

Isten embere és az istenek emberei

Próféták és profétálás az ókori Közel-Keleten és ennek jelentősége a mai ószövetségkutatásban

Proféciaák a Biblián kívül? Az Ószövetséggel – és különösképpen a profétai iratokkal – foglalkozó tudósok hosszú ideig abban a meggyőződésben végezték munkájukat, hogy a bibliai proféták olyan izráelita intézmény képviselői, amely páratlan az ókori Közel-Kelet világában. A királyság és a papság történeti háttere és gyökere régóta ismert volt. Az előbbit maga az Ószövetség is olyan intézücióként mutatja be, amelyet Izráel a szomszédos népektől örökölt (5Móz 17,14; 1Sám 8,5.20); az utóbbi pedig minden kultusz szükségszerű személyzetét jelentette, ti. azokat, akik közbenjárókként ajánlották fel az isteneknek szánt áldozatot és végezték a kultusszal kapcsolatos tevékenységeket. A proféták esetében azonban sokáig ismeretlen maradt minden ilyenszerű történeti kontextus.

A Héber Biblia többször is beszél ugyanolyan nem izráelita személyekről, akik valami módon egy istenség képviselőinek tekintendők és kijelentést közvetítenek. Elég, ha az 5Móz 18,9–14 felsorolására gondolunk: a jövendömondókra, igézökre, jelmagyarázókra, varázslókra, bűbájosokra, ördögösökre, halottidézökre, titokfejtökre. Itt természetesen nem lényegtelen, hogy milyen definícióból indulunk ki. Ha a profétát olyan személyként határozzuk meg, aki isteni megbízatás tudatában, technikai eszközök igénybevétele nélkül hirdeti üzenetét, akkor a *mantikum*mak (jövendömondásnak) ez a 5Móz 18-ban is elénk táruló világa különbözni fog attól, amit az ószövetség-tudomány – e definíció alapján – konvencionálisan klasszikus értelemben vett profétálásnak nevez, s aminek irodalmi lecsapódása a Hóseás–Malakiás, valamint az Ézsaiás–Ezékiel könyveiben áll előttünk (Kr. e. 8–5. század).¹ De a különbség nyilvánvaló akkor is, ha az izráelita profetizmus korábbi szakaszaira, a történeti könyvekből ismert Isten embereire gondolunk (Sámuel, Nátán, Illés, Elizeus stb.). Bár Jer 29,7 már egyértelműben beszél arról, hogy Edom, Moáb, Ammon és a föníciai városállamok is ismerték a profetizmus sokféle megnyilvánulását, az íráskritika kezdeti fázisaiban, amikor az Ószövetség minden ízében keresztüztűbe került, a proféták „eredetiségét” ugyanazon bibliatudósok igen méltányolták. A profetizmusnak, mint ókori intézménynek tágabb elismerése és kutatása nem a bibliai utalások hiányosságára, hanem inkább

¹ E korszak behatárolása csak feltételes. Bizonyára nem Ámós volt az első klasszikus értelemben vett proféta. Ha összehasonlítjuk tevékenységét a történeti könyvekből ismert Illéssel, akkor egyértelmű a hasonlóság. Nem világos, hogy mikor kezdődik az ilyen formájú profétai tevékenység. De ugyanúgy feltételes a záródátum is. A Jóel vagy Jónás proféta működési idejét körülfogó bizonytalanság csak egyik oka ennek. Ugyanis ott van még a profetizmus és az apokaliptika kapcsolatának eddig sem tisztázott kérdése, vagy a fogság utáni proféták és elődeik tevékenységében látható hasonlóságok és különbségek bizonyult kérdésköre. Ez utóbbi itt nem bír különösebb jelentőséggel, így részleteiben figyelmen kívül hagyható.

a szükséges közel-keleti háttér (akkor még) hiányos adatszolgáltatására, és főleg a meglévő anyagok szakszerűtlen kiértékelésére vezethető vissza.

Az elmúlt évszázad régészeti kutatásai sok tekintetben hozzájárultak a prófétákról és a profetizmusról alkotott hagyományos kép átértékeléséhez. Az izraelita prófécianak a közel-keleti háttér ellenében való vizsgálata rendkívül termékeny aktivitásnak bizonyult. Itt most főleg azok az ókori szövegek relevánsak, amelyek az előbb adott definíció kereteibe illeszkednek. Következésképpen a jövőmondásnak a különböző technikai formáival foglalkozó dokumentumok figyelmen kívül maradnak. Az archeológiai régiók azon szövegeleiteiből most ötöt szeretnék kiemelni. Ezek nagymértékben elősegítették a próféták társadalmi funkciójának jobb megértését, illetve részleteiben is betekintést engedtek abba a bonyolult folyamatba, amit a prófécia szóbeli és irodalmi formáinak kialakulása jelent. Ez az öt, egymástól különböző korszakról képet adó régió Mari, Emar, Deir ‘Alla, Hamát és az Újasszír Birodalom (Észarhaddón és Asszurbanipal) fennmaradt archívumai.²

Mari (a mai Tell Hariri ókori neve) Szíriában, az Eufrátesz középső folyásánál fekszik, Damaszkusztól ÉK-i irányban. Az 1933-tól elkezdődött ásátások óta máig több mint húszezer, jórészt óbabiloni nyelvű ékírásos agyagtábla került a felszínre. A harmadik évezred vége és a második évezred eleje között keletkezett akkád szövegek közül itt elsősorban azok lényegesek, amelyek valami módon kapcsolatban vannak a címben jelzett tárggyal.³ Jóllehet Marit nagy idői és földrajzi távolság választja el attól az országtól, amely később a választott nép hazája lett,⁴ ezeknek a leleteknek mégis felbecsülhetetlen a jelentősége, mint annak bizonyosságai, hogy a profetizmus más társadalmi intézményhez hasonlóan régóta ismert volt az ókori Közel-Keleten.⁵

Egy másik említésre méltó lelet *Emar* (mai nevén Tell Meskene) városához kapcsolódik. Emar az Eufrátesz felső folyásánál fekszik, az ókori Eblától keletre. Az itt feltárt nagyrészt ugyancsak akkád (emellett hettita és hurrita) nyelven keletkezett több száz szöveg – ahogyan azt látni fogjuk – nem annyira tartalmilag, mint inkább nyelvészeti-
leg jelentős a prófécia kérdéskörének vizsgálatánál. Ezek a szövegek keletkezési idejüket tekintve a késő bronzkorba (Kr. e. 14–12. század), azaz az izraelita honfoglalás korába helyezhetők.

Hamátban, a Damaszkusztól északra (Aleppó irányában) elterülő ókori város közelében felfedezett királyi sztélé a Kr. e. 9–8. századra datálható. Zakkur, Lu’as és Hamát királya elleni észak-szíriai és anatóliai koalíciók szervezkedéseiről és azok leveréséről számol be óarám nyelven. Ebben a kontextusban olvasunk próféták fellépéséről.

A *Deir ‘Alla*-i igen töredékes feliratot 1967-ben találta meg egy holland régészcsoport. Az 1976-ban megjelent *editio princeps* hamar felkeltette a bibliatudósok érdeklődését főleg a szövegben található Bálám látnok alakja miatt, akit a szöveglelet a bibliai elbeszéléshez (4Móz 22–24) hasonlóan jellemez. A felirat, amely Bálám látnok egy látomását meséli el, megközelítőleg a Kr. e. 8. századra datálható. A szöveg nyelve a

² Az ókori Közel-Kelet ennél több emléket hagyott ránk. A szelekciót ezen a helyen két dolog motiválta: az első a tanulmány terjedelmének korlátozása, a másik a leletek viszonylagos jelentősége.

³ Több mint ötven ilyen prófétákkal kapcsolatos szöveg létezik (Malamat: *Intuitive Prophecy*. 59.). Ezek a szövegek szinte kizárólag a Kr. e. 18. századból, Zimri-lim idejéből származnak.

⁴ Izrael sok száz évvel a Mari szövegek keletkezése után formálódik királysággá az első évezred küszöbén.

⁵ Mari lakossága amonita volt. Természetesen a kor diplomáciai nyelvének megfelelően az itt keletkezett szövegek akkád nyelven íródtak. A Mari szövegek *editio princeps*e megtalálható a J. M. Durand, D. Charpin és mások szerkesztése alatt megjelenő *Archives Royales de Mari* sorozatban (XXVI. kötet. Más elnevezés szerint *Archives Epistolaires de Mari*. I/1–2.; a szövegekre való utalás jelölése ezentúl: ARM XXVI).

bibliai héber és arám között helyezkedik el, sőt lehet hogy a hébernek egy gileádi dialektusa.⁶ Az itt tárgyalt szövegek közé való felvétele nem szorul különösebb magyarázatra.

Végül igencsak fontos megemlíteni az *Újasszír Birodalom* idejéből, a királyi archívumokból előkerült – szintén az akkáddal egy nyelvcsaládba tartozó – újasszír nyelven írt próféciákat tartalmazó leveleket, illetve prófétai személyekre való utalásokat az asszír királyi sztélék feliratain, vazallus-szerződések kontextusában vagy másutt. Bár e dokumentumok a 19. század óta jórészt ismertek, a prófécia szempontjából való vizsgálatuknak igen rövid története az 1970-es évekig nyúlik vissza. A leletek azért igen jelentősök, mert földrajzilag Izrael közvetlen szomszédságából, kronológiailag pedig a klasszikus profetizmus korából szolgáltatnak információt a kutató számára.⁷

1. A próféták elnevezése az ókori Közel-Keleten

A Héber Biblia különböző névvel illeti a prófétákat. A leggyakoribb נְבִיא mellett használja הַזֵּה (néző, látnok; 1Krón 29,29), רֹאֶה (látó, látnok; 1Sám 9,9), אִישׁ אֱלֹהִים (Isten embere; 1Sám 9,6), מְשִׁנֵּעַ (ekszztatikus (?), Károli: 'bolond'-nak fordítja; 2Kir 9,11⁸) kifejezéseket. Hogy ezek a nevek eredetileg mennyire jelentették a viselőik feladatköreinek vagy tevékenységük módjának egyediségét, az lényeges kérdés. 1Sám 9,9 szótörténeti megjegyzése utalás ebbe az irányba. Az Ószövetség azonban kevés segítséget nyújt annak, aki csupán a Biblia alapján akarja e szavak funkcionális jelentését felkutatni.⁹ Az azonban mindenképpen bizonyos, hogy nem lehet a prófétákat egyetlen modell szerint értékelni.¹⁰ Ezt igazolni látszik Biblián kívüli szövegekben a prófétát jelölő terminusoknak az a halmaza is, amely az olvasót fogadja.

