

Írás a falon

Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében

Esztári Réka

*Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest
Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Pécs*

Vér Ádám

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

„Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra, y en esa palabra la plenitud.”
Jorge Luis BORGES, *La escritura del dios*¹

Tanulmányunk a „falon megjelenő írás” (Dán 5:25) motívumának és konkrét szövegének recepcióját vizsgálja. A bibliai elbeszélés szerint a négy enigmatikus szóból álló „írás” az utolsó babilóni uralkodó palotájának falán tűnik fel, s lényegében nem más, mint rejtvény — egy rejtvény, amit senki, egyetlen babilóni tudós sem képes megfejteni. Színre lép azonban a zsidó Dániel, aki elolvassa, majd pedig értelmezi a látszólag érthetetlen kifejezéseket — ezáltal pedig a király és királysága bukását jövendöli meg.

Noha a történet szerint tehát az „írás” értelmet nyert, az elmúlt másfél évszázad során számos kutató vetette fel, hogy a négy szó eredeti jelentése eltérhetett a dánieli értelmezésétől — azaz a rejtvény még mindig megfejtésre vár. Mivel az „írást” régtől fogva a könyv azon nagyszámú motívuma közt tartották számon, melyek háttere, eredete Mezopotámiában keresendő, a mezopotámiai kulturális és szöveg hagyományra támaszkodva többen is igyekeztek feltárni a szöveg konkrét előképét, archetípusát — mindezidáig, be kell valljuk, vajmi kevés sikerrel. Jelen tanulmány szintén az archetípust keresi — egyúttal pedig új megfejtést kínál az évezredek rejtvény számára.

Szöveges és kulturális kontextus

Dániel könyvének 1–6. fejezetei, melyek a rejtélyes szöveg tágabb kontextusát képezik, műfaj tekintetében az udvari elbeszélések (*court tales*) közé sorolhatók. Ezek a folklorisztikus elemekben bővelkedő, szóban és/vagy írásban hagyományozódó történetek minden bizonnyal a

¹ „Egy istennek, töprengtem, csupán egyetlen szót kell szólania, s ebben a szóban benne van a teljesség” — J. L. BORGES, *Isten betűje* (ford. Hargitai György). In: J. L. BORGES, *A titkos csoda. Elbeszélések*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. 303.

babiloni zsidó diaszpórában születtek.² Az eredetileg önálló, arámi nyelvű történeteket valószínűleg csak a késő-perzsa–korai hellénisztikus korban rendezték Dániel alakja köré,³ és ez a szöveg-együttes került felhasználásra a IV. Antiochos Epiphanés (i. e. 175–164) sacriligiumát követően létrehozott Dániel könyvében. Ekkor került hozzá a Dán 7–12, és talán valamivel később a csak a görög fordításokban fellelhető betétek: Zsuzsanna története, Bél és a sárkány, illetve a Dán 3-ban Azariah imája és a Három ifjú éneke.⁴

A Dániel 1–6 elbeszélései tehát nem egyszerre, egy időben keletkeztek. Az 1. fejezet héber szövege tulajdonképp bevezetés, amely elhelyezi Dániel személyét időben és térben, leírja, hogyan kerül a babilóni Nebukadnecár udvarába, ahol társaival együtt magas szintű, „három esztendeig” tartó oktatásban részesül, melynek révén megismeri a „káldok” nyelvét,⁵ írását és tudományát (Dán 1:4–5). Ez a héber szakasz minden bizonnyal az egységes Dániel könyv kialakításakor (i. e. 164 után) jött létre, és az arámi történetek bevezetőjeként szolgál.⁶

A Dániel 2 és 4–6 fejezetek arámi nyelvét Kenneth Kitchen vizsgálta legalaposabban.⁷ Bár a '60-as évek óta felfedezett és publikált nagymennyiségű arámi szöveg fényében Kitchen bizonyos állításai már nem tarthatók fenntartás nélkül, a Dániel arámi szövegében előforduló szokatlanul sok akkád és óperzsa jövevényszó azonosítása ma is az elemzés fontos kiindulópontja lehet. Bizonyos perzsa eredetű tisztségnevekkel kapcsolatban⁸ jegyezte meg Kitchen, hogy a legkésőbb i. e. 100 körül készült görög fordítás már nem értette ezeket.⁹ S minden bizonnyal az i. e. 164 után született egységes Dániel könyv összeállításakor is a történetet hitelesítő tudatos archaizmus eszközének tekinthetjük e kifejezések szövegben tartását. Ennek fényében Kitchen az arámi történetek létrejöttét az óperzsa kor második felére (i. e. 4. század első fele) helyezte.¹⁰

Am mit is értünk az alatt, hogy egy bibliai elbeszélésben — jelen esetben Dánielében — Mezopotámiai hatást feltételezünk? Itt nyilvánvalóan nem egy mezopotámiai történet egy az egyben való pontos átvételéről lehet szó, hiszen annyi a történelmi „pontatlanság” benne,¹¹ hogy Collins joggal jelenti ki: „*Daniel is not a historical person but a figure of legend.*”¹²

Kitchen — mint már említettük — elsősorban az akkád és óperzsa jövevényszavak meg-

² COLLINS 1975: 219–228; KOCH 1980: 88–91; WILLS 1990; valamint COLLINS 1993: 42–45.

³ POLAK 1993: kül. 254–264.

⁴ Ezt az általánosan elfogadott tételt hozza többek között: MONTGOMERY 1927: 96; GINSBERG 1948: 27; KRATZ 1991: 77–160; COLLINS 1993: 24–38.

⁵ A „káldok nyelve” itt minden valószínűség szerint nem az arámira, hanem az akkádra utal, vö. COLLINS 1993: 138–139, a korábbi irodalom áttekintésével.

⁶ Vö. *inter alia* COLLINS 1993: 24–38.

⁷ KITCHEN 1965.

⁸ Pl. kincstartó – *ginzabara*.

⁹ KITCHEN 1965: 44–45.

¹⁰ Frank Polak még korábbra teszi a Dániel történetek első változatainak keletkezési idejét: POLAK 1993: 249–265. Egy másik bibliai „udvari történetet”, Eszter történetét a közelmúltban Stephanie Dalley vezette vissza Sîn-ahhê-eriba udvarába (DALLEY 2007). Dalley aprólékos és sokrétű érveléssel mutatja ki monográfiájában, hogy Ahasvérus és Eszter történetének „eredeti történeti ideje és helye” az i. e. 8–7. század ninivei királyi udvarában keresendő.

¹¹ A teljesség igénye nélkül: a babilóni királyoknak csupán töredéke szerepel a szövegben, Nabû-na'îd „megörülését” Nabû-kudurri-uşurnak tulajdonítja Dániel könyve, Bél-šarru-uşur is ez utóbbi fiának nevezi a szöveg, a perzsák támadásakor (i. e. 539) nem Bél-šarru-uşur uralkodott, természetesen nem Dareios foglalta el Babilónt, hanem Kyros, és mondanunk sem kell, hogy egyikük sem volt mészáros.

¹² COLLINS 1992: 30.

létét értette mezopotámiai hatás alatt. Shalom Paul¹³ egy-egy Dánielben szereplő arámi vagy héber kifejezést bizonyos akkád — általában jogi — terminus technicus szemantikai megfelelőjeként azonosít (*semantic equivalence*), s ezen kifejezéseknek az akkád szóhasználat szemantikai elemzésével adja pontosított fordítását. Mások bizonyos képi motívumok (pl. szárnyas oroslán, „szarvkoronával” rendelkező lények, illetve maga az „írás a falon”) mezopotámiai előképeinek felsorolásával vélik érzékelhetővé tenni Dániel szövegében a mezopotámiai hatást.¹⁴

Egy másik eljárást követ John Walton¹⁵ és Amar Annus,¹⁶ akik mezopotámiai mítoszok — jellemzően az *Anzu eposz*, az *Enūma eliš* és az ugariti *Baal és Yamm* — szüzséjét és jeleneteit vetik egybe Dániel apokaliptikus jeleneteivel.

Karel van der Toorn viszont a „Dániel az oroslánok barlangjában” jelenettel kapcsolatban már konkrét szövegrészekkel számol,¹⁷ melyekben az eredetileg metaforikus jelentésű fordulatok konkrét képekké válnak a hagyományozódás és az át- és újraértelmezések folyamán. Az eredeti történet fontos elemei így megőrződnek, de jórészt érthetlenné válnak új befogadók számára, ezért új kontextusokat teremtve átértelmezik azokat.

