el nem jövök, és el nem viszlek benneteket a ti földetekhez hasonló földre, ... *nehogy félrevezessen* benneteket Ezékiás, ezt mondva: Az Úr megment bennünket...” (Ézs 36,17-18, saját fordítás). Sweeney továbbá úgy érvel, hogy 2Kir 19,35-ben található kifejezés („és történt azon az éjszakán”) az Ézs 37,36-ban nem szerepel, talán azért, hogy hangsúlyozza, Isten rögtön cselekszik Ezékiás imádságát (Ézs 37,15-20 = 2Kir 19,14-19) és Ézsaiás üdvprófeciáját (Ézs 37,21-35 = 2Kir 19,20-34) követően.³² Ezeken kívül említünk meg még néhány különbséget a teljes Ezékiás-ciklus két változata között. Az Ezékiás személyes szabadulásáért mondott hála (Ézs 38,9-20) – amit a 2Királyok 20 nem tartalmaz –, és a tény, hogy imádságára rögtön válasz érkezik (38,5), szintén kedvezőbb színben tünteti fel őt. Végül pedig a király gyógyulásáról szóló történetben találjuk a megjegyzést a város megszabadulásáról („Asszíria királyának a kezéből pedig kiszabadítalak téged meg ezt a várost, és pajzsa leszek ennek a városnak” – Ézs 38,6), de ez a megjegyzés már nem említi Dávid nevét, ellentétben a 2Kir 20,6-tal.³³ Mindezek a tényezők valóban hozzájárulnak egy egységes, idealizált Ezékiás-kép alkotásához,

32 SWEENEY, 1988, 12 – 16, uő, 1996, 482. Véleménye szerint, a király Ézsaiás könyvében látható idealizálása azt bizonyítja, hogy a narratívát a 2Kir-ből vették át a prófétái műbe.

33 KASHER, 2001, 52 – 53. Kustár Z. szerint a 2Kir 18,17-ben kezdődő, Ezékiásra kedvezőbb fényt vető beszámoló tompítja a 2Kir 18,13-16-ban található negatív jellemzést, a felelősséget Szanhéribre helyezve, aki megszegte az Ezékiással kötött megállapodást a neki fizetett adó ellenére (KUSTÁR, 1997, 67).

legalábbis a 2Kir-hoz képest. Szükséges-e azonban feltétlenül kedvezőtlen ábrázolást látnunk a 2Kir 18,13-16-ban?

Ha összehasonlítjuk a 2Kir 16,5.7-9-et, valamint a 2Kir 18,13-16-ot, akkor számos hasonlóságot találunk. Valószínűleg mindkét beszámoló történetisége elfogadható, a bennük foglaltak megtörtént eseményekre utalnak, amelyekről a történetíró viszonylag tárgyilagosan, elfogulatlanul ír.

2Kir 16,5.7-9:

5 Akkoriban indított háborút (יַעֲלֶה... לְבַגְדָּהּ) Recín, Arám királya meg Pekah, Remaljá fia, Izráel királya Jeruzsálem ellen, és körülvárták Áház, de nem tudták legyőzni.

7 Áház azonban követeket küldött (וַיִּשְׁלַח) Tiglat-Pileszerhez, Asszíria királyához, ezzel az üzenettel: A te szolgád és fiad vagyok (עַבְדְּךָ וְיַבְנֶיךָ אָנֹכִי)! Vonulj fel (עָלֵה) és szabadíts meg (וְהוֹשַׁעֲנִי) Arám királyának meg Izráel királyának a markából, akik megtámadtak engem.

8 És fogta Áház az Úr házában és a királyi palota kincstárában található ezüstöt és aranyat, és elküldte ajándékul Asszíria királyának.

הַנְּבִיאִים וְהַכֹּהֲנִים וְהַמְּלָכִים וְהַמְּלָכִים לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר
וַיִּשְׁלַח אֶתְהוֹרָם אֶתְהוֹרָם אֶתְהוֹרָם אֶתְהוֹרָם
שָׂדֶה

9 Asszíria királya meghallgatta (וַיִּשְׁמַע) a kérését. Felvonult (וַיַּעֲלֶה) Asszíria királya Damaszkusz ellen, bevette (וַיִּתְּפֹשֶׁהָ), lakosait fogságba hurcolta Kírbe, Recínt pedig kivégeztette.

2Kir 18,13-16:

13 Ezékiás király tizennegyedik évében felvonult (וַיַּעֲלֶה) Szanhérib, Asszíria királya Júda összes erődített városa ellen, és bevette azokat (וַיִּתְּפֹשֶׁם).

14 Akkor Ezékiás, Júda királya ezt az üzenetet küldte (וַיִּשְׁלַח) az asszír királyhoz Lákisba: Vétkeztem (וְהִטָּאתִי), vonulj vissza innen (וּשׁוּב בְּעַלְיָ) (את אשר הִטָּאתָן עָלַי אֲשָׂא). És

Asszíria királya háromszáz talentum ezüstöt meg harminc talentum aranyat vetett ki Ezékiásra, Júda királyára.

15 Ekkor odaadott Ezékiás minden ezüstöt, ami az Úr házában és a királyi palota kincstárában található volt (וּבְאַצְרוֹת בַּיִת־הַמֶּלֶךְ (וּמִתְּחִיבֵי הָאֵלֹהִים אֶת־כָּל־הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בֵּית־יְהוָה).

16 Ugyanekkor szedette le Ezékiás az Úr templomának ajtószárnyairól és ajtófélfáiról az aranyborítást is, amelyet pedig maga Ezékiás, Júda királya készíttetett, és azt is odaadta az asszír királynak.

אֶת־בְּלִטּוֹת הַיְכָל־יְהוָה וְאֶת־הָאֲמֹנֹת אֲשֶׁר־צִפְּהוּ־תְּחִיבֵי הַמֶּלֶךְ־יְהוָה נִתְּנָם
(בְּעֵת הַהִיאֲצִיחֵהוּ־לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר)
(לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר)

A két uralkodóval kapcsolatban hangsúlyos a történetírók szándéka szerint Áház istentelenségének bemutatása és Ezékiással való szembeállítás. Ugyanakkor a fenti két szakasz azt is jól mutatja, hogy a DTM összességében – a tendenciózus ábrázolással egyidejűleg – sok esetben tárgyilagosan ábrázolja az adott uralkodót és helyzetét, jelen esetben a két hasonló krízishelyzetet. E művet olvasva az ókori uralkodók tetteivel kapcsolatban pedig mindig figyelembe kell vennünk, hogy hús-vér emberekről van szó, akik nehéz választásokkal szembesültek. Ha az ókori háborúskodási szokásokra gondolunk, feltehetjük a kérdést: mi várt volna Jeruzsálemre egy asszír betörés esetén? A fosztogatás mellett bizonyosan mézsárlás, erőszak. Ilyen nehéz választás előtt állt Ezékiást megelőzően több izráéli és júdai uralkodó: Aháb (1Kir 20,1-9)³⁴ Ben-Hadadnak megadta volna hadisarcként a kért ezüstöt, aranyat, legszebb feleségeit és fiait, de azt már nem engedhette meg, hogy az arám király ennek ellenére mégis betörjön a király palotájába és emberei házába, hogy válogatás nélkül raboljon. Menahém a 2Kir 15,19-20 szerint a történetbeli Púlnak (= III. Tiglat-Pileszer) fizet ezer talentum ezüstöt való-

34 E tanulmány kereteit szétfeszíti annak vizsgálata, ki volt az 1Kir 20-ban és 22,1-38-ban szereplő arám uralkodó, és e csaták nem inkább a Jéhu-dinasztia idejére tehetők-e az omridák ideje helyett, lásd MILLER – HAYES, 2003, 247 – 250; LEMAIRE, 2009, 167k.

színiüleg kettős céllal: azon túl, hogy Asszírria hagyja el Izráel területét, segítsen Menahémmak addig ingatag hatalmát megerősíteni a trónon.³⁵ Izráel utolsó királya, Hósea előbb behódol Asszírriának, majd megtagadja az adófizetést, ami végül is Samária elestéhez vezet (2Kir 17,3-6). Júdai oldalon az 1Kir 14,25-26 szerint az egyiptomi Sisák vitte el Roboám idejében a jeruzsálemi templom és palota kincseit. Nyitott kérdés, hogy Roboám önként fizetett sarcot azért, hogy az egyiptomiak elvonuljanak Jeruzsálem alól, vagy az utóbbiak betörték és önkényesen vitték el a kincseket?³⁶ Ászá maga adott ezüstöt és aranyat az arám Benhadadnak, hogy segítsen neki az izráeli Baasá (1Kir 15,16-20) támadását visszaverni, így védve meg Júdát a fosztogatástól.³⁷ A 2Kir 12,18-19 szerint Jóás az Úr házának és a királyi palota kincseinek átadásával tudja csak elhárítani a Gátot már elfoglaló arám Hazáél Jeruzsálem elleni támadását. A 2Kir 14,8-14 szerint pedig maga Amacjá, júdai király okozta Jeruzsálem kifosztását, amikor az izráeli Jóást csatára hívja ki, és veszít. Ezékiás korát megelőzően Áház az utolsó júdai király, aki nehéz döntés elé kerül. Az ellene felvonuló arám Recín és izráeli Pekah támadásától úgy menti meg Jeruzsálemet, hogy az asszír Tiglat-Pileszer segítségét kéri az Úr házának és a palota kincseinek fejében (2Kir 16,5-9).³⁸

Összegzés

Az ókori Izráel legfontosabb hagyományait, szent iratainak sajátos, sokszor átfedéseket tartalmazó szemléletmódját is figyelembe véve talán nem annyira meglepő Ezékiás király némiképp eltérő bemutatása a Jeruzsálem megszabadulásáról szóló beszámoló két változatában, mint az első látásra tűnik. A legfontosabb hagyományok – a dávidi dinasztiaéhoz, a Jeruzsálemhez,

35 MILLER – HAYES, 2003, 311k; LEMAIRE, 2009, 168k.

36 Az ezzel kapcsolatos vélekedéseket röviden összefoglalja LEMAIRE, 2009, 172 – 175.

37 LEMAIRE, 2009, 169k.

38 Ezékiás után Jójákín idejében – amikor az uralkodó önként adja meg magát a jeruzsálemi ostrom láttán – a foglyok Babilonba hurcolása mellett Nebukadneccar az Úr házának és a palotának a kincseit is elvitte (2Kir 24,8-16). A 2Kir 25,9-10.13-15 leírja Jeruzsálemnek – benne a templomnak – a kifosztását és felégetését; ezt az eseményt a bibliai hagyomány egyértelműen ahhoz köti, hogy Cidkijjá nem hallgatott Jeremiás tanácsára (Jer 38,17b-18).

a templomhoz és Isten és népe kapcsolatához kötődő ígéretek – természetesen fontosak mind a DTM-ben, mind a prófétai művekben. A dávidi hagyományokhoz kötődés az Ezékiás-ciklusban kapcsolatban áll az uralkodó deuteronomisztikus szemléletű értékelésével, amelyben nagy szerepet játszik, hogy az uralkodó JHWH-hívő, törvényt megtartó, bálványimádást elítélő király volt-e. Ezzel összefüggésben áll az északi és déli állam eltérő sorsának bemutatása. Az Istenbe vetett hit és bizalom kérdését, amely fontos a DTM-ben is, Ézsaiás könyve egészen sajátos módon ábrázolja. A prófécia műfaja által nagyobb súly esik arra, ahogyan az adott uralkodó a neki adott ígéretekkel elfogadja, vagy elutasítja. Ennek megfelelően ábrázolja a szerző-szerkesztő az Isten küldöttségében eljáró prófétát is. Mindkét korpusz tartalmaz narratívákat a próféták életéről – tetteiről, szavairól –, de míg a DTM-ben jelentősebbnek tűnik az, amit a szerző a *prófétákról* akar elmondani, addig a prófétai műveknél az egyik legfontosabb szempont a prófétaság, a próféták küldetésének koncepciója, annak szerepe Izrael üdvtörténete szempontjából. Szükséges tehát mindkét anyagot a szerkesztés sajátos szempontjai, *Sitz im Buch*-ja szerint olvasni.

Talán valóban nyomon követhető Ézsaiás könyvében Ezékiás személyének bizonyos fokú idealizálása, ez azonban a prófétai művek sajátosságait tekintve érthető. Bár Ézsaiás könyvének egészen átívelő gondolat az, hogy Isten népe és annak vezetői ne folyamodjanak segítségért idegen népekhez, emberi eszközökhöz, fegyverekhez, s bár Áházt ebben a kontextusban elítéli a próféta (Ézs 7,10-17), talán ott meghúzta a határt, hogy Ezékiást egy kategóriába sorolja a hitetlennek tartott Áházzal.

Ha pedig nem Ezékiás idealizálása, szerepe szempontjából tesszük fel a kérdést, akkor talán azért nem találjuk meg az Ezékiás adófizetéséről szóló tudósítást, mert a próféta tanítványai úgy akarták megőrizni és hagyományozni a Jeruzsálem szabadulásáról szóló hagyományokat, hogy a prófécia beteljesedése és hogy Ézsaiás Isten igaz prófétája hangsúlyosabb legyen, mint az, hogy az ostrom azért szakadt félbe, mert a király megijedt és

megadta magát. Ha e prófétai művet Jeruzsálem jelentőségét vizsgálva olvassuk, akkor feltűnő, ahogyan a szerzők-szerkesztők JHWH-t, mint a város védelmezőjét ábrázolják. Ebből kiindulva is kijelenthetjük talán, hogy fontosabbnak tartották elmondani az Ézs 36-37-ben, hogy Isten Jeruzsálem védelmére kelt a Dávidhoz és a városhoz kötődő ígéretek miatt, mint hogy Júda egyéb városainak elvesztése láttán Ezékiás milyen – emberileg nézve érthető –tettekhez folyamodott. E könyvben Sionról másként lehetett írni, mint a DTM-ben. Bár a város sorsa összefügg a királyok sorsával, döntéseiktől nem választható el, mégis másképp mutatják be szerepét a prófétai művek, különösen Ézsaiás könyve. Sion / Jeruzsálem szerepe meghatározó az egész műben,³⁹ annak ellenére, hogy megszabadulása, helyreállítása csak Deutero- és Tritó-Ézsaiás könyvében csúcsonyul ki. Ézsaiásnál ezért nem lehet elválasztani a 701-es történéseket a próféta küldetésének szempontjaitól, sajátos látásmódjától, és attól, amit a teljes könyv szerkesztői láttatni akarnak velünk.

Ezzel összefüggésben, és érintve azt a kérdést is, hogy vajon melyik könyv számára íródhatott a Jeruzsálem megszabadulásáról szóló elbeszélés, *Charles K. Telfer* rámutat arra, hogy ahol a 2Kir 18,25a a „hely” (מִקְוֵה) szót tartalmazza a kincstárnok beszédében („Talán az Úr tudta nélkül vonultam fel ez ellen a hely ellen, hogy elpusztítsam?”), ott az Ézs 36,10a az „ország” (אֶרֶץ) szót hozza („Talán az Úr tudta nélkül vonultam fel ez ellen az ország ellen, hogy elpusztítsam?”). Mivel a hely inkább vonatkozhat magára Jeruzsálemre, mint az egész országra, ismerve a Sionhoz kötődő hagyományok jelentőségét Ézsaiás könyvében, felmerül a kérdés: az Ézs 36,10a szerzője miért változtatta volna meg a városra inkább utaló szót, ha a narratívát máshonnan veszi át, hacsak nem az Ézsaiás könyve számára

39 Emellett átível még a protoézsaiási gyűjteményen a betegség és gyógyulás képe Isten népének fenyegetettségéhez és megmeneküléséhez kapcsolódóan, ahogyan azt Kustár Z. az Ézs 1,2-9 és 33,1-24 kapcsán demonstrálja, hangsúlyozva, hogy Ezékiás gyógyulása (Ézs 38) és a nép gyógyulása szorosan összekötődik, s a gyűjtemény szintjén az előbbi túlmutat saját személyes sorsán (KUSTÁR, 1997, 69).

készült eredetileg is.⁴⁰ Ha túlzónak is tartjuk *Christopher R. Seitz*⁴¹ megjegyzését, aki a 2Kir 18,14-16-ot nem a történetileg megbízhatóbb, évkönyvi bejegyzéseken alapuló beszámolóknak, hanem későbbi betoldásnak tartja, az újabb kutatások fényében talán érdemes újra átgondolni egyrészt a 2. Királyokban található rövidebb és hosszabb beszámoló(k), valamint a 2Kir 18-19 és Ézs 36-37 keletkezésének és egymáshoz való viszonyának kérdését.

40 TELFER, 2011, 8. R. E. Clements, is lehetségesnek tartja, hogy a Jeruzsálem megszabadulásáról szóló narratíva eredetileg Ézsaiás könyve számára íródott – 2011, 146 – 160; továbbá uő., 1980.

41 SEITZ, 1991, 60.

Felhasznált irodalom

- BLINKINSOPP, Joseph (1984): *A History of Prophecy in Israel from the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, London: SPCK.
- BOSTOCK, David (2003): *The Theme of Faith in the Hezekiah Narratives* (PhD disszertáció, Durham University) – 2020. 06. 05.: <http://etheses.dur.ac.uk/4075/>
- CHILDS, Brevard S. (1967): *Isaiah and the Assyrian Crisis*, London: SCM Press.
- CLEMENTS, Ronald E. (1980): *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press.
- (2011): *Jerusalem and the Nations: Studies in the Book of Isaiah*, Sheffield: Phoenix Press, 2011.
- CONRAD, Edgar W. (1991): *Reading Isaiah*, Minneapolis: Fortress Press.
- CROSS, Frank M. (1973): *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press.
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher (2006): Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, *JSOT* 30/3, 259 – 285.
- GRABBE, Lester L. (2003): Introduction, in L. L. Grabbe (szerk.), *'Like a Bird in a Cage': The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, London – New York: T&T Clark, 2 – 43.
- HENDERSON, Ruth (2014): *Second Temple Songs of Zion: A Literary and Generic Analysis of the Apostrophe to Zion (11QPSa XXII 1–15), Tobit 13:9–18 and 1 Baruch 4:30–5:9*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- HULL, John H. Jr. (1994): *Hezekiah – Saint and Sinner: A Conceptual and Contextual Narrative Analysis of 2 Kings 18–20* (PhD disszertáció; Claremont Graduate School).
- KASHER, Rimon (2001): The *Sitz im Buch* of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20,1–11; Isa 38,1–22), *ZAW* 113, 41 – 55.
- KIM, Yoo-Ki (2008): In Search of the Narrator's Voice: A Discourse Analysis of 2 Kings 18:13–16, *JBL* 127/3, 477 – 489.
- KNOPPERS, Gary N. (2010): Theories of the Redaction(s) of Kings, in B. Halpern – A. Lemaire (szerk.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden – Boston: Brill, 69 – 88.
- KUSTÁR Zoltán (1997): Az Ezékiás-történetek szerepe a Királyok, és Ézsaiás próféta könyvében, *ThSz* 40/2, 66 – 71.

- LEMAIRE, André (2009): Tribute or Looting in Samaria and Jerusalem: Shoshenq in Jerusalem?, in G. Galil – M. Geller – A. Millard (szerk.), *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, Leiden – Boston: Brill, 167 – 177.
- LOHFINK, Norbert (1981): Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in J. Jeremias – L. Perlitt (szerk.), *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 87 – 100.
- Low, Maggie (2013): *Mother Zion in Deutero-Isaiah: A Metaphor for Zion Theology*, New York: Peter Lang.
- MILLER, J. Maxwell – HAYES, John H. (2003): *Az ókori Izrael és Júda története*, Piliscsaba: PPKE BTK.
- NA'AMAN, Nadav (2006): The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in Light of Historical and Archaeological Research, in N. Na'aman (szerk.), *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period, Collected Essays 3.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 274 – 290.
- OLLEY, John W. (1999): 'Trust in the Lord: Hezekiah, Kings and Isaiah', *TB* 50/1, 59 – 77.
- PROVAN, Iain W. (1988): *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of Deuteronomistic History*, Berlin: de Gruyter.
- SEITZ, Christopher R. (1991): *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis: Fortress Press.
- SPIECKERMANN, Hermann (1982): *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SWEENEY, Marvin A. (1988): *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, Berlin: de Gruyter.
- SWEENEY, Marvin A. (1996): *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans.
- TELFER, Charles K. (2011): Toward a Historical reconstruction of Sennacherib's Invasion of Judah in 701 B.C. with Special Attention to the Hezekiah-Narratives of Isaiah 36–39, *MAJT* 22, 7 – 17.
- YOUNG, Robb A. (2012): *Hezekiah in History and Tradition*, Leiden – Boston: Brill.

Balogh Csaba:

Júdai deportáltak a babiloni adminisztratív szövegekben

Források az ókori Izrael történelméhez

Bevezetés

A Kr.e. 6. század elején kezdődő, legalább három konkrét időpontban megragadható babiloni fogsággravitel (597 / 586 / 581)¹ kulcsfontosságú eseménysor a bibliai zsidóság történetében. Nem csupán politikai és társadalmi szempontból hozott radikális változásokat (véget ért egy sokévszázados dinasztikus királyság), hanem szellemtörténeti téren is vízváltató volt (lezárult az immár lerombolt Jeruzsálemi templomhoz és más helyi szentélyekhez kapcsolódó vallásgyakorlat). A modern bibliakutatás szerint a babiloni fogsághoz kötődő reflektív párbeszéd eredményeként jön létre az az ószövetségi irodalmi gyűjtemény, amelynek a zsidóság a létét köszönheti.²

Az 597-es első deportációval kezdődő időszakot hagyományosan babiloni „fogságnak” szoktuk nevezni. A bibliai és biblián kívüli kortárs dokumentumok viszont messzemenően árnyalják ezt az egyoldalú képet.³ A babiloni „fogság” nem a rabságot, a bezártságot, hanem inkább a hazától való kényszerű távol élést, illetve az ehhez társuló negatív képzeteket jeleníti meg. Egy olyan gondolkodási sémában, ahol

¹ Vö. Jer 52.28-30 (Nabukodonozor 7., 18. és 23. évében; a Jer 52.30-ban említett harmadik deportáció történeti valószínűségét néhányan megkérdőjelezik. lásd ALSTOLA. 2020. 13). Lásd továbbá Jer 34. 37. 39; 2Kir 24-25; 2Krn 36. Biblián kívüli júdai (lákisi) írott források csak a harcészültség állapotát sejtetik (vö. KÖSZEGHY. 2003. 62 – 71), de a Babiloni krónikák Nabukodonozor hetedik évében konkrétan megemlítik Júda „városának” (*ḫi-šar-šar*) bevételeit és a király fogsággravitelét, illetve az új király kinevezését (KOMORÓCZY. 2003. 235).

² KARASSZON. 2009. 137 – 140. Az ún. babiloni fogság jelentőségéhez a bibliakutatás, különösen a bibliai szöveg kialakulása szempontjából lásd KARASSZON. 2011.

³ A fogság-képzet terminológiájához lásd pl. KOMORÓCZY. 1995. 210 – 214.

az identitás szorosan kapcsolódik egy közösséghez és egy földrajzi helyhez, az ettől való kényszerű eltávolodás szükségszerűen egzisztenciális kérdések sokaságát veti fel.

A júdai lakosság erőszakos áttelepítése nem egyedi jelenség, hanem beleilleszkedik egy tágabb ókori politikai gyakorlatba. Bár a bibliai szöveg, főként a reflexiós irodalom, a babiloni száműzetést meglehetősen egysíkúan isteni büntetésként mutatja be, a nagy birodalom szemszögéből nézve a deportáció és az ehhez gyakran kapcsolódó lakosságcsere nem csupán büntető politikai eszköz volt a lázadó (vazallus) népcsoportokkal szemben, hanem több más célt is szolgálhatott. Pl. egy ország elit rétegének deportációja az esetleges lázadás meggátolásán túl lehetőséget adott egy új vezető réteg ideológiai kiképzésére; a hadviselésre alkalmas lakosság elvitele a birodalmi hódító hadjáratokhoz szükséges haderő biztosítása volt; a szakemberek „fogságra”-vitele a birodalmi központokban zajló nagyméretű építkezésekhez kapcsolódott; a mezőgazdasági munkavégzésre képes lakosság elhurcolása a birodalom központokba, illetve az ehhez kapcsolódó falvak térségébe az egyre jobban gyarapodó királyi adminisztráció személyzetének élelmiszerellátását szolgálta.⁴

A Júdából deportált lakosság számát illetően eltérő bibliai adatok állnak rendelkezésre. Az 597-es deportáció kapcsán 2Kir 24,14 tízezer fogolyról beszél (tehetős emberek, mesteremberek, építészek), Jer 52,28-30 viszont összesen 4600 személy áttelepítéséről olvasunk. Az 586-os második deportáció vonatkozásában 2Kir 25,11 a megmaradt jeruzsálemi (!) lakosság elszállításáról ír, anélkül, hogy konkrét számadatokat említene. A babiloni király főembere „csak az ország

⁴ Az ún. „erőszakos migráció” (= deportáció) tanulmányozásának szakirodalmi terjedelme: pl. BELLWOOD. 2013; ALSTOLA. 2020. 9 – 10.

nincstelenjeiből hagyott otthon”. Régészeti adatokra alapuló becslések szerint a lakoságarány csökkenése igen jelentős volt (több tízezres nagyságrendű), de ennek a deportáció mellett további okai is lehettek.⁵

A Babilonba elhurcolt júdaiak életének egy-egy mozzanatát, szellemi kontextusát az Ószövetség is feljegyzi (pl. 2Kir 25,27-30; Zsolt 137; Jer 29; Ez; Ézs 40-55). Ezeket a bibliai forrásokat kiegészítik, adott esetben árnyalják, ám mindenképp új perspektívából világítják meg azok az újbabiloni szövegek, amelyek korábbi és újabb ásatások nyomán kerültek felszínre.⁶ Az alábbiakban néhány olyan adminisztratív jellegű forrásszöveg magyar fordítását teszem közzé, amelyek a Júdából deportált lakosság életének, gondolkodásának rekonstrukciójában lehetnek a „babiloni fogság” iránt érdeklődő olvasó segítségére. Az itt közreadott fordítások alapszövegeinek egy része már régóta jelen van az idegen nyelvű tudományos diskurzusban. Másik része viszont az elmúlt egy-két évtizedben került – s ott is jobbra szórványosan – a figyelem központjába.⁷

⁵ A Babilonba deportált lakosság számát T. ALSTOLA tízezer körülire becsüli (2020. 14). KOMORÓCZY szerint nem kizárt, hogy Jer 52 számadatai csak családfőkre vonatkoznak. Szerinte másfél évtizeddel a deportálás után kb. 40 – 50 ezer zsidó éltett Babilóniában. Vö. KOMORÓCZY. 1995. 221; uő.. 2019. 274.

⁶ ROM-SHILONI. 2017. 124 – 134; ALSTOLA. 2020. 34 – 46.

⁷ A közzétett szövegekben elsősorban a júdai (JHVH-teofor) nevek megjelenése az, amelynek alapján a szereplők etnikai hovatartozását azonosítani tudjuk (BLOCH. 2014. 123). Azt látjuk viszont, hogy a babiloni zsidóságban elterjedt gyakorlat volt az utódok babiloni (vagy más eredetű) nevekkal való elnevezése, így a júdaiakhoz kapcsolódó szövegek száma valószínűleg jóval nagyobb, mint amennyire a nevek alapján következtethetünk.

A szakirodalomban sokat vizsgált kérdés, hogy a nevek milyen kapcsolatban állnak az identitástudattal (lásd ehhez: PEARCE. 2015. 7 – 32; GOLUB – ZILBERG. 2018. 312 – 324. Ez a téma azért bonyolult, mert vannak példák arra vonatkozóan, hogy az idegen névben is valamilyen formában a zsidó identitásra történik utalás (lásd pl. Yāhū-šar-ušur > Bēl-šar-ušur a Yāhūdu archívumban; a Bēl-iddin név tartalmilag megfeleltethető a héber *Yehōnā'ām*, vagy a görög *Theodotion* verzióknak) – vö. KOMORÓCZY. 1995. 238.

Az alább közölt fordítások az ékírásos szövegek kritikai kiadásain alapulnak. A szövegeket helyszín (archívum) szerinti csoportosításban teszem közzé. A fordítások az Ószövetség iránt érdeklődő olvasót tartják szem előtt. Ennek megfelelően mindegyik szövegcsoporthoz egy rövid általános bevezetőt tartalmaz, amely vázolja a szövegek babiloni kontextusát, illetve azok ószövetségi jelentőségét. A szövegekhez kapcsolt szórványos jegyzetanyag a dokumentumok jobb megértését szolgálja, illetve az esetleges bibliai kapcsolópontokra hívja fel a figyelmet, de jobbára mellőz olyan technikai részleteket, amelyekre vonatkozóan az említett alapkiadások további információval szolgálhatnak.⁸

1. Nabukodonozor és Jójákin

Kr.e. 597-ben Jójákin király megadta magát a megtorló hadjáratra érkező babiloni csapatoknak (2Kí 24,12). A mindössze három hónapot uralkodó király családjával és további magasrangú személyzettel és mesteremberekkel együtt 18 éves korában Babilonba kerül. Az áttelepítés utáni időszakra vonatkozóan az Ószövetség két további információt közöl: 2Kí 25,27-30 (par. Jer 52,31-34) szerint a fogságra vitelt követően, a 37. évben (561), uralkodása első évében Evil-Merodák (Amēl-Marduk) babiloni király „felemelte Jójákin fejét” (*nāšā’ et rō’s*) a „fogházból” (*mibbēt kele’*), a többi királynál előkelőbb

⁸ A fordítás során a szöveg elhelyezkedésével kapcsolatban az alábbi rövidítéseket használom: [°] – (tábla) előlapja, ^h – hátlap, ^{ap} – alsó perem, ^{fp} – felső perem. A római számok a tábla oszlopait, az arab számok a sorokat jelölik. A magyar fordításban dőlt betűvel jelölt szavak vagy értelemszerű pótlások, vagy akkád kifejezések átírásai.

helyet adott neki, illetve lecserélte ruháját és ételadagját. Az 1Krn 3,17-18-ból megtudjuk azt is, hogy Jójákin királynak 7 fia volt.

A 20. század elején Robert Koldewey, német régész Babilon városa déli palotájának feltárása alkalmával talált egy nagyméretű táblagyűjteményt a Kr.e. 601 – 577 közötti időszakból (Kasr-szövegek), amely a palotai személyzethez kapcsolódó különböző nyilvántartási adatokat tartalmazott.⁹ Az ötezernél több babiloni agyagtábla javarészt még kiadás előtt áll, így az alább közölt szövegek tágabb kontextusban csak később válnak igazán értelmezhetővé.¹⁰ A tartalmilag eddig ismert 346 tábla datolya, gabona, liszt, szezámolaj, stb. szállításáról, átadásáról, elosztásáról szól. A palotai személyzet havonta bizonyos meghatározott fejadagok szerint részesült az említett javakban.

A fenti gyűjteményből különösen négy tábla vált ismertté Ernst F. Weidner 1939-es publikációja nyomán, amelyek Kr.e. 591 körül keletkeztek, mintegy 6 évvel Jójákin fogságra vitele után, és amelyekben megjelenik Jójákin király, családtagjai, illetve néhány más júdai is.¹¹ Az ún. Weidner-táblák visszatükrözik azt az etnikai sokszínűséget, amely a babiloni hódítások eredményeként a birodalom területén kialakult. A palota nem csupán az őshonos hivatalnokok, hanem számtalan idegen országból származó tisztviselő otthona is volt, akik a birodalmi apparátusban különféle feladatköröket töltöttek be. A földművelés céljából a vidékre áttelepített lakosság mellett (lásd alább a Yāhūdu nevű települést) a palota helyet biztosított különféle

⁹ A feltárásról lásd KOLDEWEY. 1969. R. Koldewey 1913-ban közölt előzetes adatokat a feltárásról. A táblák pontosabb lelőhelyével kapcsolatban újabban PEDERSEN. 2005. 110 – 134.

¹⁰ A szövegek egy része (kb. 2300) a Berlini Vorderasiatisches Museum birtokában van, amely jelenleg azok kiadásán dolgozik. A táblák mintegy 6% került eddig publikálásra (ALSTOLA. 2020. 59).

¹¹ WEIDNER. 1939. 923 – 935. A szöveg ékírásból átírt változatban megtalálható a CTIJ gyűjteményben is (babiloni corpus).

mesteremberek, hivatalnokok számára.¹² A júdai származású személyek között találunk adminisztrációs írnokot (*sēpiru*),¹³ aki a Ḫumē országból (Kilikia) deportált foglyok számára oszt fejadagokat (A h 8), de név szerint említi a szöveg egy júdai nevű kertészt (*mikaribbu*) (A e 31; A h 22), vagy általánosabb értelemben júdai hivatalnokokat, udvaroncokat (*ša rēš šarri*). Ezek az adatok részben egybecsengenek azzal, amit 2Kir 24,14-ben olvasunk magasrangú tisztviselők és szakemberek elhurcolásáról.

A babiloni adminisztratív szövegek Jójákin király mellett öt királyfit (*mārū*) említenek (B e ii 39; C e ii 11; C h ii 18; D e 21). Ehhez képest 1Krón 3,17-18 szerint Jójákinnak hét fia volt. Jójákin 18 évesen lett király, így Kr.e. 591-ben, az adminisztratív táblákon megjelölt időpontban 24 éves volt. A gyermekei közül néhányan minden bizonnyal már a fogságban születtek. Ez pedig arra utal, hogy a körülmények megfelelőek voltak ahhoz, hogy gyermekei szülessenek és el is tarthassa őket.¹⁴ A júdai király fiai összesen $2 \frac{1}{2}$ *qū* olajadagot kapnak,¹⁵ amely fele akkora, mint amennyit pl. az askeloni királyfiak esetében látunk.¹⁶ Ehhez képest Jójákin király az 1 *qū* átlagos fejadag hatszorosát kapja. Az adag sokkal több annál, mint amennyire egyetlen személynek havonta szüksége volt, így valószínűleg egy saját udvartartás ellátását is szolgálta. Az adag mértéke mindenképp feltűnő,

¹² WEIPPERT. 2010. 425; ALSTOLA. 2020. 63 – 66.

¹³ *sēpiru*, „tolmács-írásstudó. írnok” (CDA 320b). arámi kölesönszó (vö. héb. *sōpēr*). A *mipšarru* ékírásához értő „írnok”-kal ellentétben a *sēpiru* az alfabetikus (arámi) íráshoz értő írnokot jelenti. Vö. JURSA. 2010. 72. 81. 89. A *sēpiru* nemcsak az arámi íráshoz értő írnokot jelenti, hanem egyéb adminisztratív tevékenységet is végeztek (vö. ALSTOLA. 2020. 65 [398. j.]. 127).

¹⁴ ALSTOLA. 2020. 69.

¹⁵ 1 *qū* = kb. 1 liter. Az alábbiakban a következő mértékegységekkel, illetve ezek egymáshoz viszonyított arányaival számolunk: 1 *karru* = 5 *pānu* = 30 *sītu* = 180 *qū*.

¹⁶ T. Alstola ezt a kisebb adagot a gyermekek korával magyarázza (2020. 69).

és utalhat Jójákin király privilegizált pozíciójára.¹⁷ Tero Alstola szerint Jójákin tulajdonképpen túszként volt Babilonban, s fogvatartása révén politikai nyomásgyakorlás történt. Nabukodonozor így próbálta stabilizálni az 597 utáni vazallus Júdával kialakított politikai viszonyát.¹⁸

1.1. Babiloni fejadag kiutalási jegyzék – (A) tábla¹⁹

Jelenleg négy olyan agyagtáblát ismerünk, amelyek a babiloni palotában élő, jobbára külföldi személyek eltartására irányuló havi élelmiszer-fejadagokat listázzák. A táblák eltérő fizikai állapotban maradtak ránk, és adott esetben egyik hiányosságát egy másik, teljesebb szöveg alapján tudjuk pótolni. A Jójákinra, illetve további júdai deportáltra vonatkozó információ ebben a teljesebb kontextusban válik értelmezhetővé.

e^{1'} [...] ... [...]

e^{2'} [...] *ana qāt* [...]

e^{3'} [...] *ummāni* [...]

e^{4'} [...] *šarri ša māt Lūda Nabû*-[...]

e^{5'} [...] -*Sîn*¹⁴ *Bannēššaya hubtū ša māt*
[...]

e^{1'} [...] ... [...]

e^{2'} [...] kezébe [...]

e^{3'} [...] sereg [...]

e^{4'} [...] Lūd királyának,²⁰ Nabû-[...]

e^{5'} [...] -Sîn; a káriaiak,²¹ [...] ország
foglyai [...]

¹⁷ KOMORÓCZY. 2003. 229 – 230; ALSTOLA. 2020. 69. 2Kir 25.28 szerint Nabukodonozor utóda, Evil-Merodák (Amēl-Marduk) egy későbbi időpontban Jójákin székét magasabbra emelte a „többi királyokénál”, azaz ez a szöveg is előfeltételezi azt, hogy Jójákin más királyokkal volt jelen a babiloni udvarban.

¹⁸ ALSTOLA. 2020. 72. 77.

¹⁹ A szöveg jelzése: Babylon 28122; WEIDNER. 1939. 923 – 935; PEDERSEN. 2005. 119.

²⁰ Lúdia nyugat-anatóliai ország, bibliai neve *Lúd* (vö. Gen 10.3.22; 1Krn 1.11.17; Ézs 66.19; Jer 46.9; Ez 27.10; 30.5; 1Makk 8.8). A szöveg töredékessége miatt nem egyértelmű, hogy itt Lúdia királyáról van szó, vagy a király fiairól. T. Alstola ez utóbbit tartja valószínűbbnek (2020. 66).

²¹ *Bannēšu* a káriaiak települése volt Babilóniában. A káriaiak (vagy károk) Nyugat-Anatóliából származnak. Lúdia földrajzi szomszédai voltak. Hettita, babiloni, egyiptomi, perzsa és görög forrásokból is ismerjük őket, gyakran testőri vagy zsoldos sereget alkotnak. Valószínűleg rájuk utal a héb. *kāri* kifejezés is (2Kir 11.4.19; kérdéses 2Sám 20.23) – vö. POTTS. 2018. 1 – 7.

^{e 6'} [...] *ummāna* [...] *ultu ūm 24* [...]

^{e 7'} [...] *ša 20* [×] KI.MIN [×] *qû ina qāt* KI.MIN [...]

^{e 8'} [...] +4 *qû tēlīt ša arah Nisanni ul ulziz*

^{e 9'} [...] *ša 6 muraqqētu 2 qû ina qāt Nabû-dūr-[makī]*

^{e 10'} [...] *ša Amēl-Inanna 6 šābû 2 qû ša Labbunu* [šērû *ša* ^{kur}*Yamannāya*]

^{e 11'} [...] *ša 3+* [...] *šābû 2 qû ša Ūr-milkī* ^{lu}[*Yāudāya*]

^{e 12'} [...] *ša* ^{lu}*Anšia Parsumašāya 5 šābû* [...]

^{e 13'} [...] *ša Kīnā mār šipri ša Dara*[*dani* ...]

^{e 6'} [...] sereg [...] 24. napjától [...]

^{e 7'} [...] a 20 [×] ugyanúgy²² [×] *qû* [...] ugyanazon személy által.²³

^{e 8'} [...] +4 *qû* Nisannu hónap költségei, nincs jóváhagyva.²⁴

^{e 9'} [...] ²⁵a 6 illatszerkészítő nőnek, egyenként 2 *qû*, Nabû-dūr-[makī] által

^{e 10'} [...] Amēl-Inannának; 6 személy, egyenként 2 *qû*, Labbununak, a [görög pusztai örnek²⁶]

^{e 11'} [...] 3+[...] személynek, egyenként 2 *qû*, a [júdai]²⁷ Ūr-milkīnek

^{e 12'} [...] Anšia[nak], a Parsumašból valónak, 5 személy [...]

^{e 13'} [...] Kīnának, a Dara[danból való] követnek [...]

²² A KIMIN logogramját az ismétlés kifejezésére használják az ékírásos szövegek. Az ismétlés többértelmű lehet. Az alábbi szövegekre való tekintettel itt feltételezhetően a korábbihoz hasonló fejadagra. „ugyanolyan mértékű”-re utal ($\frac{1}{2}$ *qû* fejadag).

²³ Az *ina qāt* kifejezés után általában személynevek következnek. Itt tehát a KIMIN az „ugyanazon személy által” (ti. akiről korábban szó volt. itt a töredékes szöveg miatt ismeretlen) gondolatot fejezi ki.

²⁴ *uzuzzu* (GUB) talán Š forma „biztosítani, elérhetővé tenni”. vö. CAD II 391; esetleg G „rendelkezésre áll”. CAD II 386; vagy G „feljogosítva lenni valamire”. CAD II 387a. Lásd alább A tábla h 10.

²⁵ A hiányzó szövegrész a sor elején itt és a következő sorokban általában a fejadag mértékére utalt. tehát x *qû*, vagy x *sītu*. M. Weippert emélt a somál 2 *sītu* mennyiséget rekonstruál.

²⁶ *šērû* (^{lu}EDIN⁶). vö. CDA 337a; WEIPPERT. 2010. 426. 9. j. Vö. alább h 12 és e 14'.

²⁷ Vö. alább h 13.

- e^{14'} [...] *ša Baztara šērû* [...]
- e^{15'} [...] *ša Patam u Kunzumpi*[a ...]
- e^{16'} [...] *ana bīt kimaḥḥi ina qāt Nabû-[iddin]*
- e^{17'} [...] *ša Ḥarmašu ša rēši I sūtu Nikû* [...]
- e^{18'} [...] *ša Gadī-il* [...]
- e^{19'} [...] *ša 8 naḡārī^{lū} Ya[mannāya ...]*
- e^{20'} [...] *ša Uḥparasā [Pusamiški Qaḥsamumu]*
- e^{21'} [...] *ša Pusamiški [šušān ša uqūpē]*
- e^{22'} [...] *ša Marmā [lūLūdbāya 3 qū 3 šābū 2 qū]*
- e^{23'} [...] *ana bīt qīpūtu [ša ina Bābil ina qāt Nabû-dūr-makī]*
- e^{24'} [...] *ša Aziak [naḡāru lūYamannāya]*
- e^{25'} [...] *ša Ikšur-Nabû* [...]
- e^{26'} [...] *ša 8^{lū} Yāudā[ya ...]*
- e^{14'} [...] Baztarának, a [...] pusztai
örnek
- e^{15'} [...] Patamnak és
Kunzumpi[ának ...]
- e^{16'} [...] a királyi sírhely számára
Nabû-[iddin] által
- e^{17'} [...] Ḥarmašunak, az
udvaroncnak,²⁸ I sūtu Nik[únak ...]
- e^{18'} [...] Gadī-ilnek, a [...]
- e^{19'} [...] a 8 gö[rög] ácsnak [...]
- e^{20'} [...] Uḥparasának,
[Pusamiškinék, Qaḥsamununak]²⁹
- e^{21'} [...] Pusamiškinék, a [majmok
őrének]
- e^{22'} [...] a Lūdból való] Marmának [3
qū; 3 személy, egyenként 2 qū]
- e^{23'} [...] a felügyelők háza³⁰ számára,
[amely Babilonban van, Nabû-dūr-
makí által]
- e^{24'} [...] Aziaknak, [a görög ácsnak]
- e^{25'} [...] Ikšur-Nabúnak, a [...]
- e^{26'} [...] a 8 júda[inak³¹ ...]

²⁸ *ša rēši*, általános értelemben „udvari tisztviselő”. Vö. JURSA. 2010. 72: uő., 2011. 159 – 173; PEDERSEN. 2005. 113. A *ša rēši* kölesönszóként a héber nyelvben is ismert. Vö. *sāris* (Gen 37.36; 1Kir 22.9; 2Kir 8.6; 25.19; Eszt 2.3; Jer 38.7). Lásd még *rab ša rēši* és héber *rab-sāris* (2Kir 18.17; Jer 39.3.13).

²⁹ Rekonstrukció a tábla hátlapján található hasonló adatokból. Egyiptomi nevek (Ḥopra. Pzammetik.?) – vö. WEIPPERT. 2010. 427. 18. j.

³⁰ JURSA. 2010. 71 szerint a *bīt qīpūti* a babiloni Déli Palotában elhelyezkedő adminisztrációs központ.

e 27' [...] <i>ša Ardia</i> [...]	e 27' [...] Ardiának ³² [...]
e 28' [...] <i>ša Samaku-Yāma</i> [...]	e 28' [...] Samaku-Yāmának ³³ [...]
e 29' [...] <i>ša Yā'ukin ša</i> [r ^{kur} <i>Yāudu</i>]	e 29' [...] Jójákinnak, ³⁴ [Júda]
e 30' [...] <i>ana bīt qīpūtu ša</i> [...]	kir[ályá]nak e 30' [...] a felügyelők háza számára, amely [...]
e 31' [...] <i>ša Šalam-Yāma</i> [<i>nukaribbu</i>]	e 31' [...] Šalam-Yāmának, ³⁵ a [kertésznek]
e 32' [...] <i>ša 126</i> ^{h1} <i>Šūrāy</i> [<i>a</i> ...]	e 32' [...] a 126 Šūrból ³⁶ [való]nak [...]
e 33' [...] <i>ša Zabiria</i> ^{h1} <i>Lūd</i> [<i>āya</i> ...]	e 33' [...] Zabiriának, a Lūdiá[ból] való]nak [...]
h 1 [... <i>a</i>] <i>na</i> ^{h1} <i>Bannēšāya</i> [...]	h 1 [...] a káriaiaknak [...]
h 2 [...] <i>ša muḫhi bītā</i> [<i>ni</i> ...]	h 2 [...] a ház felügyelőjének ³⁷ [...]
h 3 [...]- <i>iddin māršu ša Šadnānā</i> [...]	h 3 [...]-iddin[nek], Šadnānā fiá[nak ...]

³¹ Júda (pontosabban: júdaiak) ékírásos formája itt: ^{h1}*ia-ū-da*-[*a-a* ...]. A név írásmódja az ékírásos szövegekben eltérő. Lásd alább.

³² A név lehet nyugatsémi hūpochorisztichon is (rövidített teoforikus név), tehát *Abdḫya*, vagyis *ebed* – ISTENNÉV. WEIPPERT. 2010. 427.

³³ Újbabiloni szövegekben a JHVH-teofór (jahvista) nevek átírásának egyik módja a *-ia-a-ma*. A *-ma* szótag kiejtése nagyjából megegyezett a héber *-wā-* hangzódéval (vö. akk. ^{kur}*Yamānu* = héb. *Yāwān / Ywn*. „Jónia / Görögország”). A Samak-Yāma név nemcsak a babiloni listán jelenik meg, hanem az Āl-Yāhūdu archívumok között is. A Samak-Yāma név kutatásához lásd VUKOSAVOVIĆ. 2019. 159 – 163.

³⁴ ^{h1}*ia-a -ū-kin-*. bibliai héber *Yəhōyākin* egyik babiloni átírása. A júdai név többféle variációjával találkozunk ebben a gyűjteményben.

³⁵ Vö. héber *Šelemyāhū* (Jer 36.14: 38.1).

³⁶ Šūr. héb. *Šōr*. a föníciai Tírusz városa.

³⁷ *Lū šā UGU É-a*-[*nī / -ni*]. *ša muḫhi bītāni*. „házfelügyelő”, amelyben a *bītānu* a belső királyi udvart jelenti (vö. *bābānu*, „külső udvar”: HENSHAW. 1980. 293). Ennek hosszabb formája lehet a *ša muḫhu aššūbū bīti* „felügyelő a házban lakók fölött” (vö. alább D tábla e 12). A tisztség jól ismert az újasszír feliratokban is (lásd pl. SAA 17 103 e 1'). Az akkád terminus megfelel a héber *ēšer 'al habbayit* kifejezésnek.

h ⁴ [...] <i>Nabû-gāmil mār šipri ša</i> [...]	h ⁴ [...] Nabû-gāmil[nak, ...] követének [...]
h ⁵ [...] <i>ana ḫubtū ša Elamti ina qāt</i> [...]	h ⁵ [...] az Élámból való foglyoknak [...] által [...]
h ⁶ [...] <i>ardīšu ša KI.MIN ūm 15</i>	h ⁶ [...] ugyanannak a szolgája, 15. nap.
h ⁷ [...] <i>ana</i> ^{li} <i>Bannēšāya maršūti</i> <i>ḫubtū ša māt Ḫumē</i> [...]	h ⁷ [...] a beteg (?) káriaiak[nak], a Ḫumē országbeli ³⁸ foglyok számára [...]
h ⁸ [...] <i>ḫubtū ša māt Ḫumē ina qāt</i> <i>Ma-[×]-Yāma sep[īri]</i>	h ⁸ [...] a Ḫumē országbeli foglyoknak, Ma[×]-Yāma, az ír[ok] ³⁹ által
h ⁹ [...] <i>ana iābiḫu</i>	h ⁹ [...] a mészárosnak. ⁴⁰
h ¹⁰ [...] x] <i>kurru 1 sūtu tēlēt ša arah</i> <i>Ayyāri ulziz</i>	h ¹⁰ [...] x] <i>kurru 1 sūtu</i> Ayyāru hónap kiutalásai, jóváhagyva.
h ¹¹ [...] <i>6 muraqqētu 2 qū ina qāt</i> <i>Nabû-dūr-mak[ī]</i>	h ¹¹ [...] 6 illatszerkészítő nőnek, egyenként 2 <i>qū</i> , Nabû-dūr-mak[ī] által
h ¹² [...] <i>Labbaru šērū ša</i> ^{kur} <i>Yamannāya 6 šāb[ū ...]</i>	h ¹² [...] Labbununak, a görög pusztai óré; 6 személy [...]
h ¹³ [...] <i>Ūr-milkī</i> ^{li} <i>Yāudāya 2 šābē 2</i> <i>qū</i> [...]	h ¹³ [...] Ūr-milkīnek, a júdai, ⁴¹ 2 személy, egyenként 2 <i>qū</i> [...]

³⁸ *māt Ḫumē*, Kilikia babilóni neve.

³⁹ A *sēpiru* a babilóni *ḫušarru* ékíráshoz értő ímektől eltérően az arámi (alfabetikus) íráshoz értő személyt jelent. bár úgy tűnik ennél több adminisztratív szerepe is volt. Az Újbabilóni birodalom idejéből az ékírásos szövegek mellett egyre gyakrabban jelennek meg az arámi nyelvű szövegek is. Ezen a helyen a *sēpiru* egy júdai származási írnok-tisztviselőre utal (vö. héb. *sōpēr*).

⁴⁰ *iābiḫu* (¹⁰GIR.LÁ). „hentes, mészáros” vö. CAD *ī*, 6 – 8.

⁴¹ Itt: ¹⁰*ia-ū-da-a-a*.

^{h 14} [...] *Kīnā māṛ šipri ša Daradani 5*
šābē 2 qū [...]

^{h 15} [...] *Bagindū^{kur} Parsumašāya [...]*

^{h 16} [...] *Kunzumpia šērū ša*
^{kur}Yamanna 2 šābē 2 [qū ...]

^{h 17} [...] *-d]ibbia šērū ša*
^{kur}Parsumaš[āya] 3 šābē 2 [qū ...]

^{h 18} [...] *Bigindū KL.MIN 6 šābē ultu*
ūm 29 [...]

^{h 19} [...] *a]na bīt kimaḥḥi ina qāt Nabû-*
iddin ultu ūm [×] adi ūm 10+[...]

^{h 20} [...] *Ḥarmašu ša rēši Miširāya 1*
sūtu Nikû [×] qū [...]

^{h 21} [...] *8 naḡārī^{kur} Ya<man>nāya*

^{h 22} [...] *Šalam-Yāma nukaribbu*

^{h 23} [...] *Uḥparasā Pusamiški*
Qaḥsamunu

^{h 24} [...] *Pusamiški šušām ša uqūpē*

^{h 14} [...] Kīnának, a Daradanból való
követnek; 5 személy, egyenként 2 *qū*
[...]

^{h 15} [...] Bagindúnak, a Parsumaš
országbelinek [...]

^{h 16} [...] Kunzumpiának, a görög
pusztai öre; 2 személy, [egyenként] 2
[*qū* ...]

^{h 17} [...] -d]ibbiának, a Parsumaš
országbeli pusztai örne; 3 személy,
[egyenként] 2 [*qū* ...]

^{h 18} [...] Bigindúnak, ugyanúgy; 6
személy, a 29. naptól [...]

^{h 19} [...] a *királyi* sírhely [számára]
Nabû-[iddin] által, a [x.] naptól a
10+[x] napig [...]

^{h 20} [...] Ḥarmašunak, az egyiptomi
udvaroncnak, 1 *sūtu*; Nikúnak [x] *qū*
[...]

^{h 21} [...] a 8 gö<rd>ög ácsnak

^{h 22} [...] Šalam-Yāmának, a
kertésznek

^{h 23} [...] Uḥparasának, Pusamiškinek,
Qaḥsamununak

^{h 24} [...] Pusamiškinek, a majmok
őrének⁴²

⁴² *šušāmi*, „majom-idomár”? Vö. JURSA. 2010. 70.

^{h 25} [...] *Marmá* ^{lú}*Lūdāya* 3 *qû* 3 *šābū*
2 *qû*

^{h 26} [...] *ana bīt qīpūtu ša ina Bābil*
ina qāt Nabû-dūr-ma[kī]

^{h 27} [...] *Aziak naqāru* ^{lú}*Yamannāya*

^{h 28} [...] 6 ^{lú}*Yā<u>dāya* *igrīšunu* 3 *qû*

^{h 29} [...] *Mušēzib-Nabû* ^{lú}[...]

^{h 30} [...] ^{lú}*Rašdāya* 2 *šābū* [×] *qû*

^{h 31} [...] *ša* [...] 5 *šābū* 2 *qû*

^{h 32} [...] ^{kur}*Yāudu*

^{h 33} [...] ... [...]

^{h 25} [...] a Lūdból való Marmának, 3
qû; 3 személy, egyenként 2 *qû*.

^{h 26} [...] a felügyelők háza számára,
amely Babilonban van, Nabû-dūr-
ma[kī] által

^{h 27} [...] Aziaknak, a görög ácsnak

^{h 28} [...] a 6 j<u>dainak,⁴³ az ő bérük
(?) 3 *qû*

^{h 29} [...] Mušēzib-Nabúnak, a [...]

^{h 30} [...] a Rašdu országból valónak,
2 személy, egyenként [x] *qû*

^{h 31} [...] -nak [...] 5 személy,
egyenként 2 *qû*

^{h 32} [...] Júda⁴⁴

^{h 33} [...] ... [...]

1.2. Babiloni fejadag kiutalási jegyzék – (B) tábla⁴⁵

^{e ii 1-37} [...] ... [...]

^{e ii 38} 1 *sūtu ana Yā'ukin šar ša*

^{kur}*Yā[hūdu]*

^{e ii 39} 2 ½ *qû ana* 5 *mārī šarri ša*

^{kur}*Yā[hūdu]*

^{e ii 40} 4 *qû ana* 8 ^{lú}*Yā[hūdāya* ½ [*qû*]

^{e ii 41} [...] ... [...]

^{e ii 1-37} [...] ... [...]

^{e ii 38} 1 *sūtu* Jójákinak,⁴⁶ Jú[da]⁴⁷
ország királyának

^{e ii 39} 2 ½ *qû* Júda királya 5 fiának

^{e ii 39} 4 *qû* a 8 júdainak, [egyenként] ½
[*qû*]

^{e ii 39} [...] ... [...]

⁴³ Itt: ^{lú}*ia-^u<u>da-a-a*.

⁴⁴ Itt: [^{kur}*ia-^u-du*].

⁴⁵ Babylon 28178–28299a: WEIDNER. 1939. 923 – 935; PEDERSEN. 2005. 121.

⁴⁶ Szótagírással: ^{lú}*ia- u-kin*.

⁴⁷ *ia-[a-^u-du]*. Az írásmód eltér attól, amelyet az A táblán látunk.

h iii 1' [...] ... [...]

h iii 1' [...] ... [...]

h iii 2' [... nu]karribū 4 akalu ina qāt
Abdâ

h iii 2' [... a ke]rtészek[nek], egyenként 4
kenyér, Abdâ által

h iii 3' [...] 4 KI.MIN akalu ina qāt
Sîn-aḫu-iddin

h iii 3' [...] 4 kenyér egyenként,
ugyanúgy, Sîn-aḫu-iddin által

h iii 4' [...] dayyālu ša bīt Šulāya

h iii 4' [...] Šulāya háza szolgájá[nak],⁴⁸
egyenként ½ qû

h iii 5' [...] Nabû-lē'i ša rēši ša eli
Elamti

h iii 5' [...] Nabû-lē'i[nek], az Élámiakért
felelős udvaroncnak

h iii 6' [...] 2 mārī ša Agâ šar ša
kurIsqillumu 1 qû

h iii 6' [...] Agâ, Askelon ország⁴⁹ 2
fiá[nak], [egyenként] 1 qû

h iii 7' [...] 190 mahḫū ša Šurra ½ qû
ina qāt Nabû-[× - (×)]

h iii 7' [...] a 190 Šūr-i tengerésznek,
«egyenként» ½ qû, Nabû-[× - (×)] által

h iii 8' [...] KI.MIN^{lu}Isqillumāya ½ qû
Ḫalabisu 2 ½ qû

h iii 8' [...] ugyanúgy az askeloniaknak,
«egyenként» ½ qû, Ḫalabisu 2 ½ qû

h iii 9' [...] KI.MIN^{lu}Maḫazināya :

h iii 9' [...] úgyanúgy a Maḫazinu
országbelieknek, ugyanúgy

h iii 10' [...] ana 46^{lu}Miširāya ½ qû
20 sinništu 4 akalu

h iii 10' [...] a 46 egyiptominak,
«egyenként» ½ qû; 20 nő, egyenként 4
kenyér

⁴⁸ A [^{lu}]dayyālu, CDA 58a szerint lehet arámi kölesönszó, ebben az értelemben „szolga”. Újasszír szövegekből ismert a „felderítő, előőr” értelmezés is.

⁴⁹ A filiszteus Askelon (itt: ^{lu}is-qil-lu-nu, vö. h iii 8': ^{lu}is-qil-lu-na-a-a) városállam királya. Askelon elfoglalásáról Kr.e. 604-ben a Babiloni krónikákban is olvassuk: „1. évében Nabúkadurriuszur Simanu hónapban a seregeit mozgósítván, Ḫattu országra tört, és Kislimu haváig Ḫattu országban győzelmesen nyomult előre. (Midőn) Ḫattu ország királyai valamennyien oreája elé járultak, átvette súlyos adójukat. Ašqalon város felé vonulván, Kislimu hónapban elfoglalta azt. Elfogta királyát, kincseit zsákmányként vitte el, s aki megmaradt közülük, [azokat foglyul ejtette]. A várost rommá és pusztulássá változtatta. Šabtu hónapban Bābili városába tért vissza.” KOMORÓCZY, 2003, 234.

h iii 11' [...] *ana 3l* KL.MIN

lùŠapūnāya ½ qû :

h iii 12' [...] *ana Ba'-[× ×]-ummu* :

h iii 13' [...] *ana bīt qīpūtu ina qāt[ī]*

Anum-ušallim

h iii 14' [...] *ana* KL.MIN *ina qāt Nabû-tuktī*

h iii 15' [...] *ana 8 šābē ½ qû ina qāt*

Šunania

h iii 16' [...] *ana 9 šābē ½ qû ina qāt*

Balgaš

h iii 17' [...] *ana 10* lùBannēšāya ½ qû

[*ina*] qāt Armaguḫu

h iii 18' [...] *ana 4 šābē ½ qû ina [qāt*

× ×]-aḫu

h iii 19' [...] -rašu ½ qû [...]

h iii 20' [...] -dia [...]

h iv 1' [...] ... [...]

h iii 11' [...] a 3l ugyanúgy, a Šapūnu

országbelinek egyenként ½ qû,

ugyanúgy

h iii 12' [...] Ba'-[× ×]-ummunak,

ugyanúgy

h iii 13' [...] a felügyelők háza számára,

Anum-ušallim által

h iii 14' [...] ugyanannak, Nabû-tuktī által

h iii 15' [...] a 8 személynek, egyenként ½

qû, Šunania által

h iii 16' [...] a 9 személynek, egyenként ½

qû, Balgaš által

h iii 17' [...] a 10 káreainak, egyenként ½

qû, Armaguḫu [ál]tal

h iii 18' [...] a 4 személynek, egyenként ½

qû, [× ×]-aḫu ál[tal]

h iii 19' [...] -rašu ½ qû [...]

h iii 20' [...] -dia [...]

h iv 1' [...] ... [...]

1.3. Babiloni fejadag kiutalási jegyzék – (C) tábla⁵⁰

e ii 1-9 [...] ... [...]

e ii 10 1 sūtu Yāyaya[*kin* ...]

e ii 11 2 ½ qû *ana 5 mānī* [...]

e ii 1-9 [...] ... [...]

e ii 10 1 sūtu Jójá[*kinnak*, ...]⁵¹

e ii 11 2 ½ qû 5 fiának [...]

⁵⁰ Babylon 28186: WEIDNER. 1939. 923 – 935; Pedersen. 2005. 121.

⁵¹ Itt: ^mia-a-ū-ia-[*kin*].

e ii 12 [...] ... [...]

h iv 1' [...] ... [...]

h iv 2' [...] *ša řātū ina qāt* [...]

h iv 3' [...] *Šarru-bītu-uba''a* [...]

h iv 4' [...] *ina qāt Mannu-kī-Ninlil*

h iv 5' [...] *muraqqētu 1 qū ina qāt*

Nabû-dūr-makī

h iv 6' [...] *ša qê ina qāt Šarru-nūrī*

h iv 7' [...] *attarāmu Ina-pāni-Nabû-nēm*

h iv 8' [...] *paššūrū Nabû-erīb*

h iv 9' [...] *ša 15 řupšarrī ½ qū*

e ii 12 [...] ... [...]

h iv 1' [...] ... [...]

h iv 2' [...] az ajándékoknak⁵² a [...] által

h iv 3' [...] Šarru-bītu-uba''a [...]

h iv 4' [...] Mannu-kī-Ninlil által

h iv 5' [...] illatszerkészítő nőknek,

egyenként 1 qū, Nabû-dūr-makī által

h iv 6' [...] pohárnoknak,⁵³ Šarru-nūrī

által

h iv 7' [...] a harekocsik [...] -nak,⁵⁴ Ina-pāni-Nabû-nēm által⁵⁵

h iv 8' [...] az asztalok [...] -nak,⁵⁶ Nabû-erīb által⁵⁷

h iv 9' [...] a 15 írnoknak,⁵⁸ egyenként ½ qū

⁵² *řātu*, „ajándék. díj. kenőpénz” (vö. CDA 413b: SAD *ad locum*).

⁵³ A [...] ¹⁰ŠU.DU₈.A (D tábla e 7: ¹⁰ŠU.DU₈.A^{mes}) kifejezést CTIJ így fordítja: „people (taken as surety)”, kezesként (deportált?) emberek. A ŠU.DU₈.A logogram „kéz” (¹⁰ŠU.DU₈.A. „kezes”) olvasata ismert ugyan, de ez a variáció itt nem valószínű. Egy másik, bár szintén kevésbé valószínű opció lehet az, hogy a *kamū* II „megkötözni” ige logogrammjával, illetve ennek derivátumával van dolgunk (vö. CDA 145a: ¹⁰ŠU.DU₈.A háborús foglyokkal kapcsolatos használatához korai akkád szövegekben lásd GELB. 1973. 73. 77). Legvalószínűbb, hogy a ¹⁰ŠU.DU₈.A az asszír szövegekből ismert *šāqê* „pohámok” tisztség logografikus formája (vö. CAD § 2.30b: MEYER. 2011. 362; JURSA. 2010. 70. 89). A D tábla e 7-ben található többes számú formához lásd főként MEYER. 2011. 362. A pohámoki tisztség magasrangú tisztség volt az asszír udvarban, de babiloni szövegekben viszonylag ritkán találkozunk vele.

⁵⁴ *řwattaru*, a szövegben valószínűleg ³¹⁵ determinatívisszal jelenik meg, jelentése: „(harci?) kocsis” (vö. *attaru* / *utaru* CDA 31a. 437b), amely nagyobb méretű kerékkel rendelkezett. SAA 5 215 e 7-8 szerint vontathatta ló vagy öszvér, SAA 6 37 h 9-10 szerint egy tisztviselő feladatkörébe tartozott az ilyen szekerekből álló harci alakulat irányítása (*řab kiřir řa utarrāte*).

⁵⁵ Vö. D tábla e 8.

⁵⁶ A szöveg töredékessége miatt nem egyértelmű, de elképzelhető, hogy itt átvitt értelemben az „asztali” szolgáltról van szó (vö. CDA 270a).

⁵⁷ Vö. D tábla e 11.

⁵⁸ D tábla e 10 szerint: *řupšarrū řa řkalli* „a palota írnokei”.

h iv 10' 2 *sūtu* ½ *qû* *ša* 25 *nāš* *mē* *ša*
nērebi ½ *qû* *ina* *qāt*[*ī*] *Ištar-šarru-*
ušur

h iv 11' 3 ½ *qû* *ša* 7 *ša* *rēši* ½ *qû* *ina*
qāt *Rēmūt*

h iv 12' 2 *qû* *ša* *Abdi-milkī* *šābū*

h iv 13' 1 ½ *qû* *ša* 3 *nagārī* *ša*
Armadāya ½ *qû*

h iv 14' 1 *sūtu* 1 ½ *qû* *ša* 8^{h6} *KI.MIN*
Gubulāya 1 *qû* *adi* *našū* ½ *qû*

h iv 15' 3 ½ *qû* *ša* 7^{h6} *KI.MIN*
Yamannāya ½ *qû*

h iv 16' ½ *qû* *ana* *Inanna-ētir* *nagāru*

h iv 17' 1 *sūtu* *ana* *Yākūkinu* *šar* *ša*
Yākūdu

h iv 18' 2 ½ *qû* *ša* 5 *mārī* *ša* *šar* *ša*
Yākūdu *ina* *qāt* *Qanā'ā*[*ma*]

h iv 10' 2 *sūtu* ½ *qû* a bejárat 25
vízhordójának, egyenként ½ *qû* Ištar-
šarru-ušur által

h iv 11' 3 ½ *qû* a 7 udvaroncnak,
egyenként ½ *qû*, Rēmūt által

h iv 12' 2 *qû* Abdi-milkīnek, a
kelmefestőnek⁵⁹

h iv 13' 1 ½ *qû* a 3 Arwadból való
ácsnak, egyenként ½ *qû*

h iv 14' 1 *sūtu* 1 ½ *qû* a Gublából⁶⁰ való
úgyzintén ácsoknak,⁶¹ 1 *qû* még
kiosztásra vár, egyenként ½ *qû*

h iv 15' 3 ½ *qû* a görög úgyzintén
ácsoknak,⁶² egyenként ½ *qû*

h iv 16' ½ *qû* Inanna-ētirnek, az ácsnak

h iv 17' 1 *sūtu* Jójákinnak,⁶³ Júda⁶⁴
királyának

h iv 18' 2 ½ *qû* Júda királya 5 fiának,
Qanā'ā[*ma*]⁶⁵ által

⁵⁹ Az akkád *šābū* (*ša-bu-ū*) jelentése nem „katona” (így CTIJ), hanem „kelmefestő” (JURSA. 2010. 72: CDA 331b; talán arámi kölesönszó).

⁶⁰ Gubla. héb. *Gabal*, a föníciai Búblosz akkád neve. A búbloszi ácsokhoz lásd IKir 5.32.

⁶¹ A^{h6} *KI.MIN* ez esetben az azonos foglalkozásra utal. Vö. D tábla e 17.

⁶² Vö. előző jegyzet és D tábla e 18.

⁶³ Itt: ^{ma}*ia-ku-ū-ki-mu*. A *h* hang *k*-val való átírása feltűnő, de ugyanezt látjuk Júda nevében is (lásd alább). A szöveg egy elírást is tartalmaz Jójákin személyét illetően: *Yākūkinu mār šar ša Yākūdu*, „Jójákin, Júda királyának fia” (!). A *mār* (DUMU) logogramma beiktatása hibás.

⁶⁴ Itt: *ia-ku-du*, hiányzik az ország / város determinatívusz, de ebben a szövegben ez máshol is gyakran elmarad.

⁶⁵ Itt: ^{ma}*qa-na-a -a*[*ma*], tehát nem *-ia-ma*. vö. D tábla e 21. A *Qmḫ* / *Qmḡw* név nem jelenik meg az Ószövetségben, de ismert biblián kívüli forrásokból. Vö. WEIPPERT. 2010. 429. 31. j.

h^{iv} 19' 3 qû ana atturānu ina qāt Ša-
Nabû-šū [ša rab ēkalli]

h^{iv} 20' [...] qû ša 4 ša rēš ušertīšunu
[...]

h^{iv} 21' [...] qû ša 218 mārī ½ qû ina
qāt [...]

h^{iv} 22' [...] ša 8 ša rēši Išqilumāya
[...]

h^{iv} 23' [...] ^{hü}KL.MIN nārū [...]

h^{iv} 24' [...] ... [...]

h^{iv} 19' 3 qû a harekocsiknak, Ša-Nabû-
šū, a [palota felügyelője]⁶⁶ által

h^{iv} 20' [...] qû a 4 fegyőrnek⁶⁷ [...]

h^{iv} 21' [...] qû a 218 ifjúnak, egyenként
½ qû, [...] által

h^{iv} 22' [...] a 8 Askelonból való
udvaroncnak [...]

h^{iv} 23' [...] a szintén Askelonból való⁶⁸
énekeseknek [...]

h^{iv} 24' [...] ... [...]

1.4. Babiloni fejadag kiutalási jegyzék – (D) tábla⁶⁹

e¹ [...] ... [...]

e² [...] -ušallim ša rēši

e³ [...] Šarru-bītu-uba''a

e⁴ [...] Mannu-akī-Ninlil

e⁵ [...] Nabû-lē'i

e⁶ [...] mu]raqqētu 1 qû

e⁷ [...] šāqê ina qāt Šarru-nūrī

e⁸ [...] attarānu ina qāti Ina-pāni-
Nabû-nē[m]

e⁹ [...] eršī ina qāt Šār-Bēl-tāb

e¹ [...] ... [...]

e² [...] -ušallim, az udvaronc

e³ [...] Šarru-bītu-uba''a

e⁴ [...] Mannu-akī-Ninlil

e⁵ [...] Nabû-lē'i

e⁶ [...] il]latszerkészítő nőknek,
egyenként 1 qû

e⁷ [...] pohárnoknak, Šarru-nūrī által

e⁸ [...] a harekocsiknak, Ina-pāni-
Nabû-nē[m] által

e⁹ [...] az ágyak [...] -nak, Šār-Bēl-tāb
által

⁶⁶ D tábla e 22 alapján itt a rab ēkalli „palota felügyelője” állhatott (^{hü}GAL É.GAL).

⁶⁷ A ša rēš ušertī kifejezéshez lásd Jursa. 2000. 506-507: uő. 2010. 72.

⁶⁸ A „szintén” ez esetben az askeloni származásra utal. vö. D tábla e 25.

⁶⁹ Babylon 28252: WEIDNER. 1939. 923 – 935; PEDERSEN. 2005. 123.

- ^{e 10} [... *ša*] 15 *mušarrī ša ēkalli ½ qū* ^{e 10} [...] a 15 palota írnoknak,
egyenként ½ *qū*
- ^{e 11} [...] *paššūrū ina qāti Nabū-erīb* ^{e 11} [...] az asztalok [...] -nak, Nabū-
erīb által
- ^{e 12} [...] *Abdā ša muhhu aššūbū bīti* ^{e 12} [...] Abdáé, aki a házban lakók
fölött felügyelő⁷⁰
- ^{e 13} [... *ša*] 25 *nāš mē ša nērebi ½ qū*
ina qāt Ištar-šarru-ušur ^{e 13} [...] a bejárat 25 vízhordójának,
egyenként ½ *qū* Ištar-šarru-ušur által
- ^{e 14} [... *ša*] 8 *ša rēši : ina qāt Rēmūt* ^{e 14} [...] a 8 udvaroncnak, úgyszintén,⁷¹
Rēmūt által
- ^{e 15} [... *ša*] *Abdī-milki šābū* ^{e 15} [...] Abdī-milkīnek, a
kelmefestőnek
- ^{e 16} [...] *nagārī ša^{hū} Armadūa ½ qū* ^{e 16} [...] az Arwadból való ácsoknak,
egyenként ½ *qū*
- ^{e 17} [...] *nagārī ša^{hū} Gubulāya I qū*
«I *qū*» ^{e 17} [...] a Gublából való ácsoknak,
egyenként I *qū*, «egyenként I *qū*»⁷²
- ^{e 18} [...] *nagārī^{kur} Yamanāya ša*
sapīnatu ½ qū ^{e 18} [...] a görög hajókészítő ácsoknak,
[egyenként] ½ *qū*
- ^{e 19} [...] *-ušēzib nagāru* ^{e 19} [...] -ušēzib[nek], az ácsnak
- ^{e 20} [... *Y*] *ā'ukin šar ša^{kur} Yāhūdu* ^{e 20} [...] Jó]jakin[nak],⁷³ Júda⁷⁴
királyá[nak]

⁷⁰ A *ša muhhu aššūbū bīti* valószínűleg azonos a rövidebb *ša muhhu bīti* „házfelügyelő” kifejezéssel.

⁷¹ Vagyis személyenként ½ *qū*.

⁷² Talán duplum, bár pontosan ennél a somál figyelhető meg eltérés a szokásos fejadaghoz viszonyítva a C táblán is (h iv 14').

⁷³ Itt: ^{ma}ia]-a -ū-kin-.

⁷⁴ Itt: ^{ma}ia]-hu-du.

^{e 21} [... *mārī*] *šarri ša* ^{kur}*Yāhūdu ina qāti Qanā-Yāma*

^{e 22} [...] *ina qāt Ša-Nabû-šū rab ēkalli*

^{e 23} [... *ša 4 rēš*] *ša ušertīšumu 1 qū*

^{e 24} [...] $\frac{1}{2}$ *qū ina qāt Šamaš-mukīn-[×]*

^{e 25} [... ¹*ū*] *Išqilunāya $\frac{1}{2}$ qū*

^{e 26} [...] *nārū* ^{li}*Išqilunāy[a ...]*

^{e 27} [...] *maššaru* [...]

^{e 28} [...] $\frac{1}{2}$ *qū ina qāt* [...]

^{e 29} [...] ... [...]

^{e 21} [...] Júda királya [fiainak], Qanā-Yāma⁷⁵ által

^{e 22} [...], Ša-Nabû-šū, a palota felügyelője által

^{e 23} [...] a fegyház [4 órének], egyenként 1 *qū*

^{e 24} [...] $\frac{1}{2}$ *qū*, Šamaš-mukīn-[×] által

^{e 25} [...] Askelonból való [...], egyenként $\frac{1}{2}$ *qū*

^{e 26} [...] Askelonból va[ló] énekeseknek [...]

^{e 27} [...] ór [...]

^{e 28} [...] $\frac{1}{2}$ *qū* [...] által

^{e 29} [...] ... [...]

2. Júdai személyek a Szippar-i Šamaš-archívumból

Szippar (Tell Abu Habbâ), egyike a legkorábbi ismert mezopotámiai városoknak. Babilon várostól északra, mintegy 60 km-re helyezkedik el, az egykori Asszíria és Babilon határán. Földrajzi helyénél fogva fontos kereskedelmi központ, az Ebabbar nevet viselő, Šamaš-napistennek szentelt templom ősi helye. Az Újbabiloni birodalom korából az Ebabbar templom archívumából, illetve magánarchívumokból több tízezer agyagtábla került napvilágra.⁷⁶ Ezek között találunk olyanokat is, amelyek a Kr.e. 6. században a birodalom területére letelepített júdaiak

⁷⁵ Itt: ^m*ga-na-a-ma*. Vö. fentebb C tábla h iv 18'.

⁷⁶ A Szippar-i agyagtáblagyűjteményhez lásd BONGENAAR, 1997.

mindennapjaiba engednek betekintést. Az adminisztratív jellegű szövegekből főként arra vonatkozóan találunk szekvenciális adatokat, hogy milyen volt a kapcsolat az őslakosság és a betelepített júdaiak között. Az alább közzétett szövegek a házassági kapcsolatokra és az üzleti ügyekre vonatkozóan tartalmazznak információkat.

A táblák közül az első kettő (Szippar 1–2) nem a templomi archívum része. Az Ebabbar templomhoz közel találták, de privát archívumokhoz tartozhatott.⁷⁷ A Szippar 3–5 viszont az Ebabbar templomból származik. Ezeket a szövegeket (lásd még Szippar 6) összekapcsolja egy Ariḫ nevű jómódú, júdai származású család,⁷⁸ aki a szövegek tanúsága szerint üzleti ügyei révén befolyásos helyzetbe kerül a babiloni társadalomban. Családtagjainak nevei mellett a szövegek a *tamkāru* „kereskedő”, illetve *tamkār ša šarri* „királyi kereskedő” megjelöléseket használják.⁷⁹ A babiloni kereskedők közül sokan – némiképp érthető módon – nem babiloni származásúak, és ez kétségtelenül előnyükre vált az üzleti kapcsolatok kiépítésében. Az Ariḫ család leszármazottjainak nevei eltérőek. Ariḫ gyermekei között váltakozva jelennek meg héber (Amušê, Aḫī-Yāma) és babiloni nevek (Bašīya, Marduka), de Amušê

⁷⁷ A magánarchívum tulajdonosa viszont ismeretlen marad. Vö. ALSTOLA. 2020. 88.

⁷⁸ Az Ariḫ családnévvel kapcsolatban lásd ZADOK. 2004. 108 – 110; BLOCH. 2014. 128 – 129.

⁷⁹ Az 1. évezred Babilonjában a kereskedelem nem volt államilag szabályozott, és különböző érdekcsoportok vehettek részt ebben. De a *tamkāru*, illetve a *tamkār ša šarri* szakmai címek valószínűleg intézményi kötődésre utalnak. Vö. ALSTOLA. 2020. 80 – 82.

családjában minden ismert gyermek babiloni nevet visel.⁸⁰ Kérdés marad, hogy a babiloni nevek adaptációja milyen összefüggésben áll a család vallási elköteleződésével, illetve mennyiben tekinthető a gazdasági érdekekkel is összefüggő babiloni inkulturáció egyik jelének.⁸¹

A Szippar-i gyűjteményben itt megjelenített Kürosz király korából származó utolsó szöveg (Szippar 7) egy tiltott szerelmi kapcsolat rövid, de érdekes dokumentuma.

2.1. *Egy júdai menyasszony és babiloni vőlegénye (Szippar 1)*⁸²

Guzānu babiloni név, s a hármas névszerkezet az újbabiloni kor gyakorlata értelmében előkelő származásra utal.⁸³ A menyasszony neve, Kaššāya, nem júdai eredetű,⁸⁴ származása alapján viszont kétségtelenül

⁸⁰ Az Āl-Yāhūduból, illetve a Nippur-i Murašū archívumok esetében az onomasztikai adatok eltérő képet mutatnak, ott ugyanis a jahvista nevek aránya sokkal nagyobb. A Murašū-archívumból ismert júdaiak 90%-a jahvista, vagy sajátosan júdai nevet viselt, a többi is olyan semleges nevet, amelyben nem jelenik meg idegen istenség vagy kultushely (hasonló megállapításokat olvashatunk a Yāhūdu-i archívumot illetően, lásd alább; vö. PEARCE, 2015, 18 – 22; ALSTOLA, 2020, 161). A legritkább esetben találkozunk olyan zsidó személlyel, aki valamelyik babiloni isten nevét viseli (vö. BLOCH, 2014, 125). Az Ariḫ-család esetében viszont itt figyelembe kell venni azt is, hogy városi kultúrában, tehát magasabb társadalmi körökben él, mint az Āl-Yāhūdu-i, vagy a Nippur környéki vidéki, jobbára földműveléssel foglalkozó zsidóság. Illetve figyelembe kell venni azt is, hogy a Murašū-archívum zsidósága egy évszázaddal későbbi, ez pedig valamilyen szinten tükrözheti a közösség vallási életében végbemenő változásokat.

⁸¹ A témával részletesen foglalkozik BLOCH, 2014, 129k, 132k; vö. még ALSTOLA, 2020, 97 – 98.

⁸² Vö. BLOCH, 2014, 142 – 147 (Text 1), jelenleg a British Museumban (BM 65149 / 82-9-18, 5130); CTIJ (Szippar-i corpus).

⁸³ Guzānu, a Kiribtu fia, Arraru leszármazottja. Sorban a harmadik nem a nagyapa neve, hanem egy híres családi ős. Ebben az esetben Arraru, fordításban „Molnár”. A babiloni családnevek szerkezetéhez lásd főként WUNSCH, 2014, 289 – 314. Az Arraru-család babiloni státuszával kapcsolatban lásd ALSTOLA, 2020, 93k, aki a rendelkezésre álló adatok alapján azt gyanítja, hogy Babilonból Szipparba költözött tehető kereskedő családról lehet szó.

⁸⁴ Több más eredetileg etikumjelző névhez hasonlóan talán ez is a Kaššuból származik, vagyis „kasszita”. Az ilyen típusú nevekre számtalan példát találunk az Ószövetségben is.

júdai család gyermeke. Apja Amušê, héber nevet visel.⁸⁵ Testvérbátyja viszont (Bēl-uballit) már babiloni nevet kapott.⁸⁶ A tanúk között több jahvista nevű személyt találunk, négy tanú a *tamkāru*, azaz „kereskedő” címet viseli. A házassági szerződés szövege nagyvonalakban megfelel az újbabiloni gyakorlatnak.⁸⁷

^{e 1} [G]uzānu māršu ša Kiribtu mār
¹⁰ Arraru ² [ina h]uddu libbīšu ana
 Bēl-uballit māršu ³ [ša] Amušê u
 Gudaddadītu ⁴ ummīšu kīam iqbi
 umma Kaššāya ⁵ mārtaḫunu nārtu
 ana aššūtu ⁶ ibinnimma lū aššatu šī

^{e 1-6} [G]uzānu, Kiribtu fia, Ararru
 leszármazottja, szabad
 elhatározásá[ból]⁸⁸ így szólt Bēl-
 uballit-hoz, Amušê fiához és
 Gudaddadītuhoz, az ő anyjához.⁸⁹
 Kaššāyát, a ti hajadon⁹⁰ lányotokat⁹¹
 adjátok nekem⁹² feleségül, hadd legyen
 ő feleségem.

⁸⁵ ^mA-mu-še-e. A név nagy valószínűséggel a héber *Hōse a* akkád formája. Vö. BLOCH. 2014. 146; ALSTOLA. 2020. 86.

⁸⁶ Bēl-uballit = „Bēl / Az Úr (általában Marduk) életre kelt / meggyógyít”. Bár itt is, mint más júdai Bēl-névelemet tartalmazó személynév esetében kérdéses, hogy a Bēl nem utalhat-e implicit módon JHVH-ra (vö. *Ba'al*) is.

⁸⁷ Lásd ehhez ROTH. 1989; WUNSCH. 2003.

⁸⁸ *ina huddu libbīšu*, szó szerint „szíve örömében, elégedetten”, jogi szövegekben „szabad elhatározásból” (vö. CDA 119a).

⁸⁹ Amušê, az apa valószínűleg halott, ezért veszi át szerepét a menyasszony testvére.

⁹⁰ A *NAR-tu* olvasata lehet *batiltu* (vö. héb. *batilá*) „hajadon, szüz”, vagy *ni artu* (*nārtu*) „lány” (vö. héb. *na'arā*, pl. Deut 22.28). Lásd ROTH. 1987. 715 – 747; uő. 1988. 188; LOCHER. 1986. 165 – 175; WUNSCH. 2003. 3 – 7; BLOCH. 2014. 146 (az akkád *NAR ni artu / nārtu* általában „női énekes”). De lásd Yāhūdu 1 e 10, ahol hasonló összefüggésben egyértelműen a *batiltu* formát használja.

⁹¹ A megszólított a lány testvére és anyja, így értelemszerűen a lány a testvért is jelenti. A testvér megjelenése az apa helyett azt sugallja, hogy az apa már halott volt a házassági kérés pillanatában. Vö. BLOCH. 2014. 146.

⁹² *Az ibinnimma* (< *bimma*, „add”: CDA 44b) kifejezéshez lásd főként HACKL. 2012. 100 – 114.

^{e 7} *Bēl-uballiṭ u Gudadaddītu*
ummīšu ⁸ *iššemūšimma Kaššāya*
mārtašumu ⁹ *nārta ana aššūtu*
iddinnūiššu

^{e 10} *ina ūmu Kaššāya itti zikari*
šanām̄ma ¹¹ *kaldatta ina patar*
parzilli tamāta

^{e 12} *ina ūmu Guzānu Kaššāya*
undašširma ¹³ *aššatu šanītu ana*
mūhḫīšu irtēšu ¹⁴ *6 manū kaspi*
inamdinšimma ana ¹⁵ *bī abīšu*
tallak

^{e 15b} *Bēl-uballiṭ* ¹⁶ *u Gudadaddītu*
ina ḫuddu libbīšumu ¹⁷ *1/3 manū*
šukattu 1 šiqil ḫurāšu inšabbāta ¹⁸
ištēt eršu akkadītu 5 kussū ¹⁹ *1*
paššūru kāsū baḫū siparru ²⁰ *ana*
nudunnē itti Kaššāya ²¹ *mārīšumu*
ana Guzānu māršu ša Kiribtu ^{ap 22}
mār ^{li} *Arraru iddinnū*

^{e 7-9} Bēl-uballiṭ és Gudadaddītu az ő
anyja meghallgatták őt,⁹³ és Kaššāyat,
hajadon lányukat feleségül adták neki.

^{e 10-11} Amely napon Kaššāyat tetten érik
egy másik férfival, vastör által kell
meghalnia.⁹⁴

^{e 12-15a} Amely napon Guzānu elbocsátja
Kaššāyat, és másik feleséget szerez
mellé,⁹⁵ adjon neki 6 mína⁹⁶ ezüstöt, és
menjen *haza* apja házához.⁹⁷

^{e 15b – ap 22} Bēl-uballiṭ és Gudadaddītu
szabad elhatározásukból 1/3 mína⁹⁸
ékszert, 1 sékel *sūlyú* arany pár
fülbevalót, egy akkad ágyat, öt széket,
egy asztalt, egy serleget és egy bronz
tálat adtak nászajándékba Kaššāyával,
lányukkal Guzānunak, Kiribtu fiának,
Arraru leszármazottjának.⁹⁹

⁹³ A *-ši*, nőnemű tárgyrag (vagyis a menyasszonyra vonatkoztatandó). nem hímnemű (így pl. BLOCH. 2014. 144). Vö. Gen 24.57-58. Ettől eltérő e szerződés egy másik verziója. lásd alább Szippar 2 e 4'.

⁹⁴ Ez a házasságtöréssel kapcsolatos kitétel gyakori az újbabiloni házasságtörési szerződésekben. bár korábbi szövegekben ismeretlen. M. T. Roth felhívja a figyelmet, hogy a házasságtörést nem minden esetben követte halálbüntetés. Az újbabiloni korban keletkezett babiloni és Borszipa-i szövegekből pl. hiányzik ez a kitétel (ROTH. 1988. 198). A „vastörrel általi halál” kifejezés értelmezéséhez lásd ROTH. 1988. 200 – 204.

⁹⁵ Az *ana mūhḫī* jelentése „ráadásul, valami mellé” (CDA 215a).

⁹⁶ A vert pénz megjelenéséig az aranyat és ezüstöt fizetőeszközként súlyra mérték. Mezopotámiában az alábbi mértékegységekkel számolunk: 1 talentum (akk. *bīltu*, héb. *kikkār*) = 60 mína (akk. *manū*, héb. *mānē*) = 360 sékel (akk. *šiqil*, héb. *šeqel*).

⁹⁷ Az *ana bī abīšu alākum* formulát illetően lásd WUNSCH. 2003. 23 – 24.

⁹⁸ Az 1/3 GIN itt az 1/3 *manū* (nem *šiqil*) jelentéssel fordul elő – ALSTOLA. 2020. 88. 531. j.

⁹⁹ A babiloni házassági szerződésekben gyakran találunk részletező leírást a menyasszony családjának nászajándékáról. Mindenesetre az itt található ajándék értéke nem jelentős.

^{h 23} [ša d]abāba anná īnū ²⁴ Marduk
u Zarpanītu ḫalāqšu liqbū ²⁵ Nabû
ṭupšarri Esagil ūmīšu ²⁶ arkūtu
likarri

^{h 22-26} [Aki] ezeket a [s]zavakat
megmásítja, Marduk és Zarpanītu
rendeljük el pusztulását, Nabû, az
Esagila írnoka rövidítse le¹⁰⁰ hosszú
napjait.

^{h 27} ina kanakku ṭuppi šuāti

^{h 27} E tábla lepecsételésénél

^{h 28} [pāni] Aḫī-Yāma māršu ša Ariḫ
tam[kā]r šarri

^{h 28} [tanúskodnak]¹⁰¹ Aḫī-Yāma,¹⁰² Ariḫ
fia, királyi kereskedő

^{h 29} Bānīya māršu ša Bēl-ušur mār
Arad-Ner[g]al

^{h 29} Bānīya, Bēl-ušur fia, Arad-Ner[g]al
leszármazottja

^{h 30} Arad-Gula māršu ša Šamri-
Yāma [tamkā]r šarri

^{h 30} Arad-Gula, Šamri-Yāma¹⁰³ fia,
királyi [keresked]ő

^{h 31} Kalbā māršu ša Ša[maš-ēr]ib

^{h 31} Kalbā, Ša[maš-er]ib fia

^{h 32} Bēl-iddin māršu ša Na[bū]-iddin

^{h 32} Bēl-iddin,¹⁰⁴ Na[bū]-iddin fia

^{h 33} Niqūdu māršu ša Mušallammu
ṭ[amkā]r šarri

^{h 33} Niqūdu, Mušallammu¹⁰⁵ fia, királyi
k[eresked]ő

^{h 34} Šamaš-apla-ušur māršu ša
Nādin

^{h 34} Šamaš-apla-ušur, Nādin fia

^{h 35} Nabû-iddin māršu ša Bānīya
mār^{lū} Paḫ[āru]

^{h 35} Nabû-iddin, Bānīya fia, Paḫ[āru]
leszármazottja

^{h 36} Lābāši māršu ša Kirib[tu] mār^{lū}
Ar[arru]

^{h 36} Lābāši, Kirib[tu] fia, Ar[arru]
leszármazottja¹⁰⁶

¹⁰⁰ Szó szerint: „vágja le”.

¹⁰¹ *pānu* „előtt”, vagyis a lepecsételés a következő tanúk előtt történik.

¹⁰² Aḫī-Yāma és Šamri-Yāma két egyértelműen jahvista név. Šamri-Yāma fia már babiloni nevet visel. Aḫī-Yāma a menyasszony nagybátyja (az apja testvére) volt.

¹⁰³ Héber *Šamarvā* (vö. 2Krón 11.9; Ezsd 10.32.41).

¹⁰⁴ BLOCH. 2014. 147. 152 szerint valószínűleg elírás Bēl-ētir helyett.

¹⁰⁵ Héber *Mošullām* (vö. 2Kir 22.3; 1Krón 3.19; Neh 3.4).

¹⁰⁶ A völegény testvére.

^{h 37} *Marduk-zēra-iddin māršu [ša]*

Adad-ittannu

^{h 38} *Šamaš-apla-ušur māršu ša*

R[apê] tamkār šarri

^{h 39} *Šamaš-iddin māršu ša Amušê*

^{h 40} *Nabû-ittannu mār[šu] ša Amušê*

^{h 41} *[u mušarru Nabû]-mukîn-⟨apli⟩*

māršu ša Bēl-iddin mār [...]

^{h 42} *[Szippar] Simānu ūm 11 šanāti 5*

⁴³ *[Kuraš ša]r Bābili šar mātāti*

^{h 37} Marduk-zēra-iddin, Adad-ittannu

fia

^{h 38} Šamaš-apla-ušur, R[apê] fia, királyi

kereskedő

^{h 39} Šamaš-iddin, Amušê fia

^{h 40} Nabû-ittannu, Amušê fia¹⁰⁷

^{h 41} [és Nabû]-mukîn-⟨apli⟩, [az írnok],

Bēl-iddin fia, [...] leszármazottja

^{h 42-43} [Szippar], Simānu hó 11. napja,

5. éve [Kürosznak]¹⁰⁸, Babilon

[királyának, az országok királyának].¹⁰⁹

2.2. Egy júdai menyasszony és babiloni vőlegénye (az eredeti dokumentum?) (Szippar 2)

Ez a töredékesebb állapotban levő szerződés tartalmilag majdnem azonos a Szippar 1 szöveggel, s annál nem sokkal korábban keletkezett. A tanúk szempontjából van némi eltérés, illetve – ez a lényegesebb, ugyanakkor talányos is – a Szippar 1 táblán említett anya (Gudadaddītu) és testvér Bēl-uballit mellett megjelenik még egy testvér neve, Bēl-iddin. Egyelőre nincs magyarázatunk, hogy miért volt szükség arra, hogy a házassági szerződést rövid időn belül a fenti módosításokkal újraírják (lásd Szippar 1).

¹⁰⁷ Šamaš-iddin és Nabû-ittannu a menyasszony testvére. Amušê fiai. Mindketten babiloni nevet viselnek.

¹⁰⁸ A Perzsa birodalom megalapítója Kürosz (Círusz), babiloni neve Kuraš, héber Kōrēš.

¹⁰⁹ Azaz: Kr.e. 534. június 16.

e [...] ... [...] ^{1'} nu²ar[tu ...] ^{2'a} lū
aš[šātu šī ...]
e ^{2'b} [...] ^{3'} ummīšu u [...] aḥ]īšu an[a
Guzānu] ^{4'} išmûn[ūma] Kaššāya
[mārassunu nārtu] ^{5'a} ana aššūtu
iddinnūiššu
e ^{5'b} [ina ūmu] ^{6'} Kaššāya itti zikari
šanamma [kaldat] ^{7'a} ina patar
parzilli tamāta
e ^{7'b} ina ūmu G[uzānu] ^{8'} Kaššāya
undašši[r]ma aššatu [šanītu] ^{9'} ama
mihhīšu ir[t]ēšu] 6 manū k[aspi] ^{10'}
inamdinšimma a[na bīr] abīšu
tal[lak]
e ^{11'} Bēl-uballit G[udaddadītu
ummīšu u Bēl-iddin] ^{12'} [aḥ]īšu ina
ḥud [libbīšumu ...] ^{13'} [l šī]qil ḥurāšu
[...]
^{h 1} [Mardu]k u Zarpanītu ḥalāqšu
liqb[ū Nabū] ² [tu]pšarri Esagil
ūmīšu ³ arkūtu likarri
^{h 4} [ina kana]kku ṭuppi šuāti
^{h 5} [pānu Aḥī-Y]āma māršu ša Ariḥ
r[amkār]r šar[rī]
^{h 6} [Bānīya] māršu ša Bēl-ušur mār
Arad-Nergal

e ^{1'-2'a} hajad[on ...], hadd legyen [ő]
fele[ségem ...]
e ^{2'b-5'a} [...], az ő anyja és [..., az ő
test]vére¹¹⁰ meghall[gatták¹¹¹ Guzānut,
és] Kaššāyát, [hajadon lányukat]
feleségül adták neki.
e ^{5'b-7'a} [Amely napon] Kaššāyát [tetten
érik] egy másik férfival, vastör által
kell meghalnia.
e ^{7'b-10'} Amely napon G[uzānu]
elbocsá[t]ja Kaššāyát, és [másik]
feleséget sze[rez] mellé, adjon neki 6
mína e[züstöt], és men[jen haza] az
apja [házá]hoz.
e ^{11'-13'} Bēl-uballit, G[udaddadītu, az ő
anyja és Bēl-iddin],¹¹² az ő
[test]vére¹¹³ szabad [elhatározásukból
..., l sékel sūlyú] arany [...]
^{h 1-3} [Mardu]k és Zarpanītu rendel[jék]
el pusztulását, [Nabū,] az Esagila
[ír]noka rövidítse le hosszú napjait.
^{h 4} E tábla [lepecséte]lésénél
^{h 5} [tanúskodnak Aḥī-Y]āma, Ariḥ fia,
kirá[lyi] k[eresked]ő
^{h 6} [Bānīya], Bēl-ušur fia, Arad-Nergal
leszármazottja

¹¹⁰ A szereplők sorrendje különbözik a Szíppar 1 szöveghez képest.