A *Mari szövegek* öt különböző titulust használnak. Noha a kifejezések néha itt is átfedők, mögöttük olykor funkcionálisbeli különbségek is észlelhetők.¹¹

Az *āpilu*, ill. nőnemű formája az *āpiltu* gyakran használt elnevezés a Mari szövegekben. A főnév a 'válaszolni' igéből származik. Ha helyes ebből következtetést le-

⁶ A Deir 'Alla-i Bálám-felirat B. A. Levine új fordításában, bevezetővel és filológiai jegyzetekkel ellátva megtalálható a Hallo, W. W. és Younger, K. L.: *Context of Scripture. Monumental Inscriptions from the Biblical World* (rövidítve COS) c. antológiában (140 s. köv.). A rendkívül töredékes szöveg két jelentősebb rekonstrukciója ismert. Hogy itt most csak az elsőről lesz szó, annak egyik oka az, hogy a második kombináció értelme eléggé homályos, másrészt a legtöbb kutató az első szövegvariánst tekinti *textus receptum*-nak. A kérdés részletes tárgyalásához vö. Hofstijzer, J. és Van der Kooij, G. (szerk.): *The Balaam Text from Dair 'Alla Re-evaluated*.

⁷ Az asszír prófétai szövegek legfrissebb kiadása megtalálható S. Parpola: *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria IX (ezentúl S.A.IX) című munkájában.

⁸ Az ekzstázis és a prófécia kapcsolatának kérdését lásd később.

⁹ Ilyen kísérlet volt például a Petersené (*The Roles of Israel's Prophets*, illetve idem: *Rethinking the Nature of Prophetic Literature*. 23–40.). Petersen a különböző kifejezéseket különböző szerepkörökkel hozta kapcsolatba. Feltételezése azonban nem kerülhetett el az alapos kritikát (l. újabban Linville, J. R.: *On the Nature of Rethinking Prophetic Literature*). Elég megemlíteni itt példaként azt, hogy az ószövetségi terminusok gyakran átfedőek, azaz az Írás különböző kifejezéssel illeti olykor ugyanazt a személyt (Am 7,12.14). Másrészt nehezíti a helyzetet az is, hogy pl. az אִישׁ אֱלֹהִים vonatkozhat nemcsak a prófétára, hanem többek közt Dávid királyra is.

¹⁰ Ezzel a kérdéssel kapcsolatban lásd pl. O. Kaiser: *Der Gott des Alten Testaments*. 220–221. Kaiser nézete helytálló, miszerint a fogság előtti profetizmus sokkal „színesebb és sokoldalúbb” (buntere und vielsichtiger) volt, mint gondolnánk. Erősen kérdéses azonban az a véleménye, hogy a próféták képének egységesítésére való törekvés a deuteronomista történetíró számlájára írható. Amint éppen a fennmaradt színes kép bizonyítja, nem valószínű az, hogy ennek a történetírónak ez az uniformizálás szándéka lett volna. Inkább arról lehet szó, hogy a deuteronomista szerző idején mások voltak a konvenciók (pl. a נְבִיא kifejezés használatában), mint korábban.

¹¹ A sémi nyelvek átírására az elkövetkezőkben használt fonetikus jeleket a latinhoz hasonlóan ejtjük. Ettől eltérő (itt használt) hangzók az *ā* (magyar á), *ē* (magyar é), *ī* (magyar í), *ū* és *û* (magyar ú), *h* vagy *ḥ* (a héber ח-nek megfelelő torokhangzó), *š* (magyar s).

vonni itt, akkor az *āpilu* az a személy, aki felel, aki válaszol. Noha a szövegek nem részletezik az orákulum közvetítés mikéntjét, feltételezhetően egy explicit vagy implicit kérdésre adott válaszról van szó.¹² Amint a nyelvtani forma is sejteti, a személy lehetett férfi és nő egyaránt. Noha ez a kifejezés, mint a próféták megjelölése hiányzik az Ószövetségből, nem ismeretlen a mögötte levő gondolat, hogy a próféták azok a személyek, akik adott esetben valaki kérdésére válaszolnak.¹³ Ugyanakkor az is világos a Szentírásban, hogy a prófétai tisztet nem kizárólag férfiak töltötték be (2Móz 15,20; Bír 4,4; 2Kir 22,14; 2Krón 34,22; Neh 6,14; Ézs 8,3).

Az *assinnu* kultuszi személyt jelöl, akinek aktivitása nehezen rekonstruálható a fennmaradt szövegelemek alapján. Későbbi akkád írásokban mint kultuszi énekest találjuk. Nem bizonyos azonban, hogy ez volt a feladatuk a Mari-korszakban is.¹⁴

A *muhhū* (nőnemű alakban *muhhūtu*) általános fordítása 'eksztatikus' (az igei alak jelentése 'eksztázisban lenni'), az a személy, aki kijelentéseit eksztázisban közvetíti. Ez a leggyakrabban használt elnevezés a Mari szövegeletekben. A *muhhū* fellépésével olykor együtt jár az önsanyargatás,¹⁵ de a dokumentumok ritkán utalnak kimondottan eksztatikus viselkedésre.¹⁶ Csak annyit olvasunk, hogy a *muhhū* 'felkel' vagy 'előlép' és elmondja az üzenetét, alkalmanként egy áldozatbemutató keretében. Az ószövetségi megjegyzés Baal prófétáinak 'szokásairól' (vö. 1Kir 18,28) egybecseng ezzel az információval.

A bibliai héber נָבִיא akkád megfelelője, a *nabū* a Mari szövegekben jelenik meg először, mint egyértelműen prófétai titulus.¹⁷ Sajnos az a szövegkeret, ahol ez a kifejezés előfordul kevés információt szolgáltat ahhoz, hogy kielégítően rekonstruálhassuk e próféta jellegű személy működését. Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy a kifejezés nem mari, hanem haneus¹⁸ funkcionáriust jelöl, noha itt fordul elő. Amit megtudunk a *nabû*-ről mindössze annyi, hogy mielőtt Mari királya útnak indult volna a haneusokhoz, Mari egyik tisztviselője összehívta azok *nabû*-it (többes szám), hogy jelt kérjen tőlük a király jövetelére nézve. A feltett kérdésre a tisztviselő kedvező választ kapott. A *nabû* tehát az istenség megkérdezésével áll kapcsolatban.

Az ötödik terminus, a *qammatu* kizárólag nőnemű formában létezik. Jelentése nem tisztázott. Durand véleménye szerint az elnevezés egy sajátos hajviselettel fellépő prófétanőt jelölt.¹⁹

Megjegyzendő, hogy ezek a különböző próféták, látók, felelők ugyanabban a szentélyben egymás mellett is végezheték munkájukat.²⁰ Ugyanakkor, akárcsak a bibliai szövegekben, az elnevezések itt is lehetnek átfedőek.²¹ E kifejezések mellett a Mari

¹² Huffmon: *Prophecy, Ancient Near Eastern*. 478b.

¹³ Lásd pl. az עָבַד ige használatát az 1Sám 28,6-ban vagy Jer 23,35-37-ben.

¹⁴ Huffmon: *Prophecy, Ancient Near Eastern*. 478b.; Ross: *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*. 14–15. Az Ószövetség a templomhoz kötődő énekléssel kapcsolatban is említi a prófétákat (vö. 1Krón 25,1–7).

¹⁵ Lásd egyik későbbi ugariti szöveget: „Testvéreim saját vérükben fürdenek, mint valami *muhhū*” (Weinfeld: *Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature*. 182.).

¹⁶ Noort: *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*. 24–25.; Durand: *Archives Épistolaires de Mari*. I/1 (=ARM XXVI/1), 386–388.; Malamat: *Intuitive Prophecy*. 61.

¹⁷ ARM XXVI/1. 216.

¹⁸ A haneus egy nyugat-sémi nomád népcsoport, amely törzsi szervezetben élt, Mari királyának, Zimrilimnek a fennhatósága alá tartozott. Jelenlétük Mari vallásában is meghatározó volt (Malamat: *Intuitive Prophecy*. 60.).

¹⁹ Durand: *Archives Épistolaires de Mari*. I/1. (= ARM XXVI/1), 396.; Huffmon: *The Expansion of Prophecy*. 15.

²⁰ Pl. Terqa város Dagan templomában együtt van a *muhhū*, a *qammatu* és az 'álmódó' (Malamat: *Intuitive Prophecy*. 68.).

²¹ Malamat: *Intuitive Prophecy*. 70.

szövegek beszélnek cím nélküli, azaz nem hivatásszerűen tevékenykedő laikus 'prófétákról'. Ezeknél domináns jelenség az álomban való kinyilatkoztatás.

Az *Emari archívum* nyelvészeti jelentősége abban áll, hogy egy olyan kifejezés jelentéstörténeti hátterére derítenek fényt, amely mindeddig meglehetősen tisztázatlan volt. A héber נְבִיא szó történetét vizsgálva a tudósok már régen rájöttek arra, hogy akkád eredetű kifejezéssel van dolgunk.²² A probléma csak az volt, hogy a Közel-Kelet világában úgy tűnt, hogy ezt a kifejezést a prófétákra nem alkalmazták. Ez a konklúzió revidéálásra szorult akkor, amikor a Mari szövegek előbb említett bizonyítéka felszínre került. Bár a kifejezés és annak alkalmazása továbbra is meglehetősen obskúr maradt. Az Emarban előkerült agyagtáblák ékírásai azonban elárulnak egyet s mást erről a terminusról és annak viselőjéről.

A *nabû* és *munabbiātu* az emari prófétákat jelölő két kifejezés, amely minden esetben többes számban fordul elő, azaz prófétacsoportokról van szó. Fontos megemlíteni azt is, hogy ezek a csoportok kapcsolatban állnak a kultusszal. Egyik adminisztratív lista szerint a *munabbiātu* csoportja részt kap a templomi áldozatból. Igei alakban (*nabû*) találkozunk a szóval jogi kontextusban is, ahol az istenségnek vagy a meghalt lelkének (mint bizonyágnak) a hívását, megidézését jelenti.²³ Ennek alapján Fleming arra következtet, hogy a próféta az a személy, aki Istent hívja, megszólítja. Nézetének bibliai hátterét véli felfedezni olyan textusokban, mint 1Kir 18,24–26.29, 2Kir 5,11, különösen a שֵׁם יְהוָה kifejezésben. Nem kérdéses, hogy a prófétákat az Ószövetség kapcsolatba hozza ezzel, az viszont annál kevésbé igazolható Fleming feltevéséből, hogy a שֵׁם יְהוָה kizárólag a prófétai szerepkörhöz tartozott volna. Egyszerűen arról van szó, hogy ez a kultikus jellegű kifejezés az imádsággal van összefüggésben, amelynek elmondása azonban nem kötődik a próféták személyéhez (l. 1Kron 16,8; Ézs 65,1; Zak 13,9 stb.). Éppúgy nem, ahogy az ige használata az Emari szövegekben is bárkire vonatkozhat. Következésképpen, bár a bibliai נְבִיא kapcsolata az akkád igei forma jelentésével a *nabû* aktív jelentéstartományában keresendő, ám – Fleming véleményétől eltérően – inkább a próféta embereket felszólító, megszólító tevékenységére utalhatott. Nyelvészeti jelentősége mellett, az emari templomi személyzet e két csoportjának felfedezése igen lényeges a kultusz és az ószövetségi prófécia kapcsolatának vizsgálatában.

