

Gér András László

AZ ÉG URA DÁNIEL KÖNYVÉBEN – VALLÁSTÖRTÉNETI KÖZELÍTÉSEK DÁNIEL KÖNYVÉNEK EGYIK TOPOSZÁHOZ

Bevezetéstani megfontolások

Azok a bevezetéstani hipotézisek és viták, melyek Dániel könyvének keletkezésével foglalkoznak, a tudományos életben még ma sem jutottak teljesen nyugvópontra. A probléma-felvetések feloldására tett kísérletek évszázadosak, de azon új források, melyek segítenek árnyalni a megoldási lehetőségeket, szintén már a 20. század során előkerültek. Gondolok itt elsősorban a mezopotámiai források felfedezésére és megfejtésére, illetve a qumráni könyvtárra. Olyan írott források, irodalmi és vallási témájú művek kerültek elő, melyek által Dániel könyvének – s konkrétan a Dániel 1-6-nak – a kontextusát sokkal pontosabban meg tudjuk rajzolni. De nem csupán az Újbabiloni Birodalom történelme tárult fel, mely a keretet adja a száműzetésben lévő zsidóság hagyományainak kialakulásához. Feltárult Qumránban az ún. Dániel-irodalom, mely a kanonikus szövegen túlmutatóan egy sokkal gazdagabb hagyományt, teológiát, akár kegyességi irányzatot is feltételez, mint amellyel korábban számoltunk. Mindez gazdag előzményt kínál a Krisztus utáni évszázadok zsidó, keresztény és muszlim Dániel-tradíciójához.¹

A Dániel könyve masszoréta szövegének kétnyelvűsége (héber 1,1-2,4a, arámi 2,4b-7,28) közismert, ahogyan ennek megmagyarázhatatlansága is. Emellett akkád, perzsa és görög jövevényszavak találhatók a szövegben, a héber részek pedig határozott arameizmusokat tartalmaznak. A görög fordítás terén is nehézségekbe ütközünk. Ugyanis létezik egy a masszorétához

1 Akit érdekel a téma, DiTomasso, Lorenzo: *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden – Boston, Brill, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 20, 2005. könyvét ajánlom. A keletkezés és recepció szélesebb körben tárgyalásra került Collins, John J. – Flint, Peter W. (eds.): *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Vol. 1-2, Leiden – Boston – Köln, Brill, *Supplements to Vetus Testamentum* 83/1-2, 2001. kötetében.

képest bővebb anyagból előállított – vagy tovább írt? – LXX változat, s létezik egy korábbi, ún. Old Greek version, mely eltér a LXX-től, de jelentős eltéréseket mutat a masszoréti szöveghez képest is, s feltételeznek egy *Semitische Vorlage*t, mely a fordítás alapja lehetett. Emellett létezik még a Theodotion-féle fordítás is, melyben szintén eltérések vannak e háromhoz képest, és nem biztos, hogy csak a fordító, hanem inkább a fordításhoz használt alapanyag miatt. A Jeromos előtti latin fordítások a Theodotion variánsai csupán, hasonlóan a kopt és etióp fordításokhoz. Jeromos latin fordítása a masszoréti szövegen alapul, de figyelembe veszi a Theodotiont is, ehhez hasonló a szír fordítás. Jelentős még az arab, örmény és judeo-perzsa fordítás. A qumráni gyűjteményben számos olyan szöveg került még elő, mely Dániel alakjához, illetve a kanonikus Dániel könyvéhez kapcsolódik, így a MT, a LXX alapja, a Theodotion alapja, az *Old Greek Version Semitische Vorlage*ja mellett számolunk kell további variánssal. Mindebből arra következtetnek, hogy akár többféle kézirat és változat is foroghatott. Ennek oka a gazdag Dániel-tradíció, illetve a mű speciális, reflektív volta, melyre később visszatérek.²

Szubjektív véleményem, hogy a dánieli szövegeket olvasva az időnként meggondolatlan helyeken történő személyváltások miatt a szöveg egy teljesen töredékes, megszerkesztettség vagy pontos átszerkesztettség előtti állapotára következtethetünk. Ez a fajta töredékesség és szerkesztettség hiánya a szóbeli hagyomány tulajdonsága. Az ószövetségi könyvek nagyobb részére mintha az írott szöveg statikussága volna inkább jellemző, a dánieli corpusra viszont a szóbeli hagyomány dinamizmusa. Mintha a korai judaizmus korában a *Tôrâ še-ba-ktâv* és a *Tôrâ še-ba-‘al-pe* közti különbséget látnánk itt. Az írott Tóra statikussága áll szemben a szóbeli Tóra le nem zártságával és folyamatos változékonyságával. Ugyanígy Dániel esetében inkább egy élő, alakuló, változó, bővülő és folyamatosan önkorlátozó hagyományanyaggal van dolgunk, melyről készült egy pillanatfelvétel a masszoréti gyűjtemény részére.