Dániel udvari karrierjének története bár kétség kívül fikció, a babilóni és asszír udvari tudósok működésének és életének hozzávetőlegesen pontos ismeretén alapul. Legalábbis nagyon hasonló kép tárul fel előttünk az újasszír királyok udvarában szolgáló asszír és babilóni tudósok mindennapjairól a ránk maradt több száz levél alapján, melyek révén a király és tudósai közti kommunikációt követhetjük nyomon. Az udvari szakértők magukat bölcseknek (*enqūtu*) vagy tudósoknak (*ummānū*) nevezték, és különböző „tudományos” diszciplínákat képviseltek: asztrológusok (*tupšarrū Enūma Anu Enlil*), exorcisták (*āšipū/mašmašū*), máj-/béljósok (*bārū*), orvosok (*asū*), siratópapok (*kalū*). A különböző szakértő-csoportok működését egy-egy kirendelt vezetőjük koordinálta.¹⁸

Az újasszír levélkorpusz¹⁹ alapján az udvari tudósok egzisztenciája teljes mértékben az uralkodó szimpátiájától és jóindulatától függött. A jó kormányzás, a király isteneknek tetsző döntései pedig a *divinatio* szakértőinek hozzáértésén is múlt, kölcsönös függésről beszélhetünk tehát. A királyi kegyért folytatott verseny meglehetősen éles volt az udvari szakértők között, a királynak szóló szinte valamennyi levelükben találunk dehonesztáló megjegyzést valamelyik kollégájukkal kapcsolatban. Például az alábbi levélben, amit Nabû-ahhē-erība, a csillagjósok egyik képviselője küldött Aššur-ah-iddina királynak: Parpola 1993 (= SAA 10): no. 72 (obv. 6–10, 24, rev. 6 és 13–19. sorok):

¹³ Korábbi kutatásai összefoglalásának tekinthető írása: PAUL 2002: 55–68. Életművének legfontosabb írásait tartalmazó gyűjteményes kötet: PAUL 2005.

¹⁴ Lásd pl. REYNOLDS 2011: 110–135 (a Dániel látomásaiban szereplő lények lehetséges archetípusairól, korábbi irodalommal); VAN DER TOORN 2009: 180–181 (a nyilvános helyen megjelenő írásos prófécia prototípusáról, lásd még alább); HENZE 1999: kül. 91–99; HAYS 2007; valamint AVALOS 2014 (az örült király irodalmi motívumáról).

¹⁵ WALTON 2002.

¹⁶ ANNUS 2001.

¹⁷ VAN DER TOORN 1998; valamint VAN DER TOORN 2002.

¹⁸ Vö. Dániel is *rab* („vezető”) tisztséget töltött be, kitüntetésképpen őt is bíborba öltöztették, miként az asszír udvari előkelőket. Karrierje bár teljesen egyedülálló, mégis az i. e. 7–6. századi mezopotámiai mintát követte.

¹⁹ Elsősorban PARPOLA 1993 (= State Archives of Assyria 10), és részben COLE – MACHINIST 1998 (= State Archives of Assyria 13).

„[Ő, aki] azt írta a királynak, uramnak: »A Vénusz bolygó látható, Adar hónapban ez (az égitest) látható« — ez egy aljas ember, egy ostoba fickó, egy közönséges csaló! (...) Ki ez az alak, (aki) csalárd módon ilyen jelentést küld a királynak az én uramnak? Hadd vizsgáljam ki (ügyüket) holnap, mindegyik (csaló állítását)! (...) Miért hazudik valaki ezekről a dolgokról, dicsekvés (képpen)? [Ha] nem tudja, fogja be a száját! A király, az én uram ne késlekedjen, azonnal mozdítsa őt el!”

Az udvari szakértő számára tragikus következményekkel járhatott a királyi kegy elvesztése.

Bizonyos értelemben Dániel története Dareios udvarában hasonló kegyvesztésként értékelhető, klasszikus leírása ez a mezopotámiai udvari szakértők krízisének. (Ne felejtjük, Dániel is egy volt ezen tudósok közül, az álomfejtők vezetője volt a babilóni „tudományos akadémián”!) A téma olyannyira „klasszikus”, hogy a mezopotámiai irodalmi hagyomány egyik közkedvelt, még az írnokekésésben is tananyagként szereplő költeménye, a *Ludlul bēl nēmeqi* ('Hadd dicsőítsem a Bölcsesség Urát!' (értsd, Mardukot), más címen *Az ártatlan szenvedő*) éppen ennek az eseménysornak, a királyi kegyet érthetetlen módon elvesztő udvari tudós egyre elviselhetlenebb szenvedéseinek leírását adja.²⁰

A költemény főhőse, Šubši-mešrē-Šakkan hosszasan panasolja istenének, hogy a többi udvari szakértő undok intrikájának köszönhetően a király megvonta tőle kegyét. Ez a fordulat a rossz események hosszú sorát eredményezte.²¹

A történet végén az ártatlan szenvedő fohászát meghallgatván, Marduk isten közbeavatkozik és rehabilitálja az udvari szakértőt (IV. tábla, 10–17. sorok²²):

[Engem, akit] lesújtott, Marduk fejem felemelte,
Az ellenem sújtónak kezére vágott, Marduk kicsavarta kezéből fegyverét.
Az engem felfalni (kívánó) oroszlánok szájára Marduk szájkosarat tett,
Az engem üldöző parittyáját Marduk megkötötte, elhárította parittyakövét.

Ebben az esetben az oroszlánok kifejezés egyértelműen a főhős ellen áskálódó emberek (korábbi kollégái) metaforájaként szolgál.

Nem véletlen tehát, hogy egy, a király kegyéből kiesett asszír tudós is éppen erre a szövegre reflektált az asszír uralkodóhoz írott levelében. Aššur-ah-iddina uralkodása idején a királyi udvar egyik befolyásos exorcistája (*ašīpu*), egy tudós dinasztia sarja, Urad-Gula Aššur-bān-apli trónra lépését követően elvesztette az új király bizalmát, kiesett az udvari szakértők legszűkebb köréből.²³ Urad-Gula jól ismerte az ifjú király műveltségét és írnokekéségeit, hiszen míg

²⁰ A szöveg legújabb kiadása: ANNUS – LENZI 2010.

²¹ Kollégái hamar elfoglalták udvari pozícióit, szomszédjai elterelték földjéről a csatorna vizét, éheznek, barátai elfordultak tőle, teste egyre betegbb, lelkileg megtört.

²² ANNUS – LENZI 2010: 12 (ékírás), 27 (átírás).

²³ Urad-Gula tudós dinasztia sarja volt, családjának több tagja is udvari tudósként szolgált az asszír királyok udvarában. A család első név szerint ismert tudós öse Urad-Gula távoli felmenője, Gabbu-ilāni-ēreš (*rab tupšarri* — az írnokekésés vezetője) volt, aki II. Tukulti-Ninurta és II. Aššur-nāšir-apli uralkodása idején (az i. e. 9. század első harmadában) szolgált a királyi udvarban. Urad-Gula dédapja, Marduk-šumu-iqīša is írnokekésés volt, működésének pontos ideje és helyszíne nem ismert, csupán fia, Nabû-zuqup-kēna által írt táblák kolofónjában szövegeiből ismert (vö. BAKER 2001). Urad-Gula nagyapja vezető udvari tudós volt: Nabû-zuqup-kēna (*tupšar-ru* — írnokekésés) II. Šarrukin és Sin-ahhē-eriba uralkodása idején (i. e. 716–683) a királyi udvarban dolgozott (személyéhez lásd: KOMORÓCZY 1995: 90–94; BAKER – PEARCE 2001; WISEMAN – BLACK 1996: no. 45 r '4–'6 = a Šumma ālu sorozat egyik Adad-šumu-ušur által másolt kéziratának kolofónjában sorolta fel tudós őseit

koronaherceg volt (i. e. 672–669), az ő saját udvartartásában szolgált.²⁴ Ezért a rehabilitációját kérvényező levelében²⁵ Urad-Gula számtalan irodalmi allúziót használt, és természetesen nagyon fontos hangsúlyt szánt az alapkonfliktusát tekintve teljesen „témába vágó” *Ludlul bēl nēmeqi*-nek is (obv 39–41.):

[Nap]pal és éjjel, az oroszlánok verme előtt a királyhoz imádkozom
[...] akik nem finnyásak a falatokat illetően [...]
[...]a szívem a kollégáim között [...]

A szöveg itt sajnos nagyon töredékes, mégis — úgy véljük — egyértelmű képet fest. A levél korábbi részében Urad-Gula részletesen ír arról, milyen nemtelen eszközökkel próbálták besározni kollégái a király előtt, s itt egy — a király által is jól ismert — irodalmi mű allúzióját használja. Az igaz szenvedő ő maga, aki levelével felsőbb erők közbelépéséért könyörög, és ezzel az ifjú király számára tartja fenn azt a szerepet, melyet az eredeti történetben Marduk isten töltött be. Az oroszlánok itt is az intrikáló udvari tudósok, s ő éppen a vermük előtt áll.