Az egykori *Hamát* királyságában felfedezett sztélé két arám kifejezéssel gyarapítja a listát, melyek közül egyik a bibliai próféták leírásához szemantikailag és tartalmilag egyaránt közel áll.

A *ḥāziyīn* (látnok; az utolsó *n* a többes szám jele) a héber חִזִּי אָרָם megfelelője. A rejtélyes jelentésű 'ddn-nal együtt (követ, hírnök?; többes szám),²⁴ olyan személyeket jelöl, akik kijelentésre hivatkozva a harcba készülő imádkozó királyt a győzelem felől biztositják. Itt is hangsúlyos az, hogy mindkét esetben csoportban vannak jelen.

²² Az akkád *nabû* jelentése 'hívni', 'nevezni', 'kiáltani', ill. gyakorító ige törzsben 'sírni'. Ennek alapján egyesek a héber נְבִיא vizsgálatánál a passzív jelentésre tették a hangsúlyt (a נְבִיא az a személy, akit elhívtak), mások szerint az aktív forma részesítendő előnyben (a נְבִיא az, aki kiált, felszólít valakire) (l. Fleming: *The Etymological Origins of the Hebrew Nābi*. 219.).

²³ Lásd Fleming: *Nābi and Munabbiātu*. 177.

²⁴ Ross 'követek'-nek fordítja ('messenger', l. *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*. 6.) A kifejezés megegyezik az ugariti szövegekből ismert 'dd – 'hírnök', 'követ' terminussal. Vö. a bibliai Odéd (2Kron 28,9), amely egy próféta személyneveként szerepel ugyan, ám lehetséges, hogy jelképes névvel van dolgunk, vagy a funkcióit személynevként értelmezte a komabeli szerző (vö. Chózái és a חִזִּי a 2Kron 33,19-ben és a LXX-ban).

A *Deir 'Allaban* talált felirat a bibliai tradíciónak megfelelően az istenek látnokának (אֵישׁ חִזָּה אֱלֹהִים) nevezi Bálámot (vö. 4Móz 24,3–4.15–16).²⁵ A szöveg Bálám éjszakai látomását beszéli el, egy, embereket fenyegető rettenetes veszélyről.

Az előbb említett óbabiloni és más nyugat-sémita szövegekhez hasonlóan az *Újasszír Birodalom* irodalma is különös érdeklődést mutat a próféták iránt, főleg az Észarhaddón (Kr. e. 680–669) és Asszurbanipal (Kr. e. 668–627) idején. Így nem véletlen, hogy itt is több prófétai címmel találkozunk. Ezeknek a szövegeknek keletkezése már a klasszikus próféták idejére tehető.

A Mari szövegekben gyakran használt *muhhū* újasszír megfelelője a *mahhū* (ill. nőnemű alakban *malyhūtu*), amely azonban az újasszír textusokban ritkán fordul elő, mert kiszorítja a *raggimu/raggintu* elnevezés.²⁶ Nem valószínű, hogy a folyamat hasonló az 1Sám 9,9-ben sejtetett esethez, mely szerint a נְבִיאָה egy későbbi korban felváltja a נְבִיאָה-t.²⁷

A *raggimu* (nn. *raggintu*) kifejezés, jelentése ‘hírnök’ (igei alak: ‘kiáltani’, ‘felszólítani’), tipikusan újasszír terminus. A királyhoz kapcsolódó rituálékban való részvételüket az asszír szövegek egyértelműen igazolják.

A *šabrū*, az, aki valamit kinyilatkoztat (a ‘látni’ ige kauzatív alakjából – ‘láttat’), ugyancsak sajátosan asszír megjelölés. A feltételezhetően templomban alvás (inkubáció) következtében nyert álmot jelenti a királynak. Az álommal, látomással és azok magyarázatával van kapcsolatban.²⁸

Az ismét csak női tisztséget jelölő *šēlūtu* ‘odaszánt’-nak fordítható, az, akit szó szerint ‘felvittek’ (akk. *elūm* – kauzatív alak: ‘felvinni’), azaz odaszántak egy istenség szolgálatára. Ószövetségi párhuzama ennek a fiatalon odaszánt Sámuel próféta esete (1Sám 1,22).

Utolsóként említhetjük az Észarhaddón híres trónutódlási szerződésében (*SAA* II 6) előforduló összetett kifejezést, *mār šā'ilu amāt ilī*, ‘az, aki az istenek (szavát) megkérdezi’. Feltételezések szerint álommagyarázóval van itt dolgunk.²⁹ A Héber Bibliában is találkozunk hasonló gondolattal: שָׂאֵל (ua. az ige) a JHVH megkérdezésével kapcsolatban előfordul pl. Józs 9,14 (JHVH ‘száját’ megkérdezni [אֶת־פִּי יְהוָה]), Bír 1,1 (JHVH -t megkérdezni) Jer 37,17 (a JHVH szavát megkérdezni). Az álommagyarázót (הַלֵּלִים הַלְלוּם) a נְבִיאָה mellett említi 5Móz 13,2. Az asszír kifejezés szó szerint az isteneket megkérdező *fjáról* beszél. A szóösszetétel hasonló a héber הַנְּבִיאִים בְּנֵי בְנֵי-hez. A בְּנֵי (az akkád *mārral* együtt) a valahová tartozást fejezi ki.³⁰

²⁵ Bár a Héber Biblia a חִזָּה kifejezést nem használja, az igei formát viszont igen. Megjegyzendő még, hogy a szókapcsolat (אֵישׁ חִזָּה אֱלֹהִים) hasonlít a héber אֵישׁ אֱלֹהִים -ra.

²⁶ Parpola: *Assyrian Prophecies* (=SAA IX), xlv. Parpola szerint a *mahhū* ezeken a helyeken való használata is szinonimája a *raggimunak*.

²⁷ Ez esetben azonban nem arról van szó, hogy egy új kifejezés vált fel egy régebbit, hanem inkább a különbségek elmosódása, vagy a fogalom jelentéskörének tágulása vezet oda, hogy egyik kifejezés átéli a nyelvfejlődést és kiszorít egy másikat, illetve átveszi annak szemantikai sajátosságait is.

²⁸ Nissinen: *References to Prophecy*. 56. Az átfedés az előbbi kifejezéssel itt is megemlítendő, amint azt egy újbabiloni lexikális („szótár”) szöveglet is bizonyítja (l. Parpola: *i. m.* xlv és 231. jegyzet).

²⁹ Nissinen: *i. m.* 161.

³⁰ Noha ezek a kifejezések asszír kultúrkörben is elválaszthatók egymástól, szemantikailag és funkcionálisan szempontjából egyaránt átfedés van közöttük (Nissinen: *i. m.* 160.).

2. A próféták társadalmi helye

Mi volt ezeknek a prófétáknak az ókori társadalomban elfoglalt helye és milyen kapcsolatuk volt más szociális intézménnyel?

A Mariban talált szövegek arról beszélnek, hogy igen szoros a viszony *a próféták és a királyi udvar* között. Ez több téren is megnyilvánul. Az *āpīlu* és a *muhhū* pl. a királyi ruhatárból kapott alkalmanként öltözéket.³¹ A próféta pedig kijelentést közvetít a királynak. Ez a kapcsolat azonban nem jelentett minden esetben magas társadalmi státust a próféta számára. Sőt, a kutatók a prófétákat többnyire marginálisan lokalizálják Mari társadalmi skáláján, bár ez nem tekinthető általánosnak.³² Az asszír szövegek is meglehetősen részletességgel számolnak be a próféták királyi udvarral és a királyság intézményével való kapcsolatáról. Egyik ilyen fennmaradt neveket megörökítő lista szerint, a próféta ott szerepelt a harci szekér tulajdonosa, a trónherceg parancsnoka és az anyakirálynő testőre mellett.³³ Érdekes ebben az, hogy a felsorolt személyek hadászati címet viselnek, a királyi udvar felső rétegéhez tartoznak, és hogy a prófétával együtt mind egyes számban szerepelnek a listán, ami főleg ez utóbbi esetben igen jelentős.

Az udvari próféciaák gondolata rejlik a bibliai Nátán és Gád alakja mögött. Figyelemre méltó e tekintetben a Gád látnok címe: הַנְּבִיאִים הַזֵּהָ הָרֹדֶד (Gád próféta, a Dávid látnoka; 2Sám 22,11), vagy הַזֵּהָ הָרֹדֶד [הַמְּלִיךָ] (1Krón 21:9; 2Krón 29,25).³⁴

Olykor egyértelmű *a próféták és a kultusz* közötti kapcsolat is. A Mari szövegek szerint a kinyilatkoztatás helye sok esetben a templom. Az üzenet egy áldozat keretében hangzik el, amelyet valamelyik állami magas rangú tisztviselő végez. A király nevében bemutatott áldozatot követően szólal meg a prófétai üzenet (ARM XXVI/1 209). Hasonló a kép az emari dokumentumokban. És ugyanígy világos a kapcsolat a próféta és a kultusz között asszír kultúrkörben is. Adott esetben bárki megkereshette kérdéseivel a valamelyik Istar templomban lakozó prófétát. Egyik tudós elkekeredetten meséli el a királynak írt levelében (SAA X 294), hogy hiába ment gondjaival a templomi prófétához is, mert az nem látott sokat az ő ügyében. Az asszír próféciaokban használt képek kultikus jellege is csak erősíti ezt a feltételezést, hogy szoros a kapcsolat a kultusz és az profetizmus között.³⁵

A fent említett esetek nem jelentik azt, hogy a profetizmus kizárólag az illető kultusz keretein belül működött. A közel-keleti szövegek is alátámasztják ezt a pontosítást. Fontos ezt megemlíteni főleg akkor, amikor a bibliai próféták fellépésében keressük a párhuzamot. Bár olvasunk arról, hogy Ámós vagy Jeremiás valamelyik szentélyben (Ám 7,10–17), vagy a jeruzsálemi templomban (Jer 7,1 s köv.) mondta el üzenetét, mégis kérdéses marad ezen próféták kultuszban való olyanszerű rendszeres részvétele, mint ahogy az Mariban, Emarban vagy akár az Asszír Birodalomban történt. Noha Jeremiás és Ezékiel papi származású próféta, üzenetük meglehetősen kritikus a korabeli kultusszal szemben. Így nehezen elképzelhető, hogy státusuk a kultusz keretén belül működő megbírált próféta vagy pap társaikéhoz hasonló lett volna. Feltételezhe-

³¹ Durand: *i. m.* 380–381. Egyesek szerint ezeket az adományokat a próféciaért nyújtott jutalomként, vagy fizetségként kell értelmezni (Gordon: *From Mari to Moses.* 75.). Ilyen fizetségről olvasunk 1Sám 9,7–8-ban, vagy negatív értelemben a hamis prófétákkal kapcsolatban Mik 3,5-ben.

³² Malamat: *Intuitive Prophecy.* 62 és 67.

