

Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriban

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

Jelige:IXN-468

Lezárás dátuma: 2014. XI. 26.

Bevezetés

Jelen dolgozatomban az Ámós 7,10-17 szövege alapján a bibliai prófétaágnak a kultusszal, közelebbről meghatározva a szentéllyel, a kultuszi személyzettel (vagy a papsággal) és az uralkodói udvarral, palotával, dinasztiával való kapcsolatát vizsgálom. Munkámban összehasonlító elemzést végzek, és a Mári archívum szövegeivel vetem össze mindazt, amit a fenti szempontok alapján textusunkból megtudhatunk, néhány esetben kiterjesztve azt annak tágabban értelmezhető kontextusára, a Héber Biblia próféta szövegeinek korpuszára. Dolgozatom első fejezetében Ámós 7,10-17 szakaszának az exegézisét végzem el, a magyarázat során részletesen csak azokra a kérdésekre térek ki, amelyeknek e munka szempontjából relevánsnak tekinthetők. Ebben a fejezetben közlöm a perikópát is saját fordításomban. A második fejezet szintén egyfajta bevezetést nyújt az összehasonlításhoz, ez azonban a másik oldalról: ebben a fejezetben az ókori Közel-Kelet prófétaágnak rövid összefoglalását nyújtom. Ebben a fejezetben nem a Mári forrásokra támaszkodom kizárólag, hanem egy áttekintő képet kívánok nyújtani az ókori-keleti prófétizmus intézményéről. A harmadik fejezetben, amely dolgozatom törzsanyagát adja összehasonlítom egymással a két különböző kulturális közegben keletkezett szöveget illetve szövegcsoporthoz a fentebb említett szempontok alapján. Dolgozatomnak ezen harmadik részében több részletet is közlök a Mári szövegekből saját fordításomban. Az itt elemzett szövegek, illetve néhány további forrás teljes szövege a Függelékben olvasható.

I. Exegézis

Ámós próféta könyvének 7,10-17 részében olvasható perikópa a könyv talán egyik legismertebb szakasza, elsősorban Ámós 14. versben olvasható vallomása miatt. A szakasz magyarázati hagyománya szintén meglehetősen gazdag a szakirodalomban.

Jelen dolgozatomban azonban nem egyszerűen általános írásmagyarázati szempontok szerint kívánom értelmezni a perikópát, hanem összehasonlító elemzésnek vetem alá egyes

Biblián kívüli prófétai szövegekkel: a Mári archívumból előkerült prófétasággal kapcsolatos szövegekkel.

A vizsgált ámószi szakasszal kapcsolatban az írásmagyarázóknak nem egységes a véleménye abban a kérdésben, hogy a 7,9 az része-e az Ámós és Amacjá vitáját leíró narratívának. A szakirodalomban több különböző elképzelés született különböző érvek alapján arra nézve, hogy miképpen értelmezzük a 9. verset, a harmadik vízió vagy a narratíva részeként-e vagy esetleg úgy tekintünk rá, mint amely szándékoltan abból a célból íródott, hogy összekösse egymással a két különböző műfajban íródott szakaszt.

A különböző megoldási javaslatokat Hadijev a következőképpen osztja fel:

- 1, A 9.vers a harmadik vízió perikópájának integráns része.
- 2, Mindkét perikópától független töredék.
- 3, A vízióhoz kapcsolódó szerkesztői megjegyzés.
- 4, A 7,17-ben véget érő narratíva része, kezdőmondata.¹

Magam az első megoldást követem magyarázatom során, jelezve azt, hogy minden bizonnyal a harmadik vízió és a narratíva előttünk álló megfogalmazásai szoros irodalmi kapcsolatban állnak egymással, amit számos tematikai-lexikai egyezés jelez, melyekre a későbbiekben még vissza fogok térni.

Az előttünk álló szakasról Andersen és Friedmann közösen írott kommentárja nyomán megállapíthatjuk, hogy abból a célból íródott, hogy illeszkedjen azokhoz látomásokhoz, amelyek között áll (Ám 7,1-9 illetve 8,1-3)², e dolgotatban azonban nem az irodalomkritika, illetve a redakciókritika szempontjából kívánom elemezni a szakaszt, ezért önálló egységként fogom kezelni. A következőkben közlöm a szöveg fordítását és rövid magyarázatát. Dőlt betűvel a prófétai orákulum műfajába tartozó két részletet emeltem ki, nem pedig Ámós szavait és nem is költői szövegnek tekinthető részleteket különítettem el ilyen módon a prózai szakaszoktól. Ez az oka annak, hogy nem jelölöm dőlt betűvel sem Ámós vallomását (Ám 7, 14-15), sem pedig azt, amikor megszólítja Amacjá papot (7,16).

10 És ezt (az üzenetet) küldte Amacjá, a Bételben szolgálatot teljesítő pap, Jeroboámnak, Izrael királyának:

1 Hadijev 2009. 78. A szerző elsősorban grammatikai és lexikai okok miatt a negyedik megoldási javaslat mellett érvel, a legtöbb magyarázó azonban a felosztás elkészítése során megmarad – az egyébként általam is követett – hagyományos felosztás mellett.

2 Andersen-Friedman 1989. 763.

"Lázadást szít ellened Ámós Izrael háza között. Nem fogadhatja be az ország az ő beszédének teljességét.³ 11 Mert így beszélt⁴ Ámós:

*Kard által hal meg Jeroboám,
Izrael fogságba vonul földjéről!"*

12 És ezt mondta Amacjá Ámósznak: "Látó!⁵ Menj el innen, menekülj Júda földjére, ott egyed kenyeredet és ott prófétálj! 13 Bételben pedig nem folytathatod tovább a prófétálást, mert királyi szentély az és az ország temploma az!"⁶

14 És Ámós válaszolt, ezt mondta Amacjának:

"Nem vagyok próféta (פֶּן-נָבִיא) és
nem vagyok próféta tanítványa (נָבִיא) sem,⁷
hanem (marha)pásztor vagyok én,
és fűgét termeszték.

15 De elhívott engem az Úr a nyáj mögül,
és ezt mondta nekem:

Menj, és prófétálj népemnek, Izraelnek.

16 Most halld meg az Úr igéjét, te, aki azt mondtad:

ne prófétálj Izrael ellen,
és ne prédikálj Izsák háza ellen!

17 Ezért így szól az Úr:

*"Feleséged a városban⁸ fog paráználkodni,
Fiaid és leányaid kard által fognak meghalni,
Földedet részekre osztják mérőkötéllel,
te pedig tisztátalan földön halsz meg,
Izrael pedig fogságba megy földjéről!"*

3 Azaz Ámós teljes prófétai igehirdetéséről mondja ezt.

4 A héber qal perfectum alakot a Protestáns Újfordítású Biblia jelenidőben adja vissza, Andersen és Friedmann az Anchor Bible Commentary Ámós kommentárjában present perfect-tel adják vissza. Magam a múlt idejű fordítás mellett döntöttem, mivel felfogásom szerint az itt következők egy korábban elhangzott prófétai üzenetet idéznek, és nem pedig Ámós igehirdetésének summáját tartalmazzák.

5 A szó szerepe a héber szöveg alapján nem lenne egyértelmű, a hagyományos fordítás, a Septuagintát követi, amely vocativusként adja vissza a szót.

6 Korántsem egy értelmű, hogy a מְקוֹלֵךְ וְשִׁמְלֵךְ és בֵּית מִמְלָכָה kifejezések határozott vagy határozatlan jelentésben állnak-e itt, nincs azonban olyan forrásunk, amely alapján megállapíthatnánk, hogy egy király szentélyről és templomról van-e szó a sok, vagy legalábbis kettő közül, vagy pedig azt állítja Amacjá, hogy Bétel Izraelben a központi kultushely, hasonlóan ahhoz a szerephez, amellyel Jeruzsálem bírhatott a Jósiai reform után. A különböző fordítási megoldásokhoz lásd: Andersen-Friedman 1989. 774.

7 Alternatív fordítása lehet a paralelizmus második tagjának: nem vagyok prófétatanítvány.

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

A szakasz a következő egységekre osztható fel: 1, Amacjá üzenete a királyhoz (10. vers) 2, Amacjá üzenetének tartalma – Az I. orákulum (11.vers) 3, Amacjá pap Ámószhoz intézett szavai (12-13. vers) 4, Ámósz válasza (14-17. vers) – 4, a Vallomásos szakasz a próféta elhívásáról (14-15. vers) 4,b II. orákulum (16-17. vers)⁹ Ez utóbbi (4,b) egység további két részre osztható, mivel a 16. versben egy bevezető formulát olvashatunk, míg a 17. versben magát az orákulumot olvashatjuk.

A szakasz helye figyelemreméltó Ámósz könyvének teljes kompozícióján belül, mivel az öt látomás között van elhelyezve, megszakítva azoknak folyamát. Erre a különös kompozícióra nézve az egyik megoldás az lehet, hogy ebben a perikópában egy olyan narratív, történeti jellegű hagyományanyagot kell látnunk, amely szoros kapcsolatban áll a látomásokkal.

Anderson és Friedman az Anchor Bible Commentary-ban¹⁰ és Jörg Jeremias az Alten Testament Deutsch-ban¹¹ egyaránt rámutat arra, hogy a szakasz több szállal kapcsolódik az azt megelőző harmadik látomáshoz (7,7-9). Ezt az irodalmi kapcsolatot mutatja az, hogy a következő szavak, illetve kifejezések előfordulnak mindkét szakaszban: népem, Izrael [háza] között (8. és 10. vers); Jeroboám neve (9., 10., 11. vers); kard (9. és 11. vers), szentély (9. és 13. vers). Ide sorolható még az is, hogy a 12. versben Amacjá látónak (נִרְאָה) nevezi Ámósz, ami utalhat arra, hogy prófétai tevékenysége során nagy szerepe volt a látomásoknak, illetve azok magyarázatának. Láthatjuk a fentebbi felsorolásból, hogy a legtöbb közvetlen kapcsolat a 9. verssel köti össze a szakaszt, ebből pedig néhány kutató¹² azt a következtetést vonja le, hogy a 9. vers már eleve abból a célból került erre a helyre, hogy kapcsolatot teremtsen a látomások és a narratív leírás, illetve az ennek keretein belül hagyományozódott két prófétai orákulum között. A másik 4 orákulum esetén nem figyelhető meg ennyire szoros irodalmi kapcsolat.

A szakasz Bétel papja címmel nevezi meg Amacját. Ez a megnevezés és cím egyedülálló a korpuszban. Nem ismerünk más izraeli papot, aki bármely korban hasonló címet viselt volna. Anderson és Friedman felsorolja azokat az eseteket amikor istenségek,

9 Ámósz 14-17. versben olvasható szavait Andersen és Friedmann különíti el ezen a módon. Anderson-Friedman 1989. 764.

10 Andersen-Friedman 1989. 765.

11 Jeremias 1995. 107.

12 Például Hans Walter Wolff. In.: Wolff 1997. 312.

illetve városok vagy államok nevéhez kapcsolódik a papi cím.¹³ (Bétel néven egyébként nem csupán az északi ország egy szentélye ismert, hanem egy istenség s ezt a nevet viseli az ókori Közel-Keleten.¹⁴) Amacjá jahvista teofór nevet visel, így az északi királyság ortodox papi vonalához tartozhatott. Az, hogy az adott szentély papjaként van megnevezve utalhat arra, hogy ezen az alapon utasíthatta vissza Ámósz orákulumait.¹⁵

A 11. vers bevezető formulája is érdekes, ugyanis Amacjá, azt állítja, hogy így szól Ámósz, ezek a szavak pedig egyfajta ellenpontjának tűnnek a megszokott prófétai bevezető formulának: Így szól az Úr (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ). Amint arra Paul is rámutat kommentárjában, ez a megfogalmazás úgy hangzik mintha a pap kétségbe vonná azt, hogy Ámósz isteni üzenetet hirdetne. Paul szerint az is figyelemre méltó, hogy Ámósz beszédeinek idézésekor nem említi Amacjá azt, hogy a fogságba vonulás oka a nép bűne, és nem említi Amacjá az áldozóhalmok és kultuszközpontok elpusztulását sem.¹⁶ Ez az egyetlen apró jel, amely arra utal a szakaszban, hogy a szentély papja kétségbe vonhatta esetleg a próféta személyét, mint az isteni üzenet közvetítőjét, azonban ezt a momentumot nem tekinthetjük bizonyító erejűnek a kérdésben.

Az első orákulum, amelyet Amacjá idéz két állítást tartalmaz. Az egyik az uralkodó személyére utal, a másik pedig a népre. Egy érdekes ellentmondás tűnhet fel a két állítás között: noha formailag egy parallelizmussal állunk szemben, tartalmilag azonban a két tag semmiképpen sem utalhat ugyanarra az eseményre. Az, hogy az uralkodónak, kard által kell meghalnia inkább egy belső lázadásra utal, míg Izrael fogságba vonulása külső ellenség által indított támadásra. Ez utóbbi II. Jeroboám uralkodása idején semmiképpen sem lehetett aktuális, halála után azonban a Tukulti-apil-ešarra uralkodása alatt reformokat végrehajtó AsszírIA hamar fenyegető ellenségként magasodott Izrael állama fölé. A 11. versben olvasható

13 Amacján kívül más papot nem illetnek az Ószövetségben a Bétel papja címmel, sem az itt szereplő kultuszközpont, sem pedig a nyugati-sémi környezetben ismert istenséggel kapcsolatban. A Jahve papja kifejezés meglepő módon szintén egyetlen alkalommal fordul elő a korpuszban az 1 Sám 14,3-ban, többes számban pedig három alkalommal van említve. A papokat az Ószövetségben hol a városuk, szentélyközpontok alapján nevezik meg, mint On papját a 1Móz 41-42-ben, más alkalommal országa alapján, mint a midjáni Jetró papot a 2 Móz 3,1-ben és 18,1-ben, illetve az alapján az istenség alapján, akiknek a szolgálatában állnak, ilyen értelemben beszél Baal papjairól a 2 Kir 11,18 és a 2 Krón 23,17. Andersen-Friedman 1989. 765.

14 Bétel neve összesen 71 alkalommal fordul elő a korpuszban, ezek közül a következő előfordulásokat tartják a nyugati sémi pantheon ismert istenalakjára való utalásként Ámósz könyvében: 3,14 és 4,4. vö. Zsengellér 2011. 150.

Figyelemre méltó, hogy ezen a helyen grammatikailag akár az istenség neve is állhatna. A kontextus azaza a történet egésze azonban teljesen egyértelművé teszi, hogy a szentély említéséről van szó.

15 Andersen-Friedman 1989. 765.

16 vö. Paul 1991. 239.

szavakkal kapcsolatban elképzelhető az is, hogy két különálló próféciát helyezett egymás mellé Amacjá pap a királyhoz küldött üzenetében.¹⁷

A 12-13. versekben Amacjá beszédét olvashatjuk. Nem állíthatjuk azt, hogy költői szövegről van szó teljes egészében, azonban a szöveg felhasználja mind a parallelizmus, mind pedig a kiasztikus szerkesztés eszközét. Valószínűleg redaktori szerkesztés során nyerhette el a szöveg ezt a magas fokú irodalmi képzettségre utaló formáját. A szakasz megszerkesztettsége kapcsán figyelemreméltó az, hogy a két hosszú sor, azt a két helyet nevezi meg, amely szorosan kapcsolódik Ámósz prófétai szolgálatához. A 12. vers így utal Júda földjére, amely a próféta hazája volt, a 13. vers pedig Bételre, amely szentély Izraelben van és amely szentélyben Ámósz prófétai szolgálatát teljesítette.¹⁸

A két állítás közül az első nem jelenik meg Ámósz könyvében, bár tartalmilag könnyen levezethető a 7,9-ből, Izrael népének megbüntetése azonban jellemző témája Ámósz igehirdetésének, (2,6-16; 3,9-11; 5,2-3; 6,14; 8,1-3) a fogságba vitel ritkábban fordul elő, de a 6,7-ben és 9,4 egyértelműen megjelenik az a gondolat, hogy Izraelt ezen a módon éri el az Úr büntetése.