¹¹¹ Vagyis Guzānut, a völegényt – vö. fentebb Szíppar 1 e 8.

¹¹² A rekonstrukcióhoz lásd alább Szíppar 6 h 16 és BLOCH. 2014. 160k.

¹¹³ A korábban említett fivér mellett itt megjelenik egy másik fiútestvér is – vö. BLOCH. 2014. 151.

- ^{h 7} *Nabû-bāni-zēri māršu ša Rīmūt-Bēl mār*¹¹⁴ *Isinnāya* ^{h 7} Nabû-bāni-zēri, Rīmūt-Bēl fia, Isinnāya leszármazottja¹¹⁴
- ^{h 8} *Arad-Gula māršu ša Šammar-Yāma ta[mkār šarri]* ^{h 8} Arad-Gula, Šammar-Yāma¹¹⁵ fia, [királyi] ke[reskedő]
- ^{h 9} *Gimillu māršu ša Šamaš-ibni mār* [...] ^{h 9} Gimillu, Šamaš-ibni fia, [...] leszármazottja
- ^{h 10} *Kalbā māršu ša Šamaš-ērib mār* [...] ^{h 10} Kalbā, Šamaš-ērib fia, [...] ¹¹⁶ leszármazottja
- ^{h 11} *Bēl-ētir māršu ša Nabû-iddin* ^{h 11} Bēl-ētir, Nabû-iddin fia
- ^{h 12} *Niqūdu māršu ša Mušallam[mu tamkār šarri]* ^{h 12} Niqūdu, Mušallam[mu] fia, [királyi kereskedő]
- ^{h 13} *Šūzubu māršu ša Zababa-a [ḫa-iddin mār Ile'i-Marduk]* ^{h 13} Šūzubu, Zababa-a[ḫa-iddin. Ile'i-Marduk leszármazottja]¹¹⁷
- ^{h 14} *Lābāši māršu ša Kiribtu mār*¹¹⁴ *[Ararru]* ^{h 14} Lābāši, Kiribtu fia, [Ararru] leszármazottja
- ^{h 15} *Šamaš-apla-ušur māršu ša Rapē* ^{h 15} Šamaš-apla-ušur, Rapē fia, [királyi kereskedő]
- ^{h 16} *Nabû-iddin māršu ša Bānīya mār*¹¹⁴ *[Paḫāru]* ^{h 16} Nabû-iddin, Bānīya fia, [Paḫāru] leszármazottja
- ^{h 17} *Marduk-zēra-iddin māršu ša* ^{h 17} Marduk-zēra-iddin, [Adad-ittannu] fia
- ^{h 18} *Šamaš-iddin māršu ša A[mušē]* ^{h 18} Šamaš-iddin, A[mušē] fia
- ^{h 19} *Nabû-ittan[nu māršu ša Amušē]* ^{h 19} Nabû-ittan[nu, Amušē] fia

¹¹⁴ Vö. alább Szippar 6 h 13.

¹¹⁵ A korábbi szöveg Šamri-Yāma néven említi.

¹¹⁶ BLOCH. 2014. 150 itt a Mard[uk- / / /] nevet rekonstruálja, de a szerződésen egy sorban csak egy tanú neve jelenik meg. Nem valószínű, hogy egy sor itt két külön személy nevét tartalmazta volna.

¹¹⁷ Šūzubu a Szippar-i Eabbar Šamaš-templom ímoka (*tupšarri*) – vö. BLOCH. 2014. 152.

^{h 20} *u šupšarru Nabû-mukîn-⟨apli⟩*
 [māršu ša Bēl-iddin ...]
^{h 21} [Šippar] arah Ayyāru [ūm ×
 šanāti × Kuraš ²² [šar B]āb[ili šar
 mātāti]

^{h 20} és Nabû-mukîn-⟨apli⟩, az írnök,
 [Bēl-iddin fia, ... leszármazottja]
^{h 21-22} [Szippar], Ayyāru hó [x. napja,
 5. éve ¹¹⁸ Kürosznak, B]ab[ilon
 királyának, az országok királyának].

2.3. Az Arih-család gazdasági ügyletei: Kölcsönszerződés Nabû-na'id korából (1) (Szippar 3)

A Szippar 3–5 táblákon ugyanazon Arih-családból származó három testvér neve jelenik meg: Basīya, Marduka és Amušê. Basīya a korábbi szövegekben tanúként szintén jelen van, mint Aḫī-Yāma testvére, Kaššāya menyasszony nagybátyja. Ez a dokumentum a „királyi kereskedő” titulussal illeti őt. A júdai származású, de babiloni nevet viselő Basīya¹¹⁹ az Ebabbar templommal köt kölcsönszerződést. A másik szerződő fél a templom egyik ismert tized-gazdája (*ša muḫḫi ešrī*), Marduk(a).¹²⁰

^{e 1} ½ manû ša Marduk māršu ša
 Bēl-īpuš ² [mār] Mušēzib ina muḫḫi
 Basīya ³ [māršu ša] Arihi tamkār
 šarri ⁴ [...] arah Simānu ½ man[ā
 kaspu] ⁵ [...] 1/20 [...] ... [...]

^{e 1-5} ½ mína ezüsttel, amely Marduk,
 Bēl-īpuš fia, Mušēzib [leszármazottja]
 tulajdona, tartozik Basīya,¹²¹ Arih fia,
 királyi kereskedő. Simānu hó [x.
 napján] ½ mín[a ezüst ...] 1/20 [...] ...
 [...]

¹¹⁸ A rekonstrukcióhoz lásd BLOCH. 2014. 153.

¹¹⁹ BLOCH. 2014. 154. Lásd még alább Szippar 6.

¹²⁰ A tized-gazda (*ša muḫḫi ešrī*) az Ebabbar-i templomtól bérelt földek utáni bevételből évente egy adott összeget fizetett a kultuszközpontnak (BLOCH. 2014. 154).

¹²¹ T. Alstola szerint a tranzakció az utólagosan értékesítendő mezőgazdasági termények eladásából származó bevételre vonatkozik. A szerződésre árpaaratás idején került sor. és az adósság egy hónappal később került törlesztésre – vö. ALSTOLA. 2020. 83.

h^{1'} [...] *māršu* [ša ...] ^{2'} *Iddinâ*
māršu ša Rappa-[×] ^{3'} [u]
ṣupšarru Iddin-Nabû māršu ša
L[iblut] ^{4'a} [*mār*] *Šigūa*
h^{4'b} *Sippar* ^{5'} *araḥ Ayyāru ūm 18* ^{6'}
šattu 10 Nabû-na'id šar Bābili

h^{1'-4'a} [...] ¹²² fia [...] Iddinâ, Rappâ-[×]
fia, [és] Iddin-Nabû írnök, L[iblut] fia,
Šigūa [leszármazottja].
h^{4'b-6'} Szippar, Ayyāru hó 18. napja, ¹²³
10. éve Nabû-na'idnak, Babilon
királyának. ¹²⁴

2.4. Az Ariḥ-család gazdasági ügyletei: Arany-ezüst váltás Nabû-na'id korából (2) (Szippar 4)

Ebben a töredékesen fennmaradt szövegben az Ariḥ-család másik tagja, Marduka jelenik meg. A Šamaš-templom tulajdonában levő ingatlanok után az Ebabbar templomnak mint tulajdonosnak bizonyos összeget fizettek. ¹²⁵ A beváltandó ezüst egy része ebből a forrásból származott. A töredékes szöveg értelmében, s az alábbiakban tárgyalt Szippar 5 szöveghez hasonlóan, Marduka ezüst fejébe aranyat adott el az Ebabbar templomnak. Az arany az egykori Babilon területén importált luxus-terméknek minősült, s az arannyal való kereskedés a *tamkāru*-kereskedők privilégiuma volt. ¹²⁶

¹²² Itt a tanúk sora következik.

¹²³ Az ezüstöt a szerződés megkötésétől számított 1 hónapra vette kölcsön Bašīya. A töredékes szöveg alapján talán 1/20, vagyis 0.05%-os kamattal vette kölcsön az adott összeget.

¹²⁴ Azaz: Kr.e. 546. május 8.

¹²⁵ A mezopotámiai ingatlanbérlet gyakorlataival kapcsolatban lásd CSABAI. 2003. 75 – 108; FÖLDI. 2009. 79 – 87.

¹²⁶ Vö. ALSTOLA. 2020. 84.

^{e1} [...] *kaspu ina qāt Marduk[a]* ² [
[×] *šiqil*] *idi bīt ša Nabû-balassu-iqbi*
³ [[×]] *šiqil idi bīt ša Išrê*
^{e4} [[×] *mīn*] *a 18 šiqil kaspu makkūr*
Šamaš ⁵ [*ana* [×] *šiqil ša ħurāši ina*
mihhi ⁶ [*M*] *a[rdu]ka māršu ša Ariḫ*

^{e7} [...] *kaspi Šamaš* ^{h8} [*mukinnū*
SzN₁ mār] *šu ša* ⁹ [*SzN₂ mār Šangu-*
S] *ippar* ¹⁰ [*SzN₃ māršu ša*] *Erība-*
Marduk ¹¹ [*mār Šangu-Ištar-Bābili*]

^{h12} [*ḫupšarru Nabû*]-*šum-līšir māršu*
ša ¹³ [...] *mār Šangu-Ištar-Bābili* ¹⁴
[Si]ppar araḫ Simānu ūm [[×]] ¹⁵
šattu 11 Nabû-[*na'id šar Bābili*]

^{e1-3} [...] ezüst Marduk[a] kezébe: [x
sével] Nabû-balassu-iqbi házának bére,
[x] sékel Išrû házának bére.¹²⁷
^{e4-6} [x mín]a 18 sékel ezüst, *amely*,
Šamaš tulajdona,¹²⁸ [x sé]kel arany
megfelelője, amellyel tartozik
[M]a[rdu]ka, Ariḫ fia.
^{e7-h11} [...] Šamaš ezüstje. [Tanúk:
SzN₁, SzN₂ fi]a¹²⁹ [Šangu-S]ippar
[leszármazottja, SzN₃], Erība-Marduk
[fia, Šangu-Ištar-Bābili]
[leszármazottja].
^{h12-15} [Írnok Nabû]-šum-līšir,¹³⁰ [...]
fia, Šangu-Ištar-Bābili leszármazottja.
[Si]ppar, Simānu hó, [x.] nap, 11. éve
Nabû-[na'idnak, Babilon
királyának].¹³¹

2.5. A: Ariḫ-család gazdasági ügyletei: Arany-ezüst váltás Nabû-na'id korából (3) (Szippar 5)

Ez a kölcsönszerződés egy arany-ezüst-tranzakció adatait örökítette meg. Az 1:8 arányban váltott ezüst különböző forrásokból származott. Az

¹²⁷ Nem egyértelmű, hogy Nabû-balassu-iqbi és Išrû bérelték a házakat az Ebabbar templomtól, vagy bérbé adták azokat a templomnak. Vö. BLOCH. 2014. 156.

¹²⁸ A „Šamaš ezüstje” arra utal, hogy itt templomi kincsekről van szó. Az újbabiloni kor templomainak gyakorlatából máshol is ismerünk példát arra, hogy ezüstöt adnak át, hogy azt megbízott személyek aranyra váltsák (BLOCH. 2014. 132).

¹²⁹ Y. Blochkal ellentétben T. Alstola úgy véli, hogy ez a szöveg itt a tanúk listáját tartalmazza (ALSTOLA. 2020. 85).

¹³⁰ A név rekonstrukciójához lásd ALSTOLA. 2020. 85.

¹³¹ Azaz: Kr.e. 545. június/július.

aranyat itt az Ariḥ-család másik tagja, Amušê, Marduka és Basīya testvére adta el. A felvásárló fél nevét (és a szerződés helyszínét) nem ismerhetjük meg a tábláról, de a gyűjtemény származása alapján arra következtethetünk, hogy itt is a Šamaš-templom volt az ügyfél.

^{e 1} *1 manû kaspu ultu bīt ka[rī]* ² *1 me'at kurru su[luppī ...]* ³ *ina qāt Kīnâ māršu ša [...]* ⁴ *ana 3 manû kaspi [...]*

^{e 5} *10 šiqil idi bīt ša Ana- [...]* ⁶ *1/3 manû idi bīt ša Šamaš-iddin* ⁷ *[1] manû 6 šiqil kaspu ina qāt Bakûa* ⁸ *[gam]irtu 1 ½ manû 6 šiqil kaspu* ^{ap}

⁹ *[id]i bīt ina qāt Bakûa*

^{h 10} *[5] ½ manû 6 šeḡel kaspu* ¹¹ *[am]a 2/3 manû 2 šeḡel hurāšu kī pī* ⁸ ¹² *ana Amušê māršu ša* ¹³ *Ariḥi nadin eḡir*

^{h 14} *araḥ Ayyāru ūm 30 šattu 12* ¹⁵ *Nabû-na'id šar Bābi[lī]*

^{e 1-4} 1 mína ezüst a rak[tá]rból. 100 *kurru* da[tolya ...], ¹³² Kīnâ, [...] fia által ¹³³ [...], 3 mína ezüstért [...] ¹³⁴

^{e 5-ap 9} 10 sékel Ana- [...] házának bére. 1/3 mína ¹³⁵ Šamaš-iddin házának bére. [1] mína 6 sékel ezüst Bakûa által. [Össze]sen: 1 ½ mína 6 sékel ezüst házak bére Bakûától.

^{h 10-13} [5] ½ mína 6 sékel ezüst, 2/3 ¹³⁶ mína 2 sékel arany[é]rt, nyolcad arányban, Amušênak, Ariḥi fiának, átadva, fizetve.

^{h 14-15} Ayyāru hó, 30. napja, 12. éve Nabû-na'idnak, Babi[lon] királyának. ¹³⁷

¹³² A Y. Bloché-től eltérő olvasathoz lásd ALSTOLA. 2020. 86. Az arany ellenértékéként felszámolt ezüst egy része datolya terményben került kifizetésre.

¹³³ Az *ina qāt* „kezébe / kezéből” kifejezés ALSTOLA. 2020. 86 szerint a „-tól, -től” értelemben veendő. Vagyis Kīnâ az, akitől átveszik az adott terméket.

¹³⁴ Vagyis 1.8 *šeḡel* ezüst 1 *kurru* datolyáért.

¹³⁵ 1/3 GIN olvasata 1/3 *manû*. Vö. ALSTOLA. 2020. 86.

¹³⁶ A szövegben BLOCH. 2014. 159 szerint tévesen az 5/6 szerepel a 2/3 helyett (vö. alább Szippár 7 e 5!). Az ezüst / arany váltásának árfolyama itt 8:1. Az árfolyam aránya 5.2 és 12 között váltokozhatott (lásd BLOCH. 2014. 158k).

¹³⁷ Azaz: Kr.e. 544. május 26.

2.6. Az Arih-család gazdasági ügyletei: Pénzváltási szerződés (Szippar 6)¹³⁸

Bár a szöveg régóta ismert, nem került bele sem Yigal Bloch sem Tero Alstola tanulmányába. A rövid, tanúk nélküli dokumentum egy újabb arany-ezüst pénzváltás adatait tartalmazza. Az üzletet az Arih kereskedő család egyik tagja, Basīya bonyolította le, feltehetően a Szippar-i templom személyzetével.

^{e1} 2 šiqil rebūt hurāši 1/3 5 šiqil 3
rebāt

^{e2} 1 šiqil bitqa hāti 7 šiqil

^{e3} 2 šiqil rebūt bitqa 13 šiqil 3 rebāt

^{e4} gamirtu 5 ½ šiqil hurāšu ana ⁵ 2/3
manū 5 ½ šiqil kaspu

^{ap} 6 Basīya mār Arihi

^h 7 lā nadin

^{e1} 2 ¼ sékel arany 25 ¾ sékel
ezüstért¹³⁹

^{e2} 1/8 húján 1 sékel arany¹⁴⁰ 7 sékel
ezüstért

^{e3} 2 ¼ sékel és 1/8 sékel arany: 13 ¾
sékel ezüstért

^{e4-5} Összesen: 5 ½ sékel arany 2/3
mína 5 ½ sékel ezüstért.

^{ap} 6 Basīya, Arihi fia¹⁴¹

^h 7 Nincs fizetve.¹⁴²

¹³⁸ Vö. ZAIA. 2019.

¹³⁹ rebūt (4-nt) = ¼ : 3 rebāt = ¾. Vö. CDA 301a.

¹⁴⁰ ZAIA. 2019. 141: „1 shekel minus 1/8 (of gold for) 7 shekels (of silver)”. A bitqa az 1/8 törtrészt fejezi ki, ezüstmél az ötvözetre is vonatkozhat (vö. VARGYAS. 2010. 56k; CSABAI. 2019. 18). A hātu (LÁ-ti) is előfordul a fizetőeszközök vonatkozásában. Vö. CDA 112b; VARGYAS. 2010. 64.

¹⁴¹ Lásd fentebb Szippar 3.

¹⁴² A datálás és a helymegjelölés hiányzik. Nem kizárt, hogy itt is a Szippar-i Ebbabar templommal folyó üzlet végeredményét láthatjuk (vö. ZAIA. 2019. 141). A dátum hiánya arra is utalhat, hogy a tábla több időpontban megvalósuló tranzakció adatait rögzíti (vö. JURSA. 2004. 151). Hasonlóképpen hiányoznak a tanúk is. Az újbabiloni ügyvitelben ismerős az ún. tanúk nélküli adminisztrációs táblák használata is, sőt ez utóbbi valójában gyakoribb (vö. JURSA. 2004. 150).

2.7. Egy tiltott szerelmi kapcsolat dokumentációja Kúrosz korából (Szippar 7)¹⁴³

Ez a szöveg egy Tābat-Iššar¹⁴⁴ babiloni nevű lányt említi, de az apa neve (Yašê-Yāma¹⁴⁵) alapján arra következtethetünk, hogy júdai származású személyről van szó. A szöveget az anya jelenlétében írják meg. A személyi azonosítástól eltekintve az apa nem játszik semmiféle szerepet. A fiú etnikai hovatartozása nem egyértelmű, de feltételezhetően kapcsolatban állt a Szippar-i templommal, amelynek két alkalmazottja megjelenik a tanúk listáján.¹⁴⁶

^e1 ina ūmu Tābat-Iššar ² mārassu ša
Yašê-Yāma ³ itti Kullû māršu ša
Kalbā ⁴ tattanammar u ina piršātu ⁵
ītabkaššīma ŕerdu lā tal[kumu] ⁶ u
ana bēl bīti lā taqbû ⁷ umma ana
Kalbā abi ša Kullû ⁸ šupur Tābat-
Iššar ⁹ šindu ša amtūtu tama[h̄ar]

^e 1-9 Amely napon Tābat-Iššart, Yašê-Yāma lányát, Kullûval, Kalbā fiával meglátják,¹⁴⁷ és miközben csalárdul meg akarja vezetni őt,¹⁴⁸ ő nem tilta[kozik],¹⁴⁹ és nem mondja ezt a ház urának: „Küldj el Kalbāért, Kullû apjáért!”, Tābat-Iššar kap[ja] meg a rabszolgák jelét.¹⁵⁰

¹⁴³ BM 074923 (1883-01-18. AH 0244). JOANNÉS. 1994. 61k; KOHLER – PEISER. 1891. 8k. Lásd még: CTIJ (Achaïmenida / Szippar-i corpus).

¹⁴⁴ Nevének jelentése: „Ištar (istennő) jószágos”. vö. héb. *Tōbbīyā*.

¹⁴⁵ Yašê-Yāma megfelel a héber *Yōša yāhū* (Ézsaiás) névnek.

¹⁴⁶ ABRAHAM. 2005/2006. 211.

¹⁴⁷ A szövegben passzívum, tehát „megláttatik”.

¹⁴⁸ Vagyis a fiú a lányt. A *piršātu* kifejezéshez lásd ABRAHAM. 2005/2006. 211.

¹⁴⁹ A *ŕerdu šakāmu* „tiltakozni, ellenállni” kifejezés fordításához lásd ABRAHAM. 2005/2006. 211: CAD *ŕ* 102a.

¹⁵⁰ A *šindu ša amtūtu* „(a női) rabszolgaság jele” kifejezéshez lásd OPPENHEIM. 1944. 14.

^{h 10} *mukinnu Šāpik-zēri [māršu ša]
 Šamaš-[aḥ-iddin]¹¹ ša muḫḫi sūti ša
 Šamaš Šamaš-ērib māršu¹² ša
 Bāliḫu mār Šangū-Sippar¹³ Nergal-
 ētir māršu ša Taqiš-Gula¹⁴ mār Bēl-
 aplu-iddin u ḫupšarru Arad-Bēl m-
 āršu¹⁵ ša Bēl-ušallim mār Adad-
 šamē
^{h 16} *Sippar Du'ūzu ūm 3 šattu 8¹⁷
 Kuraš šar Bābili šar mātāti ina
 ašābi¹⁸ ša Ḫalā ummi ša Ṭābat-
 Išsar**

^{h 10-15} Tanúk: Šāpik-zēri, Šamaš-[aḥ-
 iddin¹⁵¹ fia], Šamaš *isten* földbérleti
 felelőse;¹⁵² Šamaš-ērib, Bāliḫu fia,
 Šangū-Sippar leszármazottja; Nergal-
 ētir, Taqiš-Gula fia, Bēl-aplu-iddin
 leszármazottja és Arad-Bēl írnök, Bēl-
 ušallim fia, Adad-šamē
 leszármazottja.
^{h 16-18} Szippar, Du'ūzu hó 3. napja, 8.
 éve Kürosznak, Babilon királyának,
 az országok királyának,¹⁵³ Ḫalā,
 Ṭābat-Išsar anyja jelenlétében.

¹⁵¹ A rekonstrukcióhoz lásd JURSA. 1995. 86. Kambüszész korából (2-7. év) ismert a Šamaš-kašir. a Šāpik-zēri fia családi kapcsolat. amelyben Šamaš-kašir szintén a *ša muḫḫi sūti* szerepet töltötte be – vö. MACGINNIS. 1998. 179.

¹⁵² A *ša muḫḫi sūti* (var. *rab sūti*, *bēl sūti*), a Szippar-i Šamaš-templom földtulajdonainak bérfelelőse: „one in charge of the rents, the man over the rents”. L. S. Fried szerint az a személy, aki a templomtól bérbe vett földekért felelős. A bérbe vett földekért gabonát és datolyát fizetett, amelyről előre megegyeztek (vö. FRIED. 2004. 19. 37 – 38; JURSA. 1995. 86).

¹⁵³ Azaz: Kr.e. 531. július 4.

3. Mozzanatok a babiloni Júda-város (^{uru}Yāhūdu) hétköznapjaiból

Az 1990-es évek végén kezdődött el néhány olyan kortárs magángyűjteményből származó szöveg publikációja, amelyekben megjelenik egy Yāhūdu nevű¹⁵⁴ mezopotámiai település.¹⁵⁵ Valójában egy többszáz (250+) agyagtáblát tartalmazó gyűjtemény darabjai ezek, amelyeknek eredeti kontextusa nem ismert, mert a táblák illegális régiségkereskedelem nyomán kerültek magánszemélyek gyűjteményébe.¹⁵⁶ A szövegek főként az első nagyobb méretű, 103 tábla kritikai feldolgozását tartalmazó antológia megjelenése után kerültek a figyelem középpontjába.¹⁵⁷ Az eddig ismert adminisztratív jellegű táblák Kr.e. 572 – 477 között keletkeztek. Yāhūdu „város” pontos helye ismeretlen, de valahol Babilon várostól délre, talán Nippur környékén

¹⁵⁴ A szakirodalomban gyakran Āl-Yāhūdu néven hivatkozott település. A legkorábbi szövegek *ālu ša Yāhūdāya* vagy *āl Yāhūdāya*, „a júdaiak városa” néven hivatkoznak erre a helyre. később. Nabukodonozor kora után felváltja ezt a ^{uru}Yāhūdu variáció, ahol az *āl* (URU) valószínűleg az ismert, de nem ejtendő determinatívusz. Lásd LAMBERT. 2007. 205; PEARCE. 2015. 13 – 15; ALSTOLA. 2020. 102.105. A Babiloni krónikákban ^{uru}Yāhūdu Jeruzsálemet jelöli (GRAYSON. 1975. 102. 12. sor). A babiloni Yāhūdu egy ún. ikerváros, amely a nevét az eredeti telephelyről kapta. Hasonló jelenséggel találkozunk ebből a korból több más település esetében is (Tirusz. Neirab. Gáza. stb.). Az Elephantiné-i osztrakonokból, illetve pecsétlenyomatokról és perzsa-kor utáni pénzérmékről Júda neve a *yhd* / *yhwd* formákban ismert. A babiloni átírásban viszont feltűnik a hosszú *-a-* hangzó. A fentebb tárgyalt Jójákin-szövegekben is az esetek többségében nyújtott és feltehetően hangsúlyos *-a-* hangzóval találkozunk. W. G. Lambert azt sejtí, hogy a babiloni írnok korában *Jāhūdē* lehetett a szó kiejtése. Szerinte a közhiedelemmel ellentétben az arámi név sem *Jōhūd* volt, hanem valószínűleg *Jāhūd(tā)* (2007. 204k).

¹⁵⁵ Yāhūdu mellett gyakran találkozunk még két másik közeli földrajzi helynévvel is: Našar, illetve Bīt-Abī-rām településekkel.

¹⁵⁶ A szövegek főként három gyűjtő, Shlomo Moussaieff, Martin Schoyen és David Sofer kollektívájához tartoznak. A fentiek mellett PEARCE – WUNSCH. 2014. vii még „további dokumentumokról” is tud. A szövegekkel kapcsolatosan lásd magyarul KOMORÓCZY. 2019 és HODOSSY-TAKÁCS. 2020 áttekintéseit. A rablóásatások eredményei tudományos hasznosításának etikai dilemmáihoz lásd ALSTOLA. 2020. 39 – 43.

¹⁵⁷ PEARCE – WUNSCH. 2014. 103 db táblát publikált a Sofer-gyűjteményből. A Schoyen-gyűjtemény tábláit tartalmazó kritikai kiadás megjelenés előtt áll.

keresendő, Közép-Mezopotámiában.¹⁵⁸ A Yāhūduból származó szövegek alapján arra következtethetünk, hogy az itt letelepített lakosság elsősorban földműveléssel foglalkozott. A letelepített idegenek a palotától földeket kaptak, ennek fejében a megművelésből származó termények után adót fizettek, illetve katonai szolgálatot teljesítettek.¹⁵⁹

A Yāhūdu-i szövegek nem egyetlen archívumból származnak, hanem különböző szövegcsoporthoz tartoznak.¹⁶⁰ Az alábbiakban három szöveg fordítását közlöm, amelyek a Yāhūdu-i zsidó közösség hétköznapjainak egy-egy mozzanatát elevenítik fel. Egy házassági szerződés, egy örökség elosztásáról szóló jegyzék, illetve egy adásvételi szerződés az, amely az alábbiakban sorra kerül.

3.1. *Egy szegény júdai lány házassága (Yāhūdu 1)*¹⁶¹

Az alábbi szöveg egy házassági szerződés szövegét tartalmazza. A tanúk többsége egyértelműen jahvista nevet viselő, tehát júdai származású személy. A menyasszony apja nem jelenik meg, feltehetően ismeretlen.¹⁶² A házassági szerződés szövege részben az ismert újbabiloni házassági szerződés formáit követi, de több ponton el is tér az

¹⁵⁸ PEARCE – WUNSCH. 2014. 7 Júda várost Babilon és Nippur között lokalizálja. ALSTOLA. 2020. 108 szerint Nippur és Uruk között keresendő. Megjegyzendő, hogy Nippur vidékéről származik a korábbi ismert, egy évszázaddal későbbi Murašū-archívum is, amely szintén a júdai nevek miatt vált ismertté. A későbbi Babiloni Talmud (*b Kidd 71b*) a Nippur és Babilon közé eső területet „tisztának” tartja (vö. KOMORÓCZY. 1995. 254).

¹⁵⁹ WUNSCH. 2013. 247 – 260; KOMORÓCZY. 2019. 27k; HODOSSY-TAKÁCS. 2020. 142k.

¹⁶⁰ WUNSCH. 2013. 251k, egy helységnév-alapú csoportosítást követ (vö. PEARCE – WUNSCH. *Documents*), de úgy véli, hogy a szövegek végső soron egy közös helyen, talán egy adminisztrációs központban kerültek elhelyezésre.

¹⁶¹ ABRAHAM. 2005/2006. 198 – 219. Lásd még: CTIJ (Al-Yahudu corpus).

¹⁶² Ettől eltér a Szíppar 1 szöveg, ahol az apa nem játszik szerepet ugyan, de neve megjelenik a lány azonosító adatainál. K. Abraham különbséget tesz „árva” (az apa már nem él) és „apa nélküli” (az apa nem ismert, elhagyott gyermek) családi helyzetek között (2005/2006. 208 – 211).

általános babiloni gyakorlattól. Némiképp feltűnő, s a kortárs dokumentumokban ritka jelenség, hogy a vőlegény ajándékot ad a menyasszony családjának (anyjának). A menyasszony részéről a nászajándék hiánya a szegényes családi háttérre utalhat.¹⁶³

^{e 1} *Nabû-bân-ahî māršu [ša K]īnâ²
ina hūd libbīšu ana [D]ibbī³
mārassu ša Dannâ⁴ kâma [i]q[b]i
umma⁵ Nanāya-[k]ānat mārtaki⁶
nārtu ana aššūtu binamma lū aššatu
š7*

^{e 8} *Dibbī ana Nabû-bân-ahî⁹
tašmēma Nanāya-kānata¹⁰ mārassu
batultu ana aššatūtu taddin*

^{e 11} *ina ūmu Nabû-bân-ahî¹² ana
Nanāya-kānat¹³ undaššī[r]ma iq<bi
um>ma ul aššatu¹⁴ š7 6 manū kaspu
ina qanna kabrīšu¹⁵ irakkasu a[ša]r
mahri^{16a} tallak*

^{e 1-7} Nabû-bân-ahî, [K]īnâ fi[a], szabad elhatározásából így [s]z[ó]lt [D]ibbîhez, Dannâ lányához: Nanāya-[k]ānatot,¹⁶⁴ hajadon lányodat add nekem feleségül, hadd legyen ő feleségem.

^{e 8-10} Dibbî meghallgatta Nabû-bân-ahî-t, és Nanāya-kānatot, az ő szüz¹⁶⁵ lányát feleségül adta.

^{e 11-16a} Amely napon Nabû-bân-ahî elbocsá[t]ja Nanāya-kānatot, és azt mo<ndja> neki: „Nem feleségem ő!”¹⁶⁶ 6 mína ezüstöt kössön kabru-takarója¹⁶⁷ szegélyébe, és menjen haza előző he[ly]ére.¹⁶⁸

¹⁶³ ABRAHAM. 2005/2006. 202: uő. 2015. 33 – 57. K. Abraham szerint a hagyományos babiloni formáktól való eltérések különösen olyan szerződések esetében érvényesülnek, ahol idegen etnikumú endogén házassági kapcsolat jön létre, vagy ahol egy idegen etnikumú személy egy vidéki, alacsony társadalmi státuszú babilonival köt házasságot (2015. 47). Vö. ezzel szemben a Szippar 1–2.

¹⁶⁴ Nanāya-kānat neve Nanāya istennő nevére épül. „Nanāya-megbízható”. Az istennő neve gyakori az újbabiloni korban. Mezopotámián belül és kívül. A *k-w/ā-n* megbízhatónak lenni igetörzs alap- (G), vagy kauzatív (H) formája főként nyugatsémi teofor nevekben jelenik meg (vö. héb. *Yəhō-yākhīn*), eltérően az akkád nevektől, ahol ennek az ígének a D formáját használják (ABRAHAM. 2005/2006. 216).

¹⁶⁵ A *batultu*, „szüz, hajadon lány”. lásd fentebb Szippar 1–2. Itt egyértelműen szillabikus írással, tehát nem a *NAR-tu*-logogramával.

¹⁶⁶ Vö. Hós 2.4. A Szippar 1–2 szerződésekben ez a válóformula nem jelenik meg. Lásd továbbá ROTH. 1989. 13; ABRAHAM. 2005/2006. 203: uő. 2015. 52 – 55.

¹⁶⁷ A ^{tn}šKUR.RA akkád olvasata talán *kabru*. Újbabilon szövegek alapján gypajúból készült nagyobb méretű takaró-szerű felső ruházatra kell gondolnunk. A részleteket illetően lásd MALATACCA. 2017. 107 – 113. A *kabru* akkád kifejezés héber megfelelője a *m'kabbēr* (2Kír 8.15).

e^{16b} *ina* [ūmu Nanāya-k]āmat¹⁷ itti
*zikari šan[āmma kald]at*¹⁸ *ina*
patar tamāta
 ap¹⁹ *ištēn kabru ša 5 šiḡil kaspi*²⁰
ubba[llu Nabû]-bān-aḥi^{h 21} *zindi* (?)
*ša Nanāya-kāmat*²² *ana Dibbî*
ukattama
 h²³ [ša dabāba annā] innū²⁴ *Marduk*
*u Zarpanī[t]u ḥalāqšu*²⁵ *liqbû Nabû*
*tušarri Es[ag]il*²⁶ [ū]mūšu *arkū*
*lukirri*²⁷ [ad]ī ša *Kuraš šar Bābili u*
mātāti^{28a} *ina qātīšu lubā*

e^{16b-18} Ameny [nap]on [Nanāya-
 k]ānatot [tetten é]rik egy má[sik]
 férfival, tör <által> kell meghalnia.¹⁶⁹
 ap¹⁹ – h²² Egy 5 siklus ezüstöt ér[ő]
kabru-takaróval – Nanāya-kānat
 hozománya (?)¹⁷⁰ – takarja be [Nabû]-
 bān-aḥi Dibbî.
 h^{23-28a} [Aki] ezeket a [s]zavakat
 megmásítja, Marduk és Zarpanī[t]u
 rendeljék el pusztulását, Nabû, az
 Es[ag]ila írnoka rövidítse le hosszú
 [n]apjait.¹⁷¹ Kúrosz, Babilon és az
 országok királyának [fen]sége¹⁷² kérje
 számon rajta.¹⁷³

¹⁶⁸ *ašar mahri tallak*. K. Abraham szerint: „she may go whither she wishes” (Brides. 201). A *mahra / mahri* jelentése viszont általában „előző, ami előtte van” (térben és időben). A Szippar 1 e 14-15 szerinti gondolat „menjen haza apja házához”, vagyis ahonnan származott. Feltehetően az ettől némiképp eltérő fogalmazási forma is ezt a gondolatot közvetíti. A fenti formától való eltérésre az is okot adhat, hogy a lány apja már nem él, tehát szorosabb értelemben véve atyai háza (*bīt abīšu*) nincs.

¹⁶⁹ Lásd fentebb Szippar 1 e 10-11.

¹⁷⁰ A ZI IN DI jelek akkád jelentése bizonytalan, esetleg a *zindu* „kellék, hozomány” < *zwd* arámi kölesönszóval van dolgunk, amely hasonló kontextusban is ismert (vö. ABRAHAM. 2005/2006. 205). A szövegösszefüggés alapján rituális / szimbolikus jelentőségű mozzanatra kell gondolnunk, amelyben a vőlegény valamiféle („kárpótlást”) ad a menyasszony anyjának (Abraham „indirekt hozományról” beszél). Ez a jelenet lehet egyike a szöveg identitásjelző elemeinek (ABRAHAM. 2005/2006. 204; uő., 2015. 51).

¹⁷¹ Feltűnő az átokformulák között a babiloni istenségek említése (ugyanakkor JHVH mellőzése), de ez is lehet a hagyományos szerződés-nyelvezet része.

¹⁷² Az *adi Kuraš* kifejezéshez lásd CAD a 1.134.

¹⁷³ *ina qātīšu bu ū*, szó szerint: „megkeresni a kezében”. vö. CAD b 362b. 365a (*ina qātīka uba a* „I will hold you responsible”).

h 28b *ina kanāk <rupp>*^{29a} *šumūti pāni*

h 29b *Mukīn-apli māršu ša Aḥūka*

h 30 *Šilim-Yāma māršu ša Nadab-Yāma*

h 31 *Irim-Yāma māršu ša Padāy[a]*

h 32 *Natan-Yāma māršu ša Barik-Yāma*

h 33 *Šidiq-Yāma māršu ša Natin*

h 34 *Mušallam māršu ša [...]*

h 35 *Ašil-Yāma māršu ša [...]*

h 36 *Pilil-Yāma māršu ša [...]*

h 37 *u ruppšarru Adad-šamá māršu ša [...]*^{38a} *mār Basīya*

h 38b uru[Yā]hūd[u] *Addaru ūm [...]*
šattu] 5^{fp} 40 *Kur[aš šar Bābili ...]*

bp 41 *ina ušuzzi ša Mušallam aḥušu ša*
Nanā[ya-kānat]

h 28b-29a E <táblák>¹⁷⁴ lepecsételésénél tanúskodnak:

h 29b Mukīn-apli, Aḥūka fia¹⁷⁵

h 30 Šilim-Yāma, Nadab-Yāma fia

h 31 Irim-Yāma, Padāy[a] fia

h 32 Natan-Yāma, Barik-Yāma fia

h 33 Šidiq-Yāma, Natin fia

h 34 Mušallam, [...] fia

h 35 Ašil-Yāma, [...] fia

h 36 Pilil-Yāma, [...] fia

h 37-38a és Adad-šamá, az írnök,¹⁷⁶ [...] fia, Basīya leszármazottja.

h 38b – fp 40 [Yā]hūd[u] város, Addaru hó [...] napja, 5. éve Kür[osznak, Babilon királyának, ...]

bp 41 Mušallam, Nanā[ya-kānat] testvére jelenlétében

¹⁷⁴ A MU.MEŠ (*šumūti*) mutató névmás többes számú formájából arra következtethetünk, hogy több tábla hitelesítéséről van szó. A fentiekben már láttunk példát arra, hogy egy ilyen dokumentum több példányban is elkészülhet.

¹⁷⁵ A táblán megjelenő nevekhez lásd ABRAHAM. 2005/2006. 212 – 217 részletes elemzését. A bibliai szövegekből is ismert nevek: Šilim-Yāma / *Šelem-yāhū* (Jer 36.14); Nadab-Yāma / fordított sorrendben *Yāhō-nādāb* (2Sám 13.5); Irim-Yāma / *Yirmə-yāhū* (Jer 1.1); Natan-Yāma / *Natan-yāhū* (Jer 36.14); Šidiq-Yāma / *Šidqī-yāhū* (Jer 21.1); Barik-Yāma / *Berek-yāhū* (1Krn 6.24); Ašil-Yāma / *ašal-yāhu* (2Krn 22.3); Pilil-Yāma / *Pōlal-yā* (Neh 11.12).

¹⁷⁶ K. Abraham úgy véli, az írnök arámi hátterű, de ehhez képest meglehetősen jól ismeri az ékírást és az akkád nyelvet. Az arámi háttér magyarázatul szolgálhat az újbabilonitól esetlegesen eltérő fogalmazásmóddhoz (2005/2006. 206).

3.2. Az atyai örökség elosztása egy zsidó családban (Yāhūdu 2)¹⁷⁷

Ez a szöveg egy tehetősebb júdai családfő vagyonának elosztására vonatkozóan tartalmaz adatokat. Ahīya-qamma, a családfő egyike a Yāhūdu archívumokban gyakran megjelenő személyeknek.¹⁷⁸ Az adatok alapján nagyobb méretű földbirtokkal rendelkezett és sörfőzdet is működtetett. Köztes szerepet töltött be az egyszerű földműves lakosság és a birodalmi adminisztráció között, így tevékenysége inkább regionális, semmint helyi jellegű volt.¹⁷⁹

Az alábbi testamentum két csoportba sorolja a családfő, Ahīya-qamma fiait (2 + 3), amely arra utal, hogy két anyától származó utódokról van szó.¹⁸⁰ Feltűnő viszont a szövegben, hogy a család szolgákat tart, akik közül az egyik jahvista nevet visel (Šahīdu-Yāhū). Kérdés marad, hogy valóban júdai szolgákról van szó,¹⁸¹ vagy héber névre átnevezett szolgáról. Ezt a gyakorlatot ismerjük az Elefantíné-i zsidó közösségből is.¹⁸²

^{e 1} [amēlū]tu zitti bīt abi ša Nēr-
Yā[ma] ² [u] Yāhū-azza mārē ša
Ahī[ya]-qa[mma] ³ Haggā Yāhū-
izziri u ⁴ Yāhū-šū mārē ša Ahīya-
qam[ma] ^{5a} itti ahāmeš izzuzū

^{e 1-5a} [Szol]gák, Nēr-Yā[ma]¹⁸³ és
Yāhū-azza, Ahī[ya]-qa[mma] fiai,
illetve Haggā, Yāhū-izziri és Yāhū-
šū,¹⁸⁴ Ahīya-qam[ma] fiai atyai
házának öröksége:

¹⁷⁷ Vö. ABRAHAM. 2007. Vö. CTIJ (Al-Yahudu corpus). A szöveg duplumpéldányához lásd PEARCE – WUNSCH. 2014. nr. 45.

¹⁷⁸ A vele kapcsolatos adatokat összesíti ALSTOLA. 2020. 133 – 142.

¹⁷⁹ Lásd PEARCE – WUNSCH. 2014. nr. 44. illetve az alábbi dokumentum 7. sorát.

¹⁸⁰ ABRAHAM. 2007. 210. Ahīya-qamma (Ahīqām) a Yāhūdu-i archívumok egyik gyakori szereplője. Vö. PEARCE – WUNSCH. 2014.

¹⁸¹ Vö. Ex 21.7; Lev 25.39,42; Neh 5.5.

¹⁸² ABRAHAM. 2007. 212.

¹⁸³ Feltehetően ugyanez a személy jelenik meg fentebb a Yāhūdu 2 adásvételi szerződésben.

¹⁸⁴ A név jelentése: „Ő JHVH”, mint a héber Jéhú (Yēhū), vagyis Yō teofor névelem – hū mutató névmás). Feltűnő viszont, hogy a héber hū mutató névmás helyén itt az akkád megfelelő, šū jelenik meg.

^{e 5b} *Nanāya*-[...] ⁶ *zitti ša Nēr-Yāma*
u Yāhū-azza ⁷ *Šahidu-Yāhū ardu u 8*
dan[nūtu] zit[ru] ⁸ [*ša*] *Haggā Yāhū-*
izziri [*u*] ⁹ *Yāhū-šū udē bīti* [...] ¹⁰
 [...] ... [...] ^{ap 11} [...] ... [...] ^{ap 12} *ša*
Ahīya-qa[*mma kīma zittī*]šumu ^{h 13}
mala [*ibaššū aḥāmeš izuzzū*]

^{h 14} *nisiḥ* [*ša ina muḥḥi Ahīya-*
qamma abīšumu] ¹⁵ *illā it*[*ti aḥāmeš*]

^{h 16} [*mukinnū*] *Nabû-zēru*-[...] *māršu*
ša ...] ¹⁷ *Arad-Nabû māršu ša Sîn-*
 [...] ...] ¹⁸ *māršu ša Nabû-šumu-*
iddin Qada-[...] *māršu ša ...*] ¹⁹
Ka[*k*]kā *māršu ša Yā*[*hu*-...] ²⁰
Ba[*ri*]ki-*Yāma māršu ša [...-Y]āma*
²¹ [...] *Yā*]ma *māršu ša Yāhū-zēru-*
[iqiš ...] ²² [*māršu ša ... māršu*]
ša Šilim-Yā[*ma*] ²³ [...] ... [...]

^{e 5b-h 13} *Nanāya*-[...]: *Nēr-Yāma* és
Yāhū-azza öröksége: *Šahidu-Yāhū*
 szolga és 8 hor[dó]: *Haggā*, *Yāhū-*
izziri [és] *Yāhū-šū* örök[sége]. A ház
 kellékei: [...] ... [...], amely *Ahīya-*
qa[*mmaé*], az ő [örökség]ük [szerint],
 mindent [ami van, osszanak el egymás
 között.]

^{h 14-15} Az adósságot, [amely *Ahīya-*
qammával, az ő atyjukkal szemben
 érvényben van, köz]sen [fizessék
 ki.]¹⁸⁵

^{h 16-23} [Tanúk:]¹⁸⁶ *Nabû-zēru*-[... ..]
 fia, ¹⁷ *Arad-Nabû*, *Sîn*-[...] fia, [...], ¹⁸
Nabû-šumu-iddin fia, *Qada*-[... ..]
 fia], ¹⁹ *Ka*[*k*]kā, *Yā*[*hu*-...] fia, ²⁰
Ba[*ri*]ki-*Yāma*, [...-*Y*]āma fia, [...-
Yā]ma, *Yāhū-zēru*-[*iqiš*] fia, [...], ²²
 [...] fia, [...], *Šilim-Yā*[*ma* fi]a, ²³ [...] ... [...]
 ... [...]¹⁸⁷

¹⁸⁵ Az erősen töredékes sor értelmezéséhez lásd ABRAHAM. 2007. 209.

¹⁸⁶ A listán található neveket illetően lásd ABRAHAM. 2007. 212 – 218.

¹⁸⁷ Az általános gyakorlat szerint ez a sor az írnek nevét tartalmazhatta.

fp 24 [uru Yāhūdu arah Tašrītu ūm 7] 25
[šattu 18] Daryāmuš [šar Bābili] 26
[šar] māṭāti

fp 27 ištēnná [...] ilqū 28 [...] ... [...]

fp 24-28 [Yāhūdu város, Tašrītu hó 7.
napja, 18. éve] 188 Dareiosznak,
[Babilon királyának], az országok
[királyának].

fp 27-28 Egy másolatot [...] kapott. [...]
... [...]

3.3. Adásvételi szerződés Dareiosz korából (Yāhūdu 3)¹⁸⁹

A szöveg egy borjú eladásának dokumentációját tartalmazza. Az eladó egy nyugatsémi nevet viselő asszony, Ḥarâ, aki egy héber nevet viselő Nēri-Yāma nevű férfival (lásd Yāhūdu 2) köt üzletet. Az adásvétel mellett tanúskodó írnok és egyetlen tanú neve babiloni, a többi júdai nevet visel. A nevekben a JHVH teofór elem szuffixált (-Yāma, -Yāhū) és prefixált (Yāhū-) formában egyaránt megjelenik. A korábbi szövegekhez viszonyítva újszerű jelenség itt a -Yāma (-iá-a-ma) mellett a -Yāhū (-iá-a-ḥu-ú) szuffixált forma.¹⁹⁰

¹⁸⁸ A töredékes szövegrész a keletkezés helyét és időpontját tartalmazta. A szövegről fennmaradt másolat alapján arra következtethetünk, hogy a szöveg Yāhūdu városban keletkezett. Tīšrē hó 7. napján. Dareiosz király 18. évében.

¹⁸⁹ JOANNÈS – LEMAIRE. 1999. 17 – 34; LAMBERT. 2007. 201 – 205. Lásd még CTIJ (Al-Yahudu corpus).

¹⁹⁰ A neveket illetően lásd főként ZADOK. 2002; GOLUB – ZILBERG. 2018. 312 – 324.

^{e 1} *ištēn bīru šumu’û pešû ša qaqqadu*
² *huruppu t̄ši batqu ša* ³ *Harâ*
mārassu šâ Talimmu ⁴ *ana 1/3+3*
šiqil kaspu pešû ša ina 1 šiqil bitqa ⁵
nuh̄hutu ša lā gimnû ana š̄tmi ⁶ *haris*
ana Nēri-Yāma mār̄šu ša ^{7a} *Ah̄uya-*
qām taddin

^{e 1-7a} Egy kétéves, fehér borjú, amely medencéjének felső része sérült,¹⁹¹ amelyet Harâ, Talimmu lánya¹⁹² 23 sékel¹⁹³ fehér ezüstért, amelyben sékelenként 1/8 az ötvözet,¹⁹⁴ nem *gimnû*-ezüst, meghatározott árban eladott Nēri-Yāmának, Ah̄uya-qām fiának.¹⁹⁵

¹⁹¹ A sor értelmezése vitatott. F. Joannès és A. Lemaire átírásában: ^{uz}*hu-ru-up-pu i-ši-ba-at-qu*, „Un bouvillon de 2 ans, blanc, dont le sommet de l’échine (comporte) un *išibatqu*”. M. Weszeli szerint viszont az *išibatqu* ismeretlen kifejezés, ehelyett más szövegtagolást javasol. Szerinte az *-i-ši* az előző ^{uz}*hu-ru-up-pu* kifejezéshez társuló mn. birtokrag, amelynek utolsó szótagját az írnok tévesen írta le (*-pu*-helyett *-pi-*). Weszeli fordításában: *ša qaqqadu hurupp̄t̄š̄t̄ batqu*, „Ein zweijähriges, weißes Rind, dessen „Spitze“ des Buckels „eingerissen“ ist”. A púp szerinte itt egy dél-ázsiai púpos marhafajtára, a zebu marhára, illetve annak sérült púpjára utal (WESZELI, 1999, 102k). Véleménye szerint a Darius 433 szöveg 8. sorában hasonló írásformával találkozunk: *a-na muh̄-hi-i-ši* (mindenesetre F. Joannès az *i-ši* szótagpárt önálló kifejezésként írja át, vö. http://www.achemenet.com/en/item/?textual-sources/texts-by-publication/Strassmaier_Darius/1661785). M. Weszeli javaslatához némi kétely is társul. Bár az írnoi tévedést nem lehet kizárni, a birtokrag előtti nyújtott magánhangzó önálló jelölése (*-i-*) mindenképpen szokatlan, főként a *-pu-i-* átmenet miatt, amelyet a feltételezés szerint kétszer is (lásd még 10. sor) hibásan írt le az írnok. Lehet, hogy az *i-ši* nem is szuffixum, hanem az *t̄ši* „van” kifejezés sajátos használatával van itt dolgunk? Az *išû* ige a „szened valamitől” (betegségtől stb.) értelemben is használatos (vö. CDA 136a). A *huruppu* értelmét illetően két javaslat ismert: F. Joannès és A. Lemaire a héb. *ʾrp* alapján a „nyak, gerinc” fordítást javasolja. De CDA 122b szerint az állat „medencéjét” (pelvic basin) jelöli.

¹⁹² A Harâ név nem babiloni, az apja neve viszont előfordul a kései babiloni nevek között. Lambert szerint a szövegösszefüggésből egy zsidó származású asszonyra kell következtetnünk (LAMBERT, 2007, 203.205).

¹⁹³ Vagyis 1/3 *manû* + 3 *šiqil*.

¹⁹⁴ A *nuh̄hutu* az ezüsthöz adott adalék, amellyel a tisztasági arányt szabályozzák. A kifejezés tehát különböző variációkban a *bitqa*-hoz hasonlóan az ezüst-ötvözet tisztaságát írja le (vö. VARGYAS, 2010, 57 – 59; CSABAI, 2014, 6k).

¹⁹⁵ Nēri-Yāma, Ah̄iya-qamma fiának neve megjelenik a Yāhūdu 2 szövegben is (lásd fentebb).

^{e 7b} pū[t] ⁸ uskātu ša bīra ištēn ⁹
šumu'ū pešū ša qaqqadu ¹⁰ huruppu
tši batqu ¹¹ Yāhū-azari māršu ša ^{ap 12}
Abdu-Yāhū našši ¹³ kaspā 1/3 + 3
šiqil pešū ša ina 1 šiqil bitqa ^{h 14}
nuhḫutu ša lā ginnū šīm bīri ¹⁵ Ḥarā
ina qāt Nēri-Yāma ^{16a} maḥrat eṭerretu

^{h 16b} mukinnū Yāhū-azari ¹⁷ māršu ša
Ṭāb-šalammu Nadabi-Yāma ¹⁸ māršu
ša Šuduqu Naḥḫum ¹⁹ māršu ša Yāhū-
azari ²⁰ Bunēne-ibni māršu ša Bēl-
kalāmu ²¹ Abdu-Yāhū māršu ša
Šamaḥ-Yāma ²² u ḫušarru Anu-aḥḫē-
iqīša māršu ša Ardi-Innin

^{h 23} uru Yāhūdu araḥ Du'uzu ūm 19 ^{fp 24}
šattu 24 Daryāmuš ²⁵ šar Bābili šar
mātāti

^{e 7b-h 16a} Az egy kétéves, fehér
borjúért, amely medencéjének felső
része sérült, Yāhū-azari, Abdu-Yāhu
fia vállalja a felelőséget.¹⁹⁶ 23 sékel
fehér ezüstöt, amelyben sékelenként
1/8 az ötvözet, nem ginnū-ezüst, a
borjú árát Ḥarā átvette Nēri-Yāmától,
fizetve.

^{h 16b-22} Tanúk: Yāhū-azari, Ṭāb-
šalammu fia; Nadabi-Yāma,
Šuduqu¹⁹⁷ fia; Naḥḫum, Yāhū-azari
fia; Bunēne-ibni, Bēl-kalāmu fia;
Abdu-Yāhū, Šamaḥ-Yāma fia és
Anu-aḥḫē-iqīša írnok, Ardi-Innin fia.

^{h 23 – fp 25} Yāhūdu város, Du'uzu hó
19. napja,¹⁹⁸ 24. éve Dareiosznak,
Babilon királyának, az országok
királyának.

¹⁹⁶ A pūt uskātu SzN naši (itt: našši) kifejezéshez lásd CDA 429a. Az illető személy a felelős, ha később pl. azzal vádolná valaki az eladót, hogy az árú nem is volt az ő tulajdona (vö. LAMBERT, 2007, 202k).

¹⁹⁷ A szövegben szereplő ^mŠa-aš-šu-du-qu valószínűleg hibás (így vélekedik A. Lemaire, de W. G. Lambert nem emendál).

¹⁹⁸ Valószínűleg véletlenszerű, de Tammuz hó 19. napja a zsidó hagyomány szerint a Jeruzsálemi templom pusztulásának napja is. Vö. LAMBERT, 2007, 205.

* A tanulmány szakmai lektorálásáért köszönettel tartozom Csabai Zoltánnak, a Pécsi Tudományegyetem BTK Ókortudományi Tanszéke oktatójának. A szövegben található értelmezésekért, a fennmaradó hibákért a szerző vállalja a felelőséget.

Felhasznált irodalom

Rövidítéssel idézett szakirodalom

CAD – Martha T. Roth et al. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* kötetei.

CDA – Jeremy A. Black et al. *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000 (2. kiadás).

CTIJ – *Cuneiform Texts Mentioning Israelites, Judeans, and Other Related Groups*, <http://orace.museum.upenn.edu/ctij/corpus> (2020.08.20).

SAD – Michael P. Steck et al. *Supplement to the Akkadian Dictionaries*, <https://altorient.gko.uni-leipzig.de/etymd.html> (2020.08.20).

További szakirodalom

ABRAHAM, Kathleen (2005/2006): West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE: New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu, *Archiv für Orientforschung* 51, 198 – 219.

– 2007: An Inheritance Division among Judeans in Babylonia from the Early Persian Period, in M. Lubetski (szerk.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 206 – 221.

– 2015: Negotiating Marriage in Multicultural Babylonia: An Example from the Judean Community in Āl-Yāhūdu, in J. Stökl – C. Waerzeggers (szerk.), *Exile and Return: The Babylonian Context*, Berlin: de Gruyter, 33 – 57.

ALSTOLA, Tero (2020): *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Leiden: Brill.

BELLWOOD, Peter (2013): *First Migrants: Ancient Migration in Global Perspective*, Chichester: Wiley-Blackwell.

BLOCH, Yigal (2014): Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule, *Journal of Ancient Near Eastern History* 1/2, 119 – 172.

- BONGENAAR, Herman (1997): *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and its Prosopography*; Uitgaven van het Nederlands Archeologische Instituut te Istanbul 80, Leuven: Peeters.
- CSABAI Zoltán (2003): Egy babiloni magánarchívum házbérleti szerződése, *Sic itur ad astra* 15/2-3, 75 – 108.
- 2014: Az ezüst az újbabilóni és kora achaimenida korban, *Ókor* 13/4, 3 – 10.
 - 2019: Babilóniai kölcsönök kezelése szökőhónapokban, *Pontes* 2, 11 – 30.
- FÖLDI J. Zsombor (2009): A házbérlet és szerepe az óbabilóni korban, in Rab V. et al. (szerk.), *7. Országos Interdiszciplináris Grastyán Konferencia előadásai*, Pécs: Pécsi Tudományegyetem – Grastyán Endre Szakkollégium, 79 – 87.
- FRIED, Lisbeth S. (2004): *The Priest and the Great King: Temple-palace Relations in the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- GELB, Ignace J. (1973): Prisoners of War in Early Mesopotamia, *Journal of Near Eastern Studies* 32/1-2, 70 – 98.
- GOLUB, Mitka R. – ZILBERG, Peter (2018): From Jerusalem to Āl-Yāhūdu: Judean Onomastic Trends from the Beginning of the Babylonian Diaspora, *Journal of Ancient Judaism* 9/3, 312 – 324.
- GRAYSON, Albert Kirk (1975): *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York: Augustin.
- HACKL, Johannes (2012): Zur Funktion von (*i*)*binna* im Neu- und Spätbabylonischen, *Zeitschrift für Assyriologie* 102/1, 100 – 114.
- HENSHAW, Richard A. (1980): Late Neo-Assyrian Officialdom, *Journal of the American Oriental Society* 100/3, 283 – 305.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd (2020): Júdaiak Babilonban, in Bodó S. – Horsai E. (szerk.), „Hiszek az Igediadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen: DRHE, 135 – 146.
- JOANNÈS, Francis (1994): Amours contrariées, in *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 8/3, 61 – 62.
- JOANNÈS, Francis – LEMAIRE, André (1999): Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff), *Transeuphratène* 17/1, 17 – 34.

JURSA, Michael (1995): *Die Landwirtschaft in Sippar in neubabylonischer Zeit*, Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien.

- 2000: *terdu*. Von Entführung in Babylon und Majestätsbeleidigung in Larsa, in S. Graziani – L. Cagni (szerk.), *Studi sul vicino oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli: Inst. Univ. Orientale, 497 – 514.
- 2004: Accounting in Neo-Babylonian Institutional Archives: Structure, Usage, Implications, in M. Hudson – C. Wunsch (szerk.), *Creating Economic Order. Record-keeping, Standardization, and the Development of Accounting in the Ancient Near East*, Bethesda: CDL, 145 – 198.
- 2010: Der neubabylonische Hof, in B. Jacobs – R. Rollinger (szerk.), *Der Achämenidenhof. The Achaemenid Court. Aktendes 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen«*, Wiesbaden: Harrassowitz, 67 – 106.
- 2011: «Höflinge» (*ša rēši, ša rēš šarri, ustarbaru*) in babylonischen Quellen des ersten Jahrtausends, in J. Wiesehöfer et al. (szerk.), *Ktesias' Welt / Ctesias' World*, Wiesbaden: Harrassowitz, 159 – 173.

KARASSZON István (2009): *Izrael története a kezdetektől Bar-Kochbáig*, Budapest: Új Mandátum.

- 2011: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Budapest: Sapiientia Főiskola – L'Harmattan.

KÖHLER, Joseph – PEISER, Felix E. (1891): *Aus dem Babylonischen Rechtsleben*, Leipzig: Eduard Pfeiffer.

KOLDEWEY, Robert (1969): *Die Königsburgen von Babylon 1, Die Südburg. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 5*, in Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 54, Osnabrück: Otto Zeller.

KOMORÓCZY Géza (1995): A babilóni fogság. Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben, in *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből*, Budapest: Osiris, 210 – 278.

- 2003: Asszíria bukása és az újbabylóni birodalom kialakulása (fordítás), in Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest: Osiris, 228 – 238.
- 2019: Zsidóváros, valahol Babylóniában (Postscriptum), in *Történelem a próféták kezében. A Bibliáról*, Budapest: Ab Ovo, 269 – 293.

KÖSZEGHY Miklós (2003): *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*, Budapest: Új mandátum.

LAMBERT, Wilfred G. (2007): A Document from a Community of Exiles in Babylonia, in M. Lubetski (szerk.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 201 – 205.

LOCHER, Clemens (1986): *Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13–21*, Freiburg: Universitätsverlag.

MACGINNIS, John (1998): BM 64707 and *rikis qabli* in the Ebabbara, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 88, 177 – 183.

MALATACCA, Luigi (2017): Ordinary People's Garments in Neo- and Late-Babylonian Sources, in S. Gaspa et al. (szerk.), *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*, Lincoln (NA): Zea Books, 107 – 121.

MEYER, Werner R. (2011): Die italienischen Tomaten und die akkadischen Nominalkomposita, *Orientalia* 80, 339 – 372.

OPPENHEIM, A. Leo (1944): Assyriological Gleanings II, *BASOR* 93/1, 14 – 17.

PEDERSEN, Olof (2005): *Archive und Bibliotheken in Babylon: Die Tontafeln der Grabung Robert Koldeweys 1899-1917*, Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 25, Saarbrücker – Berlin: SDV.

PEARCE, Laurie E. (2015): Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence, in J. Stöckl – C. Waerzeggers (szerk.), *Exile and Return. The Babylonian Context*, Berlin: de Gruyter, 7 – 32.

PEARCE, Laurie E. – WUNSCH, Cornelia (2014): *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Bethesda: CDL.

POTTS, Daniel T. (2018): The Carian Villages, *Cuneiform Digital Library Bulletin*, 1 – 7.

ROM-SHILONI, Dalit (2017): The Untold Stories: Al-Yahūdu and or versus Hebrew Bible Babylonian Compositions, *Die Welt des Orients* 47/1, 124 – 134.

RÖTH, Martha T. (1987): Age at Marriage and the Household, *Comparative Studies in Society and History* 29, 715 – 747.

– 1988: She Will Die by the Iron Dagger’: Adultery and Neo-Babylonian Marriage, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31/2, 186 – 206.

– 1989: *Babylonian Marriage Agreements 7th-3rd Centuries B.C.*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

VARGYAS Péter (2010): *A pénz története Babilóniában a pénzverés előtt és után*, Pécs – Budapest: Pécsi Tudományegyetem – L’Harmattan.

VUKOSAVOVIĆ, Filip (2019): The Family Tree of Samak-Yāma from the Āl-Yāhūdu archive, *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 113/1, 159 – 163.

WEIDNER, Ernst F. (1939): Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten, in *Mélanges Syriens offerts à M.R. Dussaud*, Paris: Geuthner, 923 – 935.

WEIPPERT, Manfred (2010): *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WESZELI, Michaela (1999): Ein Rind mit vernarbten Buckel, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 13/4, 102 – 103.

WUNSCH, Cornelia (2003): *Urkunden zum Ehe-, Vermögens- und Erbrecht aus verschiedenen neubabylonischen Archiven*, Dresden: ISLET.

– 2013: Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia, in A. Berlejung – M. P. Streck (szerk.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 248 – 260.

– 2014: Babylonische Familiennamen, in M. Krebernik – H. Neumann (szerk.), *Babylonien und seine Nachbarn. Wissenschaftliches Kolloquium aus Anlass des 75. Geburtstages von Joachim Oelsner, Jena, 2. und 3. März 2007*, Münster: Ugarit-Verlag, 289 – 314.

ZADOK, Ran (2002): *The Earliest Diaspora: Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia*, Publications of the Diaspora Research Institute 151, Tel Aviv: Tel Aviv University.

- 2004: Israelites, Judeans and Iranians in Mesopotamia and Adjacent Regions, in J. Harold Ellens et al. (szerk.), *God's Word for Our World: Theological and Cultural Studies in Honor of Simon John De Vries*, London: T&T Clark, 98 – 127.

ZAIA, Shana (2019): Another attestation of Basiya, son of Arih, a Judean merchant in Sippar, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 33/3, 141 – 142.

Bándy György

Új szempontok József történetének kutatásában

Bevezetés

Még akkor is, ha kevésbé figyelmesen olvassuk a pátriárkák történeteit, feltűnik az Ábrahámról, Izsákról és Jákobról szóló szakaszoknak az a vonása, hogy önálló történetek lazán összefűzött láncolatából tevődnek össze. Ezzel szemben a Józsefről szóló történetben a cselekményeknek világosan meghatározott iránya van, egységes benyomást keltenek (néhány kivételtől eltekintve, amelyekről később szó lesz), és irodalmi szempontból aprólékosan ki vannak dolgozva, úgyhogy *Joseph Herman Hertz* brit főrabbi véleménye szerint „József történetének bája minden időben bámulatba ejtette az olvasót.”¹

Már ennek az első benyomásnak az alapján a következő kérdések merülnek fel: Későbbi betoldásról van szó a pátriárkák történeteibe? Ha igen, akkor ki és milyen okból és célból iktatta közbe ezeket a fejezeteket Jákob története és az Egyiptomból való kivonulásról szóló történetek közé? Kinek volt érdeke e történetek hagyományozása? Mi a szerepe a Pentateuchos szerkezetében ezeknek a fejezeteknek? Miként viszonyul József története a többi pátriárka történetéhez?

A fent említett kérdésekre még nem született meg a végleges válasz, de az utóbbi időben több bibliakutató figyelemreméltó eredményeket ért el a József történetek kutatásában, amelyek részben kiegészítik, de részben módosítják is az eddigi kutatási irányokat.

Tanulmányomban először szeretném röviden felvázolni az eddigi kutatás fontosabb állomásait, majd pedig az új eredményeket, ill. felismeréseket szeretném ismertetni és értékelni. Fokozatosan bemutatom a kutatásban nemrég elért történelmi és irodalmi, nyelvészeti, valamint redakciótörténeti eredményeket. Végezetül megkísérlem a kutatási eredményeket összegezni

1 HERTZ, 1984, 308.

és ezeknek az egyházi gyakorlatban való felhasználási lehetőségeire rámutatni.

1. A korábbi kutatás rövid felvázolása

A tudományos bibliakritika megjelenése előtti korra az a jellemző, hogy József történetének vizsgálatánál nem vették figyelembe a megtörtént események és annak írásba foglalása között eltelt hosszú időt. Ez elmondható úgy a zsidó, mint a keresztyén írásmagyarázatokról. A keresztyén kommentárokból nagyon korán megjelenik az allegorikus értelmezés, amelyet *Pascal* találóan így foglalt össze: „József Jézus Krisztusban van előábrázolva, aki az apa szeretett fia, akit az apa a testvéreihez küld, akit a testvérei ártatlanul húsz ezüstpénzért eladtak, és ezáltal az uruk lett.”²

A Pentateuchosban lévő irodalmi források felismerése után számos kísérlet történt arra, hogy az 1Móz 37-50-ben található szövegben is megjelöljék a J, E és P rétegeket. Nem véletlen, hogy a kutatók egymással ellentétes eredményekre jutottak. Elsőként *Hermann Gunkel* és *Hugo Greßmann* kérdőjelezték meg a forráselmélet „használhatóságát” ezekben a fejezetekben. Egyre erőteljesebb lett az a felismerés, hogy József története teljesen más jellegű mint a szöveggörnyezete. Talán *Cuthbert A. Simpson* és *Walter Russel Bowie* voltak az utolsók, akik József történetében tudni vélték, hogy mely részek tartoznak a P, E és J rétegekhez, sőt még J¹ és J² rétegeket is megkülönböztettek.³

Gerhard von Rad volt az első, aki felismerte az összefüggést József története és a bölcsességirodalom között. Az ő meghatározása szerint ez a történet bölcsességirodalmi oktató elbeszélés (*weisheitliche Lehrerzählung*), illetve egy olyan történet, amely Isten bölcs vezetését mutatja be. „Maga Isten az, aki mindent jóra fordít. Ő a mély rejtettségéből felhasználja az ember sötét oldalait, hogy megvalósítsa terveit.”⁴ Von Rad kritikussai (pl. *James L.*

2 Pascal idézi WESTERMANN, 1982, 4.

3 SIMPSON - BOWIE, 1952, 747 – 750.

4 VON RAD, 1978, 186.

Crenshaw) viszont rámutattak arra, hogy „az isteni gondviselés hangsúlyozása nemcsak a bölcsességirodalomra jellemző, és hogy József nem mindig példaképként van ábrázolva.”⁵

Azok a kutatók, akik redakciótörténeti szempontból vizsgálták József történetét, először azt feltételezték, hogy az írásos változat két szóbeli hagyományból táplálkozik. *Donald B. Redford* az egyik szóbeli hagyományt Rúben féle változatnak, a másikat pedig Júda féle változatnak nevezte el, attól függően, hogy József melyik testvérének van egy-egy részletben nagyobb szerepe.⁶ Később azonban uralkodóvá vált az a felismerés, hogy József története „nem szóbeli hagyományból nőtt ki, hanem egy költő írásos alkotásából”.⁷

A történet szerkezetének kutatása közben az is kiderült, hogy az események két síkon haladnak: egyrészt családi, másrészt politikai vonalon.

A kutatók azt is felismerték, hogy József története a Pentateuchoszon belül szorosan kapcsolódik a pátriárkák történeteihöz, különösen Jákob történeteihöz. *Rolf Rendtorff* ezt így fejezte ki: „József története [...] a mai összefüggésében egy nélkülözhetetlen áthidalást képez a pátriárkák történetei, amelyek Kánaán földjén játszódnak, és Izrael népének egyiptomi története között.”⁸ Szerkesztés szempontjából abban is megmutatkozik az összefüggés József története és a pátriárkák történetei között, hogy az egyiptomiakon kívül mindazok a személyek, akik József történetében szerepelnek, megtalálhatók a pátriárkák történeteiben is. A Jákobról szóló történetek közvetlenül megelőzik József történetét, majd József történetének a vége felé újra felbukkan Jákob személye. Ez azt jelenti, hogy „József története Jákob történetébe van beépítve, és azt bevezetésként használja fel”.⁹

5 Crenshawt idézi WESTERMANN, 1982, 14.

6 Redfordot idézi WESTERMANN, 1982, 6.

7 WESTERMANN, 1982, 13.

8 RENDTORFF, 1999, 29.

9 WESTERMANN, 1982, 14.

József története irodalmi műfajának meghatározásában nagy eltéréseket lehet kimutatni az egyes kutatók között. Családi saganak, törzsi elbeszélésnek, bölcséleti tanulságos történetnek valamint szórványi novellának vagy éppen politikai legendának minősítették a kutatók e történetet. Később egyetértés csak abban született, hogy a novella megjelölést kerülni kell, mert irodalomelméleti szempontból a novella olyan fikatív történet, amely az egyénnek a társadalommal való összeütközését rajzolja meg. Ha a novellát így határozzuk meg, akkor József története nem novella, mert nem fikatív, és nem egy személy a főszereplője, hanem egy család, amelyben „a történet elején a családi békesség megbomlik, és amelynek a végén a családi béke újra helyreáll”.¹⁰

2. A legújabb felismerések József történetének kutatásában

Három figyelemreméltó munka jelent meg az elmúlt évben (2019), amelyek szerzői új és meglepő eredményeket értek el József történetének történelmi, irodalmi, nyelvészeti és szerkesztéstörténeti vizsgálata révén. Ezeket szeretném ismertetni és értékelni.

2.1. József történetének történelmi és irodalmi háttere

Bernd U. Schipper a József-történetek történelmi és irodalmi hátterét vizsgálta a „The Egyptian Background of the Joseph Story“ c. tanulmányában.¹¹ Ebben elsősorban *Szinuhe történetének* szentel figyelmet a szerző. Megállapítása szerint Szinuhe történetében a következő párhuzamokat és hasonlóságokat lehet felfedezni József történetével:

- 1) Szinuhe meggyőződött arról, hogy sorsát isteni terv vezérli.
- 2) Egy idegen ország uralkodójával találkozik.
- 3) A tekintélyes második rangot szerzi meg az uralkodó családjában, és feleségül kapja az uralkodó lányát.

¹⁰ WESTERMANN, 1982, 7.

¹¹ SCHIPPER, 2019.

- 4) Megkapja az ország legjobb részét a felső *Retjenu*¹² határán.
- 5) Mindenki által kedvelt személyiség, aki egy erős törzs vezére lesz.
- 6) A fiai, akiket az idegen felesége szül neki, szintén vezetők lesznek.
- 7) Úgy ábrázolják, mint egy nagy jótevőt az ínség idején, aki mindenkinnek segít és hasznossá válik az egész ország számára.¹³

A szerző helyesen mutat rá, hogy ezeknek a párhuzamoknak az alapján a József történetek keletkezési helyéről vagy idejéről nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, mivel Szinuhe története már ismert volt a Kr.e. 8. században, és nagy népszerűségnek örvendett a későbbi időkben is úgy Egyiptomban, mint Egyiptomon kívül.

A következő irodalmi mű Egyiptomból, amelyet összefüggésbe lehet hozni József történetével (főleg az 1Móz 39-et illetően), a „*Történet két fivéréről*” című alkotás. Ez a történet, amely az *Orbiney papiruszon* van lejegyezve, a XIX. dinasztia idejéből származik. Két fivérrel, Anubiszról és Batáról szól. A közöttük kirobbanó viszály oka ugyanaz, mint ami József és Potifár konfliktusához vezetett. Schipper helyesen mutat rá arra, hogy az egyiptomi történettől eltérően József történetében „a férfi szereplő ártatlansága nincs bebizonyítva, és a női szereplő nincs megbüntetve”.¹⁴ Ezért a szerző úgy véli, hogy 1Móz 39-nek mélyebb összefüggése van a Péld 5-7-tel, mint az említett egyiptomi történettel. Éppen a bölceleti irodalommal mutatott közös vonások utalnak Schipper szerint József történetének későbbi eredetére.

József történetének és a két fivérrel szóló történetnek az összefüggéseivel behatóbban foglalkoztak már korábban is a kutatók, akik azt hangsúlyozták, hogy az összefüggés, illetve párhuzam csak az 1Móz 39-re korlátozódik, és hogy „az összecsengés oly mértékű, hogy az 1Móz 39 szerzőjének ismernie kellett az egyiptomi történetet vagy annak valamilyen változatát”.¹⁵ A korábbi

12 Szíria – Palesztina óegyiptomi neve.

13 SCHIPPER, 2019, 10.

14 SCHIPPER, 2019, 12.

15 WESTERMANN, 1982, 16.

kutatók arra is rámutattak, hogy Potifár felesége nem „a Példabeszédekből ismert ‚idegen asszonyt’ testesíti meg, hanem a ‚megvetett asszonyt’, ami az egyiptomi elbeszéléseknek szintén az egyik ismert motívuma”.¹⁶

A következő irodalmi mű, amellyel József történetének egyiptomi irodalmi hátterét meg lehet rajzolni, „*A bölcs Achikár története*”. Schipper szerint mindkét történetben megtalálhatóak a következő közös motívumok: „József is és Achikár is igazságtalanul lettek elítélve, a király közbelépésének köszönhetően menekültek meg, és rehabilitálják őket. Mindketten fontos személyekké váltak a király számára egy súlyos probléma megoldásánál.”¹⁷ Abból a tényből kiindulva, hogy Achikár története arámi változatának egy példányát, amely a Kr.e. 7. vagy 6. századból származik, megtalálták *Elephantine szigetén*, ahol népes zsidó szórvány élt, a szerző azt a következtetést vonja le, hogy ez a történet hozzájárulhatott ahhoz, hogy József úgy van ábrázolva mint egy diaszpórában élő zsidó, aki ott is érvényesül.¹⁸

Még két egyiptomi szöveget lehet József történetével összefüggésbe hozni. Az egyikre 1889-ben bukkantak Elephantinében, és a „*Feljegyzés az éhínségről*” elnevezést kapta, a másik pedig egy papyrusz, amely a Kr.e. 5. vagy 4. századból származik, és a berlini Egyiptomi Múzeumban található a pBerlin 23071 megjelölés alatt. Ezek a szövegek a következő párhuzamokat tartalmazzák József történetével:

- 1) Hét év.
- 2) A Nílus áradásának elmaradása éhínséget okoz.
- 3) A fáraó álma.
- 4) Hivatalnok kinevezése, aki hivatott a bajt megoldani
- 5) A hivatalnokot a fáraó nevezi ki.¹⁹

16 WESTERMANN, 1982, 14.

17 I. m. 16.

18 SCHIPPER, 2019, 15.

19 SCHIPPER, 2019, 19.

Annak alapján, hogy mindkét egyiptomi szöveg Elephantinéhez köthető, a szerző összefüggésbe hozza József történetét a perzsa időben ott élő zsidó szórvánnyal, és „diaszpórai novellának”²⁰ tartja, amelyet az elephantinei zsidó közösség szórványhelyzetét figyelembe véve kell értelmezni. Felveti még annak a lehetőségét is, hogy ezeket a történeteket úgy értelmezzük, mint amelyek „kifejezik az Északi Királyságból vagy Júdeából elhurcolt Babilonban lévő száműzöttek véleményét a kortársaikról, akik a hatodik században Egyiptomba menekültek.”²¹

2.2. József történetének nyelvezete

Nyelvészeti szempontból *Jan Josten* vonta József történetét vizsgálat alá. Abból a feltételezésből indul ki, hogy különbséget kell tenni a klasszikus bibliai héber nyelv (*Classical Biblical Hebrew*) és későbbi bibliai héber nyelv között (*Late Biblical Hebrew*). Ezt az előfeltevést szem előtt tartva, részletekbe menő vizsgálatnak veti alá József történetében a szókincset, a nyelvtani alakokat és a mondattani sajátosságokat.

Példaként hozza fel, hogy az „időpont”, „vég”, „zsákmány” és „nyugat” főnevek kifejezésére a klasszikus héber nyelv a מוֹעֵד, קֵץ, סוֹף és אֶחָד szavakat használja. A későbbi nyelvrétegben ugyanezeket a fogalmakat a זְמַן, סוֹף, וְעַד, וְעַד és מְעַרְבִי szavakkal fejezik ki.²²

Nyolc olyan módosítószó (טָרַם, מָאָז, בְּלִחֵי, לְקִרְאָתָהּ, פֶּן, אִוְלָם, בְּעוֹד, בְּגִלְל, בְּגִלְל) példáján, amely József-történetében előfordul, statisztikai adatok segítségével mutatja be, hogy ezek a szavak csaknem kizárólag a klasszikus héber nyelvben fordulnak elő. Ezeknek a szavaknak az ősi voltát az is alátámasztja, hogy öt közülük megtalálható az arádi, a lákisi és a siloachi feliratokban is.²³

A szerző figyelmet szentel azoknak a nyelvtani sajátosságoknak és szókapcsolatoknak is, amelyek József történetében találhatóak, és arra a

20 SCHIPPER, 2019, 22.

21 U. o.

22 JOOSTEN, 2019, 26.

23 A részletes statisztikát

következtetésre jut, hogy ezeknek a vizsgálatoknak az alapján „megerősítést nyer József története nyelvezetének szoros kapcsolata a klasszikus héber nyelvvel.”²⁴ Nem tartja valószínűnek, hogy egy archaizált szövegről lenne szó, mert „elképzelhetetlen, hogy egy későbbi szerző a fogság utáni korban képes lett volna megalkotni egy ilyen szinte tökéletes klasszikus prózai szöveget.”²⁵ Ez azt jelenti, hogy József története Kr.e. 587 előtt lett megírva. Kivételt képez a 39. fejezet, amelyben „előfordulnak a későbbi nyelvezet bizonyos vonásai is.”²⁶

2.3. József történetének a szerkezete

József történetét szerkezeti és redakciótörténeti szempontból *Thomas Römer* vizsgálta meg.²⁷ Különös figyelmet szentelt a 39. fejezetnek, amely több szempontból is eltér a szöveggörnyezetétől.

Bevezetésül a szerző megállapítja, hogy a forráselméleteket nem lehet József történeteire alkalmazni. Annak ellenére, hogy ebben a történetben bizonyos események ismétlődnek (József két álma, két fogoly álma, a fáraó két álma, József Egyiptomba való hurcolása az izmaeliták és a midjániták által, József testvéreinek kétszeri utazása Egyiptomba, értéktárgyak kétszeri elrejtése a poggyászsba), mégsem dublettekről van ezekben az esetekben szó, hanem „ez a szerző átgondolt elbeszélési stratégiája.”²⁸ József története továbbá nemcsak abban különbözik a pátriárkák történeteitől, hogy egységes, hanem abban is, hogy József sosem beszél közvetlenül Istennel, nem található benne kultikus etiológia, „a fáraó pozitívan van ábrázolva, és Egyiptom egy lakható országnak van bemutatva.”²⁹

A történet egyöntetűségének ellenére a kutatók többsége úgy véli, hogy a 38. fejezet és a 46-49. fejezetek későbbi betoldások, mivel ezekben a

24 JOOSTEN, 2019, 42.

25 I. m. 42.

26 I. m. 38.

27 RÖMER, 2019.

28 RÖMER, 2019, 46.

29 U. o.

fejezetekben nem József, hanem Júda, illetve Jákob a főszereplők. Ugyanakkor József történetében különleges szerepe van a 38. fejezetnek, amely noha már első pillantásra eltérő jellegű, mégis József történetének szerves része, és azért mondja el ezt az „eseményt Júda életéből, hogy felmutassa az ellentétet az ő viselkedése és Józsefé közt a kísértés órájában.”³⁰

Römer szerint, a 46-48. fejezeteknek az a szerepe, hogy „megteremtse az összeköttetést a pátriárkákról szóló előző fejezetekkel, és előkészítsék az Egyiptomból való kivonulás történetét.”³¹ A záró 50. fejezet (különösen a 24-25. versek) belehelyezi József történetét a Pentateuchosz, ill. Hexateuchosz keretébe, mégpedig azáltal, hogy 1Móz 50,24 és 5Móz 34,4 közös témája az Úr pátriárkáknak adott esküje, valamint 1Móz 50,25 és Józ 24,32 közös témája a József csontjaira vonatkozó utasítás, illetve azok eltemetése Kánaánban.

Különös figyelmet szentel Römer a 39. fejezetnek, amelyről azt igyekezik bebizonyítani, hogy későbbi betoldás, még ha a 39,1 szorosán kapcsolódik is a 37,36-hoz. A következő érveket sorakoztatja fel:

- 1) Potifár feleségének hamis vádja alapján József börtönbe kerül (39,20), de a 49,4 szerint nem fogoly, hanem két prominens rab szolgája. Ebből aztán az következik, hogy Potifár, aki a 39,1 szerint „a fáraó főembere, a testőrök parancsnoka”, azonos az a meg nem nevezett börtönőrrel, akiről a 40,4-ben történik említés. *Joseph Herman Hertz* pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a „szóhar” kifejezés csak ezen a helyen, valamint a 40,3 és 5-ben fordul elő, és „úgy látszik egyiptomi eredetű”.³²
- 2) Abból a tényből, hogy a Józsefet megvevő testőrparancsnoknak és József későbbi apósának azonos a neve (habár a héber szövegben kissé eltérően vannak írva), nem lehet arra következtetni, hogy azonos személyekről lenne szó. Azt a feltétele-

30 HERTZ, 1984, 318.

31 RÖMER, 2019, 48.

32 HERTZ, 1984, 329.

zést lehet azonban megfogalmazni, hogy „Józsefet az eredeti történet szerint egy névtelen egyiptomi vette meg”, akit a későbbiekben az elbeszélő névvel látott el.³³

- 3) Meglátásom szerint Römernek az a legnyomósabb érve, hogy a 39. fejezetben nagyon gyakran fordul elő a Jahve név (összesen nyolcszor), míg a történet többi részében csak ritkán. Jahve nemcsak meg van említve, hanem közvetlenül bele is avatkozik az eseményekbe. „A szerkesztő itt buzgón korrigálta Jahve közvetlen beavatkozásainak hiányát József történetében.”³⁴ Isten közvetlen beavatkozásának hiányát azzal lehet magyarázni, hogy a bölcsességirodalomhoz közeli történetről van szó, amelyben a főhőst a kegyessége, az erénye és a bölcsessége segíti meg a nehéz helyzetekben. Isten segítségével csak közvetett. Ekként van ez József történetének „a többi fejezetében is, amelyekben nem fordul elő közvetlen isteni beavatkozás”.³⁵

A szerző, aki abból indul ki, hogy ezek az érvek a 39. fejezet későbbi eredetéről eléggé szilárdak, arra a következtetésre jut (*Bernd Shipper*hez hasonlóan), hogy József-történetének „végső változatát diaszpórai novellának kell tekinteni”.³⁶

Rögtön e következtetés után felteszi a kérdést, hogy egy ilyen történetnek miért éppen az „északi” József a főhőse. Erre a kérdésre két válasza is van. Egyrészt az alaptörténetet, amely az Izraeli Királyságban Kr.e. 722 előtt keletkezett, Elephantinében kiegészítették (főleg a mostani 39. fejezettel), ahol ismert volt a két fivérrel szóló történet. És feltehetően az itteni zsidó közösség „az Északi Királyságból származhatott.”³⁷ Másrészt Alexandriában az ottani zsidók és szamaritánusok között, *Josephus Flavius* szerint, VI. Ptolemaios idejében (Kr.e. 160 – 145) vita kerekedett arról, hogy

33 RÖMER, 2019, 52.

34 U. o.

35 I. m. 58.

36 I. m. 59.

37 U. o.

a jeruzsálemi vagy a Garizim hegyén lévő templom felel meg a Tóra előírásainak. Ebben a feszült helyzetben egy olyan történet, amelyben az „északi” József megbékél a „déli” testvéreivel, különösen Júdával, hozzájárulhatott a megbékéléshez a különböző eredetű alexandriai zsidók között.³⁸

Mindebből Römer azt a következtetést vonja le, hogy a mai 39. fejezetet „a perzsa korban, ill. a korai hellén korban integrálták” József történetének végső változatába.³⁹

3. Összegzés és a gyakorlati felhasználás lehetőségei

Összefoglalva a legújabb kutatási eredményeket el lehet mondani, hogy az elmúlt év kutatásainak a fényében jobban látjuk azt az egyiptomi irodalmi hátteret, amelyeknek egyes motívumai fellelhetőek József történetében. A történet nyelvészeti elemzése szinte egyértelművé teszi, hogy az alaptörténet írásos változata már a királyság korában keletkezett. Ez a megállapítás megerősíti a régebbi kutatók felismerését, hogy „Egyiptom barátságos és pozitív ábrázolása [...] a legjobban Salamon korában értelmezhető, amikor a fiatal izraeli királyság barátságos kapcsolatokat ápolt az egyiptomi udvarral, és élénk kulturális kapcsolat volt közöttük.”⁴⁰ A szöveg szerkezetének vizsgálata sokat feltár abból, hogy miként lett József története beleillesztve a Pentateuchosba, illetve Hexateuchosba, de sok kérdést még megválaszolatlanul hagy. József történetének kutatása tehát még távolról sem ért véget...

Annak ellenére, hogy a legújabb kutatási eredményeket nem lehet közös nevezőre hozni, mindegyikből le lehet vonni olyan következtetéseket, amelyeket az egyházi gyakorlatban fel lehet használni. Befejezésül megemlítek néhányat:

38 RÖMER, 2019, 60.

39 I. m. 60.

40 WESTERMANN, 1982, 18.

- 1) Ha József története diaszpórai novella (Schipper egyik feltételezése), akkor azt hangsúlyozza minden kisebbségi helyzetben lévő ember számára, hogy az idegenben és a szórványban is meg lehet őrizni az embernek az identitását. József izraelita marad annak ellenére, hogy egyiptomi felesége van. Józsefnek az Izraelhez való tartozása abban is megerősítést nyer, hogy a történet végén Jákob megáldja József fiait.
- 2) Ha a történet azt hivatott bemutatni, hogy a babilóniai fogságban lévők miként tekintettek azokra a honfitársaikra, akik a Kr.e. 6. században Egyiptomba menekültek (Schipper másik feltételezése), akkor ebben az esetben azt a tényt kell kiemelni, hogy egy nehéz helyzetben lévő közösség nem téveszti szem elől azokat a testvéreit, akik távol tőlük hasonló nehéz helyzetben vannak. Nem feledkeznek meg róluk, és nem mondanak le róluk, hanem megvan bennük az összetartozás tudata. József története az összetartozás tudatát erősíti az egymástól távol és szétszórtságban élő közösségekben.
- 3) Ha a történet az Izraeli Királyságban jött létre (Joosten feltételezése), akkor annak a mozzanatnak kell figyelmet szentelni, hogy a testvérek között is előfordulhatnak nézeteltérések és konfliktusok, de végezetül mégis a szeretet és a megbocsátás kerekedik felül.
- 4) Ha a történetnek a bölcsességirodalomhoz való kapcsolatát akarjuk előtérbe helyezni, akkor megfigyelhetjük, miként érvenyesül minden emberi gonoszság ellenére az isteni gondviselés (1Móz 50,20). Azt is megfigyelhetjük, hogy József nemcsak értelmes és bölcs (יִצְחָק – 1Móz 41,33), hanem értelmesen és bölcsen is cselekszik. Ezért erkölcsi példaképként is szolgálhat (a többi pátriárkától eltérően).

- 5) Erre az ószövetségi történetre is érvényes, hogy árnyéka az eljövendő javaknak (Zsid 10,1). József, aki szenvedéseken ment át, akit halottnak tartottak, akiről később elhangzott az örömhír, hogy él (1Móz 45,26), és aki „sok nép életét” (1Móz 50,20) megtartotta, előképe Jézus Krisztusnak, akinek a szenvedése, halála és feltámadása örök életet jelent számunkra.

Felhasznált irodalom

- HERTZ, Joseph Herman (1984): *Mózes öt könyve és a Haftárák. I. Genesis*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- JOOSTEN, Jan (2019): The Linguistic Dating of the Joseph Story, *HeBAI* 1, 24 – 43.
- RAD, Gerhard von (1978): *Theologie des Alten Testaments I.*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- RENTORFF, Rolf (1999): *Theologie des Alten Testaments I.*, Neukirchyn-Vluy: Neukirchener Verlag.
- RÖMER, Thomas (2019): Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative, *HeBAI* 1, 44 – 60.
- SCHIPPER, Bernd U. (2019): The Egyptian Background of the Joseph Story, *HeBAI* 1, 3 – 23.
- SIMPSON, Cuthbert A. – BOWIE, Walter Russel (1952): *The Book of Genesis*. Nashville: Abingdon Press.
- WESTERMANN, Claus (1982): *Genesis 3.*, Neukirchen: Neukirchener Verlag.

A káldeus Ábrahám: Ökumenizmus és bibliaértelmezés a Konstantin utáni pogány újplatonistáknál

Bevezetés

1. Az „ábrahámi ökumenizmus” kérdése

„Abraham oecumenicus” című tanulmányában Karasszon tanár úr Ábrahám vallásokat összekötő, egyetemes szerepét vizsgálja meg.¹ Kérdése nem arra irányul, hogy Ábrahám alakja valóban alkalmas-e a három monoteista vallás: a zsidóság, a keresztyénség és az iszlám testvériségének kifejezésére, noha a háttérben ez a kérdés is jelen van. A tanulmány az ábrahámi ökumenizmus bibliai alapjait vizsgálja, és azt a kérdést teszi fel, hogy a mózesi elbeszélésben rögzült hagyományrétegek – az Előhista (E), a J forrás és a Papi Történetírás (P) – önmagukban milyen támpontokat adnak Ábrahám vallásokat átfogó, ökumenikus jelentőségéhez. A vizsgálat a történeti kritika módszerei révén tárja fel a szöveg külön-külön is egyaránt érvényes jelentésrétegeit, meggyőzően mutatva ki, hogy az E a világtörténelemben megmutatkozó gondviselés, a J az idegenek iránt is tiszteletet tanúsító próféta szerep, a P pedig a szövetségbe Izmáélt is bevonó kultikus szemlélet perspektívájából alapozza meg Ábrahám egyetemességét.² A tanulmány egy intéssel zárul, amely az ábrahámi ökumenizmus

1 KARASSZON, 2011. Az említett tanulmány egy előadás írott változata, amely „A dialógus sodrában...” c. zsidó-keresztyén konferencián hangzott el 2010 őszén. A témához lásd még KARASSZON, 2012. Ábrahám három vallást összekötő ökumenizmusa ma különösen is időszerű gondolat, hiszen épp a jelen dolgozat megfogalmazásának napjaiban írtak alá Washingtonban egy átfogó közel-keleti békemegállapodást „Abraham Accords” („Ábrahám-egyezmények”) elnevezéssel. A dolgozatban a kötet szerkesztési elveinek megfelelően mindenütt a „keresztyén” szót használjuk.

2 A téma további kifejtését lásd KARASSZON, 2012.

mibenlétének továbbgondolására ösztönöz.³ Nyilvánvaló ugyanis – tehetjük hozzá –, hogy Ábrahám közös őse ugyan Izmáélnak és Izsáknak, Izsákon keresztül pedig Jézusnak; hite, alázata, barátságossága és Istenhez való különleges viszonya pedig mindhárom „ábrahámi” vallásban kiemelkedővé és példaértékűvé teszi. Tagadhatatlan ugyanakkor az is, hogy ezek az „ábrahámi” vallások – sőt azok egyes irányzatai is – gyakran egymástól igen eltérően értelmezik az Ábrahámra visszavezethető közös hagyományokat, és ezalól nem kivétel monoteista istenképük sem. Dolgozatomban ezt a fonalat szeretném felvenni, és Ábrahám ökumenizmusának kérdésére egy további irányból tekinteni, azt vizsgálva meg, hogy egy negyedik vallási hagyomány, a jobb híján „pogány” gyűjtőnévvel leírható későantik platonizmus miként látta és használta fel a bibliai ősatya alakját.⁴

2. Pogány újplatonista Biblia-értelmezés a késő ókorban

Pogány szerzők már a hellénisztikus kortól kezdve reflektáltak az általuk ismert bibliai szövegekre, a zsidóságra, majd később a keresztyénségre, és többen közülük kimondottan a közös pontokat keresték.⁵ Noha a császárkorban az új vallás, a keresztyénség terjedésével a rácsodálkozást rivalizálás váltotta fel, amely lassanként kultúrharccá fokozódott, és vallási konfliktusok formájában lángolt fel, az érdeklődés ebben a polemikus-apologetikus légkörben is megmaradt, sőt módszeressé vált. A tét ugyanis az volt, hogy a két rivális fél: a keresztyénség és a pogányság (vagy ahogy utóbbit görögül neveztek: „hellénizmus”), e két, egyaránt egyetemességre igényt formáló vallás, világnézet és narratíva közül melyik alkalmasabb az

3 Óvatosan ugyan, de a bibliai szöveg alapján beszélhetünk Ábrahám ökumenizmusáról, ám ez „nem ment fel minket azon feladat alól, hogy mi is megfogalmazzuk: hogyan értjük ezt az ökumenikus közösséget!” – olvassuk a tanulmány záró mondatában (KARASSZON, 2011, 89).

4 Itt szeretném megköszönni Karasszon tanár úrnak a számos inspiráló és szemléletformáló meglátást és javaslatot, amelyeket egyetemi éveim óta közvetve vagy közvetlenül kaptam tőle.