Mindezt azért vázoltam fel, mert az a preconcepcióm, hogy a dánieli szövekben található egyes kifejezéseket nem mindig egy tudatosan többször átgondolt és teológiai-lag át- meg átformált, letisztított, irányítottan redakcionált statikus rendszerben, hanem ebben a dinamikus, változékonnyal és alkalmazkodó hálóban helyezük el. Ez a dinamikuság pont azért fontos, mert hangsúlyozza a szövegünk azon voltát, hogy alkalmazkodó, továbbá a környezetére, a közösségre, a külvilágra folyamatosan reflektáló.

Számos érdekes motívum és alkotóelem található a könyvben, jelen tanulmány során azonban a Dániel 1–6-ban az idegen király által használt istennevekről értekezek. Szeretném bemutatni, hogy milyen kulturális és eszmetörténeti kontextusa van ezen neveknek, és hogy ezek által a szerző vagy szerkesztő milyennek akarja Istent bemutatni – a külvilág számára.

2 Bevezetéstani megfontolásokhoz kiváló kiindulópont COLLINS, John Joseph: *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress Press, *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, 1993, 1–37.; Az arámi és görög Dániel könyvének irodalmi összehasonlításával foglalkozik: MEADOWCROFT, T. J.: *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A Literary Comparison*, Sheffield, Sheffield Academic Press, *Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series* 198, 1995.

Isten nevei a Dániel 1-6-ban

Babilon királya a Dán 2-4 történeteiben háromszor is kifejezi hitvallását a „zsidók Istene” kapcsán. Először a 2,47-ben nevezi istent *ēlāh ēlāhīnnak* (LXX: *theos tōn theōn*), azaz istenek Istenének; majd *mārē’ malkīnnak* (LXX: *kyrios tōn basileōn*), azaz királyok urának; valamint *gālēh rāzīnnak* (LXX: *ekphainōn mystēria krypta*), azaz (LXX kiegészítésében: rejtett) titkok feltárójának. A harmadik fejezetben már az *ēlāhā’ illā’āh* (Theodotion: *theos ho hypsistos*) jelzővel találkozunk, mely Magasságos Istent jelent. A 4,31-ben röviden csak *illā’āhként* (LXX és Th: *hypsistos*), azaz Magasságosként utal rá.³ Végül a 4,34-ben *melek šamayyā’* (Th: *basileos tou ouranou*), azaz Ég Királya. A könyv 5. fejezetében Dániel Istenre a *ēlāhā’ illā’āh* (Th: *theos ho hypsistos*) jelzővel utal, azonban amikor kimondja ítéletét a 23. versben, már a *mārē’ šamayyā’* (Th: *kyrios theos tou ouranou*) formulát használja. Természetesen ezen speciálisabb formulák mellett az arámi *ēlāh šamayyā’* (Dán 2,18-19, 37, 44; Ezsdr 5,11-12; 6,9-10; 7,12, 21, 23) és a héber *ēlōhē ha-šamayim* (Gen 24,3.7; 2Krón 36,23; Ezsdr 1,2; Neh 1,4-5, 2,4, 2,20; Jón 1,9) a gyakrabban használt.

A nevek vallástörténeti kontextusa

Vermes Géza *A zsidó Jézus* című munkájában az „Úr” jelző kapcsán nagyszerűen összefoglalja, hogy az arámi nyelven beszélő világban a *mart* milyen kontextusban hogyan és mikor használták. A használatból arra a következtetésre tudunk jutni, hogy ezt a kifejezést használták Istenre, de tekintélyes emberre (apa, bíró, tanító, vezető) egyaránt. Ez utóbbi esetben a többi tekintélyes, de egyenrangú fölött álló személyt jelölték vele (pl. *rabanan* és *mar*).⁴ Ebből arra következtetnek, hogy a *mārē malkīn* egyfajta legmagasabb király, királyok ura titulus. Ez a 3,33 és 6,27-tel összefüggésben, ahol Isten királysága *malkūt’ ālam* (*basileia aiōnios*), örökké fennáll, a múlandó földi királyságokkal áll polemikus ellentétben. Itt Isten mint egy király áll előttünk, s ebben a kontextusba a *mārē malkīn* tökéletesen beleillik. Mindebből arra a tendenciára tudunk következtetni, hogy az eredetileg közel-keleti udvari terminológiát a zsidó irodalom folyamatosan átvette és alkalmazta saját vallásos irodalmában, Istenére vonatkoztatva.

A közel-keleti udvari terminológia hátterében természetesen a közel-keleti vallásos terminológia állt. Ezeknek az elnevezéseknek az eredetével kapcsolatban megemlítem Drivert, aki az akkád feliratokról ismerős *bēl bēlē* (urak ura) és *bēl ilāni* (istenek ura) titulusokat említi, melyekkel Mardukot illették Babilonban.⁵

Montgomery felhívja a figyelmünket az Énok 9,4-re. 6 E szakasznak arámi szövege Qumránban fennmaradt (4Q242 col iii:14 = 4QEnb ar col iii:14), ahol *mrn’ rb’* (nagy

3 A bővebb LXX változatban *theos tou ouranou*, *theos tōn theōn tou megalou* is előfordul.

4 VERMES Géza: *A zsidó Jézus, Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Budapest, Osiris Kiadó, *Osiris Könyvtár – Történelem*, 1998, 140–159.