Az egyik legfontosabb kérdés szakasz kapcsán az, hogy mit jelent az, hogy Bétel királyi szentély (מִקְדָּשׁ מַלְכִּי) és az ország temploma (בֵּית מַמְלָכָה), és ez milyen kapcsolatban áll azzal, hogy a szentélyben szolgálatot teljesítő pap elutasítja a próféta szavait. Bétel városa különböző hagyományfázisokban egyaránt szentélyközpontként, szent helyként jelenik meg a patriarchák vándorlásaihoz kapcsolódó tradíciókban (Ábrahám, Jákób), a premonarchikus hagyományban (Bírák 20,18), mind pedig a kettészakadt királyság korában (1 Kir 12,28-33, igaz ez utóbbi szöveg előttünk álló formájában erősen kritikus a bételi kultusszal szemben, úgy állítva be azt mintha csupán Jeroboám alapította volna) megjelenik a hagyományban.¹⁹ Hans Walter Wolff véleményét elfogadhatjuk a királyi szentély kérdésében, aki azt állítja, hogy mivel a szöveg királyi szentélyről beszél (בֵּית מַמְלָכָה), Amacjá nem a prófécia igazságát utasítja vissza, és nem is Ámósz próféta küldetését vonja kétségbe hanem azt mondja, hogy azon a helyen ahol a prófécia elhangzik nem prófétálhat így Ámósz, Bétel ugyanis királyi szentélyközpont, ahol nem hangozhat el terhelő szó és ítélet Izraelre és királyára, II.

¹⁷ Paul 1991. 239.

¹⁸ Andersen-Friedman 1989. 770.

¹⁹ Zsengellér 2011. 149-152.

Jeroboámra nézve.²⁰ A bételi kultusz a Királyok Könyve szerint I. Jeroboám alapítása. (vö.: 1Kir 12, 31-33).

A *בֵּית מִמְלָכָה* kifejezés hapax legomenon, egyetlen párhuzama lehet a korpuszban az 2 Krón 1,18-ban olvasható *בֵּית מַלְכוּתוֹ* kifejezés, mivel lingvisztikailag bizonyítható a Királyok és a Krónikák könyvei, hogy a *מִמְלָכָה* kifejezést a fogság után a *מַלְכוּת* kifejezés váltotta fel.

Ez azonban nem oldja meg azt a számos problémát amelyet a kifejezések felvetnek. A probléma megoldását az sem könnyíti meg, hogy a két kifejezés csak ezen a helyen fordul elő a korpuszban. Az a kérdés, hogy a két kifejezés határozott vagy határozatlan értelemben szerepel-e itt továbbra sem megoldott, mindenesetre az, hogy a tiltás egyedül Bételre vonatkozik arra utalhat, hogy a szentélynek egyedülálló státusza lehetett Izraelben.²¹ A szöveg alapján az sem világos teljesen, hogy a parallelizmus két tagja egy vagy két épületre utal-e, tehát mindkettő a szentélyre utal-e vagy esetleg a *בֵּית מִמְלָכָה* kifejezés a királyi palota megjelölésére szolgál-e? A kérdésben végleges megoldásra nehezen juthatunk, magam valószínűbbnek tartom azt, hogy a parallelizmus mindkét tagja a szentélyre utal.²² Véleményem szerint ezt az elgondolást erősíti a névmás használata, valamint emellett az is, hogy tartalmi szempontból logikus az, hogy a szentély megnevezése után a pap azt egyrészt az uralkodóhoz, másrészt pedig a királysághoz köti, mivel mind az uralkodó személye ellen, mind pedig az ország és annak népe ellen prófétált Ámós. Kétségtelen tény azonban az is, hogy a szentélyközponthoz minden bizonnyal királyi rezidencia is kapcsolódik, és e kettő a korabeli ember számára nem különül el olyan élesen, mint a mai magyarázó számára. Mindenesetre érdemes megfontolnunk az Andersen-Friedman szerzőpáros gondolatait is, akik megjegyzik azt, hogy Bétel városa az ott lévő szentély miatt minden bizonnyal különös védettséggel rendelkezett,²³ és egyedülálló szereppel bírt. Ebből a szempontból nézve a két kifejezés együttes használatának sokkal inkább retorikai és irodalmi szempontból lehet jelentősége. (Arra nézve azonban nincs régészeti adatunk, hogy II. Jeroboámnak valóban lett volna palotája Bételben.²⁴)

Ámosz válasza (14-17. vers) formai szempontból költői, amelynek egységét és ritmusát egyedül az utolsó, 17. vers, tehát maga az orákulum szövege töri meg, amely nem

20 Wolff 1977. 311.

21 Andersen-Friedman 1989. 774.

22 Hasonlóan gondolkodik a kérdésben Hans Walter Wolff is. Wolff 1977. 311.

23 Andersen-Friedman 1989. 785.

24 Andersen-Friedman 1989. 775.

parallelizmusokból épül fel és túlságosan hosszú sorokból áll. A 17. verset azonban nem tekinthetjük prózai szövegnek sem.²⁵

Ámosz válaszában általában az az elem szokta kiváltani az Ószövetség kutatóinak érdeklődését, hogy visszautasítja a *נָבִיא* és *נְבִיאִי* megnevezéseket és YHWH elhívására helyezi hangsúlyt. A visszautasítás azt jelezheti, hogy nem egy prófétai csoport tagjaként definiálja magát, mivelhogy nem is tartozik semmiféle olyan intézményhez, amelynek meghatározott kultuszi és társadalmi szerepet tulajdonítanak, hanem az isteni indíttatásra helyezi a hangsúlyt. Jelen dolgozatomban nem tárgyalhatom részletezve ennek a kérdésnek a történetét a tudománytörténetben, mivel alap kérdésfeltevésünk szempontjából nincs különösebb jelentősége. (Dolgozatomban nem kívánom összehasonlító elemzés alá vetni azt a kérdést, hogy milyen szerepe volt a prófétai csoportoknak, illetve az ún. kultuszi prófétáknak Izraelben, illetve más ókori közel-keleti prófétáknak.²⁶)

A második orákulum a 17. versben olvasható. Mostani elemzésünk szempontjából elsősorban ennek a részletnek van jelentősége Ámosz válaszából. A 16. versben egy bevezető formulát olvashatunk, amelyből szintén az derül ki, hogy az Úrtól jövő prófécia címzettje elsősorban Amacjá pap, aki Ámosz értelmezése szerint nyilvánvalóan szembeszállt az őt elküldő Isten akaratának. A két orákulum közül az első Jeroboámról és Izrael földjéről beszél, a második viszont érdekes módon a király személyét egyáltalán nem említi, ehelyett Amacjáról és családjáról szóló jövődölést tartalmaz, amit az orákulum utolsó tagmondatában kiterjeszt nép egészére, illetve Izrael népének egyetemes sorsába ágyazza bele az elhívott próféta szava ellen szóló papot. A tartalmi szempontból a második orákulum koherensebbnek tűnik az elsőnél, mivel egyértelműen egy későbbi eseményre egy idegen nép támadására utal, míg az első orákulum egyaránt beszél egy belső, országon belüli konfliktusról, és egy olyan külső támadásról, amelynek az lesz az eredménye, hogy Izrael népének fogságba kell vonulnia. A próféciában azonban az mindenképpen meglepő, hogy annak címzettje nem az uralkodó és a nép, hanem az a pap, aki abban a szentélyben teljesít szolgálatot, ahol a próféta, Ámosz Jahve üzenetét elmondja.

A második orákulum öt jövőre vonatkozó állítást tartalmaz, amelyből az első négy Amacjá pap családját, vagyonát és személyét érinti, a legutolsó ötödik tagmondat pedig kiterjeszti az egész népre. Az első mondat arra utalhat, hogy a felesége nyilvánosan, mindenki

25 Andersen-Friedman 1989. 777.

26 A kérdéssel részletesen foglalkozik Ellermaier éppen Mári államával kapcsolatban 1968-ban megjelent monográfiájában. Ellermeier 1968.

szeme láttára válik majd prostituálttá, ami pap számára a legnagyobb szégyennek számított.²⁷ Az, hogy fegyver által esnek el fiai és lányai ebben a kontextusban elsősorban arra utalhat, hogy háború lesz Izrael földjén. A harmadik állítás tulajdonképpen újból ezt erősíti meg, és arra utal, hogy Amacjá el fogja veszteni földjét. A negyedik, egyben utolsó olyan állítás a próféciában, amely Amacjá személyére vonatkozik pedig már a fogságba vitelre utal. A tisztátalan föld kifejezés ebben az esetben minden idegen országra utal.²⁸ Az utolsó tagmondat mindezt kiterjeszti a nép egészére és szinte szóról szóra megismételi az első orákulum második részét.

A fentebbi rövid exegetikai összefoglalóban nem térhettem ki a szöveg magyarázatának összes problémájába, hanem csak azokat a kérdéseket tárgyalhattam részletezően, amelyek a dolgozat központi kérdésével állnak szoros kapcsolatban, azaz az izraeli próféta és próféta orákulum kultusszal való kapcsolatával – azaz próféta és szentély, próféta és pap, valamint a próféta és a király kapcsolatával. Ez az ámószi szakasz az egyetlen olyan perikópa a Héber Biblia korpuszában, amelyből egyértelműen kirajzolódik ennek a rendszernek a képe, de némelyik elem más helyeken is megjelenik. (Pl.: Jer 7; Jer 26-28; Hós 5,1)

Az Ámós 7,10-17-ből kirajzolódó szituáció magyarázata során, a bibliai források nem nyújtanak elég párhuzamot számunkra, ezért úgy vélem, hogy éppen azért, mert ez az egyetlen olyan szövegünk, amelyből szépen kirajzolódik egy feltételezhetően Izraelben is működő rendszer, ha a szakaszt ebből a szempontból kívánjuk vizsgálni, akkor szükségünk van olyan külső forrásokra, amelyek segítenek az értékelésében. Az itt megjelenő problémákhoz leginkább az Ámósnál mintegy évezreddel korábbi Mária archívumból előkerült ékírástól olvasható források állnak legközelebb, így a következőkben, – miután bemutatom az ókori Közel-Keleti próféta történetét és alapfogalmait – a Mária szövegekben kirajzolódó képpel vetem össze mindazt, amit e kérdésekről a fent magyarázott szakasz alapján megtudhatunk. Nem állíthatjuk természetesen azt, hogy a rendszer ugyanannyira általános volt Izraelben, mint Máriaiban, de hogy létezett az véleményem szerint nem vitatható.

Az ehhez hasonló összehasonlító elemzéseknek az újabb próféta-kutatásokban nagy szerepe van. Biblikus kutatók felismerték azt a tényt, hogy a bibliai próféta jelents

27 vö. Paul 1977. 250.

28 Paul 1977. 251.

ókori keleti párhuzamai vannak, amelyeknek alapos vizsgálata elvezethet minket az izraeli prófétizmus bibliai forrásainak valós történeti kontextusokban való megértésére. A kutatások legfontosabb képviselői: Friedrich Ellermeier, Abraham Malamat, Martti Nissinen és Hans Barstad. Ez utóbbi kutató egyik cikkében összehasonlító elemzésnek veti alá a Proto-Ézsaiási korpuszt (Ézs 1-39) és a Mári forrásokat. Elemzésének konklúziójában felhívja arra a figyelmet, hogy egyrészt konkrét történelmi párhuzamokat nem feltételezhetünk a két korpusz anyaga között, azonban az alapvető műfajok és stíluselemek nagy hasonlóságot mutatnak (pl. mindkét korpusz üdv- és ítéletes próféciákat tartalmaz, mindkét korpusz reflektál a konkrét történelmi valóságra, stb.)²⁹ Barstad ezek alapján arra a következtetésre jut, hogy mind a Mári, mind pedig a bibliai prófétai szövegtörzs próféciáinak kapcsolata van a történelemmel és ezen az alapon a továbbiakban tarthatatlan az a több kutató által is képviselt tézis, hogy a Biblia Hebraica prófétai korpusza olyan fogság utáni konstrukció, amely egyáltalán nem reflektál konkrét történelmi eseményekre.³⁰

Az ebben a dolgozatban vizsgált szakaszon eddig még nem végeztek el ilyen elemzést, annak ellenére sem, hogy Abraham Malamat már felhívta a figyelmet a szakaszra ebből a szempontból.³¹ Az Ámosz 7,10-17 ugyanis az egyetlen olyan szakasz a Héber Biblia prófétai korpuszában, amelyben egyértelműen kirajzolódik az, hogy Izraelben is ismert volt a prófétai üzenet közvetítésének az a módja, amely Máriaiban általánosnak mondható: nevezetesen az, hogy a próféta egy istenség kultushelyén (ebben az esetben Bételben) hirdeti ki az istenség üzenetét (ez esetben Jahve ítéletét), amelyet aztán a szentély papja (Amacjá) közvetít az uralkodó felé (A Mári szövegekben egyértelmű, hogy a papok levelekben juttatják el a prófétai igehirdetéseket az uralkodókhoz, jelen forrásunkban azonban semmilyen jel nem utal erre, nem jelenik meg a szövegben semmilyen konkrét elem, ami levélformára utalhat. Természetesen gondolhatunk itt arra is, hogy a szöveg nem magát a levelet őrizte meg, csupán elbeszéli az eseményeket, vagy egy töredékes beszámoló³² az eseményekről.)

Mivel az itt vázoltakhoz hasonló struktúra elsősorban a mintegy teljes évezreddel korábban keletkezett már említett Mári-szövegekben rajzolódik ki, ezért az összehasonlító

29 Barstad 2006. 47. Barstad véleményét követve úgy gondolom, hogy az nagyszámú hasonlóság, ami fennáll a mári és az izraeli próféta között nem direkt, történelmi kapcsolatnak a következménye, ezért például nem állíthatjuk azt, hogy az izraeli próféták történeti eredetét Máriaiban kellene keresnünk, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy egy közös kultúra (*common culture*) hatását fedezhetjük fel mindkét forráscsoporton.

30 Barstad 2006. 47.

31 Malamat 1987. 43.

32 Andersen-Friedman 1989. 763. Ez utóbbi álláspontot képviseli Andersen és Friedman kommentárjában. A szerzőpáros tételét azzal magyarázza, hogy egyrészt a szakasz kezdete szokatlan, a forma arra utal, hogy előzménye is volt a leírt történetnek, illetve a szakasz a történet csúcspontján, befejezetlenül ér véget.

elemzés során ezt a szövegtörzset fogom vizsgálni és az ámoszi perikópával összevetni. Azt nem állíthatjuk, hogy a Mári szövegekben ugyanaz a struktúra tükröződik, és az is egyértelmű, – ahogy azt majd a későbbi fejtegetések során látni fogjuk – hogy a rendelkezésünkre álló források természete is sokban különbözik, azonban egy ehhez hasonló, sok szempontból elszigetelt jelenségeket mutató szakasz esetében nem maradhat más lehetőségünk, ha a jelenséget mélyebben meg akarjuk érteni.