5 Vö. STERN, 1974–1984; RINALDI, 1989; COOK, 2000 és 2004.

ökumené, az akkor ismert világ kulturális és politikai egységének újrafogalmazására és újjáteremtésére. Ennek során az egymástól való tanulás – jellemzően mint a sajátnak tételezett örökség visszaigénylése – fontos eszköz volt. Nem véletlen, hogy még magának a monoteizmusnak is megfogalmazódtak pogány változatai, ahogy azt az utóbbi évek kutatásai különösen jól mutatják.⁶ A ránk maradt források között három pogány platonista fejtette ki a keresztyénségről alkotott nézeteit a leginkább átgondolt módon: Kelsos (2. század második fele), Porphyrios (kb. 234–305) és Iulianus császár (331–363, uralkodott: 361–363). Vitairataik szinte kizárólag egyházatyák által írt cáfolatok részeként, idézetek formájában és töredékekben maradtak ránk, szerzőik érvrendszere ennek ellenére többé-kevésbé rekonstruálható.⁷ Ebben központi helyet töltött be a Biblia kritikai értelmezése, ennek részeként pedig a zsidóság és a korai egyház tanainak, szokásainak és intézményeinek vizsgálata is. A Biblia értelmezésében különösen Porphyrios és Iulianus alkalmaztak olyan megközelítéseket, amelyek sok tekintetben megelőlegezték a modern történeti kritika módszereit – és részben az eredményeit⁸ –, még ha indítékaik különböztek is.⁹ Az alábbiakban az Apostata (Hitehagyó) melléknévvel is jelölt Iulianus császár Ábrahám-ábrázolásának körvonalait szeretném felvázolni.¹⁰

6 Vö. ATHANASSIADI – FREDE, 1999; MITCHELL – VAN NUFFELEN, 2010.

7 Kelsos magyarul is olvasható (KOMORÓCZY, 1969; SOMOS, 2008), Porphyrios és Iulianus vitairatainak magyar fordítása még várat magára. Porphyrios keresztyénellenes vitairatának töredékeit A. von Harnack gyűjtötte össze 1916-ban, angol fordításuk: BERCHMAN, 2005. Áttekintő tanulmány a pogány Biblia-értelmezésről: KINZIG, 2013.

8 Mint ismeretes, Porphyrios volt az első, aki amellet érvelt, hogy Dániel könyve nem a babilóni korban, hanem évszázadokkal később, Antiochos Epiphanés idején, vagyis a Kr.e. 2. század első felében keletkezett (vö. CASEY, 1976). De ide sorolhatók azok a komparatív elemzések is, amelyek során ezek a szerzők a Bibliát Homérosszal, Platónnal és más szerzőkkel vetik össze, vagy Iulianus azon állítása, hogy a Pentateuchos bizonyos részeit Ezsdrás idején alkották (*Contra Galilaeos* fr. 34).

9 A történeti kritika célja eredendően nem a Biblia cáfolata, hanem keletkezéstörténetének, eredeti üzenetének megértése.

10 Iulianus esetében a szerzőség kérdéséhez megjegyzést kell fűzni: noha a császár műveit egyéni és jól azonosítható hangvétel jellemzi, mégis feltételezhető, hogy munkáját tanácsadók és szakértők is segíthették, egyes művei pedig Iamblichos elveszett írásainak kivonatai.

Öugyanis az, aki *Contra Galilaeos* című terjedelmes vitairatának fennmaradt töredékeiben a késő ókori pogány apologéták közül a legmélyrehatóbban foglalkozik Ábrahám alakjával, mégpedig részben hasonló megfontolásból, mint azok a mai megközelítések, amelyek az ősatya alakjában az ökumenizmus közös nevezőjét keresik: a császár is azt emeli ki Ábrahámiban, ami összeköt, még akkor is, ha – mint rögtön látni fogjuk – ezzel egyszersmind arra is rámutat, amiben szétválaszt.¹¹ Ily módon Iulianus töredékeinek elemzése jó alkalom az ábrahámi ökumenizmus mibenlétének és lehetőségeinek továbbgondolására. Kezdjük is rögtön azzal a fragmentummal, amelyik a legvilágosabban jelenti ki Ábrahám ökumenikus jelentőségét.

Ábrahám Iulianus császár keresztényellenes vitairatában

1. Ábrahám pogány visszaigénylése

„Az istenek a tanúim: azok közé tartozom, akik kerülnek a zsidókkal való közös ünneplést, <ám> mindenkor leborulva tisztelem Ábrahám, Izsák és Jákob istenét. Ők maguk káldeusok voltak – szent és theurgiában jártas nép fiai –, akik a körülmétkedést csak akkor tanulták meg, amikor idegenként Egyiptomban tartózkodtak, tisztelni viszont egy olyan istent tiszteltek, aki hozzám is és mindazokhoz, akik őt Ábrahám módjára tisztelik, jóindulatú volt, és aki rendkívül nagy és hatalmas – nektek viszont nincs hozzá közötök. Ti nem tesztek úgy, mint Ábrahám: nem emeltek neki oltárokat, nem építetek neki

11 A *Contra Galilaeos* (továbbiakban CG) itt használt kritikai kiadása: MASARACCHIA, 1990 (GIAVATTO – MULLER 2018 sajnos nem volt számomra hozzáférhető). Angol fordításai: WRIGHT, 1923, III:311 – 427, HOFFMANN, 2004. A töredékek (fr.) számozását E. Masaracchia kiadása szerint adjuk meg, zárójelben a W. C. Wright kiadásában is szereplő számozást közöljük. Ókori pogány szerzők Ábrahámra vonatkozó megállapításait lásd STERN, 1974–1984; RINALDI, 1989; COOK, 2004. Az Ábrahám ókori pogány recepcióját tárgyaló WILLIAMS, 2019 a későantik szerzőket csak érinti.

áldozóhelyeket, és nem tisztelitek őt szent cselekedetekkel, miként Ábrahám.”¹²

A legfeltűnőbb és számunkra most legfontosabb kijelentés ebben a töredékben egyértelműen az, hogy a keresztyén neveltetésének hátat fordító és másfél éves uralkodása során mindvégig a hagyományos vallások helyreállításán fáradozó uralkodó azt állítja: neki magának több köze van Ábrahámmal, mint az általa megszólított keresztyéneknek.¹³ Ennek okát itt abban jelöli meg, hogy míg ő Ábrahámmal hasonlóan áldozati kultuszokat ápol, a keresztyének ezt nem teszik. Látható ugyanakkor az is, hogy különbséget tesz a kortárs zsidó vallásgyakorlat és Ábrahámé között is: utóbbival teljes mértékben azonosul, előbbivel szemben viszont fenntartásai vannak. Ezt a különbséget húzza alá, amikor Ábrahámot hangsúlyosan káldeusnak, vagyis az ősi babilóni vallás képviselőjének nevezi, nem pedig hébernek vagy zsidónak (júdeainak). A körülmetélkedés kérdését, mint látni fogjuk, a vita kontextusa miatt említi, és nem azért, mintha az egyiptomi hagyományokat önmagukban kevesebbire becsülné, mint a mezopotámiaikat. A káldeus vallásgyakorlatot a *theurgia* szóból képzett melléknévvel jellemzi,

12 CG Fr. 86.7–15 (= 354a-c): *μὰ τοὺς θεοὺς, εἷς εἰμι τῶν ἐκτρεπομένων συνεορτάζειν Ἰουδαίους, αἱ <δὲ> προσκυνῶν τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, οἱ ὄντες αὐτοὶ Χαλδαῖοι, γένους ἱεροῦ καὶ θεουργικοῦ, τὴν μὲν περιτομὴν ἔμαθον Αἰγυπτίους ἐπιξενωθέντες, ἐσεβάσθησαν δὲ θεὸν, ὃς ἐμοὶ καὶ τοῖς αὐτῶν, ὡσπερ Ἀβραάμ ἐσεβε, σεβομένοις εὐμενῆς ἦν, μέγας τε ὢν πάνυ καὶ δυνατὸς, ὑμῖν δὲ οὐδὲν προσήκων. οὐδὲ γὰρ τὸν Ἀβραάμ μμείσθε βωμοὺς τε ἐγείροντες αὐτῷ καὶ οἰκοδομοῦντες θυσιαστήρια καὶ θεραπεύοντες ὡσπερ ἐκεῖνος ταῖς ἱεουργίαις.* Az *ἐκτρέπω* ige mediális alakja Iulianusnál más esetekben is egyértelműen „elkerül, távol tartja magát” jelentésben szerepel – vö. *Contra Heraclium cynicum* 223d, *Epistula* 80, p. 90.12 Bidez (= 29 in WRIGHT, 1923, III:102). Ez azért fontos, mert az ige elvileg azt is jelenthetné: ’eltér (a szokásoktól)’. Az előbbi jelentést támogatja a szöveg korábbi kiadója (NEUMANN, 1880) azzal, hogy beszúrja az el-lentétet kifejező <δὲ> partikulát, amely nélkül a mondat azt is jelenthetné: „azok közé tartozom, akik (másoktól) eltérve együtt ünnepelek a zsidókkal, (és) mindenkor leborulva tisztetem Ábrahám, Izsák és Jákob istenét.” A „szent cselekedetek” (ἱεουργίαι) kifejezés az áldozatbemutatásra vonatkozik. A császár filozófiai műveinek – amilyen a *C. Heracl.* is – legutóbb G. Nesselrath készítette el a kritikai kiadását (NESSELRATH, 2015); leveleit J. Bidez kiadásában adjuk meg (BIDEZ, 1972). Iulianus műveinek bevett angol fordítása: WRIGHT, 1913 – 1923.

13 Iulianus megtéréséről/hitehagyásáról lásd TANASEANU – DÖBLER, 2008, 57 – 154; életéről legújában vö. ROSEN, 2006; TEITLER, 2017.

vagyis egy olyan kifejezéssel, amely – mint szintén látni fogjuk – a kor pogány újplatonista szóhasználatában az istenekkel való kommunikáció legfontosabb csatornája. Végezetül azt állítja, hogy Ábrahám Istene azonos egy olyan istennel, akit a politeista császár maga is tisztel, akivel jó viszonyt ápol, különbözik viszont attól, akiben a keresztyének hisznek. Röviden tehát Ábrahám itt mint káldeus *theurgos* (latinosan *theurgus*¹⁴) képez közös nevezőt a belőle származó zsidó nép és a pogányság között, kizárva viszont ebből a vallásközösségből a keresztyéneket.¹⁵ A szövegrészlet számos kérdést vet fel, amelyeket meg kell válaszolnunk ahhoz, hogy ennek az újplatonista ökumenizmusnak a jelentőségét megérthessük, és az „ábrahámi vallások” fogalmára vonatkozó tanulságait levonhassuk. Először is: milyen áldozati és egyéb kultuszokról van szó, amelyeket a császár a *theurgia* kifejezéssel jelöl és sajátjának vall? Továbbá: miben ragadja meg a különbséget az ősatyák káldeus vallása és a judaizmus között? Végül: kinek tekinti az ősatyák Istenét, aki „rendkívül nagy és hatalmas”, ám nem azonos a keresztyének által tisztelt Istennel?

2. *A Contra Galilaeos érvrendszere és exegetikai stratégiája*

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolhassunk, meg kell néznünk a fenti idézet kontextusát, ehhez pedig röviden át kell tekintenünk a *Contra Galilaeos* gondolatmenetét. Utóbbi nagy vonalakban és leegyszerűsítve így rekonstruálható¹⁶: Iulianus vitairatának fő tézise, hogy a keresztyénség sem nem zsidóság, sem nem pogányság, hanem egy mindkettőtől elforduló sajátos út.¹⁷ Ezzel nyilván sok keresztyén egyet is értett, a császár azonban úgy folytatja, hogy a keresztyének mindkét vallásból a legrosszabb elemeket választották ki, és ahol elkülönülésük során kikötöttek, azt az „ateizmus”

14 A szó a latinban is korán megjelenik, vö. Ágoston, *Isten városa* X 10.

15 Az iszlámról itt kronológiai okokból természetesen még nem beszélhetünk. Az iszlám későantik előzményeiről vö. AL-AZMEH, 2014.

16 A *Contra Galilaeos* szerkezeti elemzését lásd RIEDWEG, 2016, XCIII–CVIII. Iulianus exegetikai stratégiájához vö. BUZÁSI, 2020.

17 ἰδία ὁδός, CG fr. 3.7–8 (= 43a).

kifejezés írja le jól, hiszen a keresztyének tagadják a pogány istenek létét, akiket démonoknak vagy üres bálványoknak tartanak.¹⁸ A keresztyénség kialakulását az Apostata császár egy két lépcsőben megvalósult aposztázia eredményeként mutatja be.¹⁹ Az első lépést Mózes tette meg, amikor szakítva a népek és vallási hagyományok – a császár által feltételezett – ősi konszenzusával a saját népe féltékeny istenét kizárólagossá tette, és az egész világ teremtőjének rangjára emelte.²⁰ Fontos tehát, hogy Iulianus szerint „kezdetben” nem így volt, hanem az egymásnak megfeleltethető elemekből álló különféle szent hagyományok békés közösséget alkottak.²¹ Más tekintetben azonban a mózesi vallás – mondja a császár – kompatibilis más ősi vallásokkal, hiszen itt is van szentély, vannak áldozatok és pontos rituális, áldozati, étkezési és tisztasági előírások.²² A keresztyének azonban nem maradtak meg ezeknél a zsidó előírásoknál, hanem még azoktól is elfordultak: ebben állt a második lépés, amely egy istenek, kultusz és törvény nélküli, anarchisztikus eszmerendszerhez vezetett. Jézus ugyanis Iulianus szerint nem Isten, hanem csupán „egy halott zsidó ember”, ennél fogva a személyére alapított vallás sem valódi vallás, csupán egy tévút.²³

Ezeket az érveket a kor retorikai szempontból Iulianusnál semmivel sem kevésbé képzett és az árnyalt filozófiai gondolkodásban igencsak járatos teológusai könnyedén cáfolhatták volna, és ezt meg is tették.²⁴ A 362/363-ban (a császár halála előtt pár hónappal) írt *Contra Galilaeos*-t az 5. század elején Alexandriai Cirill cáfolta vitáiratában, neki köszönhetjük jórészt azt

18 CG fr. 3.11 (= 43b), 55.8–11 (229d). Az *atheos* és *atheotés* szavak többször előfordulnak Iulianus más műveiben is.

19 CG fr. 3 (43a–b) és fr. 58 (238a–e). Az aposztázia vagy hitehagyás vádját a negyedik század vitáiban mindkét oldalról egyaránt alkalmazták: Iulianus nem csak a keresztyéneket általában, hanem kimondottan nagy elődjét, Konstantint is azzal vádolta, hogy elfordult az istenek, ezen belül is kifejezetten a Nap kultuszától, és helyette az istenek létét tagadó, ebben az értelemben „ateista” keresztyénséget választotta; Iulianust magát pedig a keresztyén utókor nevezte Apostatának (vö. ELM, 2012, 336 – 377).

20 CG fr. 29–36 (= 152a–d, 155c–e, 159e–160a–161c, 168a–d, 171d–172a).

21 Iulianus elmélete ennyiben hasonlít a vallások Mózes előtti kölcsönös „lefordíthatóságának” J. Assmann által megfogalmazott teóriájához, vö. ASSMANN, 2003, 16 – 17; BUZÁSI, 2018a, 177 – 178.

22 CG fr. 72 (= 305d–306b), vö. SCROFANI, 2008.

23 CG fr. 43 (= 194c–e): τὸν Ἰουδαίου...νεκρὸν.

24 A 4. századi krisztológiai vitákhoz vö. AYRES, 2004.

is, hogy Iulianus töredékei egyáltalán fennmaradtak.²⁵ Iulianus azonban ezeket az ellenvetéseket is hatástalanítani vélte, amikor azzal érvelt, hogy maga a retorikai képzettség és a filozófiai-teológiai gondolkodás is a klasszikus antikvitás – vagyis a pogányság – öröksége, ennél fogva végső soron a pogány istenek ajándéka, amit az őket tagadó keresztyének jogtalanul bitorolnak.²⁶ Erre a hellén műveltségű keresztyének azzal vághattak vissza, hogy műveltségük forrása a Szentírás, amelyben minden érték, amit a megelőző korok rájuk hagyományoztak, ideértve a klasszikus antikvitás örökségét is, Isten által elrejtve megtalálható – amennyiben értőn olvassák. Ezt Iustinos mártírtól kezdve, Alexandriai Kelemenen és különösen Órigenésen át számtalan exegeta műveire hivatkozva támaszthatták alá, de visszanyúlhattak egészen Philónig, az alexandriai zsidó filozófus-írásmagyarázóig is, aki Mózes öt könyvéből sokszor Iulianuséhoz is egészen hasonló platónikus tanokat olvasott ki.²⁷

Ezen a ponton válik érthetővé, miért volt Iulianus számára alapvető fontosságú a Biblia-értelmezés. Ő ugyanis azt állította, hogy maga az exegetikai módszer, vagyis az allegorikus-szimbolikus írásmagyarázat is hellén örökség, amely arra szolgál, hogy az antikvitás értékeit belevetítse a bibliai szövegbe. Enélkül, vagyis a szöveget önmagában, egyszerű jelentésében olvasva nem találjuk meg benne a görög-római hagyományból származó tanokat. Annak érdekében, hogy a szöveget lecsupaszítsa és megfossza az allegorizálás révén létrejött jelentésrétegektől – azt mintegy „de-hellenizálja” – a császár egyfajta literalista exegetikai pozícióba helyezkedik, és a Bibliát szó szerinti, sőt bizonyos fokig történeti értelemben olvassa. Ezt a hermeneutikai programot fejezi ki a cím is, amely azt sugallja, hogy a keresztyénség valójában egyszerű galileai emberek hiedelemvilága, Jézus pedig nem a zsidó szent iratokban megígért Messiás, vagyis „Krisztus”,

25 Kiadása: RIEDWEG, 2016 és KINZIG – BRÜGGEMANN, 2017.

26 Ennek megakadályozását célozta híres-hírhedt oktatási törvénye: *Ep.* 61c Bidez (= *Ep.* 36 WRIGHT, III:116 – 123), vö. *CG* fr. 55 (= 229b–230b) és TEITLER, 2017, 64 – 70.

27 Erre lentebb látunk példát.

amiből a *Christianus* (keresztyén/keresztény) szó származik. Ez a literalista megközelítés jellemzi azt is, ahogy Iulianus az Ábrahám-történeteket értelmezi, miközben szemléletét paradox módon az a platonizmus határozza meg, amely mindig is nagy jelentőséget tulajdonított a tekintéllyel rendelkező szövegek mélyebb értelmének – elég csak Porphyrios Homéros-, vagy később Proklos Platón-magyarázataira gondolnunk –, sőt ezt a szimbolikus megközelítést Iulianus korában, különösen Iamblichostól kezdve kiterjesztették a rítusokra és az egész kozmoszra is.²⁸

Vitairatában a császár a bibliai szövegeket nagyjából kanonikus sorrendjüknek megfelelően és műfaji szempontból differenciáltan értelmezi. Előbb az őstörténetet (1Móz 1-11) elemzi, ahol a hangsúlyt az abban foglaltak mitikus jellegére helyezi, és azt állítja, hogy szó szerinti értelemben ugyanolyan abszurd történetekkel van dolgunk, mint a keresztyének által sokat kritizált görög mítoszok esetében.²⁹ A tudás fáját féltékenyen őrző isten, a beszélő kígyó vagy az égig érő torony története csak akkor képvisel értéket – mondja –, ha valamiféle mélyebb értelmet rejtenek, ezt azonban, mint láttuk, itt azért nem veszi számításba, mert ezt a hellén hagyománynak tulajdonítja.³⁰ A teremtésselbeszélést (1Móz 1) Platón *Timaios*ával veti egybe, és azt hangsúlyozza, hogy utóbbi teljesebben ad számot a teremtett dolgokról, különösen abban a tekintetben, hogy Mózes nem beszél a Bibliában egyébként jelen lévő természetfeletti lények létrejöttéről.³¹ A mózesi törvényeket nagyra értékeli, kivéve a Tízparancsolatban foglalt

28 Frappáns megfogalmazását adja ennek a hermeneutikai elvnek Sallustius (Salutius), Iulianus barátja és újplatonikus kollégája *Az istenekről és a rendezett mindenségről* (*De deis et mundo*) c. rövid, káté-szerű értekezésének 3. paragrafuszában: „Lehetséges ugyanis a rendezett mindenséget [a kozmoszt – B.G.] mítosznak nevezni, hiszen a testek és a dolgok megnyilvánulnak benne, míg a lelkek és az intellektusok rejtőzködnek.” (ford. Lautner P. in: LAUTNER, 2004, 36) Sallustius számára a lelkek és az intellektusok (értelmek, értelmi/szellemi lények) önálló léttel rendelkeznek.

29 CG fr. 13–17 (= 75a–b, 80c, 86a, 89a–b, 93d–94a) (Ádám és Éva, 1Móz 2–3); fr. 67–68 (= 290b–291b, 296a) (az istenfiak, 1Móz 6); fr. 23–27 (= 134d–146c) (Bábel tornya, 1Móz 11); ezekhez a szakaszokhoz vö. COOK, 2004, 258 – 275 (hivatkozásokkal MALLEY, 1978 és RINALDI, 1989 megfelelő részeire).

30 Vö. STERN, 1974–1984, II:546 – 547, RIEDWEG; 2005, BOULNOIS, 2008.

31 CG fr. 5–10 (= 45d–e, 49a–e, 52a–c, 57c–58e, 65a–66a) és 18 (= 96c–e), vö. RIEDWEG, 2008.

kizárólagosság-igényű monoteizmust.³² A rítusokat – mint a körülmetélkedés (1Móz 17), az engesztelés-napi két bak (3Móz 16), sőt Salamon időskori politeista elhajlása is (1Kir 11) – ugyancsak szó szerint értelmezi, és örökérvényűnek, illetve követendőnek tekinti.³³ Ezután a történeti könyveket veszi sorra, és komparatív vizsgálatot végez, hogy kimutassa: azoknak a pogányoknak, akik a keresztyénséghez – és ezáltal visszamenőleg a zsidó hagyományhoz is – csatlakoztak, nem volt érdemes elpártolniuk, hiszen a görögök és a rómaiak sokkal nagyobb eredményeket értek el, míg a zsidók történelmük során kevés kivételtől eltekintve szolgaságban éltek.³⁴ Ez az egyik olyan szöveghely, ahol Ábrahám alakja is szóba kerül, mint aki egész életében jövevény volt idegen földön.³⁵ A továbbiakban a császár rátér a próféták, majd az Újszövetség – hasonlóan, és egyre kevésbé jóindulatúan szó szerinti – értelmezésére, a mű utolsó fennmaradt töredékeiben pedig a korai keresztyénség tanait veti alá vitriolos kritikának.³⁶ A teremtéstől az Újszövetségig, sőt azon is túlmutató zsidó-keresztyén vallástörténetében tehát a pogány uralkodó egyedül a mózesi törvényeket mutatja be pozitívan, és noha a zsidók hagyományhűségét példaként állítja a pogányok elé, ezeket a papi jellegű rendelkezéseket is elsősorban azért dicséri, mert összhangban állnak más ősi népek hasonló rituális szabályaival. Így jutunk el Ábrahámhoz, Izsákhöz és Jákobhoz, akik a bibliai történelem ideális kezdeti fázisát

32 CG fr. 29–36 (= 152a–d, 155c–e, 159e–160a–161c, 168a–d, 171d–172a) (a Tízparancsolat és a kizárólagos monoteizmus); fr. 69–75, 83 (= 298a–299c, 305b–306b, 314c–e, 319c–320c) (az egyes törvények).

33 Az engesztelés-napi rítus korabeli pogány és keresztyén értelmezését elemzi RIEDWEG, 2012.

34 CG fr. 37–40 (= 176a–c, 178a–c, 184b–c, 190c–d), 51 (= 218a–c) és 53 (= 221e–222a).

35 CG fr. 49.3–9 (209c–e): „Onnan kalandoztam el, hogy miért pártoltatok át a zsidókhoz, és lettetek hálátlanak a mi isteneinkhez. Csak nem azért, mert az istenek Rómának császári hatalmat adtak, a zsidóknak viszont még szabadságot is csak rövid időre, különben mindig szolgák és jövevények voltak? Vegyük Ábrahámot: talán nem jövevény volt idegen földön? Jákobot: talán nem előbb a syriaiaknak, azután a palaestinaiaknak, öreg korában meg az egyiptomiaknak szolgált? (...)” Ezután Mózesztől a római fennhatóságig felsorolja az Izrael fölött politikai fennhatóságot gyakorló birodalmakat. A rövid ideig tartó szabadság minden bizonnyal a hasmóneus államra vonatkozik (Kr.e. 140–63); a „syriaiak” az arámiak görög neve, és a kontextus alapján a bibliai Lában fémjelzi őket; a „palaestinaiak” pedig a kánániakra utalnak, akik közé talán Ézsaut is odaérti.

36 A prófétákról: CG fr. 62.10–27 (= 253b–d), 67.17–33 (= 290d–291a), 64.9–16 (= 261e–262b), 64.29–43 (= 262c–e); az Újszövetségről: fr. 20.4–9 (= 106b–c), 62.27–32 (= 253c), 64.22–43 (= 262b–e), 79 (= 327a–c), 80 (= 333b–d), 90, 93–96, 106.

jelentik, amikor Izrael még nem szakadt ki Mózes révén a Iulianus és más pogány gondolkodók által feltételezett ős-ökumenizmusból, mely szakítást csak további hanyatlás követett egészen a keresztyénség jelentette mélypontig.³⁷

Ábrahám, a káldeus theurgos: Iulianus Ábrahám-értelmezésének összetevői

1. Káldeus eredet: a körülmétkedés mint Egyiptomban felvett szokás

Most, hogy vázlatosan áttekintettük Iulianus keresztyénellenes vitáinak érvelési stratégiáját és exegetikai módszerét, itt az ideje, hogy megnézzük, hogyan értelmezi Ábrahámot, miként avatja a zsidó nép östyját és a keresztyén hit archetipusát ökumenikus jelentőségű káldeus *theurgosszá*. Két, számunkra kisebb jelentőségű töredék kivételével Ábrahám tárgyalása kimondottan rituális tevékenységére, és ezen belül is káldeus mivoltára összpontosít.³⁸ Az első olyan rituális összefüggés, ahol szerzőnk Ábrahámra hivatkozik, a körülmétkedéssel kapcsolatos, hiszen Ábrahám az, aki elsőként kap Istentől erre vonatkozó parancsolatot (1Móz 17). Iulianus itt – ismét a szó szerinti olvasat képviselőjeként – amellet érvel, hogy Pál és Péter allegorikus értelmezése ellentétes a bibliai parancsolattal, amely kimondottan az „előbőr húsának” körülmétkelését írja elő a szövetség jeleként, nem pedig a szívét, ahogy az apostolok tanítják.³⁹ Ezzel a zsidó-keresztyén exegetikai viták területére lép, kijátszva a két bibliai vallás közti értelmezésbeli különbségeket a zsidó interpretáció javára. Hozzáteszi még azt is, hogy maga Jézus is a törvény betöltését, nem pedig a megszüntetését hirdeti, amelyből még a legkisebbet sem szabad elhagyni, nemhogy egy

37 Ez a bibliai történelemben hanyatló tendenciát látó szemlélet bizonyos mértékű rokonságot mutat J. Wellhausen rekonstrukciójával (*Prolegomena zur Geschichte Israels*).

38 A két, kisebb jelentőségű töredék közül az egyiket (fr. 49) már láttuk (fent, 35. l.); a másikban (CG fr. 19.32–37 = 100b–c) a választottság tanában rejlő partikularizmus és Izrael Istenének egyetemessége közt feszülő ellentmondást tárgyalja a császár, és ennek részeként említi Ábrahámot mint a tőle származó nép atyját (itt Cirill parafrázisát olvashatjuk).

39 CG fr. 85.5–14 (351a–b); Pál a szív körülmétkeléséről: Róm 2,25–29; Gal 3,3–10; Péter: ApCsel 15,5–11.

ilyen központi jelentőségűt.⁴⁰ Hangsúlyozza ugyanakkor a császár, hogy ezt a szokást Ábrahám is csak vándorlása során, Egyiptomban vette fel, vagyis azt az ókorban is közismert felfogást, miszerint a körülmetélkedés szokása egyiptomi eredetű, Ábrahám egyiptomi tartózkodásával hozza összefüggésbe. Ez nem felel meg a bibliai szöveg szó szerinti értelmének, hiszen ott Ábrahám már visszajött Egyiptomból (1Móz 13,1), amikor a körülmetélkedés parancsát kapja (1Móz 17,9-14), hanem egyfajta összehasonlító vallástörténeti következtetésnek tekinthető. Fontos, hogy ezt az egyiptomi szokást Iulianus másodlagosnak és esetlegesnek, egyfajta „inkulturáció” következményének látja, ezért a többi zsidó szokással együtt nem is tekinti önmagára nézve érvényesnek, amikor a *káldeus* Ábrahámmal vállal közösséget.⁴¹ Azt viszont hangsúlyozza, hogy a keresztyének számára, akik szakítva a pogány hagyományokkal Izrael történetébe kapcsolódtak be, ez az ábrahámi szokás továbbra is kötelező.

2. Szakszerű áldozatbemutatás: a tűz Izsák feláldozásához (1Móz 22,6)

Így jutunk el a káldeus, tehát még az egyiptomi, sőt kánaáni tartózkodás előtti Ábrahámhoz, vagyis a Iulianus szerinti ökumenikus ősatyához. A körülmetéléssel ellentétben a szakszerű áldozatbemutatás már egyértelműen a hagyománynak ehhez az eredeti rétegéhez tartozik.

„Ti viszont megteszitek mindazt, amit az Isten Mózes és a próféták által visszataszítónak mondott, ezzel szemben kifogást kerestek, hogy ne kelljen szent adományokat vinnetek az oltárra, és áldozatot bemutatnotok. Nem jön le tűz az égből, mint Mózes idejében, hogy megeméssze az áldozatot – hangzik a kifogás. Ez <azonban> csak egyszer történt meg Mózes, majd sokkal később a tiszbei Illés

40 Nem utal Jeremiásra, aki ugyancsak a szív körülmeteléséről beszél (4,4), bár ezt a próféta nem állítja szembe az előbőr fizikai értelemben vett eltávolításával.

41 Lásd a tanulmány elején idézett szemelvényt (CG fr. 86).

esetében. Röviden bemutatom, hogy maga Mózes is úgy gondolta, mesterségesen gyújtott („kívülről hozott”) tüzet kell hozni, sőt előtte már Ábrahám, az ősatya is.”⁴²

Ez a töredék egy pogány–keresztyén vita részét képezi, ahol a keresztyéneken azt kéri számon, hogy miközben áthágják a mózesi étkezési és tisztasági előírásokat, nem végzik el az Ószövetségben előírt áldozati rítusokat, holott minden nép mutat be áldozatokat. Az ezzel szemben felhozott keresztyén érvek közül Iulianus a fennmaradt töredékek tanúsága szerint többet is megemlít: Krisztus áldozata egyszer s mindenkorra szól, így az ószövetségi áldozatbemutató nem csak fölösleges, de meg is kérdőjelezné Krisztus áldozatának egyedülálló jelentőségét;⁴³ a mózesi törvények szerint csak a jeruzsálemi Templomban szabad áldozatot bemutatni, azt viszont a rómaiak már három évszázada lerombolták;⁴⁴ végül az idézetünkben szereplő érv: ma már nem jön le tűz az égből, hogy megeméssze az áldozatot, miként Mózes idejében. Az első kifogást az cáfolja Iulianus szerint, hogy Jézus egyszerű halandó ember volt, így az áldozata sem jelenthet mindent felülíró univerzális kiengesztelést és megtisztulást; a másodikra nem kisebb horderejű választ ad, mint azt, hogy meghirdeti a jeruzsálemi Templom újjáépítésének programját;⁴⁵ a harmadik kifogást pedig azzal érvényteleníti, hogy rámutat, égből jövő tűz összesen kétszer fordul elő a Bibliában: egyszer Nádáb és Abihú, Áron két idősebb fia drámai történetében (3Móz 9,24-10,5), egyszer pedig akkor, amikor Illés a Kármel-hegyen ezzel bizonyította

42 CG fr. 83.2–8 (343c–d): ὑμεῖς δέ, ἃ μὲν ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς ἐβδελύξατο καὶ διὰ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν, ἐπιτηδεύετε, προσάγειν δὲ ἱερεῖα βωμῶν καὶ θύειν παρητήσασθε. πῦρ γὰρ φησιν οὐ κάτεισιν ὡσπερ ἐπὶ Μωσέως ἐξ οὐράνου τὰς θυσίας ἀνάλισκον. ἅπαξ τοῦτο ἐπὶ Μωσέως ἐγένετο καὶ ἐπὶ Ἡλίου τοῦ Θεσβίτου πάλιν μετὰ πολλοὺς χρόνους. ἐπεὶ, ὅτι γε πῦρ ἐπέισακτον αὐτὸς ὁ Μωσῆς εἰσφέρειν οἶεται χρῆναι καὶ Ἀβραάμ ὁ πατριάρχης ἔτι πρὸ τούτου δηλώσω διὰ βραχέων.

43 CG fr. 86.6–7 (= 354a).

44 CG fr. 85.25–27 (= 351d).

45 Iulianus Templom-építési projektjéről lásd MILLAR, 2008.

a nép előtt Áháb király ellenében, hogy az Úr az igaz Isten, nem pedig Baal (1Kir 18).⁴⁶ Sokatmondó, hogy Iulianus érvként használja fel Izsák megkötözésének történetét, ahol Ábrahám maga vitte a tüzet a kis híján végrehajtott áldozathoz (1Móz 22,6), ezzel ugyanis a káldeus ősatyák és a mózesi törvények közti folyamatosságot hangsúlyozza.⁴⁷ A Mórijjá földjén – vagy a Iulianus által olvasott Septuaginta (LXX) szerint: „a magas földön” – előkészített, de isteni közbeavatkozásra megghiúsult áldozat tehát a zsidóság káldeus eredetét hangsúlyozza, Ábrahámot pedig mindenekelőtt papként ábrázolja.

3. Csillag- és madárjósítás: Ábrahám szövetségekötési rituáléja (1Móz 15)

Ábrahám áldozópapi és káldeus mivoltáról Iulianus a fennmaradt töredékek tanúsága szerint (87 – 88.) az 1Móz 15. fejezetének sajátos exegézise révén fejt ki elgondolását, ahol az Úr különös szertartások közepette először lép szövetségre Ábrahámmal (akkor még Ábrámmal). Ezt a meglehetősen atavisztikus, legtöbbek szerint azonban a hagyomány későbbi rétegeiből származó történetet két egymással összefüggő jelenet alkotja.⁴⁸ Az elsőben (15,1-6) Isten utódok sokaságát ígéri Ábrahámnak és a csillagos eget mutatja meg neki bizonyítékul; Ábrahám hisz az Úrnak, aki „ezt számította be neki igazságul.”⁴⁹ A másodikban (15,7-21) utódainak ígéri a földet, és szövetséget köt – a héber szöveg szerint „vág” – vele, melynek jeleként félbevágott

46 Úgy tűnik, szerzőnk itt implicit módon egy olyan értelmezési hagyomány cáfolatát adja, amely szerint a szövetség sátra előtt, majd a jeruzsálemi Szentély udvarán álló oltár tüze megszakítás nélkül égett Mózes és Áron, Nádáb és Abihú ideje óta, ha pedig kialudt, akkor az Örökkévaló maga gyújtotta meg ismét. Ebbe a hagyományba illeszkedik a Makkabeusok könyvének elején (2,18–24) olvasható történet arról, hogy a fogság után, Nehémiás idejében hogyan gyulladt meg ismét csodás módon az áldozati tűz. Ezzel ellentétben a makkabeusok felkelésekor a Templom megtisztítása után „kovakövel csiholtak tüzet” az áldozatbemutatóhoz (2Makk 10,3).

47 Hasonló eljárást követ már a Második Szentély korabeli, papi körökből származó *Jubileumok könyve* is, amely a mózesi törvényeket az ősatyáktól eredezteti, vö. VANDER KAM, 2001, 100 – 109.

48 Vö. WESTERMANN, 1981, 247 – 275.

49 *Revideált új fordítás*, 2014. A kijelentés értelmezési lehetőségeiről lásd KARASSZON, 2012.

állatok között a kivonulás történetének tűz- és füstoszlopát idéző „füstölgő kemence és tüzes fáklya” halad át (15,17). A bibliai kontextus azt sugallja, hogy a történet lényege Ábrahám hite, az utódok és a föld ígérete, valamint az Istennel kötött szövetség ténye. Iulianus számára azonban a szövetségekötés és a csillagos ég általi megerősítés *mikéntje* képezi az értelmezés két pillérét. Nézzük először az első jelenet értelmezését:

„Ábrahám bizony áldozott, amiképpen mi is, folyton és szüntelenül, továbbá alkalmazta a hullócsillagokból történő jóslást. Kétségkívül ez is hellén (pogány) szokás. Madárjóslást még nagyobb mértékben végzett, sőt házának felügyelője is értett a jelek megfejtéséhez. Ha kételkedne valaki közületek ebben, világos bizonyítékát adja az, amit Mózes erről mond: (1)⁵⁰ *Ezen szavakat (dolgokat) követően az Úr szava lett Ábrahámhoz az éjjel látomásában szólva: Ne félj, Ábrahám, én pajzsot tartok föléd. Jutalmad nagyon sok lesz. (2) Mondja erre Ábrahám: Uralkodóm, mit adsz nekem? Én gyermektelenül távozom, Maszeknek, a házamban született szolgálólánynak a fia lesz az örökösöm. (...) (4) És azonnal az Isten szava lett hozzá, aki így szólt: Nem ő lesz az örökösöd, hanem az, aki belőled jön majd ki, az lesz az örökösöd. (5) Majd kivezette, és ezt mondta neki: Nézz fel az égre, és számláld meg a csillagokat, ha ugyan össze tudod számlálni őket! És ezt mondta: Így lesz a te magod. (6) És elhitte ezt Ábrahám az Istennek, és ez igazságosságként számíttatott be neki. Áruljátok már el nekem, mi célból vezette ki és mutatta meg neki a csillagokat a látomást adó angyal vagy isten! Talán mert odabent Ábrahám nem tudta, milyen sokan vannak a minden éjjel látható és ragyogó csillagok?*

50 A bibliai versek sorszámozása.

Szerintem inkább azért, mert meg akarta mutatni neki a hullócsillagokat, hogy szavainak nyilvánvaló bizonyítékát adja, vagyis az ég mindent bevégző és érvényessé tevő jóváhagyását.”⁵¹

Ez a szövegrész minden bizonnyal a tanulmányunk elején idézett töredék folytatása, ezért kezdődik Ábrahám áldozatbemutató tevékenységével, amit itt a szerző kimondottan pogány gyakorlatnak nevez. Emellett három további káldeus tevékenységet nevez meg: a hullócsillagokból történő jóslást, a madárjóslást és a jelek értelmezését.⁵² A madárjóslás a következő töredék témája lesz, itt a csillagjóslásról, erről a talán leginkább káldeusnak nevezhető tevékenységről van szó. Iulianus az irónia eszközével él, amikor rámutat annak abszurditására, hogy Ábrahámnak ténylegesen meg kellett tekintenie a csillagos eget, ami alatt egész vándoréletét töltötte, ahhoz, hogy megértse, mit jelent az, hogy számtalan utóda lesz. A rabbinikus és a patrisztikus kommentátorokhoz hasonlóan Iulianus is abból indul ki, hogy ennek az önmagában felesleges mozzanatnak valami többletjelentéssel kell rendelkeznie. Ez a többletjelentés nála nem allegorikus, mint például Philónnál, aki a házból történő kivezetésből utalást olvas ki arra, hogy Isten az ősatyát itt valami fontosnak az elhagyására hívja. Érdekes módon

51 CG fr. 87.1–21 (356c–357a): ἔθυε μὲν γὰρ Ἀβραάμ, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς, αἰεὶ καὶ συνεχῶς, ἐχρήτο δὲ μαντικῆ τῆ τῶν διαττόντων ἄστρον· Ἑλληνικὸν ἴσως καὶ τοῦτο. οἰωνίζετο δὲ μειζῶνος, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐπίτροπον τῆς οἰκίας εἶχε συμβολικόν. εἰ δὲ ἄπιστεῖ τις ὑμῶν, αὐτὰ δεῖξει σαφῶς τὰ ὑπὲρ τούτων εἰρημένα Μωυσῆ· (1) μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐγενήθη κυρίου λόγος (LXX: ῥῆμα κυρίου) πρὸς Ἀβραάμ (LXX: Ἀβραμ) λέγων ἐν ὄραματι τῆς νυκτός (LXX: ἐν ὄραματι λέγων)· μὴ φοβοῦ, Ἀβραάμ (LXX: Ἀβραμ), ἐγὼ ὑπερασπίσω σου. ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα. (2) λέγει δὲ Ἀβραάμ (LXX: Ἀβραμ)· δέσποτα, τί μοι δώσεις; ἐγὼ δὲ ἀπολόμοι ἄτεκνος, ὁ δὲ υἱός Μασεκ τῆς οἰκογενεῦς μου κληρονομήσει με (LXX: az utolsó két szó helyett: οὗτος Δαμασκὸς Ελευζερ). (4) (a 3. LXX vers kimarad) καὶ εὐθὺς φωνῆ τοῦ θεοῦ (LXX: κυρίου) ἐγένετο πρὸς αὐτὸν λέγοντος (LXX: λέγων)· οὐ κληρονομήσει σε οὗτος, ἀλλ' ὅς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, οὗτος κληρονομήσει σε. (5) ἐξήγαγε δὲ αὐτὸν (LXX: ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἔξω) καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον (LXX: ἀνάβλεψον δις) εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας, εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς. καὶ εἶπεν· οὗτος ἔσται τὸ σπέρμα σου. (6) καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραάμ (LXX: Ἀβραμ) τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. εἵπατέ μοι ἐνταῦθα τοῦ χάριν ἐξήγαγεν αὐτὸν καὶ τοὺς ἀστέρας δεῖκνεν ὁ χρηματίζων ἄγγελος ἢ θεός. οὐ γὰρ ἐγίνωσκεν, ἔνδον ὢν, ὅσον τι τὸ πλῆθος ἐστὶ τῶν νύκτωρ αἰεὶ φαινομένων καὶ μαρμαρυσόντων ἀστέρων; ἀλλ', οἷμαι, δεῖξαι τοὺς διαττόντας αὐτῷ βουλόμενος, ἵνα τῶν ῥημάτων ἐναργῆ πίστιν παράσχηται τῆν πάντα κραινοῦσαν καὶ ἐπικουροῦσαν οὐρανοῦ ψήφον.

52 Utóbbi feltételezhetően az 1Móz 24,42-44 interpretációja, ahol Eliezer jelet kér és kap Istentől, és ennek alapján választja ki Izsák számára Rebekát feleségül.

Philónnál ez a valami éppenséggel az égi dolgok jellegzetesen káldeus tudománya, így nála a jelenet – a bibliai kontextussal nagyobb összhangban – épp a káldeusság meghaladásáról szól.⁵³ Philónnak egy másik, kevésbé allegorikus értelmezése a szövegben várt „ennyi” (τοσοῦτος) helyett szereplő „így” (οὕτως / ܐܝܢܐ) szóra épül, amiből az éteri világ tisztaságát és rendezettségét (a „hogylétét” vagy „milyenségét”) következteti ki, majd ehhez hasonlítja Ábrahám utódait.⁵⁴ Iulianus azonban itt azt olvassa ki a szövegből – vagy azt olvassa bele –, hogy Ábrahám éppenséggel káldeus csillagtudománya révén szerez bizonyosságot az utódaival kapcsolatos isteni vagy angyali ígéretéről.⁵⁵ Így természetesen a hit jelentősége csökken, hiszen az ígéret az égi jelenség révén mintegy tudományos bizonyítást nyer, felértékelődik viszont maga a káldeus tudomány. Iulianus ezt „hellén” eljárásnak nevezi, amit Cirill ki is pellengérez.⁵⁶ Az egyházatya valószínűleg szándékosan nem veszi figyelembe, hogy a császár – újszövetségi, sőt a hellénisztikus zsidó irodalomra visszavezethető – szóhasználatában a „hellén” a „pogány” megfelelője. Ábrahám káldeus mivolta fordított előjellel nem csak Philónnál jelenik meg, hanem a későbbi rabbinikus irodalomban is. A Iulianusszal nagyjából kortárs *Midrás Beresit Rabba* szerint Ábrahám ezen a ponton ugyancsak káldeus asztrológusként tekintett

53 *Her. (Quis rerum divinarum heres / Ki az isteni dolgok örököse?)* 96–99. Philón értelmezése egyébként abból indul ki, hogy az általa értelmezett szövegváltozat 5. verse tartalmazza a fölöslegesnek tűnő, éppen ezért hangsúlyos ἕξω szót (kivezette „odakintre”; a maszoréta szövegben ܐܝܢܐܝܢܐ), amely a Iulianus által idézett szövegben valamiért nem szerepel. Erre az értelmezésre reflektál a *Midrás Beresit Rabba* 44,12 is, lásd lent, 58. lj. Philón Ábrahám-értelmezéséhez lásd még *De Abrahamo* c. értekezését.

54 *Her.* 86–89. Ugyanitt a számosságot is egy lehetséges alternatív jelentésnek tartja: ez esetben a szöveg a transzcendens értelmi (intelligibilis) világ hatalmasságára utal.

55 Iulianus az isten/angyal alternatíva hangsúlyozásával (vö. lent, *CG* fr. 88) talán arra utal, hogy a Genézis-történetekben (és az Ószövetség kanonikus szempontból későbbi könyveiben is) gyakran nem különül el egyértelműen, hogy aki a bibliai szereplőnek megjelenik vagy hozzá szól, maga Isten-e vagy egy követe.

56 „A csodálatra méltó Ábrahám valóban szeretett áldozatokat bemutatni és igencsak istenfélő volt, azt leszámítva, hogy nem a hellének törvényei szerint végezte a szent áldozatokat.” (φιλοθύτης μὲν οὖν καὶ εὐσεβὴς ἄνθρωπος ὁ θεοσπίσιος Ἀβραάμ: πλὴν οὐ κατὰ γὰρ τὸν Ἑλλήνων νόμον ἐποιεῖτο τὰς ἱεροουργίας, *CG* fr. 87.21–23).

az égre, és onnan jutott arra a következtetésre, hogy nem lehet gyermeke.⁵⁷ Isten azonban megfeddte, és azt mondta neki: „Te próféta vagy, nem pedig asztrológus.”⁵⁸ Míg tehát a bibliai hagyomány itt azt emeli ki, hogy Ábrahám ezen a ponton fordít háttal a káldeus tudományoknak, Iulianus szerint épp itt tesz tanúbizonyságot az azokban való jártasságáról.⁵⁹ A császárnak a hullócsillagokkal kapcsolatos elméletére később visszatérünk, most nézzük meg az utolsó szövegünket, amely az előbbi folytatása, és az 1Móz 15 második felének magyarázatát tartalmazza.

„Hogy azonban senki ne vélhesse erőltetettnek ezt a magyarázatot, bizonyítékként rögtön hozzá is teszem, ami utána szerepel. Ez van ugyanis utána írva: (7) *Ezt mondta neki: Én vagyok az az isten, aki kivezetett téged a káldeusok vidékéről, hogy neked adja ezt a földet örökségül.* (8) *Mire ő ezt mondta: Uralkodóm, Uram, mi alapján tudhatom meg, hogy örökségül kapom?* (9) *Ezt mondta neki: Hozzáll nekem egy hároméves nőstény borjút, és egy hároméves nőstény kecskét, és egy hároméves hím kost, és gerlét és galambot.* (10) *Elhozta neki ezeket mind, és középen kettéválasztotta őket. Elhelyezte őket szemben egymással. A madarakat viszont nem választotta ketté.* (11) *Majd madarak jöttek le a kettévágott (tetemek) re, Ábrahám pedig leült velük.* Látjátok, miként nyer megerősítést a látomásban megjelent angyal vagy isten előrejelzése a madarak röptének tudománya révén. Nem úgy, ahogy ti <szoktátok>, vagyis esetlegesen, hanem úgy, hogy a jóslatot áldozatok teszik teljessé.

57 § 44,10 Theodor – Albeck: *הַמּוֹלַד דִּיחֻקְנִי וְאִמְרֵי אַבְרָם אִינוּ מוֹלִיד* – „A csillagállás kényszerének vagyok alávetve, az mondja nekem: Ábrámnak nem lesz utóda.” A megoldás itt az, hogy Isten, vagyis „a Szent, áldott Ő, így szólott hozzá: Ahogy mondod: Ábrámnak és Szárájnak nem lesz utóda – Ábrahámnak és Sárának viszont lesz utóda.” (אָמַר לִי הַקְּבִיָּה הֵן כְּדַבְּרֶךָ, אַבְרָם וְשָׂרָי אֵין מוֹלִידִים אַבְרָהָם וְשָׂרָה מוֹלִידִים) a névváltoztatás jelzi azt a fejleményt, amely érvénytelenné teszi a csillagképek uralmát.

58 § 44,12 Theodor – Albeck: *נְבִיא אֱלֹהִים וְלֹא אַסְטְרוֹלוֹגוֹס* (Ábrahám próféta-voltát a szöveg az 1Móz 20,7-ra alapozza).

59 Vö. Vettius Valens, Artapanos, Ps-Eupolemos és Firmicus Maternus kijelentéseit Ábrahám asztrológiai tudományáról, amit az egyiptomiakkal és a föníciaiakkal is ő osztott meg: STERN, 1974–1984, II:173 – 175.

<A tetemek kettévágása ugyanis a jóslás módjával összhangban az áldozati rendnek megfelelően történt.> (...) <Az isten vagy angyal> a madarak odarepülése révén tette bizonyossá a bejelentését. (...) Igazság híján a hit nyilvánvalóan együgyűség és ostobaság. Az igazságot viszont lehetetlen pusztá kijelentés alapján meglátni, hanem a szavakat valamiféle egyértelmű jelnek kell kíséernie, amely biztosítékot ad arról, hogy a jövőre nézve tett kijelentés már elvégzett tény.”⁶⁰

A második jelenet (1Móz 15,7-21) Iulianus olvasatában nem különül el az elsőtől, a hangsúly ugyanis nála nem az ígéret tárgyára (utódok, ill. föld), hanem annak közlési módjára esik (csillagi jóslás, áldozati szertartás, madárjóslás). Az idézet egyike annak az összesen négy héber bibliai helynek, ahol Ábrahám explicit módon káldeus származásúként kerül említésre.⁶¹ A császár, mint olvasó, ebben a jelenetben kétségkívül azt látja, ahogy egy képzett káldeus bölcs áldozatot mutat be és a madarak röptét értelmezi. Az állatokat a kívánt tulajdonságaikkal együtt ugyan Isten nevezi meg, az elkészítés módját illetően azonban Ábrahám nem szorul instrukciókra.

60 CG Fr. 88.4–23 (358c–359a): ὅπως δὲ μή τις ὑπολάβῃ βίαιον εἶναι τὴν τοιαύτην ἐξήγησιν, ἐφεξῆς ὅσα πρόσκειται παραθεῖς αὐτῷ πιστώσομαι. γέγραπται γὰρ ἐξῆς: (7) εἶπε(ν) δὲ πρὸς αὐτόν: ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς (LXX: ἐγὼ ὁ θεός) ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ χώρας Χαλδαίων, ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομήσαι αὐτήν. (LXX: αὐτὴν νέλκῃ). (8) εἶπε(ν) δέ: δέσποτα κύριε, κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; (9) εἶπε(ν) δὲ αὐτῷ: λαβὲ μοι δάμαλιν τριετίζουσαν καὶ αἶγα τριετίζουσαν καὶ κριὸν τριετίζοντα καὶ τρυγὸνα καὶ περιστερὰν. (10) ἔλαβε(ν) δὲ αὐτῷ πάντα ταῦτα καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα: καὶ ἔθηκεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοισ: τὰ δὲ ὄρνεα οὐ διεῖλε(ν). (11) κατέβη δὲ ὄρνεα ἐπὶ τὰ διχοτομήματα (LXX: ἐπὶ τὰ σώματα, τὰ διχοτομήματα αὐτῶν) καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς Ἀβραάμ (LXX: Ἀβραμ). τὴν τοῦ φανέντος ἀγγέλου πρόρρησιν, ἥτοι θεοῦ, διὰ τῆς οἰωνιστικῆς ὁρᾶτε κρατυνομένην, οὐχ ὥσπερ ὑμεῖς ἐκ παρέργου, μετὰ θυσιῶν δὲ τῆς μαντείας ἐπιτελουμένης. <τὰ διχοτομήματα γὰρ τοῖς τῆς μαντείας τρόποις ἐν τάξει γεγῶνασι θυσιῶν> (...) τῆ τῶν οἰωνῶν ἐπιτήσσει βεβαίαν εἰδειξε τὴν ἐπαγγελίαν. (...) ἀνευ ἀληθείας πίστις ἡλιθιότης εἶκε τις εἶναι καὶ ἐμβροντήσια. τὴν δὲ ἀλήθειαν οὐκ ἔνεστιν <ιδεῖν> ἐκ φιλοῦ ῥήματος, ἀλλὰ χρὴ τι καὶ παρακολουθῆσαι τοῖς λόγοις ἐναργῆς σημεῖον, ὃ πιστώσεται γενόμενον τὴν εἰς τὸ μέλλον πεποιημένην προσάγουσιν. Cirill hozzáfűzi, hogy Julianus maga is követte a madarak által adott jeleket.

61 Idézett szöveginkön kívül: 1Móz 11,28.31; Neh 19,7 LXX (= 9,7 TM). A LXX mind a négy esetben a χώρα Χαλδαίων („káldeusok vidéke”) kifejezést hozza a TM által hagyományozott כְּשַׁדְיָאִים (Ur Kaszdím) megfelelőjeként. KARASSZON, 2011, 83, 3. l.j. szerint az utóbbi akár egy ősi szövegromlás következménye is lehet, ahol az עֲרֵכָא (erec) változott עֲרֵכָא -ra (vö. Jer 24,5). Az Újszövetségben összesen egyszer fordul elő a γῆ Χαλδαίων („káldeusok földje”) kifejezés (ApCsel 7,4).

Tudja – és ez tükröződik majd a Leviticus szertartásrendjében is⁶² –, hogy melyik állattal mit kell tenni: a négylábúakat feldarabolni, a szárnyasokat viszont – ha nem is épen, de – egyben hagyni. A legmeglepőbb dolog Iulianus értelmezésében – különösen a maszoréta héber szöveghagyomány felől nézve – az, ahogy a szövegben egyfajta madárjósítás elemeit fedezi fel. A héber szöveg szerint ugyanis Ábrahám a madarakat éppen hogy „elhessegeti”, nem pedig „leül velük”. A különbség a két változat között a **כשׁוׁ** és az **כשׁוׁ** szavak eltérő vokalizációjának köszönhető: ez a maszoréták olvasatában *va-jassév*, ill. *ótám*, míg a Septuaginta görög szövege egy *va-jésev*, ill. *ittám* héber kiejtést előfeltételez. A héber olvasat a Második Templom korabeli palesztinai exegetikai-midrászi hagyománnyal áll kapcsolatban, ahol Ábrahám első – még megtérése előtti – tevékenysége a földet állandóan pusztító varjak elűzése.⁶³ A görög fordítás és az alapjául szolgáló olvasat viszont a madarakat nem ellenségként ábrázolja, hanem mint akik Ábrahámmal együtt békében várakoznak. Mivel a héber változattal ellentétben itt ugyanaz a szó (*ornea*) jelöli a nem kettéhasított, illetve az Ábrahámmal együtt várakozó madarakat, az sem kizárt, hogy Iulianus szerint az Ábrahám által hozott – nem feltétlenül egy-egy, hanem meghatározatlan számú – gerle és galamb viselkedése jelzi az isteni ígélet érvényességét, Ábrahám tehát rájuk vár, nem pedig együtt várakozik velük az isteni epifániára. Akárhogy is, az epifánia az éjjeli tűz képében bekövetkezik, de ennek iulianusi értelmezését a fennmaradt töredékek nem őrizték meg számunkra. A szövegrész végén a császár egyfajta összegzőképpen megfogalmazza a káldeus madár- és csillagjósításra – és részben az áldozati rendre is – egyaránt vonatkozó alapelvet. Eszerint egy isteni kijelentést önmagában nem tekinthetünk bizonyosnak addig, amíg azt

62 3Móz 1-7, különösen 1,10-17 és 5,6-10.

63 *Jubileumok könyve* 11.

az istenség a kozmosz működésén keresztül is valamilyen módon meg nem erősíti.⁶⁴

Iulianus Ábrahám-értelmezésének elméleti háttere

Az eddigiekben azt igyekeztem felvázolni, hogy a rendelkezésünkre álló töredékes források alapján milyennek látta és milyen céllal ábrázolta úgy, ahogy ábrázolta Iulianus császár és az általa képviselt pogány („hellén”) teológiai-exegetikai hagyomány Ábrahámot, a bibliai ősatyát. Hátravan még, hogy megválaszoljuk az elemzés során felmerült kérdéseket és összefüggéseket: miért fontos a császár számára az áldozatbemutatás, a csillag- és madárjósítás? Miben áll a *káldeusság* jelentősége, és hogyan köti ez össze a zsidóságot és a többi vallásokat? Mit jelent a szóhasználatában a *theurgia* kifejezés? Kicsoda az ősatyák Istene, hogyan értelmezi Iulianus, és hogyan a zsidók és a keresztyének? Vagyis mi volt az a hermeneutikai keret, amelyben a szerzőnk Ábrahám alakját értelmezte? Ezeket a kérdéseket már érintettük és részben meg is válaszoltuk, most azonban tételesen is szemügyre kell vennünk őket.

1. Áldozatbemutatás

Mint láttuk, Iulianus Ábrahámja tudja, hogyan kell helyesen és szakszerűen áldozatot bemutatni, ismeri a madárjósítás tudományát és a csillagok szférájában végbemenő jelenségek értelmét. Azt is tudja, hogy ezek híján nem bízhat isteninek tűnő sugalmakban és szózatokban. Mindezeket Iulianus azért látja meg az Ábrahámról szóló szövegben, mert a bibliai ősatyának tulajdonított gyakorlatok a maga számára is nagy jelentőségűek. Miért

64 Ugyanezt a kifejezést (παρακολουθησαι ... σημειον, 'jel kíséri') használja Iulianus a Naphoz intézett himnuszában a Romulus születéstörténetében szereplő nőstényfarkas kapcsán, mint aki megerősíti a Város alapítójának Aréstól/Marstól való származását (*In Solem* 154a, magyarul: Buzási, 2018b, 97); de ez a kifejezés szerepel már Márk evangéliumának végén is (Mk 16,17), amikor Jézus az örömhír terjesztésére küldi tanítványait, és felsorolja a jeleket, amelyek azt kísérik meg.

fontos egy negyedik századi újplatonista számára az áldozatbemutatás? A legtömörebb választ erre minden bizonnyal Sallustius, Iulianus barátja és tanácsadója fogalmazza meg a már említett, *Az istenekről és a rendezett világról* című újplatonikus kézikönyvében:

„Az áldozatbemutatás nélkül elmondott imák pusztán csak szavak, amelyeket viszont áldozatbemutatás kísér, azok eleven szavak, a szó ugyanis erővel ruházza fel az életet, az élet pedig megeleveníti a szót.”⁶⁵

Az idézetben szereplő „élet” (*zōé*) a feláldozott állat – jelen esetben az Ábrahám által kettévágott állatok – életét jelenti, amely az imádság szavaival együtt száll fel a láthatatlan isteni világba, amely a fizikai valóság oka és előképe. A szó az értelem kifejeződése, az állat élete viszont értelem nélküli élet: a kettő összekapcsolódása értelmes életet eredményez, mint amilyen az emberé. Így helyettesíti a szó és az állatáldozat együttesen az ember önfeláldozását, amellyel odaszánja magát az isteninek, összekapcsolódik vele, és így megnyílik az onnan folyamatosan érkező hatások befogadására. Ezt a felfogást tükrözi Iulianusnak Káin és Ábel történetére (1Móz 4,18) vonatkozó értelmezése is.⁶⁶ Eszerint nem a szándék terén mutatkozó különbség miatt tekintett az Úr szívesen Ábel ajándékára és hagyta figyelmen kívül Káinét, hanem a felajánlott áldozat jellege miatt. „A földi dolgok között ugyanis – mondja Iulianus – egyesek élők, mások élettelenek, de az élő Isten számára, aki az élet oka, értékesebb az élettellelnél az, ami él”⁶⁷ – Káin és Ábel esetében a föld terméseinél a juhok elsőszülöttei. Az

65 *De deis et mundo* 16,1 Rochefort: (...) αἰ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσίν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης. – vö. LAUTNER, 2004, 50; STERN, 1974–1984, II:506.

66 *CG* fr. 84 (= 346e–347c).

67 *CG* fr. 84.22–24 (347c): ἐπειδὴ γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἔμψυχα, τὰ δὲ ἄψυχα, τιμιώτερα δὲ τῶν ἀψύχων ἐστὶ τὰ ἔμψυχα τῶν ζῶντι καὶ ζωῆς αἰτίῳ θεῷ.

áldozatbemutatásnak tehát e felfogás szerint tudománya van, amely különbözik, és bizonyos mértékig független az ember szándékától, amennyiben a szerepe éppen abban áll, hogy a szándék kifejezőeszközeit – a szavakat és a gondolatokat – az isteni és az állati élet hasonlóságán alapuló közvetítőként hatékonyra tegye és célba juttassa.⁶⁸

Van azonban az áldozatbemutatásnak szimbolikus jelentősége is, sőt ez kiterjed a növényekre, tárgyakra, épületekre és a rítusok más elemeire is, amennyiben hagyomány szentesíti őket.⁶⁹ Mindezek mögött az a Iamblichos révén előtérbe került lélekelmélet áll, amely a platóni *Phaidros* nagy mítoszából (246a–256e) kiindulva azt képviselte, hogy amikor az emberi lélek, ez a lényegét tekintve testetlen és értelmi természetű entitás az isteni világból az égi szférákon keresztül a földre kerül és testet ölt, az anyag durvasága miatt összezavarodik, ezért a születés idejére már elfelejti azt, amit odafönt látott, és saját erejéből nem is képes ráébredni és visszaemlékezni boldog szemlélődése egykori tárgyára. Ezért szorul rá isteni vagy más szellemi lények segítségére, amelynek a Iamblichos utáni platonisták szerint a részét képezi az anyagi világgal való interakció is: látványok és más tapasztalatok, szimbólumok és rítusok, amelyek – mint valami pszichodráma során – képesek a lélekben felébreszteni az odafönti, a tulajdonképpeni haza emlékét, és ily módon elindítani afelé –, amennyiben helyesen és szakavatottan vannak megalkotva.

Amikor tehát Ábrahám – vagy Ábel, vagy egy másik Mózes előtti ősatya – szakszerűen mutat be áldozatot, ezzel előkészíti a lelkét az isteni hatások befogadására. Iulianus szerint minden bizonnyal ezért előzi meg a mi jelenetünkben is az állatok rituális előkészítése a kemence és fáklya által megnyilvánuló isteni epifániát és a szövetségkötést (1Móz 15,18-20). Ilyen hatékonysággal rendelkeznek minden jel szerint a Mózes által ábrahámi, káldeus mintára kodifikált áldozati szertartások, de ugyanígy a többi népé is,

68 Vö. KRULAK, 2014, különösen 362–364.

69 Példa erre Iulianusnak *Az istenek anyjához* írt himnusza, amelyben a szerző viszonylag részletesen értekezik a tavaszi Attis-ünnep szertartásainak jelentéséről, *In Matrem* 168c–178d *passim* (magyarul: NÉMETH, 2017, 75 – 92).

ideértve mindenekelőtt a görög-római hagyományt, amelynek rituáléja szerint a császár maga is – úgy is, mint *pontifex maximus* – rendszeresen áldoz. Mózes törvényeinek csak az vesz el az értékéből, hogy nem ismerik el más ősi hagyományok létjogosultságát. Talán ezért mondja Iulianus a tanulmány elején idézett töredékében, hogy nem vesz részt a zsidó ünnepeken, de még valószínűbb, hogy itt arra utal: Templom híján a zsidó szertartások – a deuteronomiumi kultuszcentralizáció következtében – nem tartalmazzák a mózesi áldozati rítusokat; ezt azonban, mint láttuk, a Szentély újjáépítésével orvosolhatónak tartotta.

2. Madár- és csillagjósolás

Ábrahám most tárgyalt áldozatbemutatása nem csak az epifániát és az ígéretet készíti elő, hanem a Iulianus által madárjósálásként értelmezett jelenetet is. Ennek oka feltételezhetően szintén az, hogy a madarak viselkedésének helyes megítéléséhez – sőt talán már az előidézéséhez is – megfelelő lelkiállapot szükséges. Mint ismeretes, az *auguria* vagy *auspicium* nem a káldeusokhoz, hanem az etruszokhoz és a rómaiakhoz köthető, noha másutt is ismert. Úgy tűnik, a császár, aki egyben a Birodalom főpapja is, azért tulajdonítja ezt is Ábrahámnak, hogy ezáltal is szorosabbra fűzze a szálakat az ősatya káldeus vallása és a saját – a rómaiakat feltétlenül magában foglaló – „hellénizmus” között. A mózesi törvény az áldozatokkal ellentétben nem tartalmaz madárjósásra vonatkozó előírásokat.⁷⁰ Iulianus azonban minden valószínűség szerint Ábrahám szövetségkötési jelenetéhez hasonlóan más olyan bibliai előírásokat is madárjósálásként értelmez, ahol a rítus részeként madarak is szerepelnek.⁷¹ A maga újplatonikus szemléletével azért állhatott összhangban a madárjósolás, mert a kozmosz működését –

70 Érdemes itt megemlíteni a Josephusnál található és az abdéri Hekataiosnak tulajdonított történetet Mosollamosról (Mesullam), az egyik hellénisztikus király seregében szolgáló zsidó katonáról (*Apion ellen* I 201–204), aki egy jóslatkérés során nemes egyszerűséggel lenyilazta a jósmadarat, és erre a következő magyarázatot adta: „Ha a jövőt ismeri, nem szállt volna ide, ahol tudnia kellett, hogy megöli őt a zsidó Mesullam.” (HAHN, 1984, 32).

71 Ilyen lehet például a madár szabadon engedése a fertőző betegségekből történő megtisztulás szertartásának részeként (3Móz 14,6-7).

benne az értelemmel nem rendelkező lények viselkedését – a világot irányító isteni erők látható kifejeződésének tekintette. Az emberrel ellentétben ezek a lények nincsenek kitéve saját gondolataik tévelygésének, hanem az isteni gondviselést tükrözik a maguk egyszerűségében. Mivel pedig a valóság felfelé haladva egyre tökéletesebb, a madarak röpte tisztábban fejezi ki a gondviselés munkáját, mint földi társaik viselkedése.

A hullócsillagok egy még magasabb szférájában jelennek meg a fizikai kozmosznak: a levegő és a bolygószférák közti térbe helyezi őket az aristotelési fizika.⁷² Márpedig a lét szintjein felfelé haladva egyre nő az állandóság és a változatlanóság: míg a hét bolygó csak nehezen nyomon követhető pályán halad („bolyong”), az állócsillagok szférájuknak egy-egy pontján rögzítve végzik folyamatos napi körmozgásukat a szféra egészével együtt.⁷³ Ily módon a hullócsillagok mozgása még a madarakénál is megbízhatóbb jele az alatt, a földi világban bekövetkező, gondviselés vezérelte eseményeknek.

Ebből a természettudományos-teológiai pozícióból értelmezi az újplatonikus császár Ábrahámot, ezért keresi – és találja is meg – benne a sajátjához hasonló vallási értékeket. Visszaköveteli a saját hagyománya számára az ősatyát, eközben pedig elvitatja az általa de-hellenizált keresztyénség azon jogát, hogy hívei Ábrahám – bármilyen értelemben vett – leszármazottainak tartsák magukat. Láttuk, hogy ehhez tendenciózus, literalista Biblia-értelmezésre volt szükség. A zsidó hagyományok ábrahámi jellegét viszont így is elismeri, noha elhajlasként ítéli meg azok kizárólagosságát. Ebben a perspektívában Ábrahám tehát nem hátat fordít a pogányságnak, hanem annak legnemesebb hagyományait képviseli messze hazájától, Káldeától.

72 *Meteorológia* I 4 – ahogy a cím mutatja, Aristotelés a hullócsillagokat a légköri, nem pedig az égi jelenségek közé sorolja, mely utóbbiakat *De caelo* (*Az égboltról*) c. értekezésében tárgyalja.

73 Mindez természetesen a geocentrikus világképen alapul és feltételezi, hogy szabad szemmel az égen lényegében alig vehető észre változás.

3. Káldeus származás

Ábrahám káldeus származását, mint láttuk, a Biblia messzemenően megerősíti. Iulianus azzal, hogy erre nagy hangsúlyt helyez, mind a három vallásról állít valamit: az általa képviselt vallási hagyományokról azt, hogy azonosak Ábraháméival; a zsidóságot a rituális gyakorlata alapján megkötésekkel ugyan, de szintén az ősi vallások közösségébe sorolja; a literalista módon értelmezett keresztyénséget viszont, mint új vallást, amely nem rendelkezik rituális gyakorlatokkal és szemlélete is különbözik a többi vallásétól, kizárja a legitim vallások közösségéből – ebből a sajátos ábrahámi ökumenizmusból. Ábrahám káldeus mivolta azonban még ennél is többet jelentett a platonikus uralkodó számára. Önmagában áldozati és asztronómiai-asztrológiai szakértelmük alapján a káldeusok talán nem tűnnének ki más hagyományok képviselői közül. A császár nagy tekintélyt tulajdonít a görögökön és a rómaiakon kívül az egyiptomiaknak, a föníciaiaknak és a frígiaiaknak is, sőt a germánokat és a keltákat is nagyrabecsüléssel említi. Egyedülállóvá a káldeusokat a császárkor pogány újplatonistái számára az a hexameterekben íródott kinyilatkoztatásszöveg tette, amely *Káldeus orákulumok* vagy *kijelentések* (Χαλδαϊκὰ λόγια) néven vált ismertté, és amely hasonló tekintélyt képviselt ebben a körben, mint a keresztyének és a zsidók számára a bibliai próféták jóvendölései, sőt az egész Szentírás. Sajnos ezek a káldeus szent iratok is csak töredékekben maradtak fenn, többnyire újplatonikus szerzők (Proklos, Damaskios, vagy a bizánci Psellos) műveiben és az ő magyarázataik kíséretében.⁷⁴ Iulianus maga is említi a *Káldeus kijelentéseket*, sőt idéz is belőlük *Az istenek anyjához* írott filozófiai prózahimnuszában, amelynek egy pontján kijelenti:

„... én úgy találom, hogy magának Aristotelésnek az elméletei sem teljesebbek, ha nem hozzuk őket összhangba Platónéival, sőt még ez

⁷⁴ A *Káldeus kijelentések* eredetéről lásd P. Athanassiadi in ATHANASSIADI – FREDE, 1999, 149 – 183. A *Kijelentések* szövegkiadása: DES PLACES, ²1996 (¹1971), egyes részleteinek magyar fordítása: Olajos T., in PÁL – TAR – SZŐNYI, 1995, 65 – 68.

utóbbiakat is az istenektől származó kijelentésekkel ('proféciákkal')".⁷⁵

Még egyeduralma előtt, de már – színleg még keresztyén – alcászárként (*caesarként*) írott egyik levelében pedig arra kéri újplatonikus mesterét, Priskost, hogy szerezze be neki Iamblichos *Kijelentések*-kommentárjának egy példányát.⁷⁶ Következésképp, ha Iulianus vagy egy másik hellén újplatonista Ábrahám káldeus mivoltát hangsúlyozza, azzal azt is mondja, hogy Ábrahám a legmagasabb fokú beavatásokat ránk hagyományozó tradíció képviselője, aki személyével a zsidóságot is nem egyszerűen ősi, hanem – legalábbis eredendően – a legnemesebb ősi hagyományok birtokosainak egyikévé avatja.

4. *Theurgia*

Ehhez a nagytekintélyű hagyományhoz kapcsolódik szorosan a *theurgia* fogalma is.⁷⁷ A kifejezés éppen a *Káldeus kijelentések* egyik töredékében fordul elő elsőként az általunk ismert görög irodalomban, terminussá pedig Iamblichos *De mysteriis* c. művében válik, a teológia ellenpárjaként.⁷⁸ Ahogyan a theo-lógia az istenekről való beszéd és gondolkodás (a filozófia legmagasabb szintje), úgy a the-urgia (theo-ergia, az *ergon*, 'cselekedet' szóból) az istenek cselekvő tiszteletét jelenti. Szokás a theurgia szót speciális

75 *In Matrem* 162c-d – ford. NÉMETH, 2017, 65, módosításokkal (ὅπου γε καὶ τὰς Ἀριστοτελικὰς ὑποθέσεις ἐνδεαστέρως ἔχειν ὑπολαμβάνω, εἰ μὴ τις αὐτὰς ἐς ταὐτὸ τοῖς Πλάτωνος ἄγῳι, μᾶλλον δὲ καὶ ταῦτα ταῖς ἐκ θεῶν δεδομέναις προφητείαις).

76 *Ep.* 12, p. 19.2–6 Bidez (= *Ep.* 2 Wright, III. kötet 4–5. o.): „Iamblichosnak a névrokonom <művé>hez írott teljes <kommentárját> kutasd fel. Erre csak neked van módod, hiszen lánytestvéred sógora jól átnézett példánnyal rendelkezik. És ha nem csalatkozom, ahogy ezt írtam, csodás jelet kaptam <az istenektől>.” (Τὰ Ἰαμβλίχου πάντα μοι τὰ εἰς τὸν ὁμώνυμον ζήτει· δύνασαι δὲ μόνος ἔχει γὰρ ὁ τῆς σῆς ἀδελφῆς γαμβρὸς εὐδιόρθωτα. Εἰ δὲ μὴ σφάλλομαι, καὶ σημεῖόν τί μοι, ἦνίκα τοῦτο τὸ μέρος ἔγραφον, ἐγένετο θαυμάσιον). A szövegben szereplő „névrokon” (*homónymos*) minden bizonnyal Iulianos, a *Kijelentések* lejegyzője, noha W. C. Wright Iamblichos névrokonára gondol. A részlet emellett betekintést ad Iulianus vallási tapasztalatainak jellegébe, valamint abba is, hogy milyen nehéz volt egy pogány iratot beszerezni a 350-es évek második felében magas politikai körökben.

77 A fogalomról magyarul lásd TÓTH, 2013 (Iulianusról és köréről röviden: 928 – 929).

78 Fr. 153 Des Places (= Lydos, *De mensibus* II 10); vö. *De Mysteriis* 12, § 7.2–6 Des Places.

értelemben az újplatonisták ezoterikus rituáléira alkalmazni, amelyek közül számosat kikövetkeztethetünk Iamblichos fent említett művéből. Iulianus azonban a szót szélesebb értelemben használja mindenfajta, ősiség által szentesített rituálé leírására.⁷⁹ Így tehát Ábrahám fent elemzett áldozata kétségkívül theurgikus cselekedet, őt és a káldeusokat theurgosoknak nevezni pedig a lehető leghelyénvalóbb. Felettébb furcsa volna ugyanakkor, ha például Numa királyt, a római vallás megalapítóját nem tekintené theurgosnak, miután neki tulajdonítja a legfontosabb szertartásokat és vallási intézményeket, úgymint a Vesta-szüzek által őrzött tüzet vagy a római naptárt és a legfontosabb ünnep: a téli napfordulóhoz kötődő újév bevezetését.⁸⁰ Erre azonban nincs egyértelmű szövegszerű bizonyítékunk. Ugyanilyen esetleges lehet az is, hogy a theurgia kifejezést nem alkalmazza a mózesi áldozati szertartásokra, holott ez feltétlenül logikus lenne annak alapján, ahogy a fogalomjelentésére szóhasználata alapján következtethetünk. Hiszen ott is ősi áldozati és más rituálékról olvassuk, amelyeket meghatározott rendben, egyfajta szakrális grammatika szerint végeznek, ráadásul ábrahámi alapokon.⁸¹ Ha pedig nem vitatta volna el a keresztyénségtől módszeresen mindazon elemeket, amelyeket a Biblia tendenciózus, szó szerinti értelmezése nem támogat kifejezetten, akkor a korai egyház liturgiájában és szentségtanában is nyilvánvalóan található volna „theurgikus” elemeket.

79 Vö. CG fr. 54, ahol azt állítja, még Salamon király is járatos volt a theurgiában (καὶ περὶ θεωργίαν ἤσκητο, fr. 54.9), igaz, csak amikor már idegen feleségei eltérítették a jeruzsálemi kultusz kizárólagos gyakorlásától (1Kir 11.4). Fennmaradt előfordulásai közül a szó többször kimondottan a káldeusokkal függ össze: *In Matrem* 172d–173a, 178d; egy alkalommal a „beavatás” (τελεστική) szinonimája (*In Heraclium* 219a–b), egyszer pedig egy orphikus-ként azonosítható mítosz szerzőit nevezi theurgosoknak (*Ep.* 89b, p. 159.20–24 Bidez = *Letter to a Priest* 292a–b, WRIGHT, 1913–1923, II:306k.); *Az istenek anyjához* szóló himnuszának végén a császár azért könyörög, hogy ő maga is tökéletességre tehessen szert a theurgiában (ἐν θεωργίᾳ τελειότητα, 180b).

80 *In Solem* 155a–156c, 21–22. fejezet BUZÁSI, 2018b, 97 – 98.

81 J. Bregman értelmezésében Iulianus a zsidó vallásgyakorlatot egészében theurgiának tekintette, sőt mintaként állította a pogányok elé: „the only hieratic (i.e. theurgic) nation (*qua* nation)” – BREGMAN, 1995, 148.

5. *Ábrahám Istene*

Utolsó kérdésünk az volt, hogy kit tisztelnek tulajdonképpen a pogány újplatonisták Ábrahám Istenében.⁸² Mint a tanulmány elején idézett töredékben láttuk, Iulianus Ábrahám Istenét „rendkívül nagy és hatalmas” istenként írja le. Egyik levelében – miután a zsidók önfeláldozásig menően „lángoló” vallásosságát állítja szembe a pogányok lanyhaságával – hasonló szellemben dicséri az ősatyák istenét:

„Ők (a zsidók) bizonyos tekintetben istenfélők, hiszen akit tisztelnek, az (...), viszont valóban nagyon hatalmas, igen jó, és ő az, aki az érzékelhető világot irányítja. Tudom jól, hogy az ő kultuszát más neveken ugyan, de mi is gyakoroljuk. Ésszerűnek tartom, hogy nem hágják át a törvényeket, csupán abban tévednek, hogy a többi isten kultuszát nem gyakorolják, annyira keresik ennek az istennek a kedvét; valamint úgy gondolják, hogy a többi isten csak nekünk, a (pogány) népeknek az osztályrésze – barbárokra jellemző túlzás az, ami őket erre az esztelenségre ragadtatja.”⁸³

Eszerint tehát Ábrahám Istene a fizikai világ ura, ami az újplatonikus gondolkodásban azt jelenti, hogy alacsonyabb rangú, mint más istenek, kiváltképp pedig az Egy vagy a Jó, azaz a minden fogalmat meghaladó egyetlen Első Ok, amelyből minden érzékelhető és érzékfeletti létező származik. Mint műveiből kiolvasható, a császár maga is az istenek sokféleségét és hierarchikus elrendezettségét vallotta.⁸⁴ Ezek az istenek az

82 A kérdéshez vö. COOK, 2004, 330 – 339.

83 *Ep.* 89a, p. 154.14–155.8 (= *Ep.* 20, 453e–454b WRIGHT, 1913–1923, III:60–61): Ἄλλ’ οὗτοι μὲν ἐν μέρει θεοσεβεῖς ὄντες, ἐπεὶ περὶ ὃν τιμῶσι ..., ἀλλ’ ἀληθῶς ὄντα δυνατώτατον καὶ ἀγαθώτατον, ὃς ἐπιτροπεύει τὸν αἰσθητὸν κόσμον, ὄνπερ εὖ οἶδ’ ὅτι καὶ ἡμεῖς ἄλλοις θεραπεύομεν ὀνόμασιν, εἰκότα μοι δοκοῦσι ποιεῖν τοὺς νόμους μὴ παραβαίνοντες, ἐκεῖνο <δὲ> μόνον ἁμαρτάνειν, ὅτι μὴ καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς, ἀρέσκοντες τούτῳ μάλιστα τῷ θεῷ, θεραπεύουσιν, ἀλλ’ ἡμῖν οἴονται τοῖς ἔθνεσιν ἀποκεκληρῶσθαι μόνοις αὐτούς, ἀλαζονεῖα βαρβαρικὴ πρὸς ταυτηνὴ τὴν ἀπόνοιαν ἐπαρθέντες. Az első mondat utáni szöveghiányt más kiadók – így Wright is – kiegészítik, de a mondat értelmén ez érdemben nem változtat.

84 A legendszerezettebben ezt *A Naphoz, a mindenség királyához* intézett prózahimnuszában fejti ki, vö. BUZÁSI, 2018b; CSÍZY, 2016.

imént említett első Istenből származnak, és noha mindegyikük egy-egy önálló egység, együttesen úgy is tekinthetők, mint az egyetlen Isten aspektusai és erői vagy képességei.⁸⁵ Az istenek a lét minden szintjét áthatják, az emberi világban pedig ők felelősek többek között az egyének és az egyes népek sajátos karakteréért is. Vannak tehát istenei a népeknek, de a kozmosz egészét is istenek hatásainak összessége működteti és élteti, akik mind egyetlen teremtő princípium, a Platón *Timaios*ából ismert Démiurgos alá rendeződnek. Utóbbit Iulianus egy transzcendens isteni értelemnek tekinti, és a Nappal azonosítja, aki ugyancsak transzcendens tevékenysége, a fény révén égi székhelyén, a napkorongon keresztül világítja be és tartja fenn a látható világot.⁸⁶ Ez a szoláris-démiurgikus isten tehát az, akivel Iulianus a fenti idézetben Ábrahám Istenét, a világ irányítóját minden bizonnyal azonosítja, és akit sokféle névvel illet.⁸⁷ Naphimnuszában elsősorban Zeusznak és Apollónnak felelteti meg, de különféle hatásai és művei alapján Hádésnak és az egyiptomi Sarapisnak is, illetve Dionysos, Athéné, Hermés, Aphrodité és más istennevek is az ő egy-egy aspektusának kifejezésére szolgálnak. Ez az isten nem azonos a népek isteneinek egyikével, akik közé a császár polemikus okokból – a választottság és a kizárólagos monoteizmus hangsúlyozása miatt – időnként Mózes istenét sorolja.⁸⁸ A mózesi túlzástól eltekintve – „ábrahámi” értelemben – ez az isten a világ Ura, akit minden nép a maga hagyományai szerint tisztel. Nem azonos ugyanakkor a legfőbb Istennel, aki a fizikai kozmosz feletti hatalmas isten- és szellemvilágok ura

85 Buzási, 2018b, 90, 132. lj.

86 Vö. *In Solem* 3–4. fejt., Buzási, 2018b, 82 – 84; *CG* fr. 10 (= 65a–c).

87 Vö. *CG* fr. 25.9–10, ahol a héberek Istenét „a kozmosz közvetlen démiurgosának” (ὁ προσεχῆς τοῦ κόσμου δημιουργός) nevezi. A 6. században Ióánnész Lydos beszámol arról, hogy mely pogány irányzatok melyik istennel azonosították a bibliai Istent (*De mensibus* IV 53), és milyen megfontolásból. Megnevezi többek között Osirist és Dionysost, és megemlíti egy Iulianushoz kapcsolódó hagyományt is. Eszerint mivel a császár kijelentette a zsidóknak, hogy ha visszatér a perzsa hadjárataiból – ahonnan soha nem tért vissza –, akkor felépíti „a legfelső Isten szentélyét” (τὸν ναὸν τοῦ ὑψίστου θεοῦ, p. 110. 6–7), ezért sokan úgy vélték, Kronosra (Saturnus) gondol, mivel az ő bolygója helyezkedik el a legfelső bolygószférán. Lydos azonban ezt nem fogadja el releváns értelmezésnek.

88 *CG* fr. 19.35–37 (Cirill szavai): προσήκει τὸν τῶν Ἑβραίων θεὸν οὐχὶ δὴ τοῦ παντὸς κόσμου γενεσιουργὸν ὑπαρχειν οἴεσθαι καὶ κατεξουσιάζειν τῶν ὄλων, συνεστιάθαι δέ, ὡς ἔφην, καὶ πεπερασμένην ἔχοντα τὴν ἀρχὴν ἀναμιχτοῖς ἄλλοις νοεῖσθαι θεοῖς. („Arra a következőzetre kell jutnunk, hogy a héberek istene eszerint egyáltalán nem is az egész kozmosz létrehozója, akinek hatalma volna a mindenség felett, hanem – mint mondtam – azt kell gondolnunk, hogy korlátozva van, és hatalma behatárolt, mert csak egyike az istenek sokaságának.”)

is egyben, és akinek a Napisten – a platóni Nap-hasonlat értelmében – a képmása és egyedülálló közvetítője.⁸⁹ Összegezve tehát Ábrahám Istene a világ teremtője és fenntartója, akit a maga módján minden nép tisztel, beleértve természetesen a zsidó népet is – azzal a különbséggel, hogy ők bizonyos értelemben kisajátítják. A keresztyének ezzel szemben Iulianus értelmezésében elpártoltak tőle, és saját, istennel és hagyományokkal szakító utat járnak. A császár nyilván szándékosan nem veszi figyelembe, hogy a keresztyén teológia már legalább a nikaiai hitvallás (325) óta sok tekintetben hasonló értelmezést adott Krisztusnak, mint amelyet ő maga és újplatonikus köre a Napistennek. Nagyon valószínű, hogy ha kora valódi keresztyén teológiáját vette volna alapul – annak is a platonikus ágát, amit többek között kortársai, a kappadókiai atyák is képviseltek –, akkor a császár elvileg a keresztyénséget is bevonhatta volna platonikus világvallásába. Ezek a nagyarányú elképzelések azonban Iulianus hirtelen halála következtében csak gondolat kísérlet szintjén maradtak, a pogány újplatonisták rövid életű ökumenizmus-kísérlete elbukott, ha visszhangtalan nem maradt is. A három vallás közül a keresztyénség ökumenizmus-felfogása lett az, amely a kor világvallás iránti igényét beteljesítette, és ennek során azokhoz hasonló elméleteket is felhasznált, amelyeket a Iamblichos és Konstantin utáni pogány újplatonisták fejlesztettek ki – ez azonban már nem a jelen tanulmány tárgya.

Befejezés: Ábrahám ökümenizmus a pogány újplatonizmus tükrében
Vizsgálatunk végén visszatérhetünk Ábrahám ökümenizmusának Karasszon tanár úr által felvetett kérdésére. A fentiekből talán az alábbi következtetés adódik. Ha Ábrahám ökümenikus mivolta kiterjeszhető a pogányságra – vagyis lényegében minden más vallásra – is, akkor két eset lehetséges. Az első esetben az ősatya oly mértékben egyetemessé válik, hogy elveszti

89 Platón, *Állam* VI, 504c–509d. Platón Nap-hasonlata nagy hatást gyakorolt a későantik pogány újplatonizmusra, ahogy azt Iulianus Nap-himnuszán kívül (132b–133c) Proklos *Állam*-kommentárjának erről szóló fejezete is megmutatja (magyarul Buzási G. fordításában, in LAUTNER, 2004, 65 – 121).

sajátos karakterét. Bibliai személyekben gondolkodva alakja így inkább Noééhoz vagy Ádáméhoz közelít: utóbbi ember volta és esendősége révén köt össze minden embert, előbbi pedig mint túlélő és alapvető istenfogalommal rendelkező ember: „igaz volt az ő nemzedékében” – mondja az Írás (1Móz 6,9 és 7,1), amit sokan megszorításként értelmeznek. A második esetben viszont, ha Ábrahám ökumenizmusa konkrétabb tartamat jelöl, amilyen az egy Istenbe vetett hit és a hozzá való helyes viszonyulás, akkor ezzel személyének ökumenizmusa egyfajta határvonalat is kijelöl, amely hasonlít a Jan Assmann által „mózesi megkülönböztetésnek” nevezett distinkcióhoz igaz és hamis vallás között.⁹⁰ A ma bevett értelemben a három ábrahámi vallás körül húzódik egy ilyen választóvonal, amely más – akár szintén egyetemesség igényű – vallásokat, világnézeteket vagy -magyarázatokat kívülrekeszt. A Iulianus által képviselt pogány újplatonista megközelítés ennek bizonyos értelemben görbe tükröt tart, hiszen ott azt látjuk, hogy lehetséges Ábrahám alakjának olyan értelmezése is, amely a határvonalat másként vonja meg: azon belül található a zsidóság és minden más ősi vallás, kívül reked viszont a keresztyénség mint újítás. Ennek tükrében érdemes újra feltenni a tanulmány elején idézett kérdést, hogy miben áll a három „ábrahámi vallás” közössége, és szervezesebb-e, mint más lehetséges vallási ökumenizmusok, amelyek a későantik pogányokhoz hasonlóan ugyancsak azzal az igénnyel léphetnek fel, hogy Ábrahám valamilyen értelemben nekik is közös ősatyjuk, mert ők is ábrahámi értékek letéteményesei. Annak megválaszolása már inkább a vallásszociológia területére tartozik, hogy milyen tanulással szolgál ez a vizsgálat egy olyan korban, amikor sokan a világ zsidó, keresztyén vagy muszlim – külön-külön sem egységes – közösségeinek tagjaként rokonságot éreznek például a buddhizmus, a hinduizmus vagy a konfucianizmus valamely irányzatával, amely sok esetben akár még szorosabb is lehet, mint egy másik ábrahámi vallással vagy annak bizonyos irányzataival érzett közösség.

90 ASSMANN, 2003, 15 – 21.

Felhasznált irodalom

- AL-AZMEH, Aziz (2014): *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ASSMANN, Jan (2003): *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*, Budapest: Osiris.
- ATHANASSIADI, Polymnia – FREDE, Michael (szerk.) (1999): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon.
- AYRES, Lewis (2004): *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- BERCHMAN, Robert M. (2005): *Porphyry Against the Christians*, Leiden: Brill.
- BIDEZ, Joseph (szerk.) (1972): *L'Empereur Julien: Oeuvres complètes*. I/2 kötet: *Lettres et fragments*, Paris: Les Belles Lettres (újabb kiadása: J. Bidez – P.-E. Dauzat 2008. Paris: Les Belles Lettres).
- BOULNOIS, Marie-Odile (2008): Genèse 2–3: Mythe ou vérité? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 54, 111 – 133.
- BREGMAN, Jay (1995): Judaism as Theurgy in the Religious Thought of the Emperor Julian, *Ancient World* 26, 135 – 149.
- BUZÁSI Gábor (2018a): „Mózesi megkülönböztetés” és hellénizmus a IV. században: A vallási radikalizmus természetrajzához, in Déri B. – Vér Á. (szerk.), *Religio(nes). A vallás és a vallások*, Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ.
- (2018b): „Julianus császár: Himnusz a Naphoz, a mindenség királyához.” *Ókor* XVII/1, 78 – 100.
 - (2020): Emperor Julian and the Literal Sense of the Bible, in R. Ceulemans – B. Crostini (szerk.), *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and their Readers*, Uppsala: Uppsala Universitet, 41 – 62 (megjelenés előtt).
- CASEY, P. Maurice (1976): Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, *JTS* 27/1, 15 – 33.
- COOK, John Granger (2002): *The Interpretation of the New Testament in Graeco-Roman Paganism*, Peabody (Ma.): Hendrickson.
- (2004): *The Interpretation of the Old Testament in Graeco-Roman Paganism*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- CsÍZY Katalin (2016): Iulianus Hélioshoz [Or. XI (IV)], in Tóth O. (szerk.), *A fény az európai kultúrában és tudományban*, Debrecen: Debreceni Egyetem Klasszika-Filológiai Tanszék.
- DES PLACES, Eduard (szerk.) (1989): *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, Paris: Les Belles Lettres.
- (1996). *Oracles Chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris: Les Belles Lettres.
- ELM, Susanna (2012): *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*, Berkeley: University of California Press.
- GIAVATTO, Angelo – MULLER, Robert (szerk.). (2018): *Julien L'Empereur: Contre les Galiléens*, Paris: Vrin.
- HAHN István (ford.) (1984): *Josephus Flavius: Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, Budapest: Helikon.
- HOFFMANN, R. Joseph (ford.) (2004): *Julian's Against the Galileans*. Amherst: Prometheus.
- KARASSZON István (2011): „Abraham oecumenicus”, in Dobos K. D. – Fodor Gy. (szerk.), *Vízió és valóság: A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28-29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó-keresztény konferencia előadásai*, Budapest: Új Ember, 81 – 89.
- (2012): The Faith of Abraham in History and Tradition, in O. Prostedrník (szerk.), *Justification According to Paul. Exegetical and Theological Perspectives*, Bratislava: Comenius University, 147 – 153.
- KINZIG, Wolfram (2013): Pagans and the Bible, in J. Carleton Paget – J. Schaper (szerk.), *The New Cambridge History of the Bible 1., From the Beginnings to 600*, Cambridge: Cambridge University Press, 752 – 774.
- KINZIG, Wolfram – BRÜGGEMANN, Thomas (szerk.) (2017): *Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- KOMORÓCZY Géza (bev. ford.) (1969): Kelszosz vitája a kereszténységgel, *Világosság* 10/3, (melléklet).
- KRULAK, Todd C. (2014): Θυσία and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-century Platonism, *Classical Quarterly* 64/1, 353 – 382.
- LAUTNER Péter (szerk.) (2004): *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál*, Budapest: Kairosz.

- MALLEY, William J. (1978): *Hellenism and Christianity. The Conflict Between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St Cyril of Alexandria*, Rome: Università Gregoriana.
- MASARACCHIA, Emanuela (szerk.) (1990): *Giuliano Imperatore: Contra Galilaeos*, Roma: Ateneo.
- MILLAR, Fergus (2008): Rebuilding the Jerusalem Temple: Pagan, Jewish, and Christian Conceptions, *Вестник древней истории* 1, 19 – 37.
- MITCHELL, Stephen – VAN NUFFELEN Peter (szerk.) (2010): *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NESSELRATH, Heinz-Günther (szerk.) (2015): *Iulianus Augustus: Opera*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- NEUMANN, Karl Johannes (szek.) (1880): *Iuliani imperatoris Librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig: Teubner.
- NÉMETH Bálint (ford.) (2017): *Iulianus imperator: Himnusz Hélios királyhoz; Himnusz az istenek anyjához*, Pécs: Disciplina.
- PÁL József – TAR Ibolya – SZÖNYI Etelka (szerk.) (1995): *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*, Szeged: JATE Press.
- RIEDWEG, Christoph (2005): Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (*Contra Galilaeos* fr. 17,10 – 12 Masaracchia), in A. Kolde – A. Lukinovich – A.-L. Rey (szerk.), *Κορυφαίω ἀνδρί. Mélanges offerts à André Hurst*, Genève: Droz, 367 – 375.
- (2008): Julians Exegese der Rede des Demiurgen an die versammelten Götter in Platons *Timaios* 41 a–d: Anmerkungen zu *Contra Galilaeos* fr. 10 Mas, in D. Auger – E. Wolff (szerk.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris: Picard, 83 – 95.
 - (2012): Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen: Zum „Sündenbock“ von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien, *Zeitschrift für Antike und Christentum* 16, 439 – 476.
 - (szerk.) (2016): *Kyrill von Alexandrien, Gegen Julian. Teil 1: Buch 1–5*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- RINALDI, Giancarlo (1989): *Biblia Gentium*, Roma: Libreria Sacre Scrittura.
- ROCHEFORT, Gabriel (szerk.) (1983): *Saloustios: Des Dieux et du Monde*, Paris: Les Belles Lettres.
- ROSEN, Klaus (2006): *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart: Klett-Cotta.