5 DRIVER, Samuel Rolles: *The Book of Daniel. With Introduction and Notes*, Cambridge, University Press, *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*, 1900, 31.

6 MONTGOMERY, James A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1927, 182.

urunk), *mr' 'lm'* (világ ura) kifejezés szerepel.⁷ Énók görög kéziratában *kyrios tōn kyriōn* (urak ura), *theos tōn theōn* (istenek istene) és *basileōs tōn aiōnōn* (korok/világok királya) található,⁸ Dobos Károly ge'ezből fordította le a könyvet, ő uralkodók ura, istenek istene és királyok királya kifejezésekkel adja vissza.⁹

Collins utal rá, hogy egy perzsa kori föníciai feliraton szerepel hasonló cím,¹⁰ melyet Cross közölt tanulmányában: *'dn mlkm wdrkm* – királyok és uradalmak ura. Cross perzsa uralkodói titulusokat hoz párhuzamként: *xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām*, melynek ugyanaz a jelentése.¹¹ Azonban jelen kontextusban a „királyok ura” (*mārē' malkīn*) nem földi királyra vonatkozik, mint a föníciai és perzsa címbe, hanem istenre.¹²

Az újszövetségi és júdaizmusbeli párhuzamokra terjedelmi okokból csak röviden utalok, de részletesen nem térek ki.

A kommentárirodalom két ószövetségi és két újszövetségi szakaszt is megnevez, melyet érdemes párhuzamként figyelembe vennünk: A Deut 10,17-ben *'ēlōhē hā'ēlōhīm* (*theōs tōn theōn, ālā ālāhīn*) és *ādōnē hā'ādōnīm* (*kyrios tōn kyriōn, mārē' malkīn*) szerepel, előbbi fordulat a Zsolt 136,2-ben is megtalálható. Az Újszövetség irataiban Pál apostol Krisztusra használja az 1Tim 6,15-ben a *basileus tōn basileontōn* és *kyrios tōn kyrieuntōn* kifejezéseket.

Az újszövetségi kommentárirodalom megjegyzi az 1Tim szóhasználata (1,17 és 6,15) kapcsán, hogy e kifejezések származhatnak az ókori keleti királyi udvarok szóhasználatából, ószövetségi terminológiából, zsidó liturgiai szövegekből és a (kialakuló) judaizmus szóhasználatából egyaránt.¹³

Az Ószövetségben a Jeremiás 10,10 (*melek ōlām*) Istenre vonatkozik, míg az Ezékiel 26,7 (*melek mālākīm* – *basileus basileōn*) és az Ezsdrás 7,12 (*melek malkayyā' – basileus basileōn*), a Dániel 2,37-hez (*melek malkayyā' – basileus basileōn*) hasonlóan földi királyi címként használ hasonló jelzőt. Így az ószövetségi források egyrészt teológiai eredetre utalnak (Jer 10,10, Deut 10,17, Zsolt 136,2), másrészt (Ez 26,7, Ezsd 7,12,

7 GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino – TIGCHELAAR, Eibert J. C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Translations), Leiden – New York, Brill, 1997-1998, 406.

8 FLEMMING, Johannes – RADERMACHER, L. (hrsg.): *Das Buch Henoch*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jahrhunderte*, 1901, 28.

9 DOBOS Károly Dániel – FRÖHLICH Ida (szerk.): *Henok könyvei*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, *Ószövetségi Apokrifek, A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Hebraisztika Tanszékének sorozata* 1, 2009, 31.

10 COLLINS: i. m., 172.

11 CROSS, F. M.: A Recently Published Phoenician Inscription of the Persian Period from Byblos, *Israel Exploration Journal*, Volume 29, 1979/1, 40–44.

12 A 2,47a és a föníciai felirat közti párhuzamosság lehetősége kapcsán ld. GINSBERG, H. L.: 'King of Kings' and 'Lord of Kingdoms', *American Journal of Semitic Languages and Literature*, Volume 57, 1940, 73–74.

13 MARSHALL, I. Howard – TOWNER, Philip H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, London – New York, T&T Clark International, 2004, 404, 666.; MOUNCE, William D.: *Pastoral Epistles*, Dallas, Word, *Word Biblical Commentary* 46, 2002, 361.; DIBELIUS, Martin – CONZELMANN, Hans: *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, 1972, 30, 89.

Dán 2,37) pedig keleti udvari kifejezésekre (összhangban föníciai, mezopotámiai és perzsa királyi jelzőkkel).

A Második Templom kori görög nyelvű ószövetségi iratok között a 2Makk 13,4-ben a *basileus tōn basileōn* Istenre vonatkozik, ahogyan a 3Makk 5,35-ben található *theos kyrios basileus tōn basileōn* kifejezés is, ahogyan a Tob 13,7-ben található *basileus tōn aiōnōn* is.