II. Prófétizmus az ókori Közel-Keleten

A hagyományos keresztyén teológia szerint a bibliai próféta szerepe a messiási, illetve eszkatologikus jövőre előreutaló jóvendülés. A próféták Krisztus hírnökei és hirdetői, szerepük Isten testet öltésével azonban megszűnik. Augustinus így ír a *De Civitate Dei*-ben: *"Ahogy az Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak adott isteni kijelentések, valamint a többi prófétai jel és szó a Szentírás korábbi könyveiben, úgy a további, a királyok korától fogva kinyilatkoztatott próféciák is részint Ábrahám testi nemzetségére vonatkoznak, részint azonban Ábrahámnak arra az utódjára, akiben áldást nyer minden nép, akik Krisztus társörökösei az új szövetség által abban, hogy birtokolják az örök életet és a mennyek országát. Részint tehát a szolgálóra vonatkoznak e próféciák, aki szolgaságra szül, azaz a földi Jeruzsálem számára, amely fiaival egyetemben szolgál, részint viszont Isten szabad Városára vonatkoznak, az igazi, a mennyei örök Jeruzsálemre, melynek fiai azok az emberek, akik Isten szerint élve járnak földi vándorútjukat. Némely prófécia pedig láthatóan mindkettőre vonatkozik: szó szerinti értelmükben a szolgálóra, előképi értelemben a szabad nőre."*³³ A Héber Biblia prófétai korpuszának ez előbbi koncepció egyfajta értelmezése lehet, azonban egészen más kép tárulhat a szemünk elé, amennyiben az izraeli próféta szerepét saját történelmi, társadalmi és vallási kontextusában kívánjuk megérteni. Önmagában, elszigetelten szemlélve a korpuszt ma ez már talán nehezen megvalósítható a keresztyén írásmagyarázati hagyomány miatt, azonban számunkra már ismertek olyan szövegek az ókori-keleti világból (elsősorban Szíriából és Mezopotámiából), amelyek egészen más és új megvilágításba helyezik a bibliai próféta szerepét.

A bibliai szövegek és az ismert források között a távolság időben meglehetősen nagy, egy évezred áll a legjelentősebb mezopotámiai korpusz (a Mári-archívumból előkerült

33 in.: Szent Ágoston 2009. 25. (De civitate Dei XVII.3; Déry Katalin fordítása).

prófétikus jelenségeket bemutató szövegek) és a Héber Biblia forrásai között. Ez módszertanilag meglehetősen nehézé teszi azt a vállalkozást, hogy egymással összevessük őket.

A prófécia fogalma az isteni eredetűnek tekintett üzenet emberi továbbadásaként definiálható a legjobban. A prófécia szemlélhető úgy is, mint a divináció mellett az isteni üzenet közvetítésének másik eszköze. A divinációval való kapcsolatra az 1 Kir13,1-5-ben olvasható történet. Igaz a prófécia ebben az esetben sokkal inkább egy teológiai koncepciót követ, mintsem hogy valóságosan elhangzó prófétai beszéd képét mutatná, éppen ezáltal válik azonban még szembetűnőbbé a jelkérés (בִּזְיוֹן) motívuma. A távoli jövőbe mutató prófécia igazságának bizonyításra a próféta jósjelet ad az uralkodónak.

A prófécia a divináció fajtái közül a nem induktív (*noninductive*) jelenségek körébe tartoznak, ugyanis a próféták – hasonlóképpen pl. az álomfejtést végző személyekhez, és szemben az asztrológusokkal vagy a haruspexekkel nem fejlesztenek ki egy bonyolult módszert és rendszert, amely egyrészt a megfigyeléseken, másrészt pedig azok értelmezésén alapulnak, hanem minden esetben az istenség szavainak direkt közvetítőiként szerepelnek (vö. A אָמַר יְהוָה illetve נְאֻם־יְהוָה formulák a bibliai próféta esetében, illetve Máriban az *umma*+istennév formula, ami ugyan ritkán található meg szövegeinkben, azonban azok egyrészt minden esetben nyilvánvalóvá teszik, hogy egy istenség szavait tolmácsolja a próféta, másrészt pedig fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy a prófécia szóbeli műfaj, a Mária szövegek esetében azonban írásos emlékeket tartunk a kezünkben, amelyeknek nem feltétlenül kellett szóról-szóra követni az üzenet, a „prófécia” szövegét.)

A prófétai eljárásnak az ókori Közel-Keleten Martti Nissinen szerint négy olyan összetevője van, amelyek alapján egy jelenséget vallástörténeti szempontból prófeciának nevezhetünk: 1, az üzenetet küldő istenség 2, az üzenet 3, az üzenet közvetítője, a próféta 4, Az üzenet fogadója, vagy az üzenetet fogadó közösség.³⁴

A próféta jelensége az ókori civilizációkban általános, szerves része a kulturális-társadalmi berendezkedésnek számos különböző kultúrkörnyezet esetében is.³⁵ Magával az elnevezéssel azonban már lehetnek fenntartásai annak a vallástörténésznek, aki a próféta értelmezésével foglalkozik, mivel a görög nyelvű kifejezés a zsidó-keresztény kultúrkörre és a Septuagintára vezethető vissza, és a próféta-nak itt megjelenő képét nagyrészt az ókori zsidóság alakította ki a második templom korától kezdve, majd a fogalom jelentése bizonyos

34 Nissinen 2003. 2.

35 Nissinen 2003. 2.

módosulásokon ment végbe a következő évszázadokban is elsősorban a keresztyénség megjelenésének, sajátos exegézisének és teológiájának köszönhetően. Éppen ezért fektetnek nagy hangsúlyt az ókori Közel-Kelet kultúráinak kutatói arra, hogy a szövegeket saját kontextusában értelmezzék, így függetlenítvé őket a Héber Biblia **נביאים** korpusza által nyújtott paradigmától, illetve az azt értelmező tradícióktól.³⁶

Ettől függetlenül azonban fordított esetben legitimnek tekinthető az összehasonlító elemzés: az ókori szövegek segítségünkre lehetnek abban, hogy differenciáltabb képet alkothassunk a bibliai próféta-ságról, jobban megérthessük a prófécia szerepét a kortársadalmában, vallásában és kultuszi életében.

A következőkben pedig az ókori Közel-Kelet próféta-ságának fogalmait kívánom röviden tárgyalni, ezen összefoglaló fejezetben a Héber Biblia forrásaira nem kívánok kitérni, viszont röviden ismertetem azon Biblián kívüli források tanúbizonyságait, amelyek az ókori Izrael és Júda területéről kerültek elő, és néhány adalékot nyújthatnak nekünk a tárgyban. E most következő fejezet célja egyrészt az, hogy egy Magyarországon eddig kevésbé kutatott témába és annak főbb szakirodalmába bevezetést nyújtson, másrészt pedig az, hogy érthetővé tegye azt a fogalmi keretet, amelyet majd a két kultúra összevetése során használni fogok.

A próféta-ság jelenségére egyik ókori keleti kultúrában sem használtak egyetlen egy egységes általánosan meghatározó fogalmat. Sem az akkád, sem a nyugati sémi nyelvek, sem a héber nem használ egy egységes elnevezést az általunk prófétának nevezett személy megnevezésére.

A Nissinen által is említett meghatározások (lásd feljebb) adhatják meg a próféta személyének minimális kritériumait. Amennyiben a szakirodalom próféta-ságról beszél, akkor ezzel egy vallástörténeti jelenségre, egy társadalmi és kultuszi szerepre utal, és olyan személyeket és funkciókat köt ezzel össze, akiket különböző megnevezésekkel illettek az adott kultúrában. Próféta – függetlenül az ismert megnevezéstől – az a személy, aki egy istenség üzenetét direkt módon közvetíti egy adott közösség számára,³⁷ ezen definíció sem teszi teljesen semmivé azonban azt a problémát, hogy pontosan milyen módon tudjuk a próféciát elkülöníteni egyéb, olyan cselekvésektől, amikor valaki nem induktív módon közvetíti egy istenség akaratát. (Ide tartozik többek között az álomlátás, stb.)

A fentiekhez érdemes hozzáfűzni, hogy mindezek ellenére természetesen léteznek olyan elnevezések, amelyek egyértelműen a prófétizmushoz kapcsolódó jelenségre utalnak.

³⁶ Nissinen 2003. 2.

³⁷ Nissinen 2003. 6.

A legelterjedtebb kifejezés a prófétákra a sémi nyelvekben az akkád *muḫḫum/maḫḫû*³⁸ kifejezés, illetve ennek a szónak a nőnemű formája *muḫḫutum/maḫḫutu*, amely az Akkád kortól kezdve ismert és használt az Ó- Középbabiloni Közép- és Újasszír koron keresztül egészen az Újbabiloni korig, az akkád nyelvű civilizáció olyan peremterületein is, mint Máriaiban. Amíg azonban Máriaiban - ahol egyébként különösen sok kifejezést alkalmaznak a prófétai aktivitás leírására – a *muḫḫum* a legáltalánosabb kategória, addig az újasszír korban kizárólag irodalmi szövegekben, illetve lexikális listákon fordul elő.³⁹ A kifejezés a *maḫû* gyök derivátuma, amely arra utal, hogy az isteni üzenet közvetítésekor a próféták extatikus állapotba kerülnek, és ebben képesek az istenség szavának közvetítésére, a forrásokból egyértelművé válik a *muḫḫum/maḫḫû* próféták kultuszi szerepe is.⁴⁰ Az Újasszír korszak feliratokban a prófétai üzenetre a *šipir maḫḫê* kifejezést használják, amelynek szó szerinti jelentése a *maḫḫû* üzenete.⁴¹

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

Rendkívül nehéz a kétféle tevékenységben lényegi különbségeket megfogalmazni a prófétáknak e két csoportja között.⁴²

Ringgren szerint az *apīlum* az az általános kifejezés, amely azt a papot jelenti, aki az istenség válaszait közvetíti, a *muḫḫum* pedig a prófétai inspiráció egy sajátos változatára utal, az eksztatikus prófétaságra. Ennyire merev elkülönítést forrásaink alapján nem igazán tudunk tenni, ott ugyanis nagyon hasonló szerepkörökben tűnnek fel a különböző megnevezésekkel illetett próféták.⁴³

Durand javaslata szerint – amely során egyértelműen az akkád nyelvű kifejezések etimológiájából indul ki – a *muḫḫum* által mondott orákulomok spontának, ezzel szemben az *apīlum* próféciája minden esetben egy kérdésre adott válaszként értelmezendő,⁴⁴ azonban ez a

38 CAD 1977. 10/1. 90. Az előbbi az akkád kifejezés babiloni, az utóbbi pedig asszír alakváltozata.

39 Nissinen 2003. 6.

40 Fleming 2004. 51.

41 Nissinen 2003. 6.;

42 Huffmon ABD V. 477-482.; Frahm RLA XI. 7-11.

43 Ringgren 1982. 2.

44 vö.: Durand 1997. 115-134.

megoldás forrásaink alapján nem tekinthető bizonyítottnak. Szintén Durand mutat azonban rá egy másik fontos különbségre: a *muḫḫum* szigorúan kapcsolódik ahhoz a templomhoz, amelyhez tartozik, az *apilum* azonban szemben a *muḫḫummal* képes a helyváltoztatásra, tud utazni egyik helyről a másikra és nincs az adott istenség templomához kötve.⁴⁵ Megmaradt forrásaink alapján az mindenesetre egészen nyilvánvalóan látszik, hogy mindkét prófétai csoport szerve volt egy prófétai szervezetnek, és így szerves része volt Mári társadalmának. Szintén kitűnik a forrásokból, hogy a kultushelyen elhangzó isteni üzenetek közvetítők révén jutottak el a királyhoz. A *muḫḫum*-ok és *apilum*-ok kapcsolata az uralkodói központtal tehát nem volt annyira direkt, mint a májjóslással foglalkozó szakembereké (*bārū*).⁴⁶

Máriban több más megnevezéssel is találkozhatunk különböző prófétai aktivitást végző személyekre. A bibliatudomány számára talán a *nabû* elnevezés a legérdekesebb, amely azonban egyetlen alkalommal⁴⁷ fordul elő a Mári levelek korpuszában. A szakirodalom számára még az sem eldöntött tény, hogy egyáltalán van-e etimológiai kapcsolat a nyugati sémi *nabû* és a héber נָבִי kifejezések között.⁴⁸ A szöveg *nabi sa ḥane*-ről beszél, a *ḥane* kifejezés az Eufrátesz partján élő nomád, illetve félnomád törzsekre utal.

A *qammatum* kifejezés egyedül Dagan istenhez kapcsolódóan fordul elő két alkalommal a korpuszban (*qammatum ša Dagan ša Terqa*)⁴⁹, és az elnevezés alapján valószínűsíthetjük, hogy a nyugati-sémi környezetben népszerű gabonaisten kultuszában lehetett szerepe. A *qammatum* kifejezés etimológiája bizonytalan, elképzelhető, hogy egy személynévről van szó, mások pedig azt valószínűsítik, hogy egy személy jellegzetes hajviseletére utal.⁵⁰ Akármilyen is van azonban az elnevezés mögött az teljesen egyértelmű, hogy a kérdéses nőnemű személy szerepe egyértelműen prófétai aktivitásra utal.

Néhány szövegben feltűnik az *asinnunak* nevezett személy is prófétai funkcióban, aki eunuchnak tekinthető, tehát neme férfiról nőre lett megváltoztatva és elsősorban Ištárral áll kapcsolatban. Az *assinnu* szerepe nem ragadható meg világosan, megjelenése az újasszír korban azonban rendkívül jól mutatja meg azt, hogy nem mennyire jelentéktelen szerepe van

45 Durand 1988. 386-390.

46 Nissinen 2003. 7.

47 Az ARM 26 216 jelzetű szövegről van szó.

48 Fleming azt az álláspontot képviselő, hogy az etimológiai kapcsolat, ezt Huehnegard vitatja. Fleming 1993. 217-224. illetve Huehnegard 1999. 88-93.

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

50 A megoldási kísérleteket ismerteti: Huffmon 2000. 49.

a nemiségnek a prófétaságban.⁵¹ Az *asinnu* kifejezés fordítása nem egyszerű Huffmon egyszerűen kultuszi énekesnek tartja.⁵²

A Mária forrásokkal kapcsolatban Huffmon felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az elnevezések egy alkalommal sem önazonosítások, minden esetben a közösség vagy annak tagjainak a felfogását közlik a személy szerepéről.⁵³ Egyetlen levélben olvashatunk arról, hogy egy a napisten, *Šamaš apīlum*ának nevezett személy egyrészt magát küldöttként (*šiprum*) azonosítja és ugyanebben a levélben utal egy másik személyre, akit ő maga is *apīlum*nak nevez.⁵⁴ Más esetekben azonban az isteni üzenetek közlői nem kapnak prófétai címeket, annak ellenére sem, hogy egyértelműen prófétai szerepben tűnnek fel, és a királyi udvar vagy a kultusz fontos reprezentatív képviselői. Néhányan közülük *sangūk* (azaz templomi adminisztrációt végző papok).⁵⁵

A Mária levéltár prófétákkal kapcsolatos szövegi mellett az újasszír korból maradt ránk a legtöbb forrás az ókori-keleti prófétaságról. Mindez semmiképpen sem jelentheti azt, hogy e két állam működésében nagyobb szerepe lett volna a prófétaságnak, és így unikálisnak számítottak volna az ókori Kelet civilizációiban, csupán azt a tényt mutatja ez meg, hogy mennyire elszórt az az írásos forrásanyag, amely a korszak tanulmányozása során rendelkezésünkre áll.