³³ Ezzel kapcsolatosan l. Nisinnen megjegyzését (*i. m.* 64–65.).

³⁴ Kevésbé valószínű Huffmon feltevése (*Origins of Prophecy.* 180.), miszerint Gád esetében nem prófétai tevékenységgel lenne dolgunk, hanem ő az udvari bölcsesség képviselőjének tekintendő.

³⁵ Parpola: *i. m.* xlvii–xlviii.; Weippert: *Assyrische Propheten.* 103–104.

tő, hogy a klasszikus próféták és a kultusz közötti kapcsolat erősebb volt olyan időben, amikor Izráel trónján nem valamelyik vallási asszimilációt propagáló király uralkodott (pl. Ézsaiás/Ezékias korában). Ám mindenképpen fontos különbséget tenni aközött, hogy az ismert klasszikus próféták nem voltak a kultusz rendszeres alkalmazottjai, vagy hogy a kultuszi prófécia mint olyan nem is létezett Izráelben. Semmiképpen nem zárható ki teljességgel az, hogy a kultusz keretében elhangzó orákulum itt is ismert volt. Utalás ebbe az irányba a bibliai Sámuel alakja (1Sám 9,12; vö. Ám 7,12), a megfeddett hamis próféták papokkal való együtt említése (Jer 6,13; 8,10; 28,5), kultuszi pap-próféták leírása (1Krn 25,1–6), ugyanakkor egyes kultikus keretek között elhangzó zsoltárok prófétái hangvétele is.

3. A próféták küldetése és fellépése

A próféta *küldetését* az Isten gyülekezetében (סִיד) nyeri. Az hirdeti JHVH üzenetét, aki az Ó tanácsában (בְּסִיד) állt – mondja Jeremiás (Jer 23,18.22). Ám 3,7 szerint semmit nem cselekszik JHVH míg meg nem jelenti végzését (סִיד) a prófétáknak. Amikor Mikeás ben Jimla elmeséli látomását, ugyancsak arról számol be, hogy tanúja volt JHVH mennyei tanácsában hozott határozatának (1Kir 22,19–22). Ézsaiás is itt nyeri küldetését, amikor a felemelt JHVH-t mennyei seregek gyülekezetében látja (Ézs 6,1 s köv.). A héber סִיד akkád megfelelője a *puhur ili*. A Mari szövegek közül az ARM XXVI/1 196 és 208 beszél hasonló eseményről, amelyben a próféta, vagy az álmodó tanúja annak, hogy mi történik az istenek közösségében.³⁶ Ugyanígy a Deir ‘Alla-i Bálám-feliratban is arról olvasunk, hogy mennyire elkeseredett Bálám, a látnok, miután tanúja volt az istenek végzésének (COS 2.27). Az Ézsaiáséhoz és próféta társai elhívásához hasonló tapasztalatról számol be az az agyagtábla (ARM XXVI/1 233), amely Malik-Dagan próféta Dagan templomában nyert álmát meséli el. A dokumentum szerint Dagan így szólt hozzá: *Most eredi! Elküldelek téged. Így szólj Zimri-Lim-nek...*

Megjegyzendő, hogy a hasonló eseményeket elbeszélő textusok mind az Írásban, mind azon kívül az álommal vagy látomással kapcsolatosak.³⁷

Amint az az eddig idézett példákból már kiderült, az ókori Keleten a próféták felléphettek *csoportosan* vagy *egyénenként*.³⁸ Az a kép, amit az Ószövetség ezen a ponton felvázol hasonlóságot mutat a Közel-Kelet irodalmi hagyatékával. Míg Illést többnyire egyedül tevékenykedő prófétaként ismerjük meg, addig Elizeus más hozzá hasonló prófétákkal lakik együtt. Az istenek emberei az istenek nevében álltak elő és mondták el üzeneteiket: „így szól X”, vagy „ezt mondja Y”. Mariban az idézett istenség főként Dagan volt, Asszíriában főleg Istar, de emellett találkozunk még Mulissu, Assur, Marduk, Nabu istenek neveivel is (vö. Mík 4,5). A prófétái beszéd sajátos bevezetése az Ószövetségben is ehhez hasonló: אָמַר יְהוָה vagy יְהוָה יָדַבֵּר vagy יְהוָה נֹאֵם.

Mint már röviden szó volt róla, egyes kutatók nem kis szerepet szánnak a próféta-kutatásban az *ekszztatikus megnyilvánulások* jelentőségének. Jóllehet a *muḫḫū* etimológiailag (vö. igei alak) kapcsolatban van az ekasztázissal, nem minden esetben egyértelmű az, hogy a próféták fellépésében ilyen jellegű megnyilatkozásról lenne szó. Nyilván, ez attól függ, hogy mit értünk ekasztázis alatt. Ha az ekasztázis fogalma (a szó egyébként nem feltétlenül negatív csengésű) egyenlő a transzbaeséssel, azaz egy önkívületi állapo-

³⁶ L. Gordon: *i. m.* 71–72.

³⁷ Uo. 73.

³⁸ L. továbbá Weippert: *Die Bildsprache der Neuassyrischen Prophetie*. 57.

tot jelent, akkor a szó jelentésköre túl szoros ahhoz, hogy az ilyenszerű próféták fellépésével járó jelenségek mind beleférnének. Egyes kutatók az Ószövetség bizonyos szakaszait is az eksztázissal hozzák kapcsolatba.³⁹ Erre való utalásnak tekintik azokat a részeket, ahol arról olvasunk, hogy Isten lelke valakit elragad, felemel (4Móz 24,2: וַתִּקַּח רוּחַ יְהוָה וְעָלְיוּ אֵלֵיהֶם vagy gyakran az Ezékiel könyvében). Noha bizonyos esetekben valószínűsíthető ez a gondolat (4Móz 11,17.25.26; 1Sám 10,6.10; 19,23–24), a lélek jelenléte nem minden esetben jogosít fel erre a következtetésre. A kifejezés (mind a tágabb ókori közel-keleti, mind a bibliai kontextusában) utalhat egyszerűen arra, hogy valaki a konvencióktól eltérő módon viselkedik. Cselekedete nem magyarázható a megszokott keretek között.⁴⁰ Ha a próféták jelképes cselekedeteire gondolunk, mindenképpen létjogosult ez a magyarázat. Ugyanakkor a רַחֵם jelenléte is, mint azt néhány eset példázza, inkább az események rendkívüliségét szemlélteti, semhogy egy transzszzerű állapottal lenne összefüggésben. Igen lényeges ebből a szempontból a רַחֵם bírákkal vagy királyokkal kapcsolatos alkalmazása (Bír 3,10; 11,29; 14,6.19; 15,14; 1Sám 11,6). Kevés a valószínűsége annak, hogy ezek a bírák transzban vitték volna véghez azt a szabadítást, amire JHVH kiválasztotta őket. Másrészt a prófétákkal kapcsolatban is egyértelmű olykor, hogy nem transzszzerű állapotban elmondott beszédre utal az efféle deignáció (2Krn 20,11; 24,20). Inkább az elhangzottak isteni eredetét fejezi ki. Sőt még a gyakran példaként idézett Ezékiel esetében sem biztos (pl. Ez 2,2; 3,24), hogy tevékenysége eksztatikus jellegű, amennyiben az eksztázist önkívületi állapotként értelmezzük. A רַחֵם lábra állítja őt, ami meglepő, ha a lélek jelenléte eksztázisra utaló jel lenne, mint ahogy azt Weinfeld is gondolja.⁴¹

Bár az orákulum, mint inspirált beszéd domináns jelenség a prófétákkal kapcsolatban, gyakran beszélnek ezek a szövegek a kinyilatkoztatás más formáiról is, mint az *álm*. A Mari szövegekben a kinyilatkoztatások fele álomban történik. Mint már említettük, ez többnyire a 'laikus próféták' fellépésére jellemző. Az asszír feliratokban, egyik Asszurbanipal király idejéből származó szövegeinken a következő történetet olvashatjuk:⁴²

Ab hónapban (...), amint én éppen az ő [Istar istennő] városában, Arbelában tartózkodtam, hogy isteni nagyságát dicsőítsem, jelentést tettem nekem az Elámíták támadása felől... (...) Odafordultam Istarhoz, a magasságoshoz. Megálltam előtte, leborultam színe előtt és imádkoztam istenségéhez, miközben folytak a könnyeim. „(...) Ó [Teumann, az elámíta vezér] (...) fegyvereit élesíti, hogy megtámadja Asszúriát. Te vagy a leghősiesebb valamennyi isten között. Szord széjjel őt a csata hevében és támassz ellene erős pusztító vihart.” Istar megballgatta sóhajításomat. [Így szól:] „Ne félj!” És bátorított engem: „Amiatt, hogy felemelled kezeidet imádságra és mert szemed megtelt könnyel, megkegyelmezek neked.” Minden éjjel, míg előtte álltam, lefeküdt egy látnok (szabru) is, hogy álmot lásson. Amikor felébredt, álmot adott neki Istar. [A látnok] a következőképpen mondta el nekem: „Istar, aki Arbelában lakik belépett. Jobb és bal felén tegez volt, kezében pedig egy újat tartott, és kivonta a kardot, amivel hadba indulnak. Elődbe lépett és szólott hozzád, mint anya szokott be-

³⁹ Pl. Weinfeld: *i. m.* 181.

⁴⁰ Vö. a magyar köznyelvben a 'bolond' szó használatát. Bár szoros értelemben véve ez a kifejezés a szellemileg fogyatékos emberre vonatkozik, mégis alkalmazzák olyan esetben is, amikor valaki – jöllehet nem tartozik abba a kategóriába – mégis *hasznoló* módon viselkedik, cselekszik vagy gondolkodik.

⁴¹ Weinfeld: *i. m.*, *i. b.*

⁴² A szöveg megtalálható M. Streck: *Assurbanipal* 2. köt. 113–119. és Parpola: *i. m.* xlv–xlvi.

szélni gyermekével. Istar, a legnagyobb az istenek között, szólított téged és ezt mondta: 'Te harcba készülsz, de az én arcom már arrafele fordult, amerre indulni akar-tál.' Azt mondtad neki: 'Aborá te méssz, oda megyek én is, úrnők úrnője.' De ő ezt válaszolta: 'Maradj itt a lakhelyeden. Egyél eledelt, igyál bort, mulass és dicsőítsd istenségetet, míg én elmegyek és elvégzem azt a feladatot és megadom szíved kérését (...).''