A (korai) judaizmus által használt kifejezések között találjuk a *ribbôn kol-hā ‘ôlāmîm âdôn kol-hannāšāmôt* (minden korok ura, minden teremtmény ura) kifejezést a Talmud bBer 60b-ben, a Misna San 4:5-ben pedig a *melek malkê hammalākîm* (királyok királyai királya) doxologikus formulát.

Emellett megjelenik egy másik fogalom is, mely különböző titulusokkal összekapcsolva utal Istenre. Ez pedig az ég. Ő lesz az Ég ura, az Ég királya, az Ég istene. A király kifejezés a földi királyságok mintáján alapul. A közel-keleti gondolkodásban, ahogyan az emberiség maga is városokba és királyságokba rendeződik, úgy a „fenti” világnak is hasonló a strukturáltsága. Égi városok érkeznek a földre a sumér gondolkodásmódban, a mezopotámiai világban a földi városok az égi városok képei. A királyság intézménye is az égből száll le a földi világba. Ahogyan a földön az emberek fölött király uralkodik, úgy az égben az égi lények fölött is királynak kell lennie. Ez viszont olyan király, akinek a királysága sosem ér véget (ld. Dán 3,33 és 6,27 – *malkût ‘alam l basileia aiōnios*).

Az ég mint vallástörténeti fenomenon

Az ég, majd az ég istene mint fenomenon a vallástörténet során különböző módokon jelent meg. Attribútumai az emberi gondolkodás változása eredményeként változtak. Az ókori ember a világot két nagy részre osztotta: lent és fent – föld és ég. A kettő együtt jeleníti meg a mindenséget. Az ég az, ami abszolút messze van, megfoghatatlan távolban, értelemmel felfoghatatlan, és messze fölött van a földnek. Az emberi szellemben kialakuló transzcendens képzetet az ég eme, az embert és életterét messze meghaladó tulajdonságai ihlették. Az ókori közel-keleti ember elképzelésében az ég és a föld valamikor az idők kezdetén egy egységet alkotott, melyet a teremtő isten szétválasztott. Ennek emlékét őrzi a babiloni teremtmítmosz, ahol Marduk Tiámat szétvasítozott testéből alkotja meg az eget és a földet; de az Ószövetség is utal rá, amikor azt olvassuk, hogy kezdetben Isten teremtette vagy szétválasztotta az eget és a földet. Az összetartozásra utalnak olyan isteni epitetonok is, mint a *bēlšarri šamē u eršeti* vagy az *ilāni ša šamē u eršeti*.¹⁴

A vallástörténet korai szakaszában maga az ég vált folyamatosan isteni rangúvá, s az égi természeti jelenségek pedig ennek az égistennek az attribútumaivá váltak. Az ég áldó vagy épp sújtó hatásai mind tőle származtak. Ám a kezdeti transzcendencia és elvont létforma fokozatosan vált antropomorffá, s emellett az egyes égi jelenségek pedig az égisten rokonaivá váltak önálló istenségek formájában.

14 ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, ford. SALY Noémi, Budapest, Osiris Könyvkiadó, 2006, 72–76.; HUTTER, M.: Heaven and Earth - שמים וארץ, in VAN DER TOORN, K. – BECKING, Bob – VAN DER HORST, Pieter Willem (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Grand Rapids, Brill – Eerdmans, 1999², 390.

Ehhez kapcsolódnak a teremtés ősi mítoszainak állandó elemei is: a régi istenek korában egy isten legyőzi a sárkányt, majd a káoszt szimbolizáló lény testéből megalakítja az eget és a földet, akik egymással *hieros gamos*ban egyesülnek. Azonban az ősi teremtő isten ekkor már háttérbe lép, őt lehet a kezdeti *abstract* égistennel azonosítani. Az ég és a föld mint istenpár nemzi a további isteneket a theogónia-kozmozgónia során, ahol aztán az antropomorf égistént és a földet szétválasztja, esetleg hatalmától, erejétől meg is fosztja a következő istennemzedék, akik már a világmindenség különböző részeit népesítik be (alvilág, emberi világ/levegőég, felső világ/ég).

Az ég, mely a vallástörténet korai szakaszában ön maga is istenség volt, most már egy hely, ahol istenek élnek. Elvont fogalomból egy kvázi körülhatárolható, definiálható helyszínné vált.

Erre a folyamatra kiváló példa lehet a sumér AN isten alakjának változása: a vallástörténet legősibb égistene kétségkívül a sumér AN. A nevét jelölő sumér ékjel jelentése: ég, determinatívumként DINGIR az olvasata, s jelentése: isten. A jel akkád olvasata *ilu*, mely szintén istent jelent, illetve *šamû*, mely eget, az istent pedig akkádul Anunak nevezték. Ez az ékjel a III. Uri dinasztia idején egy csillagra hasonlított.¹⁵ Nyilvánvaló a kapcsolat az ég, az ég mint isteni karakter értelmek között.