Az újasszír forrásokban a próféta általános megnevezése a *raggimu* (illetve nőnemű alakváltozatában a *raggintu* szó). A *ragāmu* gyök jelentése az akkádban elsődlegesen kiáltani, kijelenteni, kinyilvánítani, meghirdetni, az újasszír korban gyakran a prófétálás terminus technicusává válik.⁵⁶ A *raggimuk* elsődlegesen Arbélai Istárhoz kapcsolódtak, az ő üzenetét hirdették, azonban tevékenységük nem korlátozódott kizárólag Arbela (Arba-ilū) városára, és más istenek szavait is hirdették. Az újasszír társadalomban a próféta státusza előkelőbbnek számított, mint Máriaiban, különösen a Kr. e. 7. században Aššur-aḫ-iddina (ur.: 681-669) és Aššur-ban-apli (668-627?) uralkodása idején. Ez utóbbi uralkodó alatt különösen fontos szerepre tettek szert, az uralkodó a királyi archívumban helyezte el a prófétai órákulumoknak egy gyűjteményét, illetve királyfeliratán is megemlékezett a prófétai órákulumokról.⁵⁷

51 Nissinen 2003. 7.

52 vö.: Huffmon 2000. 49.

53 Huffmon 2000. 49.

54 Az említett szöveg az ARM 26 194 jelzetű.

55 Huffmon 2000. 49.

56 CAD 14. R 1999. 67.

57 Nissinen 2003. 7.

A próféta-ságra van még néhány kevésbé jelentős forrásunk Nyugati-sémi területről is. Három Lákis feltárása során előkerült osztrakón jelenti az összes Biblián kívüli forrást az ókori Izrael területéről, ezek mindegyikén a Bibliából is ismert נביא szó jelenik meg. Az arámi nyelvű Zakkur-felirat, amely az Aleppó közelében fekvő Tell Afis lelőhelyéről került elő⁵⁸ és Deir-'Alla-i felirat, amely a Jordán völgyében a Zerqa folyó közelében (a bibliai Jabbók) lett feltárva⁵⁹ egy másik bibliai kifejezés meglétét dokumentálja, e két szöveg ugyanis a próféta-i cselekvést folytató személyekre látóként (חזו) utal, emellett a Zakkur-felirat használja még az egyiptomi eredetű *ddn* kifejezést is, amelynek ez előbbihez hasonló jelentéssel bír.⁶⁰

Végezetül néhány szót kell ejtenünk a próféta-ságra vonatkozó források természetéről. Ezen a területen két problémával szembesülünk: egyrészt egy alapvetően orális műfaj kapcsán mi csupán írásos forrásokra hagyatkozhatunk, így döntő többségében másodlagos forrásokra vagyunk utalva. Az újasszír korban, elsősorban Aššur-ban-apli uralkodása idején gyűjteményeket állítottak össze próféciákból, csakúgy mint II. Ibalpiel Ešnunnai uralkodó korából is maradtak fenn számunkra hasonló feljegyzések próféciákról. Más esetekben azonban – így a Mária korpusz levelei esetében is – még bonyodalmasabb helyzet előtt állunk, ugyanis különféle írott műfajokban jelennek meg utalások próféciákra. Továbbá például a Mária archívum szövegei esetében sokszor teljes próféciák szövegeit is olvashatjuk. Ezen levelek címzettje Máriaiban az uralkodó, a levél küldője pedig minden esetben egy harmadik személy. (Levélben megőrzött prófécia a Mária archívum szövegei mellett előfordul az Amarna-levelek között is: BM 29793.)

A másik probléma pedig az, hogy nem egyszerű a dolgunk, ha meg akarjuk különböztetni a próféciát az egyéb divinatorikus cselekvésektől. Nissinen szerint abszolút kritériumrendszert nem állíthatunk fel annak eldöntésére, hogy egy adott forrást próféta-i aktivitással hozunk-e kapcsolatba vagy nem.⁶¹ Általában a már ismertetett kritériumrendszert alkalmazhatjuk, tehát röviden azt tekinthetjük próféta-nak, aki egy közösség számára közvetíti egy istenség üzenetét!

58 Nissinen 2003. 203. Itt olvasható a szöveg átírása és fordítása is.

59 Nissinen 2003. 207. Itt olvasható a szöveg átírása és fordítása is.

60 Nissinen 2003. 8.

61 Nissinen 2003. 8.

III. Öszehasonlító elemzés

III.1. Prófétizmus Máriban

A Mári levéltárból előkerült mintegy 8000 szöveg közül körülbelül 50 utal a próféta cselekvésre, és további 12 gazdasági és adminisztratív szövegben találhatunk még utalásokat prófétákra a 12000 ismert gazdasági és adminisztratív szövegből.⁶² A Mári forrásokból ismert próféták minden szempontból különböznek egymástól, ezért nem beszélhetünk egy társadalmi szempontból egységes csoportból. Amennyiben területi szempontból vizsgáljuk a kérdést, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy a központtól egészen Dél-Mezopotámiáig, Babilon városáig terjednek azok a helyek, ahol próféták jelentek meg. Érdekes áttekinteni azt is, hogy a különböző típusú próféták mely istenségekhez köthetők.⁶³ Az *apīlum/apiltum-nak* nevezett próféták Addu, Halabi Addu, Kallassui Addu, Dagan, Tuttuli Dagan, Subatumi Dagan, Marduk, Nergal és Šamaš istenségek, illetve Annunitum, Diritum és Hišametum istennők küldöttjeként jelennek meg; az *assinnium* Annunitum szavát hirdeti a *muḫḫum/muḫḫutum* típusú próféták pedig Addu, Hubšalumi Amu / Nergal, Dagan, Terqai Dagan, Tuttuli Dagan és Itur-Mer, továbbá Annunitum, Ištar, Inadani Ištar és Ninhursagga (Sala) istenségek ígését hirdetik, az egyetlen *qammatum* pedig Terqai Dagan prófétája. Szót kell még ejtenünk a felsorolásban azokról a személyekről, amelyeket forrásaink nem illetnek egyikkel sem a fentebbi próféta címek közül, ám egyértelműen próféta cselekvést végeznek: ezen próféták Dagan, Terqai Dagan, Itur-mer, továbbá Annunitum, Belet-biri és Belet-ekallim szavait közvetítik.

Kérdéses, hogy milyen szerepe volt Mári társadalmi és udvari életében a próféta számára? A Héber Biblia úgy mutatja be a királyság korában Izrael és Júda történetét, ahol az isteni akarat kifejezésének legelterjedtebb és a hivatalos vallás által leginkább elismert szerepe a próféta íghirdetésnek volt. Ezzel szemben Máriban a prófétizmus ugyan mindenképpen szoros kapcsolatban állt a királyi udvarral, azonban az aktuálpolitikára gyakorolt hatását semmiképpen sem szabad az izraeli, illetve júdai állapotok analógiája nyomán szemlélnünk. Máriban a prófécia kevésbé volt jelentős, mint az isteni akarat megismerésének egyéb eszközei. Bibliai kontextusban elvétve látjuk a jelét annak, hogy a

⁶² Durand: 1997. 115-116.

⁶³ Huffmon 2000. 49.

prófétai beszéd vagy cselekvés összekapcsolódna egyéb divinatorikus eljárásokkal, Máriban azonban gyakran ez történik. A próféta üzenetét levelekben küldik a király elé. Az próféta szó elhangzásakor pedig a próféta szó igazságát más jóslási eljárással vizsgálják (mezopotámiai környezetben teljes nyugodtsággal nevezhetjük ezeket tudományos eljárásoknak⁶⁴), leggyakrabban a májjóslást alkalmazzák erre a célra is.⁶⁵ A levelekből gyakran értesülhetünk arról is, hogy a próféták akár önként, más esetekben pedig a hivatásukkal szemben támasztott követelésnek eleget téve az isteni szó közvetítése után levágnak egy fürtöt a hajukból (*šartum*), továbbá egy díszet, bojtot a ruhájukról (*sissiktum*). Ennek az eljárásnak egyértelműen az a célja, hogy megpecsételje a próféta szó igazságát.⁶⁶ A próféta aktivitást ezen a módon egyértelműen az ókori mezopotámiai jóslási eljárásokon keresztül ellenőrzik, a próféta igazságának és istenségtől küldetett voltának a legfőbb bizonyítója a *šartum* és *sissiktum*.⁶⁷ Az eljárásra az ismert szövegeink közül 14 utal, azaz forrásaink közel egy harmad része.⁶⁸ Ez az eljárás megtörténik a próféták valamennyi ismert típusával. Forrásainkból azt is láthatjuk, hogy a próféta szavát sosem küldték el előzetes vizsgálat nélkül az uralkodó elé. Huffmon szerint mindez azt bizonyítja, hogy a prófétizmus a Mária Királyságban másodlagos intézménynek számított.⁶⁹

A továbbiakban elsősorban azt vizsgálom, hogy a prófétizmus a különböző kultúrákban – ezen belül is a II. évezredi Máriban, illetve az I. évezredi Izraelben – hogyan kapcsolódott a kultuszhoz. Mária esetében kijelenthetjük azt, hogy a prófétaság ugyan egyértelműen elkülönül a papságtól, akinek hatásköre alá tartozik a kultusz egésze, elsősorban pedig az áldozatok bemutatása, mégis látható az is, hogy a *muḫḫum*, *apilum*, illetve a *qammatum* szintén istenségek kultuszához tartozó személyek.⁷⁰ Az imént felsorolt három próféta csoport feladata a kultuszban az istenséggel való kommunikáció volt. Az *asinnum* elsősorban kultuszi énekes volt az ő szerepe még inkább dokumentálható a forrásokból, ők Ištar istennőhöz tartozó személyek voltak, akiknek feladatuk a kultuszban egyrészt az éneklés és a tánc voltak, tevékenységükben azonban megjelentek eksztatikus elemek is.⁷¹

64 Elég ha csak a *Šumma ālu* című monumentális omengyűjteményre utalunk itt.

65 Huffmon 50.

66 Huffmon 50.

67 vö. Grabbe 2000. 13-32.

68 Lynch 2013. 11.

69 Huffmon 2000. 50-51.

70 Huffmon 2000. 52.

71 vö. Huffmon 2000. 52-54.

Ezen a helyen kell szólnunk az összehasonlítás korlátairól is. Jelen tanulmány célja ugyanis az, hogy néhány szempont alapján összevesse egymással két különböző, ámde egymáshoz kapcsolódó kultúrában a prófétizmus jelenségét.

Hans Barstad, a téma elismert kutatója és az ókori keleti prófétizmus kiváló ismerője jegyzi meg a következőket az összehasonlítás kérdéseivel foglalkozó tanulmányában, hogy amikor összehasonlítjuk a bibliai prófétizmust egy másik kultúrában megjelenő prófétizmussal akkor minden esetben azt a képet hasonlítjuk össze, amely bennünk él a prófétizmussal kapcsolatban.⁷² Utal ez egyrészt arra, hogy mindig egy-egy tudományos iskola talaján állva, annak főbb eredményeit elfogadva nyúl egy kutató egy ehhez hasonló témához. Másrészt azonban véleményem szerint azt is megmutatja ez a mondat, hogy az Ószövetség kutatója az ilyen összehasonlító elemzést sosem képes más nézőpontból szemlélni, mint szakterülete nézőpontjából. A Mária civilizáció elkötelezett kutatói számára a prófétizmus csupán egy olyan jelenség, amely előfordul a forrásokban, azonban akár marginálisnak is tűnhet; ha valaki a társadalmi struktúrák működésével foglalkozik, annak szintén nem a prófétasággal foglalkozó táblák lesznek a legfontosabbak; az Ószövetség kutatója azonban egész más helyzetben van, mivel a Héber Bibliának mintegy 1/3 részét a prófétai könyvek teszik ki. Véleményem szerint éppen ezért van szükség az összehasonlító elemzésekre, hiszen Izraelben nem maradtak fenn olyan jelentősebb értéket képviselő források, amelyek segítségünkre lehetnének a prófétaság jobb megértésében, így annak a kutatónak, aki szélesebb perspektívába kívánja helyezni a Biblia tudósításait az ókori keleti kultúrák hasonló szövegeihez kell nyúlnia.⁷³ Összefoglalva az eddig elmondottakat, úgy vélem, hogy az összehasonlítás szükséges, mivel ezek az időkben (más esetekben pedig esetleg térben) távoli szövegek segítenek nekünk abban, hogy valós kontextusában érthessük meg a bibliai prófétaságot.

Ma a kutatók éppen ezért az összehasonlító elemzés során (általánosságban is, és speciális témánk, a prófétaság összehasonlítása esetén is) nem arra törekednek, hogy formális hasonlóságokat fedezzenek fel különböző kultúrák között, és így kapcsolatokat és hatásokat

⁷² Barstad 2000. 9.

⁷³ Ebből a szempontból a Mária civilizáció vizsgálata tűnik a legkifizetődőbbnek, mivel itt találhatjuk a legtöbb párhuzamot, amit szokás azzal is indokolni, hogy Izraelhez és Júdához hasonlóan nyugati-sémi civilizációról van szó. Más szempontból azonban érdekes lehet az újasszír prófécia vizsgálata is, mivel ennek a megjelenése kortárs a bibliai próféciaival. A témában szintén történtek már kísérletek, ezek közül a legfontosabb tanulmány Martti Nissinen munkája. (Nissinen 1992. 217-258.) Emellett kiemelném még Merlo és Bonnet közös tanulmányát, ez utóbbit leginkább azért mert szintén részletesen foglalkozik a módszertan kérdésével. Merlo-Bonnet 2002. 77-86.

fedezzenek fel és megállapítsák a különféle jelenségek eredetét, hanem elsősorban arra, hogy bizonyos általános struktúrákat tárjanak föl, és azok működését vizsgálják különböző kultúrákban.⁷⁴

A fentebbiek alapján a Mári próféta és a bibliai próféta kutatástörténetét két szakaszra bonthatjuk. A korábbihoz tartozik Friedrich Ellermeier *Prophetie in Mari und in Israel*⁷⁵ című rendszerező munkája, illetve Abraham Malamat tanulmányai. A kutatásnak ez az iránya a bibliai prófétaéból indult ki, és a korábbi próféta forrásokat az izraeli, illetve a bibliai próféta előfutárának tekintette. (Erre utal például Malamat *A Forerunner of Biblical Prophecy*⁷⁶ című tanulmánya.)

A kutatások mai vezetői azonban más utat követnek, itt elsősorban Martti Nissinen és Hans Barstad nevét érdemes megemlíteni, akik már nem csupán előképet látnak, az ókori Közel-Kelet prófétaára utaló szövegekben, hanem célul tűzik ki azoknak eredeti kontextusban való megértését, és emellett annak ellenére, hogy ők maguk is a biblia tudomány szempontrendszerével dolgoznak egymás mellé helyezik a különböző forráscsoportokat történelmi szempontból egyenlő értéket tulajdonítva nekik. Barstad gyakran irodalomkritikai szempontok szerint veti össze a forrásokat, csakúgy mint Schar, aki *Combining Prophetic Oracles in Mari Letters and in Jeremiah 36* című cikkében végzett el egy összehasonlító elemzést.⁷⁷

Én vizsgálódásaim során ennek az utóbbi iskolának az alapján állok, nem elvitatva azonban elődeik munkásságát, akik fontos feladatot végeztek el azáltal, hogy rámutattak azokra a szövegcsoporthoz, amelyek alapján mind vallástörténeti, mind pedig irodalmi szempontból lehetőségünk van a Biblia prófétaának ezen új szempontok alapján való megismerésére.

74 vö. Merlo-Bonnet 2002. 79.

75 Ellermeier 1968.

76 Malamat 1987. 35-52.

77 Schar 1995. 75-93.

III.2. A források természete

Izraelben a prófétagással kapcsolatos források szinte minden esetben bibliai források. A minimalista történészek iskolája mindig hangsúlyozza, hogy a bibliai történelemkép és Izrael története két különböző dolog. Forrásainkon, az Ószövetség prófétai korpuszán, illetve más olyan Ószövetségi szövegeken keresztül, amelyek a prófétai aktivitásra reflektálnak valamilyen módon mi kizárólag a bibliai prófétagát tudjuk vizsgálni, amely semmiképpen sem egyenlő teljes mértékben az ókori Izrael prófétizmusával.⁷⁸ A Héber Biblia prófétai szövegei évszázados hagyományozódás és redaktálás útján nyerték el ismert formájukat, így ezek az írott források abban a formájukban, ahogyan ismertek előttünk távol állnak azokról az órákulumoktól, amelyek elhangzottak, hiszen ezen a helyen ismételt fel kell hívunk a figyelmet arra a tényre, hogy a prófécia minden esetben elsősorban szóbeli műfaj.