Az eredetileg a királyi kegyből kiesett udvari tudós toposzhoz szorosan kapcsolódó metafora — az udvari szakértők mint oroszlánok — Dániel történetében valós képpé változott.

Dániel könyvében tehát számos irodalmi, adott esetben ikonográfiai motívum, illetve terminus technicus esetében mutatható ki, hogy ezek a mezopotámiai kulturális hagyományban gyökereznek, illetve ehhez nyúlnak vissza, viszont a hagyományozódási folyamat során szinte minden esetben eltérő, új formát, értelmezést és funkciót nyertek — az ilyen párhuzamok döntő többsége esetében tehát nem lehet, sőt helytelen volna konkrét szövegek egy az egyben történő átvételéről vagy egymásra való hatásáról beszélni.

Történet egy írott szövegről — mely előjelle lett

A következőkben felvázolt esettanulmány keretében azonban éppen egy olyan szövegrészlettel kívánunk foglalkozni, melynek kapcsán felmerülhet, hogy nem ehhez a döntő többséghez tartozik — ez pedig az 5. fejezet kulcs-motívumát képező, a falon megjelenő írás.

és tisztségeiket). Urad-Gula apja, Adad-šumu-ušur Aššur-ah-iddina uralkodása idejében a király személyes exorcistája volt (*ašīpu ša šarri* – „a király exorcistája” — az *Enūma Anu Enlil* sorozat egyik táblájának kolofónjában szerepel a tisztsége: LUPPERT-BARNARD 1998: 38; egy Urad-Gula által másolt régi babilóni királyfelirat kolofónjában [Adad-apla-iddina (i. e. 1068–1074) királyfeliratát lásd: FRAME 1995: B.2.8.5: 16 = HUNGER 1968: no. 498: 5.] Adad-šumu-ušur címei között szerepelt egy ritka tétel is: *LU₂šangamahhu* (HUNGER 1968: 135: 'Oberpriester'; FRAME 1995: B.2.8.5: 16: 'chief exorcist'); egy ninivei ingatlanszerződés tanújaként a *LU₂GAL*–[MAŠ.MAŠ] tisztség (főexorcista) viselőjeként szerepel — vö. KWASMAN – PARPOLA 1991: no. 314, r. 12.), aki személyesen koordinálta a helyettes király szertartásokat Aššur-ah-iddina uralkodásának utolsó éveiben (személyéhez lásd: KOMORÓCZY 1995: 87–89; LUPPERT-BARNARD 1998.). Bár már nem vezetői tisztségben, de az udvari tudósok körének megbecsült tagja maradt fia, Urad-Gula kegyvesztettsége után is (vö. LUPPERT-BARNARD 1998: 39–40.). A fia rehabilitációja érdekében írt kérvényeihez lásd: PARPOLA 1993: nos. 224 és 226; e levelek elemzéséhez lásd: PARPOLA 1987: 269–271. Adad-šumu-ušur fivére, Nabú-zēru-lēšir az udvari írnokok vezetőjeként (*rab tuššarri*) szolgált Aššur-ah-iddina idején [A tisztségéhez lásd: HUNGER 1968: no. 344: 4. A fivéri kapcsolathoz lásd: PARPOLA 1993: no. 294, r. 21.]. Urad-Gula unokatestvérei közül is többen udvari tudósként szolgáltak: Issār-šumu-ēreš követte apját az udvari írnokok vezetője (*rab tuššarri*) tisztségében [vö. HUNGER 1968: no. 344: 2], Šumaia exorcistaként szolgált Aššur-bān-apli udvarában.

²⁴ Urad-Gula és az apja, Adad-šumu-ušur együtt teljesítettek szolgálatot Aššur-bān-apli koronaherceg palotájában: PARPOLA 1993: no. 290. Vö. LUPPERT-BARNARD 1998: 39.

²⁵ PARPOLA 1987; és PARPOLA 1993 (= SAA 10): no. 294.

Ebben az esetben arra a kérdésre kíséreltünk meg választ találni, hogy a motívum esetleges mezopotámiai előképének meglétén túl — tulajdonképpen ennél egy lépéssel tovább menve — feltételezhetjük-e azt, hogy *maga a rejtélyes felirat* is egy konkrét, jól körülhatárolható szöveghagyományon, annak műfaji sajátosságain és jellegzetes kifejezés-világán alapult?

Az 5. fejezet udvari története szerint Bélsaccár babilóni uralkodó (aki az elbeszélésben „Nebukadnecár fiaként” szerepel)²⁶ egy fényes udvari lakoma során előhozatja a jeruzsálemi Templomból zsákmányolt kultikus edényeket, hogy ezekben szolgálják fel a bort. Ekkor jelenik meg a rejtélyes kéz, amely — mintegy Isten írnoke-/közvetítőjeként — a lámpa fényénél egy szöveget ír fel a palota falára. Mindennek láttán a király kétségbe, sőt, pánikba esik, s hívhatja a babilóni tudósokat, hogy olvassák el, majd pedig értelmezzék a feliratot²⁷ — ők azonban nem képesek erre. Ekkor a királyné tanácsára Bélsaccár Dánielért küld, aki először elolvassa az írást, majd pedig megfejti az ominózus szöveg értelmét.

A történet a legkorábbi példája a Bibliában az Istennel való kommunikáció egy olyan módjának, amely a babilóni fogság kora előtt ismeretlennek tűnik: ez a mód a szöveg, a szent, az Istentől származó szöveg értelmezése.²⁸ Egy olyan koncepcióról beszélhetünk tehát, amely szerint *maga az írott szöveg tekinthető ominózusnak*, s ebből kell „dekódolni” az isteni üzenetet. Az ilyen típusú elképzelések később jól megragadhatóvá, sőt általánossá válnak mind a qumráni *pešerekben*, mind pedig a későbbi rabbinikus kommentárirodalomban, korábbi példák azonban egyértelműen a mezopotámiai ómen-hagyományban, illetve az ennek értelmezését szolgáló kommentárokból érhetőek tetten. Hiszen a mezopotámiai tudományos gondolkodásban az ómen-szövegek írásba foglalásától, tehát az i. e. 2. évezred első felétől kezdve az előjel koncepciója — ahogyan látni fogjuk — elválaszthatatlan az írástól, az ómen írott formájától.²⁹

Ismerünk továbbá egy egészen konkrét példát, egy olyan mezopotámiai elbeszélést is, melyben a dánieli történet alap-motívuma jelenik meg. A történet egy olyan isteni üzenetről számol be, amely írott szöveg formájában mutatkozik meg, egy kultuszszobor talapzatán.

Aššur-bān-apli egy királyfelirata egy ominózus álomról számol be, melyben egy írás jelent meg a Holdisten szobrának talapzatán — ez az írás pedig a király ellenségeinek pusztulását jövendölte meg:

Ekkoriban egy ifjú éjjel, alvás közben a következő álmot látta: Šin (kultusz-szobrának) talapzatán ez a felirat állt [BETÉT:³⁰ Nabû, a világmindenség írnoke (igazi) isteni valójában állván (előtte), újra és újra felolvasta a Šin (kultuszszobrának) talapzatán lévő feliratot:]

²⁶ Bélsaccár (akkád Bēl-šarru-ušur) esete a korábban említett történeti pontatlanságok (lásd 12. jegyzet) egyik illusztris példája, hiszen Bēl-šarru-ušur valójában az Újbabilóni Birodalom utolsó királya, Nabû-na'îd fia és régense volt, tehát sohasem volt önálló uralkodó.

²⁷ MT Dán 5:8 (vö. COLLINS 1993: 236 és 248). A maszoréta szöveg (MT) — a qumráni kézirattal egyetemben — mindkét kifejezést használja, a görög változat szerint azonban a királyi kérés csupán a falra írt szöveg értelmezésére irányult. Jelen tanulmány a maszoréta szöveg által megőrzött verzióra fókuszál, elfogadván azt a nézetet, mely szerint ez a Dán 5 szövegének egy korábbi formáját reprezentálja (és felvetve, hogy az „írás” alább részletesen tárgyalt esete ugyanezen irányba mutat). A maszoréta és görög szövegek eltérő megfogalmazásai, illetve a különböző hagyományok autenticitását érintő vita kapcsán lásd legújabbán SEGAL 2013: 163–165, a korábbi irodalommal.

²⁸ Vö. BROIDA 2012: kül. 1–3.

²⁹ Lásd BROWN 2000: kül. 136–139.