- SCROFANI, Giorgio (2008): „Like Green Herb”: Julian’s Understanding of Purity and his Attitude Towards Judaism in his *Contra Galilaeos*, *Journal for Late Antique Religion and Culture* 2, 1 – 16.
- SOMOS Róbert (ford.) (2008): *Órigenész: Kelszosz ellen*. Budapest: Kairosz.
- STERN, Menahem (1974–1984): *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism (1–3)*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- TANASEANU–DÖBLER, Ilinca (2008): *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart: Steiner.
- TEITLER, Hans Carel (2017): *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War Against Christianity*, New York: Oxford University Press.
- THEODOR, Julius – ALBECK, Chanoch (szerk.) (1965): *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar 1–3.*, Jerusalem: Wahrman.
- TÓTH Anna Judit (2013): Az új platonikus theurgia, in Nagy Á. M. (szerk.), *Az Olympos mellett: Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban* 2, Budapest: Gondolat, 926 – 950.
- VANDER KAM, James C. (2001): *The Book of Jubilees*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- WESTERMANN, Claus (1981): *Genesis. 2. (Gen. 12–36)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WILLIAMS, Margaret (2019): Abraham in Contemporary Greek and Latin Authors, in S. A. Adams – Z. Domoney-Lytle (szerk.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, London: T&T Clark, 165 – 182.
- WRIGHT, Wilmer Cave (ford.) (1913–1923): *The Works of Emperor Julian I – III.*, Cambridge (Ma.) – London: Harvard University Press.

Egeresi László Sándor

Adalék az északi királyság történelméhez az újabb móábi szövegek kapcsán¹

Bevezetés

Jordániában, *Khirbat Ataruz* feltárásánál egy henger alakú oltárt találtak 2010-ben. Az oltáron talált móábi szöveget, ami új információval szolgálhat az északi királyság elleni móábi lázadásról, nemrég publikálták.² A lázadást magát a Biblia is leírja és a Mésa-sztélével (Kr.e. 9. század közepe, második fele) külső forrásunk is van annak alaposabb megértéséhez. A bibliai leírás és a Mésa-sztélé leírása azonban nem harmonizál egymással, ami felveti, hogy a két szöveg közül melyik bír értékkel történeti forrásként. E kérdés megválaszolásához közelebb kerülünk a *Khirbat Ataruz*-ból származó feliratok vizsgálatával. A nyelv, az írás móábi, méghozzá annak korai szakaszából, míg a számnevek egyiptomi írásjelekkel vannak írva. A lingvisztikai elemzés is kívánatos ilyenképpen. Ezen kívül a B-feliratban valószínűleg szerepel a „héberék” kifejezés, ami a kifejezés eddig ismert legrégebbi használata lehet. A tartalom alapján pedig a feliratok fontos adalék gyanánt szolgálnak egy régi Izráel történelmével kapcsolatos vitához. Érdeemes tehát közelebbről is megnézni ezt a fontos leletet.

Régészeti körökben jól ismert tény, hogy területéhez és lakosságához viszonyítva Izráel a világ legjobban feltárt országa. Mindez igaz, de gyorsan tegyük hozzá, hogy csak részigazság: az egyes helyek feltártsági – pontosabban feltáratlansági – százaléka valamint az évtizedeken át

1 A tanulmány tisztelgés mesterünk, barátunk, Karasszon István professzor előtt 65. születésnapja alkalmából. Adja az Örökkévaló, hogy még sokáig élvezhessük professzor úr kedves, barátságos és humoros személyét, széleskörű tudását!

2 BEAN et al., 2018, 211 – 236.

elhúzódó ásatások jól mutatják, hogy a Szentföldről alkotott archaeológiai képünk igencsak töredékes. Izráel történelmének megismeréséhez szinte hasonlóan fontos lenne a szomszédos államok régészeti kutatása. Részben azért, mert Izráel történelme során bizonyos korokban a Jordánon túli területeket is occupálta, részben pedig azért mert az egykori ókori szomszédok történelmének jobb megismerése magától értetődően számos kérdés megválaszolásában segíthet. A modern Izráel állam szomszédai közül ilyen szempontból is kiemelkedő Jordánia, amely jónak mondható viszonyt ápol Izráellel. A kölcsönös együttműködés nem csak a technológia átadásában nyilvánul meg (pl. új mezőgazdasági módszerek a Jordán keleti partján), hanem a kulturális hatásban is. Ami számunkra itt fontos: Jordánia felismerte, hogy a Bibliához történő történelmi és területi kapcsolódás számára is előnyös lehet.³ Ennek eredményeként egyre több, túlnyomórészt amerikai finanszírozású ásatást engedélyeznek a jordániai királyság területén, s így nyilván egyre többet fogunk hallani a Bibliához kapcsolódó vélt vagy valós eredményekről.⁴ Jelenleg majdnem kétszer annyi nemzetközi régészeti projekt fut Jordániában, mint Izráelben.⁵ A Jordánon túli területeket a vaskorban három állam uralta: Ammón, Móáb és Edom. Mindhárom állam történelmének jobb megismerése elősegíti Izráel történelmének a jobb megismerését.

3 Az 1990 előtti helyzetképet B. de Vries ismerteti áttekintésében (VRIES, 1991); a vaskori feltárások száma tíz alatt volt (vö. i. m. 260). A móábi térségről és annak településeiről információt három forrásból nyerhetünk: a bibliai szövegekből, az epigráfiai anyagból és az archaeológiai leletekből, vö. MACDONALD, 2000, 171kk (ugyanitt jó áttekintést kapunk Móáb bibliai említéseiről is). A tíz évvel ezelőtti helyzethez lásd KELLER *et al.*, 2012.

4 Talán a leghíresebb ezek közül a Tell el-Hammanban folyó ásatás, amelynek vezetőrégésze, S. Collins a helyet az ókori Szodomával azonosítja. Akár osztjuk nézeteit, akár nem, érvelése mindenképpen rámutat az eddigi lokalizációk gyengeségeire. Az ott dolgozó stábból van szerencsénk egyébként több személyt is ismerni, sőt némelyikükkel ásvott is e sorok írója Izráelben.

5 A hivatalos adatok szerint 85 (!) nemzetközi régészeti program fut Jordániában (vö. BURTON, 2013, 1). Jordánia saját adatbázisa szerint a kőkorszaktól az ottomán korig mintegy 15.000 feltárandó helyük van. Ezek közül már van, ami részben vagy teljesen megsemmisült a modernkori tevékenység következtében (vö. BURTON, 2013, 1). A valószínűleg terepmunka tudásunk szerint 5 helyen volt 2019-ben.

1. A lelőhely maga

A Khirbat Ataruzban folyó ásatások mostani szakasza 2015-ben kezdődött,⁶ a jelenlegi direktor Chang-Ho Ji (La Sierra University, California), co-direktor Aaron Schade (Brigham Young University). Az itt feltárt vaskori (Kr.e. 9. század) templom,⁷ terrakotta illatáldozati oltár, a feliratos oltár, a késő hellenisztikus korból származó fürdő, mind-mind máris ismertté tették a lelőhelyet.⁸ A név a Bibliából is ismert, az Ószövetség lapjain többször is találkozunk az Atarót (עַטְרוֹת) tulajdonnévvel (= Khirbat Ataruz). Az elnevezés mai ismereteink szerint nem egy helységet takar, hanem több hasonló / azonos nevű helyre kell gondolnunk.⁹ Júda területén lehetett az 1Krn 2,54-ben említett Atarót (עַטְרוֹת בֵּית יִזְבֵּב, V.: *corona domus Ioab*), míg Efraim területére kell gondolnunk a Józs 16,7 kapcsán, Gád területére a Num 32,3 és 34 kapcsán, említenek egy עַטְרוֹת שׁוֹפָן nevű helyet a Num 32,35-ben, továbbá egy עַטְרוֹת אֶדֶר nevű helyet a Józs 16,5-ben és 18,13-ban. Utóbbinál emendációval szóba jöhet még a Józs 16,2 is (vö. HALOT, KAHAL¹⁰). A móábi Atarót nagy valószínűséggel a Gád területén említett hellyel azonosítható, Madábától délre 24 kilométerre, Libb falutól nyugatra 10 kilométerre, az ókori Machaerustól keletre 3 kilométerre, a Wádi Zarqa-Main mentén futó úttól¹¹ délre fekszik.

6 A korábbi szakasz 2000 és 2012 között zajlott, ekkor találták például a vaskori templomot. Az első nyugati tudós, aki dokumentálta a Khirbat Ataruz körüli régiót, N. Glueck volt, jordániai látogatása során 1937-ben. A cserépletekből úgy gondolta, hogy a vaskorban lakott volt a hely, majd elnéptelenedett és a hellenizmus idején vált ismét lakottá. A helyre felfigyelt W. Schottruff és H. Niemann, ezt követte 1998 nyarán Ch.-H. Ji és L. T. Geraty felmérése a Dhiban Plateau Survey project részeként. 2000 és 2010 között 6 ásatás volt a dombon, majd ezt követte a jelenlegi szakasz 2015 -től.

7 Ji, 2012, 203kk.

8 Az eddigi régészeti munka bemutatására itt nem térünk ki, a vonatkozó szakirodalmat megtalálja a kedves olvasó az ásatás honlapján (www.ataruz.org).

9 Szinte mindegyik hely lokalizációja vitatott, vö. GESENIUS, 2007, 952k (részletes szakirodalmi hivatkozással).

10 KÖHLER – BAUMGARTNER, 2001, 815.; DIETRICH – ARNET, 2013, 402.

11 Ji, 2019, 143 – 157.

2. A szöveg nyelvészeti értékelése

A vizsgált felirat egy faragott oltáron¹² látható, amit *in situ* egy szentélyben¹³ találtak, összesen hét sor, ami két különálló szövegből áll. Az oltárt a stratigráfia, a C14 -es vizsgálat és az edénytípológia alapján a Kr.e. 9. század végére – 8. század elejére datálják. A lelet Jordániában, a Madaba Régészeti Múzeumban (Madaba Archaeological Museum)¹⁴ van kiállítva. Három rövid sort az oltár felső részére írtak horizontálisan (*Inscription A*), míg négy sort vertikálisan az oltár alsó részére (*Inscription B*). A szöveg alig látható vagy lekopott helyenként, így számos ponton az olvasat bizonytalan. A tárgy felületét emellett számos karcolás borítja, a szöveg részleteit pedig a kő elszíntelenedése is tarkítja, amit az oltár felületén megjelenő későbbi lerakódás okozhatott.¹⁵ A két felirat nem tűnik közvetlenül összetartozónak s korántsem biztos, hogy ugyanazon kéztől származnak. *Christopher A. Rollston* szerint¹⁶ az A-felirat keletkezett előbb, s a B-felirat nem igazán vette figyelembe az előbbit, amit jól szemléltet, hogy belenyúlik az előbbibe. A B-felirat orientációját tekintve hasonlít a Dibontól északkeletre, Khirbatal-Mudaynában talált feliratos oltárhoz, de ott fentről lefelé halad az írás.¹⁷ Mindkét felirat kombinációja az alfabetikus írásjeleknek és a hieratikus számneveknek. A B-feliratban is találhatóak egyiptomi számok az elején, a szöveg itt jóval folyamatosabb. Mindkét felirat nyelve móábi, az írás morfológiája, stancája és az írás ductusa alapján a Kr.e. 9. század végére,

12 Az oltár 50 centiméter magas, hengeres alakú, melynek átmérője 18,5 centiméter, valószínűleg illatáldozati oltárként funkcionált. Ebben a korban (vaskor IIA) az illatáldozati oltárok gyakorinak mondhatóak (lásd például Ábél-Bét-Maaká), de a feliratos oltár rendkívül ritka.

13 A szentély egy 4,8 méter szélességű, 4,9 méter hosszúságú helyiség, amit a város egyik kimagasló pontján építettek, az oltár mellett tűzhelyet és asztalokat is találtak benne. Részletes elemzéséhez lásd a direktor írását, vö. Ji, 2018, 173 – 210.

14 Az intézmény a Madaba Regional Archaeological Museum Project (MRAMP) részeként kezdte meg működését, ami egy olasz – amerikai – jordán együttműködés része. Az MRAMP célja a Madaba-térség bemutatása egy Madabában felállított múzeummal.

15 BEAN et al., 2018, 211.

16 Uo.

17 DAVIAU – STEINER, 2000, 1 – 21, különösen 12. A hely feltárása 1996-ban kezdődött, Daviautól természetesen több cikk is jelent meg az eredményekről.

Kr.e. 8. század elejére datálható a szöveg.¹⁸ Rollston korai móábinak klasszifikálja a szöveget.¹⁹

2.1. A-felirat

Az első sor elején a kopás ellenére egy bét rajzolódik ki, ez lehet prepozíció vagy valamilyen rövidítés.²⁰ Üzletkötéssel kapcsolatos szövegekben prepozícióként „...ért”, „vmennyi értékben, árban” jelentéssel bír a héberben és az arámiban is (Gen 23,9; Deut 19,21; 2Sám 3,14; 1Krón 12,20; Préd 1,3), az epigráfiai anyagban is ilyen a használata.²¹ Ebben az esetben tehát a bét valamilyen tranzakcióra utal. A bét után áll a hieratikus nyolcas szám, ami a héber ostraconok között jól atesztált.²² Az ezt követő sin és lámed valószínűleg a seqel szó rövidítése. Az írnoki hiba nagy valószínűséggel kizárható, hiszen a kifejezés többször is előfordul a szövegben. Bár a seqel rövidítésére eddig egyetlen dubiózus helyen van példa, ez a legvalószínűbb interpretáció. Más kétbetűs abbreviációk is előfordulnak az írott Biblián kívüli anyagban, pl. az aradi ostraconok között.²³ Az ezt követő nún előtt nincs szóelválasztó jel, de jelentős helyet hagytak ki a két blokk között, ezért különálló egységnek fogjuk fel őket. Lévéen egyetlen betű, ezt is rövidítésnek gondoljuk. A számadatból és az azt követő s(eqel) kontextusból kiindulva leginkább valamilyen árucikk megnevezésre, mérhető anyagnévre érdemes gondolni. Egybetűs rövidítések, amik anyagnevekkel és hieratikus számnevekkel együtt előfordulnak, atesztáltak a héber feliratok közt (Arad

18 BEAN et al., 2018, 212. Egyezően az archaeológiai környezettel.

19 Uo. A korai móábi nyelv óhéber írásjeleket használ, ami nagy valószínűséggel Omri és részben Aháb politikai fennhatóságának köszönhető: a móábi nyelv esetében a *Mutterschrift* az óhéber. Később azonban a politikai függetlenség elnyerésével a nyelv, az írás is függetlenedik és önálló fejlődési útra lép, kialakul az önálló móábi írás, ahogy az látható néhány a Mésa-felirat után keletkezett nyelvemlékekből. Szemléltetésként megemlítjük a Khirbatal-Mudayna feliratos illatáldozati oltárt és a Silo-feliratot (vö. DAVIAU – DION, 2002, 31kk).

20 Utóbbi a Kádes Barnea 5-ös számú hieratikus ostracon kapcsán már felmerült, a rövidítés ismeretlen (BEAN et al., 2018, 212).

21 CLINES, 2011, B, # 10; továbbá HOFTJZER – JONGELING, 1995, b, # 3.

22 S. Wimmer vonatkozó monográfiájához (*Palästinisches Hieratisch: Die Zahl- und Sonderzeichen in der Althebräischen Schrift*) nem jutottam hozzá, idézi BEAN et al., 2018, 212.

23 BEAN et al., 2018, 213 – 21.

49.15-16).²⁴ A nún ebben az esetben jó eséllyel a הַבְּרָזָה szót (bronz) jelenti. A teljes sor fordítása: „8 seql bronzért” vagy „8 seql bronzzal”.²⁵

A második első betűje a karcolások ellenére felismerhetően wáw, ezt követi egy zayin és egy hé (kvadrát átíratban: וה), majd egy szóelválasztó jel. A szófordulat „és ez” a Siloám-feliratban is előfordul, régóta ismert, gyakori a Bibliában is. A szóelválasztó után a 2 tőszámnév jön, majd az előző sorból már ismert sin-lámed és nún rövidítések. A második sor fordítása: „és ez 2 seql bronz”.

A harmadik sor első betűjének azonosítása különösen bonyolult. Ebben a formájában ugyanis nem azonosítható egyértelműen semmilyen hieratikus számjeggyel vagy nyugat-sémi betűvel. Az *editio princeps* szerzői több lehetőséget felsorolnak, a fotók alapján a végső döntésük látszik helyesnek: egy elrontott, ill. javított bét állhat a sor elején.²⁶ A hozzá tartozó zayinnal együtt (*bz*) vagy a בז (zsákmány²⁷) szóra kell gondolnunk, vagy a בז gyök (kifoszt, zsákmányol) valamilyen alakjára.²⁸ A következő mássalhangzók kaf és lámed, valószínű olvasata כל (összes, összesen), ennek használata összegzésekben a bibliai héberben szintén attesztált (pl. Józs 12,24; 21,26). A harmadik sor fordítása: teljes zsákmány: 10. Az A-felirat teljes hipotetikus fordítása tehát a következő:

8 seql bronzért/bronzzal

és ez: 2 seql bronz

összes zsákmány: 10

Ennek értelmében egy összegzés áll előttünk a szövegben.

24 DOBBS – ALLSOP et al., 2005, 79.

25 Arámi párhuzamhoz lásd BEAN et al., 2018, 214.

26 I. m. 215. Szerintünk legalább ekkora eséllyel látható itt egy elrontott rés betű. A szerzők két érvelését, amivel elutasítják ezt a lehetőséget, nem tudjuk elfogadni. Először is szerintünk nincs értelmes olvasata így a sornak, másrészt nincs világos párhuzama a betűnek a szövegben. Előbbi érv ugyanis csak nyelvi tudásunk fogyatékos voltát húzza alá és szubjektív indok – akkor is, ha emiatt a bét olvasatot mi magunk is preferáltuk – másrészt a B-felirat első sornának végén egyszerű párhuzama van a kérdéses mássalhangzónak, a két felirat egyidejű keletkezése, illetve azonos írnoktól származtathatósága pedig nem zárható ki. További párhuzamok felbukkanása ezért viheti az értelmezést majd ilyen irányba.

27 Bibliai héberben is gyakran előforduló főnév, pl. Num 14,3.31; Deut 1,39; Ézs 42,22; Jer 2,14; 49,32; Ez 34,8.22 stb.

28 Főleg qalban, két helyen nifalban fordul elő, a pual *locus* (Jer 50,37) vitatott hogy pual vagy passzív qal forma.

2.2. B-felirat

Ha az A-feliratnál az olvasatban akadt némi bizonytalanság, akkor mindezt fokozottan elmondhatjuk a B-feliratnál. A rekonstrukció az illatáldozati oltár sérülései és kopása miatt ennél a szövegrészletnél fokozottan hipotetikus.

Az első sor két számnévvel kezdődik: elől áll egy négyes, majd ezt követi a hatvanas tószámnév, vagyis feltételezhetően a 64 -et írják le. A hieratikus tízes rendű számnevek képzésében azonban ez fordított sorrendben lenne szabályos, mivel a nagyobb egységtől haladnak a kisebb felé.²⁹ Legegy-szerűbb erre lingviztikai variációként tekinteni, amit a sémi nyelv hatása eredményezett, hiszen az említett sorrend képzése nem annyira kötött például a bibliai héberben sem.³⁰ A számnevek után egy mém és egy nún olvasható, valószínűleg ez a héberrel azonos ׀ prepozíció.³¹ Szembetűnő azonban az asszimiláció hiánya, ami a Méša-felirat összes előfordulását jellemzi.³² Rollstonék ezt azzal magyarázzák, hogy a móabi nyelven belüli variációval van dolgunk. Nézetüket nem osztjuk. Egyrészt egy ennyire rövid fragmentálódott szövegből ilyen következtetést aligha lehet levonni. Másrészt a hieratikus számnevek használata tényleg azt mutatja, hogy a móabi nyelv egy korai, kiforratlan szakaszába pillanthatunk be. De a kiforratlanság könnyen jelentheti a prepozíciók következtelen használatát is. Az első sor utolsó szavában egy ayin, egy bét, rés és egy mém van. Sajnos az utolsó betű sérülés nyomait hordozza. *Adam Bean* és szerzőtársai szerint minden betű jól azonosítható, az utolsó betű egy nún. A felirat eme részletéről készített felnagyított fotó nem győzött meg minket erről. Ugyanebben a sorban, éppen ezelőtt a szó előtt áll a már említett ׀ prepozíció. Adott a lehetőség ezért, hogy mindkét mássalhangzóval, a mémmel és a núnal is összehasonlítsuk a kérdéses szó utolsó írásjelét. A mém lenyúló szára enyhébb lejtésű és hosszabb, a nún szára meredekebb és rövidebb. Azonban

29 WIMMER, 2008, 203k – idézi BEAN et al., 2018, 217.

30 JOÜON – MURAOKA, 2006, §100 j.; WALTKE – O’CONNOR, 1990, 280.

31 Az egyéb lehetőségeket az *editio princeps* is csak lábjegyzetben említi.

32 Beleértve azt az esetet is, amikor a prepozíció utáni szó ayinnal kezdődik, ahogy jelen esetben is.

a vizsgált szavunk utolsó kérdéses betűje éppen a kettő közti átmenetet képviseli. (Amiért nem neheztelhetünk az írnokra máskülönben, mivel az írás ebben az esetben vésést jelent, hiszen az íráshordozó egy faragott kődarab, ami ráadásul domború felületű.) Marad a betűk felső részének összehasonlítása, ez dönthetné el az azonosítást. Úgy tűnik, az írnok núnként indította a betűt, de ha alaposabban megnézzük, balra tőle is indított fentről lefelé egy vésett vonalat, ami könnyen lehet a mém hiányzó második hurokja. Az alatta lévő sorban viszont található egy ugyanilyen írásjel az egyértelműbb, nún. A felület sérült, a kérdést nem lehet teljes biztonsággal eldönteni. Véleményünk szerint érdemes lenne újra beáztatni és megtisztítani legalább ezt a részletet, mert eldőlhetne ez a fontos kérdés. Ezt az eljárást azonban nem szokás alkalmazni a régészeti tárgyak megtisztításánál, a restaurátor és az epigráfus már nem ebben gondolkodik. Az értelmezést illetően a prepozíció ad némi segítséget. Vagy egy helynévre, földrajzi névre kell gondolnunk, Grn-ból / Grm -ből, vagy egy csoportra, etnikumra. Grn vagy Grm helységet vagy térséget nem ismerünk. A Mik 2,8 alapján (כְּרִים) felmerül az עֵבֶר gyök valamilyen derivátuma, de a kontextusban erre semmi nem utal. Valószínű tehát, hogy valamilyen csoportra utal a szöveg. Ha elfogadjuk utolsó betűnek a mém írásjelet, akkor az עֵבֶר kifejezést kapjuk, aminek legvalószínűbb olvasata és jelentése: „héberek”. Innentől kezdve a felirat ugrásszerűen felértékelődik Izrael történelmének vizsgálata szempontjából, s erre az értelmezésre később részletesen is vissza kell térnünk. Amennyiben az utolsó mássalhangzónak a nún fogadjuk el, akkor is lehet a „héber” szó pluralisa, egyszerűen arameizmusról van szó, ami egy újabb idegen hatás egy kialakulóban lévő szintén nyugat-sémi nyelvben. Mindkét esetben tehát a „héberektől” értelmezést kapjuk, ami azt jelenti, hogy az Ataruz-feliratokban fordul elő legkorábban a kifejezés (természetesen nem elfelejtve a szöveg olvashatósága körüli nehézségeket³³). A sor végén szereplő írásjel nem azonosítható. Leginkább egy óhéber távra emlékeztet,

33 A másik lehetőség ha az עֵבֶר szóval hozzuk összefüggésbe, de ez ellen több érv is szól, vö. BEAN et al., 2018, 219, 17. lj.

de az egyik szára jelentősen vastagabb, inkább már kaparás jellegű, míg a másik szár tovább szalad lefelé, kétszer is megtörve az egyenes vonalat. Bean és szerzőtársai primer jelöltként egy cádéra gondolnak, mi ezt a betűt nem ismertük fel itt. Ha cádé lenne, akkor egy ismeretlen rövidítésre lehetne gondolni, de a sor vége, ahogy az egész sor, problémás.

A második sor első betűje wáw, amit egy hieratikus számnév követ. A közvetlenül a számnév előtt álló *waw copula* előfordulására máshol is akad példa.³⁴ A wáw után két számnév áll, kétezer, kétezer, vagyis összesen: négyezer. A következő szó vagy *grn* vagy *prn*. Utána szóelválasztó jel van, s talán előtte is. A sor utolsó szavának első betűje már egyértelműen gimel, ezzel összehasonlítva a gimel valószínűbb itt is, vagyis a *grn* olvasatot preferáljuk. A végső núnt itt is a többes szám jeleként kell értelmeznünk, tehát az olvasat „*gérin*” (jövevények).³⁵ A szöveg folytatása ismét nehezen kivehető. A második betű sin, de az előtte lévő írásjel lehet gimel vagy peh, de még a hieratikus 5-re is emlékeztet. Ha Beanék érvelését elfogadva a pe mellett döntöttünk, így ez a szó itt *psn*. Az előző pluralisban álló főnév núnja sugallja, hogy ez is egy többes számban álló főnév. Ez lehet a פִּישׁ gyök (szór, szétszór) *qal* passzív particípiumának többes száma. A Náh 3,18 szavai adhatnak esetleges segítséget az értelmezésben: „néped szétszóratott a hegyeken” (נִפְּשׁוּ עַמְּךָ עַל הַהָרִים). A sor eddig vizsgált részének fordítása tehát a következő: „és 4000 idegen szóratott szét”. Ezen a ponton el is válik a két felirat közti különbség: míg az A-felirat mennyiségi lista, összeadás, a B-felirat idegenek különféle csoportjára utal. A *psn* szót egy wáw követi, majd szóelválasztó ismét. A következő karakter újra fejtörést okoz: nem azonosítható egyértelműen egyetlen sémi írásjellel vagy hieratikus jellel sem. Legközelebbi találatnak egy jód tűnik, amit mintha elfordítottak volna 90 fokkal. Furcsának tűnhet, de ilyen elfordított betűre nem egy példa akad.³⁶ Ha ez az értelmezés helyes, a jódhoz tartozó rész átírata: *yš*. Ezt az

34 Arad 2.3-4: *w* 300 *lhm*, vagyis: „és 300 kenyér”.

35 Vö. Mésa-felirat 16. sor.

36 Arad 97, 99, Tel Rehóv-felirat yódja stb.

Ószövetségből is jól ismert (Ex 23,11; Deut 32,15; 1Sám 12,22; Jer 15,16 stb.) נרש gyök (elhagy, abbahagy, cserben hagy) prefigált formájának tekinthetjük, a pual igetörzsben, az Ézs 32,14-hez hasonlóan.³⁷ A sor végén található szakasz első betűje bét – itt némi hely marad ki, ami írni pontatlanságnak is felfogható –, majd a *gdl* szó következik. Utóbbi nyilván a גרל gyökhöz köthető, de a pontos jelentés korántsem világos. Néhány esetben a bibliai szövegben a נרש gyök együtt szerepel a כ prepozícióval, amikor a tulajdonképpeni szétszórás helyét megnevezik (pl. Bír 15,9; 2Sám 5,18.22; Ez 32,4). Ennek alapján gondolhatunk itt is valamilyen helynévre, de még egyszerűbb, ha a בגרל kifejezésre gondolunk („nagy számban”). A második sor transcriptiója és fordítása: w 4000 .grn .psn . w. ytš . b gdl – „és 4000 ember szétszórattott és elhagyatott nagy számban”. A javasolt átírat és fordítás itt is csak hipotetikus a fentebb leírt bizonytalansági tényezők miatt.

A harmadik sor a B-felirat első sorában már előfordult ר prepozícióval kezdődik, ezt szóelválasztó nélkül követi egy betű, ami vagy álef vagy qof. Egy hasonló írásjel megjelenik a B-felirat negyedik sorában, de a kettő közt jelentős különbségek is vannak. Összességében leginkább egy nyitott fejű qofnak tekinthetjük a betűt. Az ilyen „nyitott fejű” formák előfordulnak a héber, arámi és edomi szövegekben is.³⁸ A következő qof és rés jól felismerhető, a szó világosan a móábi *qr* („város”) szó, ami a Méša-feliratban ötször is előfordul (ebből kettő történetesen éppen Atarótra utal). A következő részlet *hsdt*, amit egy sérült betű követ. A *hsdt* legvalószínűbb értelmezése hogy egy határozott névelővel ellátott főnév áll előttünk, amit a sémi *šdy/šdh* (שדח) gyök derivátuma követ. Az ige a bibliai héberben is előfordul, bár ritka.³⁹ Az első interpretáció, ami kézenfekvő, hogy az előtte lévő főnévre vonatkozik a szó: „az elhagyatott város”. Akár a gyök nőnem passzív participium formája áll a „város” szó után jelzői funkcióban, akár egy

37 Itt is felmerül, hogy esetleg eredetileg ez egy passzív qal forma volt.

38 BEAN et al., 2018, 223. Rollston hivatkozott tanulmányaihoz nem jutottunk hozzá.

39 Két lexéma is van: שדח és שדח, az utóbbi az érdekes számunkra, vö. Zof 3,6; jelentése: elpusztul.

birtokos szerkezetnek fogjuk fel a két szót, ami jelzői szerkezetként értelmezendő,⁴⁰ a végeredmény a már említett „elhagyatott város” fordítás lesz. A sor folytatása súlyos sérülés jeleit mutatja, az értelmezés rendkívül nehéz. A *hsdt* szó távja után egy szóelválasztó jel sejtethető. Ez és a következő szóelválasztó jel pusztán annyi helyet hagy, amin egyetlen betű fér el. Ennek a betűnek csak a fragmentálódott alsó fele látszik, a függőleges részlet és a törésvonal alapján zayint javaslunk ezen a helyen. Ez hasonlóságot mutat az A-felirat zayinjával is. A zayint vonatkozó névmásként értelmezzük itt. A Mésa-feliratban végig a héberben is gyakori זַיִן szerepel, ezért használata magyarázatra szorul: valószínűleg később kopott ki a nyelvből teljesen a használata.⁴¹ A zayin *scriptio defectiva* formája jól attesztált a föníciaiban Bybloszból, továbbá az óarámiban szintűgy.⁴² A vonatkozó névmás pontos funkciója a következő szó értelmezésétől függ. Az utolsó szó valószínű olvasata *swt*, bár az első betű olvasata nem teljesen biztos. Ha elfogadjuk a számekeket itt, akkor a bibliai סוּט gyökre gondolhatunk (jelentése: tévútra visz, rosszra csábít, elcsábít), ami hifilben használatos a Bibliában (Deut 13,7; Józs 15,18; 2Kir 18,32; 1Krón 21,1; 2Krón 18,2; Jób 36,16; Ézs 36,18 stb.). Főnévként is előfordul a סוּט szó, *hapax legomenon* a Gen 49,11-ben (jelentése: ruha). Egyik jelentés sem illeszkedik igazán a contextusba. A megoldást a szír *swt* adhatja, ahol az illatáldozati oltárt jelenti a szó.⁴³ Ezt közvetetten megerősítheti maga az íráshordozó is, ami egy illatáldozati oltár. Egy eddig nem cáfolt értelmezés szerint egy arámi feliratban is felbukkan a szó.⁴⁴ Kérdőjelet hagy azonban jelen sorok írójában az a tény, hogy a Khirbatal-Mudaynában talált (ráadásul vaskori, ráadásul móábi!) illatáldozati oltár feliratában a *mqtr* szó szerepel,⁴⁵ ami jól egyezik a héber megfelelőjével

40 A bibliai héberben kevés a jelző, ezért gyakran birtokos szerkezettel fejezi ki egy tárgy vagy élőlény tulajdonságát, pl. Ex 29,29; Lev 19,36; Bír 11,1; 1Kir 20,31 stb., vö. JOÛON – MURAOKA, 1993, 466; WALTKE – O’CONNOR, 1990, 149.

41 BEAN et al., 2018, 225.

42 GARR, 2004, 85.

43 SOKOLOFF, 2009, 991 – 92.

44 A felirat Teimából került elő, *editio princeps*: AGGULA, 1985, 64.

45 DION – DAVIAU, 2000, 5k. A kétsoros felirat jól olvasható szövegében a legelső szó az idézett kifejezés.

(קִטְרָה). Ez nem zárja ki az illatáldozat értelmezést a szír és arámi alapján, de bizonyítja, hogy létezett *terminus technicus* erre a kultuszi tárgyra a móábi nyelvben. Ha elfogadjuk a *swt* olvasatot, ha elfogadjuk továbbá, hogy illatáldozati oltárt jelent, akkor is számos kérdés marad a pontos jelentést illetően. Egy illatáldozati oltárról szól, amit felégettek, vagy az égés füstjére? Esetleg mutató névmást kell látnunk az előző zayinban? Ezek tükrében a sor fordítása enyhén szólva is hipotetikus: „az elhagyatott városból, az illatáldozati oltár” (?).

A negyedik sor eleje nehezen olvasható. Karcolások, sérülések borítják az oltár felszínét itt (is), talán egy *qof* áll, aminek hiányos az alsó része. Azt ezt követő nún és utána a szóelválasztó jel jóval szebben rajzolódik ki. A *qn* összetétel számos értelmezési lehetőséget nyitva hagy, elsősorban a következő szótól függ a pontosabb meghatározás. A következő betű a harmadik sor *qof*jára emlékeztet. A betű felső része azonban teljesen szokatlan és inkább emlékeztet egy álefra. A paleográfiai jegyek így összességében nem találhatóak meg a feliratokban, de külön-külön mind felfedezhetőek.⁴⁶ A következő betűk azonosíthatóak: *dálet*, *mem*, *hé*, utána egy szóelválasztóval, vagyis az *'dmh* szó áll a szövegben, jelentése föld, terület, bár a nőnemű singularis *h* végződésre a Móábi nyelvből csak egy példa ismert.⁴⁷ A sor tehát így olvasandó: *qn . 'dmh*. Ennek tükrében az előző *qn* szó leginkább a *qnh* (vásárol, megszerez, héber קנה) gyökből magyarázandó. Földszerzésre (קנה אֶרֶץ) találunk példát a bibliai héberben is (vö. Gen 47,22), vagy más javak (ház, mező) megszerzésére ugyanezzel az igével. Korántsem világos azonban, hogy ez a sor hogyan kapcsolódik tartalmilag az előző sorokhoz. Az (elfoglalt?) város elhagyása utalnak a korábbi sorokban, amit a föld megszerzésére történő utalás követhet. A *qnh* azonban inkább a vásárlás útján történő birtokváltásra használatos, nem a hódításra, elfoglalásra. Szemantikailag nem lenne idegen az utóbbi jelentés

46 BEAN et al., 2018, 227.

47 Mésa-felirat 15. sora.

sem, de maga az ige is kérdőjeles, valamint a nyelvtani alakja is bizonytalan (qal perfectum? participium? infinitivus?). További sorvégi írásjel is van a szövegben, ami nem azonosítható jelen formájában.

Összegezve a B-felirat hipotetikus átírata és fordítása a következő:
transcriptio:

1. 4 60 mn^cbrm / ^cbrn
2. w4000 .grn . psn . w. ytš . b gdl
3. mnqr .hšdt . z. swt
4. qn . 'dmh

fordítás:

4 + 60 a héberektől (?) ...
és 4000 idegen szétszóratott és elhagyták sokan
az elhagyott városból ... ami ... illatáldozati oltár (?)
a föld megszerzése ...

Láthatóan a felirat elolvasása és értelmezése számos ponton kérdéses. További kérdés az is miért írták az oltárra? Talán egyfajta megemlékezés és / vagy dedikáció lehetett, ami kapcsolódhat Atarót és a körülötte fekvő területek móabi elfoglalásához.

3. A szöveg történeti értékelése

Az elsődleges történelmi háttérrel a Khirbat Ataruz / Atarót szövegekhez a Kr.e. 9. század második fele, 8. század eleje nyújtja. Ebben az időszakban (vaskor II) Levante déli térségében⁴⁸ sorra szerveződtek a kisállamok: Izráél,

48 A „Levante” elnevezés definíciója korántsem pontos, de a szakirodalomban elterjedt, ezért mi is használjuk (a „Palesztina” elnevezést e sorok írója elutasítja, ebből következően a „Szíria-Palesztina” elnevezést szintűgy. Újabb nagy bevezetéstan a térséghez nemrég jelent meg több mint 600 oldal terjedelemben, igen színes témakörrel és szerzői gárdával, vö. GREER, 2018.

Júda, Ammón, Móáb.⁴⁹ Az írásos és archaeológiai forrásaink alapján azt látjuk, hogy ezeknek az államoknak a kialakulása sok mindenben jelentősen eltért a bronzkori városállamok és miniállamok kialakulásától.⁵⁰ A kialakuló nemzeti öntudat, kialakuló saját nyelv, saját nemzeti istenség⁵¹ és kultusz mind ebbe az irányba mutatnak.⁵² Khirbat Ataruzban a vaskori templomban több mint 300 kultuszhoz kapcsolódó tárgyat találtak, ez az eddig feltárt épületmaradványokkal abba az irányba mutat, hogy a hely kiemelt fontosságú volt.

A térség hatalmi viszonyait mindig az határozta meg, hogy a termékeny félhold két végén melyik nagyhatalom, Egyiptom és / vagy a Folyamköz egyik vezető hatalma igényt tart-e a térség ellenőrzésére. Ilyen szempontból a Levante területére az Kr.e. 9. század második felén III. Szalmanaszár (ca. Kr.e. 859 – 825) uralkodása nyomta rá a kézjegyét, aki erős érdeklődést mutatott a térség iránt. A qarqari ütközet (Kr.e. 853) megnyerése után ez talán még erősebb lett. A térség kisállamai próbálkoztak ugyan lázadásokkal, még koalíciók is születtek ennek érdekében, de nem bírtak az újasszír birodalommal. Az újasszír feliratok egyik visszatérő szereplője a térség kistigrise, „Omri-háza”, vagyis az északi királyság, Izrael. Miután Omri megszerezte északon a trónt, kiterjesztette országa határait Móáb elfoglalásával. Fia, Áháb a föníciaiakkal is szövetséget kötött, s ezt egy házassággal is megpecsételte, tovább erősítve így apja birodalmát. Áháb halála után azonban Móábnak lehetősége nyílt megszabadulnia a keleti szomszéd igájától. A móábi uralkodó, Mésa, fellázadt Izrael ellen, erről az Ószövetség is beszámol (2Kir 3,4-27):

49 A térség, így Móáb történelmét is egyre több tanulmány és könyv ismerteti. Ezekről alapos ismertetést és értékelést kapunk magyar nyelven HODOSSY-TAKÁCS, 2008.

50 JOFFE, 2002, 425 – 467.

51 A szakirodalomban általánosan használt „nemzeti istenség” kissé félrevezető elnevezés. Nem arról van szó, hogy nemzeti invenció lenne egy-egy istenség, hanem imádatuk dominánssá válik egy-egy térségben. Móáb esetében Kemós tisztelete például visszanyúl a Kr.e. 3. évezredig (vö. RAY, 2003, 17k). Magyarul kiemelendő KŐSZEGHY, 2003, 141 – 146.

52 Ugyanakkor nem világos még pontosan milyen jellegű államok voltak ezek. A lehetséges verziók: „*earlystate*”, „*tribalstate*” vagy „*segmentarystate*” (vö. STEINER, 2013, 772; TEBES, 2018, 286 – 292).



„Mésa, Móáb királya juhtenyésztéssel foglalkozott, és Izráel királyának százezer hízott bárányt meg százezer kost kellett szállítania gyapjastul. De amikor Aháb meghalt, Móáb királya fellázadt Izráel királya ellen. Jórám király ezért egy kitűzött napon kivonult Samáriából, és számba vette egész Izráelt, majd ezt az üzenetet küldte Jósáfátnak, Júda királyának: Móáb királya fellázadt ellenem. Eljössz-e velem harcolni Móáb ellen? Ő így felelt: Elmegyek [...] Amikor meghallotta egész Móáb, hogy harcba vonultak ellenük ezek a királyok, fegyverbe szólítottak minden fegyverfogható embert [...] De amikor odaértek Izráel táborához, megindult Izráel, megverte a móábiakat, és azok megfutamodtak előlük. De utánuk nyomultak, és szétverték a móábiakat. A városokat lerombolták, a jó szántóföldeket mind teledobálták kővel, minden forrást betömtek, és minden termőfát kivágtak. Csupán Kir-Hareset kövei maradtak meg, de azt is körülvették és lötték a parittyások. Amikor Móáb királya látta, hogy nem bírja tovább a harcot, maga mellé vett hétszáz kardforgató embert, hogy keresztültörjenek Edóm királyánál, de nem tudtak. Akkor fogta elsőszülött fiát, aki őutána lett volna a király, és feláldozta égőáldozatként a várfalon. Emiatt olyan nagy felháborodás támadt Izráelben, hogy fölkerekedtek és visszatértek hazájukba.”

A szöveg számos érdekességgel bír,⁵³ ezekből emelünk ki párat: 1. a bibliai szöveg elismeri királynak Mésát; 2. Mésa hűségadót / sarcot fizet Izráelnek; 3. Aháb halála után Mésa fellázad; 4. a lázadást a koalíciós partnereivel együtt Izráel leveri; 5. Mésa sikertelen kitörést hajt végre, ezt követően feláldozza elsőszülött fiát; 6. az eddig katonai sikereket feladva és a megtorló intézkedéseket abbahagyva az izráeli sereg hazavonul – indoklás: az emberáldozat ekkora felháborodást váltott ki. S ha az idézett bibliai

53 Csupán érdekességgé említjük meg azt a kérdést itt, hogy a Királyok könyve szerzője / szerzői felhasználtak-e munkáikban feliratokat? A kérdéshez lásd PARKER, 2000, 357 – 378.

szövegből nem is derült ki, mert hosszúsága miatt kihagyunk abból részleteket, de a katonai siker és a megtorlás prófétai kinyilatkoztatás támogatásával történik. Jahwe az, aki Móábot az izráeliek kezébe adja, az ő belegyezésével és támogatásával vágják ki a termőfákat, tömnek be a kutakat, teszik tönkre a szántóföldeket.⁵⁴ De mi is történik itt valójában? Olesó és igénytelen válasz lenne szerintünk azt mondani, hogy Aháb, miután koalíciót szervezett, miután majdnem szomjan halt seregével a pusztában, miután lenyelte Elizeus nem éppen dicsérő szavait, miután leverte Mésát és seregét, miután megtorló intézkedésekbe kezdett, annyira felháborodott a szomszédos pogány király emberáldozatán, hogy hívő seregével hazáig meg sem állt. Itt valami más történt.

Az eseményről egy bibliai kívüli forrás is beszámol, az ún. Mésa-sztélé.⁵⁵ A sztélé 10-12. sora kvadrát betűs átíratban:

את קריתנו ואשגד. ישב. בארצ. עטרת. מעלמ. ויבנ. לה. מלכ. י.
שׂראל. את. עטרתו ואלתחמ. בקר. ואחזהו ואהרג. את. כל. העם
הקר. ר״ית. לכמש. ולמאבו ואשב. משם. את. אראל. דודה. ו[אןס]

valamint magyar nyelvű fordítása:

(9. sor vége) felépítettem (10.) Qirjátent. És a gádiak laktak Atarót földjén öröktől fogva és felépítette magának a királya Iz (11.) ráelnek Atarótot. De harcoltam a város ellen és elfoglaltam azt és megöltem az egész népét (12.) a városnak megelégtetésül Kemósnak és Móábnak! És visszahoztam onnan dwdh (?) oltárát és [elhur] (13.) coltam ...

A felirat 12. sora évtizedes vita kereszttüzeiben áll. A sor végén található אראל־דודה fordítása nehéz, ha nem lehetetlen, több fordítás meg is kerüli (ahogy azt óvatosságból mi is tettük). Hogyan értelmezhető az אראל, egy szerkezetet alkot-e a következő szóval, s ha igen, akkor az birtokos

54 Bár nem lehet nem észrevenni a szerző vallás oppozícióját, amit Elizeus szájába ad! Elizeus csak Jósáfát, júdai királyra való tekintettel megy bele az orákulumadásba, különben szóba sem állna Ahábbal.

55 A sztélé körül újabbán fellángolt vitáról egy másik cikkben tudósítunk, új fordítást is nyújtva a felirathoz.

szerkezet-e, s ha birtokos szerkezet, ki vagy mi az a *dwdh*?⁵⁶ Jelenleg annyit biztos, amit a szöveg mond explicite: Atarót elfoglalása után Mésa elhurcolja אַרְאֵל־דָּוִד -t és Kemós elé viszi. Mésa kijelenti, hogy Atarót földjén mindig a gádiak laktak (10. sor), továbbá megtudjuk, hogy elfoglalta Atarótot (11. sor), valamint a felirat folytatásából, hogy elfoglalta Nébót (16-17. sor) és Jahazt is (18-19. sor). Ezen a ponton számunkra az a kiemelendő és fontos részlet, hogy Mésa nagy katonai győzelmet arat Izráel felett. De akkor ki is győzött itt valójában? Ismerünk példákat az ókori Levante történelméből, amikor egy gyakorlatilag döntetlenre végződő ütközet után mindkét fél magának vindikálja a győzelmet. Ez nem az az eset. Olyanra is tudunk példát éppen az északi országrész történelméből, hogy koalíciós felek győznek le valakit s mindkét szövetséges magának tulajdonítja a győzelmet (dáni felirat!). Ez szintén nem az az eset. Itt valaki tényleges katonai sikereket ér el, okkupál területeket, amit hosszabb ideig később is az ellenőrzése alatt tart. Ez viszont felvet egy nagyon súlyos kérdést: melyik forrás megbízható? Nem biztos, hogy a kérdés ebben a formában helyes,⁵⁷ de kiindulásnak maradjunk ennél. Sarkítva ezt a gondolatmenetet követve a kérdés ez is lehetne: a bibliai elbeszélés vagy a móábi elbeszélés hiteles? Mivel az Ószövetségen belül számos ellentmondásos leírás van ugyanarról az eseményről vagy személyről (lásd például a Krónikás és Dtr közötti különbségeket), az evidens, hogy nem minden hagyományanyag, történelmi, vagy általunk annak titulált hagyomány hiteles a Bibliában.⁵⁸ A kérdést tehát esetről esetre kell megfogalmazni: ebben az esetben a bibliai vagy a móábi anyag tekinthető hiteles forrásnak?

56 BEESTON, 1985, 143 – 148.

57 A két szöveg között fontos különbségek is akadnak, amik alapján lehet, hogy az értelmezést más irányban kellene keresni. Ilyenek: a 2Kir 3 szerint Mésa Aháb halála után lázad fel, a Mésa-sztélé szerint Omri fia (=Aháb) idején; a 2Kir 3 szerint Móáb fővárosa Kir Hareset, míg a Mésa-sztélé szerint Dibon; a 2Kir 3 szerint az izraeli koalíció dél felől, Edóm területén vonul fel, míg a Mésa-sztélé szerint a wádi Mujibtól északra folynak Mésa hadműveletei.

58 Így a Móábbal kapcsolatos bibliai hagyományok egy része is nyilvánvalóan anakronizmus, lásd az Exodus-tradícióban épített Móáb képét, amely már államként beszél az országról, sőt azt is tudja, hogy Arnón a határa: Num 21,11-24,25, vö. Deut 2,8b-36.

Újabbán a minimalista tábor képviselője, *Thomas L. Thompson* tagadta a Mésa-sztélé forrásértékét, illetve autenticitását. A 20 éve publikált írásban Thompson vitatja a felirat datálását, műfaját és tartalmát egyaránt. Maga a felirat műfaja is szerinte „fiktív műfaj”, „*posthumous genre*”,⁵⁹ így lényegében fikcióvá degradálja a sztélé szövegét. Érvei között olyanok is akadnak, amelyek már-már az ékírásos források ismeretének alapvető szintjét is felvetik esetében. A válasz J. A. Emerton tollából érkezett, aki alaposan elemezte és cáfolta Thompson írását. Ilyen például azzal érvelni, hogy egyes szám első személyben fogalmaz a Mésa-sztélé, amire számos asszír királyfeliratot, föníciai és arámi szöveget lehet cáfolatként felhozni. Nyilván nem feltételezi senki, hogy Mésa ott ült egy nagy kődarab előtt, vésővel kezében és buzgón felvéste haditetteit. Ezt csak Thompson képzelettel így, a sztélé Mésa idejében keletkezett a király rendelkezésére.⁶⁰ Thompson második érve sem releváns, miszerint a szöveg célja, hogy tisztelegjen Móáb nemzeti istenségére, Kemós előtt. Ismét csak az asszír párhuzamokra hivatkozunk, ahol a király és az istenség közt különleges kapcsolat van, amit a szöveg hűen megőriz. Esszarhaddon például ezt mondja: „Ashur, Shamash, Bel and Nebo, the Ishtar of Nineveh (and) the Ishtar of Arbela have pronounced him 'king of Assyria'”.⁶¹ Más asszír uralkodók és köszönetet mondanak az istenségnek a győzelemért, például I. Tiglat-pilezer, Szalmanasszár. A stílus és formai jegyek értelmezése ugyancsak cáfolható, itt ismételten hivatkozunk Emerton tanulmányára.⁶² Valószínű, hogy Mésa lázadása sikeres volt és sikerült Izráel elnyomását lerázni. A királyi propaganda nyomai is detektálhatóak a szövegben,⁶³ egyértelműen

59 THOMPSON, 2000. 325k. Természetesen szinkronizáló kísérletekre is akad példa, vö. HORN, 1986. S. H. Horn a Bibliában leírtakat a Mésa-sztélében leírt események elé helyezi kronológiailag. Figyelemre méltónak találjuk megfigyelését, miszerint a gádiak említése hiányzik a bibliai szövegből.

60 Jegyezzük meg, hogy T. L. Thompson itt tévesen rekonstruálja az első sort. Egy másik móábi felirat alapján nagy valószínűséggel a *Kmsyt* tulajdonnév olvasandó itt, a *lacuna* Thompson-féle kiegészítése helytelen.

61 ANET, 1969, 289.

62 EMERTON, 2002, 483 – 492.

63 STERN, 1993, 6. n.18. Stern tanulmánya két kérdést vizsgál: a 2Kir 3 historicitását valamint a 2Kir 3,27-ben említett „nagy felháborodás”-t.

történelmi forrásnak kell tekintenünk a szöveget. A fogalmazás is árulkodó: a 2Kir 3 -ban „patakmeder” (16.v.), „minden fontosabb város” (19.v.) szerepel, míg a sztélé valóban részletes haditudósítás, az elfoglalt helységek név szerinti felsorolásával. A szent háború szóhasználata (Kemós kiüzte előlem) is a Mésa-sztélé hitelessége mellett szól. Mindezek tükrében Mésa diadaloszlopának szövege történelmileg jóval megbízhatóbb forrásnak tűnik, mint a bibliai elbeszélés.

Ehhez az érveléshez lehet adalék a most publikált oltár-szöveg Khirbat Ataruzból. Ezek a feliratok a Mésa-feliratban is leírt Khirbat Ataruz / Atarót móábi elfoglalása utáni időszakba engedhetnek bepillantást. Eszerint Mésa, Móáb királya, miután fellázadt és megszerezte Izráel királyságától Atarót városát, kifosztotta a helyet és bronzot zsákmányolt. A másik, még jobban fragmentálódott szöveg valószínűleg Atarót pusztulását mutatja be. A régészeti eredmények is Mésa híradását igazolják: mind az épületek, mind a vízművek építésének rábukkantak a nyomaira.⁶⁴ Összességében elmondható, hogy ha csak hipotetikus is, de ismét erősödött a Mésa-sztélé autenticitásának irányába mutató bizonyítékok sora.⁶⁵

64 WINNETT, 1952, 11kk; WINNETT – REED, 1958, 36k.

65 Ez pedig egy sor újabb kérdést vet fel, nevezetesen a 2Kir 3 interpretációjával kapcsolatban. Miért állítja be izráeli győzelemnek a bibliai elbeszélés a katonai műveletet, mi a szerepe az elbeszélésben a prófétai orákulum beillesztésének, mi a szerepe az emberáldozat addíciójának? De mindezek természetesen már egy másik tanulmány kutatási témája kell, hogy legyenek.

Felhasznált irodalom

- AGGOULA, Basil (1985): *Studia Aramaica II.*, *Syria* 62, 61 – 76.
- BEAN, Adam – ROLLSTON, Christopher A. – MCCARTER, P. Kyle – WIMMER, Stefan J. (2018): An Inscribed Altar from the Khirbat Ataruz Moabite Sanctuary; *Levant*, 50/2, 211 – 236.
- BEESTON, A.F.L. (1985): Mesha and Ataroth, *JRAS* 111/2, 143 – 148.
- BURTON, Kevin (2013): Archaeology in Jordan, *Horn Archaeological Museum Newsletter* 34/1, 1 – 2.
- CLINES, David J. A. (2011): *The Dictionary of Classical Hebrew* (1 – 8), Sheffield: Sheffield Phoenix.
- DAVIAU, P. M. Michèle – STEINER, Margreet (2000): A Moabite Sanctuary at Khirbatal-Mudayna, *BASOR* 320.
- DAVIAU, P. M. Michèle – DION, Paul-Eugène (2002): Economy-Related Finds from Khirbatal-Mudayna (Wadiath-Thamad, Jordan), *BASOR* 328, 31 – 48.
- DIETRICH, Walter – ARNET, Samuel (2013): *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen Lexikons zum Alten Testament*, Brill: Lieden.
- DION, Paul-Eugène – DAVIAU, P. M. Michèle (2000): An Inscribed Incense Altar of Iron Age II at H̄irbet el-Mudēyine (Jordan), *ZDPV* 116/1, 1 – 13.
- DOBBS-ALLSOPP, F. W. – ROBERTS, J. J. M. – SEOW, C. L. – WHITAKER, R. E. (2005): *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Cincordance*, New Haven, CT: Yale University.
- EMERTON, J. A. (2002): The Value of the Moabite Stone as an Historical Source, *VT* 52/4, 483 – 492.
- GARR, W. Randall (2004): *Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000-586*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- GESENIUS, W. (¹⁸2007): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner) 4., Springer Verlag: Berlin-Heidelberg-New York.
- GREER, Jonathan S. – HILBER, John W. – WALTON, John H. (szerk.) (2018): *Behind the Scenes of the Old Testament*, Michigan: Baker Academic.
- HODOSSY-TAKÁCS, Előd (2008): *Móáb. Egy vaskori nép Izráel szomszédjában*, Budapest: ÚMK.
- HOFTIJZER, Jacob – JONGELING, Karel (1995): *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden: Brill.

- HORN, Siegfried H. (1986): Why the Moabite Stone Was Blown to Pieces, *BAR* 12/3.
- Ji, Chang-Ho C. (2012): The Early Iron Age II. Temple at Hirbet Atarus and Its Architecture and Selected Cultic Objects, in Kamlah, J. (szerk.): *Temple Building and TempleCult. Architecture and CulticParaphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.)*, ADPV 41, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 203 – 222.
- 2019: The road in the Wadi Zarqa-Main, north of Khirbat Ataruz, *Studies in History and Archaeology of Jordan*, 13.
- JOFFE, Alexander H. (2002): The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant, *JESHO* 45/4, 425 – 467.
- JOÜON, Paul – MURAOKA, Takamitsu (2006): *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- KELLER, Donald R. – PORTER, Barbara A. – TUTTLE, Christopher A. (2012): Archaeology in the Jordan, 2010 and 2011 Seasons, *AJA* 116/4, 693 – 750.
- KÖHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter (2001): *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Study Edition*, Brill: Leiden.
- KŐSZEGHY, Miklós (2003): Kemós, az Arnonnon innen és túl, in Kun M. (szerk.): *Széfer Likkód. Tanulmánykötet az 50 éves Marjovszky Tibor tiszteletére*. Budapest: B & V Bt.
- MACDONALD, Burton (2000): „East of the Jordan” Territories and Sites of the Hebrew Scriptures, Boston: ASOR.
- PARKER, Simon B. (2000): Did the Authors of the Books of Kings Make Use of Royal Inscriptions?, *VT* 50/3, 357 – 378.
- PRITCHARD, James B. (1969): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press.
- RAY, Paul J. (2003): Kemoš and Moabite Religion, *NEASB* 48, 17 – 31.
- SOKOLOFF, Michael (2009): *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lakes, IN: Eisenbrauns.
- STEINER, Margreet L. (2013): Moab During the Iron Age II Period, in A. E. Killebrew (szerk.): *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: c. 8000-332. BCE.*, Oxford: Oxford University Press, 771 – 780.
- STERN, Philip D. (1993): Of Kings and Moabites: History and Theology in 2Kings 3 and the Mesha Inscription, *HUCA* 64, 1 – 14.
- TEBES, Juan Manuel (2018): The Mesha Inscription and Relations with Moab and Edom; in: J. S. Green – J. W. Hilber – J. H. Walton (szerk.): *Behind the Scenes of the Old Testament*, Michigan: Baker Academic, 286 – 292.

THOMPSON, Thomas L. (2000): Problems of Genre and Historicity with Palestine's Inscriptions, in A. Lemaire – M. Saebo (szerk.): *Congress Volume: Oslo 1998*, SVT 80, 321 – 326.

VRIES, Bert de (1991): Archaeology in Jordan, *AJA* 95/2, 253 – 280.

WALTKE, Bruce K. – O'CONNOR, Michael Patric (1990): *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

WINNETT, Fred V. (1952): Excavations at Dibon in Moab, 1950-51, *BASOR* 125, 7 – 20.

WINNETT, Fred V. – REED, William L. (1958): The Excavations at Dibon (Dhiban) in Moab, *AASOR* 36-37.

A hettita Úriás

Bevezetés

Salamon templomának, az ún. első templomnak a létezését az írásos emlékeken kívül mindezidáig csak egyetlen apró régészeti lelet támasztja alá: a Salamon korabeli szentély számára egy anyagi természetű felajánlást megörökítő osztrakon. Köztudott, hogy a helyszíni kutatást lehetlenné teszi az a tereptani tény, hogy Jeruzsálemben a Templom feltételezett helyén ma az iszlám szent épületei állnak. A város legrégebbi részén, Kelet-Jeruzsálemben, 2005 nyarán, izraeli régészek Dávid király korára keltezhető objektum romjaira bukkantak. Az ásásokat vezető *Eliat Mazar* ekkor már több mint tíz éve kereste Dávid és Salamon történelmi nyomait. A feltárások során egy megközelítőleg 30 méter hosszú középület maradványai kerültek elő, mely minden bizonnyal a Kr.e. 10. században készült el, föníciai stílusban. Az épület elhelyezkedése és jellege, valamint a benne talált leletek alapján Mazar úgy véli, hogy arra a palotára találtak rá, amelyről a 2Sám 5,11 így tudósít: „Hírá, Tirusz királya követeket küldött Dávidhoz, azután cédrusfákat, ácsmestereket és kőműveseket is, akik palotát építettek Dávidnak.” Dávid ennek a citadellának a tetejéről láthatta meg a fürdőző Betsabét. A kiásott falak között ért valamikor valóságos tetté az a bűnös gondolat, amely a deuteronomisztikus színezetű történetírás szerint Dávid egyedüli szeplőfoltja: „Dávid ugyanis azt tette, amit helyesnek lát az Úr, és egész életén át semmiben sem tért el attól, amit parancsolt neki, kivéve a hettita Úriás esetét.” (1Kir 15,5) Nyilvánvaló, hogy ennek az esetnek a vizsgálata során nem kerülhető meg Úriás személyének analízisa sem. Valóban hettita volt? Vagy az ő esetében ez az *epitheton ornans* teljesen mást jelent? Tényleg a hűsége lesz a halálának az oka, vagy Úriás magatartása ebből a szempontból közömbös? A redakciótörténetben ezek a kérdések annak a témakörnek a tükrében csapódtak le, hogy Dávid házával

kapcsolatban beszélhetünk-e egységes elbeszélői koncepcióról, avagy inkább különböző elbeszélőktől származó egyedi történetekkel van dolgunk.¹

1. Hettiták Kánaán földjén

A hettitákkal kapcsolatos régészeti kutatások a 20. században meglepő eredményeket hoztak, ám a rendkívüli fordulatokban bővelkedő archeológiai vizsgálatok egyik legnagyobb nehézsége – az eltelt időn túl – a feltárt idők vertikális tisztázhatatlansága: a kronológiai abszurditás. Az eddig előkerült hettita szövegek datálása ugyanis meglehetősen problematikus, mivel a hettita írnokok még a történelmi adatokkal bíró textusokat sem látták el olyan jellegű információkkal, amelyekből egyértelmű időrendi következtetéseket lehetne levonni a hettita történelem vertikálisára vonatkozathatóan. Mindezek hiányában az írásos jelek és a nyelvtani elemek egyes jellegzetességei alapján – különösen, ha még a szöveg egyéb ismérveit (pl. a tartalmát) is figyelembe vesszük – elég bonyolult konstellációk jöttek eddig létre, ugyanis sohasem volt kizárható az, hogy egy régről hagyományozott textust esetleg a későbbi korszakok írnokai jegyezték le. Nyilvánvaló, hogy az ilyen esetekben mind a jelformák, mind pedig a nyelvtani elemek az írnok korszakára lesznek jellemzőek, míg a tartalom alapján sokkal régebbi kompozícióra kell következtetnünk.² Ezek a dilemmák történelemtudományi aspektusból konkrétan azt jelentik, hogy – az egyébként rendkívül hasznos – szövegeket (és a bennük foglalt információkat) másodlagos (és igen vitatott) módszerekkel lehet csak datálni. Az egyes információk paleográfiai, illetve grammatikai alapon történő dátumozása az utóbbi évtizedekben számos ellentmondásos

1 L. Rost 1926-ban megjelent és azóta klasszikussá vált *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* c. nagyszabású tanulmányában a 2Sám 6,16.20-23; 2Sám 7,11b.16; 2Sám 9-20; 1Kir 1-2 vonatkozásában a trónutódlás története köré szerveződő, túlnyomórészt egységes irodalmi komplexumot feltételez, amely három forrásból nőtt össze: a dinasztia felemelkedésének történetéből (1Sám 15[16]–2Sám 5[8]), a trónutódlás történetéből (2Sám 6; 9-20; 1Kir 1-2) és a szövetségi láda történetéből (1Sám 4-6; 2Sám 6). Az egységes „udvari történelem” (*courthistory*) koncepcióját többek is osztották, így pl. W. Dietrich „udvari elbeszélőművet” (höfisches Erzählwerk) feltételez.

2 A problémakörrel lásd ARCH, 2003, 5kk.

eredményt hozott. Az egyik vizsgált terület éppen a hettiták kánaáni jelenléte, melyre vonatkozóan igen eltérő megállapítások fogalmazódtak meg.³

A Hettita Birodalom (az „elfeledett királyság”) létezéséről a 19. század nyolcvanas éveiben kezdtek el szállingózni az első régészeti adatok. A Meyers-féle *Neues Konversationslexikon* 1871. évi kiadásának „Hettiták” címszava alatt még ezt olvashatjuk: „Kánaáni nép, amelyet az izraeliták Palesztinában találtak; a Hebron vidékén, az amoriták között és mellett, majd később északabbra, Bethel környékén telepedtek le és Salamon vazallusai lettek; de Szíria közelében még később is volt egy független, királyi uralom alatt élő hettita törzs.”⁴ Néhány hónappal a lexikon megjelenése után *William Wright* megállapította, hogy a hamai követ díszítő jelek az 1822-ben megfejtett egyiptomi hieroglifáktól eltérő hieroglifák, amelyet egy közelebről nem azonosítható népből származó kőfaragó vésett fel a fekete bazalttömbre.⁵ A következő években már teljesen egyértelmű, hogy a Meyers-szócikk teljesen pontatlan, ugyanis az időközben felbukkanó asszír szövegekben számos utalást találtak „Hatti földjére”; az 1887-ben *Tell el-Amarnában* előkerült diplomáciai levelezésben pedig „Kheta királyai” is feltűnedeztek. A „Hatti” és „Kheta” név azonosságára a kitűnő oxfordi asszirológus, *Archibald Henry Sayce* (1846 – 1933) hívta fel a figyelmet, aki a Biblia hitelességének elszánt védelmezője is volt. Az ún. „magaskritika” ellen írt és 1894-ben megjelent könyvében ez áll: „*The mention of the kings of the Hittites' is the account of the siege of Samaria by the Syrians (2 Kings vii. 6) was declared to be an error or an invention; but it was only the ignorance of the critic himself that was a fault.*”⁶

1906-ban *Hugo Winckler* vezetésével ásatások kezdődtek a törökországi *Bogazköy* mellett, amelynek eredményeképpen megtalálták a hettita királyság egykori fővárosát, Hattusát. Hatalmas szenzációként a már említett

3 Erről bővebben SCHUOL, 2014.

4 CERAM, 1964, 12.

5 Lásd bővebben WRIGHT, 1884.

6 „A hettiták királyainak említése Samária asszír ostrománál (2Kir 6) tévedésnek vagy kitalációnak lett kikiáltva; pedig ez a tévedés nem más volt, mint a kritikusok tudatlansága” (SAYCE, 1895, 36.).

amarnai fáraólevelezés itteni megfelelői is előkerültek: több mint tízezer akkád, egyiptomi és hettita nyelven írt agyagtábla. Ez utóbbi írásrendszert egyébként egy kiváló cseh tudós, *Bedřich Hrozný* (1879 – 1952) fejtette meg 1917-ben. Az írott források tartalmából lassanként kibontakozott az Anatólia középső részén, a Kr.e. 18 – 12. század között virágzott Hatti teljes története. Részletesen szabályozott jogrendjével feltárult az első igazán vaskori állam, amelyik kiváló harci kocsisairól volt a leghíresebb.

A Héber Biblia a hettitákat a Khámtól származó Kánaán tizenegy nemzetségének az egyikeként írja le. Kánaán második fia, Het a hettiták ősapja (1Móz 10,15-19), nevének jelentése: rettenet, félelem, harcos. A legújabb régészeti eredményekre tekintettel az 1Móz 10,18 megjegyzésének, miszerint „elszéledtek a kánaániak nemzetségei”, különös súlya lett. Részben ehhez kapcsolódik *Jörg Klingler* találó megállapítása is, miszerint csak definíció kérdése az, hogy a hettita történelem tulajdonképpen mikor is kezdődik.⁷ Kétségtelen tény, s témánk szempontjából ennek konstatálása rendkívül fontos, hogy már a patriarchák korában is jelen lehettek Kánaán földjén, s nem légből kapott tényközlés az sem, hogy Ábrahám tőlük vásárolta meg a makpélai barlangot (1Móz 23,8-20). Figyelemre méltó az a körülmény, hogy a héber Biblia a hettitákat, mint népcsoportot jóformán csak akkor említi, amikor fölöttébb jelentéktelen törzseket sorol fel (pl. 1Móz 15,18-21; 1Móz 23,3; 4Móz 13,29; 5Móz 7,1-2; Józs 3,10; 2Krn 8,7-8), ám az asszír levelezések folyton „Hatti országáról”, az egyiptomi krónikák pedig a „Heta” elleni állandó harcokról tudósítanak.⁸ A rendelkezésünkre álló adatok alapján ma már minden kétséget kizáróan kijelenthetjük, hogy a Hettita Birodalom (kb. Kr.e. 1650/1560 – 12. századeleje) az ókori Kelet egyik nagyhatalma volt.⁹ Uralkodóinak tetteiről

7 KLINGER, 2007, 33.

8 CREAM, 1964, 25.

9 Sokan tévesen úgy vélik, hogy a hettita birodalom a Józsué általi honfoglalást követően jött létre, miután az izraeliták kiszorították a Szentföldről a kánaánitákat, de történelmi és bibliai tény, hogy a hettiták már messze korábban is birtokolták e területet. W. Keller szerint az indoeurópai hatás miatt, a kis-ázsiai hettiták több téren is eltértek a palesztinai testvéreiktől (KELLER, 1983, 107).

számos forrásból értesülünk, például évkönyvekből, *res gestaekből* vagy éppen levelekből.

Kánaán gazdasági és geopolitikai helyzetét jelentős mértékben befolyásolta a két nagyhatalom, Hatti és Egyiptom szembenállása. II. Ramszesz és III. Hattusilis békeszerződése (Kr.e. 1245) után kettejük „örök testvérsége” a térségben viszonylagos békét teremtett, igaz, a két nagyhatalom vazallusi szerződések sokaságával Szíria, a Földközi-tenger keleti partvidéke (Levante) és Kánaán területén maguk alá rendelték minden kisállamot. Az izraeliták hadjáratai a kánaáni területekre korlátozódtak, így amikor kapcsolatba kerültek a hettitákkal, akkor kétségtelenül a Kánaánban élő hettita népcsoportról van szó. A Bír 1,25-26 világosan rámutat erre, hiszen Luz a mai Szíria azon területén feküdt, ami akkoriban az akkor már régóta fennálló anatóliai hettiták birodalmához tartozott, ahová az izraeliták nem hatoltak be. A nagyhatalmi–nemzetközi rendszer hirtelen összeomlása¹⁰ következtében nem zárható ki, hogy a Dávid által elfoglalt Jeruzsálem jebúsi őslakosai mellett hettiták is éltek a városban.

Ezékiel könyvében is találunk egy próféciaát, amelyik valószínűleg Jeruzsálem kánaánita őslakosságának etnikai hovatartozását is mutatja: „Így szól az én Uram, az Úr Jeruzsálemhez: Kánaán földjéről származol, ott születél; apád emóri, anyád pedig hettita.” (Ez 16,3) Amurrúk/emoreusok és hettiták/hitteusok lehettek tehát a zsidók előtti Jeruzsálem őslakosai. Ezt látszik megerősíteni az is, hogy a jebúsi Awarna (ketib-olvasat) vagy Arauna (qeré-olvasat) – akitől Dávid a templom felépítésére szánt cséplőhelyet megvásárolta – neve az amurrú/emoreus *ewrine* (úr) szóból ered, amely a hettitában személynévvé vált. Salamon egyiptomi lovak

10 „Az egyik magyarázat szerint a hettita államot és tengerparti vazallusait az egyiptomi feliratokból ismert „tengeri népek” pusztították el. Mások természeti erőket láttak az események mögött, drámai klíma-változást: felmelegedett és szárazságot, aszályt. Mindkét magyarázat tényekre, helyes megfigyelésekre támaszkodik. Az aszály azonban nem volt esemény ezen a tájon: visszatérő jelenség, dokumentumok és irodalmi szövegek egyaránt őrzik emlékét. Hatti és Ugarit, a tengerparti kikötőváros az i. e. 13. században egyiptomi gabona-szállítmányokra szorultak, a héber Bibliában József és Rut történeteinek (Gen. 41,56 skk.; 43,1skk.; illetve Rut k. 1,1 stb.) egy-egy országos aszály áll a háttérben.” (KOMORÓCZY, 2002, 16k).

közvetítő kereskedelmét folytatta szíriai és hattita királyok felé, sőt feleséget is vett magának a hattiták leányai közül, amivel súlyosan megszegte a mózesi Törvényt.

2. Dávid és Jeruzsálem

A két országrész egyesítésével Dávid veszélyessé vált az addig szövetséges filiszteusok szemében. Jeruzsálem elfoglalása, s a székhelynek Hebronból oda való áthelyezése éppen ezért a dinasztiaalapító király politikai előrelátását is jelzi, hiszen „tökéletesen tisztában volt azzal, hogy a két országrész egymás mellé rendelése bizonyos feszültségeket fog magában hordozni.”¹¹ A jebúsi kézen lévő Jeruzsálemet részben azért foglalja el a saját seregével, s kiáltja ki fővárosnak, hogy mindezeknek az elejét vegye, s „viszonylag független lehessen a törzsektől”.¹² Ugyanakkor az sem lényegtelen szempont, hogy Jeruzsálem igen könnyen védhető.¹³ A város Benjamin (Saul otthona) és Júda (Dávid otthona) határán fekszik, így jelképesen egyesítette a két házat, s az egyre inkább kiépülő birodalom különböző régióit is.¹⁴

A 2Sám 5,6-8 alapján kétségtelennek tűnik, hogy Dávid Jeruzsálemet valamilyen csel alkalmazásával, lényegében mindenféle vérontás nélkül vette birtokba. *Karasszon István* feltételezését, miszerint a törzsektől való önállósodás érdekében a jebúsiakkal valamilyen megegyezés, szimbiózis alakult ki, csak erősítik a folyamatosan előkerülő régészeti fragmentumok. *Karasszon* azt is valószínűsíti, hogy „a cádókiták, tehát a főpapi család, a jebúsi őslakosság papjai köréből kerültek ki.”¹⁵ Hadd jegyezzük itt meg: nem zárható ki az sem, hogy a Jahwe-kultusznak egy bizonyos formája honos volt már ekkor a jebúsi őslakosság életében, hiszen egyre inkább

11 KARASSZON, 2009, 90.

12 U.o.

13 CYRUS – GARY, 2006, 197.

14 U.o.

15 KARASSZON, 2009, 91.

„bizonyosnak látszik, hogy maga a Jahwe-név régebbi, mint Izrael népe”,¹⁶ s a fennmaradt jeruzsálemi teofór nevek is ezzel a korábbi vallással hozhatóak összefüggésbe. Ezt a feltételezést erősíti az a tény is, hogy Dávid Jeruzsálemet viszonylagosan könnyen teszi vallási központtá. A kultuszcentralizáció magában a kultuszban is jelentős változásokat okoz. Az egyik ilyen, hogy az új központ legitimálása érdekében Jeruzsálembe vitetett Szent Láda elveszíti eredeti funkcióját. A másik: a Templomról való döntés a liturgia reformja mellett a papságot is centralizálja. Jól látható tehát, hogy Dávidnak a kultusszal kapcsolatos intézkedése egyben a hatalom megszilárdítását célzó politikai aktus is, mely a mozaik-állam működését és fenntartását, valamint a dinasztia kiépítését szolgálta.

Nyilvánvalónak tűnik, hogy az őslakosokkal Dávid valamiféle vazallusi szerződést köthetett, s ha ez valóban így van, akkor az is nyilvánvaló, hogy az őslakosok előjáróival az abszolút monarchiát kialakító királynak lehettek akár kisebb méretű hatalmi konfrontációi is.

Dávid hatalmas építési munkálatokba kezd: felépül a palota és annak környéke. Nyilván a királyhoz közel laktak a király főemberei és az őslakosok közül azok a vezetők, akik valamilyen formában a király környezetéhez tartoztak. Átrendeződött a közigazgatás, a központi adminisztráció céljából lényegében egyiptomi mintára átalakították az írnok funkcióját, a királyi rendeletek közreadása céljából pedig a hírnök hivatalát. A központi munkálatokra kényszermunkásokat alkalmaztak, s kissé a hadsereg is átrendeződött.

3. Dávid hadserege Jeruzsálem bevétele után

Dávidnak először 600 főnyi szabadcsapata volt, amelyik történetileg reálisnak tűnik: ekkora erővel a háta mögött egy rátermett hadvezér regionális szinten is jelentős tényezővé válhatott. Dávid az államalapítást

¹⁶ KARASSZON, 1994, 20.

követően filiszteus és krétai katonákból álló testőrséget hozott létre (2Sám 8,18; 15,18; 20,7.23 illetve 1Kir 1,38.44). *Kőszeghy Miklós* megjegyzi, hogy ezekből a szöveghelyekből világosan kitűnik, ez a csapat a 600 fős szabadcsapaton és az ekkortájt megalakuló paraszthadseregen kívül számítandó.¹⁷ A harci szekeres osztagok ekkor még nem jelentek meg a júdai hadseregben, ám Jeruzsálem elfoglalása után a harci szekerek megléte biztosnak mondható.¹⁸

Dávid szabadcsapatából fokozatosan zsoldos hadsereg lesz, amit királyként is fenntart majd, elkülönítve a királyi reguláris hadseregtől. Dávid mindkettőt megőrzi, s Jeruzsálem elfoglalása után kissé átrendezi szervezeti felépítésüket. A reguláris hadseregben teljesíthetnek szolgálatot a vazallus népek haderői is. Ennek a haderőnek az egyik vezére lehetett Úriás. A zsoldosok vezére Benája lesz, a reguláris hadsereg parancsnoka pedig Joáb.

Az 1Sám 8,20 szerint a király fő feladatai közé tartozik a hadvezetés. A vonatkozó szöveghelyekből az rajzolódik ki, amit *Rainer Kessler* is észlelt: a reguláris haderőn belül kialakult a hivatásos és besorozott hadsereg kettőssége.¹⁹ A besorozott hadseregben való kötelező szolgálatot törzsek szerinti havi lebontásban oldották meg. A kis létszámú hivatásos hadsereg feladata volt az élvonalbeli küzdelem, míg a rosszabbul felfegyverzett sereg az ütközetek végső fázisában kapcsolódott be a küzdelembe.

A király második legfontosabb feladata volt az építésügy irányítása. Adott esetben ennek feladatai a hadvezetéssel kapcsolatos teendőket is megelőzhatték.²⁰ A kényszermunka szervezése jogilag sem volt egyszerű és főleg nem volt konfliktusoktól mentes. Az építkezési munkák végzése mellett az újonnan létrejött állam különös gondot fordított az adók beszedésére. Az adózás rendjét és annak behajtását szintén a király felügyelte. A Dávid által létrehozott mozaik-államban ez is olyan összetett feladat volt, mely jelentős hivatali apparátust igényelt.

17 KŐSZEGHY, 2019, 68.

18 SMITH, 1933.

19 KESSLER, 2011, 97.

20 KESSLER, 2011, 98k.

4. Úriás nevének etimológiája

A יְרִיאַשׁ kifejezést így fordíthatjuk: *a hettita*, ám jelentheti azt is, hogy *az idegen*. Az יְרִיאַשׁ teofór névből a héberben az a tartalom bomlik ki, hogy „az Úr az én világosságom” – יְרִיאַשׁ , akárcsak a 27. zsoltár első sora! A név héber eredete vitathatatlanak látszik, ám *Jouna Pyysalo* finn exegeta, a Helsinki Egyetem posztdoktora, az indoeurópai filológia tanára *The Etymology of Uriah the Hittite based on the Comparison of Hieroglyphic Luwian and the Indo-European Languages* c. tanulmányában felhívja a figyelmünket arra, hogy Úriás neve származhat az *auriyaš* hettita szóból is, mely urat jelent, ráadásul ennek a szónak az Újhettita Birodalomban elterjedt lúvi nyelvjárásban tovább élő változata az *urii*, mely az úron kívül hadvezér, főnök jelentéssel is bír.²¹ *Stipich Béla Tamás* doktori értekezésében külön foglalkozik az *auriyaš išhaš* hettita kifejezéssel, mely szó szerint az őrtorony ura-ként fordítandó, azonban ténylegesen a határőrvidék kormányzóját jelöli.²² Hadd jegyezzük meg: Úriásnak attól függetlenül, hogy hettita volt-e vagy esetleg más nemzetiségű, a neve lehetett héber eredetű.

5. Úriás történetének irodalmi feldolgozása

Többen is amellet törnek lándzsát, hogy Sámuel két könyvének szerkezetét elsődlegesen az a fajta történelmi látásmód határozza meg, mely a pátriárkáknak és Izraelnek adott korábbi ígéretek részbeni beteljesedését látja Dávid uralkodásában. Dávid trónra lépése egyszerre jelent fordulópontot Izrael történetében és Isten megváltó tervének kibontakoztatásában.²³ A zsoldoscsapatok vezéréből lett király regnálásának és trónutódlásának története tömör irodalmi egységet képez, s elgondolkodtató *Leonhard Rost* véleménye, miszerint ebben az egyöntetű és a történetírás szempontjából modern jegyeket is felmutató szövegtömbben az ún. „trónöröklési narratíva”

21 Lásd PYYSALO, 2018.

22 STIPICH, 2018, 114.

23 DIETRICH, 2007, 166 – 173.

a domináns.²⁴ Ezeknek a narratíváknak történetkritikai elemzéséhez jó kiindulópont lehet Bándy György lakonikus megállapítása: „Nátán próféciája által az összes esemény, amelyet Dávidról hagyományoznak, új dimenziót kap. Ezek az események a kezdetüktől a végükig egységesen hagyományozódtak (ellentétben azokkal az eseményekkel, amelyek a Pentateuchosban hagyományozódtak), és olyan módszerrel vannak előadva, amely megfelel a legmagasabb történetírási követelményeknek.”²⁵ A trónutódlási kérdések köré csoportosítható elbeszéléseknek a közös jellemzőjük a profán előadásmód, a realiztikus és tárgyilagos illusztrálás, valamint Isten és a történelem misztikus kapcsolatának progresszív dokumentálása. Ennek a krónikafüzérnek a nyitánya a Betsabéval való házasságtörés történetének a leírása.

A történet általános kontextusa és plasztikus háttere az ammóniak elleni háború, amely szisztematikusan a 2Sám 10-12 részeit tartja össze és a 9. részhez is kapcsolódik. Aligha vitás, ha azt mondjuk, ezek az elbeszélés-komplexumok Dávidot elsősorban, mint *homo politicust* mutatják be, aki az izraeli–júdai perszonalunió megszilárdítása és hatalmas mozaik-állammá való növelése érdekében szövetségi hűséget képes ápolni belső ellenlábásával, Mefibósettel és külföldi ellenségeivel, Hanunnal, Náhás fiával és annak vazallusköreivel is. Ugyanakkor kirajzolódik, hogy Dávid hatalma teljében egyre inkább a keleti önkényúr modelljét testesíti meg, s gyakorlatilag feladta az eddig őt jellemző karizmatikus hadvezéri szerepet. A hadvezéri kötelezettségeiről való lemondással együtt mintegy levetkezi körültekintő óvatosságát és a korábban őt erősen jellemző stratégiai ravaszságát is. Mindezek miatt erős kontúrokkal meghúzottan ugyan, de láthatóvá válik magánéleti szférája. Feltárul előttünk egy olyan ember arcképe, akit elsősorban már nem bölcs belátásai, hanem érzékei és legbensőbb titkai irányítanak.

24 Lásd bővebben ROST, 1982.

25 BÁNDY, 2010, 142.

A cselekmény egy máig vitatott idő- és program-meghatározással kezdődik. Nyilvánvaló, hogy ez a felütés nem *ad hoc* módon, nem *l'art pour l'art* lesz a történet kezdőmondata, hanem maga az irodalmi stílus kívánja így, hiszen az tartalmilag az eseménysor értelmezése szempontjából is relevanciával bír. A לֵעֵת צֵאת הַמֶּלֶכִּים kifejezésből kiindulva Moshe Garsiel hosszasan érvel amellett, hogy a királyok hadba vonulásának nem volt sohasem meghatározott ideje. Szerinte ezek a szavak a korábban elküldött hírnökök visszatérésének az időpontjára vonatkoznak.²⁶ Csakhogy Garsiel figyelmen kívül hagy két dolgot. Az egyik az az, hogy a צֵאת qal infinitivus constructus alak, így Garsiel hophal értelmezésű fordítása kissé szabados, másrészt pedig – s ez a lényegesebb – valójában egy történelmi regény kezdőmondatáról van szó, melyben a לֵעֵת הַמֶּלֶכִּים kifejezés nem más, mint egy *locus a fictione* speciális – közvetlenül a prepozícióhoz illeszkedő – változata, mely ebben a műfajban – éppen a hitelesség látszatának erősítése érdekében – szinte elengedhetetlen kelléke a regénynek. Ez a mondat teszi nyilvánvalóbbá azt a szokásjogi faktumot, hogy Dávidnak ebben az időben a katonái között lett volna a helye. Írói bravúr ez: a főhős még a színen sincs, s máris a legsúlyosabb hibájával szembesülhet az olvasó. A szentíró – miként azt Samuel J. Schultz is megjegyzi – „nem leplezi a királyi család tagjainak jellembeli gyengeségeit”²⁷ és nem teketóriázik sokat a realiztikus ábrázolást illetően: nem hallgatja el, hogy az egykori pásztorfiúból királlyá lett Dávidot bizony megfertőzte a hatalom. Ennek a bemutatására hatékony eszköz az irónia, mely rendkívül fegyelmezett módon kíséri végig az elbeszélést.²⁸

26 GARSIEL, 2010.

27 SCHULTZ, 2014, 166.

28 M. Garsiel (2010) az iróniát, mint a házasságtörés témáját bemutató elbeszélés irodalmi jellegzetességét sorjában kimutatja: a szertartásokat előíró törvény betartása (4c) az erkölcsi törvények durva áthágásával van egybekapcsolva (4b). Uriás nem enged a király parancsának (8-9), ám engedtlenségét megmagyarázza rendkívüli hűsége (11). Dávid kérdez és beszél a békességről (*Shalom*: békesség, jólét, egészség – 7) és közben mindent megtesz, hogy elragadj a békességet Úriástól és annak házasságából. Végül van egy megjegyzés mely szerint David politikája az, hogy egyetlen ember életét se kockáztassa (20), de örömmel fogadja a hírt néhány ember haláláról, amennyiben Uriás is az elesettek között van (25).

A bonyodalom felvezető kompozíciója kissé olyan, mint a kontingencia-élményt kereső abszurd drámaké, noha semmi abszurd nincs benne. Mindegyik jelenet főszereplője Dávid: Dávid és Betsabé (2-5. vers), Dávid és Uriás (6-13. vers), Dávid és Joáb (14-25. vers) Dávid és az Úr (27. vers), Dávid és Náthán (2Sam 12,1-12. vers). A leírás lényegre törő, minden sallangtól mentes, mintha a kimondott és kimondható gondolatok mellett nem lennének kimondhatatlanok is. Az igék sodró áramlásai nemcsak egy történelmi portrét mutatnak be, hanem Dávid epekedésének bűnös megáradását is jelzik: ücsörgött, felkelt, sétálgatott, látott egy fürdőző csinos asszonyt, tudakozódott felőle, elküldött érte, magához vitette, bement hozzá, vele hált. Az asszony megtermékenyült, elküldetett, majd megüzente: teherbe estem. Semmi párbeszéd, semmi mesterkéeltség, csak a póre cselekmény. Mégis, mire Betsabé üzenetéhez jutunk, már ott is vagyunk az egyik legnagyobb bűn szív- és csontkamrákat borzongató epicentrumában: a házasságtörésnél, mely az izraelitáknál ekkoriban súlyosabban esik a latba az emberölésnél. (Talán ezért is van Uriás hettita mivolta *epitheton ornans*ként kiemelve.) A király nem pusztán a legmagasabb jogi fórum volt az izraeli társadalomban – sokkal inkább megvoltak a királynak a külön jogai, ám ezeknek a külön jogoknak határai is voltak. Nem követhetett el ő sem bűncselekményeket, különösen nem házasságtörést.

A történet következő fejezetében Dávid bűnének következményei kerülnek bemutatásra. A titkos bűnök mibenlétének feltárása szempontjából különös fontossága lesz a célját tévesztő életerőt bemutató kezdőmondat első felének: וַיִּשְׁלַח הַיְיָ אֶל-יִיאָב שְׁלֹחַאֵל אֶת-אֲרִיָּה הַחַתִּי, hiszen ebből a folytatásból – nyilván a későbbiek ismeretében – világossá válik, hogy Dávidnak egyáltalán nincs bűnbánata a parázsnaság miatt, sőt a házasságtörő férfi spekulál, az érzelmek és a történetek összezavarásán fáradozik. Először azt hiszi, hogy egy bagatellnek tűnő kis *pia fraus* elegendő lesz bűnének elfedésére. Uriás hazarendelése és az asszonyhoz való hazaküldése igazából nem is kelepce, csak egy jóindulatúságnak látszó gesztus-trükk, ami – vagy

azért, mert Uriás sejt valamit, vagy azért, mert valóban hűséges – sikertelen marad. A titokban tartott bűn tovább burjánzik: Dávid csapdát állít, lerészegíti a férjet, ám az részegen is hajthatatlan marad, s a hátszágban is tartja magát a frontszolgálat merev szabályaihoz. Dávidban ekkor felébred az istentelenek gondolata, amit az alexandriai kánonban föllelhető Bölcsességek könyve az ilyen esetekre később így fogalmazott meg: „ἐνεδρεῦσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχητος ἡμῖν ἐστίν”, azaz: „*Csaljuk tőrbe az igazat, mert kényelmetlen nekünk.*” (Bölcs 2,12)

Az istentelenné váló Dávidról szóló rész indítása zseniális irodalmi eszközökkel mutatja be az alantas csalárdságot és készíti elő a titkos bűn egy másik típusának feltárását:

„Reggel azután levelet írt Dávid Joábnak, melyet Uriással küldött el. Ezt írta a levélben: Állítsátok Uriást az arcvonalba, ahol legerősebb a harc, azután húzódjatok vissza, hogy levágyják, és meghaljon! Így történt, hogy Joáb Uriást a város ostrománál arra a helyre állította, amelyről tudta, hogy ott kemény harcosok vannak. Amikor kitörték a városbeli férfiak, és megütköztek Joábbal, néhányan elestek a hadinép közül, Dávid szolgálói közül. Meghalt a hettita Uriás is.” (2Sám 11,14-17)

Nos, több kommentárszerző is úgy vélekedik, hogy Dávidban reggelre kialakult a gyilkossági szándék,²⁹ s elhatározta, hogy végleg megszabadul Uriástól, בְּחַרְבֵי בְנֵי עַמּוֹן, azaz: „*az ammóniak fegyverével.*” (2Sám 12,9) A direkt gyilkossági szándék, büntetőjogi értelemben az ún. *dolus directus* azonban kérdéses a következők miatt:

- a) A levél konkrét tartalma szerint Uriásnak lehetősége van az életben maradásra, hiszen megölése az arcvonalba küldésével és az ott történő magára hagyásával nem garantált (hiszen diadalt arathat, elfoghatják, elmenekülhet, stb.), csak valószínűsíthető.

²⁹ Lás bővebben KEIL – DELITZSCH, 1989, II:1235.

- b) Dávid Uriással küldi a levelet, aki bármennyire is hűséges hozzá, mégiscsak abba a helyzetbe kerül ezáltal, hogy a levél tartalmát megismerheti.
- c) Tekintettel arra, hogy Uriás gyakorlatilag parancsmegtagadó, hiszen amikor nem ment haza, akkor a legfőbb hadvezérnek, magának a királynak a parancsát nem teljesítette, Dávidnak feltehetőleg egyszerűbb lehetősége is lenne Uriás likvidálására.

A *dolus eventualis*, tehát az emberölés eshetőleges szándéka inkább valószínűsíthető, s a szöveg párbeszéddé dramatizált része is arról árulkodik, hogy Joáb is közvetlenül ilyesmire gyanakszik. A vesztes csata után ugyanis a ravasz hadvezér ezt parancsolta a küldöncnek:

„Ha elbeszéled az ütközet lefolyását a királynak, és ha a király haragra lobban, és ezt mondja neked: Miért mentetek harc közben olyan közel a városhoz, hát nem tudtátok, hogy a várfalról lelőhetnek benneteket? Ki ütötte agyon Abiméleket, Jerubbese fiát? Egy asszony dobott rá a várfalról egy malomkövet, és ezért halt meg Tébécben! Miért mentetek olyan közel a várfalhoz? Akkor így válaszolj: Szolgád, a hettita Uriás is meghalt.” (2Sám 11,21)

Joáb a vereség miatt előre látta Dávid felháborodását, s noha a motívumot nem is, de mert ismerte a célzatot Uriás halálát illetően, ezért tudta, hogy annak halálhíre megnyugtatja majd a királyt. A jogtörténet örök nagy kérdése, hogy az a fajta célzatosság, amikor a frontkatonát büntetésképpen az arcvonalba küldik, jelenthet-e büntetőjogi aspektusból is értelmezhető szándékot a parancskiadó oldaláról?³⁰ Mondhatjuk-e azt ebben az esetben, hogy egy olyan *dolus specialis* ez, ahol a célzat cáfolhatatlanul visszaigazolja a szándékot, noha egyébként az eredmény lehetőségének vonatkozásában inkább *dolus indirectus* a parancs lényege? Mondhatunk-e ilyet annak ellenére, hogy a jogtörténet számos esete cáfolta azt a feltételezést, hogy a

30 Vö. DANGELMAIER, 1893, Vorrede 46.

célzat megléte önmagában is bizonyítaná az eredményért való konkrét felelősséget?³¹ S miért is van jelentősége témánk szempontjából ezeknek a kérdéseknek? Ha jogi vétekről van szó, kétségtelen, hogy az egyéni felelősség valamilyen módon megmérettetik: a jog rendje szabja ki a bűnt, s állapítja meg a következményt. A szankció mindig – még az Istentől eredeztetett szabályok alkalmazása esetében is – a jogi normák logikájának megfelelően kerül az élet összefüggéseibe.³² Azonban a bűnnek az életet behálózó kötelékei olyan mértékben szerteágazóak (akár morális, akár lélektani vagy biológiai összefüggésekben), hogy a jog aligha kötheti őket egy csomóba. A vizsgált narratíva jogi értelemben két grandiózus és egymással szorosan összefüggő kérdést vet fel:

- 1) Dávid az emberölés közvetett tettese-e? (A *dolus directus* és a *dolus eventualis* vizsgálata.)
- 2) Emberölésben való közreműködésnek tartotta-e Dávid a levélben kiadott parancsot? (A *dolus indirectus* vizsgálata.)

A regény következő fejezete sok mindenre választ ad. Az ókori Izrael joga egyértelműen vallási jog, a jogrendszer főleg vallásos alapokon nyugszik, a jogi struktúrák és a kultusz kapcsolata pedig komplementer, melyeknek együttes legitimációja az isteni kijelentés.³³ Ebben a relációban – figyelemmel Izrael társadalmának szociológiai sajátosságaira is³⁴ – egy nőnek a megerőszakolása nem pusztán csak bűncselekmény, hanem egzisztenciális dekonstrukció (*Abbauen*)³⁵ is, mivel egy ilyen abúzus – miként például a házasság előtti nemi élet – lerontja a nőnek a társadalmi megítélését, éppen ezért ha ilyesmi történik, az elkövető köteles a nő apjának megfelelő kárpótlást fizetni, és a nőt feleségül kell vennie (5Móz 22,28-29). Ha egy eljegyzett nőről van szó, aki a maga védelmére kelt – mivel itt egy másik

31 Vö. HACKER, 1924.

32 Lásd bővebben LOSONCZ, 2004.

33 Lásd bővebben HORST, 1956.

34 Lásd bővebben KESSLER, 2011, 66 – 76.

35 ZIMMERMAN, 1981.

férfi joga érintett – az erőszaktevőnek halálbüntetéssel kellett számolnia (5Móz 22,25-26). Az izraeli társadalomban a házasságtörés volt az egyik legsúlyosabb bűncselekmény, hiszen éppen olyan jelentős mértékben veszélyeztette a társadalmat, mint amilyen jelentős mértékben sértette az isteni jogot, így az azért való felelősségre vonás nem maradhatott el. Az ezzel kapcsolatos apodiktikus és kauzisztikus törvények összhangja teljes.³⁶ Evidens tehát, hogy Dávid ezt a vétkét el akarja titkolni, s mindent megtesz annak érdekében, hogy a bűnért való felelősség kérdését elhárítsa.³⁷ Így lesz Dávidnál a házasságtörés bűne elrejtett, titokban tartott bűnné, ha úgy tetszik, egyfajta titkos bűnné.³⁸ Ez a fajta titkosság azonban nem a tudatlanságból fakadó, hanem szándékoltan az: Dávid a סתר ige aktív alánya.

Nátán példázata törvénykezési példázat. Módszere az, hogy a lehető legvalósabbnak látható történeten keresztül mutassa be azt a szituációt, amelyben az illető önmaga mondja ki – még általa sem ismert érintettsége folytán saját magára – az ítéletet. Előadásmódja éppen ezért egy szándékolt per-imitáció.³⁹ Dávid Nátán felszólalását perbeszédként éli meg, melynek eseménye (és a városban egymás mellett élő gazdag és szegény képe)

36 ALT, 1953.

37 Már 1Móz 3-ban – a paradicsomból való kiűzetésről szóló elbeszélésben – a bűnért való felelősségvállalás elutasítása egy mitológiai jellegű elbeszélés paradigmáituk keretében kerül megvitatásra, amikor a téves viselkedésért járó felelősség áttevődik: Ádám Évát gyanúsítja meg a tiltott gyümölcs élvezetével, amelyet neki adott; Éva a kígyót teszi felelőssé, hogy az a tilalom megszegésére csábította. A saját bűnösség oka általában másban kerestetik, s ha az áthárítás nem lehetséges, a vétkes leplezni próbálja a vétket.