Mikeás ben Jimla magyarázatra nem szoruló látomása, amelyet a harcba készülő Ahábnak és júdeabeli uralkodótársának, Jósafátnak mondott el, formailag ennek a történetnek bibliai párhuzama (1Kir 22,17–23). Az Ószövetségben nem ritka a kijelentésnek ez a formája sem a történeti elbeszélésekben (4Móz 12,6; 1Sám 3,3 s köv.; 28,6), sem a próféta könyvekben (Jer 23,25–32; 27,9; Ám 7,1–9), sem pedig a Törvényben (5Móz 13,1 s köv.). De akárcsak az ókori Keleten, az álomlátás nem korlátozódott a prófétákra, hanem bárki részesülhetett benne.⁴³

Az álom (akk. *šuttu*) mellett ismert a *látomás* (akk. *diglu*) jelensége. A *šabrû* tevékenységi körébe tartoznak a víziók és azok magyarázata. Bár itt is hangsúlyozni kell, hogy a látomás nem kötődik a *šabrû* személyéhez, más próféta is részesülhet benne, sőt nem próféta jellegű egyének is.⁴⁴ A Bálám-felirat egy éjszakai látomást mesél el, amely ebben az esetben csak Bálámnak jelentetett meg:

A Bálámnak, Beor fia könnyének nyomoriságai.

Az istenek látnoka volt ő.⁴⁵

Éjszaka jöttek hozzá az istenek,

és egy látomásban volt része El kijelentésének megfelelően.

Ezt mondták Bálámnak, Beor fiának:

„Így történik majd, semmi el nem marad,

senki nem látott abhoz hasonlót, amit te hallottál.”

Ezt követően Bálám felkel, összegyűjti a véneket, előttük sír és böjtöl két napig, majd kérdésre elmondja a látomást, amely az istenek földet fenyegető veszélyéről szól. Jer 1,11–19; Ez 1–3; Ám 7,1–9 bibliai följegyzései egyes víziókról az izráelita próféták hasonló tapasztalatairól számolnak be.

A próféták fellépésével kapcsolatban említhetjük meg itt a *jelképes cselekedeteket*. E cselekedetek gyakran kísérik a próféta szót a Biblián kívüli szövegek világában is. Erőről tanúskodik az ARM XXVI/1 206, amely egy *muhû* meglehetősen furcsa tettéről számol be.

Mondjátok meg az én uramnak. Így szól Jakkim-addu, a te szolgád. Dagan [isten] egy muhû-ja jött hozzám és ezt mondta: „Bizonytal, megeszek valamit a Zimrilim [király] tulajdonából. Adjatok nekem egy bárányt, hogy megegyem.” Adtam neki egy bárányt a kapu előtt. Összegyűjtötte a véneket a Sarragatum-kapu elé és ezt mondta: „Pestis járvány van; gyűjtsétek össze a városokat; szolgáltsák vissza a tiltott dolgokat. Ha valaki ellenkezik, zárják a városon kívül. És a ti uratok, Zimri-

⁴³ Assurbanipal hadserege is (Nissinen: *i. m.* 56–57. és 270. jegyzet). A fenti szöveg ugyanakkor tartalmilag is hasonlóságot mutat az Ezékiás és Ézsaiás találkozását elbeszélő történettel a 2Kir 37,14 s köv.-ben.

⁴⁴ Nissinen: *i. m.* 56.

⁴⁵ A restaurált szöveg fordítása ettől eltérő, pl. a Weippert értelmezésében (Weippert: *The Balaam Text of Deir 'Alla*, 153, 155 és 165.). A sorkezdő szó mutató névmásként való olvasata (*znh*) és a személyes névmás (*h*) különválasztása a következő fordításhoz vezet: „Ez a Bálámnak, Beor fiának, az istenek látnokának könyve.” (Vö. Nah 1,1 feliratát.)

lim jóléte érdekében adjatok rubát rám.” Ez az, amit mondott nekem, így az én uram jóléte érdekében rubát adtam rá (...)

A jelképes cselekedetet követi annak a magyarázata. A bárány nyers elfogyasztása a várost ért átokkal (betegséggel) van kapcsolatban, amint elhangzik ez az üzenetben is.⁴⁶

Hasonló jelképes cselekedet jellege lehetett annak az eseménynek is, amely egy prófétánól fellépését elbeszélő asszír levélben olvasható:⁴⁷

A királynak, az én urumnak, Adad-abu-iddina-tól, a te szolgálótól: Jó egészség a királynak, az én urumnak! Assur, Mulissu, Nabu és Marduk istenek áldják meg a királyt, az én uramat. Mulissu-abu-usri prófétánól (raggintu), aki a király rubáját magával vitte Akkádba, a következőképpen prófétált a templomban: „A templomban levő trón [...] (törés a szövegben). Hagyd a trónt, elfogom az én királyom elleneségeit vele.” Én azt mondtam: „A király, az én uram jóváhagyása nélkül nem adom fel a trónt.” A király, az én uram rendelkezése szerint fogunk cselekedni.

Feltételezhetően mind a királyi ruhának, mind a templomban levő trónnak valamilyen prófétai jelképes cselekedetben volt, vagy lett volna szerepe. Figyelemre méltó az is, hogy a prófeciát nem személyes véleményként fogadja a címzett, hanem isteni kijelentésként.⁴⁸ Ez lehet az oka annak, hogy bármennyire elfogadhatatlannak tűnik is a prófétánól kérése, nem utasítható vissza, bár végrehajtásához királyi engedély szükséges.

Izrael történetében igen égető kérdésként jelentkezett a *hamis próféták* megítélése. A prófétai konfliktusok (pl. Jer 28) utalnak arra, hogy mennyire nehéz helyzetbe került az, akinek döntenie kellett. 5Móz 18,9–22-ben olvasunk arról, hogy milyen kritérium alapján dönthet valaki a prófécia autenticitásának kérdésében. Mai írásmagyarázók hajlamosak az „igaz és hamis” kérdésének relatív ideológiai háttérét és értékét előnybe helyezni, hangsúlyozva, hogy ez a szemlélet a fogság utáni judaizmusban jelentkezett csupán.⁴⁹ Tény azonban az, hogy a kérdés nem új keletű és nem csupán a fogság utáni szerkesztőket vagy szerzőket foglalkoztatta, mint az gyakran elhangzik, hanem minden kor prófeciájának kérdése volt. Ott, ahol valaki az isteni autoritás igényével lép fel, nem teheti ezt minden további nélkül. Mari népét nem kevésbé aggasztotta ez a kérdés, mint az asszírokat. A Mari levelek egy korábbi publikációjában megjelenő ARM X 4-ben ezt olvassuk egyes prófétákkal kapcsolatban: „Nem én adom, hogy szóljanak, hanem egymás közt egyeznek meg” – mondja az istenség. Hasonló ehhez a Jer 23,16.21 fogalmazása: „Ne hallgassátok azoknak a prófétáknak szavait, akik néktek prófétálnak, elbolondítanak titeket. Az ő szívöknek látását szólják, nem az ÚR szájából valót... Nem küldöttem e prófétákat, de ők futottak, nem szóltam nekik, mégis prófétálnak.”

A Mariban fellépő prófétákról ezért nem véletlenül olvasunk néhány levélben egy különös feljegyzést: a prófétának üzenetével együtt el kellett küldenie egy tincset a hájából és egy levágott darabot a köpenye sarkából. Egyesek szerint ezek arra szolgáltak,

⁴⁶ Huffmon: *The Expansion of Prophecy in the Mari Archives*. 13–14. Az akkádiban az ‘étel’ (az *akālum* – enni igéből: *ukkultum*) azonos a ‘pestis’, ‘járvány’ kifejezéssel (vö. Malam: *i. m.* 136.). Hasonló a szójáték pl. Jer 1,11 és 12 (מנדולפה – ‘mandulafa’ és מנדולפה – ‘gondoskodni vmiről, örködni, vigyázni’).

⁴⁷ Nissinen: *i. m.* 78.

⁴⁸ Uo. 81.

⁴⁹ L. Crenshaw, J. L.: *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion*. BZAW 124, De Gruyter, Berlin 1971. Caroll, R. P.: *When Prophecy Failed. Reactions and Responses to the Old Testament Prophetic Traditions*. SCM, London 1979.

hogy a technikai jövőmondás különböző formái segítségével ellenőrizzék a próféta kijelentésének hitelességét, mely módszereket az intuitív prófeciáknál megbízhatóbbaknak tartottak.⁵⁰ Más vélemény szerint ezek a személyes tárgyak (vö. 1Sám 24,4) egyfajta „személyazonossági igazolványként” szolgáltak.⁵¹ Így hangsúlyosabb lenne a procedúra jogi háttere, azaz Malamat szerint azt bizonyították, hogy a királynak elmondott orákulum nem valami koholmány, hanem annak a bizonyos személynek az üzenete. Ez utóbbi vélemény viszont kérdéses, egyrészt a tárgyak jellege miatt (ti. azok nem kevésbé hamisíthatók, mint a próféta üzenete), másrészt azért is, mert egyik szöveg szerint csak ismeretlen prófétát (azaz akinek hitelessége kétséges) kellett ennek a törvénynek alávetni.⁵² A szerző így ír a királynak egyik álmódóról:

...mivelhogy ez az ember megbízható volt, nem hoztam el sem bajtincsét, sem képményének sarkát.

Bármilyen legyen is a magyarázata ennek a különös gyakorlatnak, számunkra itt az a tény jelentős, hogy a prófécia próbára tétele a Biblián kívüli világban sem volt ismeretlen.

4. Az orákulum tartalma

A közel-keleti világból fennmaradt orákulumokban a *király és a királyi udvar* ügyei központi jelentőségűek. A király centrális helyzete azzal magyarázható, hogy a fennmaradt orákulumok a királyi archívumokból származnak.⁵³ A királyt megszólító szövegek mellett olyanokkal is találkozunk, amelyekben a királyi udvarhoz tartozó személyek a címzettek: az anyakirálynő, vagy a királyfiak.⁵⁴ A király és a királyi család központi helyzete az Ószövetségben is megfigyelhető, főleg a klasszikus prófeciákon kívül, a történeti könyvekben fennmaradt prófétai kijelentésekben (pl. 2Kir 1,2 s köv.).

Az orákulumok tartalmilag sokoldalúan mutatják be a királysággal kapcsolatos eseményeket. Egyik újasszír szöveg szerint, a király egyik tisztviselője ekképpen írt az asszír uralkodónak a király helyettesének halálát követően:

Hallottam, amikor e ceremóniák előtt prófétálni kezdett egy prófétanő (*raggintu*) és ezt mondta Damqû-nak a prelátus fiának: „Te fogod átvenni a királyságot.”... (SAA X 352 22 s köv.).

Az asszír feliratok gyakran hangsúlyozzák azt, hogy egyik vagy másik király egy istenség kiválasztása és ígérete folytán került a trónra. A kifejezés implicite azt jelenti, hogy a király trónra lépése prófétai legitimációval történt. A próféta szerepét a királyválasztásban gyakran hangsúlyozza az Ószövetség is: 1Sám 7,4–17; 1Sám 10,1; 16,1 s köv.; 1Kir 11,29 s köv.; 2Kir 9,1 s köv. csak néhány ezen példák közül. Noha az ókori szövegek többségükben sikert ígérnek az uralkodó királynak, vannak olyanok is, amelyek egy elmulasztott áldozatot rónak fel, vagy más dologban kritizálják az uralkodót.⁵⁵

⁵⁰ Huffmon: *Prophecy, Ancient Near Eastern*. 480a. L. továbbá Ross: *i. m.* 12–13.; Malamat: *Intuitive Prophecy*. 79.