Egészen különböző problémákkal kell megküzdenünk a Biblián kívüli forrásaink esetében, egy döntő szempontból azonban nagyon hasonló helyzettel állunk szemben, ugyanis Máriban és más mezopotámiai vagy egyiptomi forrásaink esetében is szembesülünk azzal, hogy írott forrásokat tartunk a kezünkben, amelyek egy teljes mértékben orális műfajról tudósítanak.

A Bibliai források esetében sokszor több évszázad is lehet a különbség, a prófécia elhangzása és a végső redakció között. A prófétai könyvek mai formáját és a Héber Biblia szerkesztését a prófétai könyvek és az izraeli prófétaga egyik legjelentősebb kutatója Joseph Blenkinsopp a Második Templom irodalmi alkotásának tartja. Elméletét azért mutatom be, mert jól illusztrálja azt, hogy milyen problémákkal állunk szemben a bibliai prófétai vizsgálata során (noha sokan vitatják Blenkinsopp eredményeit⁷⁹, és én magam is úgy vélem, hogy sok szempontból túlzóak az állításai). Blenkinsopp a következő forráscsoportokat nevezi meg, mint amelyeken keresztül vizsgálható a bibliai prófétaga: 1, Deuteronomium és a Deuteronomiumi történeti mű ilyen irányú tudósításai. 2, A 15 prófétai könyv, amelyek a Dtr kiegészítéseiként értelmezendők Blenkinsopp szerint. (Ez azt jelenti, hogy a deuteronomiumi

⁷⁸ Ebben a formában a megállapítást a Merlo-Bonnet szerzőpárostól kölcsönöztem. Merlo-Bonnet 78.

⁷⁹ Hans Barstad például éppen a közel-keleti prófétai források vizsgálata alapján állítja azt, hogy a prófétai könyvekben minden bízalommal sokkal több konkrét történelmi-politikai reflexiót találhatunk, mint amennyit a kutatói konszenzus feltételez, és összességében a prófétai könyveknek sokkal több kapcsolata van Izrael fogság előtti történetével. Barstad mutat rá arra, hogy mindez nem jelentheti azt, hogy a bibliai próféciáknak nincs meg a valódi történelmi kontextusuk, és csupán olyan késői, fogság utáni gyűjtemények lennének, amelyeknek semmilyen valódi kapcsolatuk nincs Izrael történetével. Éppen ellenkezőleg, a bibliai próféciák vizsgálata minduntalan azt bizonyítja, hogy azok nagyon is élesen reflektálnak koruk politikai-társadalmi problémáira, csupán a Sitz im Leben feltárása nehezebb a kutató számára. Barstad: 2006. 47.

történeti mű által meghatározott teológiai keretbe illesztik be a próféták tevékenységét. Ez nyilvánvalóan a próféták tevékenységének egy utólagos értelmezése.) 3, A Perzsa és hellenisztikus kori szövegek (Krónikák 1-2, Ezsdrás, Nehémiás) 4, A Pentateuchos olyan részletei, amelyek bizonyos ősi hagyományokban szereplő személyeket prófétának neveznek, illetve úgy mutatják be őket, mint akik prófétaként cselekszenek (Ábrahám- 1Móz 20,7; Mózes 5Móz 18-15-18; Mirjam- 2Móz 15,20; Bálám- 4 Mózes 22-24).⁸⁰

Máriban nincsen több évszázad távolság az esemény és annak írásba foglalása között, és céljuk is egészen más, mint a bibliai szövegeknek, ez azonban korántsem jelenti azt, hogy értelmezésük problémamentes lenne. Egyrészt rendkívül kevés adatolt a próféta a Mária forrásokból, ráadásul ezek a források semmiképpen nem alkalmasak arra, hogy megrajzoljuk ezek alapján a Mária próféta profilját. A szövegek célja elsősorban az volt, hogy a kultusközpont vezetője tájékoztassa a királyi udvart a szentélyben elhangzott próféciákról. Nem tudhatjuk azt sem, hogy milyen viszonyban állt egymással a próféta szóbeli és írott változata. A Mária próféta szövegek azonban szöges ellentétben állnak a bibliai próféta szövegekkel abból a szempontból, hogy olyan kéziratnak tekinthetők, amelyeknek mindig meg van az egyedi történeti háttere, a saját Sitz im Lebenje, még akkor is, ha mindez a mi ismereteink és módszertanunk alapján nem is ragadható meg.⁸¹

Azt, hogy milyen jellegű problémával állunk szemben akkor, amikor pl. Ámós 7,10-17-ben olvasható két orákulumot kívánjuk a történelemben elhelyezni már részben bemutattam a dolgozat írásmagyarázati részében. Érdekes következtetésekre juthatunk akkor, ha össze kívánjuk vetni a VIII-VII. századi próféták orákulumait, a fogság utáni próféták – Haggeus és Zakariás – datálással is ellátott próféciáival.⁸²

Petersen szerint a bibliai próféta kapcsolatban legalább öt különböző műfajt különíthetünk el. Így beszélhetünk divinatórikus eljárásról szóló krónikáról, feljegyzésről (*divinatory chronicle*), látomásról szóló beszámolóról (*vision report*), próféta beszédéről, legendáról illetve próféta történetírásról (*prophetic historiography*).⁸³

Műfajok tekintetében Máriban lényegesen egyszerűbb a helyzetünk ugyanis a próféta cselekvésekről levélformában maradtak ránk feljegyzések. Az azonban, hogy a próféta milyen módon közvetíti az istenség üzenetét már változatosabb képet mutat. A direkt beszédben

⁸⁰ Blenkinsopp 1995. 119.

⁸¹ Gordon. 1995. 85.

⁸² Gordon 1995. 85.

⁸³ Petersen 2000. 41.

elmondott próféciaik általánosak, emellett azonban előfordulnak álmok is. Bizonyos esetekben nem teljesen nyilvánvaló, hogy maga az álomlátás eseménye milyen kontextusban és hol történt, gyakori azonban az inkubációs álom, amikor magában a szentélyben látja az álmot a próféta. Az álomról szóló leírásban, általában maga az istenség beszél a prófétához és elmondja neki azt is, hogy milyen szavakat kell közvetítenie az uralkodó felé. Ez utóbbi aspektusa az álom leírásának egészen hasonló lehet a prófétai beszédhez.

Következő szöveg egy inkubációs álmot ír le, a szövegen jól látszik mindaz, amit fentebb bemutatam:

Álmomban én és egy másik ember, aki velem volt egy utazást terveztünk Saggaratum körzetéből a Felső körzeten át Máriba. Mielőtt (elértük volna) Márit én beléptem Terqába. Miután beléptem a városba, Dagan templomába mentem. Amíg földre borultam, Dagan megnyitotta száját és ezt mondta nekem: „Yaminu fiainak a királya és az ő csapataik békét kötöttek-e Zimri-Limmel, aki feljött ide?” Én ezt válaszoltam neki: „Nem, ők nem kötöttek békét!”

Mielőtt elhagytam a templomot ő ezt mondta nekem: "Miért nem állnak Zimri-Lim küldöttei szüntelenül én előttem? És miért nem lát ő el engem az általa kötelezettségként vállalt (dolgokkal) teljes mértékben? Ha ez nem így történt volna Yaminu fiait már régen a király hatalmába (szó szerint: kezébe) adtam volna!

Most azért én elküldelek Zimri-Limhez és mondd neki ezt: „Küldd el a te küldötteidet hozzám és láss el engem teljes mértékben mindazzal, ami a te kötelezettséged, és én Yaminu fiainak királyával azt fogom tenni, hogy elbukjon a halász hálójában, és eléd helyezem őket!”⁸⁴

Ámós 7,10-17 szakasza a bibliai források között is speciális helyet foglal el, mivel nem egyszerűen arról van szó e szakasz esetében, hogy az több különböző teológiai iskola gondos redaktori kezein ment keresztül, hanem még ennél bonyolultabbá teszi a helyzetet két

84 ARM 26 233 9-39. A Mári leveleket saját fordításomban közlöm. Az ékírásos forrásokból a dolgozottörzsszövegében csupán a gondolatmenet szempontjából nélkülözhetetlen részeket idézem. Ennek a szövegnek és a továbbiakban idézendő szövegeknek a teljes fordítását a Mellékletek 2-8. oldalán olvasható függelékben közlöm.

tényező: Egyrészt az, hogy az első orákulumban szinte bizonyosan két különböző időpontban elhangzott prófécia egymás mellé állításáról van szó, amelyek tartalmi egységüket kizárólag abból a szempontból nyerik el, hogy mindkettő kedvezőtlen Izraelre, illetve a királyi családra nézve. Másrészt pedig az teszi problémássá a szakaszt, hogy a két prófétai ige egy életrajzi ihletésű történetbe, azaz egy más műfajhoz tartozó irodalmi alkotása van beágyazva, amelynek az elhelyezése semmiképpen sem tekinthető véletlennek a prófétai könyv egésze szempontjából.⁸⁵ A Mári levelek esetén is gyakran előfordul az, hogy más típusú tudósítások, feljegyzések is egy táblára kerülnek az orákulummal ennek azonban sohasem irodalmi céljai vannak, hanem mindig tisztán pragmatikus okok vezérelték az írnokokat.

A prófétai gyűjtemény műfaja Máriban ismeretlen (hacsak nem tekintjük annak azt, amikor egy táblán két vagy három orákulum szerepel), bár nyilván ehhez a korpusz nagysága sem elegendő, illetve a levélformában a király felé írott tudósítások sem teszik lehetővé ezt. Az a típusú prófétai gyűjtemény, amely Izraelben a kanonizált prófétai szövegek alapján általánossá vált, nevezetesen, hogy szerzők, pontosabban próféták nevei alá rendezik az anyagot egyébiránt a mezopotámiai civilizáció egészétől idegen. Az Újasszír próféciaák, amelyek döntő többségükben Aššur-aḫ-iddina (a bibliai Észarhaddon) uralkodása idejéből származnak, és Aššur-ban-apli ninivei könyvtárában maradtak az utókorra olyan gyűjteményekbe voltak rendezve, amelyeknek nem a próféta személye adta a rendezőelvet, hanem minden esetben különböző személyek által elmondott orákulumokat tartalmaztak. A próféciaák egymás mellé kerülése azonban ezekben az esetekben sem esetleges, de a rendezőelv a bibliai szövegekkel szemben inkább a hasonló tematika volt.⁸⁶

III.3. Próféta és szentély

A Mári civilizációban egészen egyértelműnek tűnik, hogy a legtöbb prófétaággal kapcsolatos esemény szoros kapcsolatban áll a templommal. Fleming tanulmányában felsorol több olyan szöveget is, amelyek esetében egészen egyértelmű, hogy a szentélyben történnek azok az események, amelyekről a levél tudósít.⁸⁷ Fleming tanulmányában azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelent prófétának, illetve papnak lenni a Mári civilizációban. A kérdést nehezíti az a tény, hogy amíg a Bibliában a נָבִיא illetve a כֹּהֵן a leginkább elterjedt kifejezések a

⁸⁵ Hadijev 2009. 78.

⁸⁶ Petersen 2000. 43.

⁸⁷ Fleming 2003. 53.

két vallásos funkcióra nézve, addig Máriaiban a próféta egy olyan kategória, amelybe legalább öt különböző nevet, illetve talán funkciót viselő személy, illetve csoport tartozik bele. Fleming a következő szöveghelyeket sorolja fel, mint amelyekben egyértelmű az, hogy a próféta az istenség üzenetét egy templomban közvetíti: ARM 26 195; ARM 26 213; ARM 26 214; ARM 26 217.

Az azonban egyáltalán nem egyértelmű, hogy a különböző prófétáknak mi volt a kapcsolata Máriaiban a templommal, nem tudjuk biztosan, hogy a templomi személyzethez tartoztak-e, nem tudjuk azt sem, hogy a szentélykörzeten belül éltek-e?⁸⁸ Fleming szerint az a különbség az izraeli és a mári szituáció között, hogy amíg Izraelben a papok elláthattak jóslási feladatokat (pl. urim és tummim), addig Máriaiban nem tartoztak a papok feladatkörébe a jóslási eljárások, így ezekben a funkciókban a kultuszi élet szereplői közül egyedül azok tűnhetnek fel, akiket mi a vallástörténeti párhuzam alapján prófétaként definiálunk.⁸⁹ Ezek közé a feladatok közé tartoznak a jövőre vonatkozó jóslatok, próféciák, valamint a jelenben való isteni tanácsadás, az uralkodó bátorítása is. Ez alapján tehát Fleming azt a konklúziót vonja le, hogy Máriaiban a papok és próféták nem vetélytársai voltak egymásnak, hanem éppen ellenkezőleg az együttműködésükre volt szükség az istenség üzenetének közvetítése során.⁹⁰

Az, hogy Máriaiban a prófétaerősen kapcsolódik a kultuszhoz és így a különböző szentélyekhez az egészen egyértelmű. Izraelben is hasonló a helyzet, ám mivel időnként esetleg évszázadok is eltelhettek az egyes prófétai szavak hagyományozódása során, ezért ez a kapcsolat sok esetben kevésbé látszik egyértelműnek. A következő két Mári forrásunk szintén egyértelműen mutatja a próféta és a templom kapcsolatát. *Šelebum* próféta *Annunitum* templomában állva tolmácsolja az istenség üzenetét a következőképpen:

Az én uramhoz, Šibtu a te szolgád: A palota élete rendben van. Annunitum templomában Šelebum így prófétált: „Így szól Annunitum: lázadás által leszel megpróbálva, óvd magadat! Szolgáiddal, akiket leginkább szeretsz vedd körül magad, és tartsd őket magad körül, hogy megvédjenek, egyedül pedig ne járjál. Az ellened lázadó embereket pedig kezedbe adom.” Most elküldöm neked a próféta⁹¹ hajtincsét és ruhaszegélyét.⁹²

88 Fleming 2003. 54.

89 Fleming 2003. 56.

90 Fleming 2003. 56.

91 Az akkád szövegben *assinnu*

92 ARM 26 213

Addu-duri pedig a következőképpen számol be egy prófétai eseményről:

Az én uramhoz, Addu-duritól, a te szolgádtól: Egy próféta, akinek neve Iš i-aḫu Ḫišamitum templomában felkelt és így szólt: „Távozásod után ételed megették, csészédet kiitták. Ellenségeid helytelent és gonoszt beszélnek rólad. Én azonban eltiprom őket...”⁹³

Próféta és szentély kapcsolatáról tehát összegzésképpen megállapíthatjuk azt, hogy a prófécia természetes helye az ókori Közel-Kelet civilizációiban a szentély. Azt nem tudjuk, mivel forrásainkból nem olvasható ki erre nézve semmi információ, hogy milyen minőségben tartoznak a próféták a szentélyhez.⁹⁴ Az azonban bizonyos, hogy Izraelben sem egyszeri vagy ritka eset az, hogy a prófécia a templomhoz kapcsolódik (gondolhatunk akár Ézsaiás, akár Jeremiás személyére).