38 Az elbeszélés paradigmáituk karakterével arra utal, miként terjed a visszautasítás, illetve a felelősség továbbadásának gyakorlata, s egyértelműsíti, hogy az ilyesmi nem kerülhet Istennél elfogadásra.

39 „A 2Sám 14 szerint Jóáb úgy akarja elérni Dávidnál, hogy a testvérgyilkosság miatt száműzött Absolont hazahívják, hogy kitalál egy pert, s egy asszonyt küld be Dávidhoz, aki azt a bonyolult jogi esetet tárja a király elé, hogy egyik gyermeke megölte a másikat. A 14,7 szépen leírja, hogy a helyi bíraskodás a jognak megfelelően járt el, s a gyilkos halálbüntetését követelte. Az ügyben tehát döntésre jogosult a helyi bíróság volt, és ha egyéb bonyodalom nem lett volna, az ítéletet végre is hajtották volna. A bűnös azonban akkor a család utolsó sarja is. Ezért két, Izraelben nagy székénynek számító következménnyel kellett az ítélőbíróknak szembenéznie: vagy kihal egy család, vagy megtorlatlan marad egy testvérgyilkosság. E bonyolult esetben a király volt illetékes, különben az ügy elé sem került volna. Az elbeszélésből azt a következtetést lehet levonni, hogy a király valóban a ‚felső jogi fórum‘ volt.” – KARASSZON, 2002.

teljesen hétköznapi lehetett – a király, mint „felső jogi fórum”,⁴⁰ egyáltalán nem lepődik meg a jelenet felvázolásán.

A példázat retorikailag is egy klasszikus perbeszédnek felel meg. בְּעִיר – kezdi Nátán, s az *exordium* egyben már *propositio* is.⁴¹ Arról, hogy ez mégiscsak valamiféle példázat egyedül a אָ prepozíció árulkodhat (nincs határozott névelő, tehát egy „szabadon választott” városról beszél), de az sem kifejezetten. A próféta tényközlő beszéde lenyűgöző és fölzaklató, s kiérződik a nyugtalanító mondatokból, hogy igazából nem a tudás, nem a vádaskodás és nem is a leleplező szándék táplálja azt, hanem az isteni ihletettség izzítja költőivé mindegyik szavát. Tökéletes implicit allegória: a rejtett gondolatnak, hogy a gazdag ember Dáviddal lenne azonos nincs a szövegben lexikális nyoma, s a legnagyobb drámaírók is megirigyelhetik a lezárást, ugyanis a הַבְּאֵרִי kifejezés (bár a szöveg modernebb változatát már szilluk zárja) retorikai értelemben egy tapintatos *interruptio*. Ebből látható, hogy Nátán akkor is úgy folytatná a vádbeszédet, hogy אֲדָהּ הָאֵשׁ , ha Dávid nem szólna közbe. A történelmi regény szerzője azonban úgy írta meg ezt a magas drámai feszültségektől szikrázó dialógust, hogy Dávid közbevág, és indulatból ítéletet hirdet. Ezáltal nemcsak a szembesítés és az istenítélet lesz megsemmisítő erejű, hanem az arra adott válaszként Dávid bűnvallásais: הַטָּאֵרִי לַיהוָה. Dávidközbevágásával és őszinte felháborodásából fakadó ítéletével, valamint a vele szembeni istenítéltre adott válaszával a szerző azt sugallja, hogy Dávid eddig a pillanatig nem tartotta magát igazából Úriás gyilkosának. Nyilván azt, hogy וְאֵתוּ הָרֵגַתְּ בְּחָרֶב בְּנֵי עֲמֹן nem véletlenül teszi hangsúlyossá a próféta. Dávid a házasságtörés bűnét elrejtette, az pedig, hogy ténylegesen gyilkosságot követett volna el, rejtve volt előtte. Három jól körülhatárolható ítélet hirdet ki Nátán: 1. A fegyver soha nem távozik el Dávid házától. 2. Az Úr szeme előtt fogja elvenni és szomszédjának adni feleségeit, aki fényes nappal fog velük hálni. 3. A fiú, aki Betsabének született Dávidtól bizonyosan meghal. Mindegyik ítélet

40 U. o.

41 Lásd bővebben CICERO, 2012, 362 – 371.

egy-egy konkrét okhoz kötődik. 1. Mivel Dávid megvetette az Urat és elvette a hettita Uriás feleségét, hogy a saját felesége legyen. 2. Mivel mindezt titokban cselekedte 3. Mivel megvetette az Urat ebben a dologban. Dávid második bűne, Uriás meggyilkolása kétszer van említve a büntetés bejelentésének harmadik sorában, a 9. versben azonban nincs egyenesen nekiszégezve, amíg Dávid ki nem tör a 13. vers első felében. Nátán válaszából lesz teljesen kétségtelen, hogy Dávid a gyilkosságért is bűnhődni fog. Mert Nátán válasza, hogy „Az Úr is elengedte vétkeidet, nem halsz meg!”, azt jelenti, hogy az Úr nem fogja megölni Dávidot Betsabé megerőszakolásáért, a bűnért való lakolás a családját érő kihirdetett büntetés útján valósul meg, a születendő gyermek halála pedig elégtétel lesz Uriás haláláért. A szöveg lélektanilag is bemutatja ezt, s azt is, hogy a szenvedélyeinek újra és újra kiszolgáltató ember miként keveredhet a titkos bűnök zsákutcájába. Témánk szempontból a példázat (*másál*) nagy tanulsága: a személyes bűn fel nem ismerése vagy titokban tartása a mások életében könnyen lehet sebző élménnyé, s észrevétlen is terebélyesedhet úgy, hogy akár remegésben tartsa a világot.

Felhasznált irodalom

- ALT, Albrecht (1953): Die Ursprünge des israelitischen Rechts, in uő. *Kleine Schriften* I., München: Beck, 278 – 332.
- ARCHI, Alfonso (2003): Middle Hittite – „Middle Kingdom”, in G. Beckman – R. H. Beal – G. McMahon (szerk.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of his 65th Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1 – 12.
- BÁNDY György (2010): *Az Ószövetség teológiája*, Komárom: SJE RTK.
- CICERO (2012): *Összes retorikaelméleti művei*, (ford. Adamik Tamás, Csehy Zoltán, Gonda Attila, Kisdi Klára, Krupp József, Mezei Mónika, Polgár Anikó, Simon L. Zoltán) Pozsony: Kalligram Kiadó.
- CERAM, C.W. (1964): *A hettiták regénye*, Budapest: Gondolat Kiadó.
- CYRUS, H. Gordon – GARY, A. Rendsburg (2009): *A Biblia és az ókori Közel-Kelet*, Debrecen, Gold Book.
- DANGELMAIER, Emil (1893): *Militär-Reichtliche und Militär-Ethische Abhandlungen*, Wien – Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- DIETRICH, Walter (2007): *The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.*, Atlanta: SBL.
- GARSIEL, Moshe (2010): The Book of Samuel, *The Journal of Hebrew Scriptures* 10. – 2020. 07. 14.: http://www.jhsonline.org/Articles/article_133.pdf
- HACKER, Ervin (1924): *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs: Dunántúli nyomda és könyvkiadó Rt.
- HORST, Friedrich (1956): Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, *EvTh* 2-3, 49 – 75.
- KARASSZON István (1994): *Az óizraeli vallás*, Budapest: Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportja.
- 2002: Adalékok az óizraeli jog szervezetéhez, in uő. *Az Ószövetség fényei*, Budapest: Mundus, 138 – 148.
 - 2009: *Izrael története*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- KELLER, Werner (1982): The Bible as History – 2020. 03. 21.: <https://archive.org/details/in.gov.ignca.5155/page/n5/mode/2up>
- KESSLER Rainer (2011): *Az ókori Izrael társadalma*, Budapest: Kálvin Kiadó.
- KEIL, Carl Friedrich – DELITZSCH, Franz (1989): *Commentary on the Old Testament* 3., Peabody, Mass.: Hendrickson.

- KLINGER, Jörg (2007): *Die Hethiter*, München: C.H. Beck.
- KOMORÓCZY Géza (2002): Állam-történetek az ókori Kelet és a Biblia világából, *Élet és Irodalom* 2002/46, 16 – 17.
- KŐSZEGHY Miklós (2019): Az ókori Júda hadserege, *Ókor* 18/3, 62 – 70.
- LOSONCZ Alpár (2004): A szív és a szem: a bűn a politika távlatában – 2020.06. 14.: http://acta.bibl.u-szeged.hu/49031/1/platonhoz_002_003_269-285.pdf
- PYYSALO, Jouna (2018): The Etymology of Uriaḥ the Hittite based on the Comparison of Hieroglyphic Luwian and the Indo-European Languages, *Proto-Indo-European Linguistics* 3., 1 – 38.
- ROST, Leonhard (1982): *The Succession to the Throne of David*, Sheffield: Almond.
- SAYCE, Archibald Henry (1895): *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments* – 2020. 06. 12.: <https://archive.org/details/highercriticism00saycgoog/page/n4/mode/2up>
- SCHOU, Monika (2014): Das Reich der Hethiter – ein Imperium, in M. Gehler – R. Rollinger (szerk.), *Imperien der Weltgeschichte. Epochen übergreifende und globalhistorische Vergleiche*., Wiesbaden: Harrassowitz, 193 – 218.
- SCHULTZ, Samuel J. (2014): *Üzen az Ószövetség*, Budapest: KIA.
- SMITH, John Merlin Powis (1933): The Character of King David, *JBL* 52/1, 1 – 11.
- STIPICH Béla Tamás (2018): A hatalomgyakorlás lehetőségei és korlátai a Hettita Birodalomban – 2020. 07. 14.: <https://pea.lib.pte.hu/bitstream/handle/pea/18226/stipich-bela-phd-2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- ZIMMERMAN, Michael E. (1981): *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens: Ohio University Press.
- WRIGHT, William (1884): *The Empire of the Hittites*, London – 2020. 07. 16.: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hn324v&view=1up&seq=9>

Hodossy-Takács Előd

Qumránon túl: Vízhasználat a Holt-tenger környékén a korai Római korban

Bevezetés

A Holt-tenger környéke első ránézésre a földi pokol. Másodikra is. Elviselhetetlen forróság hosszú hónapokon át, minimálisnál is kevesebb csapadék, sziklák, kövek, szurdokok, a szirteken barlangok és üregek. Közelebb érve a kép megváltozik. Ein Gedi környékén vízesések zuhannak alá, látszólag a semmiből, Jerikó mellett ültetvények húzódnak, végig a Jordán torkolata felé. Ha még közelebb megyünk, észrevesszük a romokat is, ősi településeket, a bronzkor előtről származó elszigetelt templomot, Heródes palotáját, Maszada erődjét, és persze Qumrán falait. A víz ebben a száraz pusztaságban sorskérdésnek számított. Ezen a viszonylag kis területen egész sor, a víz megőrzését és felhasználását szolgáló vízművet és épületet találunk: vezetéket, mikvét, úszómedencét és római stílusú fürdőket. Jelen írásunk a térség hosszú történetének egy szeletével, a kora római korról foglalkozik, a Krisztus születését megelőző és az azt követő egy-egy évszázaddal. Ezek áttekintése a kor zsidó történelmének néhány részletkérdését tárja fel.

Ez a táj egy földrajzi csoda; igaz ugyan, hogy a nyári hónapokban szinte elviselhetetlen forróság uralkodik, de aztán jön a téli hónapok bársonyos melege. Nem véletlen, hogy a kényelemre felettébb fogékony Nagy Heródes telente előszeretettel időzött itt: a Holt-tengernél – amióta rendelkezésre állnak meteorológiai megfigyelési adatok – még soha nem mértek 3°C-nál hidegbebet, Flavius Josephus is megjegyzi, hogy itt még akkor is kellemes az idő, és az emberek csak egy lenruhát viselnek, ha Júda többi részét hó fedi (Bel 4.8.3).

1. A Holt-tenger vízszintje

A Holt-tenger északról és keletről kap folyamatosan vízutánpótlást (Jordán, Arnón, Zered; vagyis Wadi Mujib és Hasa). A nyugati oldalról egy-egy forrás és a téli hirtelen áradások nyújtanak vizet. Ezek az erőteljes áradások jelentik a lefolyástalan Holt-tenger legfontosabb vízutánpótlását.¹ A nyugati oldalon található wádik (Nahal Arugot, Nahal Ein Gedi, stb.) és a Holt-tenger környéki források vízhozamát alapvetően a Jeruzsálem környéki esőzések határozzák meg. A hegyekben hulló eső a források vízminőségére is hat: a 19. század végén több utazó feljegyezte,² hogy a környékbeli források vize sós, kellemetlen ízű. Ekkoriban egy hosszabb száraz periódusnak köszönhetően a Holt-tenger vízszintje alacsony volt. Néhány évtizeddel később, a Nagy Háború idejéről és az azt követő időszakból egyre több adatunk van, de az ilyen típusú megjegyzések eltűntek a feljegyzésekből. Ennek legvalószínűbb oka, hogy a 20. század első két évtizedében a Holt-tenger szintje megemelkedett, ami egyértelműen jelzi a környező vízbázisok bőségét is. Érdeemes megjegyezni, hogy jelenleg egy ezzel ellentétes tendenciát figyelhetünk meg, sőt, pillanatnyilag a helyzet egyenesen katasztrofális: a vízszint évente 80–110 centimétert csökken. A Holt-tenger déli medencéje gyakorlatilag az északitól független víztömeggé vált, a száz évvel ezelőtti térképekhez képest jelenleg úgy tűnik, van egy északi és egy déli (részben mesterségesen fenntartott) Holt-tenger, és a kettő között egy száraz földcsáv.³

1 HIRSCHFELD, 2004, 7.

2 HIRSCHFELD, 2004, 9.

3 Az érdeklődő olvasó a jelenlegi vízhelyzetről bőven talál interneten fellelhető anyagokat, populáris stílusban megírt elemző cikkeket is, melyek értelmezéséhez nem kell vízügyi szakembernek lenni (lásd pl. HAMMER, 2005). A legtöbb mai kutató a katasztrofálisan zuhanó vízszintért az 1950-es évektől kezdődő, a Jordán vízhozamát csökkentő beavatkozásokat teszi felelőssé. Komolyabb beavatkozás nélkül 100–150 éven belül a vízszint további 115 méteres csökkenését, és a vízfelület 25%-os zsugorodását prognosztizálja egy átfogó jelentés, mely kiter egy világbanki támogatással 2008–2015 között folytatott kutatásra is, mely a Vörös-tengerből, ill. a Földközi-tengerből egy csatorna-rendszer segítségével történő vízpótlás lehetőségét vizsgálta. Évente 400 millió m³ tengervíz bepumpálása még nem változtatná meg érdemben a Holt-tenger kémiai sajátosságait, viszont ez a mennyiség sem alkalmas a folyamat megállítására, 250 millió m³ pótlása mellett még mindig 35 cm/év vízszintesökkenéssel számol ez a kutatás. Az éves vízvesztésig mindenestre 700 millió m³/év. (Forrás: Israel Chemicals Ltd. 2019-es jelentése lásd <http://icl-group-sustainability.com/reports/dead-sea-water-level> – 2020. 09. 22.).

A hellén-római korban a vízszint -395 m környékén mozgott. Ez minden tekintetben ideális volt: ez a vízszint elég magas ahhoz, hogy néhány kikötő (pl. Kh. Mazin, Callirhoe) építésével zavartalanul lehessen közlekedni a vízen,⁴ de elég alacsony is, így a part mentén futó utak jól használhatók. Nem véletlen: ekkor épültek ki a környék legszebb építészeti emlékei, virágzott a térség gazdasága is, az itt megtermelt datolya, balzsam, zöldséggyümölcs, valamint a só, a kén és a bitumen szállítása nem okozott problémát. A bizánci korban a kép megváltozott, a vízszint -390 méterig emelkedett. Ez a vízszint már nem ideális, a parton, a nyugati oldalon zajló észak-dél irányú közlekedésben fennakadásokat eredményezett. Qumran és Ein Gedi közt az akadály szinte áthidalhatatlan, mivel ennél a vízszintnél a Holt-tenger vize már a meredek sziklafalat mossa, és a part menti út eltűnik.⁵

Azt látjuk tehát, hogy az elmúlt évezredekben a Holt-tenger vízszintje többször változott. A térség gazdasága szempontjából a legkedvezőbb vízszint -395 m körül van, az ennél lényegesen, 4–5 méterrel magasabb vagy alacsonyabb szint komoly fennakadásokat tud okozni. A jelenleg megfigyelhető rendkívül alacsony értékek (-430 m alatt⁶) ellenpólusa a bizánci kor, a kora római korban viszont a vízszint optimálisan alakult. A modern korban jól látható és dokumentált vízszintváltozás a 19–20. században ment végbe, a 19. századi alacsony szint a 20. század elején jelentősen megemelkedett.

A víz sorskérdés volt Júda pusztájában, ma is az. Palesztina jelentős részén az éves csapadékmennyiség 450–1000 mm között alakul, ami elég jó lehetőséget teremt a helyi mezőgazdaságnak, még akkor is, ha a csapadék eloszlása nem egyenletes. A legtöbb helyen december és február között hullik az éves mennyiség mintegy 70%-a. Október-novemberben, valamint

4 Egy, a korszakunkra datálható, a Holt-tengeren használt kétágú, fából készült horgony a folyamatosan süllyedő vízszintnek köszönhetően került elő a partról (HADAS, 2008, 31.), ez Jeruzsálemben, az Izrael Múzeumban került kiállításra. (lásd <https://www.imj.org.il/en/exhibitions/special-find-sailing-dead-sea> –2020. 09. 29.). A Holt-tenger feltételezett hajózási útvonalai az északi területet, a nyugati és a keleti partot is összekötötték (HADAS, 2008).

5 HIRSCHFELD, 2004, 11.

6 <http://icl-group-sustainability.com/reports/dead-sea-water-level/> – 2020. 09. 22.

márciustól májusig összesen kb. 30%-kal számolhatunk, májustól októberig pedig ritka az eső (vö. 1Sám 12,16-18: búzaaratás idején felfoghatatlan, ha dörög az ég és esik az eső). Hó néhány évente fordul elő a hegyvidéki területeken. Ezek az értékek azonban még csak nem is irányadóak Jerikótól délre, tehát a Holt-tenger térségében és az Arabah területén: felső-Galileában 1000 mm-t is elérheti az éves esőzés, Júda hegyeiben 450–700 mm, a Negev északnyugati részén 200 mm, ebben a térségben azonban szinte minden évben 100 mm alatt marad.⁷ Ezek a csapadékviszonyok magyarázzák, hogy ezen a viszonylag kis területen egész sor, a víz megőrzését és felhasználását szolgáló vízművet és épületet találunk: vezetéket, mikvét, (úszó-) medencét és római stílusú fürdőt.

A térség vízkészleteinek megértése szempontjából a fentiekén túl meg kell említeni a téli időszakban hirtelen lezúduló áradásokat is. Ezek máig jellemzőek a térségre, szabályozhatatlanok, és még most is előfordul, hogy tragédiához vezetnek, vagy ellehetetlenítik a közlekedést a Holt-tenger nyugati oldalán.⁸

2. Nagy Heródes építkezései a Holt-tenger térségében

A kora római kor Palesztinájának építészeti arculatát a Nagy Heródes által jelzett építészeti program végrehajtása határozta meg. Ez a Kr.e. 37–4 között regnáló kliens-király⁹ különös hangsúlyt fektetett a komoly

7 90 mm/év jellegzetes értéknek tekinthető – lásd DAYAN – MORIN, 2006, 1. Az esőfelhők szinte kizárólag Ciprus irányából érkeznek (i. m. 3), tehát 1Kir Illés történetének a Kármel-hegyi motívuma valós földrajzi viszonyokat tükröz.

8 Ez előfordult 2020 januárjában is: a 90-es számú főúton Ein Gedi környékén több helyen elöntötte a víz az utat. (Személyes tapasztalat; egy jellegzetes korábbi villámárvíz videofelvétele: <https://www.youtube.com/watch?v=8eIbJU5NN-o> – 2020. 09. 24.) A villámárvizekről részletesen lásd: DAYAN – MORIN, 2006.

9 Heródes Róma akaratából uralkodott, hivatalos címe szerint mint a „római nép barátja és vele szövetséges király” (SCHÄFER, 1995, 87). Patrónusaival fenntartott kapcsolatát stabilnak kellett megőriznie, az alattvalókból pedig kénytelen volt úgy kisajtolni az elérhető legnagyobb jövedelmet, hogy lehetőleg ne üsse fel fejét közöttük különösebb elégedetlenkedés. A kliens-királyság előnyös rendszernek volt tekinthető, legalábbis Róma és Heródes szempontjából. A birodalom támogatását élvező kliens a központ jóindulata mellett a gazdasági vérkeringésbe is bekapcsolódhatott, és számunkra különösen fontos, hogy Heródes hozzájutott az elérhető legmodernebb mérnöki tudáshoz és technikákhoz – vö. SCHWARTZ, 2013, 185; MARSHAK 2015, 23 (átfogóan az élvezett előnyökről: 20 – 23).

nagyberuházásokra, erődítmények, paloták, színházak, templomok építése fűződik nevéhez. Sikerének kulcsa különleges alkalmazkodóképessége és meglehetősen könnyörtelen személyisége¹⁰ volt; uralkodása kezdetétől fenntartások nélkül támogatta Róma szíriai céljait.¹¹ Sikerült gyarapítania is birodalmát, tárgyunk szempontjából Jerikó megszerzése volt különösen fontos;¹² itt, a Jordán torkolatvidékén megdöbbentő építkezések fűződnek nevéhez, palota, hippodrom, kellemes medence, kert: itt minden megvalósult, ami egy pompát és kényelmet kedvelő király szívét gyönyörködtette.¹³

Flavius Josephus Heródesnek szentelte *A zsidók története* (AJ) négy könyvét (14–17), valamint *A zsidó háború* (BJ) első könyvét. Ebben a bőséges anyagban találunk néhány fejezetet, melyek kimondottan az építkezésekről szólnak,¹⁴ más esetekben pedig elejt néhány megjegyzést egy-egy építkezésről, amikor a történet menete ilyen utalást követel meg.¹⁵

A Holt-tenger térségében Heródes nevéhez több beruházás kapcsolódik, ezek közül a két legjelentősebb Jerikó és Maszada bővítése (Flavius Josephus szól ezekről, BJ 1.21.4; AJ 16.5.2).¹⁶ Annak, hogy a király építkezett országán belül és kívül, számos, itt most nem részletezendő oka volt.¹⁷

Érdekes részletként tekintünk a királyi építkezések sorában a Heródes nevéhez fűződő fürdőkre. Ezek római mintára készültek többek között Maszadán, Heródiumban, Jerikóban; az eddigi adatok alapján Heródes

10 Heródesről meglehetősen sötét jellemrajzok készültek. Flavius Josephus kegyetlen, mértéktelen haragra hajlamos, gyilkos ösztönök hajtotta, de mégis alapvetően szánalmas figuraként írja le. (AJ 17.8.1)

11 SCHWARTZ, 2013, 185.

12 KARASSZON, 2009, 176.

13 MAGNESS, 2012, 184 – 186.

14 AJ 15.8.5, 9.4–6, 11 (templomépítés); 16.5 (Cezárea); BJ 1.21 (különböző építkezései).

15 Példa: AJ 14.13.9 (Heródiium építése).

16 AJ 15.8-9, 11; AJ 16.5 több jelentős építkezést ír le, Jeruzsálem, Samária, Cezárea, Heródiium, stb.

17 Személyes hiúság, saját dicsőség felmutatása: mindez közismert magyarázat, amit Flavius Josephus nyomán említünk, AJ 15.9.5. A kérdés ennél árnyaltabban szemlélendő. Csodálta Rómát, és szerette volna, ha Júda méltóvá válik a birodalomhoz (KENYON, 1978, 83); ugyanakkor komolyan kell venni a központilag elrendelt építkezések gazdasági hatásait is. A principátus korában felpörgött a birodalom gazdasága, és ez a gazdasági környezet lehetővé tette a beruházásokat. Ebben a keretben a heródesi építkezések háttérben az euergetizmus társadalmi-politikai eszközét is feltételezzük: ez olyan nagylelkű támogatást takar, mely a támogató, finanszírozó számára is jelentős politikai haszonnal járt (MARSHAK 2015, 232 – 249). Az eltűzött építkezések ugyanakkor gazdasági zavarokat is okozhattak (LEVY, 1967, 77), jelentős adóztatás nélkül ezek kivitelezése elképzelhetetlen lett volna (EDWARDS, 1949, 118).

összesen huszonhét fürdőt épített. *Adam Kolman Marshak* szerint a fürdőépítések azt bizonyítják, hogy szemben a szobrokkal és más képzőművészeti alkotásokkal, ezek ellen az alattvalóknak nem volt kifogása. Ezt az érvelést egyébként célszerű fenntartásokkal kezelni, hisz két összehasonlíthatatlan dolgot nem szerencsés párba állítani: egy-egy, a nagy nyilvánosság előtt elhelyezett szobor a tömegek tekintetét ragadja meg, ezzel szemben a fürdők nem feltétlenül nyilvánosak.¹⁸ A felvetés maga nem alaptalan, hisz Flavius Josephustól tudjuk, a zsidókkal épp azért volt problémája Heródesnek, mert „nem tudtak szobrokkal, templomokkal és egyéb efféle kedveskedésekkel hízelegni a király hiúságának” (AJ 16.5.4, Révay J. ford.). Ezzel szemben a fürdőnek, mint a tisztulás egyik lehetséges helyének¹⁹ stabil helye van a zsidó kultúrában, és a heródesi fürdők csak elemeikben emlékeztetnek római párjaikra; de ezzel együtt is a fürdő intézménye különösen alkalmas a zsidó és a görög-római kulturális kapcsolatok vizsgálatára.²⁰ A fürdőkkel szembeni zsidó tartózkodást vagy kritikát a római intézményekkel szembeni elutasítás kontextusában célszerű szemlélni, a fürdőkultúra viszont fokról fokra utat talált magának Palesztina zsidó köreiben is, igaz, ehhez időre volt szükség.²¹ Már időszámításunk kezdetén is épültek olyan fürdők, melyek különböző hőmérsékletű helyiségeket és medencéket tartalmaztak. A ma látogatható Maszádai fürdő méretei alapján kényelmes fürdőháznak tekinthető, tepidáriummal, forró levegőjű, fal- és padlófűtéses szobával, hideg helyiséggel és néhány köbméteres merülőmedencével. A meleg helyiségek fűtését egyébként a falakban elhelyezett cserép csővezeték biztosította Maszáda és Heródium fürdőjében egyaránt.²²

18 Lásd MARSHAK 2015, 191 – 193.

19 WRIGHT, 1997, 209–213.

20 ELIAV, 2000, 418.

21 ELIAV, 2000, 421 – 422.426. A zsidók szemében ezzel együtt is római intézmény maradt a fürdő, lásd Eliav cikkének 428. oldalán idézett talmudi (bShabbat 33b) vitát.

22 MAGNESS, 2012, 209k. A hasonló heródiumi épületet az Izrael Museum kiállítása mutatja be Jeruzsálemben.

A heródesi építészet egyik jellegzetessége, hogy az építési programba vízrendszereket illesztettek be.²³ Ezekre a dekoratív kertek kialakítása miatt is szükség volt,²⁴ de a kiépített rendszereknek köszönhetően nemcsak a kertek virágoztak. Maszádán hatalmas ciszternákban raktározták a vizet, de a fennsík déli oldalán úszómedence is készült – amennyiben elfogadjuk ezt a sokak által támogatott azonosítást.²⁵

3. Qumrán romjai és a test tisztasága

Qumrán maradványaira már a 19. században felfigyeltek az ide vetődő utazók, de különösebb jelentőséget senki nem tulajdonított a Holt-tenger északnyugati részén, Jerikótól délre fekvő romoknak. Az első tekercsek felfedezése után *Roland de Vaux* és *Lankaster Harding* kapcsolta össze Qumrán romjait a szövegekkel, majd 1953 és 1956 között de Vaux irányításával a telep átfogó feltárása zajlott.²⁶ A megszülető, közismert magyarázat megmaradt a kiinduló koncepciónál, és a telep funkcióját a tekercsek összefüggésében tárgyalta: a feltárt termek, helyiségek de Vaux szemei előtt egy kolostor képét rajzolták ki. De Vaux ásatási módszeréről megjegyzendő, hogy nem követte a Kenyon által Jerikóban alkalmazott figyelmes sztratigráfiai feltárási elvet: nála egy építészeti egység (pl. egy helyiség, vagy a mi esetünkben különösen fontos, egy vízgyűjtő medence) egyetlen *locus*. Ez mai szemmel nehezen magyarázható.²⁷ Mindenesetre közösségi termeket tárt fel, tintatartókat talált; valamint ciszternákat, kisebb-nagyobb medencéket, és megszületett a mindenki által ismert magyarázat: ezt a telepet használták a környező barlangokból előkerült tekercsek másolói.

23 Vízhatszósításra Jerikó jó példa: Wadi Qelt vizét a harmadik palota terei felé vezették, a vizet itt a medencénél hasznosították mielőtt tovább eresztették volna a Jerikó környéki földekre, hogy öntözéshez használják – GLEASON, 2014, 84.

24 Listába szedve PATRICH – ARUBAS, 2015, 299 – 300.

25 MAGNESS, 2012, 212.

26 1951-ben a tekercsek felfedezésekor megismert cserépkorszokra emlékeztető kerámia maradványokat, valamint egy Kr.u. 10-re datált pénzérmét találtak Qumrán telepének bejárásakor (COLLINS, 2013, 67k).

27 Napjaink ásatásain alapul, hogy a különböző talajrétegekben elhelyezkedő leletek mind önálló számot kapnak – akkor is, ha később több *locus* egyesítésre kerül.

Qumrán lakói ebben a megközelítésben a Josephustól ismert esszénus szekta tagjai lettek, akik a leírások szerint különös hangsúlyt fektettek a testi tisztaságra.

Josephus (BJ 2.8) valóban elég bőven beszél erről a csoportról. Hangsúlyozza morális életfolytatásukat (megvetik a házasságot és a testi örömeket, szeretik egymást, könyörületesekek, stb., lásd BJ 2.8.2), valamint különleges tanaikat. Beszél számára különleges, közösségi gazdálkodásukról is, de ezek a megjegyzések leginkább a rácsodálkozás adatának tekinthetők. Leírta, hogy mindenkinek naponta dolgozni kellett, de arról egy szót sem szólt, hogy mit. Tisztálkodásukról azt mondja BJ 2.8.5, hogy a délelőtti munka végeztével, étkezés előtt, kötényt kötnek, és hideg vízben megmossák testüket. Ezen kívül három további utalást tesz még a szöveg: az egyik a közösség tagjává válás próbaideje első szakaszának lezárultakor előírt „megtisztító szent fürdő”, a másik a székelést követő mosakodás szokását rögzíti, a harmadik pedig az idegenek, vagy alacsonyabb rangú esszénusok érintését követő mosdást említi; a technikai részletekről pedig azt árulja el ez a bővebb leírás, hogy a nők ingben, a férfiak kötényben fürdenek. Persze nagy kérdés, hogy a szerző, aki tudomásunk szerint soha nem tartozott az esszénusok közé, mennyit színezett beszámolóján?

Ezekon kívül meg kell említeni két, a testi tisztulás közösségen belüli hagyományával foglalkozó szöveget, az egyik *A közösség szabályzatából*, a másik a *Damaszkuszi iratból* ismert (1QS; CD). 1QS 3,5 arról beszél, hogy vannak azok, akik soha semmilyen körülmények között nem tisztulhatnak meg.²⁸ A fürdési, tisztálkodási folyamatot ez a szöveg nem írja le. A *Damaszkuszi irat* ezzel szemben fontos részleteket közöl a tisztulási fürdőről, bár amit ír, az meglehetősen minimális elvárást rögzít: a víz nem lehet szennyes, mennyiség tekintetében pedig nem lehet kevesebb annál, mint amennyi egy embert elfed (CD 10,11).²⁹ Meg kell jegyezni, hogy sem 1QS,

28 A 9. sor szól a tisztító vízzel való meghintésről (לְהַזְנוֹת בְּמֵי נִדָּה) és a bűnbánat vize segítségével történő megszennelődésről (הַתְּקַדְּשׁ בְּמֵי דֹכֵי) – HINOJSA, 2016, 62k; MARTINEZ, 1996, 5.

29 MARTINEZ, 1996, 41.



sem CD nem tudósít naponkénti rendszerességű fürdésről, erről csak Flavius Josephus beszél.³⁰

1993 és 2004 között *Yizhak Magen* és *Yuval Peleg* vezetésével folytak újabb ásatások Qumránban, de a szakirodalom legnagyobb része a de Vaux-féle, részleteiben publikált³¹ régészeti eredményekre épül – elsősorban az ezredfordulós izraeli ásatások publikációs eredményeinek viszonylag lassú megjelenése miatt (az ásatások átfogó kötetére másfél évtizedet kellett várni³²), de ez az elmúlt időszakban változni kezdett. Újabb és újabb értelmezések jelentek meg, magyarázták a romokat évtizedekkel ezelőtt erődként,³³ legújabban kerámia-manufaktúraként,³⁴ mások további ötleteket vetettek fel (villa, kereskedelmi egység, stb.). Mindenesetre Qumrán vallási funkcióját számos kutató változatlanul a legelfogadhatóbb magyarázatnak tartja.³⁵ Qumrán romjainak interpretációja kapcsán a döntő kérdés nem változott meg az elmúlt hét évtizedben: van, aki a környező barlangokban talált tekercsek összefüggésében értelmezi ezt a helyet, mások viszont a tekercsektől függetlenül, tisztán a település képét teszik mérlegre. A vita a telep azonosításáról fel-fellángol, az elmúlt két évtizedben az esszénus hipotézissel szemben a legkomolyabb kételyeket *Yizhar Hirschfeld* monográfiája (*Qumranin Context*, 2004), valamint a *Yizhak Magen* és *Yuval Peleg* monumentális kötete (*Back to Qumran*, 2018) ébresztette, legalábbis sok kutatóban.³⁶ Ezek a munkák azt feltétlenül elérték, hogy az esszénus hipotézis mellett más lehetőségeket is komolyan számításba vegyen a kutatás. Az is megjegyzendő azonban, hogy *Sidnie White Crawford* legújabb

30 GALOR, 2003, 313k.

31 MAGEN – PELEG, 2006, 56. De Vaux ásatásaihoz kapcsolódó legfontosabb közlemények lásd u. o. 4. lj.

32 MAGEN – PELEG, 2018.

33 COLLINS, 2013, 67.

34 MAGEN – PELEG, 2006; a szerzőpáros ezt az értelmezést vitte tovább, határozottan elvetve az esszénus hipotézist (2018, 140.).

35 Erőteljes védelmezője a sivatagi szekta képének pl. J. Magness (2012, 122.).

36 MAGEN – PELEG 2018, 77. A telep különböző korszakaihoz különböző funkciókat társítanak; Hasmóneusok alatt: erődrendszer része; Heródes alatt: kormányzati szerep; végül: kerámiagyár, mely az ülepítőkből megült agyagot hasznosította.

monográfiája (*Scribes and Scrolls at Qumran*, 2019) határozottan kiáll az esszénus hipotézis mellett, szerinte a zsidó háborúig a telep az esszénusok bázisa volt, és értelmezése elválaszthatatlan a tekercsektől.³⁷

4. Vízhasználat: hogy lehetett itt túlélni?

A központilag kezelt és tisztított, hálózaton át biztosított folyóvíz ma is kiváltság, ha a világ nagyobb részére tekintünk. A közel-keleti államokban a víz kérdése, ezt pontosan tudjuk, ma is napi politikai ügy.

Izrael ókori történetének alakulását ugyanígy meghatározta a földrajzi adottságokból következő bizonytalan vízhelyzet. Bár Palesztina domborzata és vízrajza változatos, nagy általánosságban azért elmondható, hogy a vaskori Izrael és Júda területén, valamint a perzsa kori Yehudban egyaránt átfogó megoldásokat kellett kidolgozni a víz többé-kevésbé kiszámítható biztosítására. Palesztinában hiány volt az állandóan rendelkezésre álló vízből, ami instabil helyzetet eredményezett: a helyi átlagember, vagyis a mezőgazdaságból élő paraszt esőtől és harmattól függött. A városokban, erődített helyeken a függő helyzetet emberi válaszcselekedéssel igyekeztek tompítani, vízművek kiépítésére került sor. Vízrendszerek említésekor automatikusan a vaskori városokban feltárt nagy és látványos rendszerekre gondolunk (Jeruzsálem, Megiddó, Hácór, Gibeon, legújabban ide soroljuk még: Khirbet Bal'ama),³⁸ de ezek nem a tömegek számára biztosítottak folyamatosan vizet a háztartási igények kielégítéséhez, hanem a védelmi rendszerek részét képezték. Következésképp egy vaskori vízrendszer nem feleltethető meg minden további megjegyzés nélkül napjaink vízhálózatának. Az ókori emberek nagy része kénytelen volt (szerencsés esetben) források és (kevésbé szerencsés esetben) kisebb ciszternák vizére hagyatkozni. A víz biztosításánál három döntő szempontot kell figyelembe venni, ezek a víz (1)

37 A kérdéskörhöz lásd BAUMGARTEN, 2004 és BROSHI, 2007.

38 További feltárt vízművek: Yoqneam, Yible'am, Tell es-Sai'diyeh, Gézer, Beerseba, Arad, Kádes-Barnea. Ezek áttekintését lásd MAZAR, 1990, 478 – 485. Kh. Bal'ama (talán Jibleámmal azonosítható) vízvezetéke nem egyértelműen vaskori (TAHA – VAN DER KOOIJ, 2007, 86.).

forrása; (2) szállítása; (3) összegyűjtése. A forrás (*source* értelemben) lehet természetes forrás (*spring*) vagy eső, az utóbbi tisztasága miatt frissen gyűjtve szintén fontos szerepet játszott a fogyasztásban. A szállítás nyitott vagy zárt csatornák, árkok, alagutak segítségével történt; a raktározás pedig ciszternákban³⁹ és medencékben. Palesztinában a római korban már voltak tisztulást szolgáló merülőmedencék,⁴⁰ de szabadidős medencék is. Előbbieket magyarul nevezhetjük akár mikvének is (a szakirodalomban ez a szóhasználat elterjedt, de sokan vitatják a kifejezés használatának létjogosultságát, mert kérdéses, hogy ezek mennyiben felelnek meg a későbbi irodalomból ismert előírásoknak⁴¹); az utóbbiakat pedig hívhatjuk úszómedencének, ezeket különösen a heródesi építészet preferálta, a már említett maszádai mellett a jerikói építkezések során is készült hasonló.⁴²

Qumrán esetében a telep vízellátását biztosító rendszer jól kiépített, nem különösebben bonyolult, de elkészítése és fenntartása komoly munka lehetett. A waditól egy 750 méter hosszú vízvezeték készült, ami végigfutott a településen, ebből elágazó csatornák juttatták el a vizet végső helyükre.⁴³ A raktározott készlet becslések szerint elérhette az 1200 m³-t, ami első hallásra szédítő mennyiségnek tűnik, viszont elenyésző Maszadához képest, ahol több tízezer m³ vizet tároltak. A qumráni vízkészlet négy nagy (120–332 m³), három kisebb (40–60 m³), és négy további medencében került

39 A víz alatti vízgyűjtők mérete változatos, 1–2 m³-tól a megdőböntő méretig, a Maszáda déli oldalán egyetlen vízgyűjtőben több mint 40.000 m³ vizet tudtak raktározni, Y. Hirschfeld 46500 m³-ről ír (2004, 111.).

40 Kisebb, tisztulást szolgáló medencéket Palesztinában a hasmoneus kortól kezdve építettek, jellemzően Júdából és Jeruzsálemből kerültek elő ilyenek, de néhány további példát hozhatunk Samáriából és Transzjordániából is. Ezek mind téglalap alakúak, tapasztottak és lépcsősek (LAWRENCE, 2006, 183.).

41 R. Reich (aki ebből a témakörből írta doktori disszertációját a jeruzsálemi Héber Egyetemen) szerint ezek akkor is joggal nevezhetők mikvének, ha nem felelnek meg a misnai szabályoknak, mert a döntő kérdés a tisztasághoz való ragaszkodás, és ettől független kérdés, hogy a misnai szabályok csak később rögzültek (REICH, 1988). B. G. Wright szintén átfogóan vizsgálta a problémakört. Joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a mikveként történő azonosításhoz több tényezőt szükséges bizonyítani, ezek közül a legfontosabb kérdés: vajon tényleg zsidók használták ezeket? Wright alapvetően nem elutasító a szóhasználattal szemben, de szerinte a minimalista érvelés épp ellentétes lenne Reich megközelítésével, és az is jogos, ha csak akkor nevezzük mikvének a medencét, ha valamennyi misnai rendelkezés teljesül (WRIGHT, 1997, 190 – 195.).

42 Heródes harmadik jerikói palotájához készült a leglátványosabb, lásd MAGNESS, 2012, 184k.

43 Feltehetőleg ezek a belső csatornák fedettek voltak, talán kőlapokkal zárták tetejüket. Ezek a zárókövek egyébként nem maradtak fenn (GALOR, 2003, 302).

raktározásra (~10 m³/db).⁴⁴ Ezeknél a lépcsők alkalmazása általános volt, a vízkészlet 90%-a lépcsőkkel ellátott installációkba került, szemben Maszádával, ahol hatalmas földalatti ciszternákban gyűlt össze a víz döntő része, és csak elenyésző mennyiség volt lépcsős medencékben.⁴⁵ Maszádán egyértelműen és jól láthatóan elvált egymástól a víz raktározása és felhasználása, nyilván ez volt a helyzet Qumránban is, csak hogy mivel itt a medencék lényegében azonos elven készültek (a *locus* 110 jelzetű alakja rendhagyó: ez kerek volt), sokkal nehezebb meghatározni, melyik szolgálta a raktározást, és melyik a közvetlen felhasználást. Az egyes medencék fedése fontos kérdés kellett, hogy legyen Qumránban, ha ezt valahogy nem oldották meg, a párolgásból következő vízvesztés lehetetlen helyzetet eredményezett volna, erről viszont pontosabb adatunk nincs.⁴⁶

Qumrán egyik legérdekesebb jellegzetességét ezek a lépcsős, tapasztott falú medencék jelentik. Ezek adták a régészeti feltárások során talán a legfontosabb kapaszkodót ahhoz, hogy Qumránt de Vaux összekapcsolja a környező barlangokban talált szövegekkel. Ha medence, akkor tisztulás – már csak Flavius Josephus, 1QS 3 és CD 10 adatainak kritikátlan átvételére volt szükség, és máris a kolostori közösség központja hevert a kutatók lába előtt. A lépcsős medencék esetében pedig megszületett a mikve-hipotézis, tehát az az elképzelés, hogy a medencékre a rituális tisztaság elérése érdekében volt szükség. Fontos érv, hogy a „medencék” mind nagyobbak 1 m³-nél, tehát a bennük lévő víz kényelmesen ellep egy embert; ugyanakkor ellenérvként hozható fel a fentebb közölt adat: azokat a medencéket is lépcsővel készítették Qumránban, melyek a víz raktározását, és nem közvetlen használatát szolgálták.

Ezen a ponton visszatérve a telep funkciójának fentebb felvetett kérdéséhez nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy aki tagadja a

44 HIRSCHELD, 2000, 139. Ivóvizet három tárolóban raktároztak (*loci* 58, 90, 110), összesen kb. 588 m³-t (HIRSCHELD, 2004, 117.).

45 GALOR, 2003, 310–312.

46 Van, aki azt feltételezi, hogy egymás mellé fektetett pálmatorzszekkel és ágakkal védekeztek a párolgás ellen – vö. GALOR, 2003, 302k; HIRSCHELD, 2004, 79.

tekercek és a telep kapcsolatát, az szkeptikus a medencék használata terén is, aki összekapcsolja a tekerceket a teleppel, az viszont a medencék nagy részét a tisztulással hozza összefüggésbe.⁴⁷ A medencék száma tényleg magas, összesen 26 darabot tártak fel (de ez a szám nincs tekintettel az építkezés fázisaira és arra a kérdésre, hogy volt-e valaha az összes egyszerre használatban). Ami ennél fontosabb adat: az egész telep beépített területének 13,5%-át valamiképp a vízzel, a víz raktározásával összefüggő építészeti elemek borítják.⁴⁸ Egyébként de Vaux is többször módosította álláspontját a medencék funkciója kapcsán, eredetileg nem rituális fürdőknek tekintette őket.⁴⁹ A telep feltárására a tekercek felfedezése szolgáltatta az okot, és az egyes barlang szövegei, különösen *A közösség szabályzata* (1QS) jó alapot szolgáltatott ahhoz, hogy eleve a vallási közösség otthonát keressék, így a scriptorium, az étkező, és természetesen a fürdők tálcán kínálták a magyarázatot.⁵⁰ Az esszéus hipotézishez logikusan kapcsolódott a szövegmásolói tevékenységnek, mint bevételforrásnak a feltételezése. Némi árnyékot vet erre az elképzelésre, hogy a híres scriptoriumban mindössze három tintatartót találtak, és ennyi egy-egy komolyabb jeruzsálemi családnál és Maszáda írnokainál is fellelhető volt.⁵¹

A qumráni merülőmedencékkel azonos stílusban épült medencék a térségben Maszádáról, Jerikóból és Jeruzsálemből is előkerültek, valamint szórványosan találkozunk velük Galileában, Samáriában, a Golánon és Transzjordániában.⁵² Érdekes módon ezek a lépcsős medencék („mikvék”) legtöbbször lakóházaknál fordulnak elő, de volt ilyen Maszáda fürdőházában is. Egyébként számuk relatíve nem magas: Qumránban 10 db került elő, Maszádán 15 készült.⁵³

47 GALOR, 2003, 291.

48 GALOR, 2003, 293.

49 GALOR, 2003, 316.

50 DAVIES, 2011, 321.

51 Jeruzsálemben Bar Kathros leégett házából 2 db került elő (HIRSCHFELD, 2004, 79.).

52 Az utóbbiakról J. D. Lawrence tesz említést (2006, 183).

53 HIRSCHFELD 2004, 120k. Ezek közül egy az északi palota felső és középső szintje közt félúton helyezkedett el, az alsó szintre került egy kisebb fürdőház is (MAGNESS, 2012, 207k). Izraelben eddig összesen 300 lépcsős medencét tártak fel (WRIGHT, 1997, 194).

A qumráni és maszadai vízművek az emberi beavatkozás eredményei, de legalább ugyanilyen fontos kérdés, hogy honnan vettek elegendő vizet ezek feltöltéséhez. A legközelebbi forrás a teleptől 2 kilométerre található °Ain Feshkha.⁵⁴ Innen nyilván lehetett friss ivóvizet hozni, de az is egyértelmű, hogy nem korsónként cserpáltak 1200 m³ vizet a rendszerbe. A víz a wádiból érkezett, aminek végén egy gyűjtőmedencét építettek ki, ezt kötötte össze a telep északnyugati sarkánál kialakított másik gyűjtőmedencével (*locus* 136) a fő vízvezeték. A telepen belül a medencék jellemzően lépcsővel készültek, *locus* 91 kivételével, viszont ehhez is kapcsolódott közvetlenül két további kisebb, lépcsős medence.⁵⁵ A víz szállítását és raktározását tehát megoldották. A forrás vize mellett a vízutánpótlást döntő módon meghatározták a már említett nagy erejű, hirtelen lezúduló téli áradások, melyek hordaléktól zavaros vízzel árasztják el a patakok egyébként lényegében kiszáradt medrét. Ezekre a medencékre az ilyen villámárvizek miatt volt szükség, amikor pillanatok alatt zúdult le Júda hegyeiből hihetetlennek ható mennyiségű víz, és az év többi részében a mindennapi használat a felfogott mennyiségen múlt. Ezért kellett a jelentős vízraktározási kapacitások.⁵⁶

Mindez miért fontos Khirbet Qumrán megértése szempontjából? Azért, mert egy ilyen színvonalú medencerendszer kiépítéséhez komoly hidrológiai ismeretekre, meg persze pénzre, munkaerőre volt szükség. Nem helyes, ha az első századi Qumránra mai szemüvegen át nézünk: ma a telep a Holt-tenger csücskén, a szigorúan őrzött országhatártól kőhajításnyira, politikailag bizonytalan helyen fekszik, katonai erővel megszállt területen. Ezért van az az érzése az idelátogatónak, hogy valósággal beszorult a sivatag a hegyek és a víz közé, Jeruzsálemből nézve félreesőnek, távolinak hat ez a hely. Ha

54 MAGEN – PELEG, 2018, 74 – 77.

55 *Loci* 83 és 85. GALOR, 2003, 298, Fig7.

56 Mielőtt a belső medencéket elérte a víz, ülepítésre volt szükség, az ülepített hordalékanyagot aztán a kerámiakészítés során használták fel, ezért a lépcső jó szolgálatot tett, amikor az agyag felhasználására került sor. Nem feledkeztünk meg a faltól falig épített lépcsők statikai hasznáról sem. (HIRSCHFELD, 2004, 111; MAGEN – PELEG, 2018, 119). Az ülepített agyag kerámiakészítés során történő felhasználásáról jegyzi meg J. J. Collins (2013, 81k), hogy egyelőre nem került bemutatásra összehasonlító anyag, valamint nem láttunk bizonyítékot arról, hogy a helyi kerámia így ülepített agyagból készült.

viszont az adott korszak realitását nézzük, a kép egész más. Volt idő, amikor a Jordán torkolatvidéke nem választott el világokat egymástól. A széles síkságon zavartalanul áramlottak a javak, zajlott a kereskedelem, és a teleptől pár kilométerre feküdt Heródes palotája medencéivel és szórakoztató egységeivel, valamint itt húzódtak a pihenők, kiszolgáló helyek. A kora római korban ez egy vibráló terület volt, és benne Qumrán nem írható le félreeső, elszigetelt kolostorként. Már az úthálózatból egyértelmű: ez nem egy Isten háta mögötti vidék volt, hanem jól kiépített, gazdaságilag jelentős régió, Jerikótól két órányi gyaloglásra, Jeruzsálemtől egy napi járásra számárral.⁵⁷ Ha az esszénusok itt telepedtek meg, jó okuk volt rá, de biztos nem a kontemplativitást akarták elősegíteni. Ez egy csomópont volt az első században.⁵⁸ Ezt a megállapítást tekinthetjük kérdőjelnek az esszénus hipotézis után: ma ez a vidék az idevetődő idegen szemében valóban amolyan aszkétáknak való hely, de kétezer éve egész más volt. Kérdőjel, de nem állítás. Nem feladatunk ebben a rövid áttekintésben állást foglalni egy, a kora római kori Palesztina kutatóit évtizedek óta foglalkoztató kérdésben, de az nyilvánvalónak látszik, hogy Qumrán funkciójáról a viták még nem tekinthetők lezártak.

57 HIRSCHFELD, 2004, 12.

58 MAGEN – PELEG, 2018, 114.

Felhasznált irodalom

- BAUMGARTEN, Albert (2004): Who Cares and Why Does It Matter? Qumran and the Essenes, Once Again!, *Dead Sea Discoveries* 11/2, 174 – 190.
- BROSHI, Magen (2007): Essenes at Qumran? A Rejoinder to Albert Baumgarten, *Dead Sea Discoveries* 14/1, 25 – 33.
- COLLINS, John J. (2013): *The Dead Sea Scrolls. A Biography*, Princeton: Princeton University Press.
- CRAWFORD, Sidnie White (2019): *Scribes and Scrolls at Qumran*, Grand Rapids: Eerdmans.
- DAYAN, Uri – MORIN, Efrat (2006): Flash flood-producing Rainstorms over the Dead Sea: A review, *Geological Society of America, Special Paper* 401, 1 – 10.
- DAVIES, Philip R. (2011): Between Text and Archaeology, *Dead Sea Discoveries* 18/3, 316 – 338.
- EDWARDS, George W. (1949): The Maladjustment of Palestinian Economy under Herod, *JBR* 17/2, 116 – 119.
- ELIAV, Yaron Z. (2000): The Roman Bath as a Jewish Institution: Another Look at the Encounter between Judaism and the Greco-Roman Culture, *Journal for the Study of Judaism: In the Persian, Hellenistic & Roman Period* 31/4, 416 – 454.
- GALOR, Katharina (2003): Plastered Pools. A New Perspective, in J.-B. Humbert – J. Gunneweg (szerk.), *Kh. Qumran et 'Ain Feshkha II: Études d'anthropologie, de physique et de chimie*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 291 – 320.
- HADAS, Gideon (2008): Dead Sea Sailing Routes during the Herodian Period, *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 26, 31 – 36.
- HAMMER, Joshua (2005): The Dying of the Dead Sea. The Ancient Salt Sea is the Site of a Looming Environmental Catastrophe, *Smithsonian Magazine online* October 2005 – 2020. 09. 22.: <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/the-dying-of-the-dead-sea-70079351/>
- HIDIROGLOU, Patricia (2000): Aqueducts, Basins, and Cisterns: The Water Systems at Qumran, *Near Eastern Archaeology* 63/3, 138 – 139.
- HIRSCHFELD, Yizhar (2004): *Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*, Hendrickson: Peabody.
- KARASSZON István (2009): *Izrael története*, Budapest, Új Mandátum.
- KENYON, Kathleen M. (1978): *The Bible and Recent Archaeology*, Atlanta: John Knox Press.

- LEVY, Jean-Philippe (1967): *The Economic Life of the Ancient World*, Chicago: The University of Chicago Press.
- LAWRENCE, Jonathan David (2006): *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Atlanta: SBL.
- MAGEN, Yizhak – PELEG, Yuval (2006): Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004, in J.-B. Humbert – J. Zangenberg – K. Galor (szerk.), *Qumran: The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates*, Leiden: Brill, 55 – 113.
- 2018: *Back to Qumran. Final Report 1993–2004*, Jerusalem: Israel Antiquities Authority.
- MAGNESS, Jodi (2012): *The Archaeology of the Holy Land from the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARSHAK, Adam Kolman (2015): *The Many Faces of Herod the Great*, Grand Rapids: Eerdmans.
- MARTINEZ, Florentino Garcia (?1996): *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden: Brill.
- MAZAR, Amihai (1990): *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*, New York: Doubleday.
- REICH, Ronny (1988): The Hot Bath-House (Balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period, *JJS* 39/1, 102 – 107.
- SCHÄFER, Peter (1995): *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London: Routledge.
- SCHWARTZ, Seth (2013): Jewish States, in P. Fibiger Bang – W. Scheidel (szerk.), *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 180 – 198.
- SKARSTRÖM HINOJOSA, Kamilla (2016): *A Synchronic Approach to the Serek ha-Yahad (IQS): From Text to Social and Cultural Context*, Umea: Umea University.
- TAHA, Hamdan – VAN DER KOOIJ, Gerrit (2007): *The Water Tunnel System at Khirbet Bal'ama*, Ramallah: Ministry of Tourism and Antiquities, Department of Antiquities and Cultural Heritage.
- WRIGHT, Benjamin G. (1997): Jewish Ritual Baths – Interpreting the Digs and the Texts: Some Issues in the Social History of Second Temple Judaism, in N. A. Silverman – D. Small (szerk.), *The Archeology of Israel – Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 190 – 214.

Kis Jolán

Isten eskü-ígéréteinek (2Sám 3, 9) háttere

*„Ezért Isten, mivel még teljesebben akarta
megmutatni az ígéret örököseinek,
hogy elhatározása változhatatlan,
esküvel vállalt kezességet.” (Zsid 6,17)*

Bevezetés

Az Isten és népe közt kibontakozó történet az Ószövetségben Isten ígéreteire épül. „Jhwh olyan Isten, aki ígéreteket tesz” – írja *Walter Brueggemann*, sőt, az ígéret igéi között a kulcsige, amelyről Izrael kitartóan elmélkedik, a שבע „esküszik”, – vagy amint azt az új fordítást felügyelő bizottság fordítani ajánlja az 5Móz 6,23-ban, az „esküvel ígért” kifejezés.¹ Az eskü valóban egy olyan intézmény, amely többek között arra szolgál, hogy ígéreteket erősítsen meg, azoknak kötelező erőt adjon, megbízhatóságot, rendíthetlenséget biztosítson.² Isten általa lép ki a megközelíthetlenség szférájából, és esküvel megerősített ígéreteivel nyújt segítő kezet az embernek egy olyan egzisztenciához, amely a világban egy értékteremtő és értékmegőrző jelenlétet tesz lehetővé. Hogy Izrael ezt a gesztust mennyire vette komolyan, mi sem bizonyíthatná hitelesebben, mint az a tény, hogy a választott nép élete gyakorlatilag az Isten esküvel szentesített ígéreteinek érvényességében való hiten alapszik.

Ami Isten ígéreteit illeti, a legtöbb esetben az ősatyáknak tett, utódokra és földre vonatkozó ígérek esküvel való hitelesítéséről van szó (pl. 1Móz

1 BRUEGGEMAN, 2012, 216k.

2 J. Pedersen ebbe a kategóriába sorolja a שבע „brt” kifejezést is, mert a szövetséget kifejező fogalom kötelező és elkötelező jellegéből adódóan szintén „azonosítható” eskü kifejezéssel. A „megingathatatlan kötelezettség” értelmezés mellett találjuk a „feloldhatatlan ígéret” kifejezést is, amely akár esküként is fordítható lenne Pedersen szerint, s erre példaként az emberek közti kapcsolatot véve a 1Móz 31,50-t említi, JHWH és Izrael közti viszony leírására pedig a 1Móz 15 שבע -jét tartja világos, egyértelmű példának (PEDERSEN, 1914, 41.)

22,16; 50,29; 2Móz 13,5). Ezek az ígéretek a deuteronomista teológia specifikumához tartoznak. A jeruzsálemi Sion-teológiával hozható kapcsolatba azonban az az isteni esküvel megpecsételt ígélet, amely Dávid királyságának, dinasztiájának fennmaradására vonatkozik, és legitimációját erősíti (Zsolt 89,4.36.50; 110,4; 132,11). Üdvígéretek tartalmazó eskü mellett (pl. Ez 33,11; Ézs 54,9) előfordulnak büntetéssel fenyegető, ítéletes eskü-ígéretek is (pl. Bír 2,15; Ám 4,2;).³

Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy Isten ígéreteinek ma általunk ismert formáját, szövegét megelőzte a szájhagyományozás sajátos útja és különféle szerkesztői tevékenységek hosszú folyamata. Nyilvánvaló, hogy ennek köszönhetően az ígéretek új teológiai hangsúlyt kaphattak, szerkesztői vezérmotívum-szerepet vehettek fel.⁴ Van azonban, ami e folyamatban nem változott: Izrael Isten ígéreteivel, mint valósággal számolt mindig, minden körülmények között.

E kis tanulmány célja, vállalt feladata – ahogy azt már címe is jelzi – Isten ígéretei közül a Dávid királysága legitimációját érintő, azt megvilágító történetek vizsgálata.

1. A Dávidnak szóló ígéretek

Isten hat alkalommal erősíti meg esküvel (שבע nifal) Dávidnak szóló ígéreteit. Ezek közül egy passzus – az is utalásként – található a történeti könyvekben (2Sám 3,9), a többi a Zsoltárok könyvében olvasható Dávid dinasztiájának fennmaradását ígérő tartalommal (89,4.36.50; 110,4; 132,11).⁵

3 HORST, 1957, 366 – 384.

4 KARASSZON, 2006, 33.

5 A Zsolt 89,4 a שבע nifal alkalmazásával jelzi, hogy egy visszavonhatatlan isteni elhatározással van dolgunk. Ennek megváltoztathatatlan jellegét emeli ki a בָּרִית parallel alkalmazásával: 89,4 בָּרִית כִּרְתַּת גְּשֻׁבַעַת, 89,36 בָּרִית גְּשֻׁבַעַת rámutatva arra, hogy Isten nem fogja megszegni szövetségét, mivel Isten szövetsége egy örök ön-elköteleződés. Hasonlóképpen a Zsolt 110,4 és Zsolt 132,11 is *parallelizmus membrorumokkal* hangsúlyozza a Dávidi királyi házra vonatkozó isteni eskü שבע nifal kifejezett/érezkeltetett megváltoztathatatlan természetét: Zsolt 110,4 „megesküdött, nem bánja meg”, Zsolt 132,11 „megesküdött, nem másítja meg”; lásd még KARASSZON, 2020, 123 – 136.

A 2Sám 3,9-ben Dávid eljövendő királyságának eskü-ígéretéről van szó: „*Úgy segítse meg az Isten Abnért most és ezután is, hogy én is aszerint cselekszem, amit esküvel megígért az Úr Dávidnak.*” Az isteni eskü-ígérethez való utalás egy vitabeszéd részeként hangzik el, mely Ísbóset, Saul fia, az északi országrész királya és Abnér, Saul volt hadvezére és Ísbóset mellett jelenleg is ezt a funkciót betöltő hadvezér között zajlik. Egy konfliktus helyzetben idéz Abnér egy Istentől származó, Dávidra vonatkozó eskü-ígéretet.

A jelenség érdekes, mivel bár minden jel arra mutat, hogy Dávid eljövendő királysága tudott dolog, hiszen többektől, több ízben hangzik el erre vonatkozó utalás, célzás (1Sám 23,17; 1Sám 24,21; 1Sám 25,30; 1Sám 28,17), mindazonáltal közvetlenül csak a 2Sám 3, 9-ből értesülünk arról, mégpedig Dávid észak-izraeli ellenpártja vezetőjének szájából, hogy Isten Dávidnak eskü-ígéretet tett a királyságára nézve.⁶ A 2Sám 3,9-ben található utalás így tulajdonképpen nem más, mint megerősítése a Dávid eljövendő királyságáról szóló eredeti kijelentésnek.⁷

Mivel nyilvánvaló, hogy Isten eme eskü-ígérete nem csak a hiányzó északi országrész feletti uralom megszerzéséről szól, hanem az egész Izrael feletti királyságra vonatkozik, s mindez „köztudott” (tehát valahol elhangzott!), – így az ígéret eredetének, esetleg kimondása körülményeinek felderítésére próbát tehetünk.

Kutatómunkánk elején rögtön le kell szögeznünk, hogy ha ennek az esküként interpretált ígéretnak az eredetét keressük, akkor nem utalhatunk vissza Nátán jövendölésére (2Sám 7), mivel az nem Dávid királyságának létrejöttére, hanem éppenséggel a Dávid által megállapítandó dinasztia fennmaradására vonatkozik.⁸ Releváns kiindulópontként jöhetne szóba természetesen a Dávid felkenetéséről szóló tudósítás is (1Sám 16,1-13). Jóllehet itt nem találunk egy esküvel megerősített ígéretet Isten részéről,

6 BAR-ÉFRAT, 2009, 36.

7 GIESEN, 1981, 320.

8 GIESEN, 1981, 320.

maga a felkenetés ténye – amely Isten utasítására történt – alkalmasnak tűnhet a kettő összekapcsolására és köztudatba kerülésükre.⁹ E lehetőséget nem tartom valószínűnek, ugyanis ez az aktus – ha végbement – a legnagyobb titoktartás közepette kellett, hogy megtörténjen. Maga Sámuel is vonakodott végrehajtani az isteni megbízatást, biztos lévén afelől, hogy a regnáló, felkent király ezért őt megöli. Így a legnagyobb titokban, családjja körében kente fel Dávidot, akik szintén életüket féltve, bizonyosan titokban tartották ezt. Dávid felkenetése titokban maradt, ha nem így lett volna, nem kerülhetett volna Saul udvarába. Akik tehát Dávid eljövendő királyságáról beszéltek, nem erre a felkenetési aktusra gondoltak.

2. Három történet

A továbbiakban abból a megállapításból indulunk ki, hogy minden történetnek van (egy) háttere, melynek megismerésével az értelmezhetővé válik. Nyilvánvaló, hogy itt jelen vannak olyan tényezők is – főleg személyes motívumok – amelyek sohasem lesznek feltárhatók. Ezért eleve azoknak a dolgoknak a vizsgálatára összpontosítunk, melyek – még ha sokszor áttételesen is – de tudottak, felismerhetők.

Mivel célunk annak a kérdésnek megválaszolása, hogy mikor, hol és milyen közvetítéssel nyilvánított ki Dávidnak a királyságára vonatkozó isteni ígéret, olyan történeteket vizsgálunk meg, amelyek a szereplők és a lejátszódó események kapcsán erre kínálnak, alkalmasnak tűnek. Három olyan eskü-történetet választottam (1Sám 17,55; 22,15; 2Sám 3,9), ahol az érintett szereplők (Dávid, Saul, Abnér) és események az alaptörténetünkkel valamilyen módon összefüggenek.¹⁰

9 U. o.

10 ZIEGLER, *Promises*, 268. Észrevétele: az eskü jelenléte hatással van a történetbeli cselekményekre, elősegíti a jellemzést. Ebből következően az eskü vizsgálata egy adott elbeszélésben, történetben annak mélyebb megértéséhez vezethet.

2.1. 1Sám 17,55

„Amikor látta Saul, hogy kiállt Dávid a filiszteus ellen, ezt kérdezte a hadseregparancsnoktól, Abnértól: Abnér, kinek a fia ez az ifjú? Abnér így felelt: Az (életemre) **életedre**¹¹ mondom, ó király, hogy nem tudom.”

Az eskütörténet szerkezete:

Expozíció	Saul meglátja Dávidot harcolni a filiszteus ellen.
Fokozás	Saul megkérdezi: „Abnér, kinek a fia ez az ifjú?”
Tetőpont	Abnér: „Az életedre נַפְשִׁיךָ מָוֶלְךָ mondom, ó király, hogy nem tudom! ” (Károli: „Él a te lelked”)
Kifejlet	Saul: „Kérdezz hát utána, hogy kinek a fia ez az ifjú” „Saul megkérdezte tőle: Kinek a fia vagy, te ifjú?”
Befejezés	Dávid felel: „Szolgádnak, a betlehem-i Isainak a fia vagyok.”

Saul látta, amint Dávid kiállt a filiszteus Góliát elleni párviadalra. Hadseregparancsnokától, Abnértól próbálta megtudni, ki is ez a fiatalember valójában. Abnér egy esküformulába illesztve állítja, hogy nem tud az ifjúról semmit.

Néhány kutató úgy véli, Saul és Dávid eddig még nem kerültek egymással kapcsolatba, ezt tükrözi ennek a találkozásnak részletes leírása (17,55-58). Az 55. versben a „király” cím kiemelésével a hangsúly a beszélgetés hivatalos, oficiális jellegére tevődik át, mintha azt kívánná jelezni, hogy a király azért érdeklődik a fiatal hős iránt, mert egy újabb jelöltet lát benne a

11 E kifejezésnél eltértek a RÚF 2014 fordításától, az eredeti szövegben ugyanis נַפְשִׁיךָ מָוֶלְךָ áll.

hivatásos harcosokból álló ún. elit-alakulata számára.¹² A rövid beszélgetésben azonban mindenképpen szembetűnő Saul izgatottsága és aktivitása: meglát, megkérdez, kérdeztet, megkérdez. A király ezen állapotával magyarázható talán hadvezére válasza, amely egy esküformulával nyit. Abnér esküje azonban több szempontból is nehezen körvonalazható. Mivel a formula (*az életedre*) יְיָ נִפְשִׁי nem tartalmazza Isten nevét, vannak, akik nem eskünek, hanem csak esküszerű (*oath-like*) kifejezésnek tartják.¹³ Ezt a véleményt erősítheti az is, hogy olyan körülmények között kerül alkalmazásra, amikor látszólag arra semmi szükség, így funkciója sem egyértelmű.

Amennyiben elfogadjuk *Yael Ziegler* azon feltételezését, hogy Abnér válasza mintegy visszhangozza, visszatükrözi, rezonálja Saul lelkiállapotát és viselkedését, akkor ez valóban azt jelentené, hogy Saul magatartásában és kérdésében volt valami, amire Abnér tudatosan ebben a formában válaszolt. Azonban Saul kérdése szintén többféleképpen értelmezhető. A „kinek a fia ez?” kérdés mögött van, aki egy fölényeskedő, gőgös tónust vél felfedezni (az „ez” mutató névmás gyakran lekezelő célzattal kerül alkalmazásra), esetleg nyugtalansággal vegyes zavart, de olvasható a szociális háttér iránti érdeklődés is az értelmezések között.¹⁴ Abnér válaszát tekintve, a maximális tiszteletadás mellett azt is tükrözi, hogy számára Saul olyan autoritással bír, hogy az ő életére esküszik. Sőt, lojalitását azzal bizonyítja, hogy az „idegen” látványos hőstette miatt érzékelhetően háttérbe szorult Saulnak megpróbálja az önbecsülését növelni. Ezt a célt szolgálja az, hogy válaszában a hangsúlyt

12 KLEIN, 2004, 130 – 137; J. P. Fokkelman szinkronikus megközelítése szerint „Abner und Saul kennten David noch nicht in seiner Bestimmung fürs Königtum”, R. Polzin diakronikus vizsgálata alapján arra a megállapításra jut, hogy: „Der Text kann so gelesen werden, dass Saul hier, wie in der Geschichte mit Jonathan (1Sam 14), den Sieger zunächst nicht erkennt” (i. m. 134). S. Bar-Efrat fontosnak tartja megjegyezni, hogy Saul nem azt kérdezi: Ki ez az ifjú?, hanem azt, hogy Kinek a fia? Ebből pedig szerinte arra lehet következtetni, hogy Saul itt tulajdonképpen Dávid származására kíváncsi, mivel egyébként már ismeri őt. Ez így oldaná némiképp az ellentmondást az 1Sám 16,14-23-mal – BAR-EFRAT, 2007, 235.

13 ZIEGLER, 2008, 107.

14 ZIEGLER, 2008, 172k.

először kétszeresen is Saul király-voltára helyezi, majd Dávidot, minden hősiessége ellenére, egy „ismeretlenként” Saulnak alárendeli.

Ebben az esetben itt nagyon helytállóan tűnik Ziegler azon észrevétele, hogy a „*az életedre*” formula alkalmazására a legtöbb esetben akkor kerül sor, amikor az eskü címzettjének tekintélye veszélyeztetve van. Saul és Dávid találkozásában ez „tapintható”, ezt érzékeli Abnér is. Az egészen biztos, hogy a bátor fiatalember hőstette hatással volt Saulra. Feltételezhető, hogy Dávid láttán Saulnak eszébe jutott Sámuel azon bejelentése, hogy az Úr mást választott helyette (1Sám 13,14; 15,28), hiszen Sámuel szavai után Saul mindenkire gyanakvással tekintett, még családtagjaira is. Azt nem tudjuk, hogy azt „a mást” Dávidban minden kétséget kizáróan megsejtette-e.¹⁵ Az viszont bizonyosra vehető, hogy sem Saulnak, sem Abnérnak nincs tudomása Dávid felkenetéséről.¹⁶

Dávid Saul udvarába került, akinek vele kapcsolatos „megérzései” egyre tisztábbá, és ezáltal egyre lehangolóbbá váltak. Próbálta ezt kompenzálni, akár azon az áron is, hogy családjába fogadja, hiszen lányát hozzá adta. S mindez még akkor történt, amikor Saul származását tekintve is „Valaki”, Dávid pedig még mindig a „Senki fia”.¹⁷ A helyzet azonban egyre bonyolultabbá vált, kapcsolatuk egyre inkább bizalmatlannak, mint szívélyesnek volt nevezhető. Mindezen nincs mit csodálkozni, hiszen személyükben két felkent élt egymás mellett, egyikük legitimációra várva, a másik annak tudatában, hogy kompetenciáit elvesztette. Dávidnak hamarosan menekülnie is kellett, mert Saul nyíltan az életére tört. Ekkor kereste fel Dávid a nóbi szentélyt,¹⁸ hogy ott megerősítést, ezáltal iránymutatást kapjon: hogyan tovább. Úgy vélem, a nóbi szentély felkeresése tudatos aktus volt, nem véletlenszerű megálló. Dávidnak, a

15 Y. Ziegler mindenestre valószínűnek tartja (i. m. 172).

16 KLEIN, 2004, 133.

17 HODOSSY-TAKÁCS, 2015, 52.

18 ZWICKEL, 2010, 401 – 426: Bizonyítottak tűnik, hogy Dávid idejében létezett egy szentély Nóbban. A település lerombolását, ahogy azt az 1Sám 22,15 említi, igazolják a Ras-et-Tamím-i cserép-kerámia és egyéb régészeti leletek, melyek szerint, a település csak a vaskor I. alatt volt lakott, azután pedig a perzsa kortól.

menekülő felkentnek a továbbiakhoz szüksége volt az Úr szavára. S hogy azt ott meg is kapta, nyilvánvalóvá válik Ahímelek, a nóbi szentély papja Saul előtti esküje körülményeinek vizsgálatából.

2.2. 1Sám 22,15

„Vajon most kérdeztem meg először az Istent veled kapcsolatban? Egyáltalán nem!¹⁹ Ne vádold mással sem szolgálodat, sem egész rokonságomat, királyom, mert szolgál mind ezekről a dolgokról semmit sem tudott.”

Dávid Saul elől menekülve megállt a nóbi szentélynél, ahol Ahímelek pap közreműködésével élelmet (szent kenyerek!) és fegyvert (Góliát kardja!) vett magához. Saul erről értesülve magához hívatta Ahímeleket és felségárusalással vádolta meg. A pap esküvel próbálta ártatlanságát bizonyítani, sikertelenül. Őt magát családjával együtt kivégezték, sőt az egész várost kardélre hányták.

Érdekes, hogy a későbbiekben nem róják fel ezt az ügyet Saulnak (kivétel talán a Zsolt 52), nem kérik sem rajta, sem leszármazottain számon a Nóbban kiontott vért, mint ahogy azt például a gibeoniták esetében megtették.²⁰ A bálványimádás vétkébe eső, vagy idegen istenek tiszteletére csábító városokat el kellett pusztítani, a város lakóit kardélre hányni és minden élőt kiirtani (5Móz 13,13-15; 20,17-18), Nóbban azonban az Úr szentélyében szolgáló papokról és azok családjáról volt szó! Többen a felségárusalás, lázadás megtorlásának joga felől közelítenek a kérdéshez, amely szerint Saulnak joga volt elítélni Ahímeleket, és joga volt így viselkednie egy egész

19 Károli: Távollégyen tőlem!

20 Rabbinikus szövegek (pl. b.Yebamoth 78b) állítják, hogy a gibeoniták ellen elkövetett mészárlás a Nób-i papság megtizedelésére vonatkozik. Néhány kutató átvette ezt az állítást és Nóbót a Gibeon-i szentéllyel próbálják azonosítani, általában azonban elutasítják ezt a lehetőséget – vö. ZIEGLER, 2007, 179.

várossal, melynek vezetője segített egy szökevény lázadót, a felkent király ellenségét.²¹

Az eskütörténet szerkezete:

- Expozíció Dóég Dávid megsegítésével vádolja Saul előtt Ahímeleket, Nób papját.
Saul magához rendeli Ahímeleket rokonságával együtt, majd összeesküvéssel vádolja.
- Fokozás Saul kihangsúlyozza : „... sőt az ő érdekében Istent is megkérdezted?!”
Saul kinyilvánítja, hogy teljesen meg van győződve állítása igazáról: „Bizony, így van ez!”
Ahímelek védekezése: „Vajon most kérdeztem meg először az Istent vele kapcsolatban?”
- Tetőpont Ahímelek esküt tesz: *Távol legyen tőlem!* אָלֵי לֵי לֵי
- Kifejlet Saul elfogadja az esküt! De halálos ítéletén nem változtat.
- Befejezés Dóég elpusztítja Ahímeleket és a nőbiakat.

Amint látható, a történet egyik legfontosabb eleme az Úr megkérdezése Dáviddal kapcsolatban. Saul véletlenül Nóbban tartózkodó embere, Dóég közléséből értesülünk erről, akinek szavait ismétli Saul, amikor megvádolja Ahímeleket. Az 1Sám 21,1-10-ben konkrétan nincs arról szó, hogy Dávid megkérte volna Ahímeleket, hogy kérdezze meg az Urat. Ezért többek feltételezése szerint Dóég vagy hallhatta az efód szót, vagy látta, hogy

21 TAGGAR-COHEN, 2005, 267. Saul ítéletével kapcsolatban megjegyzi: „Saul is using a well known system of loyalty laws, a heritage of the ANE legal system, to instil fear and loyalty among his own servants. It may be suggested here, that the legal act of Samuel at the time of establishing kingship was the legal basis for Saul’s punishment of the priesthood“. Ahímelek és családja kivégzésével kapcsolatban továbbá felhívja a figyelmet egy olyan hettita szövegre (CTH 264), amely Hattusa papságának szóló királyi rendelkezéseket tartalmaz. A rendelkezések ellen vétő papok büntetése nemcsak saját személyüket, de egész családjukat érinti: „... total annihilation of the sinner and his house“ (i. m. 264).

Ahímelek az efód mögé megy és ebből következtetett az efód használatára.²² Viszont az egy rendkívül fontos részlet, hogy Dóég más sorrendben beszél a történekről, mint azt Saul idézi! „*Én láttam, amikor Isai fia Nóbba érkezett Ahímelekhez, Ahitúb fához. Ő megkérdezte érdekében az Urat, ellátta útravalóval, sőt a filiszteus Góliát kardját is odaadta neki.*”(1Sám 22,9k) Saul pedig azzal vádolja Ahímeleket, hogy „*kenyeret és kardot adott neki, sőt az ő érdekében Istent is megkérdezted?!*” (1Sám 22,13) Ahímelek szempontjából fontos a sorrend, ugyanis, ha az Úr megkérdezése előtt kiszolgáltatta a szent kenyereket és a kardot, akkor önkényesen cselekedett, és valóban összeesküvéssel vádolható, felségárulást követett el.²³ Viszont, ha erre az Úr megkérdezése után került sor, akkor ez pedig azt jelzi, hogy Dávid egy rendkívüli üzenetet kapott az Úrtól, és jogot formálhatott a szent kenyerekre és Góliát kardjára.

Éppen ezért Ahímelek védekező kérdése többféleképpen is értelmezhető,²⁴ úgyszintén az sem egyértelmű, hogy mitől is határolja el magát oly vehemensen a „*Távol legyen tőlem!*” ún. „ártatlansági” esküformulával. Ily módon mindenesetre az a személy esküszik, akit ártatlanul megvádoltak. Az olyan esetekben, amikor a formula nem tartalmazza Isten nevét, az eskütévő egy egyébként „megengedhető”, tehát nem szentségtörő cselekménytől próbál elhatárolódní, s az esküformula ebben az esetben a „*Váljék*

22 STOEBE, 1973, 414; HUTZLI, 2009, 190; BAR-EFRAT, 2007, 295.

23 A 3Móz 24,5-9 szerint a „szent kenyereket” csak a papok eheték meg. Saul két alkalommal (1Sám 9,24; 10,4) fogyszthatott engedéllyel (Sámuel) megszentelt ételt, azonban YHWH felkentjeként tehette ezt. L. Oppenheim az ókori Mezopotámia kultuszi gyakorlata tárgyalása során ír arról, hogy az isten ételeiből vittek a királynak. „Nyilvánvalóan az istenségnek felszolgált ennivalót úgy tekintették, hogy áldott lett az istennel való kapcsolat következtében, és alkalmas volt arra, hogy ezt az áldást átvigye arra a személyre, aki megeszi. Ez a személy mindig a király volt. Egyetlen kivételes eset, egy uruki táblán, amikor a trónörökös, Bél-sar - uszur, élvezte a királyi kiváltságot” (OPPENHEIM, 1982, 238).

24 EDELMAN, 1991, 178: „He asks rhetorically if he only began today to inquire of God for David, or alternatively, if the occasion in question would have been his beginning of inquiry. The lack of a morphologically defined conditional tense in Hebrew makes both translations possible.”

gyalázatomra, ha...” –ként is fordítható.²⁵ Abból, hogy Ahímelek a „*Távol legyen tőlem!*” kifejezéssel reagál Saul vádjaira, két dologra lehet következtetni: egyrészt arra, hogy a pap bízik abban, hogy ártatlansága a Dávid üggyel, azaz összeesküvéssel kapcsolatban annyira nyilvánvaló, hogy ártatlansági esküje Sault is meggyőzi. Ahímelek esküjével nem az ÚR megkérdezésének vádjától határolta el magát, hanem attól, hogy ő azt rossz szándékkal tette volna. Erre próbált volna ráerősíteni azzal, hogy a múltban Dávidnak tett ilyen jellegű szolgálataira utalt. Másrészt pedig, lehetséges, hogy ez egy kétségbeesett próbálkozás volt, megpróbálni menteni a menthetőt. Valószínűbbnek a második feltevés látszik inkább.

Ahímelek tulajdonképpen egy olyan helyzetbe került, aminek nem volt jó megoldása – legalábbis számára – mert a háttérben ott volt a felkent, legitim uralkodó, Saul. Hiába kéri őt számon Saul, hogy miért nem szólt Dávid nóbi tartózkodásáról. Ahímelek nem üzenhette meg a regnáló királynak, hogy közreműködésével (orákulum) Dávid megkapta Isten ígétét királysága létrehozásához. Sámuel prófétához hasonlóan, aki nem mert nyíltan vállalni Dávid felkenését, Ahímelek sem tett mást, mert féltette maga és az ott élő emberek életét Saul haragjától. Azonban abban a pillanatban, hogy számon lett kérve, s Ahímelek elismerte az ÚR megkérdezését azon a bizonyos napon, valamint a kenyerek és kard kiszolgáltatását – eldőlt a sorsa. Esküjével nem tudta ártatlanságát bebizonyítani, mert valóban nem értesítette Sault, a felkent királyt. Később maga Dávid is célzott arra, hogy abban a helyzetben ő is tisztában volt a várható következményekkel, tehát Saulnak jogában állt úgy dönteni, ahogy döntött (1Sám 22,22).

Az orákulum tartalmát illetően meghatározó jelentőséggel bír, hogy Dávid tulajdonképpeni előkészülete a hatalomátvételre sereggyűjtés,

25 ZIEGLER, 2008, 133k. A kérdés összetettségére utal többek között, hogy a אֲלֵי־יָדָיו magyarrá fordítását illetően nyolcféle megoldással találkozunk: „Távol legyen...” – 1Móz 18,25; 44,7; 44,17; Józs 22,29; 24,16; 1Sám 14,45; Jób 27,5; „Távol van Istentől...” – Jób 34,10; „Mentsen meg az Úr/Isten attól...” – 1Sám 24,7; 2Sám 23,17; 1Krn 11,19; „Az Úr őrizzen meg attól, hogy...” – 1Sám 26,11; 1Kir 21,3; „Semmiképpen sem!” – 1Sám 20,2; 20,9; „Egyáltalán nem!” – 1Sám 22,15; „Nem így lesz!” – 1Sám 2,30; „Dehogy akarom...!” – 2Sám 20,20.

toborzás formájában Dávid ominózus nóbi tartózkodása után vette kezdetét, s nem Saul nóbi vérengzése után! Dávidnak nőtt a támogatói köre: Moáb, Gád próféta, s nem utolsó sorban a benjáminiták – Saul törzse – egy részének pártfogását is megszerezte. Nób kiirtásával pedig még jobban megnő az ott elhangzottak igazsága felőli bizonyosság, de ezzel együtt a nép tanácstalansága, egyben megosztottsága is: Saul a felkent király, mégis sikertelen, Dávid egyre határozottabb, s eredményei vannak. Királyságára vonatkozó isteni ígélet végül Saul halála után teljeseedik be.

2.3. 2Sám 3,9k

„Úgy segítse meg az Isten Abnért most és ezután is, hogy én is aszerint cselekszem, amit esküvel megígért Dávidnak az Úr: Elveszem a királyságot Saul házától, és felállítom Dávid trónját Izráelben és Júdában Dántól Beérsebáig.”

Isbóset, aki Saul halálaután Izrael királya lett, felrója hadseregparancsnokának, hogy viszonyt kezdett apja másodrangú feleségével, Ricpával. Abnért ez láthatólag olyannyira érzékenyen érinti, hogy szakít az eddig hűségesen szolgált Saul házával és átpártol Dávidhoz. Döntését Isbóset jelenlétében esküvel erősíti meg.

Az eskütörténet szerkezete:

Expozíció	Isbóset számon kéri Abnért Ricpá miatt.
Fokozás	Abnér haragra gerjed, emlékezteti Isbósetet hűségére: „Én hűségesen bánok apádnak, Saulnak a háza népével... te meg számon kéred bűnömet ezzel az asszonnyal?”
Tetőpont	Abnér kimondja, hogy szakít Saul házával és átpártol Dávidhoz: „Úgy segítse meg az Isten Abnért most és ezután is, $\text{כִּדְעַשְׂתָּהּ} \dots \text{וְכַה יִסְרֶיךָ}$... hogy én is <i>aszerint cselekszem,</i>

amit esküvel megígért Dávidnak az Úr:

Elveszem a királyságot Saul házától, és felállítom Dávid trónját...”

Befejezés Ísbóset megrettenve és tehetetlenül tudomásul veszi
Abnér döntését

A történet talányos, elgondolkodtató. Az elbeszélésből szinte minden kétséget kizáróan az olvasható ki, hogy Abnér hirtelen felindulásból hoz meg egy visszavonhatatlan döntést. Ennek ellenére mégis maradnak megválaszolendő kérdések. Köztudott, hogy Abnér már Saul idején is hatalommal és befolyással bírt. Ha annak halála után magának akarta volna a trónt (akár a rokoni vonalat érvényesítve), nagy valószínűséggel az övé lett volna, Saul fiát mégis királlyá tette. Bár a továbbiakban is egyedi politikát folytat, Saul háza iránti hűsége rendíthetetlen. A 2Sám 3,9-ben foglaltak szerint viszont már nem kevesebbre tesz esküt, minthogy felállítja Dávid trónját Izraelben és Júdában, azaz, Dávidot, aki akkor már Júda királya volt Hebronban, hozzásegíti az északi országrész trónjához is.

Azon kérdést illetően, hogy miért éppen akkor került sor erre a drámai döntésre, kétféle indok is ésszerűnek tűnik: egyrészt lehetséges, hogy a Ricpával való kapcsolatának nyilvánosságra kerülése miatt így tudja csak menteni magát; másrészt talán a konfliktushelyzet döbbsentette rá, hogy a Dávidnak szóló isteni ígéret megvalósításában neki is szerepe van, ami egyben a Saul házával való szakítást jelenti.

A helyzet értékelése nem könnyű, hiszen a történetben megjelenő esküformula alkalmazása mindkét esetre kiválóan alkalmas. Az „*Úgy segítsen meg az Isten...*” esküformulát²⁶ mindig valamilyen erős felindulást kiváltó ok miatt mondják ki, és a benne foglalt feltételes átok általában az eskü címzettjére irányul. Ez a formula azonban tartalmazhat utalást arra

26 A magyar fordításban ezen kívül még két változatot találunk: „*verjen meg az Isten*” – 1Sám 14,44; „*úgy bánjon/el/Isten/istenek/Úr most és ezután is/mindenkor*” – 1Sám 25,22; 1Kir 19,2; Ruth 1,17.

nézve is, hogy az eskütévő felelősséget vállal az eskü-kötelezettségért. Esetünkben Abnér önmagát jelöli meg a feltételes átok címzettjeként, amivel bizonyítja elszántságát és felelősségvállalási hajlandóságát. Eskütételében név szerint hivatkozik magára, amely az eskütétele hivatalos jellegét kívánja hangsúlyozni, de ezzel egy időben lehetséges az is, hogy fokozottabban saját személyére akarja irányítani a figyelmet.²⁷ Ennek érdekében kétszer is megnevezi magát, először név szerint, majd E/3. személy formájában. Abból, hogy Abnér ilyen hangsúlyosan irányítja a figyelmet saját személyére, *Yael Ziegler* erős énközpontúságot, önzőségre utaló jellemvonást vél kiolvasni.²⁸

Abban az esetben azonban, ha ez az önelátkozást tartalmazó esküformula valóban a Dávid királyságához való elköteleződést erősíti, akkor Abnér személyét igazán pozitív megvilágításban tünteti fel. Ezek szerint Abnér tud egy olyan eskü-ígéretről, amit az Úr tett Dávid királyságára vonatkozóan. Esküformulájával, annak nagyon komoly önelátkozási jellegének felvállalásával igazolja, kimondja, megvallja, hogy Isten ezen tervéhez tartozik ő is, és biztos ennek beteljesedésében. Öntudatos magatartása tehát úgy is értelmezhető, hogy Abnér úgy érzi, Isten Dávidnak szóló ígérete megvalósításában neki küldetése, megbízatása van, s ezzel a helyzettel ő nem ellenkezhet. *Georg Giesen* szerint ez az eskü azt a gondolatot is hangsúlyozni kívánja, hogy Dávid egész Izrael feletti uralma nem hatalmi kérdés, hanem Isten ígéretének megvalósítása. Abnér esküjével így tulajdonképpen Isten terve mellett kötelezi el magát, és az Isbósettel való szakítás felségárulás-jellege is ez által enyhül.²⁹

27 ZIEGLER, 2008, 70.; BAR-EFRAT, 2009, 35.

28 ZIEGLER, 2008, 73.

29 GIESEN, 1981, 319 – 321.

Zárószó

Walter Brueggemann írja Teológiájában, hogy Izrael mindene az Istenesküdtől függ. A választott nép bizonyágtételén túl azonban nincs bizonyítékunk arra nézve, hogy Isten mondta ki ezeket a szavakat. Izrael csupán történetekkel szolgálhat, melyek közvetítőként működnek.³⁰ Azok a történetek, melyek választott témánk tanulmányozásához, mélyebb megismeréséhez kínálkoztak, számunkra többek között azt közvetítették, hogy Isten népéből az arra kiválasztottak Isten ígéreteinek birtokában tudtak várni, és tudták, mikor van ideje a kérdéseknek és a tetteknek. E szinkronikus módon megközelített történetekből kiindulva elfogadhatónak tűnik az a gondolat, hogy a Dávid királyságát legitimáló ígéret megerősítése a nóbi szentélyben hangzott el, közvetetten, orákulum formájában.

30 BRUEGGEMANN, 2012, 218.

Felhasznált irodalom

BAR-ÉFRAT, Shim'on (2007): *Das erste Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart: Kohlhammer.

- 2009: *Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar*, Stuttgart: Kohlhammer.

BRUEGGEMANN, Walter (2012): *Az Ószövetség teológiája*, Kolozsvár: Exit.

EDELMAN, Diana Vikander (1991): *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield: JSOT Press.

GIESEN, Georg (1981): *Die Wurzel šāva ' „schwören“: eine Semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament*, Königstein/Ts. Bonn: Hanstein.

HODOSSY-TAKÁCS Előd (2015): Források, történelem, teológia. Néhány magyarázati elv a Királyok két könyvének kommentárjához, *Studia Debreceni Teológiai Tanulmányok* 2., 49 – 60.

HORST, Friedrich (1957): Der Eid im Alten Testament, *EvTh* 17, 366 – 384.

HUTZLI, Jürg (2009): Saul als Feind Jhwhs, David als Verehrer Jhwhs. Zum schriftgelehrten und polemischen Charakter von 1Sam 22,6-23, in T. Naumann – R. Hunziker-Rodewald (szerk.), *Diasynchron Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer, 186 – 209.

KARASSZON István (2006): *Ószövetségi ismeretek*, Komárom: SJE.

- 2020: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest: L'Harmattan.

KLEIN, Johannes (2004): Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen, in W. Dietrich (szerk.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*, Freiburg: Acad. Press et al., 129 – 137.

OPPENHEIM, A. Leo (1982): *Az ókori Mezopotámia*, Budapest: Gondolat kiadó.

PEDERSEN, Johannes (1914): *Der Eid bei den Semiten: In seinem Verhaeltnis zu Verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strassburg: Karl J. Trübner.

STOEBE, Hans Joachim (1973): *Das erste Buch Samuelis*, Gütersloh: Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn.

TAGGAR-COHEN, Ada (2005): Political Loyalty in the Biblical Account of 1 Samuel XX-XXII in the Light of Hittite Texts, *VT* LV/2, 251 – 268.

ZIEGLER, Yael (2007): „So Shall God Do...”: Variations of an Oath Formula and its Literary Meaning”, *JBL* 126, 59 – 81.

- 2008: *Promises to Keep. The Oath in Biblical Narrative*, Leiden – Boston: Brill.

ZWICKEL, Wolfgang (2010): Priesthood and the Development of the Cult in the Books of Kings, in B. Halpern – A. Lemaire – M. Adams (szerk.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden – Boston: Brill, 401 – 426.

Koltai Kornélia

Bibliai textusok(és stílusok) utóélete a 17. századi leideni *carmenek* szövegeiben¹

Bevezetés

Tanulmányom tárgya három leideni, 17. századi héber üdvözlővers elemzése, amelyeket magyar protestáns peregrinusok írtak.² A protestantizmus korában a héber stúdiumok a külföldön teológiát hallgató diákok *curriculum*ának részét képezték,³ ezért a vállalkozó szellemű hallgatók, felvértezve magukat valamilyen fokú hébertudással, különféle irodalmi műfajokban próbálkoztak héberül, divatot teremtve kezdeményezéseikkel.⁴

A most feldolgozásra kerülő héber nyelvű költeményeket Laskai Matkó Mihály és Diószegi Kalmár Pál alkotta, leideni tanulmányaik idején,⁵ egyetemi társaik disputációi alkalmából.

Elemzésemben elsődlegesen arra a kérdésre keresem a választ, hogy a bibliai szövegek miként jelennek meg e költeményekben. Az eredeti bibliai textusok és az új kontextusban megjelenő vendégszövegek egymásra hatását dialógusként szemlélem, és a bibliai szövegek utóéletének megvalósulási

1 Ezen üdvözlőversekkel szeretném köszönteni Tanár urat e jeles születésnap alkalmából. Tanár urat, aki a nagybetűs Karizmatikus Tanár: egyszerre elérhetetlen – félelmetes tudása okán –, és a lehető legközvetlenebb – embersége, a tudást mindig, mindenhol átadni akaró, oktatói attitűdje, sőt oktatói létformája okán. Tanár úrtól nemcsak tárgyi tudást, hanem tudományos gondolkodást, kételyt-kritikai látásmódot is tanultunk, na meg a tanulás iránti örök szenvedélyt. Köszönöm, hogy a tanítványa lehettem, és megtiszteltetés, hogy a tanítványai közt is tart számon!

2 Jelen tanulmány a 2018-as „A dialógus formái a magyar irodalmi régiségben (1450 – 1750)” című ReBaKucs-konferencián elhangzott előadás jelentős mértékben átalakított, írott változata, amely a „Magyar peregrinusok héber köszöntőversei a 17. században” című, NKFIH K 125486. sz. projekthez kapcsolódik (vezető: Zsengellér József, munkatársak: Biró Tamás, Götz Andrea, Juhász Szandra, Koltai Kornélia).

3 A témához lásd ZSENGELLÉR, 2012, melyben a kor peregrinusainak héber nyelvű stúdiumaival kapcsolatos magyar és idegen nyelvű szakirodalom is megtalálható. Vö. továbbá BURNETT, 2012.

4 Vö. ZSENGELLÉR, 2012, 341 – 342.

5 A Leideni Egyetemen tanuló magyar diákokra vonatkozó adatokat lásd BOZZAY– LADÁNYI, 2007. A tanulmányban bemutatásra kerülő versek (sorrendben) a *Carmina Gratulatoria Hebraica*-lista Leiden 3., 5. és 7. számú tételei, lásd ZSENGELLÉR, 2012, 345 – 346.

alakzataira, azaz a felhasználásuk módjára fókuszálok. Figyelmet szentelek továbbá – nem elvonatkoztatva a bibliai háttértől! – a *carmen*eket felépítő műfaji és stiláris jellemzőknek is.