⁵¹ Malamat: *i. m.* 77–78.

⁵² Malamat: *i. m.* 79.; bár Malamat saját nézete javára magyarázza ezt. Az egyszeri próbára utal az 5Móz 18,22, ez ugyanis feltételezi, hogy a hamis próféta csak egyszer léphet fel.

⁵³ Talál a Malamat hasonlata (*i. m.* 63.), hogy valószínűleg hasonló lenne az eset az Ószövetséggel is, ha csak a Sám-Kir-Krón könyvét őrizte volna meg a történelem.

⁵⁴ Weippert: *Assyrische Prophetien*. 71.; uő.: *Die Bildsprache der Neuassyrischen Prophetie*. 57–58.

⁵⁵ Huffmon: *i. m.* 479b. Az asszír prófeciákkal kapcsolatban lásd Parpola: *i. m.* xlviü.

A király személyével kapcsolatosan a *háború* nemcsak az ókori Kelet historiográfiájában gyakori jelenség, hanem a próféciáknak is rendszeres témája. A próféták szerepe éppen olyan krízishelyzetekben válik leginkább nyilvánvalóvá, amikor az eseményekbe való belátás meghaladja az azok előtt álló „átlagember” képességeit. Ilyen krízishelyzetek pedig nagy gyakorisággal jelentkeztek. Egyik Zimri-limnek, Mari királyának Aleppóból küldött tiszti levél itt rendkívül érdekes:⁵⁶

Mondjátok meg az én uramnak. „Ézt mondja Nur-Sin, a te szolgád: Abija, Addunak [isten], Aleppó urának apílu-ja odajött hozzám és azt mondta. Így szól Addu: »A földet egészében Jabdu-lim-nek adtam. És fegyvereimnek köszönhetően nem volt más hozzá hasonló. [Mégis] ő elbagyta azt, ami az enyém volt, és az országot, amit [azelőtt] neki adtam, odaadtam Samsi-addu-nak... (kb. 10 sor hiányzik) [...] Visszaállítottalak téged a te atyád trónjára. A fegyvereket, amelyekkel a Tenger ellen harcoltam, átadtam neked. Dicsőségem olajával kentelek fel téged és senki nem támadt fel ellened. Hallgasd meg szavam! (...) Amikor hadba vonulsz, ne menj orákulum nélkül. Amikor orákulumomban megjelentetem magam, akkor indulj a harcba. Ha ez nem történik meg, ne menj ki a kapun.« Éz az, amit az apílu mondott nekem (...).”

Észarhaddón hasonlóképpen maga mögött tudja az asszír jószokat, jóvendőmondókat és prófétákat, amikor kimegy a kapun.⁵⁷ Ugyanez a király egyik felirata szerint hadba indulása előtt jóvendőmondóit két csoportba osztotta és mindkét csoporttól egymástól függetlenül igenlő választ kapott.⁵⁸ Ott ez áll, hogy ‘egy akarattal’, ‘egy szájjal’ (*pī istēn*) közölték a királlyal az üzenetet. A prófécia és háború kapcsolatáról az Ószövetség is gyakran beszél. Egyik, az előbbi történettel párhuzamban álló ilyen esemény az 1Kir 22-ben olvasható. Aháb megkérdezi a prófétákat mielőtt harcba indulna Rámot-Gileád ellen, akik egy akarattal (szó szerint ‘egy szájjal’ [פִּי אֶחָד]; 1Kir 22,13) támogatják ezt a kezdeményezést. Amint látjuk, ez a szokás nem volt ismeretlen Izraelben sem (1. 1Sám 28,6; 2Krón 25,7 s köv.).

Az *üdvhirdető próféciák* jóval gyakoribbak az ókori Kelet irodalmában, ezzel szemben az ítéletet hirdető orákulum egészen elenyésző számban jelentkezik a fennmaradt leletek között.⁵⁹ Az üdvpróféciák is leggyakrabban a háborúval kapcsolatosak. Sztereotíp formában hangzanak el királyi feliratokon. Hamát királya szteléjén a következő felirat olvasható:

⁵⁶ L. Huffmon: *The Expansion of Prophecy in the Mari Archives*. 16.

⁵⁷ Nissinen: *i. m.* 14–15.

⁵⁸ L. Weinfeld: *i. m.* 185.

⁵⁹ És amikorról van is szó, nem annyira közvetlen a kritika, mint az Ószövetség olvasója azt megszokta. Az ARM XXVI/1 214 szöveg pl. arról beszél, hogy Dagan isten igényli bizonyos áldozatok bemutatását, amely nem történt meg (l. Huffmon: *Origins of Prophecy*. 173–174. Ross: *i. m.* 16–17.; Gordon: *i. m.* 76.). Azonban fontos itt megemlíteni Észarhaddón trónutódlási szerződésének egy részletét, amely ennek a kritikai hangnak valamivel élesebb formáját is valószínűnek tartja (SAI II 6 108–122.). A szerződés Észarhaddón fiának, Asszurbanipalnak akarja megnyerni a népet és biztosítani Asszurbanipal békességét. A szöveg szerint minden király elleni titkos vagy nyilvános lázadást jelenteni kell, bárhonnán jöjjön is az, „egy próféta (*raggimu*), eksztatikus (*mahhū*), az isteneket megkérdő szájából (*mar sā’ilu amūt ilū*), vagy bármely emberi lény szájából”. Ez a kijelentés implicit módon feltételezi a királyságellenes hangok megszólalásának legalább a lehetőségét. Hogy ilyen jellegű szöveget nem találtak az állami archívumban, azon nem kell csodálkozni (vö. Jer 36,11–26). A Deir ‘Alla-i Bálám-felirat egy katasztrófát megjósoló eseményt mesél el ugyan, viszont itt nem egyértelmű az, hogy prófétai kritikával lenne dolgunk. A szöveg stílusa szerint sokkal inkább hasonlít a korai akkád, vagy későbbi közel-keleti apokaliptikus szövegekre, vagy az epikus költeményekre (pl. a Gilgames eposzra, amelyben – a Bálám-felirathoz hasonlóan – az istenek a föld elpusztítását határozzák el). Hasonlóság figyelhető meg esetleg a bibliai próféták egyes látomásaiban is (Ám 7 s köv.), de nem a prófétai társadalomkritikában.

Feemeltem kezem Baal Samajin-hoz és Baal Samajin válaszolt nekem, Baal Samajin szólt hozzám látnokok (házivün) és hírnökök (‘dnn) által és Baal Samajin ezt mondta: „Ne félj, mert én tettelek téged királlyá és most veled vagyok és megszabadítlak mindezeketől a királyoktól, akik ostromot indítottak ellened.” (...)

Hasonló példákkal találkozunk az asszír királyi feliratokon is. A ‘Ne félj!’ kifejezés a próféciaokban valóságos stílust hozott létre az asszír prófétai irodalmon belül, az ún. *šulmu*-orákulumokat.⁶⁰ *ŠAA IX 1.1 4* s köv. pl. a következőképpen szól:

Észarhaddón, országok királya, ne félj! Milyen szél támadt ellened, minek szárnyát el ne törtem volna? Ugy gurulnak majd lábadhoz ellenségeid, akár az almák. Én a nagy úrnő vagyok, az arbelai Istár, aki ellenségeid lábaid alá veti. Milyen szót szóltam hozzád, amelyre ne támaszkodbattál volna?

Az üdvpróféciaokban használt képek is emlékeztetnek az Ószövetség szóhasználatára. Istar, Arbela istennője Észarhaddón ‘pajzsa’, a király pedig Istár ‘szárnyai alatt’ (az az istennő védelmében) növekedett fel, az Arbelában lakozó Istár volt ‘dajkája’.⁶¹

Az ellenség ellen vívott háborúk kontextusában az Írásban is gyakran találkozunk jólétet, üdvöt, sikert ígérő próféciaikkal (1Sám 23,4; 1Kir 20,13.28; 22,6; 2Krón 20,14 s köv.; Ézs 7,4 s köv.). Ézs 37-ben az üdvöt hirdető prófécia a király imádságára adott válaszként jelentkezik, akárcsak Zakkur király feliratán. A harcra való készülés lehetett a Zsoltárok könyvében található királynak szóló orákulumok némelyikének történeti kontextusa is. Emellett bármilyen harci kontextustól függetlenül pl. Ézsaiás könyvében gyakran találkozunk hasonló üdvhirdető próféciaikkal (Ézs 41,10.13.14; 43,1), amelyek buzdításként ugyanezt a mondatot használják: ‘Ne félj!’. Feltételezések szerint az asszír próféciaik ezen elemei nem eredeti asszír-babiloni, hanem inkább nyugat-sémita (arám) hatás termékei.⁶²

Részben ugyancsak a háborúval van kapcsolatban a próféciaiknak az a formája, amelyben az orákulum egy *idegen nép ellen* szól. Ilyen pl. az előbb említett *ARM XXVI/1 209*.

Ezt mondjátok az én uramnak. Így szól Mukannisum, a te szolgád. Miután bemutattam az áldozatot Dagannak az én uram jóléte érdekében, a Tuttulban lakó Dagan prófétája (āpilu) felállt és ezt mondta: „Ó Babilon! Miért cselekszel mindig gonoszul? Hálóba gyűjtelek téged! A hét szövetséges társ házáit minden kincseikkel együtt odaadom a Zimri-lim kezébe.” Sőt, a Dagan prófétája másodszer is felállt és ezt mondta: „Hammurabi...”” (a szöveg itt megtörik).

A bibliai idegen népek ellen mondott próféciaikhoz hasonlóan (Ézs 14,3 s köv.; 23,1 s köv.; Jer 48,1 s köv. stb.) megjegyzendő, hogy a második személy használata a címzett megszólításában nem feltételezi a címzett jelenlétét, hanem inkább retorikai eszközként értékelendő. Másrészt pedig – ugyancsak a bibliai idegen népek ellen mondott próféciaikkal megegyezően – egy Babilonnak szóló orákulum igazából Mariban akarja elérni a célját, azaz implicite a jelenlevő hallgatóságnak tartalmaz üzenetet. Ezt a retorikai sajátosságot figyelhetjük meg a bibliai próféciaikban (Ézs 37,21 s köv.), a történeti elbeszélésekben (1Kir 22) és a Zsoltárok könyvében megőrzött királynak szóló bizonyos orákulumokban (Zsolt 2; 60).⁶³

⁶⁰ Vö. a héber שְׁלֵמָה, ‘jólét, üdv’ gyakran az éppen aktuális körülmények között, tehát nem csak a jövőben.

⁶¹ Weippert: *Die Bildsprache der Neassyrischen Prophetie.* 61–64.

⁶² Uo. 86.

⁶³ Az asszír próféciaikban is találunk idegen nép ellen mondott orákulumot (pl. *ŠAA IX 8*).