Feltűnő lehet az, hogy sem Ámós 7,10-17-ben, sem pedig Máriban nem találkozunk a kultuszra utaló reflexióra, amely pedig a bibliai prófécianak jellemző eleme (olyannyira, hogy az olyan archaikusnak tűnő orákulumokban is megjelenik mint az 1 Kir 13,2), és a reflexió elsősorban a hivatalos kultusz kritikáját jelenti. Máriban ismeretlen az a jelenség, hogy a próféta a kultuszra reflektál. Ezen a ponton érdemes megjegyeznünk azt, hogy a bibliai prófétaság háromféle módon kapcsolódhat a kultuszhoz Robert Murray szerint.⁹⁵ A kultusz a vallásos életnek az a tere, amely az adott istenség tiszteletét fogja össze. Murray szerint a bibliai próféták cselekvésének döntő részét a kultuszon belül kell értelmeznünk, az Ámós 7,10-17 szituációja nyilvánvalóan ebbe a csoportba tartozik. A másik mód, ahogyan kapcsolódhat a próféta a kultuszhoz az a kritikus magatartás⁹⁶, ez utóbbi a Bibliai prófétaság egyik gyakori témája, jelenleg vizsgált szakaszunkban ugyan nem jelenik meg, az Ám 5-nek azonban egyik központi témája. Harmadikként pedig arra utal a szerző, hogy vannak olyan szövegeink, amelyek nem feltétlenül követelik meg azt, hogy kultuszi szituáció keretében értelmezzük őket, azonban ennek ellenére is reflektálnak a kultuszra. Ha a Murray által felállított rendszert egybevetjük a Mári forrásokkal, akkor arra a megállapításra juthatunk,

93 ARM 26 195

94 A próféták kultikus funkcióját és szentélyhez való tartozását a 20. században elsősorban Mowinckel hangsúlyozta. Petersen 2000. 36-37.

95 Murray 1982. 200.

96 Murray ezzel párhuzamosan magyarázza a kultusztól független prófétai cselekvést is.

hogy Máriból kizárólag a kultuszon belül történő prófétizmus ismert, a próféciaik maguk nem reflektálnak a kultuszra, negatív módon meg különösen nem.

III.4. Próféta és pap (Próféta és kultuszi személyzet)

A kérdésben az Ószövetségből leginkább az általam feldolgozott perikópa alapján vethetünk fel számos kérdést. Természetesen nem egyedülálló jelenség az az Ószövetségben, hogy a pap és próféta egymás mellett jelenik meg. Tudunk papi származású prófétáról, sőt olyanról is, aki papi tisztséget töltött be. Nem idegen az Ószövetségtől az sem, hogy a papi tisztséget ellátó személy, konfliktusba kerül az eksztatikus prófétával.

Ennyire tisztán azonban egyetlen másik szöveghelyen sem rajzolódik ki az a szituáció, amely ókori keleti forrásaink alapján valószínűleg állandó eleme volt az isteni üzenetek prófétai közvetítésének. Ebben a szakaszban azonban egyértelműen kiderül, hogy a prófétai orákulum kihirdetése során legalább bizonyos esetekben valamilyen szerepe volt a papnak. A forrás sajnos nem őrizte meg az első orákulum kihirdetésének, pontosabban valószínűleg annak a két eseménynek a pontos krónikáját, amely során elhangozhatott az eredendően két különálló prófécia. A második orákulumban pedig egy olyan próféciát olvashatunk, amelynek fókuszában maga a pap áll. A Mári archívumban a próféta ígéhirdetése nem reflektál a pap személyére, igaz minden esetben olyan forrásokban jelennek meg a próféták, amelyeket valamely kultuszközpontból továbbították Zimri-Lim uralkodói palotája felé, ezen körülmények között pedig nem várhatjuk azt, hogy azok olyan prófeciákat is feljegyezzenek, amelyek nem az ország sorsára vagy a királyi házra vonatkoznak. Semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy a prófécia reflektálhatott-e más személyeken keresztül az aktuálpolitikai problémákra.

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

Az azt követő napon Aḫum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtincssel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt.⁹⁷

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

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

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

Atyád házának elpusztítása óta nem láttam soha ehhez hasonló álmot. Az én korábbi jeleim ezek voltak: Álmomban beléptem Belet-ekallim templomába, de Belet-ekallim nem trónolt (ült/volt) ott, és a képmások nem voltak előtte. Amikor megláttam ezt sírásra fakadtam. Ez az álmom az éjszakai őrség idején történt. Amikor visszatértem Dada, a Bišrai Ištar *sangû*-papja állt Belet-ekallim kapuja előtt és rettenetes hangon így kiáltott: "Térj vissza Dagan, térj vissza Dagan" – ezt kiáltotta.⁹⁸

97 ARM 26 214 19-23

98 ARM 26 237 2-20.

Ha áttérünk az izraeli viszonyokra, akkor fontos megjegyezni az Ószövetség korpuszában íróprófétáival kapcsolatban azt, hogy nagy számban vannak közöttük azok aki vagy maguk töltenek be papi funkciót, illetve esetleg maguk papi családból származnak, vagy pedig közeli kapcsolatban vannak valamelyik szentéllyel, illetve magával az ott végzett kultusszal.⁹⁹ (Ézsaiás szoros kapcsolatban áll mind a templommal, mind pedig a királyi udvarral, Jeremiás papi családból származik, és életrajzában egészéből kitűnik, hogy szoros kapcsolatban állt a templommal.) Az írópróféták közül sokakat ma elsősorban kultuszi prófétaként tart számon az Ószövetségtudomány (Ebbe a csoportba tartozik Náhum, Zakariás, Haggeus, talán Jóel és Habakuk.¹⁰⁰ Ez utóbbi kettő prófétai profilja azonban nehezen rajzolható meg könyveik alapján.)

Vizsgálódásaink kiindulópontjául választott szöveg mutat rá nekünk egy fontos különbségre próféta és pap közötti különbségre az izraeli vallási és társadalmi életben, úgy gondolom azonban, hogy erről nem beszélhetünk általános jelleggel, de mint szövegünk egyik kulcspontját fontos kiemelni. Az Ámós 7,10-17-ből az tűnhet fel nekünk, hogy amíg Amacjának a társadalom életében betöltött szerepe teljesen egyértelmű, papi funkciót tölt be a bételi szentélyben, addig Ámós helyzete a vallási életben ennél sokkal képlékenyebb. Ő „polgári” foglalkozást folytat, és a prófétaságot isteni elhívás alapján tölti be, amelyet azonban meg lehet kérdőjelezni, aminek Jahvétől való eredete korántsem egyértelmű.¹⁰¹ Ez nem kizárólag Izraelben van így, hanem más kulturális viszonyok között is. Izraelben egyes forrásaink szerint a próféta szavainak legfőbb bizonyító ereje az, hogy beteljesednek-e azok a dolgok, amiről prófétált, Máriban pedig jóslási eljárásokon keresztül vizsgálják meg a próféta személyének hitelességét.

Összefoglalva láthatjuk tehát, hogy ugyanúgy ahogy nyilvánvaló az, hogy a prófécia elsődleges kontextusa a szentély, világos az is, hogy a pap és próféta közül mindkettő a általánosan az ókori Közel-Keleten a vallásos vezetőréteg része, és ugyanúgy nyilvánvaló az is, hogy a prófétai üzenet közvetítésében mindkét kulturális környezetben szerepe van a papoknak, az, hogy ennek a folyamatnak az egésze nem tárható fel szisztematikusan az az oka, hogy mind a szórványosan fennmaradt erre utaló bibliai források, mind pedig a mezopotámiai források más aspektusát tárják fel az eseményeknek. Ámós 7,10-17-ben pap és próféta inkább személyes jellegűnek mondható vitáját láthatjuk, a Mári forrásokból pedig

99 Grabbe 1993. 55.

100 Blenkinsopp 1984. 175.

101Vö.. Nissinen 2010. 11-12.

azt derül ki, hogy a pap szerepe egyrészt vallási (a próféta hitelességének ellenőrzése), másrészt pedig adminisztratív (a prófécia továbbítása az uralkodói udvar felé) a prófétai orákulumoknak a palota felé való továbbítása során.

III.5. Próféta és király

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

Az Ámós 7,10-17 perikópájában is olvashatunk egy olyan orákulumot, amely egyértelműen a királyi házra vonatkozik. Nem ez azonban az egyetlen olyan momentum a perikópában, amely erre a kérdéskörre vonatkozik, ugyanis Amacjá a bételi szentély papja éppen azzal az indokkal utasítja vissza Ámós igehirdetésének szavait, hogy azok a királyi ház ellen beszélnek. Az itt használt kifejezések, amint azt dolgozatomban exegetikai fejezetemben is kimutattam nem egyértelműek, azt azonban egészen bizonyosnak vehetjük, hogy a tiltás az izraeli uralkodó méltóságának megsértése ellen szól. Az a szituáció, hogy egy izraeli próféta egy adott államának központi szentélyében felszólal az uralkodó ellen Jeremiásnál is előfordul, minthogy az sem példa nélküli, hogy a király elleni ítélet meghirdetése ellenkezést vált ki a nép köréből.

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

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

A Tuttuli Dagan egy prófétája felemelkedett és a következőket mondta:
Babilon, mit cselekszel te? Hálóba és lándzsa elé (?)¹⁰² gyűjtelek téged. A
hét lázadó házeit és minden vagyonukat Zimri-Limnek adom.¹⁰³

Tévedés lenne azonban az ilyen, illetve ehhez hasonló szövegek alapján azt gondolnunk, hogy a próféta szerepe a Biblián kívüli forrásokban minden esetben kizárólag az üdvösség meghirdetése lett volna, azaz, azt, hogy nem találkozhatunk a prófétákkal olyan szerepekben, amikor vereséget jövendölnek, visszavonulásra vonatkozó tanácsot adnak, vagy éppen bizonyos feltételekhez kötik az istenség segítségét. A prófécia funkciója Máriban sem korlátozódott egyszerűen a győzelem megjövendölésére, az uralkodói hatalom legitimálására, legfeljebb azt állíthatjuk, hogy a prófétáknak ez a vonása ritkábban kerül elő. A kérdést eddig Gordon vizsgálta viszonylag részletesen, aki azt állítja, hogy annak ellenére, hogy a próféták Máriban általában támogatói az uralkodónak, illetve a nemzeti dinasztiának, azt azonban nem állíthatjuk ezek alapján, hogy egyáltalán ne fogalmaznának meg kritikát azzal szemben.¹⁰⁴

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

Az én uramhoz, Šibtutól a te szolgádtól: Annunitum templomában, Aḫatum város szívében Dagan-Malik szolgája így prófétált: „Zimri-Lim: Ha te nem is törődsz velem én (mégis) mészárlást rendezek¹⁰⁵ a te érdekedben és

102A szöveg fordítása kérdéses, fordításom Durand megoldáson alapul, aki a *ša-ka-ri-im* olvasatot valószínűsíti ezen a helyen. Durand *MARI* 2 141-149. Durand *MARI* 2 141-149.

103 ARM 26 209 6-14.

104Gordon 1993. 76.

105Fordításomban Durand megoldásomat követem, aki a kérdése szakaszt a következőképpen írja át: *a-ḫa-ab-bu-uš*. Durand a *ḫabašu* igéből vezeti le a kifejezést, de az ékírásos szöveg értelmezhető *a-ḫa-ab-bu-ub*-ként is. Ha a *ḫbb* gyök értelmezése ebben a kontextusban nem megoldott. CAD 6. 1956. 2.

ellenségeidet a kezedbe adom, az embereket, akik meglopnak engem elfogom és Belet-ekallim táborában gyűjtöm össze.” Az azt követő napon Aḥum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtinccsel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt..¹⁰⁶

A következő szöveg szintén árnyalja az uralkodó és a próféta viszonyának a képét. Az próféta ugyanis a szöveg első szakaszában az istenség követelését tolmácsolja, majd úgy tűnik, hogy ennek a felajánlásnak a teljesítéséhez köti az eljövendő segítséget.

az én templomom belsejében (...) adott (...) (...) ajtaja számomra el lett küldve (?) Ifjúkorod óta én vigyázok rád, és biztonságba helyezlek téged, és ami járt volna nekem tőled, te azt nem adtad meg nekem! Most pedig küldj fogadalmi felajánlást Naḥur által és add nekem meg, amit kértem tőled, és én ezért, amiképpen egykor megjutalmaztam atyáidat, most meg foglak jutalmazni téged is. (Ha ellenségeid) vannak én a te lábad alá fogom vetni őket!” Ezt mondta ez az asszony és szavait én az én uramnak elküldtem, továbbá elküldtem az ő haját és ruhaszegélyét is az én uramnak. Cselekedjen az én uram a szavak szerint, cselekedjen aszerint az én uram, amit az isten válaszolt..¹⁰⁷

Az alábbi szöveg egy álomban elhangzott jövendölés, amelyben arról van szó, hogy Zimri-Lim az az uralkodó akinek bizonyos hatalmi jogkörök megadattak. Ezek egy istenségtől erednek. E szöveg szerint az uralom egyértelműen Zimri-Limé.

Emellett Kakka-lidi látomást látott Itur-mer templomában: „Két nagy, megrakott hajó zárta el az utat a folyón. A király és a kíséretében lévő emberek voltak rajtuk. A jobb oldalon lévők így kiáltottak a bal felől lévőknek: a királyság, a jogar, a trónszék, az uralom¹⁰⁸, a fenti és lenti országok Zimri-Limnek adattak. A kíséretben lévő emberek teljessége ezt

106ARM 26 214

107ARM 26 217 11-31.

108*Palūm* akkád kifejezés szerepel itt, amit esetleg fordíthatunk dinasztianak.

válaszolta: (Bizony) Zimri-Limnek adattak. Azután a megrakott hajók kikötöttek a palota kapujánál.¹⁰⁹

Az alábbi prófécia szintén figyelmeztetni kívánja az uralkodót:

Az én uramhoz, Addu-duritól, a te szolgádtól: Iddin-ili, Itur-Mer papja álmodt és így szólt: "Álmomban Belet-biri (a jóslás úrnője?) mellettem állt és így szólt hozzám: "A királyság az ő építőtéglája és a az uralkodó háza az ő fala. Miért megy fel a bástyára? Vigyázzon az ő életére" Így az én uram ne szűnjön meg vigyázni az ő életére."¹¹⁰

Az alábbi szöveg szintén figyelmeztetni kívánja az uralkodót, a szöveg hangvétele egyáltalán nem ellenséges az uralkodóval szemben, az azonban figyelemre méltó, hogy egy hadjárat kérdésében kedvezőtlenül nyilvánul meg Annunitum prófétanője (*apiltum*), igaz azonban az a megállapítás is, hogy ezzel legkevésbé sem az uralkodó vesztét kívánja, sőt éppen ellenkezőleg, az ő védelmében emelkedik szólásra.

Emellett egy prófétanő szólásra emelkedett Annunitum templomában és így szólt: „Zimri-Lim, ne indíts hadjáratot, hanem maradj Máriaiban és én válaszolni fogok neked.” Az én uram ne szűnjön meg életére vigyázni. Most elküldöm az én hajtincsemet és ruhaszegélyemet lepecsételve az én uram számára..¹¹¹

A múltra való emlékeztetés a következő próféciaiban is megjelenik, itt azonban egy olyan követelés hangzik fel az istenség részéről, amely sokkal inkább a mindennapokhoz, illetve az uralkodó bírói funkciójához kapcsolódik, mintsem a kultikus élethez.