1. Laskai Matkó János üdvözlőverse Medgyesi Pálhoz (1630)

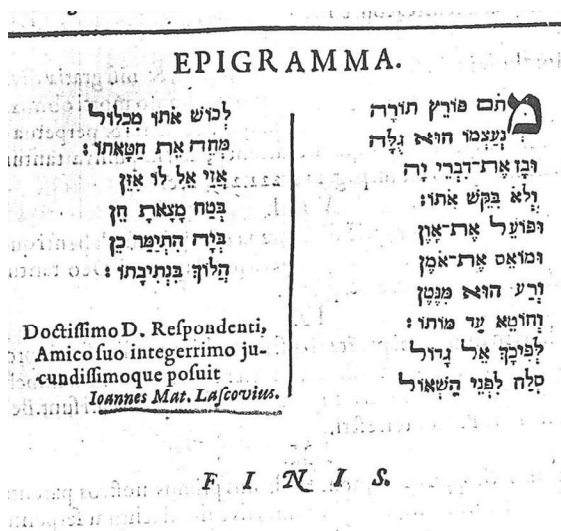
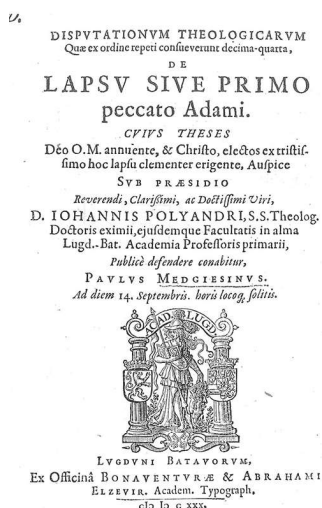
Az első szerzőnk, Laskai Matkó János életéről nem sok információt tudunk. 1605-ben született, Debrecenben tanult, felsőbb osztályba 1622-ben lépett. Peregrinációjának színhelye Leiden volt, a Leideni Egyetemre 1629 augusztusában iratkozott be. 1631-ben tért haza, hogy gróf Bethlen István udvarában szolgáljon, Nagyecsedén. Munkáltatója megbízásából többször Konstantinápolyban is járt. 1637-től Nagyecsedén és Nyírbátorban dolgozott. Mentori tevékenységéből adódóan különböző német egyetemeken is megfordult, és főként teológiai tárgyú művek írásával foglalatzkodott. Halálának helyszíne, csakúgy, mint születéséé, ismeretlen, ideje is bizonytalan, de feltehetőleg 1657 körül következett be.⁶ Héber nyelvű üdvözlőverset – tudomásunk szerint – csak egyet írt, Medgyesi Pálhoz, aki az Odera-Frankfurt-i tanulmányok után (1628/1629) iratkozott be a Leideni Egyetemre (1629). Első leideni tartózkodása idején kerülhetett sor a szóban forgó, „*Disputationum Theologicarum Quae ex ordine repeti consueverunt decima-quarta de Lapsu Sive Primo peccato Adami*” című disputációjára is, melynek szövegét – a *carmen*nel együtt az *Elseviriorum Academ[icorum]* Typograph[orum] adta ki, 1630-ban. Innét Cambridge-be helyezte át székhelyét, és csak 1631-ben tért vissza a holland egyetemre. Még ebben a naptári évben azonban ő is hazautazott peregrinációjáról, miként diáktársa is.⁷

6 Életrajzi tudnivalókhöz lásd ZOVÁNYI, 1977. Tanulmányomhoz a digitális változatot használom, vö. <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=1671>. Leideni tanulmányaival kapcsolatos adataihoz vö. továbbá BOZZAY-LADÁNYI, 2007, 223.

7 Medgyesi Pál életútjához lásd ZOVÁNYI, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=1837>.

Az RMK III. 1458; DNK RMK1182; OSZK B1 jelzetű kiadvány⁸ jelenleg a Gyulafehérvári Batthyány Könyvtárban található. Tekintsük meg a disputáció címlapjának és a versnek a szkennelt, digitális változatát!

1. kép: A kiadvány címlapja és az üdvözlővers



A vers két oszlopban került közlésre, de nem a felénél van az elválasztás, hanem kb. a kétharmadánál. Feltűnik egy olyan sajátossága, amelyet a későbbiekben tárgyalandó poémák esetén nem láthatunk: nem csupán mássalhangzókat tartalmaz a szöveg, hanem magánhangzókat is.⁹ Talán kevésbé látványos, de éppen olyan fontos és a többiekhez képest eltérő sajátosság: négy soronként egy kettőspont-szerű (a héber *szóf pászúqra* emlékeztető) tagolójel jelenik meg. Sorkihagyás még nincs, de már kialakulóban van a versszak-szerű önálló tartalmi-formai-poétikai egység. Az alább bemutatandó Diószegi Kalmár Pál verseitől ugyancsak különbözik

8 A jelzet a *Régi Magyar Könyvtár* katalógusszáma mellett a Debreceni Nagykönyvtár katalógusszámát, valamint az OSZK- lelőhelyét is tartalmazza.

9 Sokkal egyszerűbb tehát értelmezni, nem áll fenn a lehetősége a szavak-szerkezetek stb. különféle olvasatainak, maximum a homonimákkal és a jelentéssel, az „általános értelemmel” kell megküzdeni.

a tekintetben is, hogy a szerző a latin *Epigramma* címet adta alkotásának, amellyel a műfajára-tartalmára reflektál.

Következzék tehát az átírásomban, hűen követve az eredeti nyomdaképet! Az átírásban korrigálom a nyomtatásban megjelent verziót, azaz bizonyos javításokat viszek véghez a szövegben, melyeket szögletes zárójelben tüntetek fel. Laskai versében feltűnően magas arányban fordulnak elő hibák: egymásra hasonlító betűk eltévesztései, összecserélései, pl. a ך (n) és a ך (b, v); a ך (k, kh) és a ך (b, v); valamint felesleges pontok a mássalhangzóknál, illetve ezek hiányai ott, ahol szükségesek volnának. A hibákért – típusai alapján – feltehetőleg a nyomdászt terheli a felelősség.

A bibliai részek beemelésére vagy asszociálására kiemeléssel hívom fel a figyelmet.

EPIGRAMMA.

<p> לְכוֹשׁ [לְבוֹשׁ] אֶתְּוּ מְכֻלָּו מִחַה [מַחַה] אֶתְּ חֲטָאתוֹ אֲנִיאֵל לוֹ אֵן: בְּשֵׁחַ מְצֵאתָ חַן בְּיָה [בְּיָה] הַתִּימָר כֵּן הַלֹּדֶךְ בְּנִתִּיבָתוֹ: <i>Doctissimo D. Respondenti</i> <i>Amicosuo integerrimo</i> <i>jucundissimoque posuit</i> <i>Ioannes Mat. Lascovius</i> </p>	<p> מַתָּם [מַתָּם] פֶּרֶץ תּוֹרָה [תּוֹרָה] נַעֲצְמוּ בְּעַצְמוֹעַ הוּא גְלָה וּבִזוּ אֶת דְּבָרֵי דְבָרִיעַ יְהֵא יְהֵע וְלֹא בִקֵּשׁ אֶתּוֹ: וּפּוֹעֵל אֶת אֵן וּמוֹאֵס אֶת אֵמן וְרַע הוּא מְנַטֵּן מִבְּשֵׁן וְחֹטֵא עַד מוֹתוֹ מוֹתוֹעַ: לְפִיכָךְ לְפִיכָדַע אֵל גְּדוֹל גְּדוֹלַע סֵלַח לְפָנַי הַשְּׂאוּל </p>
--	--

FINIS.

A nyelvezet meglehetősen egyszerű, igen rövidek a sorok is. Ugyanakkor egy-két grammatikai-szintaktikai jelenség a szerző bibliai héber, azon belül

is a fogság utáni szövegekben való jártasságát mutatja, ilyen pl. a gyakori participium-használat, amely többnyire jelen időt fejez ki a versben.¹⁰ Néhány kifejezés továbbá posztbiblikus-misnai előfordulásra megy vissza.¹¹

Az eredeti bibliai szövegek csak lazán, egy-egy evokatív erejű szó vagy szókapcsolat szintjén jelennek meg a *carmen*ben, csupán bibliai allúziókként realizálódnak. A dialógus az eredeti és az új kontextusban felbukkanó szövegek közt tehát laza, asszociatív, távolságtartó. A szerző a versében a nagyprófétákat, valamint a bölcsességirodalmat: a Zsoltárok és a Prédikátor szövegét idézi meg, nincs tehát egyetlen könyv vagy szövegrész, amely kizárólagos vagy felülreprezentált lenne az alkotásban. Ezeknek a könyveknek a stílusa azonban erősen jelen van és erős hatást fejt ki.

Lássuk tehát, hogy konkrétan mely bibliai szövegekre találunk utalásokat! Az alábbi, Héber Bibliából származó idézetekben kiemeléssel hívom fel a figyelmet azokra a kifejezésekre, amelyek Laskai üdvözlőversében is előfordulnak, hogy kiemelkedjenek az eredeti kontextusukból. A terjedelmi korlátokra tekintettel a hosszabb bibliai verseknek csak a releváns mondat egységeit közlöm.¹²

Ez 23,12a ...	אֶל־בְּנֵי אֲשׁוּר עֲגָבָה פַּחוּת וְסִגְנִים קָרְבִּים לְבָשִׁי מְכַלְלִךְ
Ez 38,4b ...	וְהוֹצֵאתִי אוֹתָךְ וְאֵת־כָּל־חֵילְךְ וְסוּסִים וּפָרָשִׁים לְבָשִׁי מְכַלְלִךְ כָּלֵם
Zsolt 51,3b	כָּרַב רַחֲמֶיךָ מִחַה פִּשְׁעֵי
Zsolt 51,11	הִסְתַּר פְּנֵיךְ מִחַטָּאתִי וְכַד עֲוֹנֹתִי מִחַה
Ézs 43,25	אֲנֹכִי אֲנַכִּיהוּא מִחַה פִּשְׁעֶיךָ לְמַעַנִּי וְחַטָּאתֶיךָ לֹא אֶזְכֵּר

10 A fogság utáni könyvekben található participiumok megváltozott, jelen időt kifejező szerepéről lásd SAÉNZ-BADILLOS, 1996, 118.124.127.129.

11 A költeményben konkrétan két olyan partikula is található, amely a Héber Biblia utáni nyelvhasználatra utal. Az egyik egy posztbiblikus kötőszó: לְפִיכֶךָ, a másik az אֲנִי adverbium, amely a Zsoltárookban mint irreális múlt idejű feltétel-jelölő szerepel (csak a Zsolt 124,3-5-ben), itt azonban feltehetőleg nem ebben az értelemben, hanem a posztbiblikus „akkor”-jelentésében fordul elő.

12 A lehetséges forrásokat mindhárom üdvözlővers esetén egy direkt erre a célra kifejlesztett keresőprogram segítségével találtam meg, amely olyan adatbázisból dolgozik, ahol a Héber Biblia, valamint a rabbinikus, zsidó irodalom fontos szövegei (Talmud, midrások, kódexgyűjtemények stb.) egyaránt megtalálhatók: *Bar-Ilan Responsa Project*, version 23+, 2015.

Préd 12,9b: וַחֲקַר תִּקְוַת מְשָׁלִים הַרְבֵּה: ...

Ézs 61,6b: חֵיל גּוֹיִם תֹּאכְלוּ וּבְכֹבֹדִים תִּתְיַמְרוּ: ...

S az adott részletek magyarul, a RÚF verziójában:¹³

Vágyra gerjedt az asszírok iránt: a helytartók és az előjárók iránt, akik gyönyörű ruhákban jöttek el hozzá... Ez 23,12a

... kivezetlek téged meg egész haderódet, a lovakat és a lovasokat, akik mindnyájan fegyverbe öltöztek... Ez 38,4b

... töröld el hűtlenségemet nagy irgalmaddal! Zsolt 51,3

Rejtsd el orcádat vétkeim elől, töröld el minden bűnömet! Zsolt 51,11

Én, én vagyok az, aki eltörölöm mégis álnokságodat önmagamért, és vétkeidre többé nem emlékezem. Ézs 43,25

... Gondolkodott, kutatott, és sok példabeszédet szerzett. Préd 12,9b

... A népek gazdagságát élvezitek, kincseikkel büszkélkedhettek. Ézs 61,6b

Ezékiel és Ézsaiás, valamint a Zsoltárok és a Prédikátor könyvének egy-két verse él tehát tovább Laskai szövegében, de az eredeti *locusok* az új kontextusban csak néhány szófordulat formájában sejlenek föl. Mivel a Héber Biblia-beli szavak, szintagmák – ez utóbbiak ráadásul egymástól elválasztva, bizonyos partikulák beékelődése mellett – új jelentésréteggel telítődnek az új szövegek környezetben, az üdvözlővers magyar fordításában némiképp el is térek e kifejezések magyarításakor a fenti, RÚF-féle megoldásoktól.

Jöjjön tehát a fordítás! Zárójelenen a névelőt tüntetem fel, részben a magyar nyelv rendszerszintű követelményeinek eleget téve, részben egyfajta értelmezési alternatívaként. *Slahs*-sel az alternatív olvasatot jelzem. A latin betűs szövegeknek megfelelően ezúttal már balról jobbra halad az olvasás

¹³ A tanulmányom valamennyi magyar bibliai idézete a RÚF-ból származik. Az előforduló könyvelvezések és rövidítések is a RÚF-féle mintát követik, online verziója: <https://abibliamindenkie.hu/>

iránya, vagyis a bal oldali oszloptól a jobb oldali felé kell olvasni a magyarra fordított szöveget, amely éppen ott törik meg, ahol az eredeti héber.

A teljes szövegösszefüggés figyelembevételével az alábbi átültetést javaslom, követvén tehát az eredeti tipográfiát:

EPIGRAMMA

<p>(A) „tökéletesség”¹⁴ szétfeszíti a Törvényt, saját maga által / számára lett feltárva,¹⁵ és megveti az Úr beszédeit, és nem keresi őt. És bűnt cselekszik, és elutasítja (a) hűséget, és rossz ő (az) anyaméhtől fogva, és vétkezik haláláig. Azért, nagy Isten, bocsáss meg a Seol előtt,</p>	<p>öltöztessd őt (a) tökéletességbe, töröld el a vétkét! Akkor (az) Isten őt megvizsgálja. Bízz benne, hogy kegyelmet találsz, az Úrban dicsekedj igazán, járván az ösvényén!</p> <p><i>A legműveltebb Respondens Úrnak, az ő legigazabb (=legállhatatosabb) és legkedvesebb Barátjának készítette</i></p> <p><i>Johannes Mat. Lascovius</i></p>
---	--

VÉGE

A háromütemű 6-os sorokat és a rímeket nem reprodukálom a fordításban, mivel a szó szerinti átültetés elvét valósítom meg, a jelentés pontos közvetítését tartom szem előtt (a többi vers esetében is). Az eredeti, héber költeményben a vers rímképlete: AAABCCCBBBBBDDDB.

14 A szövegösszefüggést figyelembe véve a szó ironikus használatát kívánom jelezni az idézőjellel. Bár pontozott a szöveg, és ez a fenti jelentés irányába mutat, nem kizárt, hogy a szó eleji mássalhangzót (א) nem főnévképzőként, hanem prepozícióként kell interpretálni (mégpedig fosztóképző-jelentésében), és ez esetben „a tökéletességtől eltérő”-értelemben kell fordítani.

15 Vagy: „saját kénye-kedve szerint értelmezi?”

A vers megfelel az „epigramma” műfaji követelményeinek, mivel rövid, tömör, csattanós költeményről van szó, még ha nem is tipikus, lévén nem disztichonban írt, tehát nem időmértékes. A szerző mindenesetre epigrammaként tekint rá, és meg is találjuk benne azt a két különálló részt, melyek ellentétben állnak egymással: a fordulatot éppen a posztbiblikus, „azért”-jelentésű kötőszó jelzi. Megkockáztatom, hogy Laskai nem így tördelte volna a *carment*, hanem a tartalmi fordulópontnál választotta volna el, ha már meg kellett törni, s így nyolc sor került volna egy oszlopba, szimmetrikusan. A két rész így tipográfiai értelemben is elkülönült volna, miközben megmarad a költemény egysége. Gyanítom, hogy nem is annyira praktikus okok, a latin szöveg terjedelmi kerete, mint inkább a nyomdász hozzá nem értése okolható a tartalmi szempontokat figyelmen kívül hagyó tipográfiai kivitelezésért is.

A vers az ember eredendő rosszra hajlását és vétkes természetét tárgyalja (első rész), majd egy hirtelen fordulattal a kegyelmes Istenre tér át (második rész), hozzá folyamodik megváltásért, mert egyedül Isten képes a bűnös állapotból szabadítást hozni. Az utolsó három sor személyváltása úgy is interpretálható, hogy Laskai megszólítja a respondenst, és igaz életre buzdítja, hogy az ő életében is bekövetkezzen a sorsdöntő fordulat: az isteni kegyelem kiáradása.

Tematikai szempontból az *Epigramma* szoros összefüggést mutat az adott disputáció tárgyával (eredendő bűn kérdéskörével), ahogy a későbbiekben tárgyalandó két *carmen* esetén is tapasztaljuk. Szintén velük analóg sajátosság, hogy a morális tartalmú kijelentések itt sem maradnak meg az általánosság síkján, hanem a vers végén jókívánságokban öltenek testet, személyes tartalmú üzenetekben csúcsosodnak ki. Laskai alkotásában nyelvi alapon történik a személyes hangnemre váltás, Diószeginél bonyolultabb idézési és szabályosabb rímképleti technikai megoldások állnak a háttérben. Lássuk is!

2. Diószegi Kalmár Pál üdvözlőverse Báthori G. Mihályhoz (1653)

Második szerzőnk Diószegi Kalmár Pál, akinek a születési helyéről nincs információnk, de idejéről igen, bár az sem pontos: vagy 1628, vagy 1629.¹⁶ Egy 1647 novemberéből származó adat tanúsága szerint hazai tanulmányait Debrecenben végezte.¹⁷ Peregrinációja során megfordult az Utrechti Egyetemen (1650), a vizsgálódásunk szempontjából jelentős Leideni Egyetemen (1652), a Franekeri (1653) és a Groningeni Egyetemen (1653) is.¹⁸ Hazatérve lelkészi szolgálatot teljesített Nyírbátorban (1656), majd Nagykállón (1658), ahol Szabolcs egyházmegye esperesévé választották. Harmincas évei derekán, 1663-ban, Nagykállón érte a halál.

Leideni tanulmányútján több üdvözlőverset is írt héberül, melyek közül kettő 1653-ban lett kiadva,¹⁹ s amelyeket tanulmányomban a bibliai háttérszöveg perspektívájából, valamint nyelvi-stiláris-verstani szempontból vizsgálók.

Az első címzett, Báthori G. Mihály az utrechti tartózkodást (1652) követően iratkozott be 1653. márciusában a Leideni Egyetemre, de mindössze néhány hónapra csak, júliustól ugyanis már a Franekeri Egyetemet látogatta, 1654-ig. Külföldi tanulmányait e három holland egyetemen folytatta.²⁰ (Ifj.) Kismarjai a Leideni Egyetemen 1652-től tanult, a Franekeri Egyetemre 1653 augusztusában iratkozott be, ezt követően Groningenbe, majd 1654-től az Utrechti Egyetemre járt.²¹

16 Életrajzi adataihoz lásd ZOVÁNYI, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=654>. Németalföldi egyetemi tanulmányaival kapcsolatos adatait lásd BOZZAY – LADÁNYI, 2007, 65.128.184.240. NB: itt születési évszámnak 1628 van feltüntetve. Leidenből kiiratkozott: 1653 júliusában.

17 Vö. ZOVÁNYI, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=654>.

18 Zárójelben az intézményekbe történő beiratkozások dátumait adom meg, vö. ZOVÁNYI, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=654> és BOZZAY – LADÁNYI, 2007, 65.128.184.240.

19 Tí. a következő esztendőből, 1654-ből ugyancsak fennmaradt egy-egy héber nyelvű verse, melyekkel Debreczeni Kalocsa Jánost és Szepsi Korocz Andrást köszöntötte. Az 1654-es Diószegi-versek bemutatását tartalmazó tanulmányt lásd KOLTAI, 2020.

20 Bővebben lásd ZOVÁNYI, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=225>, valamint BOZZAY – LADÁNYI, 2007, 64.128.

21 Vö. BOZZAY – LADÁNYI, 2007, 65.130.184. NB: nem összekeverendő tehát a brémai *carmen*költő (Besenyei F. Mihályhoz címzett héber nyelvű üdvözlőverse: RMK III. 1372) és nyelvtanító (*Brevisinstitutio ad cognitionem linguae hebraica*; Franeker, 1643) édesapjával, Kismarjai Veszelin Pállal. A nyelvtan leírását lásd STRBIK, 1999, 94k.

Az elsőként vizsgálandó *carmen* Báthori *Disputationum Ethicarum De Religionis Oppositis & Pietate* című, etikai tárgyú disputációján hangoz(hat) ott el, melynek elnöke D. Adam Steuartus volt. A szövegek (hagyományosan) kiadásra kerültek, a nyomdai munkálatokért ezúttal is az *Elseviriorum* Academ[icorum] Typograph[orum] felelt. Az RMK III. 1840; DNK RMK 1170 jelzetű kiadvány jelenlegi lelőhelye a Zilahi Református Gimnázium.²²

A latin nyelvű címlap, valamint a héber nyelvű vers szkennelt, digitális változata a következő:

2. kép: A kiadvány címlapja és az üdvözlővers



Láthatjuk, hogy a költeménynek – Laskai versétől eltérően – pontozatlan az írásmódja. Mivel azonban a héber betűk jól olvashatók, nem volt nehéz dolgom a héber üdvözlővers átírásával. Következzék tehát az átírás!

A vers címét az eredetinek megfelelően tüntetem fel, magát a verset azonban táblázatba helyezem, hogy érzékelhetőek legyenek azok a részek, amelyeket Diószegi Kalmár Pál valamely héber nyelvű forrásból, jelesül a Héber Bibliából merített. Ezeket a *carmen*ben kiemelem – a táblázat bal

²² A jelzet a Régi Magyar Könyvtár katalógusszáma mellett a Debreceni Nagykönyvtár katalógusszámát is tartalmazza.

oldalán. A jobb oldali oszlopban a citált bibliai szövegrészeket teszem közzé, közvetlenül a kiemelt verssorok mellett, pontos helymegjelöléssel.

לְאִישׁ חָכָם לְרַעֲיָ
מִיִּכְאֵל בְּתוֹרֵי
יִתֵּן אֱלֹהִים דַּעַת לַעֲשׂוֹת כְּלַבְתָּבוּנָה

<p>מתן אדם ירחוב רעים ובחיו יתן טובים זנחנו לפני חכמים שאת פני רשע לא טוב למוט צדיק אל הארוב כי יהוה להם קרוב נבחר ליהוה משפט צדק מזבח רשע בקהל עשק מצא חיים רצון יפק הט אונך שמע דברים בבטנך כימה נעים להשב לך יום שלומים לב המלך מי יבינו שמר פיו ולשונו מעצר גם את נפשו אל תשמח זאת בנפל אויבך ובכשלו לא יגל לבך</p>	<p>מתן אדם ירחוב לו ולפני גדלים ינחמו: Péld 18,16 פני רשע לא טוב להפנות צדיק במשפט: שאת Péld 18,5 מצא אשה מצא טוב ונפק רצון מיהוה: Péld 18,22 כי (מצא) [מצא] חיים ונפק רצון מיהוה: Péld 8,35 בנפל (אויבך) [אויבך] אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך: Péld 24,17</p>
---	--

Megfigyelhetjük, hogy az üdvözlővers szerzője csak a Példabeszédek könyvéből idézett. Az idézetek azonban nem szó szerintiék, hanem lazán, az eredetihez képest kissé variálva vagy éppen hiányosan illeszkednek-épülnek be az üdvözlővers sorai közé.

Mielőtt ennek a tárgyalásába részletesebben belemennék, a leideni peregrinus üdvözlőversét pontozott, azaz magánhangzós változatban is közléteszem,²³ hiszen a Héber Biblia is pontozott, azaz magánhangzóval ellátott szöveggént hagyományozódott az utókorra.²⁴ Így, a magánhangzóval kiegészített verzióban jobban elemezhetők a bibliai citátumok előfordulásai is.

Szögletes zárójelben a javított alakokat adom meg, és egy kivétellel (amely a bibliai citátumban előforduló alakot szorosán követi), csak a korrigált változatot látom el magánhangzókkal.

לְאִישׁ חָכָם לְרַעִי
 מִיִּכְאֵל בְּתוֹרִי
 יִתֵּן אֱלֹהִים דַּעַת לַעֲשׂוֹת כָּל בְּתוּבוֹנָה

<p>מִתֵּן אָדָם וְרַחֲבֵי רַעִים וְכִזְיוֹ יִתֵּן מוֹכִים וְנַחֲנוּ לִפְנֵי חֲכָמִים שָׂאת פְּנֵי רָשָׁע לְאֵדוּם לְמוֹט צַדִּיק אֶל תִּאָּרֹב כִּי יִהְיֶה לָהֶם קְרוֹב נִבְדָּר לַיהוָה מִשְׁפַּט צֶדֶק מִנְּחָה רָשָׁע בְּקִדְל עֶשֶׂק מִצָּא חַיִּים רָצוֹן יִפֵּק [יִפֵּק] חֵט אֲנִי שָׁמַע דְּבָרִים בְּבִטְנִי כִימָה [כִּי מָה] גַּעִים</p>	<p>מִתֵּן אָדָם וְרַחֲבֵי לֹו לִפְנֵי גְדֻלִים וְנַחֲנוּ Péld 18,16 פְּנֵי רָשָׁע לֹא יִטוֹב לְחַטּוֹת צַדִּיק בְּמִשְׁפָּט: שָׂאת Péld 18,5 מִצָּא אִשָּׁה מִצָּא טוֹב וְיִפֵּק רָצוֹן מִיְהוָה: Péld 18,22 כִּי [מִצָּא] חַיִּים וְיִפֵּק רָצוֹן מִיְהוָה: Péld 8,35</p>
---	--

23 A pontozással a saját olvasatomat egyértelműsíttem, amelyhez a versben felhasznált (pontozott) bibliai idézetek mellett a rímek is segítségemre voltak. A helyes olvasat megtalálása nem könnyű feladat, fennáll az esélye, hogy a szerző nem így értette a sorokat, tehát másként kell pontozni a versét. Ugyanez a megállapítás áll valamennyi, általam pontozott, ezáltal értelmezett üdvözlőversre is.

24 Ti. a maszorétikus szöveg. A nyelvészeti szakirodalom a bibliai héber megnevezést napjainkban egyre inkább fel is cseréli a „tibériási héber”-re, hiszen az évszázadokkal-évezreddel később magánhangzókkal és egyéb, pl. hangsúlyjelekkel kiegészített szöveg nem lehet ugyanaz, mint az eredeti (akár hangzó, akár írott) változata. Magyarul, a vonatkozó szakirodalom feltüntetésével, lásd Biró, 2018, 29.

להשב [להשיב] לך יום שלומים לב דמך מן ימינו שמר פיו ולשונו מעזר גם את נפשו אל תשמח זאת בנבל אויבך ובכשלו לא יגל לבך	בנבל (אויבך) [אויבך] אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך Péld 24,17
---	---

Akkor tehát nézzük meg közelebbről, hogy miként jelennek meg a bibliai idézetek a költeményben!

Diószegi az első citátumát, a Péld 18,16-ot nem egy az egyben adja vissza, nem egyetlen sorba tömöríti, de még csak nem is folyamatosan hozza, hanem megszakítva, versének első és harmadik sorára terjeszti ki. Az eredetihez képest további módosításokat is végrehajt: két szót elhagy a bibliai idézetből és kettő sorrendjét felcseréli.

A következő citátum a Példabeszédek ugyanezen fejezetéből, azaz a 18-asból való. A 18,5 megjelenési formája ismét nem az eredeti vers szigorú leképezése: az utolsó szó elhagyása mellett vagy más igetörzsben is szerepel egy ige, mint amely igetörzsben előfordul eredetileg, vagy, ahogyan én értelmeztem, egyenesen főnévi alakban tűnik föl.

A harmadik bibliai idézet két szöveghelyhez is köthető: egyrészt a már két ízben is felhasznált 18. fejezethez, de akár a 8. fejezet is alapul szolgálhatott a választáshoz. A 8,35-re való visszavezetés jelen esetben azért tűnik valószínűbbnek, mert a *carmen*ben csupán egyetlen szó elhagyása mellett a szórendiségben variálódik, míg a 18,22-vel való összevetésben egyéb eltérések is kimutathatók. Szó szerintibbnek tekinthető tehát a 8,35 beépítése a versbe.

S a versben található utolsó bibliai idézet, a Péld 24,17 szinte pontosan abban a formában kerül a vers végére, ahogy az a Héber Bibliában szerepel, jöllehet a szórend itt is felborul némiképp, és a tiltószó lecserelődik.

A továbbiakban következzen a költemény szoros magyar, nem műfordítói igényvel készült fordítása! Zárójelesen ezúttal a magyar nyelv szabályai által előírt, szükséges kiegészítéseket vagy javításokat tüntetem fel. A

központosítás is tőlem származik a „rekonstruált” gondolati egységek határainál, illetve egy alkalommal a kérdő modalitás jelzésére (még ha a bibliai poétikában oly kedvelt retorikai kérdésről van is szó).

Bölcs férfinak, barátomnak,

Michael Báthori(nak),

Adjon Isten tudást, hogy cselekedjen mindent értelemben

<p>(Az) ajándék megszorítja az ember számára (a) barátokat, És az életében jó dolgokat ad, Elvezeti őt (a) bölcsék elé. (A) bűnösnek kedvezni nem jó, (Az) igaz gáncsára ne állj lesben, Mert az Úr számukra közel van. Jobb az Úrnak (az) igaz ítélet, Mint (a) gonosz áldozat (az) elnyomás gyülekezetében, Életet talál, kegyet nyer. Fordítsd füledet, hallgasd (a) szavakat A bensődben, mert mily kedvesek, Hogy visszahozza számodra (a) jutalom napját. A király tervét ki érthetné meg? Őrizd a száját és a nyelvét, Még a lelke/élete²⁵ korlátozása által is. Ne örvendj ennek az ellenséged elestekor, És a botlásán ne örvendezzen a szíved!</p>	<p>Az ajándék tág teret nyit az ember előtt, és az előkelők elé juttatja. Péld 18,16</p> <p>Nem jó a bűnösnek kedvezni, jogaiból kiforgatni az igaz embert. Péld 18,5</p> <p>Aki jó feleséget talált, kincset talált, és elnyerte az Úr jóakarátát. Péld 18,22</p> <p>Mert aki engem megtalál, az életet találja meg, és kegyelmet nyer az Úrtól. Péld 8,35</p> <p>Ha elesik ellenséged, ne örülj, és ha elbukik, ne vigadjon a szíved Péld 24,17</p>
---	---

25 A héber szó mindkettőt jelenti, s mindkét jelentés adekvát lehet az adott szövegkörnyezetben.

A vers nagy részében Diószegi saját fantáziájára támaszkodik. Ez a fantázia azonban erősen korlátozott, másképpen fogalmazva: a szerző mozgástere szűkös, behatárolt. Azon túl ugyanis, hogy a saját maga által kreált sorok nyelvi mintájául a bibliai héber nyelvet választja, stiláris és műfaji jegyek tekintetében sem szakad el a bibliai bölcsességirodalomtól.

A költői bölcsességirodalmi tematika és stílus mimézise érhető tetten az axiomatikus kijelentésekben, melyek morális tartalmat hordoznak, a gondolatok laza asszociációval történő egymás mellé illesztésében, valamint a rövid sorok használatában és a névelő kerülésében is. A bölcsességirodalom poétikus sajátosságainak követésére utal továbbá, hogy a vers egyik fő szövegszervező alapja a Héber Biblia költészetére jellemző gondolatritmus. A Héber Biblia tehát a textusok, stílus, gondolatiság mellett a poétikai sajátosságok terén is jelen van, élénk párbeszédet képezve a régi és az új szöveg(-korpusz) közt.

A másik fő szövegszervező, ritmikai alap: a rímszerkezet. A rím az egyetlen verstani elem, amely által a szerző elrugaszkodik a bibliai hagyományoktól. Ugyanakkor: miközben eltér az eredeti bibliai poétikai tradíciótól, hűségesebb bizonyul a magyaros, ütemhangsúlyos verselés hagyományaihoz.

A magyar nyersfordításból nem látszik, de a héber eredeti alapján kijelenthetjük: az üdvözlőversben három sor alkot egy rímet. Ezt a rendszert az utolsó két sor töri meg („Ne örvendj ennek az ellenséged elestekor, / És a botlásán ne örvendezzen a szíved!”), a Péld 24,17 szinte szó szerinti beemelésével. Diószegi verstani megoldása azt sugallja, hogy a két utolsó sor gondolatisága fokozott jelentőséggel bír.

A költeményt átható moralizáló hangnem, valamint az életvitelre vonatkozó tanítások és utasítások összessége szorosan illeszkedik a köszöntővers megszületésének apropójához: a szóban forgó disputáció tárgyához.

3. Diószegi Kalmár Pál üdvözlőverse Kismarjai V. Pálhoz (1653)

Ahogy többször is említésre került már, ugyancsak Leidenben jelent meg az *Elseviriorum Academ[icorum] Typograph[orum]* jóvoltából a Kismarjai Veszelin Pálhoz intézett üdvözlővers is, miután feltehetően élszóban is elhangzott a D. Adrianus Heereboord vezetésével megrendezésre kerülő, *Disputationum ex Philosophia selectarum, Voluminis secundi, Vigesima-Octava, de Convenientia, praesertim, simplici* című disputáción. Az RMK III. 1844; DNK RMK1166 jelzetű *carmen* jelenlegi lelőhelye a Zilahi Református Gimnázium.

Tekintsük meg a kiadvány szkennelt, digitális változatából a „befoglaló” értekezés címlapját, valamint magát a költeményt!

3. kép: A kiadvány címlapja és az üdvözlővers

Disputationum ex Philosophiâ selectarum,
Voluminis secundi,
VIGESIMA-OCTAVA,
DE
Convenientia, praesertim simplici.
Q V A M,
Divina Annuente Gratia,
SVB PRÆSIDIO
Clarissimi, Doctissimiq[ue] Viri,
D. ADRIANI HEEREBOORD, L. A. M.
& in inclytâ Lugd. Bar. Academiâ Philosophiæ Pro-
fess. ordinarij, & longè celeberrimi, ac Coll. Th.
Illustr. D. D. Ord. Pro-Reg. vigilantissimi,
Publicè ventilandam proponit
PAVLVS V. KISMARJAI, Ungarus.
Ad diem Februarij, lecto horisq[ue] soliti.



LVGD. BATAVOR.
Ex Officinâ ELSEVIRIORVM, Acad. Typograph.
c l o l o c l i i i i i.

his, substantiales, personales: dicuntque insuper, recteque dicunt, distingui inter se realiter, id est non per operationem rationis.

Quod atinet dubium, de facultatibus animæ rationalis, morum etc. s. quod ex hoc canone non possunt esse idem cum anima, illud facile solvitur: Nam, qui ita dicunt, facultates esse idem realiter cum anima rationali, ac sensitivâ, illi dicunt, respiciant inter se quoque esse idem, v. c. intellectum esse te ipsâ voluntatem, & contra, & animam esse eandem cum utraque suâ potentia. Et hæc sententia nihil temper verâ est probabilior, qui oculi totentia, accidentia, potentias, habitus, &c. multiplicati absque necessitate necesse sequitur, nos intelligere cum volumus, aut velle, cum intelligimus; nam adhuc distinctio operationum manet, propter diversa objecta, circa quæ versatur anima rationalis operando, ad quæ dicit diversitate specibus: sicut anima occupatur circa ea verum, & tum intelligi, aliter circa bonum, & cum vult: & intercedit adhuc inter animam, intellectum, voluntatem, distinctio rationis ratiocinatæ, fundata in diversitate respectu ad diversa objecta & inde consequentibus diversis operandi modis.

COROLLARIA.

I. Dico neque in lat, neque in fatua videri cogiti cogenti prout à videri prout.
II. Voluntas humana dicitur immutari non potest.
III. Intellectus dicitur accipere, dicitur quædam realia intelligere, & omnia vero seque non potest, sicut non potest, v. c. dicitur cogiti non cogitare.
IV. Dicitur cogiti non cogitare.
V. Neque dicitur cogitare.

לרעה יתן ארל ער מה לרעה ומה כיצחא חכמיה.	מקור היום לבר ערע	מקור היום אז לבר
המלך דעון ארני נעמן	כבר ביה בער בער	המלך דעון כל בער
דיש וקולן נכר ערע	ערע דעון נח ערע	דיש וקולן נכר ערע
ערע דעון נח ערע	נח ערע נח ערע	ערע דעון נח ערע
נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע
נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע
נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע
נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע
נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע
נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע	נח ערע נח ערע

In animis gratiam hæc panca lincus occidit

PAVLVS KALMAR, Diofeghii Ungar.

מקור היום לבר ערע
מקור היום לבר ערע
מקור היום לבר ערע

A fent tárgyalt héber nyelvű üdvözlővershez hasonlóan ez a vers is csak mássalhangzókat tartalmaz. A vers jóval hosszabb, mint az előző, és latin nyelvű aláírást is tartalmaz, miként Laskai Matkó János verse is. Az átírás során a két oszlopba rendezéssel az eredeti nyomtatás tipográfiáját követem.

A héber (sémi) írásmódnak megfelelően a jobb oldali oszlop az első rész, a bal oldali a költemény második fele. A címet külön, az oszlopos tördelés fölé helyezem. A kiemelés ez alkalommal is a bibliai idézetekre utal: első ránézésre is látszik, hogy szinte az egész költemény *kompiláció*, parafrázis.

לרעי יתן אל ער מה לרעת זאת כי זאת חכמה

מקור היום לטר מרע	מעריך אדם את לבבו
תבלת צדיק אדני ישמע	ויהוה נתן כל צעדו
עכר ביתו בצע בצע	דרך האיש זך בעיניו
ריש וקלון מוסר פורע	בוטח ביהוה אשריו
טוב השפל את עניים	השלך ביהוה מעשך
מחלק שלל את גאים	ויכנו מחשב תיך
יביע רעות פי רשעים	הלך לבך בטוב דרך
ומחשבות לא טהורים	חסד תמצא ולא יחשך
איש החמס יפתח רעו	הלב נבון בקש דעת
בדרך טוב לא יוליכו	והסירה חמות רבות
שומר נפשו נצר דרכו	ארך אפים רב תבואות
פורע מוסר מואס נפשו	מזהר אפו רקב עצמות

In cuius gratiam hac pauca lubens cecini

PAULUS KALMAR, Dioszeghi Ungar.²⁶

Az üdvözlőverset kiegészített, magánhangzókkal ellátott, valamint némiképp felülírt, korigált formában is közlöm.²⁷

26 Hasonló, közel azonos aláírást látunk a Debreczeni Kalocsa Jánoshoz (Leiden, 1654) írott üdvözlőverse végén.

27 A hibás alakokra azzal hívom fel a figyelmet, hogy vagy nem is pontozom ki őket, és csak a javított, szögletes zárójeles alakot látom el vokalizációval, vagy kipontozom ugyan, de szögletes zárójelben a korigált formát is megadom. Mind helyesírási, mind grammatikai hibák előfordulnak a nyomtatott szövegben, előbbiek elütések, nyomdahibák, utóbbiak között pedig akad egyeztetési hiba, hogy ti. a minőségjelzős szerkezetekben nincs egyeztetés határozottság-szinten (ez a fajta *inkongruencia* előfordul a fogság utáni bibliai nyelvben), egy esetben pedig a jelző jelzett szó elé kerül, amely a sorrendiség-szintjén problematikus. Ugyanezeket a hibákat, szabálytalanságokat találjuk más *carminában* is (pl. az utrechti korpuszban).

לְרַעֵי יִתְּן אֵל עַר מִהָעֲרָמָה לְרַעֲתָן לְדַעֲתָן זֹאת כִּי זֹאת חֻקָּמָה

מְקוֹר חַיִּים לְסַרְמַרְעַ	מְעַרְיָד [מְעַרְכִּי] אָדָם אֶת לְבָבוֹ
תְּפִלַּת צַדִּיק אֲדַנִּי שִׁמְעֵ	וַיַּהֲרֵה נֹהֵן כָּל צַעֲדוֹ
עַכְרֵי תוֹבְצַע בְּצַע	דֶּרֶךְ הָאִישׁ זָךְ בְּעֵינָיו
רֵישׁוֹק לְזֶן מוֹסַר פּוֹרְעַ	בְּזַמַּח בִּיהוּה אֲשֶׁרֵיו
טוֹב הַשְּׂפֵלֵא תַעֲנִיִּים	תִּשְׁלַךְ בִּיהוּה מַעֲשֵׂיךָ
מַחֲלַק שְׁלָל אֶת גְּאִים	וַיִּכְנוּ מַחֲשָׁב תִּיךְ [מַחֲשַׁבְתֶּיךָ]
יָבִיעַ רַעוּת פִּי רִשְׁעִים	חֲלָד לְבָד בְּטוֹב דֶּרֶךְ [בְּדֶרֶךְ טוֹב]
וּמַחֲשָׁבוֹת לֹא טְהוֹרִים	חֶסֶד תִּמְצָא וְלֹא יִחְשֵׁךְ [יִחְשֵׁךְ] ²⁸
[הָאִישׁ הַחֶמֶס] יִפְתַּח [יִפְתַּח] רַעוֹ	הַלֵּב נְבוֹן [הַלֵּב הַנְּבוֹן] בְּקֶשׁ דַּעַת
אִישׁ הַחֶמֶס	וְהִסְרִיחַ חֲמוֹה/הַמּוֹת רַבּוֹת
בְּדֶרֶךְ טוֹב לֹא יוֹלִיכוֹ	אֲרָךְ אַפִּים רַב תְּבוֹאֵת
שׁוֹמֵר נִפְשׁוֹ נֶצַר דַּרְכּוֹ	מִהֲרָאפוֹ רַקֵּב עֲצֵמוֹת
פּוֹרַע מוֹסַר מוֹאֵס נִפְשׁוֹ	

*In cuius gratiam hac pauca lubens cecini
PAULUS KALMAR, Dioszeghi Ungar.*

A *carmen* rímes: a vers elején páros rímek fordulnak elő: a szomszédos sorok rímelnék; később négy, egymást követő sorbanis megegyezik a rím: a páros rímet felváltja a bokorrím. Maga a költemény, még ha nyomdatechnikailag ketté is válik, egyetlen strófa. Rímképlete tehát: AA, BB, CC, DD, ENB: az első nem teljesen jó, lásd [רַבּוֹת-דַּעַת] EEE, FFFF, GGGG, HHHH.

28 A *szegol* (e) és a *céré* (é) kiejtése nagyon hasonló lehetett, hacsaknem pont egyforma, egyéb üdvözlőversek rímei is ezt támasztják alá, továbbá az Utrechti Egyetemet megjárt pályatárs, Komáromi Csipkés György 1654-es *Schola Hebraica* című nyelvtanának hangtani fejezete, illetve (pl. a 12., 33. stb. oldalon található) átirásai is az azonos vagy nagyon hasonló hangzásra mutatnak.

Nagyságrendileg 20-22 Példabeszédek-beli idézetet lehet kimutatni a versben. Ha a *carmen* tipográfiai elrendezéséhez igazítjuk a felhasznált Héber Biblia-beli idézetek táblázatos összefoglalását, az alábbi eredményt kapjuk (a héber olvasási irány szerint, jobbról balra haladva):

Péld 16,22a מְקוֹר חַיִּים שְׁכֵל בְּעֵלָיו	Péld 16,1a לְאָדָם מִעֲרֹכֵי לֵב
Péld 16,6b וּבִירְאָתָא יְהוָה סוֹר מֵרַע	Péld 16,9b וַיִּתְּנָה יְכִיִן צַעֲדוֹ:
/ Péld 16,17a מְסַלֵּת יִשְׂרָאֵל סוֹר מֵרַע	Péld 16,2a כְּלִדְרֹכֵי אִישׁ יָד בְּשֵׁנָיו
Péld 15,29b וְהִתְפַּלֵּת צַדִּיקִים יִשְׁמַע	Péld 16,20b וּבִטְחָא בִיהוָה אֲשֶׁרְיוֹ:
Péld 15,27a עֵכָר בֵּיתוֹ בּוֹצֵעַ בָּצַע	Péld 16,3 מַעֲשֵׂיָד וַיִּכְנוּ מִחֲשַׁבְתֵּיָד:
Péld 13,18a רֵישׁ וְקִלְוִן פֹּרַע מוֹסֵר	גַּל אֶל יְהוָה
טוֹב שְׂפַל רוּחַ אֶתְ(עֲנִיִּים) [עֲנִיִּים]	
Péld 16,19 מִחֲלַק שְׁלַל אֶת־נַאִים:	
Péld 15,28b וּפִי רִשְׁעִים יִבִּיעַ רַעוּת:	
Péld 15,26b תוֹעֵבַת יְהוָה מִחֲשַׁבוֹת רַע	Péld 15,14a לֵב נִבּוֹן וּבִקְשׁ דַּעַת
וּמַחֲרִיבִים אֲמַרְיִינַעִים:	Péld 22,44 תִּרַע אֶת־בַּעַל אָף וְאֶת־אִישׁ אֱלֹהִת
Péld 16,29 אִישׁ חָמָס יִפְתָּח רַעוּת	חֲמוּת לֹא תְבוֹא:
וְהוֹלִיכוֹ בְּדֶרֶךְ לֹא־טוֹב:	
Péld 16,17b שָׁמֵר נַפְשׁוֹ נֹצֵר דַּרְכּוֹ:	Péld 14,29a אֶרֶךְ אַפַּיִם רַב־תְּבוּנָה
Péld 15,32a פֹּרַע מוֹסֵר מוֹאֵס נַפְשׁוֹ	Péld 14,30b וְרַקֵּב עֲצֻמוֹת קִנְאָה:

Ahogy azt már a Báthorihoz írott köszöntővers bemutatásánál is jeleztem, a Példabeszédek (héberül: *Mislé*) nyelvét (a lexikontól kezdődően a morfológián, szintaxison át) alapvetően meghatározza az a műfaj, amelyet képvisel: a bölcsességirodalom. De melyek azok a sajátosságok, amelyekben ez a hatás megnyilvánul?

A verssorok és félsorok jellemzően axiomatikus, rövid, tömör kifejezésekből állnak, amelyek hozzá-, mellé- és alárendelő szintagmatikus

szerkezetekben öltének testet. A bibliai versen vagy félversen belüli szintagmák sokszor nincsenek egymással szoros tartalmi viszonyban, igen gyakran mellérendelői, kapcsolatos viszony van köztük, de nem ritka az ellentétes logikai viszony sem. Ugyanez mondható el az egymást követő versek kapcsolatáról is – a gondolatritmus „szabályainak” megfelelően.

Szintén a műfaji-verstani adottságokkal magyarázhatjuk, hogy olyan grammatikai jelenségek, mint pl. a *status constructus*,²⁹ amely kifejezetten a klasszikus korszakra jellemző alárendelő szókapcsolat, s amely képzésforma a fogság utáni héberben egyre kevésbé produktív, a Példabeszédek könyvében jelen van,³⁰ sőt, egyéb bibliai könyveket meghazudtoló (felül) reprezentáltsággal. A névelő hiánya is a poétikus műfajnak köszönhető.

És hogyan ültethetők át a Példabeszédek-beli citátumok magyarra?

Következzenek tehát a Diószegi által az üdvözlőversben aktualizált bibliai citátumok magyar fordításai (a RÚF-ból), immáron a latin betűs olvasási iránynak megfelelően, tehát a bal oldali oszlop felől a jobb oldali



felé haladva!

29 A genitivusi viszony kifejezése mellett egyéb szemantikai kategóriák is társíthatók hozzá, vö. ARNOLD – CHOI, 2003, 8 – 13.

30 Talán a szókincs az, melyen keresztül leginkább megnyilvánul a könyv bizonyos részeinek fogság utáni nyelvi jellege, pl. az arameizmusai révén. NB: Sáenz-Badillos szerint a Példabeszédek és Jób arameizmusai esetében az óarámi korszakkal kell számolnunk, arámi formáik ugyanis az óarámiból vezethetők le, szemben egyéb, fogság utáni könyvek arameizmusaival, melyek háttérben későbbi arámi nyelvtörténeti korszak alakváltozatai és jelenségei állnak, vö. SÁENZ-BADILLOS, 1996, 114k. Egyéb sajátosságok azonban véleményem szerint csak részben indokolhatók az idő-dimenzióval, azaz (bizonyos részek esetleges) fogság utáni keletkezésével. Ilyen pl. a *wawconsecutivum* és bizonyos személytelen konstrukciók, mint az *infinitivus absolutus* kerülése, valamint a tárgyi prepozíció használatának kiszorulása. Inkább műfaji tényezők állhatnak ezen jelenségek mögött is. (Érdekesség, hogy még az előforduló *infinitivus absolutus*ok sem az eredeti funkciójukban, hanem sokszor a ragozott igét helyettesítve, predikatív szerepben jelennek meg! Vö. EHRENSVÄRD, 2012, 189.) A datálással összefüggésben a könyv műfaji jellegéből adódó nehézségekről beszél, valamint a nyelvtörténeti korszakokon átívelő keletkezési folyamatot hangsúlyozza, s a végső fázist a perzsa, illetve hellenisztikus időkre teszi: Fox, 2000, 6.

<p>Az emberi értelem tervezget, Péld 16,1a de az Úr irányítja járását. Péld 16,9b Minden útját helyesnek tartja az ember, Péld 16,2a és boldog az, aki bíz az Úrban. Péld 16,20b Bízd az Úrra dolgaidat, akkor teljesülnek szándékaid. Péld 16,3</p> <p>Az értelmes szív tudásra törekszik, Péld 15,14a Ne tarts barátságot a haragos természetével, és ne járj együtt a heveskedővel, Péld 22,24 A türelmes ember telve értelemmel, Péld. 14,29a az indulat viszont rothasztja a csontokat. Péld 14,30b</p>	<p>Élet forrása az értelem annak, akinek van, Péld 16,22a az Úrnak félelme távol tart a rossztól. Péld 16,6b A becületes emberek útja kikerüli a veszélyt, Péld 16,17a de az igazak imádságát meghallgatja. Péld 15,29b Kárt okoz saját házának a nyereszkező, Péld 15,27a Szegénység és gyalázat éri azt, aki megveti az intést Péld 13,18a Jobb szelídlelkűnek lenni az alázatosok közt, mint zsákmányon osztozni a gőgösök közt. Péld 16,19 a bűnösök szájából pedig árad a rossz. Péld 15,28b Utálatosak az Úr előtt a gonosz gondolatok, de tiszták a kedves szavak. Péld 15,26 Az erőszakos ember rászedi felebarátját, és nem a jó úton vezet. Péld 16,29 életét tartja meg, aki útjára vigyáz. Péld 16,17b Aki semmibe veszi az intést, önmagának árt Péld 15,32a</p>
--	---

Világosan szembetűnik, hogy mi a szerző strukturális koncepciója: a bibliai verseket legtöbbször nem változtatlan formában szakítja ki az eredeti szöveggörnyezetükből, hanem félsoronként építkezve alakít önálló verset belőlük: a kiemelt verssor első felét egy másik verssor második felével

egészíti ki. Mivel a kreatív felhasználás mozgatórugója a rím (és a ritmus), a verssorok és a félsorok válogatását úgy végzi, hogy tartalmukban illeszkedő, de rímelő sorok kerüljenek egymás mellé (alá), és ennek érdekében nem riad vissza az átalakításoktól sem: hol a szórenden, hol a szavak grammatikai formáján, hol egyéb módon (pl. kihagyással) változtat az eredeti citátumokon.

Az egész vers tehát egyetlen vendégszöveg. Javarészt a Héber Biblia-beli Példabeszédek könyve 13-16-ig terjedő egységében található különböző versek különböző soraiból tevődik össze.

A négy fejezeten belül is a legfrekvenciáltabb előfordulással a Példabeszédek 16. fejezete bír, tehát alapszövegnek, alapforrásnak ez a *caput* tekinthető, a kb. tíz (szó szerinti vagy variált) bibliai versének megidézésével. Az előfordulási gyakoriságot illetően a Példabeszédek 15. *caput*-ja következik ezután, amelyből hat szó szerinti vagy variáns citátumot rekonstruálhatunk, majd a Példabeszédek 14. fejezete, amelyből két idézet, illetve a Példabeszédek 13. fejezete, amelyből egy idézet (egy fél bibliai vers) ágyazódik be az üdvözlőversbe.

Végül a Példabeszédek 22. fejezete is feltűnik valamelyest, ezúttal azonban a Péld 22,24 versből kizárólag egyetlen szó kerül át az alkotásba. A kifejezés ezért talán nem is onnan származik, hanem csupán evokatív erővel bír: asszociálja mind a bölcsességirodalmat, mind pedig konkrétan a kérdéses fejezetet.

Most azonban vegyük szemügyre magát a verset: Diószegi *carmen*-ét az eredetit szorosan követő, de nem művészi igénnyel készült fordításban!

A kerek zárójelek között a két nyelv rendszerszintű eltéréseiből adódó, a magyarban szükséges kiegészítéseket tüntetem fel, a szögletes zárójelekben pedig olyan értelmi betoldásokat javaslok, amelyek dinamikusabbá, érthetőbbé teszik fordításban a szöveget. *Slash*ekkel az alternatív olvasatokat jelölöm. Az olvasás ezúttal is a latin betűs iránynak megfelelően: balról

jobbra halad, azaz a bal oldali oszlopot kell előbb olvasni, és azt követően térhetünk rá a jobb oldali oszlopra. A szöveg természetesen a héber szöveggel egyező módon, ugyanazon a helyen törik meg.

Barátomnak adjon az Isten okosságot, hogy megismerje ezt, mert ez
bölcsesség

<p>(Az) ember tervezet, de az Úr adja minden lépését. Az ember útja tiszta a szemében [a saját megítélése szerint],³¹ [de] aki bízika az Úrban, az (a) boldog. Vesd / helyezd az Úrra / Úrba tetteidet, és teljesülnek terveid. A szíved jó úton jár, kegyet találsz, és/[amely]³² nem lesz visszatartva. Az okos elme tudást keres, és/[amely]távol tart nagy haragokat / eltávolít nagy falakat?/ (Aki) türelmes, nagy teljesítményre [képes], (A) türelmetlen – csontok rohasztó(ja).</p>	<p>Élet forrása (a) rossztól eltávolodni, (Az) igaz imádságát meghallgatja az Úr. Megzavarja saját házát (az) erőszakos haszonszerző, Szegénység, szégyen a része az] intés negligálójának. Jobb a nélkülözés (a) szegényekkel, mint zsákmányon osztolni gőgösökkel. Ontja (a) gonoszok szája (a) gonoszságokat, és (a) terve[i]k sem tiszták. Az erőszakos férfi rászedi a társát, jó útra nem vezetí őt. Megvédi életét, aki útját őrzi, (aki) [azonban] negligálja (az) intést, elveti létét.</p>
--	--

Akinek a kedvére e pár sort örömmel énekeltem

A magyar Diószeghi KALMAR PAULUS

Mivel a kompozíció szinte teljes egészében (a fent feltüntetett) bibliai citátumokra támaszkodik,³³ lényegében egy gondolat tekinthető csupán

31 A bibliai kifejezés értékítéletet kifejező kontextusokban a szövegletes zárójelben feltüntetett jelentésben állandósult.

32 A héberben az elsődlegesen „és”-t jelentő kötőszó nemcsak kapcsolatos viszonyt, és nem is csak mellérendelő mondat egységeket köthet össze, hanem egyéb logikai viszonyokat is jelölhet, így pl. vonatkozói alárendelést is bevezethet.

33 Még azzal együtt is, hogy a RÚF megoldásai itt-ott eltérnek az enyéimtől.

sajátuk: „A szíved jó úton jár, kegyet találsz/, és/[amely] nem lesz visszatartva.” Természetesen Diószegi betartja a bölcsességirodalomra érvényes tartalmi-formai előírásokat, ezért ez a sor sem lóg ki a parafrázisból. És mivel e példán kívül a másik bibliai citátumot nélkülöző, összefüggő gondolatsor („és/[amely] távol tart nagy haragokat /eltávolít nagy falakat?/”) csak egyetlen szavában bibliai, ezért a Kismarjaihoz címzett üdvözlőversnél is felállítható egy olyan tétel, miszerint Diószegi kiválasztott egy központi üzenetet, amelyet a vers legfőbb mondanivalójának szánt. S míg a vers gondolatisága: etikai-morális kijelentései, az intellektusra vonatkozó megállapításai illeszkednek a filozófiai tárgyú disputáció tematikájába, a kiemelt üzenet felfogható egyfajta biztatásnak, amellyel az üdvözlővers szerzője arra buzdítja egyetemi diáktársát, hogy folytassa csak kutatói tevékenységét, mert az tetszésre talált Istennél.

Befejezés: a dialógus megnyilvánulási alakzatai a peregrinusok üdvözlőverseiben

Mindhárom versben kibontakozik dialógus, és, mint láthattuk, nemcsak a szó szerinti bibliai citátumokon keresztül, hanem a lazábban beemelt, eredeti textusok és az új szövegekörnyezetben új formában és új jelentésrétegekkel felruházott szövegvariánsok között is. Továbbá a Héber Biblia műfajstilis kohéziója és az azt utánzó önálló verssorok, versrészletek stílusjegyei is dinamikus kapcsolatba lépnek egymással.

A dialógusok természetéről elmondható, hogy egyik versben sem „egyenlő felek” közt bontakoznak ki. Míg Laskai *Epigrammájának* nyelvezetében az imitált bibliai stílusjegyek túlsúlyát lehet tetten érni, addig Diószegi alkotásaiban a Példabeszédek könyve³⁴ az abszolút mérce: ha nem konkrét szöveghely felhasználásáról van szó, akkor is bölcsességirodalmi, Példabeszédek-beli stílusban és nyelvezettel ír. A Báthorihoz írott *carmen*-ében a saját, ám a Példabeszédek utánzó részek dominálnak, a

34 Szigorúan nézve mindössze néhány fejezet: Péld 13-16; Péld 18. és alig reprezentáltak: Péld 24.

Kismarjaihoz címzett köszöntésében pedig a Példabeszédekből származó, kreatív módon felhasznált citátumok uralják a szöveget.

Az üdvözlőversek irodalmi színvonalát nem tisztem értékelni, az azonban elmondható, hogy mindkét 17. századi magyar peregrinus elég jól elsajátította a bibliai héber nyelvet, legalábbis annyit belőle, amennyi egy rövidebb üdvözlővers alkotásához elég. Egy-két kisebb grammatikai pontatlanságon kívül – melyek akár még dialektális vagy köznyelvi variánsnak is felfoghatók – nem találtam olyan természetű hibát, amely arra utalna, hogy a szerző értelem nélkül rakosgatta volna egymás mellé a sorokat.³⁵ Az meg már talán a *carmina gratulatoria* leideni gyakorlatából adódik, hogy nem annyira az autonóm, független képzelőerejükre kellett hagyatkozniuk (bár a rímek és a ritmus szabta előírások relatíve szabad utat engedtek a fantáziadús építkezésnek), hanem inkább arról kellett meggyőzni a hallgatóságot, olvasóikat, hogy jól ismerik a Héber Biblia bizonyos részeit, tartalmi-formai szempontból egyaránt, és elmélyültek a kérdéses disputáció témájában, felkészülten vesznek részt a szakmai diskurzuson.

35 A Laskai szövegében előforduló hibák jellegüknél fogva jó eséllyel nem a szerzőtől, hanem a nyomdásztól származnak.

Felhasznált irodalom

- ARNOLD, Bill T. – CHOI, John H. (2003): *A Guide to Biblical Syntax*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BIRÓ Tamás (2018): A bibliai héber határozói accusativus és az -a directivus: Néhány gondolat nyelvtörténeti hipotézisekről és narratívákról, in Dávid N. et al. (szerk.), *Tíz évhéti. Tanulmányok Fröhlich Ida 70. születésnapja alkalmából*, Budapest: Szent István Társulat, 21 – 35.
- BURNETT, Stephen G. (2012): Profiles in Confessional Hebraism after 1560, in *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500–1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning* (Library of the Written Word 19–The Handpress World 13), Leiden–Boston: Brill, 64–79.
- BOZZAY Réka – LADÁNYI Sándor (2007): Leideni Egyetem – Universiteit Leiden, in *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*, Budapest: ELTE Levéltára, 213 – 285.
- EHRENSVÄRD, Martin (2012): Discerning Diachronic Change in the Biblical Hebrew Verbal System, in C. L. Miller-Naudé – Z. Zevit, *Diachrony in Biblical Hebrew*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 181 – 192.
- FOX, Michael V. (2000): *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York et al.: Doubleday.
- KOLTAI Kornélia (2020): Idézés, utánzás, eredetiség. A parafrázis megjelenési formái a magyar peregrinusok 17. századi héber nyelvű üdvözlőverseiben, in Bartók I. – Jankovits L. – Pap B., *Imitáció és parafrázis. Szövegváltozatok a régiségben*, Pécs: PTE BTK Klasszikus Irodalomtörténeti és Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 249 – 272.
- SÁENZ-BADILLOS, Angel (1996): *A History of the Hebrew Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STRBIK Andrea (1999): *Héber nyelvtanok Magyarországon*, Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- ZOVÁNYI Jenő (1977³): *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest: A Magyarországi Református Egyházi Zsinat Irodájának Sajtóosztálya (2020. 03. 18.): <http://digit.drk.hu/?m=lib&c=7&book=3>.
- ZSENGELLÉR József (2012): „Carminae Gratulatoriae Hebraicae: Héber üdvözlő versek a 17. századból”, in Koltai K. (szerk.), „A szívnek van két rekesze”: *Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére 90. születésnapja alkalmából*, Budapest: L’Harmattan–Magyar Hebraisztikai Társaság, 341 – 351.

Öszvérhajcsárból császár, avagy az uralkodó istensége mint a politikai propaganda része

Bevezetés

Politikai propaganda volt, van és lesz – ezt az axiómát kiegészíthetjük egy másik hasonlóan bölcs igazsággal, a propaganda mindig megtalálta az útját az emberekhez, hiszen a tömegbázis jelenti a hatalom alapját, annak realizálását, legitimálását és intézményesítését. A Római Birodalom sikeressége, hatalma is többek között egy ideológiai konstrukció volt, ami azért működött, mert sok ember fogadta el és osztotta ezt az ideológiát. „A *communis patria* nem a tagok hazafias érzései közötti valódi egyezésen alapult, hanem ennek az identitásnak a létezésbe vetett hitükön.”¹ Ez a hit számos komponensből tevődött össze, de középpontjában Róma és a császár univerzális hatalma állt.

Az írás-olvasás képessége az ókori társadalomban nem haladta meg a 15-20%-ot, tehát más csatornákat is találnia kellett a kor véleményformálóinak eljuttatni információikat az emberekhez, hogy megszerezzék a támogatást (*consensus*) úgy a szenátus,² mint a köznép részéről;³ és nem csupán Rómában, Itáliában, hanem a provinciákban is. Az írás mellett (könyvek, graffitik, feliratok stb.)⁴ a propaganda szolgálatában álltak a

1 ANDO, 2000, 19.

2 Talán úgy tűnhet, a szenátus szerepe a császár mellett teljesen lényegtelen lett volna, de ez nem helytálló. A döntéshozó testület és a császár sok kérdésben egymásra voltak utalva és a Birodalom működtetéséhez támogatniuk kellett egymást – lásd ANDO, 2000, 152 – 168.

3 „A *consensus* megteremtése megkövetelte a manipulációban való jártasságot az üzenet és ennek médiuma terén. Más képességekre és médiára volt szükség a válogatott, magasan képzett és privilegizált szenátusi tagokkal való kommunikációhoz, és más üzenetre hatást gyakorolni Róma népére, Itáliára, vagy a provinciák lakóira” – ANDO, 2000, 135.

4 Vö. HARRISON, 2011, 20 – 27, az olvasás és ehhez kapcsolódóan a szövegek terjesztésének problémájához lásd még ANDO, 2000, 101 – 117.

művészeti alkotások (szobrok, emlékművek, építmények stb.⁵) éppen úgy, mint a pénzérmék, a színházi előadások, népiünnepélyek, az uralkodó tiszteletére rendezett ünnepségek,⁶ vagy a jól bevált adathordozó, az élőlészóban terjedő hír, pletyka. A politikai propaganda sikerét pedig jól mutatja, hogy nem csupán a művelt elitet érte el – sőt, inkább ők élvezhettek valamiféle védettséget azzal szemben –, hanem átítatta a teljes társadalmat.

1. Királyok és istenek

A mediterrán világ 1. századi embere nem úgy képzelte az isteneket,⁷ mint akik téren és időn túl élnek a mindennapjaikat, hanem reális létezőként, akik ugyan más dimenzióban, de mégiscsak ki vannak téve a változásoknak. Az istenek sokassága szinte áttekinthetlenné vált, ezért nem az istenek választották ki a híveket, hanem az emberek isteneiket. Az istenekhez *hasonló* létezés pedig elérhető volt az (átlag)ember számára is: „Az istenek halhatatlan emberek. Az emberek ezért halandó istenek, [...] a határ kettejük között átjárható volt.”⁸ A legendás hősök túllépik az emberi halandóságot és tapasztalást, kivételessé válnak szellemiségükben, de még gyakrabban fizikális képességeikben. Ez azonban nem feltétlenül járt együtt az isteneknek kijáró tisztelettel, ill. hozzákapcsolódik az intelem is, hogy az ember tartsa be rendelt határait, óvakodjon a *hybristól*.⁹ A rendkívüli képességek sorából kiemelkedik a hallhatatlanság. *Aristoteles*¹⁰ „különbséget tesz a

5 Részletesen lásd PRICE, 1984, 133 – 169; a szobrok, emlékművek legfontosabb szerepe az emlékezet formálása volt – a témához lásd WEISWEILER, 2015.

6 Ezek jelentőségéről PRICE, 1984, 101 – 114.127 – 132.

7 Arra most nem tudunk kitérni, hogy pontosan milyen ismertetőjegyek, tulajdonságok alapján határozható meg egy isten, ehhez lásd CHALUPA, 2007, 260 – 263.

8 CLAUS, 1996, 401. „A princeps tisztelete istenként már csak azért is könnyen ment, mivel az isteneket Homeros és Hesiodos óta egyébként is állandóan antropomorf módon képzeltek el és ábrázolták” (i. m. 428.). Az istenek emberiségéhez bővebben lásd BORNKAMM, 1963.

9 Az emberekhez kapcsolódó különféle kultuszokhoz lásd KLAUCK, 1996, 25 – 28. Ezzel szemben, a hős-kultusz és az uralkodókultusz közötti éles elválasztás mellett érvel PRICE, 1984, 32 – 40; vö. BORNKAMM, 1963, 13k.

10 Aristoteles személyének különös fényt ad, hogy Nagy Sándor nevelőjeként, az uralkodó magáról alkotott képét is nagyban meghatározta. Nagy Sándor pedig fordulópontot jelentett az „isten-királyok” történetében (részletesen KLAUCK, 1996, 28 – 35). Arról nem is beszélve, hogy kultusza – más hellenista uralkodókéval együtt – a Római Birodalomban is tovább élt – NOREÑA, 2015.

hallhatatlanság (a jelenlegi élet meghosszabbítása) és az örökkévalóság (amit ő egy egészen más jellegű életnek tekint) között”.¹¹ Az örökkévalóság/hallhatatlanságon túl az istenség attribútuma a hatalom/erő, amely az uralkodás és irányítás képességében jelenik meg, aki ennek birtokában van, az isteni képességgel rendelkezik.¹² A király ellátva ezt a feladatát Zeushoz válik hasonlóvá, aki az univerzumot irányítja, hatalommal és könyörülettel. „Az uralkodó, mint a fő istenség képmása (*typos*), nem nagyobb, mint a többi istenség, hanem a helyettes kormányzó helyét foglalja el”,¹³ viszont az istenséggel ellentétben ő jelenvaló, megszólítható, megválasztásához pedig az istenek egyetértésére (*consensus*) éppen úgy szükség van, mint az emberekére.¹⁴

A császárkultusz¹⁵ alapvetően „nem egy központilag irányított jelenség volt, kivéve a négy tartományi kultuszt, kettőt keleten, kettőt nyugaton, amelyet Augustus vezetésével hoztak létre, az ő engedélyével, a tartományok kezdeményezésére.”¹⁶ Mindazonáltal, különbség figyelhető meg a keleti és a nyugati területeken. Keleten, a klasszikus kor után a megistenülés¹⁷ formális, politikai aktus lett a Kr.e. 4. századtól kezdődően¹⁸ és az ehhez kapcsolódó kultusz tradicionálissá vált. Ennek megfelelően, a Birodalom keleti tartományaiban az új hatalomra alkalmazták a kultusz különféle elemeit. A kultuszhoz kapcsolódó tisztségekért versenyeztek a település vezetői, ami a városon belül éppen úgy rivalizáláshoz vezetett,

11 Lásd ehhez LITWA, 2012, 38 – 45, idézet: 45.

12 A bölcs hatalomgyakorlással megvalósuló békére, a győzelemre, bátorságra, hűségre úgy tekintenek, mint az isteni erő működésére. Az emberekben tehát megjelenhetett az isteni – CLAUSS, 1996, 403k; a témához lásd FEARS, 1981.

13 LITWA, 2012, 49.

14 Ennek megemlézése állandó elemévé vált a császár provinciákba küldött leveleinek – ANDO, 2000, 146k.

15 Kr.e. 14 és Kr.u. 337 között a 60 római császárból 36 vált istenné, valamint családjuk 27 tagja. Ezek az istenek saját kultusszal, papsággal és ünnepekkel rendelkeztek – CHALUPA, 2006-2007, 201.

16 GALINSKY, 2011, 3.

17 A megistenülés (*apotheó* / *apotheósis*) fogalomtára eredetileg a hellenisztikus mitológiához és az uralkodókultuszhoz kapcsolódott, kialakulása a Kr.e. 3. századra tehető. A *theoieó* kifejezés, valamivel később, de ugyancsak az uralkodó kultuszához köthető, ahogyan a megistenülésre használt egyéb kifejezések (*ektheioó*; *ektheioósis* és *theoó*) sem függetleníthetők teljesen attól – LITWA, 2012, 59k.

18 LITWA, 2012, 68, részletesen KLAUCK, 1996, 19 – 22, Az uralkodókultusz kezdőpontjában a hálaadás áll. Ez azt a személyt illette, aki elhozta a békét és a biztonságot, mert ebben az istenek hatalmát vélték felfedezni (i. m. 19k).

mint a települések között.¹⁹ Mivel azonban a kezdeti időkben nem létezett Rómában valamiféle személyhez kötött hatalom, ezért a kultuszban *Dea Roma*, az államot és erkölcsöket megszemélyesítő istennő részesült. De arra is találunk példát, hogy Róma magisztrátusát, ill. a birodalom képviselőjét (legátus, helytartó stb.) részesítettek különleges tiszteletben.²⁰

A kultusz megjelenése a Római Birodalom nyugati felében sem tűnik teljesen idegen elemnek, noha kijelenthető, hogy azt gyorsította, illetve módosította a keleti, görög hatás,²¹ mégis tekinthetjük úgy, mint a római vallás utópisztikus vallássá történő átalakulása folyamatának kibomlása.²² Azt azonban nehéz pontosan meghatározni, mikor következik be ez a fordulat, már csak azért is, mert az uralkodó tisztelete gyakorta összefonódott más istenek kultuszával.²³ Van, aki az uralkodókultusz bevezetését Julius Caesarhoz köti,²⁴ más Marcus Antoniuszt tekinti előfutárnak, aki magát Dionysos-Osirisnek titulálta,²⁵ megint mások ezt legkésőbb Augustus korára helyezik.²⁶ Az viszont kijelenthető, hogy a Birodalom fővárosában, amíg a császár élt,²⁷ noha tudunk privát kultuszokról és arról is, hogy a császárt

19 Vö. PRICE, 1984, 63k. A kultusz elterjedésének görög kulturális hátteréhez lásd i. m. 78 – 100.

20 PRICE, 1984, 40 – 47, továbbá KLAUCK, 1996, 41k. Egyébként ilyesfajta tiszteletben a városok saját polgárai is részesülhettek, ha kivételes szolgálatot tettek a közösségnek, vagy híressé tették lakóhelyüket. Ennek a szokásnak Augustus uralmával vége szakadt – PRICE, 1984, 47 – 51.

21 Már a Köztársaság idején számos személyt tekintettek istennek, de legalábbis istenekhez hasonlóknak pl. a családtagok így tekintettek az ősökre, de ez nem azonos a későbbi császárkultusszal – vö. CHALUPA, 2006-2007, 201k; uó. 2007, 256 – 259; továbbá CLAUSS, 1996, 405k, PRICE, 1984, 76k, vagyis nem csak a keleti hatásnak tudható be, ahogyan azt pl. U. Schnelle véli (2016, 512).

22 *Lokativ*, vagy helyi vallás nem más, mint a polis-vallás: vallás központi kategóriája a kultusz helye. Az egyén önértelmezése hozzá volt kötve ehhez a konkrét helyhez, úgy földrajzi, mint szociális értelemben. A rituáléknak kötött volt nem csak a formája és a bemutatás időpontja, de a helyszíne is. Ezzel szemben az utópikus vallás, a „sehhol vallása” (*religion of nowhere*), ami a transzcendensre, vagy egy nem e világi helyre irányul – vö. ORLIN, 2011, 49k.

23 Lásd ehhez GALINSKY, 2011, 4 – 6.

24 Lásd KLAUCK, 1996, 45k; továbbá CLAUSS, 1996, 406 – 411; SCHNELLE, 2016, 512k.

25 Antonius igénye, hogy az istenség rokona lenne, nem csupán legitimációját volt hivatott biztosítani, hanem valódi részesedést feltételezett az istenség hatalmában és személyiségében – vö. LITWA, 2012, 81 – 83.

26 PILHOFER, 2010, 23k.

27 Vö. GALINSKY, 2011, 3k; PRICE, 1984, 75. Az egyetlen kivétel éppen Caesar volt, akit feltehetően halála előtt már ilyet tiszteletben részesítettek – CHALUPA, 2006-2007, 202; CLAUSS, 1996, 408k. „Caesar isten volt. Nem születésétől fogva, hanem élete során vált azzá. Ezért egy újfajta megnevezést kellett kitalálni az ember Caesarnak erre az új állapotára [...] *Divius Iulius*, tehát Julius isten” (i. m. 410).

isteni erő hordozójának tekintették,²⁸ személyét illető kultuszról nem. Ezzel elsőként Caligula próbálkozott²⁹ feszegetve a határokat, ezért *Suetonius* ítélete: „Ennyit az uralkodóról: a továbbiakban a szörnyetegekről kell szólnom” (Calig. 22).

2. Augustus az etalon

Julius Caesar hatalma sikerein nyugodott, Augustus pedig a kezdeti időkben arra törekedett, hogy felmutassa tehetsége tovább él benne és nem mellékesen egyértelművé tegye, akinek örökbefogadója egy isten, az maga is legalább félig – ha nem egészen – az.³⁰ Később azonban sikerei már saját jogon tették őt karizmatikus vezetővé, aminek propagálására is szükség volt, hiszen miközben Caesar teljesítményét senki nem vonta már kétségbe, neki még bizonyítani kellett. Ahogyan *consensus* kellett az uralkodó felhatalmazásához, úgy ennek a *consensus*nak a folyamatos megerősítésére volt szükség az alattvalók felé, hiszen csak ez által volt fenntartható alávetettségük.³¹ A ciklikus világszemléletben a harmónia *Saturnus* régi aranykorához kapcsolódott, amit az ezüst, a bronz és vas korszaka követ, majd visszatér az arany kor. A rómaiak Augustus principátusától Nero első öt évéig (*quinquennium Neronis*) terjedő időszakot aranykorként értelmezték (lásd pl. Verg. *Aeneis* VI. idillikus leírását, továbbá *Ecl.* 4).³² Augustus hozta el a békét Rómának és az emberiségnek, a békét az istenek és emberek között (*pax deorum*).³³ Az udvari propagandisták és nem utolsósorban Augustus saját írói tevékenysége³⁴ is hozzájárult ahhoz, hogy a

28 Így pl. még Augustus életében tisztelet illette az őt védelmező lelket és a rajta nyugvó isteni hatalmat – KLAUCK, 1996, 52.

29 Lásd HARRISON, 2011, 40; továbbá CLAUSS, 1996, 424k.

30 FEARS, 1981, 885; CLAUSS, 1996, 411.

31 ANDO, 2000, 134k.

32 Lásd HARRISON, 2011, 101 – 103; továbbá KLAUCK, 1996, 43k.

33 Ez a mindent átfogó béke lett a legújabb erény, ami bekerült a kultuszok közé *Pax Augusta* néven. Tiberius pedig lépésenként az összes erényt összekapcsolta Augustus nevével: *Concordia, Providentia, Justitia Augusta*, „ami jól kifejezi az erények kultusza személyhez kötődésének lényegét Rómában” – FEARS, 1981, 886.

34 Lásd ehhez ANDO, 2000, 138 – 152: „*Augustus as Augustan Author*”.

Birodalom nyugati felében is társadalmi elfogadásra találjon az uralkodó isteni kiválasztásának gondolata (lásd Verg. Ecl. 1).³⁵ Ugyanakkor Augustus vitathatatlanul karizmatikus személyére is szükség volt, hogy „lehetővé tegye a mediterrán világ számára első ízben osztozni egy istenségen”,³⁶ ami által mindenki a „rómaiak közösségének” tagjává válhatott.³⁷ Míg a hellenizmus korában az uralkodók kultusza egy-egy városra korlátozódott, Augustus alatt mindez már a provinciák szintjén történik, többé nem a várost / provinciát érintő konkrét eseményhez köthető, hanem a császár dicső tetteihez, aminek haszonélvezője az egész világ.³⁸ Az aranykor jellemzői az igazság, a béke és a szabadság³⁹ melyek megvalósulását az uralkodó személye garantálja, ő az erények megtestesülése, de mégiscsak egy „olyan állapotot jelölnek, amit a konkrét isteni erő konkrét megnyilvánulása okoz”,⁴⁰ ezért uralmának kozmikus dimenziója is van.⁴¹ Ezt mutatják az égi jelek. Ilyen jelként tekinthetünk az üstökös megjelenésére is, amit Suetonius úgy értelmez, mint Caesar istenek közé történő befogadásának jelét (Suet. Caes. 88). De úgy is érthető, mint az aranykor eljövételének, egy új istenség, Octavianus feltűnésének a jele.⁴²

Az uralkodó nagyságát hirdetik⁴³ az épített emlékek, a törvények, diplomáciai sikerei,⁴⁴ de legkiváltképp győztes csatái, hiszen halála után, alapvetően tettei alapján őrizték meg emlékét.⁴⁵ Augustus – látva Caesar

35 Ezt olyan intézkedések támogatták, mint a római vallás restaurálása, a hónapok elnevezése a császárokról és az isteni erények megjelenése a császárok neve mellett – vö. SCHNELLE, 2016, 512k.

36 ANDO, 2000, 407.

37 ORLIN, 2011, 57.

38 Lásd ehhez S. R. F. Price okfejtését, aki Ázsia provincia kapcsán beszél erről (i. m. 55k).

39 *Victoria* mellett a kései köztársaság idején különösen *Libertas* szerepe értékelődött fel. Pompeius és Caesar is a szabadság nevében harcoltak, Actium után Oktavianus is *liberator*-ként jelent meg, és a császári propagandának is fontos elemévé vált – vö. FEARS, 1980, 869 – 875.

40 FEARS, 1980, 831; továbbá HARRISON, 2011, 139.

41 Vö. ALFÖLDY, 2004, 30.

42 CLAUS, 1996, 413k; PILHOFER, 2010, 23.

43 A közösséget jellemző erények fokozatosan konkrét személyekhez, dinasztiákhoz kapcsolódtak: *Fortuna Augusti* sokkal inkább, mint *Fortuna Populi Romani*; az erények a karizmatikus vezető emberfeletti képességeit hirdették és a rajta nyugvó áldást – FEARS, 1980, 875k. 882.

44 A diplomácia és a császárkultusz szoros összefüggéséhez lásd PRICE, 1984, 242 – 244.

45 Vö. KOZÁK, 2015, 27k.

sorsát – inkább visszafogottan lépegetett a teljhatalom megszerzésének és a megistenülésnek az útján. Ezt elérni viszont első renden ellenfeleit kellett legyőznie.⁴⁶ Ilyen sorsfordító győzelem volt Actiumnál (Kr.e. 31).⁴⁷ Számára ez jelentette az egyeduralom megszerzését, a Birodalom számára pedig, a polgárháború és egyben a köztársaság végét. Továbbá megkérdőjelezhetlenné tette az istenek támogatását, hiszen Antonius istennek állította be magát (lásd fentebb), egy istent pedig csak egy másik isten / istenek győzhetnek le;⁴⁸ ahogyan ez a csata emlékművének feliratából⁴⁹ ki is derül, abban az istenek (Neptunus és Mars) is részt vettek a győztes oldalán. A hadi sikereket a végletekig ki is aknázták a propagandagépezet, amiben a klienskirályok is partnerek voltak, akik a császárkultuszt a Rómával és politikai környezetükkel folytatott kommunikáció eszközévé tették.⁵⁰ Mindazonáltal nem volt elég arra rámutatni, hogy a császár kiváló katonai vezető és sikeres hadvezér, hiszen egy despota is elmondhatta magáról ezeket. Augustusnak arra is hangsúlyt kellett fektetnie, hogy minderre nem lett volna képes a köztársaság erényei és lakosai kiválósága nélkül.⁵¹ A győzelmeknek maradandó emléket állítottak, az irodalmi alkotások, az épületek,⁵² emlékművek, feliratok, pénzérmék⁵³ valamint az évenkénti ünnepnapok.⁵⁴ Hasonló célt szolgált Augustus önéletrajza is, amely Suetonius

46 Rómában legfőképpen a hadi sikeri miatt emelkedhetett ki valaki a társai közül – CLAUSS, 1996, 407.

47 HARRISON, 2011, 63 – 65; Augustus győzelmei garantálták, hogy képes megőrizni a békét és a biztonságot, ill. karizmatikus személyiségének köszönhető, hogy elsőként az ő uralkodása alatt érezték a provinciák, hogy immáron részesei a Római Birodalomnak és nem csupán leigázott elszenvetői a hatalomnak – lásd ANDO, 2000, xii.

48 Vö. CLAUSS, 1996, 412.

49 A feliratokban rejülő propaganda lehetőségét elsőként Augustus ismerte fel, utódai pedig követték ebben. A felirat-kultúra azt a célt szolgálta „hogy a hatalmasok, valamint az ezek nyomán orientálódó szélesebb néptömegek értékrendjét és elgondolásait egyszerű formában, könnyen megérthető híradásokkal juttassa kifejezésre és egyszerismind maradandóvá is tegye.” – ALFÖLDY, 2004, 27.

50 Példaként említhető Heródeszt – lásd BERNETT, 2007, 205 – 210, 222 – 227, ill. utódait (i. m. 233 – 239).

51 WEISWEILER, 2015, 67k.

52 Különös jelentőségűek voltak a fórumok – lásd GRÜLL, 2019; WEISWEILER, 2015, 69 – 73.

53 Az embereknek nem kellett feltétlenül megérteni a pénzérmék feliratainak és az ábráknak minden részletét, fontosabb volt ezek mindennapos használata, mivel ez azt jelentette, **bizni** lehet univerzális értékében és értékállóságában, amire az azon megjelenő uralkodó volt a garancia – vö. ANDO, 2000, 8. A pénzérmékhez ebben a korban lásd MOLINARI, 2015.

54 HARRISON, 2011, 134 – 136. Amihez szorosan kapcsolódott Antonius emlékének eltörlése – vö. GRÜLL, 2019, 20k; vö. továbbá 25k.

szerint a cantabriai háborúig dolgozta fel életét (Aug. 85). Ez a győztes háború ékes bizonyítéka volt rátermettségének és az istenek rajta nyugvó áldásának, ez pedig lehetővé tette a Janus templom⁵⁵ bezárását – jelezve, most a béke hosszú időre köszöntött be.

Augustus személye, tettei és ezekről szóló műve, a *Res Gestae*⁵⁶ etalonná⁵⁷váltak: „ahogyan a *sanctus*, a birodalom időszakában frekventált isteni jelző, úgy az *augustus* a szent köztársasági szókinszhez tartozott”.⁵⁸ Mindazonáltal Augustus saját tekintélyét megalapozandó, inkább a neves történelmi elődökhöz kötődő kollektív emlékezetre épített.⁵⁹ „A rómaiak meg voltak győződve róla, hogy az emlékezet legfőbb célja nem a múlt megőrzése, hanem a jövő formálása.”⁶⁰ Halála után a nép és a szenátus döntése alapján felvételt nyert az istenek közé (Kr.u. 14). Őt követően pedig az isteni kiválasztás gondolata állandó elemévé vált a Julius-Claudius ház birodalmi propagandájának, a birodalomban pedig bizonyos fokig egyfajta rutinná.⁶¹

55 Feltételezhetjük, hogy az önéletrajz a Janus templom bezárásának szimbólumát kihasználva fejeződött be a győztes háborúval – vö. ANDO, 2000, 142.

56 „A szöveg önéletrajzi, amennyiben beszélője egyes szám első személyben szólal meg – de mégsem igazi önéletrajz. Inkább egy-egy jelzővel vagy félmondatral értelmezett címek, tettek és adományok éppen hogy csak narrativizált katalógusáról beszélhetünk” – KOZÁK, 2015, 25. A szöveget nem csupán tartalma, hanem megjelenési formája is kiemelkedővé tették, ami értelmezhető volt az írástudatlanok számára is (vö. ALFÖLDY, 2004, 28k; KOZÁK, 2015, 27. 29 – 31).

57 GRÜLL, 2019, 22. A Julius-Claudius ház uralkodói autoritásukat egyértelműen Augustushoz vezették vissza, aki alatt kialakult a győzelem teológiája (*theology of victory*) és aki halála után is megőrizte karizmatikus erejét, mindenekelelt isteni megtestesülése révén, mint *Victoria Augusti* – ANDO, 2000, 277k.

58 FEARS, 1981, 888. „A *princeps* halálával „Augustus” azon szereppé és névvé alakul át, melyet utódaira örökölni hagy” – KOZÁK, 2015, 26.

59 Augustus emlékezetpolitikája (ehhez lásd GRANDAZZI, 2015; GRÜLL, 2019) az első királyokhoz (különösen *Romulus*hoz (Romulus tiszteletéhez CHALUPA, 2007, 258k) és *Numához*, mint a vallás és a törvénykezés megalapítójához) köti saját tevékenységét, „kortársai kollektív emlékezetét felhasználva, szándékosan akart, ha nem is azonosulni, de hasonlónak válni az általa vezetett közösség régi uralkodóihoz. [...] Így a római királyok kollektív emlékezetére történő visszautalásnak köszönhetően, Augustus túlléphetett a köztársaság jogszerűségére vonatkozó hivatalos diskurzuson, és a rezsim monarchista, hellenisztikus fordulátát az ősi helyi hagyományokhoz való visszatérésként mutathatta fel” (GALINSKY, 2011, 8), miközben azt is egyértelművé tette, ő túlnőtt híres elődein.

60 WEISWEILER, 2015, 66.

61 Vö. KLAUCK, 1996, 54k; CLAU, 1996, 421 – 426. Ezzel ellentétben J. R. Harrison úgy véli, ez a kérdés messze nem játszott ilyen központi szerepet a Julius-Claudius ház propagandájában (i. m. 120). Az biztos, hogy Augustus után jóval kevésbé volt mérvadó – vö. PRICE, 1984, 57k.

3. A császár, mint isten

„A hellenista dinasztiák királyság és uralkodó ideálja szolgáltatták a prototípust; de páratlan ügyességgel és sikerrel modellezték le az idegen formát Róma kontextusára, megalkotva a birodalmi hatalom mitológiáját, ami képes volt támogatójává válni az egyetemes monarchia struktúrájának.”⁶² A császárok tisztelete alapvetően nem valamiféle hit volt – a szó mai értelmében⁶³ –, hanem kultusz, amihez rituális kötelezettségek is társultak. Ugyanakkor nem lehet éles határt vonni az istenek kultusza és az uralkodók kultusza közé, noha a második az istenek egy speciális csoportjának, a *dei praesentes*nek szólt.⁶⁴ A császár kultusza egyszerre jelenítette meg a provinciák lakói előtt az uralkodó és a birodalom képét, akinek/aminek engedelmességgel tartoznak, és ami lehetővé tette számukra, hogy egy nagyobb közösség részei lehessenek, ugyanakkor lehetőséget adott arra is, hogy a provinciák sajátosságai, a helyi tradíciók szerint alakítsák azt.⁶⁵ Mivel a római császár az állami panteonba tartozott és ő volt a közvetítő a *populus Romanus* és az istenek között, ezért vallási konszenzus nélkül nem tudta ellátni a feladatát. Ebből a szempontból a császár hivatalának vallási funkciója összhangban állt a Köztársaság állami vallásról alkotott elképzeléseivel.⁶⁶ A *caesar* és *augustus* (a névválasztáshoz lásd Suet. Aug. 7)⁶⁷ címek önmagukban semmit nem értek, ehhez az uralkodó személyisége is kellett.⁶⁸ Ezt támasztja alá az a tény is, hogy maga a származás – noha

62 FEARS, 1981, 889.

63 Az olyan kifejezések pl. mint *sóter* és „isten fia” az e világi életre vonatkoztak túlvilági dimenziójuk nem volt – vö. GALINSKY, 2011, 6.10. Erről tanúskodnak az uralkodókhöz intézett imádságok is. Ugyanakkor az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy a görög-római istenek maguk is egészen más feladatokat láttak el, mint amit ma gondolunk Istenről (vö. CHALUPA, 2007, 263k).

64 CLAUSS, 1996, 427.

65 Lásd ANDO, 2000, 408; CHALUPA, 2007, 267.

66 Vö. ANDO, 2000, 31.

67 Az *augustus* méltóságjelző eredetét az *augere*, *augeri* szóban kell keresnünk, aminek jelentése: *növekedést, fejlődést hozni, megőrizni*. Ez tehát egy messianisztikus jelző, amivel a római propaganda szívesen titulálta az uralkodókat. Éppen ezért a propagandairatokban le is fordították ezt a jelzőt, *Sebastos*-nak nevezve az uralkodót – vö. PILHOFER, 2010, 25k.

68 Ennek alapjait Augustus rakja le, amikor arról beszél, hogy tekintélyében múlt felül mindenkit, hatalma nem volt több hivatalbéli társainál (vö. Res Gestae 34).

nyilván sokat nyomott a latban – még nem volt elég a hatalom örökléséhez. Fontos volt az uralkodó döntése (pl. utódja örökbefogadása, végrendelete), de a szenátus jóváhagyása (*consensus*) is kellett, mivel Róma sikerei nem egy emberen múlnak, hanem a köztársaság intézményei is kellene hozzá.⁶⁹ Nero öngyilkosságával, a Julius-Claudius ház utolsó tagja örökös nélkül tűnik el a történelem színpadáról. A trónra kerülő császárok gyorsan elbuknak, alig több mint egy év alatt három császára volt a Birodalomnak. Míg nem 69-ben, negyedikként, az ekkor éppen a zsidókkal háborúzó Vespasianust választják betölteni a kevésbé vonzó pozíciót. Személyét legfőképpen az egyiptomi prefektus, *Julius Alexander* és Szíria helytartója *Mucianus* támogatják.⁷⁰ Ahogy a korábbi császárokat, Vespasianust is csapatai emelik a trónra, Rómát puccsal veszik be (Suetonius kifejezetten polgárháborúnak nevezi – Vesp. 7).

4. Vespasianus a dinasztiaalapító

A birodalom békéje, ereje, az istenek áldása különösen érzékeny téma lehetett a „4 császár éve” időszakát követően. Ez a krízis ugyanis nem csupán a császári cím tekintélyét tépázta meg, de gyakorlatilag a teljes ideológiai alapot, amin a Birodalom nyugodott újra kellett konstruálni.⁷¹ „Az augustusi rend teljesen összeomlott ideológiailag Nero halálával és a polgárháborúval”,⁷² amely hatást csak még inkább fokozta, hogy a három elbukott császár saját hatalmához a Nero-nosztalgiát igyekezett felhasználni.⁷³ Az események azonban azt mutatták, hogy az istenek

69 Vö. ANDO, 2000, 32k. Erre utal Augustus is a Res Gestae 34-ben, amikor lemondott különleges hatalmáról és új nevét a szenátus határozata alapján nyeri el. Lásd továbbá CHALUPA, 2006-2007.

70 C. Ando hívja fel a figyelmünket a sorrendre (vö. Suet. Vesp. 6), ami mutatja a provinciáknak súlyát: 1. moesiai légiók Mucianusszal; 2. egyiptomi légiók Julius Alexanderrel; 3. végül Vespasianus saját légiói (i. m. 192k). A Josephus által más sorrendben bemutatott események azonban realiztikusabbnak tűnnek (Bel. 368 – 371) – lásd MASON, 2018, 218 – 224.

71 Az császárkultusz egyébként sem volt statikusnak tekinthető. Mivel annak fókuszában a császár állt, az új császár trónra lépésével szükségszerű volt a „személyre szabás” – PRICE, 1984, 61k.

72 Vö. FEARS, 1981, 899.

73 TREVORT, 2010b, 514.

megvonták támogatásukat Rómától. Vespasianus feladata tehát nem csupán abban állt, hogy helyrehozza a császári cím megkopott fényét, hanem sokkal inkább abban, hogy visszaadja a népnek a hitet, s az istenek újból Róma mellé szegődnek. Tettei pedig ezt látszottak igazolni.

Vespasianus három legyet ütött egy csapásra, amikor Titusszal együtt tartott diadalmenetet Júdea meghódítása után.⁷⁴ Egyfelől egyértelművé tette, *Victoria*, *Fortuna* és *Pax* ismét Rómára mosolygott, „a IVDEA CAPTA ugyanazt a célt szolgálta Vespasianus számára, mint az AEGYPTO CAPTA Augustus számára: ez volt *Victoria Augusti miraculuma*.”⁷⁵ Másfelől, elterelte a figyelmet arról a tényről, hogy hatalmát puccsal szerezte meg.⁷⁶ Harmadrészt, ezzel megtette a szükséges lépést a dinasztia alapításához is, hiszen fia társuralkodóként részesedett már a hadi sikerekből is, majd a

74 Persze a fanyalgók ehhez kapcsolódóan megjegyezhetik, ez mégsem volt akkora katonai siker, hiszen egy már meghódított területet igáztak le a Flaviusok. De ez egyfelől nem volt példa nélküli Róma történetében. Claudius propagandája is egészen hasonló receptet követett, amikor egy évvel britanniai hadjárata után (Kr.u. 44) rendkívüli pompával ünnepli meg sikereit (Suet. Clau. 17,1-3; 21,6; 24,3), melyeket a Kr.u. 52-ben állított diadalív úgy könyvelt el – a *Res Gestae*-t másolva (ALFÖLDY, 2004, 30.) –, mint a Római uralom kiterjesztésének eddig soha nem látott sikerét. És az senkit nem zavart, hogy Britanniát Julius Caesar majd száz évvel korábban (Kr.e. 55 – 54) már meghódította.

Másfelől, a zsidó lázadás leverése messze nem volt pusztán rutin művelet a rómaiak részéről, ami jól jelzi annak mérete. A lázadás leverésére tett korábbi kudarcos kísérletek után Vespasianus közel 60.000 fős sereggel érkezik visszaszerezni Róma tekintélyét, ami hatszorosa a másutt bevetett lázadásokat „kezelő” szokásos csapatoknak. Ugyancsak nagyobb ellenállásról tanúskodnak Vespasianus hadműveletei is. Nem kisebb csapatokkal veszi célba a zsidók erődítményeit – ami megszokott volt más esetekben, hanem csapatát egybe tartva vonul erődötől erődig. A háború következményei a zsidókra kirótt büntetés pedig egyértelműen jelzik, hogy az ellenük folytatott háborúban úgy tekintettek rájuk, mint a Birodalmon kívüli barbárokra és ennek megfelelően kezelték is őket. Nem véletlen tehát, hogy páratlan energiákat fordított a Flavius ház a győzelem emlékének elevenen tartására, hiszen arra úgy tekintettek, mint egy új terület hozzácsatolására a Birodalomhoz – Vö. GAMBASH, 2013, 173 – 184. Ezt tükrözik a kibocsátott pénzérmék is, amelyeken barbároként ábrázolták a zsidókat (GRÜLL, 2010, 154).