A sumér AN már a Kr. e. 26. századi fárai istenlistán az első helyen szerepel, Uruk város istene. Gudea idejében a sumér panteon feje volt, de kultusza a III. uri dinasztia és az Iszin-Larsza korszakban is virágzott Kr. e. 2200–2000 között. Eredetileg ő volt maga az istenként tisztelt Ég, majd később az óbabiloni korban Enlil (levegőég ura) és Enki (föld ura) mellett a magasabb ég istene.

Ez a magasabb ég AN rezidenciája, ahol a többi istenek összegyűlnek időnként. Ugyanis a mezopotámiai gondolkodásban megjelent, hogy az eget több részre osszák fel. Ezek közül a legmagasabb volt AN ege. A mezopotámiai asztronómia szerint az Enûma Eliš V:7-8 alapján kutatók úgy vélik, hogy három égi ösvény van az égbolton, Anu, Enlil és Éa ösvénye. AN titulusai közt találjuk: istenek atyja (*abû ilâni*), ég istene (*il šamê*), ég atyja (*ab šamê*) és ég királya (*šar šamê*).¹⁶ A sumér panteonban párjai közt találjuk KI istennőt, a földanyát, illetve URAŠ istennőt, aki szintén a földet szimbolizálja. INANNA, majd akkád megfelelője Ištar is párjaként van említve több alkalommal, de később ő mint AN lánya jelenik már meg. Akkád nyelven AN neve Anu(m), párja pedig Antu(m) istennő. Sohasem volt kiábrázolva, jelképe a szarvas tiara, mely hatalmát és erejét szimbolizálja. Később az istenek ábrázolásában ez a szarvas tiara állandó kellékké válik, *anusá-gukat*, azaz istenségüket így jelzik. AN az isteni rendelkezések, a végzet autoratív forrása. Szerepe idővel – Nippur városának felemelkedésével – Enlil mellett háttérbe szorul, a három nagy isten mellett jelenik meg, majd végül kvázi *deus otiosus*sá válik.¹⁷

15 Ld. BORGER, Rylke: *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, *Alter Orient und Altes Testament*, 1978, 60.

16 Ld. még ELIADE, Mircea: *Vallástörténeti értekezés*, ford. SUJTÓ László, Budapest, Helikon Kiadó, 2004, 119–121.

17 HUTTER, M.: Heaven, in VAN DER TOORN – BECKING – VAN DER HORST: i. m., 388.; LEICK, Gwendolyn: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London – New York, Routledge, 1998,

A földi világ mintájára az ég egy ország, királyság. S mint ilyen, ennek az országnak, királyságnak ura is van, egy isten, egy az égi istenek közül, aki uralja. Az ég ura pedig egyben a mindenség ura, ha tetszik, az eget uraló isten a teremtő isten trónusába ül, a mindenség feletti hatalmát ragadja magához. Erre a jelenségre kiváló példa Ba 'al Šamēm isten megjelenése a közel-keleti mitológiai hagyományokban.

Anatóliában egy égi időjárásisten tűnik fel a vallási szövegekben, akit DINGIRIM¹⁸ logogramával jelöltek. Ő feltehetően a hattiknál Taru, a hettitáknál Tarhunt, illetve Tešub, Tešup istenként jelenik meg. A luviknál órá a MAGNUS TONITRUS CAELUM hierogrif jelekkel utalnak. Az Amarna-levelekben és a Medinet Habui szövegekben az égben lévő Ba 'alra, azaz az égben lévő úrra történik utalás, akit az anatóliai források alapján ezzel az időjárásért felelős, fiatal és erőteljes istennel lehet azonosítani.

Az ég urának első írásos említése a Kr. e. 10. századból való, Yehimilk byblisi király feliratán.¹⁹ Az anatóliai Égi Időjárásistennel való azonosságot alátámasztja a Kr. e. 8. századi karatepei felirat,²⁰ ahol a föníciai írás mellett luv pseudo-hierogrif írással is megjelenik ugyanaz a szöveg.

Természetesen több isten is égi istennek számít, akiknek a nevében vagy jelzőjében nem szerepel az ég kifejezés, hiszen az asztrális istenek, az időjárási jelenségek istenei is mind az égben lakoznak. De vannak istenek, akiknek a nevében vagy jelzőjében külön szerepel, hogy égi istenek – én elsősorban most velük szeretnék foglalkozni. Csak felsorolás szinten említem példaként ezeket az alakokat az alábbiakban.

A korabeli vallási képzetekben természetesen megjelent az úrnő is. Eredetileg ez talán 'Anatra vagy Qudšura vonatkozott. Évszázadok múlva az elefantinei papiruszokon jelenik meg mint az ég úrnője. Feltehetően itt 'Anat vagy 'Astart jelzője lehetett a *b'lt šmyn*. Az Ószövetségben is találunk utalást az ég úrnőjére, de itt, Jeremiás próféta könyvében *malkat ha-šamāyim*nak, azaz az ég királynőjének nevezi őt a szöveg. Ezek egyértelmű polemikus utalások a kánaánita pantheonból 'Anatra vagy Ašērara.