Továbbá a Hálabi Addu egy prófétája Abu-ħalimmal jött és ezt mondta neki: Írd meg ezt a te uradnak: „Nem én vagyok a ħalabi Addu, aki az én ölemben neveltelek fel téged és visszaadtam neked őseid trónját? Én tőled

109ARM 26 236 6-19

110ARM 26 238

111 ARM 26 237 21-26.

semmit nem kívánok. Ha egy megkárosított férfi vagy asszony felkiált hozzád, légy ott és ítéld az ő ügyében. Ez az egyetlen dolog, amit én kívánok tőled! Ha te megteszed amit írtam neked és megőrzöd szavaimat én neked fogom adni az országot onnantól, ahol felkel a nap, egészen addig, ahol lenyugszik, és a te országod igen nagyváros lesz!¹¹²

A következő, már a források ismertetése során is bemutatott szöveg egy rendkívül bonyolult inkubációs álmot ír le, amelyet Dagan szentélyében álmodott egy próféta.. A szöveg arra utal, hogy az istenség azért késlekedik Zimri-Lim kezébe adni az ellenségeit, mivel az elmulasztotta teljesíteni bizonyos kötelezettségeit. Az orákulum ígéretet is tartalmaz: amennyiben az uralkodó teljesíteni fogja kötelezettségeit, az istenség megengedi, hogy legyőzze ellenségeit. A szakaszt nem nevezhetjük ítéletes próféciónak,¹¹³ azonban távol áll attól is, hogy az istenség feltétel nélküli támogatásáról biztosítsa az uralkodót.

Álmomban én és egy másik ember, aki velem volt egy utazást terveztünk Saggaratum körzetéből a Felső körzeten át Mária. Mielőtt (elértük volna) Mária én beléptem Terqába. Miután beléptem a városba, Dagan templomába mentem. Amíg földre borultam, Dagan megnyitotta száját és ezt mondta nekem: „Yaminu fiainak a királya és az ő csapataik békét kötöttek-e Zimri-Limmel, aki feljött ide?” Én ezt válaszoltam neki: „Nem, ők nem kötöttek békét!” Mielőtt elhagytam a templomot ő ezt mondta nekem: "Miért nem állnak Zimri-Lim küldöttei szüntelenül én előttem? És miért nem lát ő el engem az általa kötelezettségként vállalt (dolgokkal) teljes mértékben? Ha ez nem így történt volna Yaminu fiait már régen a király hatalmába (szó szerint: kezébe) adtam volna! Most azért én elküldelek Zimri-Limhez és mondd neki ezt: „Küldd el a te küldötteidet hozzám és láss el engem teljes mértékben mindazzal, ami a te kötelezettséged, és én Yaminu fiainak királyával azt fogom tenni, hogy elbukjon a halász hálójában, és eléd helyezem őket!”¹¹⁴

112A.2731 46-59.

113Gordon: 2003. 77.

114A.2731 46-59.

Az istenség tehát különböző, elsősorban jellemzően kultikus feltételekhez köti, azt, hogy győzelemhez segítse a királyt.

Ahhoz az ítéletes hangnemhez, aminek az ámószi szakasz első orákuluma szép példáját adja az a jövődölés áll a legközelebb, amikor Addu (Adad) istenség prófétája az istenségnek arra figyelmezteti az uralkodót, hogy neki hatalmában áll az is, hogy elvegye mindazt, amit ő ajándékozott a királynak azáltal, hogy trónjára ültette őt. Az orákulum elején az istenség emlékezteti az uralkodót, hogy egyrészt ő gondoskodott róla ifjú korában, másrészt pedig őtőle kapta meg a királyi trónt. A figyelmeztetés tárgya azonban az, hogy az istenségnek hatalmában áll ugyanúgy elvenni a trónt és a királyi hatalmat, ahogyan adta. Azt, hogy megtartsa jelenlegi állapotában az uralkodót, az istenség feltételhez köti. A szöveget a kutatástörténet során összevetették már az 1Kir 9,1-9-el, amely szakaszban a perikópa minden tendenciózus vonása ellenére is világossá válik az, hogy Jahve bizonyos feltételekhez kötve ígér üdvöt az uralkodónak, Salamonnak.¹¹⁵ Malamet pedig egy hosszú összehasonlító elemzésben a Nátán jövődöléssel veti össze a szakaszt (2 Sám 7,1-17).¹¹⁶

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

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

¹¹⁵ Schmitt, A 1982. 81.

¹¹⁶ Malamet 1998. 106-121. Malamet írásában több szempontból veti össze a két orákulum szövegét, és felhívja a figyelmet azokra az elemekre, amelyek mindkét szövegben megjelennek. A Malamet által elemzett kérdéseket az alábbiakban röviden felsorolom, a levél teljes szövegének magyar fordítása, a Függelék X. számú fordításában olvasható. 1. Az uralkodó beiktatása a fejedelmi / királyi tisztségbe. 2. Az istenség és a király atya-fiúi kapcsolata (Igaz, a Nátán jövődölésben ez Dávid fiára vonatkozik. 3. A sátorszentélyre való utalás megjelenése. 4. A szentély mint ház (A Mária próféciaiban a nihlatum kifejezés utal erre) 5. A ház (Bītu/ܒܝܬ) kifejezés megjelenik az uralkodó dinasztiájára való utalásként. 6. Mindkét szöveg utal a trónra, mint a királyi hatalom kifejezőjére. 7. A királyság/ uralom gondolatának megjelenése. 8. Az uralkodás kiterjedésére való utalás megjelenése. (Ez a Nátán-orákulum esetében időbeli kiterjedést jelent – örökké – örökké, míg a Mária levél szövegében térbeli kiterjedést – attól a helytől kezdve, ahol a Nap felkel, addig ahol a Nap lenyugszik.

teljesítené kívánságomat, akkor én neki adom az országot, onnantól, ahol felkel a nap egészen addig, ahol lenyugszik.”

Ez volt az orákulum amit a próféta mondott, és Addu mellette állt.¹¹⁷

A szöveg tehát hasonlóan magában tartalmazza mind az üdvösség, mind pedig az ítélet lehetőséget. A próféták és a király viszonyáról tehát a következő dolgokat állapíthatjuk meg Mári városállamával kapcsolatban: Egyrészt egyértelmű, hogy a próféciák címzettje minden esetben az uralkodó volt az általunk ismert forrásokban. Azt azonban nem állíthatjuk azt sem, hogy a Mári prófécia szemben a bibliai próféta ismert képével teljességgel kiráypárti lehet. Ez az állítás ugyan hordoz magában igazságtartalalmat hiszen Ámós első orákulumához hasonló ítéletes próféciát nem találhatunk a Mári forrásaink között. (Nem árt azonban megjegyezni azt sem, hogy történetileg nézve a júdai Ámós próféta egy másik állam királya, illetve dinasztiája ellen mondja el ítéletes szavait.)

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

117 A. 1121 14-25.

Ha a további különbségeket kívánjuk összefoglalni a bibliai prófétaság és a Mári szövegek között, akkor elsőként fel kell hívnunk a figyelmet arra a jelentős különbségre, hogy amíg a Bibliában a prófécia címzettje lehet egy kultusszal kapcsolatos személy, így egy pap (ahogyan azt láthattuk az általunk vizsgált ámószi szöveg második prófétai orákulumában is) vagy akár egy másik próféta, sőt a nép is, addig a Mári prófécíák minden esetben az uralkodóra, uralkodói dinasztiára vonatkoznak. Másodsorban azt kell látnunk, hogy az izraeli prófétaságban megjelenik az olyan ítéletes prófécia, amely a saját ország uralkodójának ellenében fogalmaz meg ítéletet. Ezt láthatjuk az általunk vizsgált szakasz első orákulumán is, amelynek első állítása az, hogy Jeroboám fegyvertől fog elesni.¹¹⁸ A szövegünkben szereplő királyi szentély problémájának kérdésében az összehasonlító elemzés nem szolgálhat eredményekkel.

IV. Összegzés

Az Ámós 7,10-17 szövege több szempontból egyedülállónak tekinthető a Héber Biblia prófétai irodalmában, hiszen ez az a szöveghely a prófétai irodalom korpuszában, ahol a legegységelműbben kirajzolódik a prófétának a kultuszközponttal, a kultuszi személyzettel, illetve az uralkodóval való kapcsolata. Jelen dolgozatomban ezeket a vonatkozásokat az ókori közel keleti prófétizmus kontextusában vizsgáltam és, az Ámós könyvében szerepelő fentebb említett perikópát a Máriban előkerült Kr. e. XVIII. századi agyagtáblákon olvasható prófétai cselekvésre vonatkozó forrásokkal vettem össze. Noha Ámós könyve és a Mári szövegek különböző kontextusban születtek, és egymással rokon, de nem azonos kulturális közegből származnak, illetve e különböző források különböző módon, különböző szűrőkön keresztül mutatják be számunkra a prófétizmus jelenségét és a prófétaság szerepét, azonban, amint azt fentebb bemutattam több rokonítható elem megjelenik bennük.

Annak a folyamatnak, amely során a próféta az istenség üzenetét közvetíti a természetes helye a templom az ókori Keleten. Ez a folyamat a bibliai szövegek esetében nem válik minden esetben egyértelművé, mivel a Szentírásban olyan szövegek állnak előttünk, amelyek esetenként több évszázados hagyományozódáson és több átszerkesztésen

¹¹⁸ Ugyanennek az orákulumnak a második része Izrael népére vonatkozik, és ez az a téma, amely szintén nem jelenik meg a Mári prófétai korpuszban. Az, hogy Izraelben megjelenik a nép is, mint a prófétai orákulumok tárgya talán elsősorban a nép kiválasztásával kapcsolatos tradíciókkal függhet össze, illetve másodsorban azzal az ambivalenciával, amivel Izrael a királyság intézményéhez viszonyult.

mentek keresztül, amelyek során elveszett a prófétai igék közvetítésének valódi kontextusa. Nyilvánvalóan még így is sok esetben látszik, hogy a próféta kapcsolatban állt a szentélyekkel (példaként említhetjük Jeremiást és a jeruzsálemi templomot), azonban az ókori Közel-Keleti szövegek segítségére vannak abban, hogy ezt a kapcsolatot jobban megérthessük, illetve jó párhuzamokat nyújtanak az elszórt bibliai forrásokhoz. A prófétai ige a templomban jelentetik ki.

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

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

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

Függelék - Fordítások a Mári levelekből

I.ARM 26 195 (ARM 10 53)

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

II.ARM 26 209 (ARM 13 23)

Az én uramhoz, Mukannišum, a te szolgád: „Az áldozatokat Dagannak az én uram életéért (jólétéért) bemutatam. A Tuttuli Dagan egy prófétája felemelkedett és a következőket mondta: Babilon, mit cselekszel te? Hálóba és lándzsa elé (?)¹¹⁹ gyűjtelek téged. A hét lázadó házeit és minden vagyonukat Zimri-Limnek adom.” (Majd) Belet-ekallim egy prófétája felkelt és így szólt: (...)

III.ARM 26 213 (ARM 10 7)

Az én uramhoz, Šibtu a te szolgád: A palota élete rendben van. Annunitum templomában Šelebum így prófétált: „Így szól Annunitum: lázadás által leszel megpróbálva, óvd magadat! Szolgáiddal, akiket leginkább szeretsz vedd körül magad, és tartsd őket magad körül, hogy megvédjenek, egyedül pedig ne járjál. Az ellened lázadó embereket pedig kezédbe adom.” Most elküldöm neked a próféta¹²⁰ hajtincsét és ruhaszegélyét.

IV.ARM 26 214 (ARM 10 8)

119A szöveg fordítása kérdéses, fordításom Durand megoldáson alapul, aki a *ša-ka-ri-im* olvasatot valószínűsíti ezen a helyen. Durand *MARI 2* 141-149.. Durand *MARI 2* 141-149.

120Az akkád szövegben *assinnu*

Az én uramhoz, Šibtutól a te szolgádtól: Annunitum templomában, Aḫatum város szívében Dagan-Malik szolgája így profétált: „Zimri-Lim: Ha te nem is törödsz velem én (mégis) mészárlást rendezek¹²¹ a te érdekedben és ellenségeidet a kezedbe adom, az embereket, akik meglopnak engem elfogom és Belet-ekallim táborában gyűjtöm össze.” Az azt követő napon Aḫum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtincessel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt.

V.ARM 26 215 (A. 455)

1 Az én uramhoz, Lanašumtól, a te szolgádtól: Az én uram így írt nekem: "Elküldöm az áldozatot Dagan isten részére. Vigyél az áldozatra egy bikát és hat bárányt. Az én uram által felajánlott áldozat biztonságban megérkezett a városba. Az ország az áldozat lakomát megette, a város egésze örvendezett az én uram felajánlásán. És egy próféta fölkel Dagan színe előtt és így szólt: „Milyen régóta nem ittam a szent (tiszt) vízből, ezért írk a te uradnak, hogy lásson el engem szent vízzel.” Most küldök neked egy fűrt az ő fejéről és az ő ruhaszegélyét az én uramnak, az én uram tisztítsa azt meg. A másik oka írásomnak: Az én uram adóját uram egy szolgája, egy bizalmas ember jöjjön és az én uram adóját a város lakóitól szedje össze. A város lakói távollétemben két ajtót elkülönítettek Dagan számára.

VI.ARM 26 217 (M. 8071)

(...) az én templomom belsejében (...) adott (...) (...) ajtaja számomra el lett küldve (?) Ifjúkorod óta én vigyázok rád, és biztonságba helyezlek téged, és ami járt volna nekem tőled, te azt nem adtad meg nekem! Most pedig küldj fogadalmi felajánlást Naḫur által és add nekem meg, amit kértem tőled, és én ezért, amiképpen egykor megjutalmaztam atyáidat, most meg foglak jutalmazni téged is. (Ha ellenségeid) vannak én a te lábad alá fogom vetni őket!” Ezt mondta ez az asszony és szavait én az én uramnak elküldtem,

¹²¹Fordításomban Durand megoldásomat követem, aki a kérdése szakaszt a következőképpen írja át: *a-ḫa-ab-bu-uš*₄. Durand a *ḫabašu* *igéből* vezeti le a kifejezést, de az ékírási szöveg értelmezhető *a-ḫa-ab-bu-ub*-ként is. Ha a *ḫbb* gyök értelmezése ebben a kontextusban nem megoldott. CAD 6. 1956. 2.

továbbá elküldtem az ő haját és ruhaszegélyét is az én uramnak. Cselekedjen az én uram a szavak szerint, cselekedjen aszerint az én uram, amit az isten válaszolt.

A másik oka, annak, hogy írok: a gabonát - amiről írtam az én uramnak – nem hozták el nekem. Yaptur lázadást szít Sarumtól Buš'anig, az ő ellenségességüket nyilvánvalóvá téve. Egy ember titokban hozzám jött és ezt mondta nekem: négy- vagy ötezer emberrel megközelítettük Naḥurt (...) ¹²²

VII. ARM 26 236 (A. 2437; ARM 10 10)

Az én uramhoz, Šibtutól, a te szolgádtól: Az istenek templomai, a palota és a termelést végző üzemek ¹²³ rendben vannak. Emellett Kakka-lidi látomást látott Itur-mer templomában: „Két nagy, megrakott hajó zárta el az utat a folyón. A király és a kíséretében lévő emberek voltak rajtuk. A jobb oldalon lévők így kiáltottak a bal felől lévőknek: a királyság, a jogar, a trónszék, az uralom ¹²⁴, a fenti és lenti országok Zimri-Limnek adattak. A kíséretben lévő emberek teljessége ezt válaszolta: (Bizony) Zimri-Limnek adattak. Azután a megrakott hajók kikötöttek a palota kapujánál. (...)”

VIII. ARM 26 237 (A. 994; ARM 10 50)

Az én uramhoz, Addu-duritól, a te szolgádtól: Atyád házának elpusztítása óta nem láttam soha ehhez hasonló álmot. Az én korábbi jeleim ezek voltak: Álmomban beléptem Belet-ekallim templomába, de Belet-ekallim nem trónolt (ült/volt) ott, és a képmások nem voltak előtte. Amikor megláttam ezt sírásra fakadtam. Ez az álmom az éjszakai őrség idején történt. Amikor visszatértem Dada, a Bišrai Ištar *sangû*-papja állt Belet-ekallim kapuja előtt és rettenetes hangon így kiáltott: "Térj vissza Dagan, térj vissza Dagan" – ezt kiáltotta.