75 FEARS, 1981, 899; vö. továbbá MASON, 2018, 209k. Természetesen ennek emlékére mindhárom Flavius különféle érméket is veretett (vö. GAMBASH, 2013, 187), ezek Rómában és Itáliában jelentek meg különös gyakorisággal. A *Securitas* érmék ezzel szemben inkább a provinciákban bírtak nagy jelentőséggel. A leletek elhelyezkedése és a típuseloszlás mennyiségi elemzése azt mutatják, „hogy a római érmetípusok egy vizuális nyelvre támaszkodtak, amely végül meglehetősen kifinomult és differenciált szemantikai rendszerré vált az egész birodalomban” – BARBATO, 2015, 75k. idézet: 84. Hasonló körülményekkel járt el a birodalmi propaganda a szobrokhoz / emlékművekhez kapcsolódóan is – vö. WEISWEILER, 2015, 67.

76 Vö. MASON, 2018, 211.

dicsfényből.⁷⁷ A vespasianusi propaganda éppen úgy alkalmazta e mellett az erények kultuszát, mint Augustus tette, megalkotta az új *princeps image*-ét, aki visszatér az Augustus által megalkotott rendhez (lásd érmék, feliratok stb.). És ne feledkezzünk meg az épületekről sem, melyek közül a legimpozánsabb az *amphiteatrum Flavium*, ismertebb nevén a *Colosseum*, aminek építéséhez a Flavius ház mindhárom uralkodója hozzá tette a maga részét. Vespasianus a polgárháború után, feledtetni akarta kudarcos elődeit, szükségszerűen mégis az elődökhöz volt kénytelen visszatérni, hogy megőrizze a kontinuitást. Noha mindent megtett „eltörölni a múltat”, a nómenklatúra összeállításában mégiscsak Caesarhoz és Augustushoz nyúlt vissza. Másfelől, az adminisztrációt is ellehetetlenítette volna, ha nincs folytonosság a hatalom korábbi gyakorlóival. Harmadrészt, a „*statio principis*, mint karizmatikus hivatal velejárója a konzervativizmus: ha összes elődét elítéli, magát a hivatalt teszi súlytalanná”.⁷⁸ Ezért egy másik lehetőség jobbnak kínálkozott: egy bizonyos személyhez – kihez máshoz mint Augustushoz – visszavezetni hatalmát, amire Kr.u. 74-ben kínálkozott lehetőség, megünnepelve az Augustus cím 100 éves évfordulóját.⁷⁹ Ahogyan elődje, ő is véget vetett a polgárháborúnak elhozva a világ békéjét (vö. Tac. Hist. 4,3), intézkedéseivel pedig elnyerte a nép bizalmát és meglegedettségét. Kormányzása biztosította az *Aeternitas Imperii*-t, számára pedig a halhatatlanságot.

Az erő, hatalom megjelenése az uralkodó tetteiben egyértelműen bizonyítják, hogy az istenek kegyeltje. Mindazonáltal ez már csak akkor derülhet ki, ha hatalmon van, személyét széles körben elfogadják és sikerei mindenki számára láthatóvá válnak. Vespasianus esetében azonban ezzel

77 Lásd ehhez GRÜLL, 2010, 147k. Jól jelzi a fordulatot Josephus elejtett mondata Vespasianus katonáinak a szájából: „... mert a béke legfontosabb biztosítója, ha az uralkodónak kiváló leszármazottai vannak. Ha meglelt férfi tapasztalata kell az uralkodásra, ott van Vespasianus, ha fiatalos lendület, ott van Titus; ez a két életkor így együtt a legszerecséesebb keverék” (Bel. 368).

78 Lásd ANDO, 2000, 35k; idézet: 36.

79 ANDO, 2000, 36. Nyilván az sem véletlen, hogy Suet. Vesp. 7-12 számos párhuzamot mutat a Res Gestae-vel – vö. TREVORT, 2010b, 512k.



megválasztása pillanatában nem lehetett még számolni,⁸⁰ noha kiváló stratégiának bizonyult a korábbi hadjáratokon, a júdeai hadjárat csak megválasztása után zárult végső győzelemmel, származása pedig még kevésbé tette volna lehetővé számára császárrá választását. Vespasianus nem büszkélkedhetett híres ősökkel (vö. Suet. Vesp. 1-2). Éppen ezért fontos volt felmutatni „uralma vallási dimenzióját”,⁸¹ a hírek terjesztéséhez pedig teljes arzenálját beveti a császári propagandának.⁸² Ennek megfelelően, összehasonlítva a többi császárral, meglepően sok olyan elemet találunk a Vespasianusról szóló elbeszélésekben (Suetonius 15 csodás eseményt említ – vö. Vesp. 4-5.7, lásd továbbá Dio Hist. 66,1), amelyek az istenek kegyeltjeként mutatják be őt. Ezek közül kettő különösen nagy jelentőséggel bírt. Az első, miszerint ő lenne a régóta várt, keletről érkező uralkodó (lásd Jos. Bel. 478;⁸³ Tac. His. 5,13; Suet. Vesp. 4), aki elhozza a békét.⁸⁴ A második csodatevő erejéről számol be (Tac. His. 4,81k; Suet. Vesp. 7; Dio Hist. 66,8): Alexandriában, mint *Serapis*, meggyógyított egy vakot és egy elszáradt kezű embert. Különösen érdekes ez a tény, mert a korábbi császárok közül senkinél nem találkozunk csodatevő erővel. Éppen ezért – *S. Luke Trevor* szerint –, ezek a csodák egyáltalán nem keltettek volna jó benyomást Rómában az új uralkodóról. Inkább tekinthetjük azokat a későbbi „mítoszgyártás” termékének, ami vélhetően Domitianus számára volt fontos.⁸⁵ Ami biztosan kijelenthető tehát, Vespasianus a Keletről érkezett uralkodóként volt aposztrofálva, akit az istenek kedveltek, és aki emlékezetes győzelemmel alapozta meg uralkodását. Ez volt az az üzenet, aminek propagálásáért sokat tett, és amihez a császárkultuszt is felhasználta.

80 „Vespasianusnak, mint minden váratlanul hatalomra jutott új uralkodónak, nem volt még kellő tekintélye, és hiányzott magatartásából bizonyos fenség is” – Suet. Vesp. 7.

81 SCHNELLE, 2016, 359.

82 Vö. MASON, 2000, 68k.

83 Lásd ehhez MASON, 2000, 71k.

84 Josephus számára ez a legfontosabb Vespasianus személyét és a történelem eseményeit (vö. Bel. 17k) illetően. A csodákat meg sem említi, viszont a későbbi császárt a béke elhozójaként mutatja be, aki Júdeában, ahogyan Rómában is, véget vetett a polgárháborúnak – lásd MASON, 2000, 202k. részletesen 213 – 218; Josephus Vespasianus ábrázolásához i. m. 204 – 207.

85 Lásd TREVOR, 2010.

Záró gondolatok

Vespasianus szinte a semmiből emelkedett a legmagasabb társadalmi pozícióba. Ezt elérnie, de még inkább megtartania nem lett volna elég a légiók támogatása, ennél szélesebb egyetértésre volt szüksége. Ez a római vezető réteget és a köznépet is magába foglaló *consensus* csak akkor volt lehetséges, ha mindenki számára bizonyítja rátermettségét és maga mögött tudja az istenek támogatását: „[...] vallásosság és lojalitás nem választhatóak el élesen egymástól. A vallásosság teremti meg és követeli meg a lojalitást, a lojalitás a vallásosságba torkollik.”⁸⁶ Ezért taktikája nem öncél, vagy önhitt tetszelgés volt az egykori „öszvérhajcsár” (Suet. Vesp. 4) részéről, hanem a szükségszerűség diktálta. *Clifford Ando* szerint, nem a császárnak, hanem a császár hivatalának, tisztségének karizmatikus ereje garantálta a római bürokrácia rendeltetészerű működését, tehát a hivatal karizmája a császárok személye fölé emelkedett.⁸⁷ Az uralkodót azért tisztelték, mert hatalmas erő felett rendelkezett és elképzelhetetlenül magas szociális státuszt ért el, ezt a tiszteletet kifejezni pedig nem létezett más nyelv, mint a kultuszé. A többi embertől tehát nem ontologikus istensége, hanem szociális státusza különböztette meg.⁸⁸ Ezek alapján kijelenthető: Vespasianusnak – ha akarta, ha nem – rendelkeznie kellett az istenek felhatalmazásával, más szavakkal, a „fogyasztói igény” legalább annyira befolyásolta kultuszát, mint a propaganda.⁸⁹ Ez az igény pedig egyáltalán nem tette szükségessé, hogy már életében istenként jelenjen meg, elegendő volt számára, ha bizonyítja, az istenek támogatják pályáját. Ehhez pedig a keletről érkező, régen várt uralkodó evangéliuma⁹⁰ és a győztes júdeai háború biztosabb alapot szolgáltatott, mint a csodákról szóló elbeszélések.⁹¹ Véleményem szerint, Vespasianus visszafogottabb és józanabb volt ebben a kérdésben, mint azt sokan vélik. Ebben is követte Augustust, amikor megelégedett felmutatni, hogy személyében az istenek ismét Róma mellé álltak, megistenülésének kérdését pedig az utókorra bízta.

86 CLAUSS, 1996, 428.

87 ANDO, 2000, 410k.

88 CHALUPA, 2007, 264.

89 Vö. FRIESEN, 2011.

90 Vespasianus uralomra lépése összekapcsolódott az *euaggelia* fogalmával – vö. SCHNELLE, 2016, 359k.

91 KLAUCK, 1996, 59.

Felhasznált irodalom

- ALFÖLDY Géza (2004): Római császárok és feliratos emlékeik: Antik „médiumok” a hatalom szolgálatában, *Ókor* 3/2, 27 – 34.
- ANDO, Clifford (2000): *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkley – Los Angeles – London: University of California Press.
- AUGUSTUS, *Res Gestae* (ford. Borzsák István) – 2020. május 10.: https://regi.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_gorog_romai_szovegyujtemeny/ch158.html
- BARBATO, Marta (2015): The Emperors of the Flavian Dynasty (AD 69-96), in M. Ch. Molinari (szerk.), *The Julio-Claudian and Flavian Coins from Rome’s Municipal Urban Excavations: Observations on Coin Circulation in the Cities of Latium Vetus and Campania in the 1st Century AD*, Trieste: EUT, 70 – 98.
- BERNETT, Monica (2007): Der Kaiserkult in Judäa unter herodischer und römischer Herrschaft: zu Herausbildung und Herausforderung neuer Konzepte jüdischer Herrschaftslegitimation, in J. Frey – D. R. Schwartz – S. Gripentrog (szerk.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, Leiden – Boston: Brill, 205 – 251.
- BORNKAMM, Günther (1963): Mensch und Gott in der griechischen Antike, in uő. *Studien zu Antike und Urchristentum*, München: Kaiser Verlag, 9 – 46.
- CHALUPA, Aleš (2006-2007): How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis, *Anodos. Studies of the Ancient World* 6–7, 201 – 207.
- 2007: Gods, Men, Something Between. Or an Unnecessary Dilemma?, *Religio: Revue pro religionistiku* 15, 256 – 270.
- CLAUSS, Manfred (1996): Deus praesens. Der römische Kaiser als Gott, *Klio* 78, 400 – 433.
- DIO CASSIUS, *Roman History* (ford. Herbert Baldwin Foster) – 2020. május 28.: <http://www.gutenberg.org/ebooks/author/3339>
- FEARS, J. Rufus (1981): *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology* (ANRW II. 17/2.), Berlin – New York: de Gruyter, 828 – 948.
- FRIESEN, Steven J. (2011): Normal Religion, or, Words Fail Us. A Response to Karl Galinsky’s „The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?“, in J. Brodd – J. L. Reed (szerk.), *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Atlanta: SBL, 23 – 26.
- GALINSKY, Karl (2011): The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider?, in J. Brodd – J. L. Reed, *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Atlanta: SBL, 1 – 21.

GAMBASH, Gil (2013): Foreign Enemies of the Empire: The Great Jewish Revolt and the Roman Perception of the Jewish, *Scripta Classica Israelica* 23, 173 – 194.

GRANDAZZI, Alexandre (2015): Augustus és a római királyok emlékezete, *Ókor* 14/1, 3 – 10.

GRÜLL Tibor (2010): Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei, Pozsony: Kalligram.

- 2019: A történelem mint propagandaeszköz a római köztársaság korában és a principátus idején, in Böhm G. – Czeferner D. – Fedeles T. (szerk.), *Bölcsész Akadémia* 3., Pécs: PTE, 9 – 33.

HARRISON, James R. (2011): *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, Tübingen: Mohr Siebeck.

JOSEPHUS (1999): *A zsidó háború*, (ford. Révay József), Budapest: Tálandus. (a könyv megtekinthetőség miatt oldalszámmal utalok rá).

KLAUCK, Hans-Josef (1996): *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* 2., Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer.

KOZÁK Dániel (2015): Isteni önéletrajz, *Ókor* 14/1, 23 – 32.

LITWA, M. David (2012): *We Are Being Transformed. Deification in Paul's Soteriology*, Berlin – Boston: de Gruyter.

LIVIVS, *A római nép története* (ford. Kis Ferenc és Muraközy Gyula) – 2020. május 30.: <http://mek.oszk.hu/06200/06201/html/>

MASON, Steve (2000): *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Tübingen: Francke Verlag.

- 2018: Vespasian's Rise from Civil War in Josephus's *Bellum Iudaicum*, in L. D. Ginsberg – D. A. Krasne (szerk.), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*, Berlin – Boston: de Gruyter, 199 – 225.

MOLINARI, Maria Christina (szerk.) (2015): *The Julio-Claudian and Flavian Coins from Rome's Municipal Urban Excavations: Observations on Coin Circulation in the Cities of Latium Vetus and Campania in the 1st Century AD*, Trieste: EUT.

NOREÑA, Carlos F. (2015): Ritual and Memory: Hellenistic Ruler Cults in the Roman Empire, in K. Galinsky – K. Lapatin (szerk.), *Cultural Memories in the Roman Empire*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 86 – 100.

ORLIN, Eric M. (2011): Augustian Religion: from Locative to Utopian, in J. Brodd – J. L. Reed (szerk.), *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Atlanta: SBL, 49 – 59.

PILHOFER, Peter (2010): *Das Neue Testament und seine Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck.

PRICE, Simon R. F. (1984): *Rituals and Power, The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press.

SCHNELLE, Udo (2016): *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SUETONIUS, *A caesarok élete* (ford. Kis Ferencné), Magyar Helikon, Budapest, 1975.

TACITUS, *Korunk története* (ford. Borzsák István) – 2020. május 20.: <https://mek.oszk.hu/04300/04353/html/>

TREVOR, S. Luke (2010): A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome, *Greece & Rome* 57/1, 77 – 106.

- 2010b: Ideology and Humor in Suetonius' „Life of Vespasian” 8, *The Classical World* 103/4, 511 – 527.

VERGILIUS, *Aeneis* (ford. Lakatos István) – 2020. május 24.: <https://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.htm>

VERGILIUS, *Eclogák* (ford. Lakatos István) – 2020. május 23.: <https://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.htm>

WEISWEILER, John (2015): Making Masters, Making Subjects: Imperial Ideology and Memory Policy in the Early Roman Empire and in the Later Roman State, in K. Galinsky – K. Lapatin (szerk.), *Cultural Memories in the Roman Empire*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 66 – 85.

Kőszeghy Miklós

A jeruzsálemi (?) (fő)pap ruhája¹

Bevezetés

Az ókori Izrael vallástörténetében számos homályos pont létezik, sőt olyanból is sok akad, ahol alig látszik valami esély a homály eloszlatására. Első pillantásra is nyilvánvaló, hogy a jeruzsálemi szentély főpapja körül is sok kérdés vár tisztázásra. Jelen írásomban arra szeretnék vállalkozni, hogy a főpap hivatali ornátusának rekonstrukciójához tegyek néhány apró megjegyzést. A vállalkozás távolról sem felesleges, még akkor sem, ha bárki képes felidézni különféle képeskönyvi ábrázolásokat, amelyen a főpap látszott. Nagy valószínűséggel lehet állítani, hogy ruházatában a fehér és a kék dominált, a színes ékkövek sem hiányozhatnak egyetlen ábrázolásról sem, a turbánról nem is beszélve.

A főpap öltözetének kérdése igen szerteágazó, csaknem mindegyik darabja komoly problémát jelent a kutatás számára. Egyetlen olyan képi ábrázolást sem ismerünk a főpapról, amely Kr.u. 70, azaz a templom végső lerombolásának időpontja előtt készült volna. Az Exodus 28-ban hosszú leírást olvashatunk a főpap öltözékéről, ám a szöveg értelmezése nem tartozik az egyszerű feladatok közé. Részben azért nem, mert a benne szereplő terminusok nagy hányadát egyszerűen nem értjük, és az olyan terminusok száma sem jelentéktelen, amelyek esetében csak megközelítő jelentést tudunk meghatározni. A szöveg azonban nemcsak emiatt igen bonyolult. A kutatásban ma csaknem közhelynek számít, hogy az Ex 28 a

¹ Mesteremnek és barátomnak, köszönettel.

Jelen írásomhoz két helyről is kaptam inspirációt. Egyfelől a Pázmány Péter Katolikus Egyetem által finanszírozott párizsi tanulmányúton, ahol hallgatóimmal és a Johannes Gutenberg Universitát Mainz küldöttségének tagjaival hosszabb időt tölthettünk a Louvre keleti gyűjteményének bizonyos termeiben. Másfelől az itt, *Wolfgang Zwickellel* folytatott beszélgetések bizonyultak számomra rendkívül hasznosnak. Neki és egyetememnek is szeretnék e helyütt köszönetet mondani.

Pentateuchos P-rétegéhez² tartozik, ám ezzel a megállapítással még nem jutunk sokkal közelebb a szöveg datálásához. Az nyilvánvaló, hogy a leírt szöveg legkorábbi verziója is a babiloni fogság után keletkezett, ám azt nem lehet egyértelműen meghatározni, hogy a ma előttünk álló, végleges verzió mikori. Csak annyi látszik egészen bizonyosnak, hogy a szöveget a Papi Írónak tulajdonított iskola részéről is több redakció érte. Ebből következik, hogy az Ex 28 szövege csak mérsékelt sikert ígér, ha a főpapi öltözetet teljes egészében rekonstruálni szeretnénk. A szöveg ugyanis nem annyira az öltözetről tudósít, mint inkább arról, miként képzelte el e díszruhát a Mózes koránál (nem mintha a leghalványabb fogalmunk lenne is arról, mikor volt ez a kor) sokkal későbbi kulturális emlékezet. Ha sikerül legalább egyetlen egy ruhadarabot közelebről bemutatnunk, azt már sikernek könyvelhetjük el.

Éppen ezért valami hasonló munkát szeretnék elvégezni, mint azok a tudósok, akik Salamon templomának rekonstruálásán fáradoztak.³ Ott is adva van egy, az építkezésnél később keletkezett, gyakran nehezen, olykor alig érthető szöveges forrás (1Kir 6-8), amely azonban önmagában is problematikus, a rekonstrukcióhoz ezért csak mértékkel lehet felhasználni. Ám a leírás alapján sikerült találni két olyan szentélyt is Szíria területén ('Ain-Dara⁴ és Tell Tayinat⁵), amelyek alkalmasak voltak arra, hogy segítsék az 1Kir 6-8 pontosabb megértését. Ha pedig valakinek megadatik az a szerencse, hogy intenzíven körülnéz a Louvre keleti régiségeket tartalmazó hatalmas szárnyának néhány termében, akkor megtalálhatja azt a tárgyi emléket, amely a meglévő szentélyek ('Ain Dara és Tell Tayinat) szerepét

2 A P-réteghez legújabban lásd GERTZ, 2009, 237 – 246. Szövegünk P-hez tartozásához i. m. 238. A P körül máig viták zajlanak az ószövegségi tudományban, noha a P létét komolyabb formában sosem kérdőjelezték meg. A mai kutatás a P lépésenként történő kibővítését is elképzelhetőnek tartja, s abból indul ki, hogy az alaprétegnek tartott P^s legkorábban a fogság legvégén, de inkább már a fogság utáni korban keletkezett. Ennek fő oka az, hogy a P gondolkodásmódja már feltételezi a kultuszcentralizáció deuteronomiumi elvének meglétét.

3 A salomoni templom rekonstrukciójának könyvtármívei irodalma van. A legfontosabb tételek: BUSINK, 1970, RUPPRECHT, 1977, valamint ZWICKEL, 1999. Magyar nyelven ld. szerény kísérletemet: KÖSZEGHY, 2005, 60 – 100.

4 Ain Dara szentélyéhez ld. ABŪ-'ASSAF, 1990 és 1993.

5 A Torontói Egyetem honlapján lehet tájékozódni: Tayinat Archaeological Project.

töltheti be a rekonstrukció során. Kissé talán meglepő, hogy a szóban forgó tárgy, egy relief, nem Izrael területén került elő, hanem Libanonban, Umm el-‘Amed⁶ szentélykörzetében. A kép, amelynek közeli párhuzama látható Koppenhágában is,⁷ sokat segít a főpapi ornátus bizonyos részeinek azonosításában.

1. A szöveges forrás

1.1. Az Ex 28,4

Az Ex 28 hatalmas szöveganyagából jelen írásomban csak az Ex 28,4-re szeretnék koncentrálni. Illetve még ezt a szövegállományt is szűkíteni szeretném kissé, és csak azon ruhadarabokkal szeretnék foglalkozni, amelyekről legalább halvány fogalmunk lehet. Így sem a *hósemmel*, sem pedig az *efóddal* nem foglalkozom különösebben behatóan, mert ezek egyenként is önálló cikkeket érdemelnének, ami persze nem jelenti azt, hogy teljes mértékben el tudnánk képzelni, milyenek lehettek a maguk anyagi valójában. Vizsgálódásunkat egyetlen ruhadarabra, a főpap süvegére szeretnénk összpontosítani.

1.2. A szöveg fordítása

A szöveget az alábbi módszertan szerint közlöm: alapként veszem a revideált új fordítású Biblia szövegét, megjegyzéseimet lábjegyzetek formájában teszem meg. Ezt követően közlöm saját fordításomat, amelyben a lexikonok adataira utalva megpróbálom érzékeltetni, milyen kevésbé értjük magát a szöveget. Ez utóbbi „fordítás” messze nem öncél, ezt hamarosan láthatjuk majd.

6 Az ásatás gyönyörű *final report*-ja: DUNAND – DURU, 1962.

7 A hely: Glyptothek Ny Carlsberg. Említi, sőt képet is közöl a tárgyról DUNAND – DURU, 1962, 160 – 162, ill.: Plate LXXVII.

Ezeket a ruhákat kell elkészíteniük: a hósent,⁸ az éfódot,⁹ palástot,¹⁰ mintás¹¹ köntöst,¹² süveget¹³ és övet¹⁴. Készítsenek szent ruhákat testvérednek, Áronnak és fiainak, hogy az én papjaim lehessenek.

Ha tehát nem akarnék olvasóbarát lenni, viszont kifejezett célom volna a szöveg lehető leghűségesebb visszaadása magyarul, vagy ha szeretnék minél szorosabban kötődni a szótárak megoldásaihoz, akkor talán valami ilyesmit írnék:

Ezeket a ruhákat kell elkészíteniük: a főpap melldíszét vagy mell-táskáját, Elő-Ázsiában mindenütt elterjedt, fémmel díszített szakrális ruhadarabot, ujjatlan, kabátszerű felsőruhadarabot, szélén díszített ingszerű felsőruhadarabot, turbánhoz hasonló fejfedőt és egy sálra emlékeztető ruhadarabot.

Ez a szöveg így természetesen vállalhatatlan, ám jól tükrözi, mennyire tájékozatlanok vagyunk a bibliai szöveg szakkifejezéseinek pontos jelentését illetően. Ha pedig a szöveget egy verssel tovább olvassuk, akkor az ókori keleti viselettörténet jól ismert, igen drága és reprezentatív anyagai kerülnek

8 A szóhoz lásd HAL, 348. Feltűnő, hogy a kifejezés csak ebben az összefüggésben fordul elő, etimológiáját pedig maga a szótár is bizonytalanul tartja. A megadott fordítás is tükrözi e bizonytalanságot: *Brustschild- tasche des Hohepriesters*.

9 A szóhoz lásd HAL, 75. Az akkád párhuzam (*epattu*) alapján (vö.: AHW 222, valamint CAD E 183a) drága ruhadarabra kell gondolnunk. A szótár külön jelentést közöl arra az esetre, ha a szó a Tóra P-rétégében kerül elő: *gemein vorderasiatisches kirassartiges metallisches Sakralgewand*. Egy sor bibliai hely (Bír 17,4 + 18,14.17-18.20, valamint Hós 3,4) a szó jelenthet valamiféle kultikus tárgyat, esetleg istenábrázolást.

10 A szóhoz lásd HAL, 579: *armelloses, mantelartiges Obergewand*.

11 A szóhoz lásd HAL, 1656 – 1657. Gyakorlatilag hapax legomenonnal állunk szemben. Eredete esetleg az ugyancsak bizonytalan jelentésű *šbš* gyök (vö.: HAL, 1303) lehet, talán: *verzieren* – értelemben. A Septuaginta vonatkozó helye alapján a byssus-jelentést sem lehet kizárni.

12 A szóhoz lásd HAL, 480 – 481. Itt a jól ismert khitónról van szó. A lexikon fordítási megoldása: *mit Randverzierungen versehener Leibrock / Hemd*.

13 A szóhoz lásd HAL, 590: *turbanähnlicher Kopftuch*. Eredete talán a *šnp* I – gyök (HAL, 973: *umwinden, zusammenwickeln*).

14 A szóhoz lásd HAL, 8: *Schärpe* – jelentésben. Azaz valami sálszerű dologról lehet szó.

elő (arany, kék és vörös bíbor, karmazsin). S mindezt egy olyan közösség teremti elő, amely a szöveg kanonikus olvasata szerint éppen csak elmenekült a fáraó hadserege elől, szomjasan bolyong a pusztában, gyakorta nincs mit ennie – de persze a bíbor, meg az arany nem jelenthet gondot számára, akár nagy mennyiségben sem. Ez utóbbi mondatunk talán szarkasztikusnak tűnhet, mégis ez az a pont, ahol talán tovább tudjuk lendíteni a vizsgálatot.

1.3. Megjegyzések a szöveghez

Fentebb már jeleztük, hogy a szöveg tágabb környezete, az Ex 28 távolról sem tartozik a könnyen elemezhető passzusok közé. A papi ruháról szóló beszámoló elhelyezése a pusztai vándorlás kulisszái közt nyilvánvalóan totális fikció. Ez természetesen önmagában nem jelent túl sokat, hiszen fogalmunk sincs róla, mikor játszódott le az a történelmi esemény, amely az izraelita történelmi emlékezetben a kivonulás-hagyomány kikristályosodási pontjává lett. Ha viszont mégis szeretnénk valami konkrétumot mondani jelen szövegünk keletkezési idejéről, akkor nagy bajban vagyunk. Az nyilvánvaló, s már említettük is röviden, hogy a szöveg a Pentateuchos P-rétegéhez tartozik. Egy jó emberöltőnyivel ezelőtt ekkor mindenki a perzsa kor elejére, esetleg közepére gondolt volna. Két emberöltővel korábban pedig sokan talán még arra is gondoltak volna, hogy egyetlen átfogó redakcióval van dolgunk, amelyet ugyan feltehetően nem egyetlen személy, de egyetlen, koherens szellemi műhely végzett el. Mára mindez gyökeresen megváltozott.

Nem szívesen vállalkoznék arra, hogy bemutassam, mi történt az elmúlt évtizedekben az egykor egységesnek tartott P-réteggel. Talán elegendő, ha egy rövid pillantást vetünk a német nyelvterület legfrissebb Exodus-kommentárjára 2015-ből, nem kisebb ember tollából, mint *Rainer Albertz*. A szerző kommentár bevezetőjében¹⁵ nem kevesebb, mint 10 (!) réteget különít el a könyv létrejöttének folyamatán belül. A kezdeti Exodus-

15 ALBERTZ, 2015, 9 – 18.

kompozíciót (K^{Ex}) egy redaktor (R^{Ex}) rendezte egységes anyaggá, majd ezután következtek a papi feldolgozás (priesterliche Bearbeitung, azaz PB) fokozatai 1-től 5-ig ($PB^1 - PB^5$). Ezek közül az első a templom fogság utáni újjáépítéséhez kötődött és a Kr.e. 6. század utolsó harmadához köthető,¹⁶ míg az utolsó Ezsdrás missziójának idejére, Albertz szerint a Kr.e. 4. század elejére tehető.¹⁷ A második és harmadik P-redakció közé esett a *Hexateuchredaktion* (HexR) Kr.e. 430 és 410 között,¹⁸ míg az ötödik P-redakciót követte egy, a krónikás hagyományra támaszkodó redakció a Kr.e. 4. század végén.¹⁹ A könyv második felében Albertz ezen kívül számol még egy, a felkenés motívumára fókuszáló, papi eredetű további, bár szerinte is sporadikus redakcióval (Pb^{salb}), amely a 28-40. fejezeten belül volna itt-ott tetten érhető, ám amelynek pontos keletkezési idejét a szerző nem adja meg, de amelyet az első és a második P-redakció közé pozícionál.²⁰ A második és a harmadik P-redakció közt a szöveget egy késő-deuteronomisztikus redakció érte el,²¹ majd a harmadik P-réteg után, de még a Hexateuch-redakciót megelőzően számol egy mal'ak-redakcióval, amelynek teológiai relevanciáját az Isten angyala iránti érdeklődés adja.

A helyzet kísértetiesen emlékeztet arra, ami a *Martin Noth*-nál még egységesnek tételezett Dtr-redakcióval történt, s amely a modell teljes széteséséhez vezetett, anélkül azonban, hogy egy másik, koherens modell került volna a régi helyére. Nem áll szándékomban megkérdőjelezni Albertz rétegeinek a számát, sem azt, hogy mindegyik réteg posztulálása komoly exegetikai munkán alapul. Még csak erőteljes szkepszisemnek sem kívánok hangot adni a rétegszaporítással kapcsolatban.²² Csak szeretném jelezni,

16 I. m. 13.

17 I. m. 17. Nem hallgathatjuk el e ponton, hogy az Ezsdrás-Nehemiás kronológia kérdését máig megoldatlannak látjuk.

18 ALBERTZ, 2015, 16.

19 ALBERTZ, 2015, 17k.

20 I. m. 14.

21 U. o. 14.

22 Annnyit azért szeretnék megjegyezni, hogy ha egy könyv létrejötté közben az alaprétgen kívül 10 redakciós réteget különítünk el, akkor az nem a bizonyosság félreismerhetetlen jele.

hogy ha egy szövegre ma bárki azt mondja, hogy P, akkor az tulajdonképpen annyi mindenfélét jelenthet, hogy végső soron már semmit sem jelent. Ezért aztán senki ne várja tőlem, egyszerű történéstől, sem azt, hogy eldöntsem, igaza van-e Albertznek, amikor az Ex 28,4-et a PB¹-réteghez sorolja,²³ sem azt, hogy megmondjam, mikori a szöveg. Úgy tűnik, meg kell elégednem annyival, hogy a főpap ruhájának e rövid leírását valamikor a fogság vége és a perzsa kor vége közé teszem.

Ha ezek után nehéz szívvel bár, de eltekintünk a fenti, meglehetősen zavaros képtől, és figyelmünket az egyes ruhadarabok felé fordítjuk, a kedvünk akkor sem lesz sokkal derüebb. Ráadásul a helyzet akkor sem könnyebb, ha egyetlen ruhadarabra, a főpap fejfedőjére koncentrálunk. Albertz a PB¹+Vorlage réteghez sorolja az Ex 28,4 teljes egészét, ami modelljében azt jelenti, hogy a szöveg a Kr.e. 6. század utolsó harmadában keletkezett, illetve – ha a *Vorlagé*ra gondolunk – akkor ennél valamivel korábbi időpont sem tűnik mindenestől lehetetlennek. *Christoph Dohmen* kommentárja²⁴ a fejfedőt jelentő szót *turbánként* adja vissza, de komoly formában semmit sem mond arról, milyen alakja lehetett a ruhadarabnak. Mások ugyancsak turbánt említenek, s utalnak az Ex 28,36-39-ra, ahol a fejfedő homlokrészére elhelyezett díszítésről van szó. Ez azt jelentheti, hogy a ruhadarab nem simult a fejre, hanem volt valamiféle magassága. Feltűnő ugyanakkor, hogy a ruhadarabok részletesebb leírásakor a szöveg nem a 28,4-ben olvasható sorrendet követi. *William Henry C. Propp* kommentárja²⁵ első megközelítésre szintén turbánnak nevezi a főpap fejfedőjét, ugyanakkor jelzi,²⁶ hogy a szó az Ex 28,4-en kívül csak az Ez 21,31-ben²⁷ fordul elő, így gyakorlatilag *hapax legomenon*nal van dolgunk. Ha a vizsgálatba bevonjuk

23 ALBERTZ, 2015, 186.

24 DOHMEN, 2004, 264.

25 PROPP, 2006, 313.

26 I. m. 433.

27 A kérdéses versben Babilon pusztulásáról van szó, így az eltérő kontextus miatt e verstől nem sok segítséget várhatunk.

a szó lehetséges igegyök-alapját (*špn*²⁸), akkor a helyzet még bonyolultabbá válik. A gyök előfordul a Lev 16,4-ben,²⁹ valamint az Ézs 22,18-ban³⁰. Ha ezután komolyan belegondolunk a Propp felvetésébe, amely szerint a vizsgálatba érdemes bevonni a *šanîp*³¹ – szót (a nyelvi rokonság tényéhez aligha férhet kétség), akkor két olyan szöveghelyet is észre vehetünk, amelyek hasonló kontextusban állnak. Az Ézs 62,3 ilyen szóval jelöli azt a díszes, királyi fejdísz, amelyet a megdicsőült Jeruzsálem visel majd a végidőkben. A Zak 3,5 viszont már teljesen az Ex 28,4 kontextusában Jósua főpappal kapcsolatban használja a szót.

Mindezek alapján azonban gyakorlatilag lehetetlen a főpap fejfedőjének rekonstruálása, ezért hasznosnak látszik más jellegű összehasonlító anyag felkutatása.

2. A képi forrás

2.1. A lelőhely és feltárása

Umm el-‘Amed Haifától 40 kilométerre északra³² a tengerparton helyezkedik el, mintegy megfelezve az utat a Kármel hegy és Türosz között. Már a feltárás megkezdése előtt lehetett látni az 5-6 méter magasságig megmaradt oszlopokat, így azt mondhatjuk, hogy a lelőhely soha nem tűnt el a szemünk elől. A telepet elsőnek a híres sémi nyelvész és vallástörténész, *Ernest Renan* ásta a 19. század közepén.³³ A nagy léptékű feltárára azonban egészen 1943 – 1945-ig, az eredményeket bemutató monográfiára pedig még tovább, 1962-ig kellett várni.³⁴ A két ásatás közti időben a telep számos

28 Vö. HAL, 981 – 982. Propp szerint a gyök az akkád *sanāpu / sanāpu, felcsatol* jelentésű gyökkel. Igaz, a szerző óvatosan fogalmaz (*the closest potential cognate*), s jelzi, hogy a szókezdő mássalhangzók különbözősége gyengíti érvét (2006, 433).

29 Itt arról van szó, hogy Áron visel ilyen fejfedőt, amikor elhunyt fiaiért engesztelő szertartást mutat be.

30 A vers fordítása nem problémamentes.

31 A gyökhöz lásd HAL, 972.

32 Érdekes dolog egyszerre több könyvbe is belelapozni, ha például egy távolsági adatra van szüksége az embernek. A jó ízlés határait nem megsértve jelezni szeretném, hogy a kérdés nagy szaktekintélyeinek munkáiban a telep Türosztól való távolságáról nagyjából azt tudtam meg, hogy ahány szerző, annyi kilométer...

33 RENAN, 1864 – 1874.

34 DUNAND – DURU, 1962.

rablóásatás színtere volt, amelyek erőteljesen károsították a lelőhelyet és a leletanyagot egyaránt.

Umm el-‘Amed régióját két hegyfok zárja le a tengerparton. Észak felől a Ras el-Abyad, délről pedig a Ras en-Naqura, amely mellett a modern Izrael és Libanon határa is húzódik. A parthoz egyébként közel fekvő hegyek itt kicsit távolabb vannak a parttól, egyfajta parti síkságot hozva létre. A telep virágkora a Kr.e. 3-2. századra esik, de az ásások ennél régebbi falakat is találtak a szentélykörzetben. A szondázás eredményeként pedig vaskori, a Kr.e. 8. századból származó kerámiát is sikerült a felszínre hozni. A települést két hatalmas szentélykörzet uralta, a nyugati, a tengerpart közelében, valamint a keleti, valamivel beljebb.³⁵ A nyugati szentélykörzet az, amely a mostani kérdéssel szemponyjából igazán jelentős. Innen 16 darab, föníciai nyelvű felirat került elő,³⁶ amelyek közül 6 Milkaštar istennek szóló dedikációs felirat.

A feliratok egy sor érdekes kérdést vetnek fel, amelyek közül a legfontosabb talán maga az istennév.³⁷ A korábbi kutatásban³⁸ csaknem egyértelműen elfogadottnak számított a nézet, amely azzal számolt, hogy összetett istennévvel van dolgunk. Egyik eleme a *Milku*, akiről már régóta tudni lehetett, hogy az ugariti istenvilágban az alvilági istenek közé számított. Második elemként természetesnek látszott *Astartéra* gondolni. Eközben természetesen törhetjük a fejünket azon, hogy milyen összefüggés lehet az, amely alapján a termékenység istennőt és az alvilág egyik urát össze lehetett gyúrni egyazon istenséggé. A gond kettős, mert egyfelől a két funkció távolsága elgondolkodtató. Másfelől lehetne olyan esetekre utalni, amikor a termékenység istennő leszáll az alvilágba, mint mondjuk a magyarul *Istár pokoljárása* című szövegben olvashatjuk. Ám azzal, hogy megpróbálunk válaszolni egyetlen kérdésre ezzel a magyarázattal, két további bajt idéznénk

35 Lásd ehhez KAMLAH, 2008, 131.

36 Vö. DUNAND – DURU, 1962, 181 – 186.

37 A problémához mindmáig a legjobb közelítés NIEHR, 1998, 575k.

38 Lásd ehhez PARDEE, 1988, 55 – 59, valamint LIPÍNSKY, 1995, 272k.

elő. Egyfelől, látni kell, hogy Fönícia esetében mindössze egy név és néhány rövid, erősen formalizált fogadalmi felirat áll a rendelkezésünkre, ezt pedig elég nehéz egy nagy terjedelmű ékírásos szöveghagyomány bármelyik pontjához csatolni. Másrészt ugyanakkor nem lehet világosan meghatározni, hogy a mezopotámiai szüzsé a sok lehetséges út közül melyiken és mikor érkezett Föníciába – feltéve, hogy ez volt a hagyomány áramlásának iránya. Ezért azután helyesebbnek látszik a név kérdésében *Herbert Niehr* megoldását³⁹ követnünk. Szerinte a név első fele vagy *Milku* istent jelöli, vagy pedig köznévként *királynak* fordítandó. A második elem mindenképpen *Astarot* városára utal, amelyről e ponton azt érdemes tudni, hogy ez lehetett *Milku* isten székvárosa, ahol trónján ült teljes isteni fenségében. Ha a köznévi fordítást preferáljuk, akkor arról lehet szó, hogy a név valamiképpen összefügg az elhunyt és ezért bizonyos értelemben az istenek szférájába jutott királyok tiszteletével.

A feliratok meglehetősen egyhangúak, többnyire dedikációs szövegekről van szó.⁴⁰ Említést érdemel a 3. a 13. és a 14. számú felirat, mert ezeken az istenséget *Hamon* urának (*'lhm*) nevezik, utalva ezzel a város ókori nevére. (Ez a név egyébként az Ószövetségben is felmerül – vö. Józs 19,28). A 6. számú felirat egy síremlék sztéléje, ahol az elhunytól azt olvashatjuk, hogy *Milkašart* papja (*khn mlk 'štr*) volt.

Maga a templom egy temenossal körülvett, nagyméretű szent terület közepén állt, s alapvetően Langraum alaprajzot mutat. A megemelt platform, amely a templomot hordozza ugyancsak jól ismert a térségből korábról is. Ugyanakkor az épület elé illesztett oszlopcsarnokot már a görög kultúra hatásának kell tartanunk, ami az épület korát tekintve cseppet sem meglepő.⁴¹ A nyugati szentélykörzetről, de sajnos bizonytalan régészeti kontextusból, stratigráfiailag nem precizírozható helyről került elő az a sztélé, amely

39 NIEHR, 1998, 576.

40 A feliratok DUNAND – DURU, 1962 beosztását követve az alábbiak (zárójelben megadva az oldalszámot): 2. (184 – 185), 3. a napóra felirat (185), 4. (185 – 186), 6. Baalyaton pap halotti sztéléje (188), 13. (192 – 193), valamint 14. (192).

41 Az alaprajzhoz és a legvalószínűbb rekonstrukcióhoz lásd KAMLAH, 2008, 144k.

reményeink szerint tovább segít minket a jeruzsálemi főpap ruhájának rekonstrukciójában.

2.2. A képi forrás

A mostani kérdés szempontjából fontos, mai formájában 1,5 méter magas relief⁴² töredékesen került elő, ám kifogástalanul sikerült restaurálni. A képen két alak látható egymással szemben. A baloldali, jobbra néző magasabb alak az, aki a korabeli ikonográfia szabályai szerint a fontosabb a képen. (Jól tudjuk, hogy az ókori Közel-Kelet képi ábrázolásai nem perspektivikusak. Nem az az alak a nagyobb, amelyik közelebb van hozzánk, hanem az, aki jelentőségtejtesebb.) A férfi jobbra néz, fején fejfedő, amely leginkább egy karima nélküli kalapra hasonlít. S ez máris olyan pont, ahol tehetünk némi kitekintést. A *modius* nevű fejfedőről van szó, amely legkésőbb a római kortól kezdve jól ismert a Közel-Keletről is. A név a modern kutatóktól származik, mert a ruhadarab emlékeztet arra az edényre, amellyel egy modius (valamivel több, mint 8 liter) gabonát mértek ki.⁴³ Ruhája hosszú, földig érő, elöl redőkbe rendezett. Vállán külön ruhadarabot visel, amely lelóg a hátára is. Mezítláb van, se cipő, se egyéb lábbeli nincs rajta. Balját könyökből behajlítva a szemközti nőalak felé fordítja, jobbában kisméretű tálat tart. A tál ebben a képi kontextusban önmagában is kultikus cselekedetre utalna, s ez a meggyőződés tovább erősödik a szemlélőben, ha megtekinti az egyik közeli tárlóban az ábrázolt tárgyhoz hasonló tárgycsoport eredeti darabjait. A kis tál peremén apró lyukat alakítottak ki, amelyet némelykor orozslánfejbe, vagy más motívumba foglaltak. Igaz: a képen ábrázolt darabon nincs ilyesféle díszítés. A tálkához bőrből készült tömlő csatlakozott, ebben tárolták a kenetet, esetleg illatszerrel kezelt, finom olajat, balzsamot. A tömlő a férfi hóna alatt van, aki így egészen pontosan tudja adagolni az igen drága anyagot, amellyel éppen ezért takarékosan kell bánnia.

42 DUNAND – DURU, 1962, Plate LXXVIII,1.

43 Vö. NUNN, 2008, 109, valamint SEBESTA, 2001, 245.

Összegzés

Végezetül szeretném összefoglalni, mire juthatunk e rövid vizsgálódás után. Ha komolyan vesszük, hogy a főpap ruháját leíró szövegek perzsa koriak, esetleg még későbbiek, akkor a kora hellenisztikus kori Umm el-‘Amed szentélyének reliefje segíthet bennünket a papi fejfedő vizsgálatában.

Nem állítom, hogy megfejtettem volna a jeruzsálemi főpap fejfedőjének a titkát. Ám néhány dolgot, akár tézisszerűen is szívesen állítanék:

1. A fejfedő turbánként való meghonosodása a nyugati kulturális emlékezetben nem annyira a *šnp* I – gyök ismeretéből következik, hanem inkább a török-kor tapasztalati anyagából.⁴⁴ A törökök ugyanúgy keletiek voltak a kor embere számára, mint a jeruzsálemi főpap. Így a friss tapasztalat birtokában egy aprósággal kiegészíthettek egy képet, a jeruzsálemi főpap képét, akit Bibliai szerepe miatt sosem felejtettek el a keresztény hagyományokban élő Európában.
2. A jeruzsálemi papságról képi ábrázolást egyetlen korból sem birtokolunk, amikor a Templom még működött, így analógiákra vagyunk utalva bármiféle rekonstrukció esetén. A helyzet ezért hasonlít arra, amivel a jeruzsálemi templom esetében találkozhatunk.
3. Az Umm el-‘Amedben talált ábrázolás térben igen közel esik a korabeli Júdához, ráadásul, ha elfogadjuk az Ex 28,4 kései datálását, akkor az időbeli távolság sem túl nagy. A relief tehát bevonható azon analógiák közé, amelyek segítségünkre lehetnek a jeruzsálemi főpap, vagy valamely alacsonyabb rangú pap külső megjelenését illetően. A fejfedő tekintetében tett megjegyzéseimet továbbgondolásra érdemesnek tartom, az öltözet többi darabjára vonatkozóan azonban az analógia megléte további vizsgálatot igényelne.

44 A kérdés 17. századi, magyar vonatkozásait mintaszerűen elemzi G. ETÉNYI, 2003.

Felhasznált irodalom

- ALBERTZ, Rainer (2015): *Exodus II: Ex 19-40*, Zürich: TVZ.
- ABŪ-‘ASSAF, Ali (1990): *Der Tempel von ‘Āin Dārā*, Mainz: Zabern.
- 1993: Der Tempel von ‘Āin Dārā in Nordsyrien, *AW* 24, 155 – 171.
- BUSINK, Theodor A. (1970): *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes I. Der Tempel Salomos*, Leiden: Brill.
- CAD (1964 – 2010): *Chicago Assyrian Dictionary*, Chicago: Chicago Oriental Institute.
- DOHMEN, Christoph. (2004): *Exodus 19-40*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- DUNAND, Maurice – DURU, Raymond (1962): *Oumm el-‘Amed. Une ville de l’époque hellénistique aux échelles de Tyr*, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve.
- GERTZ, Jan Christian (32009): Die Priesterschrift, in J. Ch. Gertz (szerk.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 237 – 246.
- G. ETÉNYI Nóra (2003): *Hadszintér és nyilvánosság. A magyarországi török háború hírei a 17. századi német újságokban*, Budapest: Balassi Kiadó.
- HAL (1974 – 1990): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten testament*, Leiden: Brill.
- KAMLAH, Jens (2008): Die Bedeutung der phönizischen Tempel von Umm el-Amed für die Religionsgeschichte der Levante in vorhellenistischer Zeit, in M. Witte – J. F. Diel (szerk.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwel*, Fribourg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 125 – 164.
- KŐSZEGHY Miklós (2005): *Salamon avagy a történet vége*, Budapest: Új Mandátum.
- LIPÍNSKY, Edward (1995): *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique*, Leuven: Peeters.
- NIEHR, Herbert 1998: Herkunft, Geschichte und Wirkungsgeschichte einer Unterweltgottes in Ugarit, Phönizien und Israel, *UF* 30, 569 – 585.
- 2003: *Ba ‘alšamem. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptions-geschichte eines phönizischen Gottes*, Leuven: Peeters
- NUNN, Astrid 2008: Die Phönizier und ihre südlichen Nachbarn in der achämenidischen und frühhellenistischen Zeit: Ein Bildvergleich, in M. Witte – J. F. Diel (szerk.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwel*, Fribourg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 95 – 123.

PARDEE, Dennis (1988): A New Datum for the Meaning of the Divine Name Milkashtart, in L. Eslinger – G. Taylor (szerk.), *Ascribe to the Lord: Biblical and other Essays in Memory of Peter C. Craigie*, Sheffield: JSOT Press, 55 – 68.

PROPP, William Henry. C. (2006): *Exodus 19-40*, New York et al.: Doubleday

RENAN, Ernst (1864 – 1874): *Mission de Phénicie*, Paris: Imprimerie Impériale.

RUPPRECHT, Konrad (1977): *Der Tempel von Jerusalem – Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, Berlin – Boston: de Gruyter.

SEBESTA, Judith Lynn (2001): *The World of Roman Costume*, Madison: University of Wisconsin Press.

SODEN, Wolfram von (1965 – 1981): *Akkadisches Handwörterbuch (AHW)*, Wiesbaden: Harrassowitz.

ZWICKEL, Wolfgang (1999): *Der salomonische Tempel*, Mainz: Zabern.

Marjovszky Tibor

A dánita Eldád utazása (2. elbeszélés)

Bevezetés

Az úti beszámolók mindig izgalmasak, mindmáig.¹ Minél régebbiek, annál inkább. Persze tudjuk, messziről jött ember azt mond el, amit akar, hát még a messzire ment. Az az utazó, akinek tudósításából egy kisebb részletet mutatunk be, kétszeresen is rejtélyes. Nem csak személyét fedi homály, hanem az „útinaplójában” említett történéseket is.

Személyének megítélése igen változó, minősítése a teljes megbízhatóságtól, egészen a csaló hamisítóiig terjed. Olyan kiváló tudós, mint *Moritz Steinschneider* röviden, de velősen egy mondatban intézi el a dolgot – egy részletproblémával kapcsolatban – a középkori zsidó irodalommal foglalkozó bevezető tanulmányában: „*Über die persische Sprache der angeblichen Söhne Isachar's fabelt der Betrüger Eldad in verschiedener Weise*”²

A megközelítések az utóbbi cca. száz évben alig változtak. Ha összehasonlítjuk a legújabb *Encyclopaedia Judaica*t³ és a húszas években megjelent „Nagy Zsidó Nemzeti Bibliográfiát”, akkor könnyen meggyőződhetünk erről. Az utóbbiban, a mindmáig tekintélynek számító történész, *Ismar Elbogen* mértékadó véleménye szerint:

„[...] egyesek (Pinsker és Graetz), a karaitizmus propagandistájának tartják, aki a rabbinizmus álarcában harcolt a zsidó hagyomány ellen, mások (Frankl, Halevy) egyszerű kalandorként szemlélik, olyannak, aki korának hiszékenységét képes volt kihasználni. Végül egy harmadik magyarázat is létezik: Epstein [Eldád] tudósításaiban sok hiteleset talál, s úgy véli, hogy a négy törzs [Eldád] által leírt hagyományai és az etióp falaság szokásai között nagy hasonlóság mutatkozik.”⁴

1 A középkori zsidó utazókhoz: ADLER, 1930.

2 STEINSCHNEIDER, 1904, 738.

3 SHOCHAT, 2007 .s.v.

4 ELBOGEN, 1927, 144.

Életéről alig valamit tudunk. Magát Dán törzséből származónak mondja, amely három más törzssel együtt Etiópiában telepedett le, s alapított egy akkora birodalmat, amelyet bejárni hét hónapba kerül. Emellett beszél még a „Mózes fiairól” is, akik a legendás Szambatjon folyón túl laknak. Eldád több utazás után, Spanyolországban bukkan fel, s valószínűleg Cordovában éri a halál. Műve (ספר אלדר הדני *séfer `ældád haddâni*) minden homályossága ellenére – vagy talán éppen azért – nagy népszerűsége tett szert, teret adva a fantáziának, a nemzeti öntudat erősítésének, s itt-ott még a messiási reménykedésnek is. Az írás sok kiadást ért meg, az elsőt Mantuában (1480), latin fordítása Párizsban (1563), németül viszonylag későn, Prágában (1695) és Jessnitzben (1723), jiddisül Fürthben (1769). A szöveget kiadta – korábbi kéziratok alapján, bevezetéssel és jegyzetekkel *Abraham Epstein* (Pozsony 1891.). Nyelve a Misnáé, pl. רשׁא helyett רשׁ, a st. cstr-tól való tartózkodás. A tsz. záró mémje helyett nún, a *qâtal* forma helyett *qôtêl* (mint ma az ivritben).

Ez a pár sor nem kívánja a mű elemzését vagy az abban felmerült problémák bemutatását elvégezni, erre sem az alkalom, s a terjedelem nem megfelelő, csupán egy érdekes részletet kíván ízelítőként megmutatni néhány megjegyzéssel, s a részlet egyik motívumának továbbélését a későbbi hagyományban.

1. A szöveg⁵

Az Örökkévalónak, Izrael királyának nevében, a mi Istenünknek, a királyok királya királyának neve magasztaltassék! Ő az, aki kiválasztotta Izraelt az összes nép közül, s az igazság tanát adta nekünk, s örök életet plántált közibénk, parancsolatokat az igazaknak, hogy azok által éljenek. Ti pedig testvéreink, a száműzetésnek gyermekei, tanúsítsatok bátorságot és erősítsétek meg szíveiteket, a mi Istenünknek parancsolatainak pontos időben való betöltése által,

5 A fordításhoz az רשׁא רשׁ 2009 szövegét használtam.

mert ameddig Izrael teljesíti az Örökkévaló kívánságát, addig sem hatalom, sem pedig [idegen] nyelv nem győzedelmeskedhetik felette. Béke veletek testvérek, a száműzetésnek gyermekei, s veled is Jeruzsálem, dicsőségünk városa, Istenünk Házának helye, megszentelténítve a pogányok által, Dávid és Júda házának királyi városa, amely jogosságot és igazságosságot cselekedett, s a Mennyei Szentélllyel szemben fekszik. Béke, mindenekelőtt Izrael véneinek, s mindazoknak, akik hűségesek Istenünk Törvényéhez, s az ezt magyarázó papoknak és a lévítáknak, Izrael és Júda összes törzsének, kicsinek és nagynak! Maga Isten erősítse meg szíveiteket az Örökkévalónak, mi Istenünk Törvényében, s az igaz prófétában Mózesben, a mi tanítónkban, az Örökkévaló igaz szolgájában! Testvéreink, Jesúrún törzse, szólni kívánunk Nektek, a dánita Eldádról, aki minderről hírt adott nekünk. Arról, hogyan történ utazása számos országon keresztül, miután búcsút vett Dán törzsétől. Az Örökkévaló nagy csodát cselekedett vele, s megszabadította különböző helyekről és szorongattatásokból (צָרֹת *š'rot*), amelyek utazásai során ezekben az országokban estek vele azért, hogy hírt adhasson Izrael száműzetésben szétszóródott gyermekeinek a [vele esett] dolgokról, s [mostani] országáról, hogy jó hírt hozhasson és szívükhöz jó szavakat intézhessen.

1.

Etiópia folyóinak túlsó partjától való utazásom így történt: Egy Áser törzsbéli zsidó és jómagam, felszálltunk egy apró hajó fedélzetére, hogy a tengerészekkel üzleteljünk. Azonban az Örökkévaló az éjszaka közepén vad és hatalmas szelet támasztott, s a hajó hajótörést szenvedett. [De] ezután az Örökkévaló rendelt egy deszkát, amelyet elkaphattam. A társam ezt látva, [szintén] megragadta azt, s így hanyódtunk fel s alá mindaddig, amíg a tenger egy romarnosz nevű nép közelében [partra] nem vetett. Ezek etiópok, feketék,

nagytermetűek, ruhát vagy ágyékkötőt nem viselnek, mivel állatokhoz hasonlóak (כבהמות נמשליו *kib'hêmôt nimš'elû*) és emberhúst fogyasztanak.

2.

Amikor elértük országukat, elfogtak bennünket, s mivel látták, hogy társam egészséges és kövér – egy finom falat – ezért levágták és megették. Így kiáltott: „Milyen kár, hogy megismertem ezt a népet, s az etiópok most húsomat eszik!” Engem azonban magukkal vittek, mivel a hajón megbetegedtem, s nyakbilincsbe vertek, amíg [újra] kövér és egészséges leszek. Rengeteg finom ételt hordtak elém, de ezek mind tiltottak (אסורות *'ásúrôt*) voltak, úgyhogy semmit sem ettem [belőlük]. Az ételt elrejtettem, s ha megkérdezték, hogy ettem-e, azt feleltem: „Igen [már] megettem!”

3.

Hosszan éltem közöttük mindaddig, amíg az Örökkévaló – magasztaltassék! – csodát művelt velem és egy máshonnan érkező hatalmas sereg támadta meg őket. Ezek fogságba vetették, kifosztották vagy megölték őket, s a foglyok között engem is magukkal vittek.

4.

Ezek az istentelenek tűzimádók (עובדי'אש *'ôvdê 'êš*) voltak. Kerek négy esztendőt töltöttem náluk. Reggelenként nagy tüzet gyújtottak, s hajlongtak és leborultak [a tűz istene] előtt. Egy alkalommal pedig Ácíc vidékére vittek magukkal.

5.

Egy Isszakár törzsbéli zsidó kereskedő talált rám, harminckét aranyrögért kiváltott, s velem együtt tért vissza hazájába. Ott az emberek a tengerpart menti hegyvidéken laktak, a méd-pezsza

birodalomhoz tartoznak, s tartják magukat az Íráshoz: „A Tóra ne távozzék el a te szádtól (Józs 1,8)!” Nem egy állam, hanem a Tóra igáját viselik. Vannak hadvezérek, de senki ellen sem harcolnak, csak a Tóráért. Békében és nyugalomban élnek, nem ismernek ellenséget, s vereséget sem. Tízszer tíz napi járőföldre laknak, sok barmuk, tevéjük és szamaruk és szolgájuk van. Lovakat azonban nem tenyésztene, s egyetlen fegyverük a kés. Nincs közöttük sem zsarolás, sem rablás. Annyira, hogy ha útközben pénzt vagy ruhát találnak, nem nyújtják ki kezüket, hogy felvegyék azt. De környékükön istentelen tűzimádók laknak, aki anyáikkal és nővéreikkel házasodnak össze. Ezek a fickók kárt nem okoznak nekik, de pártjukat sem fogják. Van bírójuk, s amikor róla kérdeztem, azt mondták, hogy Nahzonnak hívják. A bét-dín négy fajta halálbüntetését ismerik, beszélnek a szent nyelven és perzsául.

6.

Zebulon törzse a Párán hegyvidékén lakik, s szomszédjukig [Isszakár törzseig] terjeszkednek. Örményországból való kecskeszőr sátrakat állítanak. Az Eufráteszig terjeszkednek és kereskednek. A bét-dín négy fajta halálbüntetését ismerik, s szokás szerint alkalmazzák is.

7.

Rúben törzse a környékükön – Párán hegyvidéke mögött – lakik. Béke lakik közöttük, testvériség és egyetértés. Ezek [az előbb említett törzsek] egyesülnek a harcban, utazókat fosztanak ki, a prédán pedig megosztóznak. A méd és perzsa királyság útjait járják, beszélnek a szent nyelven és perzsául. Rendelkeznek a Szentírással, a Misnával, a Talmuddal és az aggárával. Minden szombaton recitálják a Tórát, s a – perzsa nyelvű – magyarázatot.

8.

Efraim törzse és Manassé fél törzse a hegyekben, az iszlamiták zarándokhelye, Mekka mellett lakik. Ezek a fickók vad természetűek és könyörtelenek. Lovakat tartanak, kirabolják az utazókat s az élet számukra nem áll másból, mint fosztogatásból. Pompás harcosok, egy, ezer másikkal is elbír.

9.

Simeon törzse és Mannassé fél törzse Kaszdím földjén lakik, hat hónapi távolságra. Mind közül a legnépesebbek, huszonöt országból szedik az adót, s az iszlamiták egy része is adót fizet nekik.

10.

Létezik egy otthoni hagyományunk (שקבבלה) [*še]qabbalâ*), amely azt mondja, hogy ti a fogság gyermekei, Júda és Benjámin törzséből valók vagytok, s bálványimádók között egy tisztátalan országban éltek, ahová a rómaiak idejében szórattatok szét, akik Istenünk Templomát elpusztították, a görögök és az iszlamiták idejében, de kardjuk saját szívüket járja át, és ijaik összetörnek (Zsolt 35,17).

11.

Szóbeli (אִשׁ מִפִּי אִישׁ *’iš mippî ’iš*) hagyományunk szerint, mi dániták kezdetben Izrael földjén, sátrakban laktunk. Egy harcos Izrael törzsei közül sem olyan harcra kész, mint mi. Amikor Jeroboám, Nebat fia felsorakozott – ő, aki bűnbe vitte Izraelt [mivel] két aranyborjút készíttetett – Dávid házának királysága kettévált.

A törzsek összegyűltek és ezt mondták: „Gyertek, bocsátkozzunk harcba Rehobeámmal és Jeruzsálemmel [együtt]!” Erre [a dániták] így feleltek: „Testvéreinkkel s urunknak – Izrael és Júda királyának – Dávidnak fiával nem harcolunk, még csak eszünkbe sem jut!” Ekkor ez a mondás [járta] Izrael vénei között: „Izrael összes törzsei között

sem található annyi hős, mint Dánéban.” Ezután [a többiek] így szóltak a dánitákhoz: „Gyertek, bocsátkozzunk harcba a Júda-beliekkel [együtt]!” De ők így feleltek: „Ősünknek, Dánnak fejére esküszünk, hogy nem bocsátkozunk harcba testvéreinkkel és nem ontjuk vérüket!” Ezért vettük kardjainkat, dárdáinkat és kéziveinket, s halálra szántuk magunkat, kimentünk Izrael földjéről, mert láttuk, hogy [mi dániták itt tovább] nem maradhatunk. „Induljunk tehát, hogy egy nyugodt helyet találjunk magunknak, [mert] ha még sokáig várunk, úgy fognak tenni, hogy el kelljen mennünk!” Átgondoltuk s úgy döntöttünk, hogy Egyiptomba megyünk, hogy az országot lakatlanná tegyük, s lakosait elpusztítsuk. Vezéreink ekkor így szóltak: „Azokat soha többé nem látjátok (2Móz 14,13), hogyan akarjátok ezt véghez vinni?” [A dániták ekkor] így szóltak: „Akkor menjünk Edómba, vagy Ammónba és Moádba, üzzük el őket, s telepedjünk le a helyükre!” Erre így szóltak vezéreink: „Írva áll a Törvényben, hogy a Szent – magasztaltassék – óvta Izraelt attól, hogy érintse határait.” Végül az Egyiptom felé való menetelt tanácsolták, de nem azon az úton, amelyet atyáink követtek, s nem lakatlanná téve, hanem átkelve a Pisón folyón Etiópia felé. Egyiptomhoz közeledve az ottaniak [a félelemtől] reszketve követeket menesztettek hozzánk, a kérdéssel: „Háborúval vagy békével jöttetek-e?” „Békével!” – feleltük. Engedjétek, hogy országokon keresztül menjünk a Pisón folyóhoz, mert ott lelhetünk nyugodt helyet magunknak! De mivel nem bíztak bennünk, ezért minden egyiptomi őrt állt a helyén, amíg földjükön átvonultunk. Elérkeztünk Etiópiába, egy termékeny területre találtunk: legelőkkel, szőlőkkel, kertekkel, gyümölcsösökkel. A dániták erőszakkal elfoglalták ezt, mert nem tudtak ellenállni annak [a gondolatnak], hogy itt telepedjenek le. [Az ott lakókat] le akarták mészárolni, [de inkább] adófizetésre kényszerítették őket. [A dániták] sok évig laktak közöttük, hatalmas módon megsokasodtak és megszaporoztak, s nagy jólét köszöntött ráink.

12.

Ezután felvonult Szanhéríb Asszíria királya, s elhurcolta Rúben, Gád törzsét és Manassé törzsének a felét. Halahba (לַחֲלָהּ *lahlah*), Hávórba, (חַבְוֹרָה *hávôr*), Hárába (חַרְאָה *hârâ*) és a Gozán (גּוֹזָאן *gózân*) folyóhoz vitte őket. Másodszor is felvonult és Áser és Naftali törzsét Asszíriába hurcolta. Szanhéríb halála után, Izrael három törzse – Naftáli, Gád és Áser – együtt Etiópiába mentek. A pusztán keresztül haladtak és táboroztak mindaddig, amíg [az etiópok] területére nem értek. Húsz nap járási területen számos embert megöltek, s a mai napig háborúskodnak az etiópiai birodalmak lakóival.

13.

Négy törzs – Dán, Naftáli, Gád és Áser – a régi Havilában tartózkodik, ahol az arany is van. Ezek jól megerősített helyek, a paraviták birodalmában, Horinosz uralma alatt. Őbenne bizakodnak – aki a kezdetkor teremtette őket – segítségük Istennél volt. Kezeiket ellenségeik nyakára helyezték, minden évben háborút viselnek hét országgal és hét királysággal. Ezek: Túszína, Kamti, Kúbá, Tarjogi, Tákulá, Karmá en Qálóm, amelyek Etiópia folyóinak túlsópartján vannak. Ez a négy törzs nagy bőségben [él]: van aranyuk, ezüstjük, drágaköveik, nyájaik, marháik tevéik, szamaraik. Vetnek és aratnak és sátrakban laknak. Ha akarnak, felkerekednek és sátraikkal együtt, egyik vidékről a másikra vonulnak, két napi járóföldre. Ott ahol táborot vernek, egy talpalatnyi hely sincs [más] embernek, mezőkön és szőlőkben táboroznak.

14.

Királyuk neve Uzziél. Nagyvezérüké Elicáfán. Ő, a Dán törzséből, az Oholiáb fiai közül való. Zászlajuk fehér, fekete felírással: „Halld Izrael: az Örökkévaló, a mi Istenünk az Örökkévaló, egy Úr!” Amikor harcba indulnak, a hírnök megfújja a sófárt, s megjelenik a fővezér és

megindul a sereg, százhuszezer apró kicsi zászló. Három hónaponként kell egy-egy törzsnek egymás után harcba indulnia, s a csatatéren maradnia szintén három hónapig. Mindazt, amit [hazajőve] ellenségüktől való prédaként hoznak, megosztják a törzssel. A Dán törzsbéli Sámson leszármazottjai közülük a legkülönbek. [A harcban] sohasem futamodnak meg, mert ez nagy szégyen [rájuk nézve]. Annyian vannak, mint a tenger homokja, s nincs más foglalatosságuk, csak a harc. Csatába vonuláskor ezt mondják: „Egy hős nem futamodik meg, s nem menekül [inkább] meghal, s bátorságot [merít] az Úrtól!” Ezt elismélik néhányszor, s ezután egyszerre kiáltják: „Halld Izráel: az Örökkévaló, a mi Istenünk az Örökkévaló, egy Úr!” Ekkor ezt megfogadják mind.

15.

Így tesznek három hónapig, majd ezután dús prédával térnek vissza Uzziél királyhoz. Ezt a király megosztja egész Izráellel. Dávid király óta ez a szabály, mind a mai napig. Uzziél a király a saját részét elveszi, majd odaadja részüket a sátorokban lakó írástudóknak, s miután ezek elvették azt, a fővezér is elveszi a magáét. Így cselekszenek, abban a három hónapban, amikor Naftáli megy a harcba, a másik háromban, amikor Gád, mindaddig, amíg letelik tizenkét hónap. S azután megint kezdik előről.

16.

Ami tanítónknak, Mózesnek – aki az Örökkévaló igaz szolgája volt, s elmenekült a bálványimádás elől, s egész életét az Örökkévaló félelmének szentelte, béke legyen vele – törzsét illeti: ezek a Szambatjon folyó mellett élnek, amelyet mi Szanbationnak hívunk. A törzs területét, háromszor három nap járásnyi, körülveszi a tenger. Fényűző házakban és pompás épületekben laknak. Ünnepkor, (fa) pavilonokat építenek, amelyeket elefántjaik hátára [erősítenek]. Nincs közöttük

semmiféle tisztátalanság, sem tisztátalan madár, sem pedig tisztátalan állat vagy tisztátalan barom, sem légy, sem bolha, se szúnyog, se róka, skorpió és kígyó sem, sem kutya, mert mindezek abból a bálványimádásból származnak, [amelyet mások] az országban üznek. Vannak juhaik, marháik és szárnyasaik. Juhaik évente kétszer ellenek. Vetnek és aratnak, vannak kertjeik és erdeik, olaj- és gránátalmafaik. [Terem a] füge és mindenfajta hüvelyes [is], dinnye, uborka és hagyma, fokhagyma, árpa, búza, s mindegyikük százszoros termést hoz.

17.

Igaz emberek (בעלי אמונה *ba^alê^w mûnâ*), járatosak a Misnában, Talmudban és az aggádában, az ő Talmudjuk kizárólag a szent nyelven [íródott]. Tőlünk a következőkben különböznek: [Ezt mondják:] „Tanítónk, Jósua a Nún fia, tanítóink Mózes és a Mindenható szavai alapján oktattak bennünket.” Nem ismerik azokat a Bölcsüket (חכמים *h^akâmîm*), akik a Második Templom idejében éltek, mert [tanításaik] nem jutottak el hozzájuk.

18.

Egyedül a szent nyelvet ismerik. Gyakorolják a tisztasági [előírásokat] s [betartják] a rituális tisztulási [rendeleteket]. Nem átkozódnak és esküsznek soha, s aki a Nevet káromolja, arra [a többi] rákiált, hogy az átkozódás szégyene miatt, gyermekei fiatalon fognak elpusztulni. Hosszú életűek, megérik a 100-120 évet [is]. Egy gyermek sem hal meg az apja életében, a harmadik-negyedik nemzetséget is megérik. Maguk vetnek és aratnak, szolgák és szolgálóleányok nem léteznek, mivel mindenki egyenlő. Éjszakára házaikat nem zárják be, mert ez szégyennek számít. Egy legény [akár] tíznapos járásra is elmehet a nyájjal [baj nélkül], nem kell félnie útonállóktól (לשטים *lištîm* = ληστής *léstés*) vagy gonosz lelkektől (שדים *šédîm*). Mindegyikük lévitai szolgálatot végez, nincs papjuk és Izraeljük, de állandóan

Tanítónknak, Mózesnek, az igaznak, az Örökkévaló szolgájának szentségében élnek.

19.

Nem érintkeznek más emberekkel, s azok sem velük, kivéve azt a négy törzset, amelyek Etiópia folyójának innenső oldalán vannak. Létezik egy hely [a folyónál], ahol találkoznak, s kiáltozva beszélnek egymással, mert a Szambatjon folyó közöttük folyik. Ezt mondják: „Így és így jártunk a harcban.” Így mindenki tudja, mi történt. Ha valami fontos ügyet vagy eseményt [akarnak megbeszélni, arra a célra], vannak galambjaik, üzeneteket írnak [a túloldaliaknak], s azokat a galambok szárnyaira vagy lábaira erősítik, s elengedik őket. A galambok pedig átrepülnek a Szambatjonon, s eljutnak [a túloldaliak] vezéreihez és királyaihoz. Rengeteg drágakövéük, ezüstjük és aranyuk van. Lent természetnek, bíborcsigát (תועלה *tó 'élá*) tenyésztenek, s bámulatosan szép ruhákat készítenek. Ötször gazdagabbak azoknál, akik kijöttek Egyiptomból. Megszámlálhatatlanul [sokan vannak]. A hely folyótól való szélessége kétszáz könyök azaz, egy nyíllövés. A folyó kicsi és nagy kövekkel teli, olyan erős zajjal morajlik, mint a vihar a tengeren. Éjszaka a hang még egy napi járásra is hallható. Hat olyan forrásuk van, amelyek egy nagy tóvá egyesülnek, amely hemzseg a [rituálisan] tiszta halaktól, s földjüket ennek vizével öntözik. A folyó hömpölyög, s a kövek és a homok zaja a hétköznapiakon folyamatosan hallatszik, a hetedik napon azonban [a folyó] megáll, s a szombat végéig nyugton marad. A túloldalon – ahol a négy törzs van – szombaton lobogó tűz ég és ezt a helyet – egy mérföldnél közelebb – senki sem közelítheti meg.

20.

Nevem, Eldádben Mahlí (מַחְלִי *mahlí*) [...] béke legyen a teljes Izráelben!

[Ezeket a leveleket küldte Eldád úr Spanyolországba a 42. évben. Kegyes ember volt ő, s ha délelőttől estig együtt volt vele, [hallhatta, hogy] nyelve nem hagyott fel, a Törvény és a szent nyelv hangoztatásával. Szavai édesek voltak „mint a méz, mint a csurgatott méz” (Zsolt 19,11). Jutalmazza meg a Szent – magasztaltassék – gazdagon, ebben és az eljövendő világban egyaránt! Itt végződik a dánita Eldád könyve.

2. A Szombatjon, avagy, hogyan csírázik a hagyomány?

„A folyó hömpölyög, s a kövek és a homok zaja a hétköznapiakon folyamatosan hallatszik, a hetedik napon azonban [a folyó] megáll, s a szombat végéig nyugton marad.” Egy folyó, amelyről csak két dolgot nem tudunk bizonyosan: Létezett-e valójában, s ha igen hol volt található? A válasz-kísérletek nagy időintervallumot ölelnek fel, a Targumtól egészen a 16 – 17. századig. Ezek közül néhány érdekesebb:

A Bábel vizeinél lévőket Isten a Szombatjon folyóhoz telepíti át (סֵלֶק *śālaq*), mert nem cseréli fel őket más néppel a szövetségben s olyan csodákat visz véghez rajtuk, mint egy néppel vagy nemzetséggel sem (TgPJ az 1Móz 34,10-hez). A rabbinikus hagyomány Izráel három fogságáról tud, amint ezt a Siralmak midrása megfogalmazza: Izráel három helyen volt száműzetésben. Egyszer a Szombatjon folyó mellett, amint meg van írva: „Így szólván a foglyoknak: Jőjjetek ki! És azoknak, a kik sötétben ülnek: Lépjetek elő!” (Ézs 49,9) Egyszer a Szombatjon folyón túl: Az utakon legelnek, ezek azok, akikre a felhő ráereszkedett, s elfedte őket (עַנְן וְהִקִּיפָן *šcejârê dû 'aléħæm 'ânân v^ehiqqîfân*). Minden halmokon legeljük lesz (uo.), ezek azok, akik az antiókiái Daphneban (לְדַפְנֵי אַנְטוֹכְיָא *l^edâfnê 'antôkjâ*) voltak száműzetésben (uo.). A Babilóniai Talmud már tud a Szombatjon csodálatos tulajdonságáról: Júdea helytartója a gonosz (הַרְשָׁע *hârâšâ*) Turnusz Ráfusz bizonyítékot követel R. Akivától arra nézve, hogy Isten a szombatot a nyugalom napjává tette. A válasz: „A Szombatjon folyó

bizonyítja (יִדְּבָר׳ *jōkīʿh*)’, mert még csoda árán is megtartja a szabbatot.” Nahmanidesz lényegesen több információval szolgál. Az 5Móz 32,26-tal kapcsolatban említi a tíz törzset: „Ismeretlen zugba szórom szét őket.” Az állítja, hogy amit a Bölcsék Szombatjonnak hívnak az valójában a Gózáni folyó (2Kir 17,6), s a nevet – a 4Móz 11,31 alapján – „elmozdít, eltávolít” (גָּזַז *gūz*)jelentéssel értelmezi.

A megállás – más forrásokban kiszáradás – majd a rabbinikus hagyománynak megfelelően (többben megemlékeznek zsidó forrásokon kívül is, Plinius a rabbinikus véleménnyel megegyezően: „Van egy folyó Júdeában, amely minden szombaton kiszárad”(siccatur *Hist. nat.* 31:24). Josephus is tud róla, de nála a folyó hat napig nyugszik, s csak szombaton indul meg:

„Ezen útján [Titus] meglátogatta a természeti jellegénél fogva igen érdekes folyót, amely az Agrippa országához tartozó Arke és Raphaneai között folyik; csodálatos jellegzetessége (θαυμαστήν ιδιότητα), hogy amíg folyik, addig dűsvízű és gyors iramú; de hat napra a forrásától végig kiapad, és egész medre kiszárad; aztán a hetedik napon megint szabályosan megindul, mintha nem is szakadt volna meg közben a folyása és állandóan ilyen szabályszerűen változik. Ezért a zsidók szent hetedik napjáról Sabbat-folyónak nevezik. (Bellum 227 – 228).

A poszt-talmudikus korban a titokzatos folyóról szóló híradások és elképzelések megszorodnak, megjelenik a messianisztikus színezet is. Erre a korra teszik a tíz törzs visszatérését a Szombatjonnól túlról Tisré hónapban pl. az Illés könyvében (סֵפֶר אֵלִיָּהוּ *šēfēr ’ēlijjāhū*) – Ellentétben Eldáddal, aki szerint a folyón túl csak a „Mózes gyermekei” vannak elválasztva az innenső parton maradóktól.

Egy 12. század végi utazó *Mózes Jákob benPetachja* is látott hasonlót. Prágából elindulva utazási listája elég impozáns: Lengyelország, Oroszország, Kis-Tatár föld, Krím, Örményország, AsszírIA, Szentföld,

Görögország. Ezt írja: „Van Javnéban egy forrás, amely hat napon át buzog, de szombaton egy csepp (תִּפְאָה *tífâ*) víz sem található benne.”⁶

Nálunk nagyobb emberek sem tudták eldönteni az írás alapján, mennyire hiteles az elbeszélés. Ha Eldád igazat ír, akkor értékes forrás, s egyben óvatos karaita propaganda, formailag a rabbinikus álláspont leple alatt. (Az etópai zsidók huszadik századi kimenekítése némileg igazolni látszik a szigorú előírásokat, pl. a rituális vágással kapcsolatban). Amennyiben Eldád hamisít, akkor megmarad kuriozitásnak, ami egy népszerű műfaj – középkori zsidó utazók, kereskedők útibeszámolóí – igen sikerült darabja. Egy bizonyos: nem egy Lívius, de nem is egy Münchhausen.

Felhasznált irodalom

ADLER, Elkan Nathan (1930): *Jewish travellers*, London: G. Routledge.

BENISCH, Abraham (1856): *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon: who in the latter end of the twelfth century, visited Poland, Russia, Little Tartary, the Crimea, Armenia, Assyria, Syria, the Holy Land, and Greece*, London: Trubner.

ELBOGEN, Ismar (1927): Eldad ben Mahli, in *Grosse Jüdische National-Biographie* 2., 143 – 144.

אֶלְדָּד בֶּן מַחְלִי (2009): *Vereniging tot bevordering van kennis van Hebreuws*, Amsterdam.

THE BOOK OF ELDAD HA DANI, Story 2. – 2020. 05. 12.: https://www.sefaria.org/Otzar_Midrashim%2C_Eldad_HaDani%2C_The_Book_of_Eldad_HaDani%2C_Story_2?lang=bi

JOSEPHUS (1999): *A zsidó háború* (ford. Révay József), Budapest: Táalentum.

SHOCHAT, Azriel (2007): Eldad Ha Dani, in *EJ* 2., 293 – 294.

STEINSCHNEIDER, Moritz (1904): Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters, *JQR* 16, 734 – 764.

TALMUD és MIDRÁS – 2020. 06. 15.: <https://www.sefaria.org> vonatkozó oldalai.

6 BENISCH, 1856, 56.

Történelem zsoltárhangra Izráel története és a Zsoltárok könyve

Bevezetés

Nyilvánvaló, hogy csak a teljesség igényéről lemondva lehet egyetlen tanulmány tárgyává tenni a zsoltárköltészet és az izráeli történetírás kapcsolatát, hiszen e terület szakértői olykor több száz oldalas monográfiákat szentelnek a téma körüljárásának és kibontásának. Legutóbb például *Anja Klein* tette meg ezt a „*Geschichte und Gebet*” című 2014-es munkájában, melyben Izráel bibliai történetének recepcióját irodalom- és redakciókritikai megközelítés útján vizsgálja az ószövetségi zsoltárokból.¹ Nem sokkal előtte, 2012-ben jelent meg *Judith Gärtner* „*Geschichtspsalmen*” című könyve,² mely a 78., 105., 106., 135. és 136. zsoltárok elemzésén keresztül tárja az olvasók elé a történeti zsoltárok teológiai és hermeneutikai jelentőségét a „kollektív / kulturális emlékezet” tükrében. Ezekon kívül megemlíthető még *Stefan Seiler* módszertani munkája 2013-ból, melyben az intertextuális exegézis bemutatására felhozott szövegpéldák jelentős részét a történeti zsoltárok teszik ki.³ E három frissebb habilitációs munka illusztrációszerű megemlékezésével pusztán azt kívánjuk érzékeltetni, hogy a Zsoltárok könyvének történelemszemlélete jelenleg is ott van a zsoltárkutatók meghatározó témái között.⁴ Az említett német nyelvű munkák mellett – noha a korábbi, kutatástörténetileg jelentős művek is döntően német nyelvterületen

1 KLEIN, 2014. A könyv kis mértékben átdolgozott változata a 2013/2014-es akadémiai évben, Göttingenben benyújtott habilitációs dolgozatnak.

2 GÄRTNER, 2012. A monográfia a szerző habilitációs dolgozatának (München, 2011/2012) kis mértékben átdolgozott formája.

3 SEILER, 2013.

4 J. Gärtner és A. Klein szerkesztésében a témát a *Hebrew Bible and Ancient Israel* (HeBAI) folyóirat 2015/4-es száma dolgozta fel *The Historical Psalms* címmel. A szerkesztőpáros mellett M. J. Boda, S. Gillingham és S. Ramond tanulmányait tartalmazza a füzet.

születtek – találunk említésre méltó angol és francia disszertációkat és monográfiákat is a témában az utóbbi évekből.⁵

A következőkben a zsoltárok és Izráel története viszonyának főbb témaköreit szeretnénk röviden felvázolni, kitérve a kutatástörténet leginkább meghatározó kérdéseire. Először azt vizsgáljuk meg, miként, milyen formában és milyen tartalmakon keresztül jelenik meg Izráel története a Zsoltárok könyvében? Ezután arra keressük a választ, milyen irodalmi és teológiai viszonyban állnak a zsoltárok történeti utalásai az Ószövetség történeti könyveivel? Majd arra, hogyan határozzák meg a történeti zsoltárok a Zsoltárok könyvének kompozícióját és teológiai koncepcióját? Végül, melyek a zsoltárok történelemszemléletének sajátosságai?

1. Történeti motívumok a Zsoltárok könyvében

A zsoltárok többek között a „történelemben tevékenykedő Istenről” is beszélnek,⁶ hiszen a könyvnek egyrészt témái között, másrészt teológiai koncepciójában is jelen van, és fontos szerepet játszik Izráel története. *Dietmar Mathias* statisztikája szerint a zsoltárok 20%-a érintkezik az Ószövetség történeti könyveinek hagyományanyagával,⁷ nem számítva azokat a szekunder zsoltárfeliratokat, melyek Dávid király nevét pusztán csak megemlítik.

A zsoltárok és a történelem kapcsolatának vizsgálatakor a legkézenfekvőbb kutatási anyag a történeti zsoltárok csoportja. Itt mindenekelőtt azt a problémát kell megemlítenünk, hogy nincs igazi konszenzus abban a tekintetben, hogy mely költemények sorolhatók ebbe a

5 Lásd pl. EMANUEL, 2007. 2012. PAVAN; 2014. Francia nyelven lásd RAMOND, 2014.

6 RÓZSA, 2016, 659.

7 Idézi RÖMER, 2011, 478; RAMOND, 2015, 428.

zsoltárcsoportba.⁸ A „történeti zsoltár” egyértelműen tartalmi-tematikus kategória, nem pedig műfaji. Történeti elemek, vagy a történelem mint téma szinte minden műfajban előfordulhatnak,⁹ a tartalmi kritériumrendszer azonban nem elég pontos ahhoz, hogy egyértelműen körvonalazható legyen ez a zsoltárcsoport.¹⁰ Mathias a történeti zsoltárok csoportjának nehéz körülhatárolhatósága miatt nem is a „történeti zsoltár”, hanem a „történeti summárium” (*Geschichtssummarium*) kifejezést használja.¹¹

A történeti zsoltárok kategóriáját elsőként *Hermann Gunkel* és *Joachim Begrich* nevezi meg. Gunkel formakritikai módszerrel a legenda műfaja felől közelíti meg a kérdést, melyről megállapítja, hogy ez a műfaj önállóan nem jelenik meg a Zsoltárok könyvében, hanem egyes zsoltárok anyagaként (Zsolt 78; 105; 106) találkozunk legendaszerű elemekkel. A legenda különböző zsoltárműfajokba talált utat (elsősorban himnusz, kollektív panaszének és tanítóköltemény), mégpedig – Gunkel – Begrich szerint – meglehetősen későn. A Zsoltárok könyvében a legendaszerű anyag tömör kivonatként jelenik meg, parainetikus jelleggel bír és sajátos teológiai hangsúlyokkal rendelkezik.¹² A kutatók többsége a történeti zsoltárok kései datálása terén egyébként egyetért Gunkellel, és a perzsa kor végét és a hellenista kor elejét tartják valószínűnek.¹³

8 HUPFELD, 1888: Zsolt 78; 105-107; GUNKEL – BEGRICH, 1933: Zsolt 78; 105-106; Deut 32; Ézs 63,7-64,11; LAUHA, 1945: Zsolt 78; 105; 106; 111; 114; 135; 136; 137; Ex 15; WESTERMANN, 1964: Zsolt 78; 105; 106; Ex 15; Deut 32; Ézs 63,7-14; JASPER, 1967: Zsolt 44; 47; 60; 68; 77; 78; 80; 81; 99; 105; 106; 108; 114; 135; 136; KREUZER, 1989: Zsolt 77; 78; 105; 106; 135; 136; Ex 15,1-18; DAY, 1990: 78; 105-106; 135-136; MATHIAS, 1993: Zsolt 78; 105; 106; KARASSZON, 1998: Zsolt 68; 76; 77; 78; 81,12-17; 105; 106; 107; 135; 136; OEMING, 2000: Zsolt 78; 81; 105-106; GÄRTNER, 2012: Zsolt 78; 105; 106; 135; 136; KLEIN, 2014: Zsolt 78; 105; 106; 114; 135; 136; 137, valamint Ex 15; Deut 32; Bír 5; Ézs 63,7-14; Ezsd 9; Neh 9; Dán 9; 1Krn 16,7-36; RAMOND, 2015: Zsolt 78; 81; 95; 105-106; 114; 135-136.

9 KLEIN, 2015, 400, hasonlóan JASPER, 1967, 53; DAY, 1990, 58.

10 KLEIN, 2014, 2.

11 MATHIAS, 1993, 29 – 31.

12 GUNKEL – BEGRICH, 1933, 323 – 325.

13 KREUZER, 1989, 231; HARTENSTEIN, 2009, 335; GÄRTNER, 2012, 9; KLEIN, 2015, 421; WITTE, 2020.06.21: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/19400/>. Másként DAY, 1990, 58k és WEBER, 2000, 209 – 214, akik a Zsolt 78-at pre-deuteronomista költeménynek tartják, valamint GILLINGHAM, 1999, 27, aki fogság előtti zsoltárként sorolja be a Zsolt 77; 78; 80; 81 és 114 történeti zsoltárokat.

Tartalmukat tekintve a történelmi témájú zsoltárok leginkább Izráel korai történetére utalnak vissza, ezen belül is szelektálva jelenítik meg az eseményeket. Megjelenik a patriarchákkal kötött szövetség témája, Kánaán földjének ígérete, több zsoltár az exodustól a honfoglalásig terjedő időszakot eleveníti fel, visszatérő elemként jelenik meg az egyiptomi csapások elbeszélése, a vörös-tengeri csoda, a felhő és tűzoszlop, a kősziklából fakadó víz, a manna és a fűrjek.¹⁴ Több zsoltárban Sion és Dávid kiválasztásának történelmi jelentősége kap hangot, valamint érintőlegesen a királyság története is megjelenik (Zsolt 89). Utalásokat találunk még a bírák korára (pl. Zsolt 83) és a fogságra is (pl. Zsolt 137), illetve többen ide sorolják Isten történelmi tetteitől aligha leválasztható teremtetői tettet.¹⁵ A történelmi vonatkozások beazonosíthatóságát általában az is relativizálja, hogy a történelmi események nem mindig konkrét említés, hanem sokszor – a költői forma sajátosságaiból is adódóan – allúziók vagy allegóriák formájában jelenik meg. A történelmi utalások csak néhány esetben jelennek meg relatív kronológiai rendben, mint például a Zsolt 78; 105-106; 135-136 esetében, ezek a költemények tekinthetők a történelmi zsoltárok legszűkebb metszetének.¹⁶

A direkt történelmi utalások vagy történelmi summáriumok mellett nyilvánvaló, hogy a zsoltárok sem légüres térben keletkeztek, hanem saját történelmi koruk költői-spirituális reflexióiként születtek. Az egyes zsoltárok direkt történelmi utalás, illetve a történelem tematizálása nélkül is visszatükrözhetik saját korukat. A Zsoltárok könyve háttérben meghúzódnó történelmi helyzetek Izráel történetének a lehető legszélesebb spektrumát fedik le. Azaz a legkorábbi zsoltárok valamikor a királyság korában keletkeztek, a legkésőbbiek pedig már a hellenista korban, ezzel a zsoltárok mintegy fél évezred történelmén ívelnek át.¹⁷ A Zsoltárok könyvének

14 GUNKEL–BEGRICH, 1933, 325; JASPER, 1967, 51.

15 Így pl. LAUHA, 1945, 129; HARTENSTEIN, 2009.

16 JASPER, 1967, 51.

17 ZENGER, 2008, 362 – 365.

kompozíció- és redakciótörténeti vizsgálata mentén tehát bizonyos mértékig lekövethetővé válik, hogy különböző történelmi szituációkat hogyan értékelt az adott kor embere, kezdve a királyságtól, a királyság bukásán és a fogságon keresztül egészen a fogság utáni restaurációig. Természetesen ez közel sem annyira kézenfekvő, hiszen a költői szöveg és a képies nyelvezet, konkrét történelmi adatok említése híján, csak nagyon korlátozottan enged következtetni az aktuális történelmi-politikai helyzetre, ahogyan a zsoltárok datálása is emiatt sokszor nehézségekbe ütközik. A Zsoltárok könyvében ritka kivételnek számít a történelmi szituációra való konkrét utalás, inkább indirekt módon következtethetünk arra, hogy egy-egy zsoltár – így pl. a kollektív panaszzsoltárok – mögött a babiloni fogság szituációját kell feltételeznünk, vagy a királynak, illetve a királyról szóló zsoltárok csoportja nyilván még a királyság fennállását, azaz a babiloni fogság előtti kort feltételezi. *Otto Eissfeldt* néhány zsoltár alapján amellet érvel, hogy a zsoltárok akár történelmi forrásként (*Geschichtsquelle*) is használhatóak, melyek kiegészítik a történeti könyvek beszámolóit.¹⁸ Igazat kell azonban adnunk *F. N. Jasper*nek abban, hogy Izráel történelmének rekonstrukciója a Zsoltárok könyve alapján aligha lehetséges.¹⁹ *Karasszon István* is mint téves szemléletet említi *Ernst Würthwein* historizáló kísérletét, aki a 73. zsoltárt Izráel történetére vonatkoztatja, azaz a bölcsességirodalomhoz a történetírás premisszái felől közelít.²⁰

2. A Zsoltárok könyvének kapcsolata a történeti könyvekkel

Állandó kérdése a kutatásnak, hogy a Zsoltárok könyvének történeti anyagai milyen viszonyban állnak az Ószövetség történeti könyveivel. A legtöbb utalás a Pentateuchos valamely elbeszélésére mutat (2.1.), a történeti zsoltárok így egyfajta Tóra *relecture*-ként is értelmezhetőek. A Pentateuchoson belül a legnépszerűbb történeti hagyomány a Zsoltárok

18 EISSFELDT, 1973, 190 – 204.

19 JASPER, 1967, 50.

20 KARASSZON, 1991, 41.

könyvében az exodus-tradíció, mely leginkább a honfoglalással kapcsolódik össze.²¹ Papi és nem papi anyagok egyaránt visszaköszönnek a történeti zsoltárookban, ami fogság után keletkezésre utal.²² A történeti zsoltárok továbbá sokszor olyan tradíciókat rögzítenek, melyeknek csak a Pentateuchosban van nyoma, sehol máshol az Ószövetségben.²³ A Pentateuchosban hagyományozott történeti narratívákhoz képest a történeti zsoltárok nagy valószínűséggel másodlagosak. A Tóra mellett a korai próféták (2.2.) anyaga jelenik meg meg – elősorban a Dávid-tradíció –, ám a mózesi könyveknél sokkal kisebb arányban. A történeti könyvek közül a Krónikák könyve is erős szálakkal kötődik a Zsoltárok könyvéhez (2.3).

A Zsoltárok könyve és a történeti könyvek relációjában alapvető kérdés, hogy a kapcsolat tradíciótörténeti, azaz a zsoltárok szerzői ismerve a történeti hagyományokat, azt kreatív módon felhasználják költeményeikben, vagy akár irodalmi kapcsolat is feltételezhető, azaz a történeti könyvek és a történeti zsoltárok irodalmi függőségben állnak egymással.

2.1. *Pentateuchos / Hexateuchos*

A Pentateuchossal, illetve Hexateuchossal való kapcsolat vonatkozásában *Gerhard von Rad* nevét kell először megemlítenünk. Sokáig tartotta magát ugyanis von Rad (1938 és 1960) tézise, mely szerint a kis (üdv)történeti Credo (Deut 26,5b-9, vö. Deut 6,20-24; Józ 24,2b-13) hordozza azt az eredeti sémát (és egyben műfajt is), melyre ráépül a Hexateuchos történeti elbeszélése. Az eredeti séma a Zsoltárok könyvében is megjelenik, ahol von Rad a kis történeti Credo himnikus átfogalmazását a Zsolt 136-ban látja legtisztábban megvalósulni.²⁴

Aarre Lauha von Rad és *Anton Jirku* alapján keresi a választ arra a kérdésre, hogy miért a mózesi időkre, és miért annak csak bizonyos

21 RÖMER, 2011, 479; GÄRTNER, 2015, 373; RAMOND, 2015, 432.

22 KLEIN, 2015, 421.

23 Lásd JASPER, 1967, 52.

24 VON RAD, 1971, 2007, 106 – 111.282k.

eseményire és motívumaira nyúlnak vissza a zsoltárok, kihagyva sok más fontosnak tűnő történelmi mozzanatot?²⁵ Arra az eredményre jut, hogy létezett Izraelben egy séma, mely által az üdvtörténet lényegi elemei hitvallásszerűen felidézhetővé, illetve taníthatóvá váltak. *Claus Westermann* később – szintén von Rad elméletéből kiindulva – a hálaénekek (*berichtende Lobpsalmen*) és a történelmi Credo strukturális egyezéseit állapítja meg.²⁶

Johannes Kühlewein, *Westermann tanítványa*, módszertanilag nem tér el lényegesen von Radtól, eredménye azonban jelentős különbséget mutat, amikor azt a megállapítást teszi, hogy a történelmi zsoltárok hagyományozása független a Pentateuchostól.²⁷ *Erik Haglund*²⁸ von Rad útján marad, de elsősorban műfajok és motívumok vizsgálatán keresztül keresi a történelmi motívumok *Sitz im Leben*-jét és a történelmi zsoltárok kultikus funkcióját, meglehetősen spekulatív módon.²⁹

Hans-Joachim Kraus nagyon óvatosan és diplomatikusan fogalmaz, amikor azt írja, hogy zsoltáronként eltérő módon definiálható a Pentateuchos történelmi elbeszéléseivel való viszony, sokszor nem is eldönthető, hogy egy lezárt / kanonizált Pentateuchos, vagy inkább tradíciók állnak a háttérben.³⁰

Amint látjuk, von Rad tézisének sokan adaptálták, ám az később tévútnak bizonyult. Tény, hogy a kis történelmi Credohoz hasonló hitvallási szövegek fontos hordozói az ószövetségi történelemértelmezésnek, az ószövetségi történetírásnak azonban nem a kezdetét jelölik ki – ahogyan von Rad gondolta –, hanem már egy kialakult történelemképet feltételeznek.³¹ *Siegfried Kreuzer*³² és *Dietmar Mathias*³³ habilitációs munkáit kell itt

25 LAUHA, 1945, 133.

26 WESTERMANN, 1964, 319k.

27 KÜHLEWEIN, 1973, 55.146, idézi őt GÄRTNER, 2012, 4; KLEIN, 2014, 7.

28 HAGLUND, 1984.

29 E. Haglund munkájának ismertetéséhez és értékeléséhez összefoglalóan lásd KLEIN, 2014, 7k. Nemrég S. Gillingham (2015) írt tanulmányt a történelmi zsoltárok liturgiai használatáról.