³⁰ A betét kifejezéssel e helyen azt kívánjuk jelezni, hogy a királyfelirat számos fennmaradt kézírata közül nem mindegyikben szerepel ez a szakasz.

„(Annak), aki Aššur-bān-apli, AsszírIA királya ellen gonoszságot tervez, vagy harcot kezdeményez vele, gonosz halált juttatok osztályrésziül. Hirtelen csapok le rá vaskarddal, tűzesővel, éhínséggel és pestissel fogom sújtani.” — Ezeket (a szavakat) én (ti. Aššur-bān-apli) is hallottam, és megbíztam Šin isten szavában.

(Aššur-bān-apli, A prizma: iii 118–127, BORGER 1996: 40–41.)

Ez az a motívum, amelyben Karel van der Toorn a dánieli írás egyértelmű előképet látta.³¹ Kérdés azonban, hogy — mélyebbre ásva a mezopotámiai szöveghagyományban — találhatunk-e *ennél konkrétabb* előképeket is — immáron visszatérve a bibliai történet fonalához.

Az eddig elmondottak alapján az 5. fejezetből egy olyan udvari legenda, pontosabban „udvari vetélkedés” története bontakozik ki, melyben (az idegen) tudósok elbuknak, Dániel viszont sikerrel jár, ezáltal pedig felemelkedik — hiszen, bár jómaga még a bravúros megfejtés előtt elutasítja ezt, végül mégis bíborba öltöztetik és aranyláncot akasztanak a nyakába, azaz az udvari tudósok egyik szakmai körének vezetője lesz, megjutalmazza őt a király. Az a király, akinek az írás értelmezésével Dániel éppen hogy a bukását jövendöli meg, és akit — ennek megfelelően — még ugyanazon az éjszakán meg is ölnek, Babilónt pedig elfoglalja egy bizonyos — sosemvolt — „méd Dáriusz”.³²

„Ez az az írás, amely fölírattott”

Részint e látszólagos inkonzisztencia miatt is feltételezte számos kutató, hogy az eredeti történetben szereplő („pre-dánieli”) írás nem feltétlen állt összhangban a Dánielnek tulajdonított magyarázattal — nem feltétlen ugyanazt jelentette.³³ Legtöbbször és leggyakrabban azt a már a 19. században felmerülő feltételezést fogadják el, miszerint a négy rejtélyes szó, amiket Dániel először csak felolvas, *eredetileg* súly-mértékegységként értelmezhető (noha ez explicit módon nem jelenik meg a történetben).³⁴

A négy enigmatikus szó az arámi szövegben, értelmezésükkel:

mēnē’ mēnē’ – egy mina³⁵ és még egy mina,
tēqēl – egy séqel (azaz a mina 1/60-ad része),
úparsin – és két fél (feltehetőleg mina)

Ezek a súlymértékek összhangba hozhatók a birodalmak vagy uralkodók Dániel 2. (és később a 7.) fejezetében is megjelenő négyes sémájával — azaz uralkodók vagy királyságok értékét hivatottak szimbolizálni. Természetesen kérdéses, hogy pontosan kikre utalnának az egyes tételek. Csak babilóni uralkodókra — ez esetben a két fél mina Nabû-na’idra és magára Bélsaccárra utalna (hiszen az utóbbi a valóságban sohasem volt babilóni király, csupán régens

³¹ VAN DER TOORN 2009: 180–181; vö. FRAHM 2011: 22, a 73. jegyzettel.

³² Az itt szereplő „méd Dáriusz” irodalmi alakjához lásd ROWLEY 1964: 12–60; vö. KOCH 1980: 191–195; valamint COLLINS 1993: 30–32.

³³ Lásd COLLINS 1993: 250–252, a korábbi irodalom áttekintésével.

³⁴ Ezt a hipotézist először Charles Simon Clermont-Ganneau fogalmazta meg (CLERMONT-GANNEAU 1886). E magyarázatot elfogadó szerzők áttekintéséhez lásd COLLINS 1993: 251, a 91. jegyzettel; valamint újabban NEWSOM 2014: 176.

³⁵ Akkád súlymérték, kb. fél kg-os súlynak felel meg, szinte mindig a MA.NA ékjelekkel írták le.

az apja mellett); de az is elképzelhető, hogy a két fél mina a médekre és a perzsákra utalna — ez esetben Belsőccár lenne a legértéktelebb király — a történet kontextusába ez utóbbi értelmezés talán jobban illene.³⁶



1. ábra. Rembrandt van Rijn, *Belsőccár lakomája* (1635)

Azonban — mint korábban hangsúlyoztuk — a pontos értelmezés kérdéses, miként a felirat maga is számos további kérdést vet fel. Talán a leginkább kézenfekvő mind közül: hogy miért nem tudták, sőt, *miért ne tudták volna* a babilóni tudósok elolvasni e szavakat? Hiszen olyan „bölcsekről”³⁷ van itt szó, akik a babilóni udvar vezető tudósaiként nyilvánvalóan több nyelvet is beszéltek (köztük az arámit, mely egyébiránt az anyanyelvük lehetett), és alapos írnoki képzésben részesültek. A probléma kapcsán ismét számos lehetséges magyarázat merült fel. Így például Albrecht Alt azt feltételezte, hogy a mértékegységek rövidített, arámi formában jelentek meg, ami megnehezítette az „írás” dekódolását;³⁸ de említhetjük a korai rabbinikus magyarázatokat is, amelyek általános kiindulópontja, hogy a szöveget teljesen kiírták ugyan, de valamiféle kriptografikus módon³⁹ — gemátria alkalmazásával, vagy a mássalhangzók sorrendjének különféle típusú felcserélésével, esetleg a felirat három sorban és öt kolumnában jelent meg, azonban nem vízszintesen, hanem függőlegesen kellett olvasni (ez utóbbi variáció jelenik meg Rembrandt híres festményén is, 1. ábra).⁴⁰

Összességében ezek az elképzelések még mindig nem magyarázzák meg kielégítően, hogy magasan képzett udvari írnokok miért ne tudtak volna elolvasni bizonyos egyszerű, arámi

³⁶ A különböző interpretációkhoz lásd COLLINS 1993: 251–252; és újabban NEWSOM 2014: 176.

³⁷ Dán 5:7, 8 és *passim*.

³⁸ ALT 1954.

³⁹ Lásd SEGAL 2013: 162–163; valamint NEWSOM 2014: 181.

⁴⁰ Rembrandt van Rijn festményének elkészítésekor e részletet illetően konzultált Menassé ben Israel rabbival, korának elismert tudósával is, s az általa adott értelmezést jelenítette meg képén: lásd ZELL 2002: 58–72, további irodalommal; valamint NEWSOM 2014: 181–182.

betűírással írott — rövidített vagy némileg „megkevert” — szavakat, azonban a jelen vizsgálat szempontjából egyelőre lényegesebb, hogy hogyan, illetve *milyen módszerrel* értelmezi maga Dániel a szóban forgó négy kifejezést.

„Ez pedig a szavak magyarázata”

Dániel a 26–28. versekben olvasható megfejtésében — miután kijelenti, hogy ez maga az értelmezés (*děná pěšar-millětā*), hasonló módon, ahogyan ez a mezopotámiai kommentárokból,⁴¹ illetve később a qumráni *pešerek*ben is szokás⁴² —, újra, egyenként idézi a falon megjelenő szavakat, mondhatni lemmákat. A *měně*-t csupán egyszer említi, ami kommentár-technikai szempontból teljesen logikus, hiszen itt egyetlen lemmáról van szó, akárhányszor is jelenik meg a szövegben.

A kifejezések gyökhangzóit igékként értelmezi, illetve igékkel kapcsolja össze, a paronómázia (azaz a hasonló hangzás) elve alapján — az ilyen esetekben nincs feltétlen etimológiai kapcsolat a társított kifejezések közt. Így a megfejtésben már befejezett igeformák jelennek meg:

- a *měně*-t a *měnah-*, a „számolni” jelentésű igéhez kapcsolja, passzív participiumként értelmezve azt: **megszámláltatott**. — Tehát YHWH megszámlálta a (babilóni) királyság napjait.
- a *těqēl*, hangzása alapján két igével is összekapcsolható: *těqal-* („mérni”), illetve *qal-* („könnyűnek lenni”). Azaz a király maga **megmérettetett** és **könnyűnek találtatott**.
- és végül a *perēs* — itt már egyesszámú alakban, amely a *pěras-* (héber *paras-*, akkád *parāsu*), a „felosztani” jelentésű igéhez kötődik. A királyság tehát **felosztatik** a médek és a perzsák közt: és itt egy dupla csavart, azaz szójátékot látunk, hiszen a *perēs*-ből kiolvasható a *pārās* szó is, ami, nem más, mint a perzsák megnevezése — így még a perzsák elnevezése is „benne foglaltatik” a szövegben.