A királyság politikai ügyei mellett az orákulumok a király *igazságszolgáltató* tevékenységeire is rávilágítanak, illetve az istenség ezzel kapcsolatos elvárásait közlik. Egy nemrég publikált mari szövegrészlet szerint egyik próféta így biztatja a királyt:

*Ha egy vétkes férfi vagy nő hozzád kiált, akkor állj fel és ítéld az ő ügyében.*⁶⁴

Párhuzamos üzenet ezzel a biztatással Izráel prófétáinak jogosságra való buzdítása: „Hamarsággal tegyetek igaz ítéletet, a nyomorultat mentsétek meg a nyomorgatónak kezéből...” (Jer 21,12)

Bár a király – elsősorban mint egy nép megszemélyesítője és nem mint magánszemély – központi helyet foglal el mind a Mariból származó, mind pedig az újasszír próféciákban, találkozunk olyan orákulumokkal is, amelyek kimondottan is egy *szélesebb publikumot* akarnak elérni. A mari levelek följegyzése szerint a *muḫḫū* szólt Terqa (város) polgáraihoz.⁶⁵ Az egyik Észarhaddón idején mondott próféciában (SAA IX 2.4 34–35) ezt mondja a *ragintu*: „Így szólok majd a sokasághoz: Hallgassatok rám napkelte és napnyugta!...” Egy másik orákulum (SAA IX 3.2 27) így kezdődik: „Ó asszír nép, hallgassatok rám!...” Egy királyi tisztviselő által küldött levélben pedig az áll, hogy a prófétanő (*ragintu*) „az országgyűlés közepette” szólt egyik királyi tisztviselőhöz (SAA X 352). Hasonlóképpen egy asszír tudós királynak írt levelében az áll, hogy a prófétához fordult tanácsért, aki azonban nem tudott választ adni kérdésére, mert nem volt látás (SAA X 294 31 s. köv.). A Bálám-felirat szerint is a látnok a népnek, a nép véneinek mondja el látomását. A Bibliában e sokkal gyakoribb címzési forma szemléltetésére legyen elég most itt néhányat megemlíteni: Ézs 1,2 („Halljátok egek és vedd füleidbe föld!...”), Am 3,1 („Halljátok meg e beszédet, melyet az Úr szól tifeleitek, Izráel fiai!...”), Am 5,1 („Halljátok meg e beszédet, amelyet síródalként szólok tírólatok, Izráelnek háza!”).

5. A próféciák följegyzése

Az ószövetségi tudományban, főleg a próféták könyvei esetében, egy-egy szöveg orális formájának általában nagyobb jelentőséget tulajdonítottak – olykor még ma is –, mint az írásban rögzített verzióknak. A szöveget orális stádiumában tekintették igazán eredetinek, míg az írott verzióról úgy vélekedtek, hogy az már nemcsak az írnok kézjegyét, hanem saját gondolatait, bővítéseit, az újabb helyzetekhez való adaptációját is tartalmazza. Különösképpen a 20. század elején kibontakozó formakritika volt az, amely a szövegek áthagyományozásában elsőrangúnak tekintette ennek a szóbeli formáját és minden törekvése az eredeti verbális formának a helyreállítása volt. Ennek a megközelítésnek egy későbbi, ma is gyakran alkalmazott utóda, a redakciókritika a szöveg szerkesztésével, adaptációival, bővítéseivel vagy átírásaival kapcsolatos kérdéseket vizsgálva gyakorlatilag ugyanarra a következtetésre jut: a prófétai szövegek többségükben nem tekinthetők autentikusnak.⁶⁶ Az ókori keleti szövegeket vizsgálva azonban e szemléletnek kihívással kell szembenéznie.

Bár a próféciák átadása a címzetteknek gyakran szóban történt – azaz egy királyi tisztviselő elmondta a királynak azt az üzenetet, amit rajta keresztül valamelyik próféta üzent –, mégis nem ritka az olyan eset, hogy ezeket a próféciákat feljegyzett formában

⁶⁴ Malamát: *i. m.* 63.

⁶⁵ Ross: *i. m.* 17.

⁶⁶ Ha itt egy igazán illusztratív – bár ugyanakkor szélsőséges – esetet kell említeni, akkor O. Kaiser Ézsaiás kommentárja (*Jesaja 13–39*. ATD, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1974.) találó példa.

továbbítják a megbízottak. Ma éppen ezért olvashatjuk ezeket az agyagtáblákat, mert valamikor följegyezték őket. Feltevődik a kérdés, hogy miért volt szükség erre? A válasz nem valószínű, hogy csak az isteni reveláció igényével megszólaló emberi beszéd tiszteletében rejlik. Mert akkor valószínűleg a negatív prófeciákat is megőrizték volna. Bár a prófeciáknak, mint szövegeknek a rögzítése úgy tűnik, más kategóriába tartozik, mint pl. az eposzok, a költészet, vagy a bölcsességirodalom esetén, ahol a szóbeli-népi hagyományozásnak fontos szerepe van. Nincs bizonyítékunk arra nézve, hogy ezek a szövegek alapjukban megváltoztak volna, kivéve esetleg a nyelvi nehézségek áthidalásával járó adaptációt pl. a Mari szövegekben, ahol az eredetileg valószínűleg amorita nyelven elhangzó orákulumot akkádul jegyezték fel.⁶⁷ Sőt, a hagyományozás bonyolult elmélete helyett egy eltérő jelenség figyelhető meg. Ez pedig a prófeciák közvetlen elhangzásuk után való rögzítése, nyilvánvalóan a pontosság kedvéért. Igen fontos itt megjegyezni azt, hogy általában nem a próféták azok, akik beszédüket feljegyzik.⁶⁸ Ebből a szempontból jelentős egyik Mariból származó levélrészlet, amely erről a rögzítési procedúráról számol be (ARM XXVI/2 414):

Továbbá, Atamrum, Samas [isten] apíluja hozzám jött és így szólt: „Küldj hozzám egy íráshoz értőt, hogy leírassam vele az üzenetet, amelyet Samas küldött nekem a királyra vonatkozóan.” Ez az, amit nekem mondott. Így elküldtem Utu-kamot és ő írta ezt a táblát. Nos ez az ember [Atamrum] összegyűjtött néhány tanút és így szólt hozzám: „Küldjétek el neki [a királynak] gyorsan ezt a táblát és cselekedjen annak megfelelően.” Ezeket mondta nekem, és most elküldtem ezt a táblát az én uramnak.

Amint ebben az esetben egészen egyértelmű, az üzenet közvetlen följegyzéséről van szó. A próféta igényli az üzenet felírását, a király alkalmazottjának pedig érdeke az, hogy pontosan eljusson az a királyhoz.⁶⁹

Az Ószövetségben is olvasunk arról, hogy a prófeciának az írásbeli rögzítése olykor egy, a prófétától különböző személy feladata. Ilyen pl. Jeremiásnak és írnokának, Báruknek az esete (Jer 36,4.17–18.27; 45,1).⁷⁰ Feltételezhetően több prófécia följegyzése történt ilyen formában, noha explicite nem olvasunk róla.

6. Következtetés

Tekintettel arra, hogy a Biblián kívüli prófeciával kapcsolatos anyag rendkívül gazdag és a kollekció folyton bővül, nem lehetett más célja e tanulmánynak, minthogy röviden betekintést nyújtson abba a gazdag ókori keleti világba, amely az Írás keletkezésének sok évszázadon át bölcsője volt. A kérdések végleges megoldása helyett sokkal inkább az volt a szándék, hogy rávilágítson az ószövetségi prófétakutatás ezen iz-

⁶⁷ Malamet lehetségesnek tartja, hogy a prófeciák eredetileg amorita nyelven hangzottak el (Mari lakossága nyugat-sémita, amorita volt), és az írkok ezt fordították le a kancellária nyelvére, akkádra. Ez lenne a magyarázat a levelekben gyakran előforduló nyugat-sémita idiomákra, nyelvi sajátosságokra, amely pl. adminisztratív szövegekben kevésbé észlelhető. (Malamat: *i. m.* 65.)

⁶⁸ Bár ilyen is van (Malamat: *i. m.* 65.).

⁶⁹ Izgalmas kérdés, hogy miért volt szükség írkokra? Az akkád szöveg nem egyszerűen egy írni tudóra utal, hanem egy szakértőre. Malamat javaslata szerint vagy az üzenet természete kívánta meg a személyességet (a próféta nem mondhatta el hangosan), vagy – ami még inkább valószínű – az íródeáknak le kellett fordítani akkádra az eredetileg amorita (anya)nyelven elhangzó prófeciát (l. Malamat: *New Light from Mari*. 130.).

⁷⁰ Rendkívül érdekes ezen a helyen megjegyezni azt, hogy a prófétai beszéd autenticitásának jelölésére a héber szöveg olyan kifejezéssel él, amellyel az asszír prófeciákban találkozunk. Az orákulum eredetiségét az igazolja, hogy a szerző a próféta 'szájából' (פה) írja fel a szavakat, azaz a textus nem az íródeák szerzeménye. Vö. SAA IX 1.1 28, 1.3 13, 1.4 9, 1.4 40, 1.5 5, 1.7 10, 1.8 24 stb.

galmas területének kérdéseire. Ez a néhány példa arra elegendő, hogy belássuk a Kelet irodalmi hagyatékának fontosságát az Ószövetség és itt különösképpen a Próféták tanulmányozása szempontjából.

A kérdés elsősorban nem úgy tevődik fel, mint ahogy azt az összehasonlító vallástörténet kezdeti szakaszában, a *Babel-Bibel Streit* korában megfogalmazták, hogy ti. mi az, amit Izrael *átvett* a szomszédaitól. A tudomány azóta kinőtt ebből a gyermekcipőből és sokkal inkább hajlik a kultúrák önmagukban való értékelése felé. Emellett az is világos, hogy a vallásfenomenológiai jelenségeknek van egy közös háttere: az imádság, az áldozás, a prófétálás éppúgy, mint bármely politikai intézmény nem sajátosan egyetlen nép öröksége. Éppen ez a közös háttér figyelmeztet arra, hogy rendszerek átvételéről nem szabad általánosan, könnyelműen és elhamarkodottan beszélnünk. A közös (vallás)történeti háttér nem zárja ki azt, hogy ezek az intézmények különbözőképpen jelentkeztek és funkcionálhattak különböző körülmények között. A tudomány feladata az, hogy megállapítsa ezt a sajátosságot egy adott etnikai-kulturális-politikai-történelmi szituációban.