30 KRAUS, 1979, 73.

31 HARTENSTEIN, 2009, 336; WITTE, 2020.06.21: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/19400/>

32 KREUZER, 1989.

33 MATHIAS, 1993.

megemlítenünk. Kreuzer von Rad Credo-szövegeitől indul el, de tőle lényegesen eltérő eredményekre jut, amikor a történeti zsoltárok mögött egy lezárt Pentateuchost feltételez, és a Deut 26 korai datálását elvitatja. A történeti zsoltárok nála a Num 20,15-16 és Deut 26,5 szövegeinek kései fogság utáni recepciói, *Sitz im Leben*ük pedig valójában „*Sitz in der Literatur*”.³⁴ Mathias kicsivel később arra a megállapításra jut, hogy a Zsolt 78; 105; 106 fogság utáni keletkezésű, és a kis történeti Credoból való levezetésük nem tartható tovább.³⁵ Ezek után *Volker Pröbstl*³⁶ irodalom- és recepciótörténeti tanulmányában már fel sem merül a kis történeti Credo séma-jellege. A történelmi zsoltárok szerinte egy már (közel) lezárt Pentateuchost feltételeznek, azzal irodalom- és recepciótörténeti kapcsolatban állnak.

*Judith Gärtner*³⁷ és *Anja Klein*³⁸ már fentebb említett monográfiái szintén úgy tekintenek a történeti zsoltárokra, mint amelyek a Pentateuchost már közel végleges formájában ismerik, Klein későbbi analizéséből kiemelhető még ezen a ponton, hogy szerinte az Ex 15 volt az első olyan szöveg, melyben történelem és imádság fuzionált, ilyen értelemben tehát Mózes éneke az első történeti zsoltár. A Zsoltárok könyvében már ennek későbbi recepciójával találkozunk.³⁹

A Zsoltárok könyve és a Pentateuchos kapcsolatára nézve érdemes még említést tenni *Michael C. Goulder* radikális elméletéről, aki Ázsáf zsoltárait (Zsolt 50.73-83) koherens irodalmi egységként vizsgálja, és azt Izráel története legkorábbi (!) leírásának tekinti a Kr.e. 8. századból (Bétel, Kr.e.

34 KREUZER, 1989, 2.231 – 248.253. Hasonlóan KLEIN, 2014, 380, aki szerint a *Sitz im Leben*ük nem a kultusz. Másképp JASPER, 1967, 54 – 59, vö. GILLINGHAM, 2015, 450 – 475.

35 MATHIAS, 1993, 207.

36 PRÖBSTL, 1997.

37 GÄRTNER, 2012.

38 KLEIN, 2014.

39 KLEIN, 2015, 401 – 404.426.

730 – 722 közötti), ez fejlődik tovább a későbbi Pentateuchos elohista anyagában.⁴⁰

Mások von Rad tézisének annál a pontjánál találtak fogást, amely szerint a történeti alapséma egyik jellegzetessége, hogy hallgat a Sínai-teofániáról (*Sinischweigen*) és a törvényadásról,⁴¹ ami a Zsoltárok könyvére is igaznak látszik,⁴² legtöbbször szerint legfeljebb a Zsolt 78,5 tekinthető csak halovány, indirekt utalásnak erre. Ennek kapcsán megfigyelhető az is, hogy bár a szövetség ládáját több zsoltár említi, nincs szó arról, hogy a láda tartalmazta volna a tízparancsolat kőtábláit (vö. Ex 25,10-22; 40,20; Deut 10,1-5).⁴³

A *Sinischweigen* tényét vonja kétségbe tanulmányában *Thomas Römer*. Szerinte igaz ugyan, hogy csak a Zsolt 68,9.18 említi név szerint a Sínai-hegyet és csak a Zsolt 106,19 említi a Hórebet, vannak azonban további zsoltárok, melyek utalnak a törvényadásra, mint fontos történelmi momentumra. Tanulmányában többek között a Zsolt 78,5;⁴⁴ 81,(7.8-9);⁴⁵ 99,7; 103,7; 147,19 verseire hivatkozik.⁴⁶ *Friedhelm Hartenstein* (2009) szintén úgy véli, hogy a történeti zsoltárok szerzői már ismerhették a teljes Pentateuchost,⁴⁷ a sínai-hegyi eseményekről való viszonylagos hallgatásnak pedig valószínűleg nem hagyományozás-történeti, hanem tartalmi-teológiai oka lehet. A Pentateuchos történelmi eseményláncolatának tudatos redukcióját láthatjuk a Sínai-teofánia és a törvényadás viszonylagos mellőzésében.⁴⁸

Ugyanígy redukciónak tűnik, hogy az ősatyák szerepe minimális a Zsoltárok könyvében. Ha Jákób és József említését csak a választott nép

40 GOULDER, 1996, 10.35.190k. M. C. Goulder tézise, melyben az ászáfita zsoltárokat összefüggésbe hozza az elohista forrással, spekulatív volta miatt igen megosztó, általános elfogadottságra eddig nem tett szert.

41 G. von Rad (1971) szerint, az ősatyák, a kivonulás és a honfoglalás hagyományához később társult csak az eredetileg különálló Sínai-tradíció.

42 GÄRTNER, 2012, 2; RAMOND, 2015, 435, vö. BOSMAN, 2013, 567.

43 EISSFELDT, 1973 109 – 112.

44 Ugyanígy KLEIN, 2014, 67.88.104.

45 Ugyanígy RAMOND, 2015, 435.

46 RÖMER, 2011. 482.

47 Hasonlóan GÄRTNER, 2012, 8, aki egy közel végleges Pentateuchost feltételez.

48 HARTENSTEIN, 2009, 336.

megnevezésének költői kifejezésmódjaként értjük, a patriarchák csak a Zsolt 105-ben és a Zsolt 47,10-ben jelennek meg.⁴⁹ *Thomas Römer* állapítja meg, hogy a Zsolt 136 az egyetlen történeti zsoltár, amely a teremtéssel kezd, és adja ezáltal a Pentateuchos egészének rövid summáját, mégis feltűnő, hogy teljesen kimaradnak az ősatyák.⁵⁰

Nyilvánvaló, hogy a zsoltárszerzők a Pentateuchos anyagából nem a törvényszövegek,⁵¹ hanem Izráel korai története iránt érdeklődnek, azonban ezt is szelektív módon használják fel. Az uralkodó témák között kiemelkedik az exodusz-hagyomány. Az Egyiptomból való kivonulás tradíciója nemcsak konkrét visszaemlékezésként, hanem olykor allúziók és allegóriák formájában jelenik meg, így nincs teljesen egyetértés a kutatásban, hogy pontosan mely zsoltárok hordozzák a kivonulás hagyományát. Hozzávetőlegesen húsz zsoltár érintkezik közvetve vagy közvetlenül az exodusz-hagyománnyal, leghangúlyosabban a 74., 77., 78., 79., 80., 81., 95., 105., 106., 114., 135., 136. zsoltárok, melyek a tíz csapás, a vöröstengeteri csoda, a pusztai vándorlás eseményeit idézik föl.⁵²

2.2. Korai próféták / Deuteronomista Történeti Mű

A Zsoltárok könyve több ponton érintkezik a „korai próféták”, illetve a Deuteronomista Történeti Mű (DTM) anyagával. A Zsolt 83,10-12 a bírák korát (Bír 4-8), a Zsolt 99,6 pedig Sámuel alakját idézi fel,⁵³ Józsué könyvének eseményeit idézi fel a Zsolt 114 és 135.⁵⁴ A Zsolt 106 és 78 történeti vonala szintén túlnyúlik a Pentateuchoson, valójában Enneateuchos keretben gondolkodnak, amikor a Zsolt 106 az engedetlenség történetét Egyiptomtól Babilonig húzza meg, a Zsolt 78 pedig Júda, Sion és Dávid

49 RÖMER, 2011, 480, hasonlóan RAMOND, 2015, 431.

50 RÖMER, 2011, 483.

51 Másként gondolja J. A. Grant (2004, 2.291 – 294), aki a deuteronomiumi királytörvényt (Deut 17,15-17) a Zsoltárok könyve záróredaktorainak mintaszövegeként azonosítja.

52 GILLINGHAM, 1999, 27; GÄRTNER, 2016, 71; RÓZSA, 2016, 659k.

53 RÖMER, 2011, 479. Hasonlóan a Zsolt 78 és 132 is tartalmaz utalásokat a bírák, ill. Sámuel korára, lásd uo.

54 RAMOND, 2015, 436. Noha a történelmi visszaemlékezésekben többször is szó esik a honfoglalásról, a Zsoltárok könyve egyszer sem említi Józsué nevét, lásd RÖMER, 2011, 479.

kiválasztásával zárja a történelmi visszaemlékezést.⁵⁵ Dávid személye a feliratokon kívül is megjelenik egyes zsoltárookban, az imént említett Zsolt 78,70 mellett a Dáviddal kötött szövetségre és a házának tett ígéretre utal a 18., 89., 132. és 144. királyzsoltár.

Az ún. „dávidizálás”,⁵⁶ azaz Dávid király nevének és a dávidi életrajz egyes elemeinek megjelenése a szekunder zsoltárfeliratokban,⁵⁷ szintén összeköti a Zsoltárok könyvét a korai prófétákkal, ezen belül Sámuel könyvével. A zsoltárfeliratok Dávidra utaló életrajzi jellegű elemeiből kiderül, hogy a redaktorok ismerik azt a szóbeli és részben már írásbeli hagyományt, amelyből a DTM is táplálkozik, vagy akár a Sámuel könyve már a deuteronomista verziójában is rendelkezésére állhatott.⁵⁸ Egy sajátos esetnek tekinthető a Zsolt 18 és a 2Sám 22 közel azonos szövege. A jelentős szövegegyezés miatt vagy a közvetlen, vagy – feltételezett közös összöveg alapján – a közvetett függőség nem kétséges, a függőség iránya azonban nem egyértelműen tisztázott.⁵⁹ A II. dávidi zsoltárkönyv feliratai a jelenlegi kanonikus rendben nem támogatják a történelmi kronológiát: Dávid például előbb tart bűnbánatot a Betsabé-affér miatt (Zsolt 51), s csak utána menekül Saul elől (Zsolt 52). Így szigorúan véve a zsoltárok dávidizálása nem historizálás, csupán biografizálás.

Megállapítható, hogy egyes zsoltárookban – köztük történelmi zsoltárookban is – megjelennek deuteronomista jellegű gondolatok és a deuteronomista szóhasználat, például: Zsolt 18; 25; 40; 44; 50; 74; 78; 79; 81; 89; 95; 103; 105; 106; 114; 115; 132; 147. Nem meglepő, hiszen a deuteronomista frazeológia és teológia hatása az Ószövetség számos könyvében megjelenik.⁶⁰ A zsoltárookban érzékelhető deuteronomista beavatkozások azonban nem

55 Lásd S. Ramond, aki a Zsolt 106-ot az 1Kir 8,46-53-mal, a Zsolt 78-at pedig a 2Sám 7 és 1Kir 8 fejezeteivel hozza kapcsolatba (2015, 436).

56 Ehhez bővebben lásd KLEER, 1996, JOHNSON, 2009.

57 Dávid neve a héber zsoltárfeliratokban 73-szor, a görög zsoltárfeliratokban 83-szor jelenik meg. A Dávid-biográfia eseményeiből a Zsolt 3,1; 7,1; 18,1; 30,1(?); 34,1; 51,2; 52,2; 54,2; 56,1; 57,1; 59,1; 60,2; 63,1; 142,1 idéz.

58 RÖSEL, 1999, 166.

59 A témához újabban lásd WEBER, 2016, valamint VEREBICS, 2018, 58 – 65.

60 MILLER, 1999, 5.

egységesek,⁶¹ így ezeket a punktuálisan megjelenő, többféle csatornán érkező (poszt)-deuteronomista elemeket nem tekinthetjük átfogó redakciónak vagy koncepcionális szerkesztői törekvésnek. A Zsoltárok könyve, ahogyan egyes királyzsoltárok is mutatják, nem hagyja reflexió nélkül a dávidi királyság megszűnését (lásd Zsolt 2-89*), a királyság megítélésében azonban eltér a deuteronomista teológiától. A királyság és az ahhoz kötődő teológiai elképzelések a Zsoltárok könyve koncepciójában nem válnak explicit teológiai kritika tárgyává, mint a deuteronomista hagyományban. A helyenként megjelenő deuteronomista frazeológia ellenére a Zsoltárok könyvének szerkesztőit aligha azonosíthatjuk a deuteronomista körökkel.⁶²

2.3. *Krónikák könyve*

A Krónikák és a Zsoltárok könyve a héber nyelvű Ószövetség azonos kánonrészében, a *K^etúbímban*, annak szélein helyezkednek el, de közelségük és rokonságuk nem merül ki ebben.⁶³ A két könyv közötti irodalmi kapcsolat sok esetben teljesen nyilvánvaló, hiszen a Krónikák könyve több zsoltárból is tartalmaz idézeteket (1Krón 16,8-36; 2Krón 6,41-42, vö. Zsolt 96,1-13; 105,1-15; 106,48; 132,8-10). Az egyértelmű irodalmi függőségen túl a két könyv teológiai elgondolásaiban is fedezhetünk fel hasonlóságokat.⁶⁴ Minden idézett zsoltár a IV–V. zsoltárkönyvből (Zsolt 90-150*) való,⁶⁵ ennek teokratikus teológiája pedig igen közel áll a Krónikás teokráciájához, melyet tartalmi és nyelvi egyezésekben egyaránt felfedezhetünk.⁶⁶ Mindkét

61 A Zsolt 51,6.13; 83,9; 86,8 például nyelvi rokon a deuteronomistával, de maguk a zsoltárok nem a deuteronomista teológiát tükrözik. A Zsolt 44,18-23 nyelvezete szintén deuteronomista, teológiája viszont kritikát fogalmaz meg a deuteronomistákkal szemben, lásd MARTILA, 2012, 69.75k.91.

62 MARTILA, 2012, 67 – 91.

63 A témához bővebben lásd HARTENSTEIN– WILLI, 2019, valamint rövid összefoglalásként NÉMETH, 2018, 259 – 264.

64 WALLACE, 1999, 267 – 291; TIÑO, 2010, 108.117; WEBER, 2016, 20 – 24.

65 A zsoltáridézetek a Krónikák könyvében a dávid–salamoni királyság történetéhez kötődnek, a könyv további részében nincs direkt kötődés a Zsoltárok könyvéhez, lásd TIÑO, 2010, 117k.

66 KOCH, 1994, 259; RÖSEL, 1999, 215.216.

műben felfedezhető továbbá a lévita-szimpátia és az ezzel együtt járó implicit kritika a vezető papi körökkel szemben.⁶⁷

Néhányan ezek alapján arra a következtetésre jutnak, hogy a zsoltárok gyűjtői és szerkesztői azok a lévita énekesek voltak, akikről a Krónikák könyve említést tesz (1Krón 6,22.24; 9,15.19; 16,5.7.37), ezzel is emléket állítva nekik.⁶⁸ Mások arra gondolnak, hogy a Zsoltárok és a Krónikák könyvének háttérében álló szerzői körök teljes vagy részleges átfedésben állnak egymással.⁶⁹

Fontos azonban látnunk a lényeges különbségeket is. Ilyen például a szociális felelősség kérdése. A Zsoltárok könyve hangsúlyozza a társadalmi feszültségeket, komoly figyelmet fordít a szegényekre, akik nemcsak mint anyagilag rászoruló társadalmi réteg, hanem mint egy speciális kegyességi forma is jelen vannak a könyvben. A Zsoltárok végső kompozíciójában jelentős szerepet játszó szegényteológia azonban teljesen idegen a Krónikák könyvétől,⁷⁰ a király társadalmi felelőssége a Krónikákban egyáltalán nem jelenik meg, Izráel pedig konfliktusmentes társadalmi egységként tűnik fel.⁷¹ Fontos további különbség, hogy míg a Krónikák következetesen viszi végig a megfizetés-tant,⁷² a Zsoltárok könyve egészének történeti vonulatában JHVH magasztalása független Izráel történelmi sorsától.⁷³ A Krónikákban megfigyelhető, hogy az exodus-tradíció egészen háttérbe szorul, mindössze hatszor (1Krón 17,5.21; 2Krón 5,10; 6,5; 7,22; 20,10) jelenik meg a könyvben.⁷⁴ A Zsoltárok könyvében ezzel szemben jóval hangsúlyosabb ez a történeti hagyomány, hiszen több zsoltár érintkezik közvetlenül az exodus-tradícióval, köztük a makrostruktúrában is fontos

67 ALBERTZ, 1997, 619; BERGES, 2000, 154; KUSTÁR, 2002, 30k; ZENGER, 2008, 367; GILLINGHAM, 2010, 113k.

68 Vö. KOCH, 1994, 259.

69 Így pl. GILLINGHAM, 2010, 91.

70 BERGES, 2000, 156; SAUR, 2004, 280.

71 ALBERTZ, 1997, 620; KUSTÁR, 2002, 40k.

72 KUSTÁR, 2002, 34 – 37.

73 LEUENBERGER, 2004, 190 – 193.

74 ALBERTZ, 1997, 612.

szerepet játszó 78., 105-106. és 135-136. történeti zsoltárok.⁷⁵ Ezek alapján nem valószínű, hogy a Zsoltárok és a Krónikák könyvének szerkesztői azonosak lennének.

A két ószövetségi könyv viszonylatában úgy tűnik, hogy nem a Zsoltárok könyve osztozik a Krónikák teológiájában és történelemszemléletében, hanem a Krónikák könyve liturgikus-kultikus érdeklődése és hagyományokat integráló szándéka⁷⁶ vonja be a zsoltárokat a történetírásba.

3. Izrael története a Zsoltárok könyve kompozíciójában és teológiai koncepciójában

Az újabb szakirodalomban a zsoltárok izolált vizsgálata mellett egyre nagyobb hangsúlyt kap a zsoltárok gyűjteményi kontextusát és kompozicionális szerepét figyelembe vevő, valamint a teljes Pszaltériumra koncepcionális műként tekintő exegézis.⁷⁷ Hogy ennek az összkoncepciónak a tudatos megteremtésében játszott-e valamilyen szerepet Izrael történeti hagyománya, arról különböző nézetek és eltérő modellek léteznek.

3.1. Tóra-analógia

Fentebb már tárgyaltuk a Pentateuchos történeti anyagának és a Zsoltárok könyvének összefüggéseit, utalnunk kell azonban arra is, hogy a két irat makrostrukturálisan is megfeleltethető egymásnak.

„Mózes a Tóra öt könyvét adta az izráelitáknak, Dávid pedig a Zsoltárok öt könyvét adta az izráelitáknak” (MTeh 1,2)⁷⁸ – állapítja meg a *Midras T^ehillim*, analógiát látva a Mózeskönyvei és a Zsoltárok könyve doxológiákkal (Zsolt 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48) tagolt ötrészes struktúrája között. A szembeötlő szerkezeti hasonlóság véletlenszerű vagy szándékolt voltáról megoszlanak a kutatói vélemények.

75 Hasonlóan RÖMER, 2011, 480; GÄRTNER, 2012, *passim*, a témához lásd még GILLINGHAM, 1999, 19 – 46; EMANUEL, 2007.

76 Ez utóbbihoz lásd KUSTÁR, 2002, 27.

77 Ehhez lásd NÉMETH, 2018, 13 – 23.

78 BUBER (szerk.), 1974, 3.

Hartmut Gese a doxológiák összehasonlító vizsgálata alapján arra a következtetésre jut, hogy a Zsoltárok könyvének öt részre osztottsága mögött nem húzódik tudatos szerkesztői szándék, a Tóra-analógia csak későbbi exegetikai asszociáció.⁷⁹ Vele szemben *Reinhard Gregor Kratz* úgy vélekedik, hogy a záróredaktorok tudatos törekvésének kell tekintenünk a Tóra-analógiát.⁸⁰ A Zsoltárok könyve doxológiákkal jelzett ötrészes struktúrájának kialakítása nem vezethető vissza ismert okokra, de nyilvánvaló, hogy ezek a doxológiák egymással irodalmi függésben állnak és a Zsoltárok könyve redakció- és kompozíciótörténetével függenek össze.⁸¹

A megfeleltetés nem tartalmi természetű, abban az értelemben, hogy a Zsolt 1-41 a Genézis párhuzama lenne, a Zsolt 42-72-ben az Exodust kellene felfedezni, a Zsolt 73-89 a Leviticus parallelje és így tovább. A struktúra-analógiának viszont teológiai konzekvenciái is vannak. A Zsoltárok könyve ezáltal a Tóra párjává vált, vagyis benne Izráel válasza fogalmazódik meg Istennek Izráelen véghezvitt nagy tetteire és a Tórában adott kijelentésére.⁸²

A Zsoltárok könyvének Tóra-konceptiójában a doxológiákkal való tagolás mellett nem a történeti zsoltárok, hanem a kései Tóra-zsoltárok – olykor királyzsoltárokkal kombinálva – játszanak fontos szerepet, így a Tóra-kegyesség programját vetíti elő a könyv nyitó költeménye is: „Boldog az az ember, aki [...] az Úr »tóra«-jában gyönyörködik” (Zsolt 1,1-2*).⁸³

3.2. *A monarchia története mint metanarratíva*

*Claus Westermann*al kezdődően többek rámutattak arra, hogy az I–III. zsoltárkönyvben a makrostrukturálisan meghatározó helyekre illesztett királyzsoltárok – részben együtt a doxológiákkal – egy quasi-narratív

79 „mehr [...] eine Deutung und kein Textbefund,” lásd Gese, 1972, 167.

80 Kratz, 1996, 13.

81 Leuenberger, 2011, 177 – 184.

82 von Rad, 2007, 281; Zenger, 2008, 367k.

83 Kratz, 1996, 2.

történeti vonalat húznak meg, mely a dávidi királyság hanyatlását mutatja be.⁸⁴

A Zsolt 2-ben trónra lép JHVH Felkentje, aki erős harcosként (Zsolt 18; 20-21; 45) uralma alá hajtja a világot (Zsolt 72). Ezen a ponton egy trónutódlást is tetten érhetünk, hiszen a dávidi zsoltárgyűjteményeket lezáró királyzsoltár Salamoné, aki felvirágoztatja Izráelt. Ezt követően bekövetkezik a monarchia hanyatlása, amit a Zsolt 89 fogalmaz meg,⁸⁵ sőt talán már a restauráció kudarca is megjelenik ennek a költeménynek a panaszában.⁸⁶ A Zsoltárok könyve végső formájára tekintve a legmarkánsabb cezúrát itt, a Zsolt 1-89 és a Zsolt 90-150 között találjuk.⁸⁷

A történetteológiai ív folytatásaként, a IV–V. könyv szerint Izráel a mélypontra felismeri JHVH totális és exkluzív királyi uralmát, aki aztán helyreállítja népét. A király még egy-egy királyzsoltár erejéig (Zsolt 101; 110; 132; 144), vagy a dávidi feliratokon keresztül szerepet kap, de már elsősorban mint a kegyesség példája. Ebben a király nélküli, fogság utáni kor realitása jut kifejeződésre.⁸⁸

Az I–III. és IV–V. zsoltárkönyvek közötti történetteológiai választóvonal a királyteológiai és (szűkebb értelemben vett) teokratikus tendencia bipolaritását eredményezi a könyvben, műfaji szempontból pedig az ún. *Klage–Lob*-sémát, azaz a panasztól a dicséret felé való haladást hozza létre.⁸⁹

84 A Zsolt 2; 72; 89 királyzsoltárok strukturális szerepére C. Westermann már igen korán rámutat (lásd 1964b, 340. 342), majd legrészletesebben G. H. Wilson tárgyalja a kérdést több tanulmányban. Az I–III. könyvet tekintve a Zsolt 2 az I. zsoltárkönyv nyitó zsoltára, és a Zsolt 1-gyel együtt a teljes könyv prologusa, a Zsolt 18.20–21 királyzsoltárok pedig az I. zsoltárkönyv, míg a Zsolt 45 az első kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) centrumában helyezkedik el. A Zsolt 72 a II. könyv, a Zsolt 89 pedig a III. könyv zárókölteménye (vö. WILSON, 1986), hasonlóan RÖSEL, 1999, 201.

85 WILSON, 1986.

86 LEUENBERGER, 2004, 117.120.

87 Lásd többek között WILSON, 1986, 86k; SEYBOLD, 1996, 3k; RÖSEL, 1999, 73 – 77; ZENGER, 2008, 363k; BALLHORN, 2004, 31k; LEUENBERGER, 2004, 91k.

88 KRATZ, 1996, 21–28; RÖSEL, 1999, 185.

89 WESTERMANN, 1964b, 340 – 342; NÉMETH, 2018, 247.

3.3. Történeti zsoltárok mint hermeneutikai kulcsszövegek

A történeti zsoltárok sokáig kizárólag különálló költeményekként szerepeltek a zsoltárkutatásban, újabban azonban – akárcsak a királyzsoltárok kapcsán – felmerül, hogy önmagukon túlmutató és egymással összefüggő jelentőségük van a Zsoltárok könyvében. Az újabb kutatások vizsgálják annak redakciótörténeti és teológiai relevanciáját, hogy a történeti zsoltárok nem önálló részgyűjteményként, hanem elszórtan jelennek meg, részgyűjtemények határában vagy centrumában, különböző irodalmi kontextusokban, különböző kompozicionális funkcióval.⁹⁰

Korábban *Siegfried Kreuzer* tett megállapítást arra nézve, hogy a történeti zsoltárok tudatosan elrendezett zsoltárpárok formájában szerepelnek a Zsoltárok könyvében, lásd a 77-78., 105-106. és 135-136. zsoltárokat.⁹¹ Újabban *Judit Gärtner* és *Anja Klein* fentebb hivatkozott monográfiái a történeti zsoltárok kompozícióban betöltött szerepére tekintve keresik a Zsoltárok könyve előállításának és teológiájának megértési kulcsát.

Mindkét szerző úgy véli, hogy a Zsolt 78 eleve az ászáfita gyűjtemény (Zsolt 50.73-83) centrum-zsoltáraként jött létre.⁹² A Zsolt 105-106 is redakcionálisan kiemelt helyen található, amely Gärtner szerint eleve egymásra vonatkozott ikerzsoltárként került a 101-106* végére, ami egyúttal a IV. könyv záradéka.⁹³ Klein ettől eltérően úgy véli, hogy a Zsolt 105 kollektivizáló reflexióként született a megelőző két zsoltárhoz, illetve történelemkoncepciójában ellenképe a Zsolt 78-nak. A 105. zsoltár párjaként, azt továbbértelmezve született később a Zsolt 106.⁹⁴

A Zsolt 135-136 kapcsán a két szerző egyetért abban, hogy a kanonikus sorrendjük nem egyezik meg a redakciótörténeti sorrenddel, azaz a Zsolt

90 GÄRTNER, 2012, 2k.

91 KREUZER, 1989, 232.

92 GÄRTNER, 2015, 380; KLEIN, 2015, 404 és PAVAN, 2014, 28.337 nemcsak az ászáfita gyűjtemény, hanem a III. zsoltárkönyv centrumának is tartja, B. Weber pedig ezen túlmenően a recepció (és nem a redakció) szintjén azt is megkockáztatja, hogy ezt a történeti zsoltárt pozíciója és tartalma alapján az egész könyv központjaként is értelmezhetjük (2007, 305 – 325).

93 GÄRTNER, 2015, 389.

94 KLEIN, 2014, 304k.

136 vált először a könyv részévé. Míg azonban Klein úgy véli, hogy ez a történeti zsoltár a zarándokénekek gyűjteményének (Zsolt 120-134) záradékként kapott helyet a könyvben,⁹⁵ addig Gärtner a zarándokénekeket még nem tartalmazó Zsolt 2-136* zárókölteményeként azonosítja a zsoltárt. Gärtner szerint a Zsolt 135 ennél később került a könyvbe, hogy redakcionális hídként szolgáljon a zarándokénekek beszerkesztése után.⁹⁶

Kiindulva a történeti zsoltárok kompozícótörténeti szerepéből, a könyv értelmezésében is jelentőséget kell tulajdonítanunk ezeknek a költeményeknek.

4. Teológiai konzekvenciák – értelmezett történelem

Nincs igazán egyetértés a történeti zsoltárok egyedi teológiai hangsúlyait illetően, nehéz megragadni a költői formájú történelmi reflexiók célját.⁹⁷ A kutatók állásfoglalásai mindenesetre abba az irányba mutatnak, hogy nem egyszerűen a Pentateuchos és a DTM történeteinek megismétléséről, újramondásáról van itt szó. Már csak azért sem beszélhetünk erről, mert a történeti zsoltárokban bizonyos események nem, vagy nagyon marginálisan jelennek meg, míg mások különös figyelmet kapnak a hosszú kifejtés és a kiemelt pozíció révén.

Ami a történeti zsoltárokban előttünk áll, az jóval inkább a Tóra (és részben a korai próféták) *relecture*-je, mely által Izráel történetének sajátos teológiája bontakozik ki miniatűrben.⁹⁸ A bibliai történetek ilyen recepciója a zsoltárokban egy Biblián belüli értelmezési / magyarázati folyamatnak tekinthető. A zsoltárokban megjelenő történelemábrázolás valójában tehát nem történetírás.⁹⁹ A költemények nem megismertetni kívánják az események pontos menetét, ellenkezőleg, feltételezik a narratíva ismeretét, és egy új olvasatot kínálnak.

95 KLEIN, 2015, 412.

96 GÄRTNER, 2012, 292.362–366.

97 HARTENSTEIN, 2009, 335 – 549.

98 GÄRTNER, 2012, 2; KLEIN, 2015, 422, hasonlóan HARTENSTEIN, 2009, 335.

99 KLEIN, 2014, 375.377.

A történelemnek és a múlt eseményeinek önmagukban nincs jelentősége, a kérdés mindig a jelenre irányul, arra, hogy a történelem milyen jelenhez vezetett, hogyan figyelmeztet vagy bátorít a recipiált történelem az éppen aktuális helyzetben vagy a jövőre nézve.¹⁰⁰

4.1. Identitásteremtő emlékezés – imádkozott történelem

Judith Gärtner, Anja Klein és Sophie Ramond kutatásai a történeti zsoltárok célját illetően egy irányba mutatnak: mindhárman identitásformáló szándékot látnak abban, ahogy ezek a zsoltárok megszülettek és utat találtak a Zsoltárok könyvébe. Marco Pavan, aki a 78. zsoltárt és annak kontextusát (Zsolt 73-89) vizsgálja közelebbről, szintén az emlékezés identitásformáló szerepét hangsúlyozza.¹⁰¹

Gärtner – Eric Voegelin (1956/1957) követve – a pragmatikus és paradigmatisztikus történelem, a *history* és *story*, a *Geschichte* és *Erinnerung* megkülönböztetése mentén érvel amellett, hogy a történeti zsoltárok Izrael korai történetének válogatott eseményeit paradigmaként kezelik, vagyis a múlt bizonyos eseménye a jelen által meghatározott értelmezési keretbe kerülnek.¹⁰²

Az emlékezés a történeti zsoltárok imádkozása által tudatosítja az olvasó / imádkozó számára az Isten népéhez való tartozását.¹⁰³ Gärtner ezen a ponton „a kulturális emlékezet” kategóriáját alkalmazza a történeti zsoltárokra (vö. Jan Assmann). Maguk a történeti zsoltárok is többször utalnak emlékezésre (Zsolt 105,2.4k; 106,2.13; 136,4), illetve a hagyomány nemzedékről nemzedékre való továbbadásának programja is megfogalmazódik a Zsolt 78,1-11-ben, ahol a közösségi identitás az

100 KREUZER, 1989, 256, hasonlóan FREVEL, 2017, 55.

101 Hasonlóan FREVEL, 2017, 55. S. Gillingham szintén a politikai és társadalmi identitással hozza összefüggésbe a történeti zsoltárokat, amikor a liturgia és ideológiai kölcsönhatását állapítja meg az exodus-zsoltárokból – 1999, 19 – 46)

102 GÄRTNER, 2012, 11 – 15.

103 GÄRTNER, 2012, 26.

eredettörténet hagyományozásán alapul.¹⁰⁴ Mivel a történeti zsoltárok témává teszik a paradigmaticus történelemre való emlékezést, maguk a kollektív, illetve kulturális emlékezés paradigmáivá lesznek.¹⁰⁵

A történeti zsoltárokból megjelenő Tóra-relecture olyan paradigmát jelent, melyben az imádkozók közössége Isten népeként, az imádkozó személy pedig e nép tagjaként definiálhatja magát újra meg újra. A történeti zsoltárok azt mutatják, hogy Isten népének minden generációja előtt ugyanaz a feladat áll: Izráellé lenni, Izráelként értelmeznie saját magát.¹⁰⁶ A múlt történései tehát a jelen szempontjából is relevánsak, paradigmaértékűek és identifikációs potenciállal bírnak.¹⁰⁷ Klein hasonló eredményre jut: szerinte a történeti zsoltárok azzal a céllal használják fel a történeti elbeszélések eseményeit, hogy azt a zsoltár imádkozója / olvasója saját jelenére applikálja. A történeti zsoltárok olyan szövegek, melyek imádkozása / olvasása stabilizálja az identitást.¹⁰⁸ Klein szerint a történeti zsoltárok redakciótörténete „irodalmi identitáskeresés”-ként értendő, és ezek a költemények a bibliai Izráel kulturális emlékezetének kifejezői.¹⁰⁹

4.2. Identifikáció Dáviddal – kollektivizált királyteológia

Ahogy fentebb láttuk, a történeti zsoltárok a Pentateuchos történeti hagyományát olvassák újra, ám a Zsoltárok könyvében Dávid személye és a királyság története is meghatározó, mely a dávidi feliratokban és a királyzsoltárokból jut kifejeződésre.

A zsoltárok dávidizálása egy többlépcsős, összetett folyamat, melynek során különböző intenciók és funkciók érvényesülnek a biografizáló feliratokon keresztül. A dávidizálás így fontos szerepet játszott a zsoltárok

104 I. m. 9. M. Pavan (2014) szerint éppen az emlékezés(–felejtés) a Zsolt 78 és az egész III. zsoltárkönyv központi témája.

105 GÄRTNER, 2012, 29, vö. KLEIN, 2015, 420.

106 GÄRTNER, 2016, 71k.84, hasonlóan KRAUS, 1979, 74k.

107 GÄRTNER, 2012, 10.

108 KLEIN, 2014, 375.

109 KLEIN, 2015, 420k.

rendszerezésében, a zsoltárok kanonizálásában, és meghatározóvá lett a zsoltárok (újra)értelmezésére és teológiájára nézve is.

A Dávid élettörténetét megjelenítő feliratokban a még uralkodásának megkezdése előtt álló, vagy az uralkodóként megkérdőjelezett, üldözött, otthontalan, szenvedő, ellenségei gúnyolódásának kitett Dávid alakja jelenik meg. Ez a Dávid-figura azonosulási lehetőséget kínált a reményvesztett, identitását kereső egyén és gyülekezet számára, ugyanakkor azt a reménységet közvetíti, hogy amiként az üldözött Dávid könyörgése meghallgatást nyert, mindazok, akik utánamondják ezeket az imákat, számíthatnak a meghallgattatásra.¹¹⁰ A Zsoltárok könyvében megjelenő Dávid tehát identifikációs figura, a hívő ember ideáltípusa, az imádkozó ember paradigmája, akinek élettörténetében és kegyességében osztozhat a mindenkori hívő, aki Dávid imakönyvét, Dávid lelki naplóját olvassa, illetve imádkozza.¹¹¹

Hasonló irányba mutat a királyzsoltárok uralkodói portréjának változása is. A IV–V. könyv királyzsoltárában a Dávid házának adott ígéret birtokosaként egyre inkább egy valós politikai hatalom nélküli uralkodó jelenik meg, aki mint példaadó kegyes, kollektív vonásokat ölt.¹¹²

A teljes Pszaltérium összefüggésében lényeges a királyzsoltárok és Tóra-zsoltárok dinamikus kölcsönhatása (Zsolt 1-2/3/; 18-21), mely által a király, közelebbről Dávid a Tóra-kegyesség példája lesz.¹¹³

4.3. Recitálandó csodák – az egyedüli Isten dicsérete

A teológiai értékelés során nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a Zsoltárok könyve a kiemelt, paradigmaticus történelmi események összefoglalására jellemzően a 'csoda'¹¹⁴ megnevezést használja. Az Ószövetségnek nincs

110 NÉMETH, 2018, 181 – 184, hasonlóan CZIGLÁNYI, 1999, 11; HÄNER, 2015, 17k.

111 CZIGLÁNYI, 1999, 8k.

112 Németh, 2018, 248k.250.

113 RÖSEL, 1999, 190k; HÄNER, 2015, 16.

114 GUNKEL-BEGRICH, 1933, 324k; CONRAD, 1989, 576.580; GÄRTNER, 2012, 1; KARASSZON, A csoda hébertül, 2020. 07.20.: <http://yerushaonline.com/content/?v=ea66aya16>.

saját kifejezése a történelemre, a történelem az Isten szava, tette (műve), csodás beavatkozása, melyről tudnia kell/érdemes a következő generációnak.¹¹⁵

Mindenekelőtt feltűnő az a terminológiai sajátosság, hogy a פלאַ gyök összes ószövetségi előfordulásának közel fele a Zsoltárok könyvében található,¹¹⁶ míg a történeti könyvek prózai formájú csoda-narratívái, valamint a próféta szövegek csak elvétve használják a פלאַ gyökkel kapcsolatos kifejezéseket.¹¹⁷ Mivel a פלאַ gyök kiugróan nagy számban van jelen a Zsoltárok könyvében, továbbá a legtöbb esetben a könyv struktúráját meghatározó pontokon tűnik fel, felmerül a kérdés, hogy JHVH csodáinak gyakori és kiemelt helyeken történő említése alapján milyen következtetések vonhatóak le a Zsoltárok könyve teológiájára nézve.

A csodatettek említésének két aspektusát emelhetjük ki a Zsoltárok könyvében. Isten felfoghatatlan tettei egyrészt JHVH egyedülállóságát, kizárólagosságát nyomatékosítják, másrészt a csodatettek jelentik a mindenkori istencsüret okát és tartalmát. E két aspektus összhangban áll a könyv teokratikus teológiájával és dicsüret-orientált koncepciójával.

Acsodatettek, legyenek ezek az egyén vagy a közösség megszabadulásának élményei, Isten egyedülálló voltáról árulkodnak. A פלאַ gyök, az ember számára felfoghatatlan, egyedül Istenre visszavezethető események kifejezésként, egyértelműen felerősíti a Zsoltárok könyvének teokratikus

115 HARTENSTEIN, 2009, 336; GÄRTNER, 2012 *Geschichtspsalmen*, 1k; FREVEL, 2017, 55. A sínai-hegyi törvényadás viszonylagos háttérbe szorítása is magyarázható azzal, hogy az Ószövetség a teofániákat nem definiálja csodaként, ennél fogva a Sínai-teofánia és törvényadás sem tartozik az isteni csodatett kategóriájába, ami iránt a Zsoltárok könyve különös érdeklődést mutat. Az ósatyák kiválasztása szintén nem sorolható a csodák közé, ami lehet oka a patriarchák mellőzésének a Zsoltárok könyvében.

116 A gyök igei formája jellemzően *ni fal* ige törzsben áll „lehetetlennek / csodálatosnak / rendkívülinek / szokatlannak / váratlannak / túl nehéznek lenni” jelentéssel. Főnévként a „csoda, rendkívüli dolog”, melléknévként a „csodálatos, rendkívüli” jelentést veszi fel, lásd CONRAD, 1989, 570; THIEL, 2004, 383.

117 Ezek a szövegek Isten rendkívüli, félelmetes, nagy tetteinek és a csodaként értelmezett jelenségeknek a kifejezésére különböző szinonim kifejezéseket részesítenek előnyben, ezekhez lásd ALBERTZ, 1976, 414.417k; ZAKOVITCH, 1992, 845k; THIEL, 2004, 384; FABRY, 2005, 1717; KARASSZON, A csoda héberül, 2020. 07.20.: <http://yerushaonline.com/content/?v=ea66aya16>. Mivel a Zsoltárok könyvében kívül is gyakran költemények tartalmazzák a gyököt, végeredményben az esetek nagyjából kétharmadában valamilyen költői szövegben jelentkezik a פלאַ –ALBERTZ, 1976, 414.

koncepcióját. A teokratikus koncepció lényege ugyanis, hogy JHVH közvetlenül hat a világban, nincs szüksége reprezentánsra, aki JHVH csatornájaként áldásokat hoz és szabadítást szerez. Ezt nyelvileg legvilágosabban az עָשָׂה „tenni, csinálni”, a פָּלַח; „csodálatosnak / lehetetlennek stb. lenni” és a לָּ + בָּדַח „egyedül, külön” kombinációja fejezi ki, amely csak a Zsoltárok könyvében szerepel az Ószövetségen belül (Zsolt 72,18; 86,10; 136,4).¹¹⁸ A formula nemcsak más isteneket zár ki, hanem a földi hatalmakat, uralkodókat is, akikkel szemben JHVH *totaliter aliter*, mivel egyedül ő képes csodákat tenni.¹¹⁹ Így kerülhetett bele a csodák kategóriájába a paradigmatisztikus történelmi tettek mellett JHVH teremtői tette.¹²⁰ A teremtés egyedülálló isteni tette, úgymint *creatio prima* (Zsolt 136) és *creatio continua* (Zsolt 139), egyaránt a csodaként értelmezhető a Zsoltárok könyvében.

A csodatettein keresztül egyedülállónak megtapasztalt Isten dicséretet érdemel. A csoda nem más, mint JHVH magasztalásának oka és tartalma. A nagy történelmi tettek, és Isten csodás közbeavatkozásának egyéni vagy kollektív megtapasztalásai válaszára készítetik az embert. A csodálatos módon megmentett ember válaszában alaphangja a dicsőítés, ezért sem véletlen, hogy a פָּלַח gyököt a héberül a *Széfér P^hillim* 'Dicséreték könyve' címen összefoglalt Pszaltérium említi legtöbbször. Rainer Albertz szerint a פָּלַח – szemben a szinonim fogalmakkal – nem csupán Isten közbeavatkozását jelenti, hanem magába foglalja az ember elismerő reakcióját is,¹²¹ ami leginkább a dicséret, hála, magasztalás formájában nyilvánul meg. Ez egybecseng Gerhard von Rad mára már klasszikusnak számító megfogalmazásával, mely szerint a Zsoltárok könyve nem más, mint Izráel válasza (*Antwort Israels*), melyet Isten tette vált ki az emberből.¹²²


118 ZAKOVITCH, 1992, 846.855; LEUENBERGER, 2004, 317.

119 Vö. STOEBE, 1972, 14k, ugyanígy CONRAD, 1989, 570.

120 HARTENSTEIN, 2009, *passim*; CONRAD, 1989, 577; ALBERTZ, 1976, 418; KARASSZON, A csoda héberül, 2020.07.20: <http://yerushaonline.com/content/?v=ea66aya16>; GÄRTNER, 2012, 300.

121 ALBERTZ, 1976, 418.

122 VON RAD, 2007, 281.



A csoda nemcsak kiváltó oka a magasztalásnak, hanem tartalma is. Isten közbeavatkozásának csodaként való átélése azonnali dicsőítést vált ki, majd pedig a csoda állandó recitálása folyamatos Isten-dicséretté lesz. Isten dicsőítése és magasztalása nem más, mint (csoda)tetteinek továbbadása, elbeszélése, hirdetése.¹²³

123 WESTERMANN, 1964, 313; STOEBE, 1972, 20.

Felhasznált irodalom

- ALBERTZ, Rainer (1976): פּלַא, in *THAT* 2, 413 – 420.
- 1997: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2.: Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BALLHORN, Egbert (2004): *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)*, Berlin – Wien: Philo.
- BERGES, Ulrich (2000): Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, *Biblica* 81/2, 153 – 178.
- BOSMAN, Hendrik (2013): Psalm 114 as Reinterpretation, *OTE* 26/3, 559 – 582.
- BUBER, Salomon (szerk.) (1974): *מְרַדֵּשׁ תְּהִלִּים*, New York: OM Publishing.
- CONRAD, Joachim (1989): פּלַא, in *ThWAT* 6, 569 – 583.
- CZIGLÁNYI Zsolt (1999): Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, *Teológia* 33/1–2, 6 – 13.
- DAY, John (1990): *Psalms*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- EISSFELDT, Otto (1973): Die Psalmen als Geschichtsquelle, in uő, *Kleine Schriften V.*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 190 – 204.
- EMANUEL, David (2007): *The Psalmists' Use of the Exodus Motif. A Close Reading and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms* (PhD Diss.), Jerusalem: Hebrew University.
- 2012: *From Bards to Biblical Exegetes. A Close Reading and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms*, Eugene: Wipf & Stock.
- FABRY, Heinz-Joseph (2005): Wunder II. Altes Testament, in *4RGG* 8, 1717 – 1719.
- FREVEL, Christian (2017): Bibel und Geschichte, in W. Dietrich (szerk.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart: Kohlhammer, 43 – 56.
- GÄRTNER, Judith (2012): *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2015: The Historical Psalms. A Study of Psalms 78; 105; 106; 135, and 136 as Key Hermeneutical Texts in the Psalter, *HeBAI* 4, 373 – 399.
 - 2016: Exodus Psalm 114 – the hermeneutical centre of the so-called Egyptian Hallel?, in J. Gärtner – B. Schmitz (szerk.), *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, Berlin – Boston: de Gruyter, 71 – 87.

GESE, Hartmut (1972): Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in J. Schreiner (szerk.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Festschrift für Joseph Ziegler*, Würzburg: Echter Verlag, 57 – 64.

GILLINGHAM, Susan (1999): The Exodus Tradition and Israelite Psalmody, *SJTh* 52/1, 19 – 46.

– 2010: The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter, in E. Zenger (szerk.), *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven – Paris – Walpol: Peeters, 91 – 123.

– 2015: Psalms 105 and 106 and the Participation in History through Liturgy, *HeBAI* 4, 450 – 475.

GOULDER, Michael (1996): *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter* 3., Sheffield: Sheffield Academic Press.

GRANT, Jamie A. (2004): *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Atlanta: SBL.

GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim (1933): *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HAGLUND, Eric (1984): *Historical Motifs in the Psalms*, Uppsala: CWK Gleerup.

HÄNER, Tobias (2015): David als Vorbeter. Psalm 51 im Kontext des Psalters, in D. Helms – F. Körmle – F. Sedlmeier (szerk.), *Miserere mei, Deus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie*, in *Musik und Literatur*, Würzburg: Echter Verlag, 11 – 31.

HARTENSTEIN, Friedhelm (2009): Die Bedeutung der Schöpfung in den Geschichtspsalmen. in R. Achenbach – M. Arneth (szerk.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (*Gen 18,19*). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, 335 – 349.

HARTENSTEIN, Friedhelm – WILLI, Thomas (szerk.) (2019): *Psalmen und Chronik*, Tübingen: Mohr Siebeck.

HUPFELD, Hermann (1888): *Die Psalmen*, Band 2, Gotha: Perthes.

JASPER, F. N. (1967): Early Israelite Traditions and the Psalter, *VT* 17/1, 50 – 59.

JOHNSON, Vivian L. (2009): *David in Distress. His Portrait Through the Historical Psalms*, London – New York: T&T Clark.

KARASSZON Dezső (1998): A Zsoltárok könyvének magyarázata, in Bartha T. (szerk.), *A Szentírás magyarázata (Jubileumi Kommentár)*, 2. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve–Malakiás könyve* [2., javított kiadás], Budapest: Kálvin Kiadó, 691 – 748.

- KARASSZON István (1991): Történetírás az ókori Izraelben, *Theol. Szemle* 34/1, 33 – 45.
 – A csoda héberül, in *Yerusha: zsidóság és kulturális antropológia tudományos online folyóirat* – 2020. 07. 20.: <https://yerushaonline.com/content/?v=ea66aya16>
- KLEER, Martin (1996): *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, Bodenheim: Philo.
- KLEIN, Anja (2014): *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments*, Tübingen: Mohr Siebeck.
 – 2015: Praying Biblical History. The Phenomenon of History in the Psalms, *HeBAI* 4, 400 – 426.
- KOCH, Klaus (1994): Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte, in K. Seybold – E. Zenger (szerk.), *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin*, Freiburg: Herder, 243 – 277.
- KRATZ, Reinhard Gregor (1996): Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, *ZThK* 93, 1 – 34.
- KRAUS, Hans-Joachim (1979): *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- KREUZER, Siegfried (1989): *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, Berlin – New York – Köln: de Gruyter.
- KUSTÁR, Zoltán (2002): *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa*, Debrecen: DRHE.
- KÜHLEWEIN, Johannes (1973): *Geschichte in den Psalmen*, Stuttgart: Calwer.
- LAUHA, Aarre (1945), *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- LEUENBERGER, Martin (2004): *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter*, Zürich: TVZ.
 – 2011: Psalterdoxologien. Entstehung und Theologie, in: uő, *Gott in Bewegung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 166 – 193.
- MARTILA, Marko (2012): The Deuteronomistic Heritage in the Psalms, *JSOT* 37, 67 – 91.
- MATHIAS, Dietmar (1993): *Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen*, Frankfurt – Berlin – Bern et al.: Peter Lang.
- MILLER, Patrick D. (1999): Deuteronomy and Psalms. Evoking a Biblical Conversation, *JBL* 118/1, 3 – 18.

- NÉMETH Áron (2018): „*Királyok zsoltára, zsoltárok királya*”. *A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, Kolozsvár: Exit.
- OEMING, Manfred (2000): *Das Buch der Psalmen, Band 1, Psalm 1-41*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- PAVAN, Marco (2014): “*He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return*” (Ps 78,39). *The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73–89)*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- PRÖBSTL, Volker (1997): *Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs*, Göttingen: Cuvillier Verlag.
- RAD, Gerhard von (⁴1971): Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: uő, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München: Chr. Kaiser Verlag, 9 – 86.
- 2007: *Az Ószövetség teológiája I.*, Budapest: Osiris Kiadó.
- RAMOND, Sophie (2014): *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- 2015: The Growth of the Scriptural Corpus by Successive Rewritings. The Case of the So-called “Historical Psalms”, *HeBAI* 4, 427 – 449.
- RÓZSA Huba (2016): *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, Budapest: Szent István Társulat.
- RÖMER, Thomas (2011): Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch? The Case of the „Historical Summaries“, Especially in the Psalms, in T. B. Dozeman – K. Schmid – B. J. Schwartz (szerk.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 471 – 488.
- RÖSEL, Christoph (1999): *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89**, Stuttgart: Calwer Verlag.
- SAUR, Markus (2004): *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, Berlin: De Gruyter.
- SEILER, Stefan (2013): *Text-Beziehungen. Zur intertextuellen Interpretation alttestamentlicher Texte am Beispiel ausgewählter Psalmen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- SEYBOLD, Klaus (1996): *Die Psalmen*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- STOEBE, Hans Joachim (1972): Anmerkungen zur Wurzel *pl'* im Alten Testament, *ThZ* 28, 13 – 23.
- THIEL, Winfried (2004): Wunder II. Altes Testament, in *TRE* 36, 383 – 386.
- TIÑO, Jozef (2010): *King and Temple in Chronicles. A Contextual Approach to their Relations*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- VEREBICS Petra (2018): *A szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18//2Sám 22 értelmezéséhez* (PhD Diss.), Budapest: EHE.
- WALLACE, Howard N. (1999): What Chronicles Has to Say about Psalms?, in M. P. Graham – S. L. McKenzie (szerk.), *The Chronicler as Author. Studies in Text and Texture*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 267 – 291.
- WEBER, Beat (2000): Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten, *ThZ* 56/3, 193 – 214.
- 2007: Psalm 78 als „Mitte“ des Psalters? – ein Versuch, *Biblica* 88, 305 – 325.
 - 2016: Die doppelte Verknotung des Psalters. Kanonhermeneutische Erwägungen zu den „Schnittstellen“ Psalm 18 // 2 Samuel 22 und Psalm 96; 105; 106 // 1 Chronik 16, *BZ* 60/1, 14 – 27.
- WESTERMANN, Claus (1964): Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen, in uő, *Forschungen am Alten Testament. Gesammelte Studien*, München: Chr. Kaiser Verlag, 306 – 335.
- 1964b: Zur Sammlung des Psalters, in uő, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien*, München: Chr. Kaiser Verlag, 336 – 343.
- WILSON, Gerald H. (1986): The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter, *JSOT* 35, 85 – 94.
- WITTE, Markus, Geschichte, in: M. Bauks – K. Koenen (szerk.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, 2020. 06. 21.: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/19400/>
- ZAKOVITCH, Yair (1992): Miracle (OT), in *ABD* 4, 845 – 856.
- ZENGER, Erich (2008): Das Buch der Psalmen, in E. Zenger – H.-J. Fabry – G. Braulik et al. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart: Kohlhammer, 348 – 370.

A második*

1

– Azt hittem, már sosem érsz ide. Mi volt ilyen fontos, hogy majdnem lekésted miatta az ostromot? – Jóáb bosszúsan, de megkönnyebbülten dobott a tűzre, aztán odébb húzódott, hogy a testvére is odaférjen a sziklára terített oroszlánbőrre.

– Tudod te, milyen az asszonyokkal, a gyerekekkel meg a málhával végigvonulni Zif pusztaságán, Hebrontól idáig? Te a legényekkel és könnyű fegyverzetel vonultál, az egészen más. Urunknak is van humorérzéke, hogy éppen engem bízott meg egy ilyen feladattal. Inkább ezerszer átverekszem magam egy filiszteus testőrségen, mint hogy még egy lépést tegyek a nők és gyerekek karavánjával! Régóta itt vagytok?

– Már délben itt álltunk Jebúsz alatt, de időbe telt, amíg táborot vertünk és kitaláltuk, hogyan kezdjük az ostromhoz. Nem jött könnyen, de végül meglett a megoldás.

– És mire jutottatok? Hogy addig rohamozzuk az északi falat, amíg véres fejjel vissza nem zavarnak oda, ahonnan jöttünk? Mert ez vár ránk. A többi falszakaszcól már ne is beszéljünk. Jebúsz, bár a legöregebb városok között tartják számon, még senki nem foglalta el, főleg nem egy ilyen szedett-vedett szabadcsapat! Legalább rendesen összehívtuk volna a kardforgató férfiakat az északi törzsekből is, ahogy tanácsoltam Urunknak. Bőven lett volna rá idő! Megérthetné már, hogy nemcsak a barátaira

* Először tanulmányt terveztem írni a 2Sám 5,6-10 szakaszról, de aztán elbizonytalanodtam: mi újat mondhatnék ebben a tanulmányban a hatvanöt éves *Karasszon István*nak, szeretve tisztelt tanáromnak és kollégámnak, ami miatt érdemes vennie a fáradságot, hogy egyáltalán elolvassa. Azután arra gondoltam, hogy nemzedéke egyik utolsó reneszánsz embereként, aki egyfórmá otthonossággal mozog a tudomány és az irodalom, sőt a képző- és zeneművészet határvidékein is, talán érdekelné, mit lehet mondani a perikópáról egy novellabőrbe bújtatva. Még akkor is, ha az alábbi elképzelt történet eltér az ünnepelet saját rekonstrukciójától: KARASSZON István (2009): *Izrael története*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 90 – 91.

számíthat, még csak nem is kizárólag a júdai kardokra. Elkezdhetne már igazi királyként viselkedni. De vele nem lehetett beszélni, mielőbb be akarta venni Jebúsz, hogy itt rendezkedjen be, csak azért, mert már elege lett Hebronból és a pusztából. De amikor nyíltan vitattam a döntését, válaszul rám bízta az asszony-karavánt. Figyeld meg, bátyám, ebből most csúfos vereség lesz.

– Nem kellene ilyen gúnyosan beszélned, Abisaj, főleg, ha Dávidról van szó. Megéltünk már néhány csodát, amikor vele bujdosunk a pusztaságban. És amióta a királyunk lett, talán nem minden a legjobban alakult? Mert akit szeret az Örökkévaló, azt sasszárnyon hordozza! Figyeld meg, hogy Dávid még a jebúsi sasfészekbe is felröppen ezeken a szárnyakon. És mi leszünk a kard, amely utat vág. A karom, amely elsőként feltépi a húst. Mondtam már, hogy megvan a terv. Úriás adta az ötletet. Ő sokszor járt már Jebúszban, rokonai is élnek errefelé. – Jóáb most szokatlanul lelkesnek tűnt. Csata előtt többnyire magába roskadt, és a katonáitól félrevonulva meditált. Olyankor az esélyeken és a stratégián gondolkodott, máskor meg filozofikus hallgatásba burkolózva a kardját fente egy kövön, vagy a sérült vállát masszírozta olajjal. De nem most. Csillogott a szeme, ahogy folytatta:

– Mint mindig, itt is a víz a kulcs. Akié a Gíhón-forrás, azé a város.

– Persze, biztosan igazad van, csak hogy ezt a jebúsiak is tudják. Láttad mekkora tornyok védik a forrást a keleti falon? A víz a hegyből tör elő, és ha elfoglaljuk a tornyokat, a védők még akkor is hozzáférnek a kutakon keresztül. De még ha nem tennék is, gondolod, hogy nem raktároztak el hetekre való vizet, miután megtudták, hogy ellenük vonulunk? Lehet, hogy valami csoda folytán elfoglaljuk az őrtornyokat, de még akkor is napokig nézhetünk farkasszemet a megmászhatatlan falakkal.

– Olyat mondj, Abisaj, amit nem tudok! Csak hogy itt jön a képbe a hettitánk, Úriás. Szerinte a tornyokhoz nem csak egy apró vízér bukkan ki

a hegyből, hanem ott húzódik egy egész hasadékrendszer! Mit gondolsz, hogyan nyerik a vizet a fellegvárból? Egyszerűen leeresztik a kutakba a vödröket, amíg azok el nem érik a forrást. Így ostrom idején, sőt még a forrás-tornyok elvesztése esetén is zavartalan a vízellátás. Úriás azt is mondta, hogy a tornyok falai mögött, a forráson keresztül visszafelé haladva is el lehet jutni a hegy belsejébe fűrt víznyerő kutakig, és ha valaki azokon is feljut, övé a fellegvár.

– Szépen hangzik, de öngyilkosság. Egyszerre sziklát mászni kötél vagy fogódzók nélkül, és közben felfelé harcolni? Felejtsd el!

– Pedig ez az egyetlen lehetőségünk, sőt az én egyetlen lehetőségem arra, hogy visszaszerezem a seregem. Miután megérkeztünk, és a jebúziak eljátszották a maguk komédiáját a falakon, Dávid mindenki előtt megesküdt, hogy az lesz a hadvezér, aki először feljut a várba, és levágja a falakra kirendelt bénákat. Most a szaván foghatom.

– Kizárt dolog! Elfoglalhatsz te bármit, levághatod százszor akár a gáti Góliátot is, de Urunk soha nem bocsátja meg neked Abnér halálát. És ami azt illeti, nekem sem bocsát meg. Büszke az igazságérzetére, de ebben most igazságtalanul ítélt, mert egyedül te ontottad Abnér véréét. Még most is hallom Dávid mímelt jajveszékelését és átkait. Átok Jóáb egész házára! Hát, köszönöm a fiaim és a fiaim fiai nevében is! Legközelebb, mielőtt azt tervezed, hogy az egész családunkra királyi átkot vonsz, kérlek, avass be engem is! Bőven elég lett volna, ha azt a döglődő kutyát valahogy megnyomorítod, mondjuk átvágod az inait vagy levágod a jobb kezét. Egy kripliből már úgysem lehet hadvezér... Nem kellett volna rögtön beteljesítened a vérbosszút fivérünkért. Azt hagyhattuk volna későbbre, amikor az öreg Abnér csillaga már leáldozott. – Abísajt még most is elfutotta a düh, amikor Jóáb magánakciójára gondolt. Nem szerette, ha valaki ultimátumot ad neki, és a testvére választás elé állította Abnér megölésével: vagy Dáviddal, vagy az ő bosszújával azonosul. Nem először

hozta fel Jóáb előtt ezt a sérelmet, aki mindig ugyanúgy indokolta a cselszövést:

– Hidd el, meg kellett tennem. Úgy beszélsz, mintha nem ismerted volna. Ő nem az az ember volt, aki mellett a terveit szövögetheti valaki, és várhat a megfelelő pillanatra. Veszett kutya volt, és mindenkin átgázolt, hogy elérje a célját. A végén már bábnak használta Sault, aztán a nyomorult Ísbósetet is, és hidd el, Dávid is csak arra kellett volna neki, hogy rákényszerítse az akaratát. Végül őt is bedaráltta volna. – Jóáb igyekezett meggyőzően érvelni, nem is annyira Abísaj miatt, hanem mert úgy érezte, minél többször gyakorolja ezt az indoklást, annál meggyőzőbben tudja előadni alkalomadtán, ha megszorul. Valóban, kezdett belejönni:

– Szövetség Izráel és Júda között? Nevetnem kell. Saul háza sosem fogadna el egy júdai királyt. Most is csak jobb híján tették, és csak az alkalomra meg egy alkalmas emberre várnak, hogy elpártoljanak Dávidtól. Kelletlen házasság ez, meglásd! Amit tettem, az egyetlen ésszerű megoldás volt. Ha egy ilyen Abnérral állsz szemben, és lehetőséged nyílik rá, hogy teljesen kiiktasd, meg kell tenned tétovázás nélkül. Minden más csak félmegoldás, amellyel a saját jövődet kockáztatod.

– Látom, jól kiismerted. Csak nem fedeztél fel benne rokon vonásokat? Mintha beléd is szorult volna némi politikai ambíció...

– Tévedsz, Abísaj. Az én ambícióm végtelenül önzetlen. Én sosem törnék a főhatalomra. Az egyedül Dávidé, mert az Örökkévaló neki adta. Megelégszem azzal, hogy a Felkent útját egyengetem. Az én ambícióm az ő sikere. Ezt ő is tudja, ezért fogadja el, ha néha figyelmen kívül hagyom a parancsait. A jó vezető engedi, hogy legyenek engedetlen beosztottjai, feltéve, ha osztoznak a céljaiban, és jók abban, amit csinálnak.

– Egy ideig talán elnézi neked. De Dávid istenfélő ember, és mint ilyen, a feltétlen megbocsátást az Örökkévalónak tartja fenn, a saját sérelmeit azonban kicsinyesen számontartja és évekig melengeti.

– Lehet. Egyszer talán majd ellenünk fordul, ha úgy ítéli meg, hogy már nem szolgálom maradéktalanul a boldogulását. De még nem, ahhoz Cérúja fiai túl erősek és túlságosan is szüksége van ránk. Dávid bosszújához még az is kellene, hogy a katonák mást kövessenek, ehhez pedig egy igazi vezérre lenne szükség.

– Mint Benájá?

– Talán. De ő még fiatal és tapasztalatlan, ha van is benne céltudatosság. Sajnos Dávid jobban bízik benne, mint bennem. Úriás szerint nagyon készül a hajnali ostromra. A jobb oldali bástyánál fog támadni a görögjeivel és a filiszteus zsoldosokkal. Azt hiszi, megelőzhet. Nem tudja, hogy tettem róla, ne juthasson túl messzire.

– Jóáb! Ugye nem béreltél fel valakit ellene? Nem volt elég Dávid haragjából és átkaiból?

– Ugyan már, testvérem! Minek nézel engem? Nem ártott nekem, ezért nem kívánom a halálát. Egyelőre. A bérgyilkosság egyébként sem az én stílusom. Csak biztosra akarok menni, hogy a bénákhoz én jussak fel először. Egyébként pedig nevetséges is lenne Benájá mint hadseregparancsnok. Láttam már, hogyan viselkedik éles helyzetben. Elbizonytalanodik, és csak a határozott, többszörös parancs tudja kimozdítani a tanácsstalanságából. Megóvom Urunkat egy ilyen rossz személyi döntéstől. De jobb, ha nem tudod a részleteket, Abísaj, akkor nem kell hazudnod, ha esetleg megkérdeznék. A vakokra és a sántákra holnap nekem kell először lesújtani. Mindenáron.

–Miért meglegeted folyton abénákat? Miközükezeknek a szerencsétleneknek az ostromhoz? Mi az, amiről lemaradtam?

– Már belekezdtem az előbb, csak nem fejeztem be: az Abnér-szállal megzavartál. Szóval, amikor megérkeztünk a város alá, Dávid megadásra szólította fel Sófti-Cedeket, de csak gúnyolódás volt a válasz. Azok az átkozott majmok szemetet és ürüléket dobáltak ránk a falakról. Azt

kiabálták, hogy Jebúsz még a faldöntő Józsué sem tudta elfoglalni. Meg hogy ellenünk még a vakok és a sánták is megvédik ezeket a falakat. Sértésből már ennyi is elég lett volna, de összeszedték a város összes nyomorékját, felállították őket a falakra, és Sófti-Cedek feleskette őket a Magasságos Élre, mintha valódi katonák lennének. Aztán a várórség is esküt tett: legyenek ők ilyen vakok és sánták, ha egyetlen hébert is beengednek a városba. Végül bikaáldozatot is bemutatnak, és szétlocsolták a vért a falakon. Látnod kellett volna Dávid arcát, ahogy mindezt végignézte. Sosem tűrte jól a megaláztatást, de ezektől az emóri patkányoktól aztán különösen nem. Tudod, mennyire tiszteli Ábrahám, Izsák és Jákób Istenét, és azt hitte, a Melki-Cedekkel kötött szövetségünk még számít valamit ennek a söpredéknek. Hogy majd harc nélkül beengedik a városba, mint törvényes uralkodójukat. De ezek hitszegők, és még most is az egyiptomiak seggét nyalják, mint évszázadok óta! Pedig azoknak most kisebb gondjuk is nagyobb annál, hogy megvédjék ezt a porfészket. Mindegy is, elég az hozzá, hogy Dávid fejébe valahogy szöget ütött ez a gyalázkodás. Csak állt ott Jebúsz alatt, és nézte a falakról röhögve köpködő és hugyozó bénákat. Azt is kiabálták, hogy ha be akarjuk venni a várost, úgyis sokáig maradunk, ezért állítanak egy szobrot a vak Izsáknak meg a sánta Jákóbnak, és azokat is ledobják nekünk. Dávid akkor döntött: aki először bejut Jebúszba, annak el kell hoznia a lába elé egy zsákban a nyomorult gyalázkodó fejét, és azé az emberé lesz a második hely, a hadsereg vezetése. Márpedig ez az ember én leszek, Abísaj. Segítesz?

2

Még koromsötét volt, amikor Joáb megérintette Abísaj vállát, aki a hamvadó tűznek háttal feküdt, a köpönyegébe burkolózva. Abísajt nem kellett ébresztgetni, úgy ült fel és kötötte a hátára a kardját, mint aki nem is aludt, csak az indulásra várt. Csendben ereszkedtek le a Kidrón völgyébe,

miközben a sötétben, amelyet csak a hold fénye oldott valamelyest, előbb Úriás, majd Eleázár is melléjük szegődött. Mindketten más-más tábortüzeknél töltötték az éjszakát. Vigyázniuk kellett, mert az apróra forgácsolódott sziklatörmeléken könnyen megcsúszott a szandál, és nem volt az Olajfák hegyéről levezető ösvény azon kívül, amelyik látszott a városfalakról, s ezért mindenképpen el akarták kerülni. Észrevétlenül értek a baloldali őrtorony alá, ahol megpihentek egy kicsit. Néma csend volt, a kabócák már belefáradtak a zenélésbe, és hallgattak az olajfákon, mintha ezzel is a várvédőket támogatnák. Két őrszem szolgált mindegyik toronyban. Az a kettő, aki a bal oldali bástyára volt beosztva, ahelyett, hogy a völgy sötétjét fürkészte volna, inkább a falba mélyesztett szenesserpenyő mellett ácsorgott és a kezét melengette. Késő ősz volt, és ilyenkor fagyosak az éjszakák Jeruzsálemben. Az őrszemek egyébként nem tűntek túl feszültnek a közelgő ostrom miatt. Sőt, mintha átragadt volna rájuk is Sófti-Cedek fellengzős magabiztossága: a Jebúsz roboosztus falaiba vetett vakbizalom. Szinte vidáman beszélgettek. Odalent a fal tövében Jóáb kiosztotta három társának a sarlóalakú rövid kardokat, amelyek azért hozott, hogy egyszerre szolgáljanak a falmászás eszközeként, a falakon pedig fegyverként. A három harcos jól összeszokott Dávid hadjárataiban, Úriás pedig, akit a helyismerete, az ereje és a megbízhatósága miatt hoztak magukkal, szavak nélkül is tökéletesen értette, mit kell tennie, hogy ne maradjon le mögöttük. Abísaj volt mind közül a legkönnyebb, ő mászott a leggyorsabban, ezért először neki kellett feljutnia a falon, hogy leengedje a kötelet a többieknek. Bár a görbe kard jó szolgálatot tett a mászásban, Abísaj többször is megcsúszott, és a fegyverzete összezsúrdult a mészkőfallal. Ilyenkor egy percre meglapult, hátha az őrszemek felfigyeltek a neszre, de amikor hallotta, hogy azok még mindig gyanútlanul beszélgetnek, tovább mászott. Nagyjából fél óra alatt ért fel a fal tetejére. Ott várt egy kicsit, a kezét pihentette, majd

hangtalanul átvette magát a mellvéden. Talán két perc telt el, és Jóáb lába elé gördült a kötél. Azzal már gyorsabban haladt a mászás. Mindhárman feljutottak. Odafent a két őrszem vérbe fagyva feküdt a szenesserpenyő alatt. A fel-feltámadó szél időnként sziszegő parazsat hintett az arcukba, de már nem bánták. Abísaj egyszerre végzett mindkettőjükkel, egy-egy halálpontos döféssel. A torony őrsége a falak alá épített fészerekben aludt, szalmabálákon. Mély, édes álomba merültek, többen horkoltak, néha egyik-másik felnyögött, mintha felrémlt volna benne a délutáni kriplimulatság emléke. Úgy tucatnyian lehettek. A négy héber katonának minden anatómiai tudására szüksége volt, hogy csendben végezzen velük: a sarló alakú kardok most is jó szolgálatot tettek.

A forrás vize egy medencében gyűlt össze az őrtorony közepén, majd egy túlfolyón keresztül továbbcsordogált a másik torony felé. Már belegázoltak a medencébe, amikor Eleázár intett, hogy hangokat hall a szomszéd torony felől. A medence falához simultak, és maguk elé húzták a dárdáikat. Az őrség helyett azonban csak Benájá és a katonái tűntek fel a két toronyt összekötő átjáróban. A két expedíciós csapat megkönnyebbülten köszöntötte egymást. Jóáb néhány szóval elmondta Benájának, mit végeztek eddig, az pedig a másik torony elfoglalását írta le. Ők többen voltak, mint Jóábék, a rajtaütés mégis három görög zsoldosa életébe került. Azokat az őrszemeket ugyanis nem sikerült tökéletesen meglepni. A kiáltásaikra felébredtek alvó társaik is, és nem adták olcsón az életüket. Sietősen mérlegelniük kellett a lehetőségeiket. Jóáb azt javasolta, hogy Benájá maradjon a zsoldosokkal a tornyokban, és készüljön fel a további harcra: ha a jebúsiak rájönnek, hogy elvesztek az őrtornyok, a fellegvárba vezető átjárón keresztül biztosan megpróbálják majd visszaszerezni a forrás feletti ellenőrzést. Benájá úgy tett, mintha nem tudná, hogy Jóáb csak meg akar szabadulni tőle, és álnaívan a katonáit dicsérte, akikben tökéletesen megbízik, és akik nélküle is tudják, mit kell tenniük. A fojtott

hangú alkudozásban végül Jóáb engedett, bosszús gesztusokkal, de egy olyan kereskedő belső nyugalmával, aki tud valamit a portékájáról, amiről a vásárlónak, aki látszólag megütötte a főnyereményt, fogalma sincs. Benájá görögül váltott néhány szót a helyettesével, rábízta a tornyok védelmét, majd magához rendelte a gáti Ittajt, hogy vele menjen, és testőre legyen a rajtaütésben. Így végül hatan tértek vissza a Gíhón medencéjéhez.

Jóáb ment elől. Nem kellett sokáig keresnie a nyílást, ahol a forrás vize a medencébe ért. Egy megtermett harcos teljes fegyverzettel biztosan nem fért volna át rajta, de náluk már csak a legszükségesebb fegyverek voltak: egy kard a hátukhoz erősítve, egy tőr az övükben, a mászáshoz használt görbe kard a kezükben és egy összetekert kötél a vállukon átvetve. A megtermett Úriásnak azonban még így is túl szűk volt a hasadék, ezért hátrahagyták: a helyismerete egyébként is csak eddig tartott, a forrás rejtett sziklahasadékait már ő sem ismerte. Ahogy az imbolygó fáklyafények elhalványultak mögöttük, a seol sötétsége várta őket. Fényt nem gyűjthettek, mert nem tudták, hol és kik várhatnak rájuk a hasadékban. Először derékig gázoltak a jéghideg vízben, de a meder fokozatosan emelkedett, és hamarosan már csak a bokájukat mosta a Gíhón sebesen szaladó vize. Aprókat lépve, szinte csoszogva haladtak sorban, egymás vállát szorongatva és közben óvatosan tapogatva a sziklafalat. Talán tíz métert tehettek meg így, vak vezet világtalant módján, amikor Jóáb meglepetten felkiáltott, mert váratlanul újra derékig merült a vízbe. Úgy tűnt, egy vízvájta mélyedéshez értek, amelyből azonban nem vezetett tovább út. A forrás valahol a mélyedés aljából bugyogott fel. Többször is alámerültek, hogy megtalálják a hasadék folytatását, de hiába. Abísaj végül kovaköveket halászott elő a nyakába akasztott bőrszényből és tüzet csiholt. A hevenyészett fáklya fénye bevilágította a hasadékot. Tovább már tényleg nem vezetett út, de a folytatás ott volt a fejük felett: egy függőleges kút, amely – ahogy meg tudták állapítani – tíz-tizenkét

métert vezetett felfelé, és valamilyen fekete anyag fedte. Nem csillant meg rajta a fáklya fénye, mert talán fából készült. A kút fala, ahogy kitapogatták, érdes volt, és akadtak rajta alkalmas fogódzkodók, kiszögellések, amelyekbe akár bele is lehetett ülni, de legalább a lábat megtámasztani. Jóáb persze ragaszkodott hozzá, hogy ő másszon elsőként, és bár Benájá is tett egy tétova próbálkozást arra, hogy ő legyen az első, Abisaj és Eleázár is határozottan Jóábot támogatta. Ittajt lent hagyták a fáklyával, de megígérték neki, hogy ha Benájá felér, ledobja a kötelet és felhúzza őt. A feljutás lassú volt és keserves, de az edzett katonáknak korántsem lehetetlen feladat. A kemény dolomitfalban minden apróbb egyenetlenség kiindulópontot jelentett a további mászáshoz. Abisaj közvetlenül Jóáb mögött haladt: ők ketten gyakorlott párost alkottak. Egy hosszabb biztosítókötéllel még össze is kötötték egymást. Jóáb egy-egy kiszögellésnél megtámaszkodott és felhúzta a testvérét, a nehezebb szakaszokon pedig Abisaj kínálta fel a vállát vagy a fejét, hogy Jóáb arra támaszkodva találjon biztosabb fogást. Eleázár egyedül is boldogult, de a Jóábtól kapott feladata miatt mégis lemaradt Cerújá fiai mögött. Amikor egy-egy párkányon megpihent, a már elhagyott, alacsonyabb kapaszkodókat feltűnés nélkül bedörzsölte a kötele végével, amelyet még az esti tábortűznél olvadt zsírba mártott. A mögötte haladó Benájá nem értette, hogy miért küzd ilyen keservesen a feljutással. Az út első harmadánál egyszer még vissza is zuhant, csúnyán felsértve mindkét térdét és a jobb vállát. Értetlenül nézte, ahogy a többiek tempósan és biztonsággal másztak, ő pedig csak nem talált fogást a csúszós sziklafalon. Bár többször is káromkodva sziszegett Jóábék után, hogy várják meg, azok rá se hederítettek. Így a kút feléig sem jutott, amikor Jóáb és két társa már a deszkapadlót feszegette a fejük felett. Járhattak volna sokkal rosszabbul is ezzel a deszkázattal. Már évtizedek óta feddhetette a kút száját, és csak a közepén kialakított csapóajtót cserélték a jebúsziai időről időre. Magát a deszkapadlót megette a szű és a kút

nedves párája. A görbe kardokat beakasztották a deszkák rései közé és azokon függeszkedve a lábukkal stabil támaszt kerestek. Felfeszítettek két korhadt deszkát, és átpréselték magukat. A kút feletti helyiségben – amelyet régen, a forrást vigyázó tornyok építése előtt talán vízmerítésre is használtak a várvédők – nem volt senki, és hangokat sem hallottak, legfeljebb Benájá átkozódását a kútból, de azzal most nem foglalkoztak.

Abísaj újabb fáklyát gyújtott, hogy jobban szemügyre vehessék a szűkös sziklacsarnokot: a deszkapadlótól enyhén emelkedve haladt megint az út felfelé. Ebbe jobbról egy másik hasadék is beletorkollott, de amint Abísaj odavilágított, látta, hogy pár méter után kőtorlasz zárja el. Zsákutca. Nem volt más választásuk, a felfelé vezető folyosót követték. Ez hamarosan egy függőleges sziklafalban ért véget, de állt ott egy öreg létra, amelyen felmászhattak. Odafele egy meredek lépcsősort találtak. Ez már bizonyára egy felszínre nyíló teremhez vezetett: innen már látták a beszűrődő fényeket, és hallani vélték az ébredező város zajait. A fáklyát eloltották, nehogy elárulja őket, amint óvatosan, hangtalanul kúsztak felfelé a lépcsőn. A teremben egy asztal körül jebúsi örök üldögéltek, bort ittak és a politikáról beszélgettek. Jóáb és két társa úgy rohanta meg őket a lépcső sötétjéből, hogy szinte nem is fejthettek ki ellenállást: az ijedség és a kardcsapások együtt végeztek velük. A héberek levetkőztették a holttesteket, és visszahúzták őket a barlangterem mélyébe, a lépcsőre, azután szépen elrendezték az asztalt és a felborogatott székeket, az ott talált pokrócokkal pedig felitatták a vért: ha valaki kintről benéz, ne gondoljon azonnal a legrosszabbra.

Már hajnalodott. Ahogy az örök ruhájában kiléptek a néptelen utcára, a felkelő nap fényével átmosott várfalak felől halk csatazaj szűrődött feléjük: kétségbeesett kiáltások, elhajított kövek tompa puffanása, pattogó parancsszavak és időnként hangosabbá majd halkabbá váló kardcsörtetés. Benájá zsoldosai még nyilvánvalóan tartották a Gíhón őrtornyait, de már

nem sok idejük maradt: a felülről támadó jebúziak helyzeti előnyben voltak. Nem késlekedhettek. Benáját és Ittajt sem várták meg: Jóáb a várfalakra, Abísaj pedig Eleázárral a déli kapu felé indult. Utóbbi kettőt az örök ruhája miatt senki sem akarta megállítani, egészen a kapu előtti térig. De amikor az ott posztoló kapuőrök felszólítására sem álltak meg, hanem tovább rohantak feléjük, azok hevenyészett alakzatba rendeződve megpróbálták útjukat állni. Nem tudhatták, hogy ebben az ember-ember elleni küzdelemben akkoriban nem sokaknak volt esélye Abísajjal és Eleázárral szemben. A kibontakozó rövid, szemmel szinte követhetetlen kézitusában a két dávidi hős olyan hatékonyan és gyorsan osztotta a halált – miközben rutinosan egymást is védték –, hogy a kapuőrök pillanatok alatt valamennyien a földön heverték, holtan vagy megcsonkítva. A harctér íratlan szabályai alapján a sebesülteket is hezitálás nélkül megölték volna, de most egyszerűen nem jutott rá idejük: egyre újabb jebúzi katonák özönlöttek le a városkapu bástyájáról. Abísaj egy hosszabb dárdát szerzett valahol, és azzal már biztonságosabb távolságból is megállította a feléjük tartó ellenséget. Eleázár talált egy íjat a hozzá tartozón teli tegezettel. Hogy perspektívát nyerjen, hátrébb húzódott a kaputól, és biztos kézzel terítette le a feléje vagy Abísaj felé futó katonákat.

Eközben már Jóáb is felért a várfal tetejére. Ott nem talált igazi katonákat, csak a vakokat és a sántákat, akiket Sófti-Cedek parancsára oda gyűjtöttek. A király bizonyára pszichológiai hadviselésnek gondolta azt, amit ma inkább tekinthetnénk valamiféle groteszk és perverz háborús performansznak. Az intézkedés egyetlen gyakorlati célt szolgált: hogy megalázza Dávidot és a seregét. A várfalra állított vakok és sánták nem voltak katonák, és persze fegyverrel sem látták el őket. De miért is tették volna? Semmilyen ésszerű előrejelzés, de még egy ihletett prófécia sem számolhatott azzal, hogy Jóábbal kell majd megküzdeniük. Őt is csak egy pillanatra hökkentette meg a dolog abszurditása, amikor a lépcsőn

felszaladva szembesült a látvánnyal: ezektől a mankókra támaszkodó, védtelen sántáktól és a semmibe révedő, földön üldögélő vakoktól kell elragadnia a várost, hogy Dávid városává tegye azt. Valójában nagyobb nehézségre számított, és méltóbb ellenfelekre. De nem volt szentimentális ember. A nyilvánvaló morbid helyzetkomikum elemzéséhez nem volt sem érzéke, sem pillanatnyi hangulata, a sérült emberek legyilkolásában pedig nem érzett erkölcsi dilemmát. Ilyen a háború. A legritkábban lovagias, hiszen akinek alkalmá nyílik ölni, az megteszi, még mielőtt megfordulna a hadiszerecsé. Csak két szívdobbanás erejéig torpant meg, hogy felmérje az előtte álló munka nagyságát, aztán vett egy nagy levegőt, és elvégezte, amiért eljött: sorban levágta és begyűjtötte a fejeket. A vakok is hallották, mi történik körülöttük, és jobb híján kétségbeesetten üvöltöttek. A sánták próbáltak menekülni, de kevés sikerrel. Ellenállni még annyira sem tudtak. A várfal átjárója hamar síkossá vált a kiontott vértől, és Jóáb maga is többször elesett a hentesmunka forgatagában. Negyvennégy fejet vágott le rövid mézszárlása során. A végén talált valahol egy szalmazsákot, egy vak jebúszit egykori fekhelyét. Kiszórta belőle a szalmát és abba gyűjtötte a fejeket. Csak hat fért bele, de úgy sejtette, Dávidnak ennyi is elég lesz. Pars pro toto.

Odalenn Abísaj és Eleázár is végeztek már a kapuórséggel, majd az erősítéssel is. A kapu előtti téren már csak azok moccantak, akik haláltusájukban nem tudták felfogni, hogy nincs menekvés. Dávid két hőse egyesült erővel húzta el a kapuzárnyakat elzáró hatalmas rönkfát, amely olajjal gazdagon bekent tokjában mozdult, lassan, de biztosan. A kifelé nyíló kapuzárnyakat azonban még így sem tudták megmozdítani, ezért néhány próbálkozás után felszaladtak a bástyára, és lekiáltottak a falak alatt rejtőző bajtársaiknak, hogy segítsenek. Dávid seregének derékhada már órák óta várakozott odalent, kettes-hármas csoportokban, szétszórva, sziklák és bokrok mögött rejtőzve, vagy a Kidrón vándijában.

Csak a jelre vártak. Most gyorsan ösvéreket fogtak be, és az istrángokhoz horgokat rögzítettek. Ezeket akasztották be a kapuszárnyakba, és így lassan, keservesen nyikorogva feltárult Jebúsz kapuja.

Dávid beözönlő serege nem kegyelmezett senkinek, aki az utcákon volt. Mivel azonban parancsba kapták, hogy a házakat és a benne menedéket keresőket hagyják életben, így a fegyveres védőkön és Jebúsz ártatlan fogyatékosain kívül kevesen haltak meg aznap. Elvégre nem Józsué heremje volt ez, hanem csak Dávid hatalomátvétele. A fellegvár elfoglalása egy kicsit tovább tartott, de csak azért, mert időbe telt, amíg elég száraz fát és zöldellő ágat hordtak a falai alá. Miután a Milló tetején körben meggyújtották a tüzeket, a falakra kúszó fekete füst kiüzte a fellegvárból Sófti-Cedek legelszántabb testőreit is. Nekik nem kegyelmeztek. A hálóterme mélyében bujkáló királyt a hajánál fogva a földön húzták ki a fellegvár elé, Dávid parancsára megvakították, elvágták az inait, rabláncra fűzték, és egy szekérre ültetve leeresztették a déli kapuhoz.

Dávid három hőse úgy érezte, hogy elég vért ontott mára, ezért a kibontakozó egyenlőtlen embervadászatban és tisztogatásban már nem vett részt. Fáradtan roskadtak le a déli városkapu boltívei alá. Kisvártatva Benájá és Ittaj is csatlakozott hozzájuk. Éppen csak, hogy vérbe márhatták a kardjukat, mert mire kijutottak a barlangrendszerből, Jebúsz már gyakorlatilag elesett. Benájá Jóábbal szemközt ült le, hátát a falnak támasztva, két kézfejét pedig a hóna alá szorítva. A tenyerén szinte nem is maradt bőr a kegyetlen falmászás után. A tekintetük összekapcsolódott, de nem köszöntötték egymást és nem szóltak egy szót sem. A kényszerű szövetség véget ért. Mindketten másként értékelték, ami történt, és más terveket szőttek a jövőre nézve. Azt azonban mindketten világosan tudták, hogy útjaik a hatalom szolgálatában még keresztezni fogják egymást. Most azonban együtt várták, hogy Isai fia megjelenjen, ha majd úgy ítéli meg a testőrsége, hogy biztonságos a terep. Jóáb maga mellé húzta a

zsákját, és fáradt mozdulatokkal lefejtette magáról a vértől elnehezült jebúsi köpönyeget. Lenből szőtt fehér alsóruhája is feketéllett a vértől, de félmeztelenül csak nem akart Dávid előtt megjelenni, ezért azt inkább magán hagyta.

A távolból Dávid érkezésének első hangjait hordta feléjük a kapuban megfutó szél: dobok és sípok, cintányérok és csörgők kakofóniáját. „Áldott, aki jön az Úr nevében!” – énekelték az asszonyok és a gyermekek, akiket még Abísaj hozott Jebúsz alá, és akikről maga a zsoltáros Dávid énekelt, hogy az ő szájuk által építi hatalmát az Úr ellenségeivel szemben, hogy elnémítsa azt, aki ellene áll vagy bosszúért eped. Isai fia öszvérháton jött birtokba venni a várost, amely hite szerint már Ábrahám ideje óta úgy elő volt készítve erre a pillanatra, ahogyan a menyasszony vőlegénye érkezésére. Az öszvért láthatóan idegesítették a lelkes kezek által fákról levagdosott és a lába elé szórt ágak meg a felsőruhák, de Dávid erős kézzel fogta az állatot és folyton visszaterelte a dicsőség útjára. Az új héber hadseregparancsnok mellett elhaladva biccentett felé, és a nyeregből kihajolva átvette a kezéből a súlyos vérfoltos zsákot. Kinyitotta, belenézett, majd szótlánul hátraadta a kíséretének.

A téren megállt a menet, de Dávid nem szállt le az öszvérről, és bevárta a fellegvárból aláeresztett szekeret, amelyen Sófti-Cedek érkezett legyőzőjéhez. A jebúsi uralkodót – akinek arcvonásait a koromtól és az arcára száradt vértől talán még a családja sem ismerte volna fel – leemelték a szekérről, és az öszvér lábai elé dobták. Sófti-Cedek magától is rájött, ki előtt fekszik a porban, és most az életéért könyörgött. Tíz érintetlen hajadon jebúsi ágyasát ajánlotta fel Dávidnak. Izrael és Júda királya nagylelkűen irgalmat gyakorolt: meghagyta Sófti-Cedek életét, sőt sajnálatát fejezte ki amiatt, hogy az ostrom zűrzavarában a jebúsi király megvakult és lesántult. Sajnálatos túlkapás. Mint mondta, más körülmények között bizonyára az asztalánál adott volna helyet neki, de köztudott, hogy

Dávid gyűlöli a vakokat és sántákat. Így, bár fájlalja, Sófti-Cedek mégsem lépheti majd át a palotája küszöbét. Kaphat ellenben egy kisebb földdarabot a Hinnóm völgyében, ahol békésen élhet még hátralévő éveiben. A jebúsi király igen hálás volt e kegyelemért, és bizonyára megértette a helyzetét, mert csendben maradt.

3

– Drága unokaöcsém! Isten hozott a sátramban! Látom, sikerült lemosnod magadról a tengernyi vért. Tegnap a várkapuban még úgy néztél ki, mint aki Ráhákkal vívott, már ha megbocsátod nekem ezt a – kétes előéletű, bár áldott emlékü őspanyánkra nézve otromba – szójátékot. Minden elismerésem, Jóáb. Elhatároztad, kitervelted, véghezvitted. Ahogy mindig. Őszintén szólva nem tudom, mi ütött belém, amikor ezt a meggondolatlan ígéretet tettem. Tudhattam volna, hogy más nem jöhet szóba, csak te. Már ott, abban a pillanatban megbántam, amit mondtam. Mint Saul, amikor egykor leányát és fele királyságát kínálta annak, aki megszabadítja a körülmetéletlen Góliáttól. Most már én is ismerem az érzést. Talán ezért nem is tudok haragudni szegény Saulra ennyi év távlatából. Attól a pillanattól fogva, hogy meglátott a két számmal nagyobb páncéljában, nem tudott megszabadulni sem tőlem, sem a kínzó érzéstől, hogy valaki túlnőtt rajta. Ugye te nem akarsz túlnőni rajtam, Jóáb?

– Hogyan kérdezhet ilyet az én Uram? Mintha nem tudnád, hogy az életemnél is fontosabb Dávid trónjának biztonsága és dicsősége. Bánt, hogy ez egyáltalán elhangozhatott köztünk, még ha ilyen évődő hangnemben is. Gyermekkorodtól kezdve tiéd az Örökkévaló szeretete, áldása és kegyelme, ezt még egy vak is láthatja, nemhogy a te csontod és véred, aki veled együtt nőtt fel és követett minden viszontagságon keresztül. Meglátod, Uram, tiéd lesz az Örökkévaló szövetsége is, mint egykor Ábrahámé és Jákóbé. Mert akit szeret, annak álmában is ad eleget.

Hogyan feltételezheted, hogy aki mindezeknek veled együtt tanúja volt, akinek ugyanaz a vér folyik az ereiben, az felemeli a sarkát ellened? Nyugodt lehetsz felőlem, Uram. Talán nem mindig hajtottam végre a parancsaidat úgy, ahogyan azokat te elgondoltad, de mégis – gondolj csak bele –, mindig azt és úgy tettem, ami és ahogy az a te dicsőségedet és felemelkedésedet szolgálta. De hiszen tudod te ezt, csak időnként szeretsz Cerújá fiai rovására gúnyolódni a hűségünkön. Másnak az lenne az utolsó szava, amellyel Cerújá fiain gúnyolódott. De te, Uram, áldott vagy, az Örökkévaló felkentje, ezért te még ezt is megteheted.

– Miből gondolod, Jóáb, hogy ha minden úgy van, ahogy mondd, sokáig szükségem lesz a gyámkodásodra? Valóban azt mondta az Úr az ő prófétáin keresztül, hogy Ő lesz az én házam erőssége mindörökké. Akkor hát mi szükségem van ilyen szabad szellemű és öntudatos vazallusokra?

– Ugyan miért bántaná a napot, ha a fénye megcsillan a tavak tükrén vagy a kemény vértéken? Te már megteheted, hogy felülemelkedj a mindennapok küzdelmein, még ha volt is idő, amikor hozzánk hasonlóan az életedért futottál. Te az Úrnak énekelsz a zoltáraidban, és ő válaszol neked prófétái által. De ebből mi jut nekünk, egyszerű halandóknak a te árnyékodban? Csak az, amit a véres két kezünkkel a földből kikaparunk magunknak! Csak az, amit a kardunkkal levághatunk! Ne sajnálj tőlem, Uram, egy kevés önállóságot és dicsőséget, amely úgymint mindenben téged szolgál. Te tudod, milyen szeretve lenni az által, akinek a szeretete egyedül ér valamit ezen az átkozott világon. De mi nem tudunk semmit. Nekünk csak az jut a Teremtő ajándékaiból, amit a saját furfangunkkal kicsikarhatunk, amit elcsalunk vagy megölünk. Szememre veted az önállóságot és a taktikázást, de te könnyen teszed, hiszen kegyelembe fogadott vagy. Neked még a meg sem született fiad is ígéretet kapott arra, hogy az Úr jobbján ül majd, aki ellenségeit aláveti lába zsámolyául. Kérlek, Uram, ne sajnáld tőlünk, halandóktól származó és pillanatnyi győzelmeinket!

– Drága Jóábom, a hűségnyilatkozatod felér egy lázadással. Mástól biztosan nem túrném el, hogy ilyeneket mondjon, de tudom, hogy te különleges vagy. És igazad van. Tudom, hogy mindenben számíthatok a lojalitásodra. De vigyázz, mert az a pozíció, amelyet kinéztél magadnak, majdnem olyan ingatag, mint a királyi hatalom. Az alku, amelyet most itt ketten megkötünk, nem lesz kötelező érvényű az utódaimra és az ő második emberükre. Hol lesz akkor a te helyed?

– Az Örökkévaló hosszú és gazdag öregséget ad neked, Uram. Mire te az étellel betelve eltakaríttatsz őseid közé – és ha valami csoda folytán túl is élnélek –, én már fogatlan oroszlán leszek, aki senkire sem jelent fenyegetést, legkevésbé az új, törvényes királyra. Nekem elhíheded, hogy amikor azt mondom, az én dicsőségem a te szolgálatod, akkor őszintén gondolom: még az étellel sem tervezek Dávid után.

– Te mondod, Jóáb. Az Örökkévaló hallja, amit mondasz, és ő elrendeli az ő szolgálói sorsát végtelen bölcsességében. Akárhogyan is, ma ünnepelünk! Adott szavam állom, és tiéd a fővezéri pajzs, megkenheted jókedved szerint, vételezz hozzá királyi olajat bőséggel. Ne feledkezz meg a városépítés további feladatairól. Dávid városa nem lehet olyan sérülékeny, mint amilyenek Jebúsz bizonyult hősiességének hála. Úgy tűnik, Cerújá fiai most már végleg velem maradnak, és ha ez így van, jobb velük lennem, mint ellenük. Most megbocsáss, de mennem kell! Vár a tíz jebúsi szűz, akiknek a sátrát már felállították a fellegvár tetején. Olyan magasan már a felkelő és a lenyugvó nap fénye is átüt a sátorlapokon. Úgy látszik, az alattvalóknak fontos, hogy meggyőződjenek arról, elég férfi-e még az uralkodó. Fárasztó napnak nézek elébe, Jóáb. Tudod, az Örökkévaló látja a lelkem, de legénykoromban, a nyájam mellett virrasztva nem gondoltam volna, hogy egyszer ilyen terhesnek érzem majd az uralkodást.