Dán 5,25 („az írás”)		Dán 5,26-28 („az értelmezés”)
<i>měně</i>	MA.NA	• <i>měně</i> → <i>měnāb</i> megszámláltatott
<i>měně</i>		
<i>těqēl</i>	<i>šiqḷu</i>	• <i>těqēl</i> → <i>těqiltāb</i> megmérettetett / könnyűnek találtatott
<i>ūparsīn</i>	½ MA.NA	• <i>pěřs</i> → <i>pěřsat</i> (<i>pārās</i>) felosztatott [a médek és a perzsák közt]

2. ábra.

⁴¹ FRAHM 2011: 22; a mezopotámiai és a zsidó terminus technicusok kapcsolatához lásd NISSINEN 2009; FRAHM 2011: 374–375; valamint GABBAY 2012: 278–305.

⁴² Az interpretációk Qumránban használt formuláihoz lásd újabban BERRIN 2005: kül. 111–113. a téma korábbi irodalmával.

Arra már mások is rámutattak, hogy a dánieli értelmezés koncepciója, folyamata és technikája is igen közel áll a mezopotámiai tudományos szövegek hagyományához.⁴³

A falon megjelenő írás, ahogy erre már utaltunk, egy isteni üzenet, amely egy isteni döntést közvetít (ti. a király el fog bukni) — tehát az írott szöveg lényegében egy előjel. Egy olyan ómen, amelyet megfelelő módon kell értelmezni ahhoz, hogy feltáruljon az „isteni titok”, az a jövőbeli esemény, ami mondhatni kódolva van magában a jelben. Ez tökéletesen megfelel a mezopotámiai ómen-koncepciónak, ahol a *protasis* (jel) és az *apodosis* (értelmezés) mindig asszociatív kapcsolatban állnak egymással. Egyfelől evidencia ugyan, hogy itt egy előjelről van szó, másfelől azonban mindez más megvilágításba is helyezi a motívumot, kiváltképp, hogy Dániel egy olyan értelmezési technikát használ, amelynek legkorábbi példáit éppen a mezopotámiai ómen-szövegekből, illetve az ezeket magyarázó kommentárokból ismerjük: a paronomázia — a későbbi, rabbinikus kori *remez* megfelelője — igen népszerű és széles körben elterjedt hermeneutikai eljárásnak tekinthető Mezopotámiában.⁴⁴

Releváns mezopotámiai kommentár-technikák

Ugyanakkor, ha valamivel részletesebben vizsgáljuk a mezopotámiai kommentár-technikákat, világossá válik, hogy a paronomasztikus kapcsolatban álló kifejezéseket a lehető legritkább esetben írják ki explicit módon az ómen-szövegek, tehát általában egy többlépcsős megfeleltetési eljárás segítségével juthatunk el ezekhez. Ezek az eljárások viszont már a kétnyelvű, sumer–akkád írásbeliségen, illetve az ékírásos írásrendszer alapvető sajátosságain, a poliszémián és a homofónián alapulnak.

Poliszémián — azaz az ékjelek több lehetséges olvasatán. Az ómenszövegekben ugyanis kiemelkedően nagyszámú sumer logogramma szerepel, egy sumer logogramma pedig több különböző akkád olvasattal is bírhat. Példaként itt a LA₂ logogrammat említhetjük, amelynek a leggyakoribb akkád olvasatait soroltuk föl a 3. ábrán. Ezek az akkád *šaqaļu* („kimérni, fizetni”),⁴⁵ a *qalālu* („könnyűnek lenni, könnyűvé válni”),⁴⁶ a *kamû* („elfogni, legyőzni”) igék,⁴⁷ stb. Ez praktikus azt jelenti, hogy ha egy ómen protasisában megjelenik a LA₂ logogramma, elméletileg bármely akkád megfelelője szerepelhet az apodosisban, azaz magában a jóslatban.⁴⁸

Az akkád igék azonban sok esetben más logogrammak segítségével is felírhatók, tehát több sumer megfelelőjük is van — ezek a logogrammak ismét csak megfeleltethetőek más, további akkád kifejezéseknek, és így tovább. Adott esetben tehát csupán egészen hosszú, (ún. *šātu* típusú) lexikális megfeleltetések alapján logikai láncok révén juthatunk el a tulajdonképpeni asszociációhoz.⁴⁹

⁴³ Lásd legutóbb BROIDA 2012; és NEWSOM 2014: 177–178.

⁴⁴ Lásd pl. NOEGEL 2007: 11–45.

⁴⁵ Lásd többek közt: S^a Voc. Q 18[;] S^b II 142; MSL 9 126: 66 (Proto-Aa); és a további lexikális szöveghelyekhez CAD Š/II: 1 (sub. *šaqaļu*).

⁴⁶ Vö. az ige ezen írásmódjával leírt locusokat: CAD Q: 55–58 (sub. *qalālu*).

⁴⁷ Lásd *inter alia* S^a Voc. P 29; Antagal E a 1sk; Nabnitu IV 336sk; és további példák az ige ezen írásmódjával leírt locusairól: CAD K: 128–131 (sub. *kamû* A).

⁴⁸ Az ómenek létrehozásának vagy generálásának műveletéhez lásd BROWN 2000: kül. 130–139 (az égi előjelekkel foglalkozó *Enūma Anu Enlil* ómensorozat alapján); valamint WINITZER 2006 (az óbabilóni kori máj-ómenekkel kapcsolatban).

⁴⁹ Az akkád *šātu* kifejezés (lit. „ami ki lett hozva”) utalhat kétnyelvű (sumer–akkád) lexikális listákra, illetve — és

LA ₂ =	<i>kamû</i>	(meg)kötni, elfogni, legyőzni
	<i>maṭû</i>	csökkenni, kevésbé/kicsivé válni
	<i>qalālu</i>	könnyűnek lenni, könnyűvé válni
	<i>šaqaḷu</i>	mérni, fizetni

3. ábra. A LA₂ logogramma különböző akkád olvasatai

Ugyanakkor az értelmezés során a **honofónia** is szerepet kaphat — azaz bizonyos ékjelek, logogrammak és kifejezések azonos vagy hasonló hangzása. A 4. ábrán látható példa egy teratológiai ómen a *Šumma izbu* („Ha a torzszülött”) címen ismert ómensorozatból,⁵⁰ mely szerint: ha egy nő kígyót szül, az ember háza elsötétül.

BE SAL MUŠ U ₃ -TUD	E ₂ LU ₂ AL- GE ₆
<i>šumma sinništu šīra ulīd</i>	<i>bit amēli šalim</i>
Protasis: MUŠ → /muš/ → mūšu (éjszaka)	
Apodosis: GE ₆ → mūšu / <i>muš₉</i> (→ <i>šalāmu</i>)	

4. ábra. A protasis és apodosis közti asszociáció a *Šumma izbu* I 16-ban

Az értelmezés kulcsa itt a protasis „kígyó” szavának megfeleltethető MUŠ logogramma, ennek is a kiejtése — amely azonos hangzással bír, mint az apodosisban szereplő GE₆ („fekete, elsötétülni”, akkád *šalmu* vagy *šalāmu*) logogramma egy másik lehetséges akkád olvasata: **mūšu**, azaz „éjszaka”.⁵¹

Az asszociáció tehát egy logogramma (azaz egy sumer szó) és egy akkád kifejezés *hasonló hangzásán* alapul (melyek közt — természetesen — semmiféle etimológiai kapcsolatról nem beszélhetünk). Lényegében itt a paronomázia egy egészen sajátos típusával állunk szemben, amely csak és kizárólag ebben az írásrendszerben létezhetett és működhetett.

Az ilyen típusú, az írásrendszer sajátosságain alapuló értelmezési technikák létét mondhatni lehetetlen érzékeltetni egy másik, más írásrendszert használó nyelvben — így például, ha a fenti óment egyszerűen *lefordítjuk*, mondjuk arámira, az egyszerű fordítás nem lesz képes visszaadni az értelmezés alapjául szolgáló, a jel és a „jóslat” között fennálló asszociációkat — nem túlzás azt mondanunk, hogy éppen a lényeg vész el.