A tanulmányból kiderült, hogy mennyi minden *nem* nevezhető sajátosan izráeli vagy bibliai jelenségnek. Kétség nem fér hozzá, hogy a prófécia jelensége nem volt ismeretlen az ókori Keleten. A bibliai próféciával szembeni különbségeket nem értékelhetjük úgy tehát, hogy a 'próféta' elnevezést megtagadjuk minden próféta jellegű személytől, amikor az nem egyezik mindenben az Írásban elénk tárt képpel. Ez csak azért is nehéz lenne, mert ezt még a bibliai szerzők sem tették (Jer 29,7), és mert – amint szó volt róla – a próféta definíciója az Ószövetségben sem annyira egyértelmű, amennyire azt a szöveg felületes olvasása folytán sejtjük. De nemcsak a profetizmus jelensége nem sajátosan bibliai, hanem a profetizmus különböző megnyilvánulása sem, a próféták fellépése sem. Mi több, gyakran megfigyelhető az üzenetek hasonlósága is. Mindez kellőképpen aláhúzza azt, hogy az Írásban nyoma van a Közel-Kelet hagyatékának, noha az erőteljes kulturális hatások között mégsem szívódott fel a Kelet valamelyik hagyományának árnyékában. Az Ószövetség arról beszél, hogy Ábrahám elhagyta isteneit, de nem hagyta el teljességgel azt a babiloni kultúrát, amelyben felnövekedett. Mózes sem biztos, hogy mind elfelejtette, amit az egyiptomi papok iskolájában tanult, és valószínűleg Dánielben is sok minden megmaradt a babiloni udvar emlékeiből. Az Ószövetség rendkívülisége, egyedisége, sajátossága úgy tűnik máshol keresendő.

Miben áll ez az egyediség? Láttuk, hogy a hasonlóságok ellenére még mindig szám-talan különbség létezik az ószövetségi próféták és a keleti társaik között. Az ítéletet hirdető próféciák, ha léteznek is a Biblián kívül, igen eltérőek az Ószövetségben olvashatóktól. A bibliai moralitás szinte teljesen ismeretlen az eddig talált Biblián kívüli orákulumokban.⁷¹ Ezek azonban olyan kérdések, amikből nem szabad könnyelműen következtetést levonni. Csak egy csöpp a tengerben az az irodalom, amiről a régészek eddig lefújták a port. Nem lehet tudni, hogy a kövek még mit tartogatnak a jövő számára. A sajátosság leginkább JHVH választott népének teológiájában keresendő, abban, ahogy ezt a teológiát az Ószövetség megörökítette számunkra. Csak az „egyedül JHVH” hitet valló Isten embere igehirdetésében várható el az, hogy a bálványimá-

⁷¹ Van még egy másik pont, amit fontos kiemelni. Míg pl. a Mari szövegek a király döntésének az elsőbbségét hangsúlyozzák a prófétai szóval szemben (a prófécia végén elhangzik: „cselekedjen az én uram, a király, amint neki jónak tetszik”, l. Malamet: *Intuitive Prophecy*. 78.), addig a bibliai prófécia kategorikus. Különbséget kell azonban tenni a prófétai szó recepciója és annak igénye között. Bár az Írás elvárja a kategorikus döntést, nem jelenti ez azt, hogy Izráelben minden esetben ilyen feltétlen lett volna az engedelmesség. Sőt.

dás vagy a többistenhit ellen lépjen a porondra. Csak az hívhat fel a JHVH törvényének megtartására, aki ismeri ezt a törvényt. Hasonlóképpen a JHVH ilyen hitbéli ismeretének képe teszi sajátossá a prófétai üzenetet a világra vonatkozó tervvel kapcsolatban is: Ő nemcsak fogságba visz és visszahoz, hanem ennek az egész világnak jövőjéről tervet készít. Izrael teológiájának, istenhitének sajátossága teszi egyedivé a héber próféciát.⁷²

Más kérdésben nemcsak téves a bibliai prófécia egyediségét hangsúlyozni, hanem annak további megértésében is korlátoz, ha elmulasztjuk a történeti háttér kutatását. A próféciák ilyen világtörténelmi kontextusa, konkrétan pl. a kultikus prófécia ismerete segít megérteni egyes prófétai zsoltárokat, a próféták más intézményekhez való viszonyát, fellépésüknek a Bibliában kevésbé dokumentált történelmi hátterét, körülményeit. Igen jelentős az is, hogy rávilágítanak ezek a szövegek a profetizmus sokrétűségére, amely megóv attól, hogy az ószövetségi prófétákat felületesen és sematikusán egy egységes modell szerint próbáljuk értékelni, amint az gyakran történik az ószövetségi profetizmus egyes újabb megközelítéseiben.⁷³ Elegetdő ok ez arra, hogy a Bibliát kutató vagy magyarázó tudós, igehirdető, vagy egyszerű érdeklődő kezébe vegye és gyakrabban forgassa az Írás e legrégebb, de talán legjobb kommentárjait.

Felhasznált irodalom

- Durand, J. M. et al.: *Archives Épistolaires de Mari I/1*. Archives Royales de Mari XXVI, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 1988.
- Fleming, D. E.: *The Etymological Origins of the Hebrew Nāḇî. The One Who Invokes God*. CBQ 55 (1993). 217–224.
- Fleming, D. E.: *Nāḇû and Munabbîātu: Two New Syrian Religious Personel*, JAOS 113 (1993). 175–183.
- Gordon, R. P.: *From Mari to Moses. Prophecy at Mari and in Ancient Israel*. In: McKay, H. A. & Clines, D. J. A. *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday*. JSOT Suppl. 162, Sheffield Academic, Sheffield 1993. 63–79.
- Hallo, W. W. – Younger, K. L.: *The Context of Scripture. Monumental Inscriptions from the Biblical World*. 2. köt., Brill, Leiden 2000.
- Hoftijzer, J. – Van der Kooij, G. (szerk.): *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989*. Brill, Leiden 1991.
- Huffman, H. B.: *Origins of Prophecy*. In: Cross, F. M. et al. (szerk.): *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright*. Garden City, Doubleday 1976.

⁷² Nyilván keresztyén bibliaolvasóként az isteni ihletettség teljesen más kategóriába helyezi a klasszikus prófétákat, mint közel-keleti társaikat, sőt mint saját izráelita próféta társaikat is, akik az 'igaz' próféták megítélése szerint a 'hamis' bélyeget hordozzák. Meggyőződésem azonban, hogy az inspiráció kérdése – irracionálisának tulajdoníthatóan – nem lehet tudományos bizonyítás vagy cáfolat tárgya, mert az (empirikus) tudomány mai és mindenkorai filozófiája szerint az érvek és ellenérvek egymásnak feszülésében a racionalitás elsődendő követelmény. A tudomány csak az emberi oldalt vizsgálhatja és csak ilyen jelenségekről alkothat ítéletet. Tévedés lenne mind az irracionális ésszerű keretek közt való magyarázata (l. ideológia-kritika), mind az emberi elem divinizációja (l. a prófécia és profetizmus elképzelése egyes szélsőséges világnézetben).

⁷³ Itt főleg arról az újabb, angol nyelvterületről induló irányzatról van szó, mely szerint a klasszikus próféták nem nevezhetőek prófétáknak, egyrészt mert magukat sohasem vallották annak, másrészt mert különböznek attól a képtől, ahogy a prófétákat másutt, pl. a történeti könyvekben megismerjük. L. ezzel kapcsolatban Auld, G.: *Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses*. JSOT 27 (1983) 3–23.; uő.: *Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings*. ZAW 96 (1984) 66–82.; Carroll, R.P.: *Poets not Prophets. A Response to 'Prophets through the Looking Glass'*. JSOT 27 (1983) 25–31.; uő.: *Prophecy and Society*. In: Clements, R. E. (ed.): *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge University, Cambridge 1989. 203–225.; uő.: *Whose Prophet? Whose History? Whose Social Reality? Troubling the Interpretative Community Again. Notes Towards a Response to T.W. Overholt's Critique*. JSOT 48 (1990) 33–49.; Vawter, B. C. M.: *Were the Prophets nabî's?*, Biblica 66 (1985) 206–220. Ezek kritikájához pedig: Williamson, H. G. M.: *A Response to Auld*. JSOT 27 (1983) 33–39.; Overholt, T. W.: *Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation*. JSOT 48 (1990) 3–29.; Barstad, H. M.: *No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy*. JSOT 57 (1993) 39–60.; 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.

- Huffman, H. B.: *Prophecy, Ancient Near Eastern*. In: Freedman, D. N. et al. (szerk.): *Anchor Bible Dictionary*. 5. köt., Garden City, Doubleday 1992. 477a–482a.
- Huffman, H. B.: *The Expansion of Prophecy in the Mari Archives*. *New Texts, New Readings, New Information*. In: Gitay, Y.: *Prophecy and Prophets*. SBL Semeia Studies, Scholars, Atlanta 1997.
- Kaiser, O.: *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung*. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1993. 213–262.
- Linville, J. R.: *On the Nature of Rethinking Prophetic Literature*. *Journal of Hebrew Scriptures*. 1 (1996) 1–30. (elektronikus formátumban megtalálható a *Journal of Hebrew Scriptures* kanadai (University of Alberta) honlapján: <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article9.htm> – utolsó olvasás dátuma 2001. 09. 10.).
- Malamat, A.: *Intuitive Prophecy – A General Survey*. In: *Mari and the Bible*. Brill, Leiden 1998. 59–82.
- Malamat, A.: *New Light from Mari on Biblical Prophecy*. In: *Mari and the Bible*. Brill, Leiden 1998. 128–133.
- Malamat, A.: *The Secret Council and Prophetic Involvement in Mari and Israel*. In: *Mari and the Bible*. Brill, Leiden 1998. 134–141.
- Nissinen, M.: *Neo-Assyrian Prophecies*. *State Archives of Assyria Studies* 7, Helsinki University, Helsinki 1998.
- Noort, E.: *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*. AOAT 202, Butzon & Becker, Kevelaer 1977.
- Parpola, S.: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. *State Archives of Assyria*. X. Helsinki University, Helsinki 1993.
- Parpola, S.: *Assyrian Prophecies*. *State Archives of Assyria*. IX. Helsinki University, Helsinki 1997.
- Petersen, D. L.: *The Roles of Israel's Prophets*, *JOT Suppl* 17, Sheffield Academic, Sheffield 1981.
- Petersen, D. L.: *Rethinking the Nature of Prophetic Literature*. In: Gitay, Y.: *Prophecy and Prophets*. SBL Semeia Studies, Scholars, Atlanta 1997. 23–40.
- Ross, J. F.: *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*. *HTR* 63/1 (1970) 6–28.
- Streck, M.: *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*. 2. köt., Leipzig 1916.
- Weinfeld, M.: *Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature*. *VT* 27 (1977) 178–195.
- Weippert, M.: *Assyrische Propheten der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*. In: Fales, F. M. (szerk.): *Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis*. Instituto Per L'Oriente, Roma 1981. 71–115.
- Weippert, M.: *Die Bildsprache der Neassyrischen Prophetie*. In: Weippert, H. et al. (szerk.): *Beiträge zur Prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. OBO 64, Universitätsverlag, Freiburg 1985. 55–93.
- Weippert, M.: *The Balaam Text of Deir 'Alla and the Study of the Old Testament*. In: Hofstijzer, J. – Van der Kooij, G. (szerk.): *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989*. Brill, Leiden 1991. 151–184.



Marosillyei levéltár-szekrény