

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA
ÓSZÖVETSÉGI PROGRAM

**Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az
Ószövetségben**

Anat istennő Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban

Doktori értekezés

Készítette
Csabai Ágnes

Témavezető: Dr. Karasszon István

Budapest
2017

Tartalomjegyzék

A téma fontossága.....	3
Kutatástörténet.....	6
Ugarit.....	6
Ugariti istennők.....	8
Tanulmányok Anatról.....	10
Anat ikonográfiai problémái.....	14
Konklúzió.....	17
Anat megjelenése az ugariti mítoszokban.....	19
A <i>btlt</i> cím.....	26
A <i>rḥm/rḥmy</i> titulus.....	35
Az <i>ybmt limm</i> elnevezés.....	40
Konklúzió.....	47
Anat említése az Ószövetségben.....	49
Anátót.....	49
Bét-Anat.....	53
Samgar ben Anat.....	54
Anat lehetséges előfordulásai különböző kontextusokban.....	61
2Móz 32:18.....	62
Hóseás 14:9.....	66
Az Ég Királynője.....	67
Exkurzus.....	78
Anat Egyiptomban.....	84
Az egyiptomi források vizsgálata.....	98
II. Ramszesz sztéléi Wadi Tumilatból.....	104
Michaelidis gyűjtemény.....	105
Anat említései a mitológiában.....	106
Az istennő ikonográfiai típusai.....	110
Konklúzió.....	111
Anat Palesztinában.....	113
Bét-Seán.....	113
Hanat.....	115
Anat „utóélete”.....	119
Konklúziók.....	122
Illusztrációk forrásainak indexe.....	127
Rövidítések jegyzéke.....	129
Bibliográfia.....	131
Illusztrációk.....	142

A téma fontossága

1986-ban a bécsi professzor, Susanne Heine az alábbi szavakkal kritizálja kora feminista teológiáját: Der ‘männlichen Kopftheologie’ werden die weiblichen Emotionen kontradiktorisch gegenübergestellt. Die Antwort auf das ‘Männergeschäft’ abstrahierenden Denkens geben die unmittelbaren Erfahrungen der Frauen. Theorie und Praxis werden auf Männer verteilt: hier das eine, dort das andere. Nicht nur, daß damit ein weiteres Vorurteil neue Nahrung findet, Frauen seien nicht im ausreichenden Maße vernunftbegabt, bestätigt eine solche Polarisierung die Dominanz der empirisch-naturwissenschaftlichen Methode in der Wissenschaft, der man mit Emotionen gerade nicht beikommt. ... So klagten z. B. viele Frauen, daß das christliche Bekenntnis zu Gott, dem Vater, aufgrund ihrer eigenen destruktiven Vatererfahrung zu einer Abkehr von Glauben und Kirche geführt hätte. Sie schlagen deshalb die ‘Abschaffung’ des Vatergottes zugunsten der ‘Muttergottes’ vor. Dasselbe Argument kann jedoch unter den neuen Voraussetzungen wieder geltend gemacht werden. Die persönlichen, möglicherweise destruktiven Muttererfahrungen können nun ihrerseits den Zugang zu einer weiblichen Gottheit versperren, erneut dafür verantwortlich gemacht werden, daß Abkehr von Glauben und Kirche die Folge sein ‘müssen’.”¹ A könyv bőségesen folytatja még azokat a kétes értékű ellentét-párokat, amelyeket egy generációval korábban a kor teológiai írásaiban fölfedezett: a nők iránt pozitív elkötelezettségű Jézus és a nőgyűlölő Pál szembeállítását stb. Ha valaki azonban ezt a korábbi teológiai láttelelet lenézéssel kezelné, akkor csak azt a kritikai kérdést kell, hogy önmagának feltegye, hogy vajon hány hasonlóval (ha nem éppen azonossal) találkozhat ma napjainkban!

Az alábbi tanulmány nem rendszeres teológiai ihletésű, hanem kifejezetten vallástörténeti és exegetikai vizsgálat. Egyik legfontosabb célkitűzésemnek tekintetem, hogy megkeressem a párhuzamokat a közel-keleti térség irodalmában, szövegeiben. Szeretnék rávilágítani a filológiai kapcsolatra, különös tekintettel az Ószövetségre. Az ugariti kifejezések akkád, héber megfelelője rávilágítanak arra, hogy egy adott ókori keleti kultúrát nem lehet a megfelelő kontextusa nélkül vizsgálni. Nem hallgathatjuk el, hogy milyen általános szellemi környezetben keletkezett. Anat istennő említése a Bibliában rendkívül csekély (lásd lejjebb), s tulajdonképpen csak akkor figyeltünk fel személyére jobban, amikor először az elephantinei papiruszok, majd pedig az ugariti táblák napvilágra kerültek. Lehet-e ezt a folyamatot attól függetlenül szemlélni, hogy ezzel egy időben az európai gondolkodás, de a teológiai eszmélődés is teljesen átértékelte a férfi és nő

¹ Heine, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit*, (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1986), 12-13.

szerepeket, a nemek egymáshoz való viszonyát? A jelen tanulmány semmiként nem Anat istennő (vagy bármely más istennő) kultuszát akarja újjáéleszteni, de mindenképpen az európai gondolkodás figyelmébe akarja ajánlani azt, ahogy a Kr.e. II. évezred közepétől a Levante emberei elképzelték – és talán gyakorolták is – a nemek együttélését, ahogy ez az istenek és istennők egymáshoz viszonyulásából kiderül. Hogy ennek milyen haszna lesz, azt nyilván az olvasóra kell bízunk!