Jó példája ennek a Babilóni Talmud következő szöveghelye, amely egy Abaye nevű amóra (i. sz. 280–339) magyarázatát őrizte meg, aki (az erre vonatkozó szöveges utalások alapján) bizonyosan értekezett babilóni tudósokkal⁵² és ismerte (még ha csak közvetve is) a csillagászati és orvosi hagyományt — ahogyan erről az idézett szövegrész is tanúskodik. Abaye ugyanis a

ez a gyakoribb eset — szöveges kommentárookra is (melyek általában ómeneket értelmeznek), lásd *inter alia* LAMBERT 1954–1956: 320; BROWN 2000: 127; illetve újabban és utalva a kifejezés lexikális vonatkozásaira FRAHM 2011: 48–55; és GABBAY 2012: 272–273.

⁵⁰ *Šumma izbu* I 16, kiadását lásd LEICHTY 1970: 33; újabban pedig DE ZORZI 2011: 222.

⁵¹ Az akkádiban számos sumer jövevényszó jelzi, hogy a MUŠ logogramma kiejtése valóban hasonlóan hangozhatott, pl. muš-mah = *mušmahhu*, muš-huš = *mušhuššu*, muš-gal = *mušgallu*, etc.

⁵² Az erre vonatkozó releváns utalásokhoz lásd GELLER 2004: 8–9.

datolya kapcsán feljegyzí, hogy azt nem lehet éhgyomorra („kenyér előtt”) fogyasztani, mivel gyomorrontást okoz: „olyan ez, mint egy balta a datolyapálmának”. A héber szöveg e kijeleneése meglehetősen zavarba ejtő — min alapul a hasonlat, hogyan kapcsolódik a pálma kivágásának/megnyesésének képe a gyomorrontáshoz?

Mindez akkor válik világossá, ha — ahogy Markham J. Geller rámutatott — megkíséreljük *akkádul* értelmezni a szöveget, azaz tulajdonképp visszafordítani akkádra az itt szereplő kulcs-kifejezéseket.⁵³ Ekkor kiderül, hogy az eredeti összefüggés — ismét csak — egy paronomasztikus megfeleltetésen alapult:

Babilóni Talmud, Ketuvót 10b

Rabbi Abaye (c. 280–339 A.D.)

Ha éhgyomorra eszik valaki datolyát, akkor az olyan
„mint egy balta a datolyapálmának.”

Eredeti akkád asszociációk (paronomasia):

aru / eru / haru (PA) = datolyapálma ága/törzse

arû I (HAL) = hányni

arû III = ágat levágni, megnyesni a datolyapálmát

5. ábra. Az Abaye magyarázatának alapjául szolgáló eredeti, akkád asszociációk

A pálmaág jelentésű akkád szó (*aru*) ugyanis hasonlóan hangzik, mint a „hányni” jelentéssel bíró *arû* ige — utóbbi pedig homofón a „levágni”, ill. a speciális értelemben a „datolyapálmát megnyesni” jelentésű *arû* igével.

Világos tehát, hogy a szöveg egy ékírásos prototípuson alapult, az eredeti asszociációk azonban *elvesztek* a fordítás során, amely csak a tartalomra koncentrált.

Egy lehetséges ékírásos előkép — az „írás” dekódolása

Arra azonban elméletben van lehetőség (bár ehhez egy igen bravúros fordító/kommentátor szükségeltetik, aki jártas az ékírásban és a mezopotámiai kommentár-technikákban is), hogy valaki — adott esetben egy arámi fordító — úgy reflektáljon egy ékírásos szövegre, hogy annak *nem* az eredeti asszociációira épít, ugyanakkor megőrzi az eredeti megszövegezést és — bizonyos hermeneutikai technikák alkalmazásával — egy teljesen új értelmezést adjon — *még hozzá a saját nyelvén*.

Éppen egy ilyen, lehetséges ékírásos előkép létét feltételezzük az 5:25 rejtélyes szövege mögött — ami természetesen nem eredményez feszültséget vagy konfliktust az arámi súlymértékként való, illetve a dánieli értelmezésekkel szemben. Sőt, éppen ezek bravúros mivoltát támaszthatja alá, hiszen a szövegnek, a szöveg hagyománynak egy jóval mélyebb rétegét érinti.

⁵³ GELLER 2004: 19–20.

Világos, hogy a dánieli értelmezés arámi igéi hasonló hangzású akkád igéknek is megfeleltethetők (6. ábra) — önmagukban azonban ezek még nem adnának ki értelmes szöveget.

<i>mēnē'</i>	→ <i>mēnāb</i>	→ akkád <i>manû</i> (számolni)
<i>tēqēl</i>	→ <i>tēqiltāb</i>	→ akkád <i>qalālu</i> / <i>šaqālu</i> (könnyűnek lenni / mérni)
<i>pērēs</i>	→ <i>pērīsat</i> (<i>pārās</i>)	→ akkád <i>parāsu</i> (elvágni, szétosztani)

6. ábra. A dánieli értelmezés arámi igéinek akkád megfelelői

„Meggzámláltatott...”

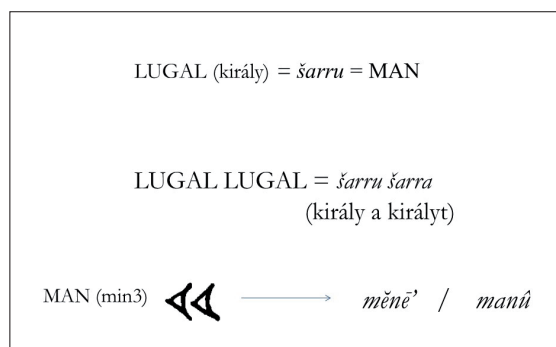
Rendkívül szuggesztív volt azonban az a tény, hogy a *mēnē'* szó kétszer szerepel a felirat elején. Ezt gyakorta hibának, dittográfiának tekintették, sőt, egyes fordítók, fordítások ki is javították — mivel nem feltétlen értették az ismétlés valódi okát.⁵⁴ Viszont azon értelmező számára, aki jártas az ékírásos ómen-irodalomban, az ismétlődő, azonos szavak egy jellemző apodosis-típust idézhetnek fel, amelynek az elején két azonos szó szerepel: nevezetesen a „király” kifejezés. Az ilyen ómen-apodosisok arra utalnak, hogy az „egyik király” mit tesz a „másikkal” (leggyakrabban legyőzi őt).

Az akkád *šarru*, azaz a király szót szokásosan a LUGAL logogramával írják a mezopotámiai ómenek (tehát a LUGAL LUGAL jelkombináció jelenik meg az ilyen apodosisok elején).⁵⁵ A LUGAL/*šarru* szónak azonban létezik egy másik logografikus megfelelője is, mégpedig a MAN: a *man* vagy *min*₃ olvasatú, két *Winkelhaken* ékjelből álló graféma, mely megfelel a húszas számnak is — és amely a jellemző írásmódja a „király” szónak az i. e. I. évezredi királyfeliratokban.⁵⁶ Nehéz nem észrevenni, hogy a *man/min*₃ jel kiejtése, hangalakja megfeleltethető az akkád *manû*-val (illetve az arámi *mēnē'*-vel). Ez esetben tehát egy logogramma és egy sémi szó közti homofóniáról beszélhetünk.

⁵⁴ Többek közt HARTMANN – DI LELLA 1978: 189; COLLINS 1993: 242 a korábbi irodalommal; ill. újabban lásd BROIDA 2012: 10.

⁵⁵ Pl. LUGAL LUGAL GAZ-*ma*, „az egyik király meg fogja ölni a másikat” (apodosis részlete az *Enūma Anu Enlil* 46. táblájáról (27), lásd GEHLKEN 2012: 95–96), LUGAL LUGAL.MEŠ-*ni* GABA.RI-šú LÁ-*ma*, „a király alá fog vetni (más) királyokat, riválisait” (standard babilóni máj-ómen apodosisának részlete, KAR 423 rv. ii 45, lásd CAD Š 99, sub. *šarru*, további, hasonló példák kapcsán is).

⁵⁶ Lásd a CAD Š/II (sub. *šarru*) által idézett nagyszámú szöveg helyet, pl.: *Arik-dēn-ili* MAN *māt Aššur* (Arik-dēn-ili, Aššur országának királya AOB I 54 No. 4:1, és *passim* a közép- és újasszír királyfeliratok vonatkozó locusait); *Aššur-bān-apli* MAN *māt Aššur* (Aššur-bān-apli Aššur országának királya, SAA 12 93:7, és *passim* Aššur-bān-apli kolofónjaiban), 79–81. old; illetve további példák: 83–84, 86–88 (közép- és újasszír, a továbbiakban MA és NA,) 91 (NA), 95 (NA) 98–99 (NA), 101 (NA), 102 (közép-babilóni és NA), 103 (standard babilóni és MA), 104 (MA, NA, újbabilóni), 105 (NA).