'Attarsamayn (Asszír: *DINGIRA-tar-sa-ma-a-a-in* arámi: 'Attar Šamayn²¹) észak-arábiai, feltehetően arámi eredetű istenség. Első említése a Kr. e. 8. század elejére megy vissza, ahol a következőt olvassuk: „*Barruq, 'Attar Šamayn szolgálója*”.²² Első előfordulása mezopotámiai feliraton az asszír-arab háborúk során Ninivébe vitt istenszobrok listája a Kr. e. 7. század végéről. Ezután észak-arábiai helyi dialektusokban írt feliratokon találkozunk az istenség nevével. Aššur-aḥ-iddina asszír király elé járult Haza'ilu, az észak-arábiai térség királya, hogy elkérje és hazavigye az istenszobrokat. Azt olvassuk Aššur-aḥ-iddina feliratán, hogy visszaadta az istenszobrokat, és „elrendezte” Arábia ügyét:

4–6.; CHIODI, Silvia Maria: An, in JONES, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Volume 1, Aaron – Attention, Detroit, Thomson – Gale, 20052, 301–303.

18 Sumér olvasata Iškur, akkád olvasata: Adad.

19 DONNER, H. – RÖLLIG, W. (hrsg.): *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Band 1., Wiesbaden, Harrassowitz, 20025, 4:4.

20 Föníciai rész: DONNER – RÖLLIG: i. m., 26 A III:18.

21 LIPÍŃSKI, Edward.: *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, Volume 2., Leuven, Uitgeverij Peeters and Department Oosterse Studies, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 57, 1994, 196.

22 Uo., 197.

„Haza`ilu, Arábia királya, súlyos ajándékával együtt Ninivébe, uralmam székvárosába élém jövőn, megcsókolta lábamat; abban, hogy istenei kiadásáért könyörgött, megszántam őt, és Arábia DINGIRA-tar-sa-ma-a-a-in, DINGIRDa-a-a, DINGIRNu-ha-a-a, DINGIR-Ru-ul-da-a-a-ú, DINGIRA-bi-ri-il-lu, DINGIRA-tar-qu-ru-ma-a (nevű) isteneit a romlásukból megújítván, Aššur, uram (nevét) és nevem feljegyzését felírván rájuk, visszaadtam neki. A nő Tabuát, atyám palotájának neveltjét helyeztem följük a királyságba, és isteneivel együtt az országába hazabocsátottam őt.”²³

Lipiński azt írja, hogy nincs kétség, hogy ‘Attar Šamayn az asszír DIL.BAT jelnek felel meg (Te’ elhunu is Dilbat papnője). ‘Attar férfi isten Ugaritban, az araboknál és az ókori arámi világban. Neve az asszír [Iš-]tar-da-la-ti vagy [Íl-]tar-da-la-ti esetleg [At-]tar-da-la-ti névből eredhet.²⁴ Ezek a szavak mind hímneműek. ‘Attar a termékenység és a háború istene, de mint időjárásért is felelős isten jelenik meg a feliratokon (az ég ‘Attar-ja). Utóbbi értelmezést alátámasztja, hogy ismertek Arábiából más ‘Attar-nevű istenségek is, akiket valamilyen melléknévvel különböztetnek meg egymástól. E szempontból ‘Attaršamayn az égit képviseli. Egy olyan isten, akinek van népe, asszír forrás alapján egy törzsszövetség istene ő. Neve első tagjának észak-arábiai változata, az ‘Attar, női párja pedig Astarte,²⁵ azaz Ištar nyugat-sémi megfelelője.²⁶ Később Szíriában Atargatis néven tisztelték.²⁷ S mind Ištar, mind ‘Attaršamayn is mind háborúért és termékenységért felelős istenségek, csak ‘Attar férfi istenség. Ő a Vénusz bolygó férfi perszonifikációja. ‘Attarsamaynnal kapcsolatban érdemes meg nézni Winnett és Reed elemzését, ahol bemutatják a különféle névalakokat és forrásokat.²⁸

A jelenség arra hívja fel a figyelmet, hogy egyes istennevek egy idő után tulajdonnévből mintha köznévvé válnának, illetve jelen vizsgálat tárgyában az ég is kap egy ilyen ‘Attar nevű transzcendens istenséget.

A folyamat azonban nem áll meg ezen a ponton. Az ég mint helyszín, az ég ura pedig mint uralkodó isten. Azonban az ő alakja folyamatosan üresedik ki a vallástörténeti változások következő szakaszában. Neve egy címmé alacsonyodik, s már az egyes – korábban kisebb – istenek vagy meghonosodó idegen istenek tartanak igényt erre a címre. Az üres ég ura karaktert más és más istenek öltik magukra.