Emellett egy prófétanő szólásra emelkedett Annunitum templomában és így szólt: „Zimri-Lim, ne indíts hadjáratot, hanem maradj Máriaiban és én válaszolni fogok neked.”

¹²²A tábla törött, a továbbiak nem olvashatóak.

¹²³Az akkád *neparatum kifejezést* fordítom így (A Nissinen által közreadott angol fordításban a Workhouses sz szerepel ezen a helyen.)

¹²⁴*Palûm* akkád kifejezés szerepel itt, amit esetleg fordíthatunk dinasztianak.

Az én uram ne szűnjön meg életére vigyázni. Most elküldöm az én hajtincsemet és ruhaszegélyemet lepecsételve az én uram számára.

IX.ARM 26 238 (A. 122; ARM 10 51)

Az én uramhoz, Addu-duritól, a te szolgálótól: 4 Iddin-ili, Itur-Mer papja álmot látott és így szólt: „Álmomban Belet-biri mellett állt és így szólt hozzám: „A királyság az ő építőtéglája¹²⁵ és a az uralkodó háza az ő fala. Miért megy fel a bástyára? Vigyázzon az ő életére” Így az én uram ne szűnjön meg vigyázni az ő életére.

X.A.1121+A.2731

Az én uramhoz, Nur-Sîntől a te szolgálótól. 3 Egyszer, kétszer, sőt öt alkalommal írtam az én uramnak a *zukrum*¹²⁶ Addunak (Adadnak) való szállításáról és az örökségről¹²⁷, amit Addu Kallassu ura tőlünk kíván.¹²⁸

A *zukrum* Adadnak való szállításával kapcsolatban Alpan Zu-ḫadnim, Abi-šadi és Zu-ḫan jelenlétében azt mondta nekem: Áldoztassa fel ökrökkel és marhákkal a *zukrumot*. Az én uram a nép teljessége előtt mondta nekem, hogy legyen feláldozva *zukrum*: Sohase törje meg megegyezésünket. Tanúkat helyeztem oda. Az én uram tudja meg ezt! Orákulumokon keresztül Addu, Kalassu ura ezt mondta: Nem én vagyok Addu, Kalassu ura, aki felneveltem őt ölemben és neki adtam ősei trónját? És azzal hogy visszaadtam

125Nalbanu / nalabinu

126Az akkád szó értelmezése bizonytalan, a fordítások általában egyszerűen nem fordítják le, Nissinen is így jár el. A CAD Z 153. "pasture land (?)" fordítja le, ez a jelentés azonban nem illik a kontextusba, csakúgy, mint az Ahw 1536 "männliches Gesinde" fordítása sem, a von Soden féle AHW-t követi a CDA 449. megoldása is: "male personnel". A kifejezésnek emari párhuzamai ismertek, ez alapján gondolja úgy Fleming (Fleming 2000 120-124.) és Durand (Durand 2000 130-132.), hogy emlékeztető áldozati rítusról van szó (commemorative sacrifice ritual). Az értelmezési nehézségek miatt, azonban úgy gondolom, hogy helyesebben járunk el akkor, ha lefordíthatatlanul hagyjuk a szót.

127Ellermeier 1968. 52 Dossin alapján úgy véli, hogy az itt szereplő akkád szó (*niḫlatum*) egy városnév, ezt az elgondolást megerősíti az a tény, hogy a szót a 32-sorban egy földrajzi névre utaló determinatívum követi. Magam azonban a fordítás során, a legtöbb modern fordítással egybehangzóan Malamat javaslatát követem, aki a kifejezést a naḫalu gyökből vezeti le, melynek jelentése: örökölni. Lásd: Malamat 1958 68; 70; Malamat 1962 148-149; Malamat 1998 109.

128Eddig tart a A.2731 szövegének első része.

neki ősei trónját ismét biztosítottam számára egy helyet ahol lakhat. Most, ahogyan én visszaadtam neki ősei trónját, én el is vehetem az örökséget az ő tulajdonából. Ha ő nem hozza el nekem (az örökséget), akkor én – a királyi trón, az ország területe és a város ura – elvehetem tőle, amit neki adtam. De ha ellenkezőleg történne, és ő teljesítené kívánságomat, akkor én neki adom az országot, onnantól, ahol felkel a nap egészen addig, ahol lenyugszik.”

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

Emellett Addunak, Kalassu urának egy prófétája örökségül kívánta Aḥatumot. Az én uram tudja meg ezt.

Korábban, amikor még még Máriban laktam minden egyes szót, amit egy próféta vagy prófétanő¹²⁹ mondott továbbítottam az én uramnak. És vajon most, amikor egy másik országban élek, nem mondom-e el az én uramnak mindazt, amit és hallottam, és amit ők mondtak nekem? Ha valami nem a szokás szerint van, ne mondja az én uram: „a szót, amit a próféta mondott, amikor követelte a te területedet, miért nem mondtad el nekem?” Most azért én elmondtam ezt az én uramnak, tudja meg az én uram!

Továbbá a Ḥalabi Addu egy prófétája Abu-ḥalimmal jött és ezt mondta neki: Írd meg ezt a te uradnak:¹³⁰

„Nem én vagyok a ḥalabi Addu, aki az én ölemben neveltelek fel téged és visszaadtam neked őseid trónját? Én tőled semmit nem kívánok. Ha egy megkárosított férfi vagy asszony felkiált hozzád, légy ott és ítélj az ő ügyében. Ez az egyetlen dolog, amit én kívánok tőled! Ha te megteszed amit írtam neked és megőrzöd szavaimat én neked fogom adni az országot onnantól, ahol felkel a nap, egészen addig, ahol lenyugszik, és a te országod igen nagyra lesz!”

Ezt mondta a Ḥalabi Addu prófétája Abu-ḥalib jelenlétében, tudja meg az én uram!

XI.ARM 26 223 (A. 15)

Az én uramnak Itur-Asdutól, a te szolgálótól: Amikor elküldtem ezt a táblát Dagan-Maliknak, egy Šakkâból való ember hozzám jött és ezt mondta nekem:

Álmomban én és egy másik ember, aki velem volt egy utazást terveztünk Saggaratum körzetéből a Felső körzeten át Máriba. Mielőtt (elértük volna) Márit én beléptem

¹²⁹ *apīlum u apīltum*

¹³⁰ Innentől ismét az A.2731 jelzetű táblán lévő szöveget olvashatjuk.

Terqába. Miután beléptem a városba, Dagan templomába mentem. Amíg földre borultam, Dagan megnyitotta száját és ezt mondta nekem: „Yaminu fiainak a királya és az ő csapataik békét kötöttek-e Zimri-Limmel, aki feljött ide?” Én ezt válaszoltam neki: „Nem, ők nem kötöttek békét!”

Mielőtt elhagytam a templomot ő ezt mondta nekem: "Miért nem állnak Zimri-Lim küldöttei szüntelenül én előttem? És miért nem lát ő el engem az általa kötelezettséggént vállalt (dolgokkal) teljes mértékben? Ha ez nem így történt volna Yaminu fiait már régen a király hatalmába (szó szerint: kezébe) adtam volna!

Most azért én elküldelek Zimri-Limhez és mondd neki ezt: „Küldd el a te küldötteidet hozzám és láss el engem teljes mértékben mindazzal, ami a te kötelezettséged, és én Yaminu fiainak királyával azt fogom tenni, hogy elbukjon a halász hálójában, és eléd helyezem őket!”

Ezt látta az az ember álmában, és ezt mondta el nekem, én pedig most megírtam ezt az én uramnak. Gondolja meg az én uram ezt az álmát! Továbbá, ha tetszik az én uram szívének lássa el az én uram Dagan az ő kötelezettségeinek teljessége szerint, és küldje el az ő küldötteteit rendszeresen Dagan színe elé.

Az az ember aki ezt az álmod látta egy *pagrum* áldozatot fog bemutatni Dagannak! Én nem küldtem őt! Továbbá, mivel ez az ember megbízható, hajtincsét és ruhaszegélyét nem vettem el!

Felhasznált és a jegyzetekben röviden idézett irodalom

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago I-XXI. Oriental Institute, Chicago, Illinois. 1956-2010.

Andersen, F. I.- Friedman, D. N.: *Amos: A New Translation With Introduction and Commentary: (The Anchor Bible 24/A)* Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1989.

Barstad, H. M.: "Comparare necesse est? Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy in a Comparative Perspective", in.: M. Nissinen, M. (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13)* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000. 3-11.

Barstad, H. M.: *Sic dicit dominus: Mari Prophetic Texts and the Hebrew Bible.* In.: Amit, Y. – Ben Zvi, E. – Finkelstein, I. – Lipschits, O. (eds.): *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman.* Eisenbrauns, Winona Lake, IN. 2006 21-52.

Blenkinsopp, J.: *A History of Prophecy in Israel (2nd edition).* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996.

Blenkinsopp, J.: *Sage, Priest, Prophet – Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel.* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1995.

Bonnet, C. – Merlo, P.: *Royal Prophecy in the Old Testament and in the Ancient Near East: Methodological Problems and Examples.* In.: *SEL* 19 (2002) 77-86.

Durand, J.-M.: *Archives épistolaires de Mari, I/1* (Archives Royales de Mari, XXVI; Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations, 1988).

Durand, J.-M.: *Les prophéties de Mari.* In.: Heintz, J.-G (ed.): *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995.* Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 15. de Boccard, Paris 1997.

Durand, J.-M.: *Relectures d'ARMT XIII,1: La correspondance de Mukannišum. MARI* 2. 141-149.

Ellermeier, F.: *Prophezie in Mari und Israel.* (Theologische und orientalische Arbeiten, 1) Verlag Erwin Jungfer, Herzberg am Harz, 1968.

Fleming D. E.: The Etymological Origins of the Hebrew *nābîʿ* : The One Who Invokes God. In.: *CBQ* 55 (1993) 217-224.

Fleming, D. E.: Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives. In.: Grabbe, L. L. – Bellis, A. O. (eds.): *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets (JSOTSup 408)*. T & T Clark, London 2004. 44-64.

Frahm, E.: Prophetie. In.: *RLA* Band 11. Walter de Gruyter Berlin-New York 2006-2008.

Gordon, R. P.: From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel. In.: McKay, A. H. Clines, D. (eds.): *Of Prophet's Visions and Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 162)*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993. 63-79.

Gordon, R. P.: Where Have All the Prophets Gone? The 'Disappearing' Israelite Prophet Against the Background of Ancient Near Eastern Prophecy. *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995) 67-86.

Grabbe, L. L.: Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective. In.: Nissinen, M. (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13)*. Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000. 13-32.

Grabbe, L. L.: Prophets, Priests, Diviners and Sages in Ancient Israel. In.: McKay, A. H., Clines, D. (eds.): *Of Prophet's Visions and Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 162)* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993. 44-62.

Hadjiev, T. S.: The Composition and the Redaction of the Book of Amos. Walter de Gruyter, Berlin – New York 2009.

Huehnergard, J.: On the etymology and Meaning of Hebrew *nābîʿ*. In.: *Eretz Israel* 26 (1999) 88-93.

Huffman, H. B.: A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel. M. Nissinen (ed.). *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives. (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13)* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000. 47-70.

Huffmon, H. B.: Ancient Near-Eastern Prophecy. In.: *The Anchor Bible Dictionary* 5 Doubleday, New York 1992. 477-482.

Huffmon, H. B.: The One and the Many. Prophets and Deities in the Ancient Near East. In.: M. Köckert – M. Nissinen (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel. (FRLANT 201)* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. 116-131.

Jeremias, J.: *Der Prophet Amos. (ATD 24/2)* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.

Lynch, M. J., "The Prophet's šārtum u sissiktum 'Hair and Hem' and the Mantic Context of Prophetic Oracles at Mari", *JANER* 13 (2013) 11-29.

Malamat, A.: A Forerunner of Biblical Prophecy. In: Miller, P., Hanson, P., McBride, S. D.: *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. 33-52.

Malamat, A.: *Mari and the Bible. (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12)* Brill, Leiden 1998.

Murray, R.: Prophecy and Cult , in: in R. Coggins – A. Phillips – M. Knibb (eds.), *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 200-216.

Nissinen, M., "Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case", in J. Day (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* London & New York: T & T Clark, 2010) 3-24.

Nissinen, M.: Die Relevanz der neuassyrische Prophetie für die alttestamentliche Forschung. In: Dietrich, M.-Loretz, O.: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992. (AOAT 232)* Verlag Butzon & Bercker Kevelaer – Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992. 217-258.

Nissinen, M. (ed.): *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. (In collaboration with C. L. Seow, R. K. Ritner, and P. Machinist. (*Writings from the Ancient World* 12) Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2003.

Paul, Sh. M.: *Amos – A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia)*. Fortress Press, Minneapolis 1991.

Petersen, D. L.: "Defining Prophecy and Prophetic Literature", in M. Nissinen (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series 13)* Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000. 33-44.

Ringgren, H.: Prophecy in the Ancient Near East. In.: R. Coggins – A. Phillips – M. Knibb (eds.): *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*. Cambridge University Press, Cambridge 1982. 1-11.

Schart, A.: Combining Prophetic Oracles in Mari Letters and in Jeremiah 36. In.: *JANES* 23 (1995) 75-93.

Schmitt, A.: *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und in Israel: Eine Strukturanalyse*. (BWANT 114) Kohlhammer, Stuttgart 1982.

Szent Ágoston: *Az Isten városáról IV*. (Ford.: Dér Katalin, Heidl György) Kairosz, Budapest 2009.

Wolff, H. W.: *Joel and Amos – A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. (*Hermeneia*, Translated by Waldemar Janzen, S. Dean McBride, Jr., Charles A. Muenchow) Fortress Press, Philadelphia 1977.

Zsengellér J.: Egytemplomúság. A kultusz helyi kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában. (Egy praxisban soha meg nem valósuló teória). In: Zsengellér J.: *Textus és kontextus - Az Ószövetség megértésének lehetőségei*. L'Harmattan, Budapest 2011. 130-187.

Rövidítések

<i>A.</i>	<i>Tablet signature of Texts from Mari</i>
<i>ABD</i>	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
<i>ATD</i>	<i>Das Alte Testament Deutsch</i>
<i>AOAT</i>	<i>Alter Orient und Altes Testament</i>
<i>ARM</i>	<i>Archives Royales de Mari</i>
<i>BM</i>	<i>Tablets in the Collectios of the British Museum</i>
<i>BWANT</i>	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i>
<i>CAD</i>	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>FRLANT</i>	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament</i>
<i>JANER</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i>
<i>M.</i>	<i>Tablet signature of Texts from Mari</i>
<i>RLA</i>	<i>Reallexikon der Assyriologie</i>
<i>SEL</i>	<i>Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico</i>

Tartalomjegyzék

Bevezetés	2.
I. Exegézis	2.
II. Prófétizmus az ókori Közel-Keleten	12.
III. Összehasonlító elemzés	19.
III.1. Prófétizmus Máriaiban	19.
III.2. A források természete	23.
III.3. Próféta és szentély	26.
III.4. Próféta és pap	29.
III.5. Próféta és király	32.
IV. Összegzés	39.

Tartalomjegyzék a Mellékletekhez

Függelék - Fordítások a Mária levelekből	41.
Felhasznált és a jegyzetekben röviden idézett irodalom	47.
Rövidítések	51.
Tartalomjegyzék	52.
Tartalomjegyzék a Mellékletekhez	53.