7. ábra. Az akkád šarru szó logografikus megfelelői (LUGAL, MAN)

Az alapvető kérdés csupán az, hogy találhatunk-e olyan ómenszöveget, ami nem a szokásos LUGAL LUGAL, hanem a MAN MAN formát használja. A válasz pedig pozitív, hiszen ismert egy olyan kommentár, ami egy csillagászati ómenre reflektál (utóbbi, mivel kommentárta szorult, nyilvánvalóan nem bevett, hanem rövidített/szokatlanabb formát használt), és egy az egyben tartalmazza a MAN MAN = LUGAL LUGAL megfeleltetést (BM 30336 obv. ii 7, lásd a 8. ábrát).⁵⁷

BM 30336 obv. ii 7 csillagászati kommentár
20 20 KUR : LUGAL LUGAL KUR-ad
(šarru šarra ikaššad)
az egyik király legyőzi a másikat

8. ábra. A MAN MAN = LUGAL LUGAL megfeleltetést tartalmazó asztrológiai kommentár részlete

„...megmérettetett és könnyűnek találtatott...”

Kísérletünk létjogosultságát a következő kifejezés, ha lehet, még inkább alátámasztotta, ugyanis az „írás” második szavához kapcsolódó *tēqal-* („mérni”), illetve *qal-* („könnyűnek lenni”) igék az akkád *šaqaļu* és *qalālu* igékkel feleltethetők meg (melyek szintén „mérni” és „könnyűnek lenni” jelentéssel bírnak) — e két akkád ígét pedig, mint láthattuk, *pontosan ugyanazzal a sumer logogramával írták*: a LA₂-vel (lásd a 3. ábrát).

A poliszémia jegyében a LA₂, szintén láthattuk, több akkád megfelelővel is bír, ezek közül pedig a *kamû* a leginkább releváns számunkra (melynek jelentése: „elfogni, legyőzni”).⁵⁸ A *kamû* ugyanis (LA₂ logogramával írva) — bár pontos arányt a teljes ómen-corpus részleges feldolgozottsága miatt sajnos lehetetlen mondani —, bizton állíthatjuk, hogy a leggyakoribb, ómen apodosisokban megjelenő igék egyike — tehát standard kifejezés a mezopotámiai ómenszövegekben.⁵⁹

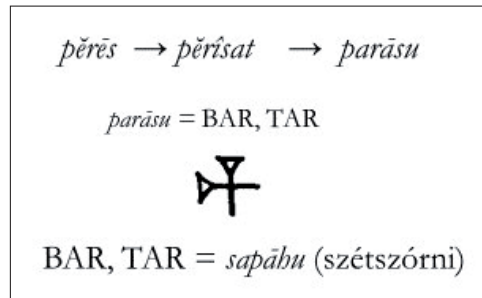
⁵⁷ PEARCE 1982: 69–70; és PEARCE 1998: 332.

⁵⁸ Lásd a lexikális megfeleltetéseket: CAD K 128 (sub. *kamû*, lexikális szekció): S^a Voc P 29; Nabnitu IV 336f.

⁵⁹ Lásd például: URU.BI DIB-at LUGAL.BI LA₂-mu („azt a várost elfoglalják és királyát elfogják”, *Šumma izbu* I 5); LUGAL KÚR-šu LA₂-ma („a király le fogja győzni / el fogja fogni ellenét”, *Šumma izbu* VI 38, vö. VI 39); illetve számos további példát, melyet idéz: CAD K: 129 (sub. *kamû* A 1b) és 131(sub. *kamû* A 4).

„...és felosztatik”

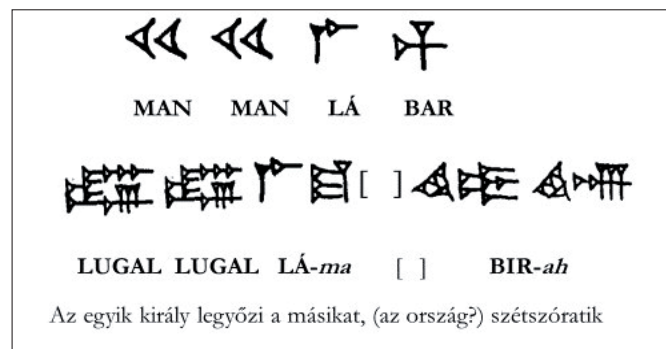
Ugyanez elmondható arról az igéről is, amelyhez ugyan már egy hosszabb, de még mindig meglehetősen egyszerű megfeleltetési eljárás révén juthatunk el a *perēs* kifejezésből. Utóbbi, mint említettük, tehát az akkád *parāsu* („felosztani”) igének feleltethető meg, mely egyaránt felírható a BAR, illetve a TAR logogrammákkal.⁶⁰



9. ábra. A *parāsu* ige logografikus megfelelői és az ezeknek megfeleltethető *sapāhu* ige

A 9. ábrán a BAR jelet ábráztuk, hiszen ez önmagában is meglehetősen szuggesztív (ugyan-ezen ékjellel jelenítették meg a „fél” (akkád *mišlu*) szót is). Mindkét logogrammáról elmondható azonban, hogy egy másik akkád igének, a *sapāhu*-nak is megfeleltethetők (ezáltal tehát a *parāsu* = BAR/TAR = *sapāhu* közé tulajdonképp egyenlőségjel vonható).⁶¹

A „szétszóródní” értelmű *sapāhu* pedig, melyhez ekképpen jutottunk, más logogrammával (BIR) írva ugyan, de ismét csak a leggyakoribb igék közé tartozik az ómen-apodosisokban (melyek szerint pl. az ország, a város, az ember háza, stb, szétszóratik) — azaz szintén *standard formuláról* van szó.⁶² Nem elképzelhetetlen tehát, hogy eredetileg itt ez az ige szerepelt, azonban — a fenti megfeleltetések alapján — rövidített, mondhatni „kódolt” formában.



10. ábra. A „dekódolt” apodosis rekonstrukciója, összevetve teljesebb, szokásos írásmódjával

Összefoglalva tehát az arámi szövegből egy valószínűsíthető ékírásos apodosist „dekódolhatunk” — nem feltétlen, sőt, valószínűleg koránt sem konkrét szöveges előképről van szó,

⁶⁰ A *parāsu* megfeleltetéséhez a BAR, illetve TAR logogrammákkal lásd CAD P 166 (sub. *parāsu*, lexikális szekció), és 166 (^{ba-ar}BAR = *pa-ra-su*, Principal Commentary a *Šumma izbu* sorozathoz, 367. és 459. sorok).

⁶¹ Vö. a lexikális szöveghelyeket: A I/6: 315f (BAR megfeleltetése a *sapāhu*-val); A III/5:123 (TAR megfeleltetése a *sapāhu*-val); a BIR logogrammával való megfeleltetéshez pedig: Ea V: 101; A V/2: 123; és számos további lexikális szöveghelyet, melyeket idéz: CAD S: 151 (sub. *sapāhu*, lexikális szekció).

⁶² A különféle ómen-apodosisokból idézett nagyszámú példához lásd CAD S: 155–157 (sub. *sapāhu*).

inkább egy gyakori formulából építkező összeállításról, amely tehát azt jelentené, hogy „**az egyik király legyőzi a másikat, és valami** (értelemszerűen a királyság/az ország) **szétszóratik**”

Többször utaltunk már a lényegi kérdésre, ami természetesen itt is felmerül: tehát, hogy *miért ne tudták* volna elolvasni mindezt a babilóni tudósok?

Az egyik lehetséges válasz szerint: nem tudták elolvasni, mivel *nem is látták* a feliratot. Így a történetet párhuzamba állíthatnánk a dánieli 2. fejezet elbeszélésével, hol a király nem mondja el megfejtendő álmát, tehát csakis ő ismeri a tartalmát, illetve Dániel, aki újra-álmodja azt — azaz itt is csupán a király és Dániel látná a látomásként megjelenő szöveget.⁶³

A másik lehetőség egybevág a korábbi nézetekkel abban a tekintetben, hogy egy kriptografikus feliratot feltételez — amit azonban nem betűírással írtak. Ha megnézzük a rekonstruált szöveget, világos, hogy rövidített, részben szokatlan és defektív írásmódokat látunk — így, összevetve az alatta megjelenített teljesebb, szokásos írásmódjával, már önmagában kriptografikusnak tűnik.



Azonban, még ha feltételezzük, hogy el is tudtak olvasni egy ilyen típusú szöveget, újabb problémával szembesülünk: a rekonstruált „írás” ugyanis korántsem egyértelmű. Ha feltevé-
sünk helyes, mindez nem véletlen: szándékosan eshetett a választás egy olyan apodosis-proto-
típusra, melynek üzenete már önmagában kétértelmű: melyik király győzi le a másikat? Ki az
„egyik” és ki a „másik”? Ezen a ponton felidézhetjük a Hérodotosnál fennmaradt, Kroisosnak
adott híres delphoi jóslatot is, melynek beteljesülésekor a lyd uralkodó egy „roppant birodal-
mat döntött meg” (I. könyv 53. caput) — csakhogy nem a perzsákét, hanem a sajátját.