Ebben a rendszerben definiálja saját istenét az Ószövetség népe az ég királyának, ég urának, égi istennek, hiszen ezt a terminológiát már az egész Közel-Keleten megértik, a nemzeti sajátosságok, a speciális teológiai distinkciók nélkül is.

A címmé vált égi isten / égi uralkodó azonban amint újabb kultúrák és vallási hagyományok honosodnak meg, ismét egy istenséggé, egy tisztelendő istenné válik, de ezen újabb kultuszokban az eredeti égi istennek vagy ég urának már nincsen köze

23 HARMATTA János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Osiris Könyvkiadó, *Osiris Tankönyvek*, 2003, 192.

24 Uo.

25 LIPÍŃSKI: i. m., 198–199.

26 KNAUF, Ernst Axel: *Ismael*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1989, 83.

27 Uo., 82.

28 WINNET, Frederick Victor – REED, William LaForest: *Ancient Records from North Arabia*, Toronto, Toronto University Press, 1970, 80–81.

az imádott, istenné tett címhez. Azt sajátos, helyi tartalmakkal töltik meg, és karakterében más istent imádnak, akinek csak a neve, és – nyilván – alapjellemezője ugyanaz.

Erre kiváló példa a nabateusok esete. A nabateusok között dū-Šarā mellett az egyik legkedveltebb isten volt Ba‘al-Šamim, egy mada‘in šaliḥ-i felirat szerint őt tekintették a világ urának (*mr’ lm’*). A Hauran vidékén, Sī‘aban pedig kultuszközpontja is működött.²⁹ Palmyrában az első felirat Kr. u. 23-ban jelent meg, melyen Ba‘al-Šamim szerepel, majd egy 62-es feliraton, s 67–103/4 között számos kultikus épületet emeltek a tiszteletére. Ba‘al-Šamim a palmyrai feliratokon Duraḥlunna³⁰ együtt szerepel, azonban a görög fordításokban e két nevet csak a görög Zeusz név adja vissza, melyből Teixidor arra következtet, hogy e két isten igazából egyazon isteni létezőre utal. Duraḥlun neve feltehetően azt jelenti, hogy a raḥlai, azaz a Hermon-hegyi Raḥle nevű helyre utal. A törzs, mely e feliratokat hagyta, feltehetően korábbi istenét (a raḥlai istent) azonosította az Ég Urával Palmyrában. Ezek az együtt szereplések, illetve a görög fordításban való azonosítás azért fontos bizonyíték, mert illusztrálja, hogyan töltik meg az üres vázat új tartalommal.

Ba‘al-Šamim palmyrai kultuszában gyakran emlegették őt mint a „jó istent” (*‘lh’ ṭb’*).³¹ Egy Palmyrához közeli, eṭ-ṭayyibei kétnyelvű feliraton Ba‘al-Šamēn *mare’ almā’* (= a világ ura) *Zeus megistos keraunios*szal (=a villámszóró nagy Zeusz) van azonosítva.³²

A hellenizmus korában Ḥaṭrāban is népszerű volt, s a Kr. u. 2–3. században, a Ba‘al-Šamayn templom feliratain találunk Ba‘al-Šamayn teofór nevű királyt is. Az isten Šaḥr és Atargatis istenek mellett szerepel. Tehát a holdisten és a termékenység istennő társaságában jelenik meg.³³ Címei között találjuk a királyt (*mlk’*) és a föld teremtmőjét (*qnh dy r’ h*).³⁴

Az ég istene Dániel szövegében

Ez a jelenség igaz a dánieli szóhasználatra is. A szerző(k) olyan kifejezést keres(nek) és talál(nak), mely az ókori közel-keleti ember számára egyértelművé teszi, hogy az ő istene(-ük) kicsoda, és milyen hatalma van. Yahweh már nem csak Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak az istene, egy személyes védő istenség vagy egy családi isten, már nem a klán istene; de több mint a mózesi szövetségre emlékező történelmi hagyományokban a kiválasztott nép *Nationalgott*ja. Már nem a kánaáni vallásokra jellemző egy nép–nemzeti istenség karaktere. Már több mint a szövetséges nép istene.

A fogság korabeli jeremiási és főleg (deutero-)ézsaiási teológia által megfogalmazott Isten. Az, aki az egész világ és a történelem ura. Az egész világ ura: azonban ehhez, hogy

29 RÖLLIG, W.: Baal-Shamem, in VAN DER TOORN – BECKING – VAN DER HORST: i. m., 150–151.

30 Az ő neve feltehetően azt jelenti, hogy a raḥlai, azaz a hermon hegyi Raḥle nevű helyre utal. A törzs, mely e feliratokat hagyta, feltehetően korábbi istenét (a raḥlai istent) azonosította az Ég Urával Palmyrában, Vö. TEIXIDOR, Javier: *The Pantheon of Palmyra*, Leiden, Brill, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*, 1979, 21.