Igazság szerint esetünkben éppen a Dániel-féle arámi értelmezés az, ami egyértelművé

⁶³ Vö. SEGAL 2013: 166–174.

teszi az üzenetet. Az a magyarázat, amely magára az *ékírásos szövegre reflektál*, azt értelmezi bizonyos mezopotámiai kommentár-technikák segítségével, és így *kiolvas egy gyökeresen más értelmezést — egy másik nyelven*. És éppen ez teszi megfejtését bravúrossá, hiszen a szöveg ezáltal új értelmet nyer, az isteni üzenet pedig az értelmező saját nyelvén válik egyértelművé.

Az „írás” eredeti értelmét / sajátos formuláit talán már az arámi történeteket egybe-kovácsoló szerkesztők sem értették — a görög fordítások készítői pedig már bizonyosan nem. Mégis, minden fordítás megőrizte az immáron érthetetlen, misztikus, tulajdonképp ABRA-KADABRA-szerű szavakat, melyek ezáltal új funkciót kaptak: már nem az értelmezési bravúr nagyságáról tanúskodtak, hanem, voltaképpen irodalmi motívummá merevedve, a történet archaikus, s ezáltal autentikus mivoltának hangsúlyozásához járultak hozzá.

Felhasznált irodalom

- ANNUS, Amar 2001: Ninurta and the Son of Man. In: Whiting, Robert M. (szerk.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (Melammu Symposia 2). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. 7–17.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2010: Ludlul bēl nēmeqi: *The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria – Cuneiform Texts 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ALT, Albrecht 1954: Zur Menetekel Inschrift. *Vetus Testamentum* 4, 303–305.
- AVALOS, Hector 2014: Nebuchadnezzar’s Affliction: New Mesopotamian Parallels for Daniel 4. *Journal of Biblical Literature* 133, 497–507.
- BAKER, Heather D. 2001: Marduk-šumu-iqīša. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 2, Part II: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 732–733.
- BAKER, Heather D. – PEARCE, Laurie E. 2001: Nabû-zuqup-kēnu. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 2, Part II: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 912–913.
- BERRIN, Shani L. 2005: Qumran Pesharim. In: Henze, M. (szerk.), *Biblical Interpretation at Qumran* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans. 110–133.
- BORGER, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BROIDA, Marian 2012: Textualizing Divination: The Writing on the Wall in Daniel 5:25. *Vetus Testamentum* 62, 1–13.
- BROWN, David R. 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Cuneiform Monographs 18). Groningen: Brill–Styx.
- CLERMONT-GANNEAU, Charles Simon 1886: Mané, thécel, pharès et le festin de *Balthasar*. *Journal Asiatique* 8, 36–67.
- COLE, Steven W. – MACHINIST, Peter 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (State Archives of Assyria 13). Helsinki: Helsinki University Press.

- COLLINS, John J. 1975: The Court-Tales of Daniel and the Development of Apocalyptic. *Journal of Biblical Literature* 94, 218–234.
- COLLINS, John J. 1992: „Daniel, Book of”. In: Freedman, David N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday. 29–37.
- COLLINS, John J. 1993: *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- DALLEY, Stephanie 2007: *Esther's Revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- FRAHM, Eckart 2011: *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5). Münster: Ugarit-Verlag.
- GABBAY, Uri 2012: Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis. *Dead Sea Discoveries* 19, 267–312.
- GEHLKEN, Erlend 2012: *Weather Omens of Enūma Anu Enlil: Thunderstorms, Wind and Rain (Tablets 44–49)* (Cuneiform Monographs 43). Leiden – Boston: Brill.
- GELLER, Markham J. 2004: *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud* (preprint). Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte.
- GINSBERG, Harold L. 1948: *Studies in Daniel*. New York: Jewish Theological Seminary.
- HAYS, Christopher B. 2007: Chirps from the Dust: The Affliction of Nebuchadnezzar in Daniel 4:30 in Its Ancient Near Eastern Context. *Journal of Biblical Literature* 126, 305–325.
- HENZE, Matthias 1999: *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation in Daniel 4* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 61). Leiden – Boston: Brill.
- HUNGER, Hermann 1968: *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- JAS, Remko 2011. Urdu-Gula. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 3, Part II: Š–Z*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 1402–1403.
- KITCHEN, Kenneth A. 1965: The Aramaic of Daniel. In: Wiseman, Donald J. *et al.* (szerk.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: The Tyndale Press. 31–79.
- KOCH, Klaus 1980: *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOMORÓCZY Géza 1995: Nabú-zuqup-kéna, Adad-sum-uszur, Már-Istar. Az értelmiség helyzete és lehetőségei a birodalmi Asszíriában. In: Uő., *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok az ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Budapest: Osiris. 83–99.
- KRATZ, Reinhard G. 1991: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KWASMAN, Theodore – PARPOLA, Simo 1991. *Legal Transactions of the Royal Court of*

- Nineveh: Tiglath-Pileser III through Esarhaddon* (State Archives of Assyria 6). Helsinki: Helsinki University Press.
- LAMBERT, W. G. 1954–1956: An Address of Marduk to the Demons. *Archiv für Orientforschung* 17, 310–321.
- LUPPERT-BARNARD, Shelley M. 1998: Adad-šumu-ušur. In: Radner, Karen (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume I, Part 1: A*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 37–40.
- MONTGOMERY James A. 1927: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- NEWSOM, Carol A. 2014: *Daniel: A Commentary* (Old Testament Library). Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- NISSINEN, Martti 2009: Pesharim and Divination: Qumran Exegesis, Omen Interpretation and Literary Prophecy. In: De Troyer, K. – Lange, A. – Schulte, L. L. (szerk.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 52). Leuven: Peeters. 43–60.
- NOEGEL, Scott B. 2007: *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East* (American Oriental Series 89). New Haven, Conn.: American Oriental Society.
- PARPOLA, Simo 1987: The Forlorn Scholar. In: Rochberg-Halton, F. (szerk.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (American Oriental Studies 67). New Haven: American Oriental Society. 257–278.
- PARPOLA, Simo 1993: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PAUL, Shalom M. 2002: The Mesopotamian Background of Daniel 1–6. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 55–68.
- PAUL, Shalom M. 2005: *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East, 1967–2005* (Culture and History of the Ancient Near East 23). Leiden – Boston: Brill.
- PEARCE, Laurie E. 1982: *Cuneiform Cryptography: Numerical Substitutions for Syllabic and Logographic Signs*. PhD Thesis: Yale University.
- PEARCE, Laurie E. 1998: Babylonian Commentaries and Intellectual Innovation. In: Prosecký, J. (szerk.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale. Prague, July 1–5, 1996*. Prague: Oriental Institute. 331–338.
- POLAK, Frank 1993: The Daniel Tales in Their Aramaic Literary Milieu. In: van der Woude, Adam S. (szerk.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Peeters. 249–265.
- REYNOLDS, Bennie H. 2011: *Between Symbolism and Realism: The Use of Symbolic and Non-Symbolic Language in Ancient Jewish Apocalypses 333–63 B.C.E.* (Journal of Ancient Judaism Supplements 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- ROWLEY, Harold Henry 1964²: *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*. Cardiff: University of Wales Press.
- SEGAL, Michael 2013: Rereading the Writing on the Wall (Daniel 5). *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 125, 161–176.
- VAN DER TOORN, Karel 1998. In the Lions' Den: The Babylonian Background of a Biblical Motif. *Catholic Biblical Quarterly* 60, 626–640.
- VAN DER TOORN, Karel 2002: Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 37–54.
- VAN DER TOORN, Karel 2009: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- WALTON, John H. 2002: The Anzu Myth as Relevant Background for Daniel 7? In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 69–89.
- WILLS, Lawrence M. 1990: *The Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends* (Harvard Dissertations in Religion 26). Minneapolis: Fortress Press.
- WINITZER, Abraham 2006: *The Generative Paradigm in Old Babylonian Divination*. Unpublished PhD thesis, Harvard University, Cambridge, Mass.
- WISEMAN, Donald J. – BLACK, Jeremy A. 1996: *Literary Texts from the Temple of Nabû* (Cuneiform Texts from Nimrud 4). London: The British School of Archaeology in Iraq.
- ZELL, Michael 2002: *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century Amsterdam*. Berkeley, Cal. – London: University of California Press.