31 Uo., 17–25.

32 LIPÍŃSKI: i. m., 195.

33 Vö. DONNER – RÖLLIG: i. m., 241:2, 244–247.

34 Vö. Uo., 244:3

ezt egy nem zsidó is megértse, olyan módon kellett megnevezni őt, ráutalni, hogy értse az is, aki nem ismeri az Ószövetség írásait. Ezért használta a szerző ezeket a fordulatokat.

Dániel könyve kapcsán az egyik legfontosabb panel, mely a dánieli irodalomban szerepel, és mely egyik *Sitz im Leben*-jét is meghatározza, az az udvari elbeszélések panelje. Ez már nem az „intoleráns” és elzárkózó exkluzivista királyságkori teológia, ez már nem a fogság kori bűnvalló teológia, amikor ráébresztik a népet, hogy más népekhez is el kellett volna vinniük a Tórát, hanem ez már az az „első kozmopolitizmus” kora, amikor idegenekkel napi szinten kapcsolatba kerülnek, és az élet egésze egy *status confessionis*-szá válik. Hogyan kell egy ilyen helyzetben viselkedni, Istenre utaló életet élni, ez az udvari elbeszélések hátttere. Nem véletlen, hogy pontosan a dánieli irodalomban, melynek számos része az udvari elbeszélések közé tartozhat,³⁵ kerülnek használatra ezek az Istenre használatos kifejezések. Az „atyák istene” nem mond semmit a nem-zsidóknak. A „seregek ura” is nehezebben érthető. De az „ég ura”, az „istenek istene”, az „ég istene”, a „királyok ura” – ez mindannyiuk számára érthető.

A már kiüresedés útján elindult égi isten fogalmát új tartalommal nem csupán a nabateusok töltik meg, de véleményem szerint a korabeli zsidóság is. S erre a dánieli irodalom jó példa annak változékonyságával és rugalmasságával, ahogyan alkalmazkodik a külvilág trendjeihez, és felveszi azokat a sajátjai közé, mintegy a zsidó szerző megtanul „külvilágiul” írni. A zsidó teológus „közel-keletiül” beszél már, nem csak júdaiul vagy jeruzsálemiül – kulturális értelemben.

Szellemtörténeti kitekintés

A dánieli megnevezésnél: Isten ezen nevei azt hivatottak kifejezni, hogy Isten már nem-csak a nép istene, hanem az egész világ istene, de olyan módon, hogy mindenkié lett. Azaz bárki számára megnyílt az út, hogy elfogadja az ő fennhatóságát, főségét. Ez a fajta nyitás az egyik kezdőpontja akár a prozelitizmusnak, mely Arábiában (és Etiópiában) szép eredményeket ér majd el, de a Mediterráneum térségében is megjelenik. Mintegy előkészítve az utat a keresztyénség számára, míg a qumráni irányzat vagy a kialakuló rabbinizmus egy zártabb rendszert alkot.

ABSZTRAKT

Az Ég Ura Dániel könyvében – Vallástörténeti közelítések Dániel könyvének egyik toposzához

A tanulmány Dániel könyvének „Ég Ura” kifejezését vizsgálja, különös tekintettel annak vallástörténeti kontextusára. A megnevezés nem önállóan, hanem az ókori Közel-Kelet isteni titulációinak rendszerében értelmezendő. A kutatás kiemeli a Második Templom kori judaizmus nyitó tendenciáit, amelyek az „Ég Ura” kifejezés használatában is tetten érhetők. Az értekezés vizsgálja továbbá a tituláció intertextuális kapcsolódási pontjait a babiloni, perzsa és hellenisztikus világ vallási hagyományaival, rámutatva azok struktu-

35 COLLINS: i. m., 38–51.

rális hasonlóságaira. A végkövetkeztetés szerint az „Ég Ura” megnevezés Dániel könyvében a zsidó teológiai gondolkodás kozmikus dimenzióját fejezi ki, amely egyben az ókori vallási nyelvezet fokozatos univerzalizálódásának példája is.

Kulcsszavak: *vallástörténet, Ószövetség, ókor, Közel-Kelet, második templom kori vallásosság, eszmetörténet*

ABSTRACT

Lord of Heaven in the Book of Daniel – Religious-Historical Approaches to One of the Topoi in the Book of Daniel

The study examines the term “*Lord of Heaven*” in the Book of Daniel, with a particular focus on its religious-historical context. This designation should not be interpreted in isolation but rather within the broader system of divine titulature in the ancient Near East. The research highlights the universalizing tendencies of Second Temple Judaism, which are also reflected in the usage of the “*Lord of Heaven*” epithet. Furthermore, the study explores the intertextual connections of this title with the religious traditions of the Babylonian, Persian, and Hellenistic worlds, emphasizing their structural parallels. The final conclusion asserts that the designation “*Lord of Heaven*” in the Book of Daniel expresses the cosmic dimension of Jewish theological thought, serving as an example of the gradual universalization of religious language in antiquity.

Keywords: *History of Religion, Old Testament, Antiquity, Ancient Near East, Religiosity in the Second Temple period, History of Ideas*