Az asszuáni papyrusok, az ugariti táblák és számtalan feliratos anyag természetesen mit sem változtatott azon, hogy a Bibliában nagyon kevés passzus árul el ismereteket az istennő felől. Ugyanakkor mégis egészen más fényben tüntetik fel ennek a kevés passzusnak az értelmezését! A kanonikus szövegek nyilván többszöri redakción mentek keresztül, amelynek során a teológiai mondanivalót reflektáltan tárják elő, s a végső formájukban a vallás tagjainak hitét akarják meghatározni, a hit gyakorlatát akarják standardizálni.² Ilyen szándékról egész ritkán beszélhetünk olyan iratok esetében, amelyet a régészeti fölfedezések évezredek után idéznek szemünk elé! Ezek általában csak azt a gyakorlatot dokumentálják, amit az adott helyen és az adott időben történetileg bizonyítottak feltételezhetünk – és amit a jelen tanulmányunk bemutatni kíván. Ugyanakkor azonban éppenséggel ez a kanonikus intencionalitás nélküli szöveg tudja teológus számára is a legjobban megmutatni, hogy mi a jelentősége a kanonikus gyűjteménynek – hogy úgy mondjuk: éppenséggel a nem-kanonikus, vagy kánonból kimaradt vallástörténeti dokumentumok mutatják meg, hogy mi volt az a döntés, amely a kánon jelenlegi iratait meghatározta. A vallástörténeti és teológiai jelentőség tehát nem választható el egymástól!

Az Anat istennőről szóló szövegek csaknem teljességgel már nyilvánosságra kerültek – újabb leletek természetesen bármikor lehetségesek. Ezeket a teljesség igényével próbáltuk meg összegyűjteni és tárgyalni, hiszen ezek a szövegek meglehetősen sok magyarázati problémát vetnek fel. Mivel magyarul még mindez nem történt meg, a jelen tanulmány hiányt pótol a magyar nyelvű teológiai és vallástörténeti irodalomban. Az mindenesetre érdekes, ahogy a jelentős bibliai lexikonok³ ábrázolása alakul a szövegek

² A kanonizálás folyamatával e helyütt nem foglalkozhatunk, csak utaljunk Zsengellér József könyvére: *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, (Budapest: L'Harmattan/Kálvin Kiadó), 2014.

³ A Keresztyén Bibliai Lexikon (szerk. Dr. Bartha Tibor), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2000, 82. lap, korrekt, bár igen rövidre fogott megjegyzést közöl Anat istennő Biblián kívüli előfordulásáról: „A Kr. e-i 2. évezred óta a termékenység istennője. Mint a háborúnak örvendő istennő az ugariti eposzokban tűnik fel, ahol testvérét és hitvesét Alíjan Baalt az istenek elleni harcban segíti. Kultusza a Kr.e.-i 2. évezred második felében Egyiptomba is átjutott, ahol előbb a háború és vadászat, majd később az ég királynőjeként tartottak számon. Képe számos egyiptomi emléken szerepel.”

publikálásának fényében – első fejezetünkben tehát a kutatástörténetet röviden át kell, hogy tekintsük.

Kutatástörténet

Ugarit

Az ókori Ugarit városa Észak-Szíriában található a Földközi-tenger partján, a mai arab neve Rász Samra. Feltárása 1929 tavaszán kezdődött, Claude Frédéric-Armand Schaeffer francia archeológus vezetésével. Hamarosan megtalálták az első agyagtáblákat egy ház maradványainál, a város akropoliszában. A következő ásatási szezonok során egyre több agyagtábla került elő, ugariti, akkád, hurri, hettita és sumer nyelvű szövegekkel. A táblák különböző műfajokban íródott irodalmi műveket tartalmaztak, de akadtak köztük adminisztratív és lexikális szövegek is.⁴ A legnagyobb meglepetést azonban a táblákon található akkor még ismeretlen írás – az ugariti – jelentette. Virolleaud, Bauer és Dhorme egymástól függetlenül fejtették meg az írásnak egy lényeges részét. Megállapítást nyert, hogy a lineáris alfabetikus írás egy ékírásos adaptációjáról van szó, amely minden olyan nyugati alfabetikus írás elődjének tekinthető, amely a Levantéhoz kötődött az i. e. II. évezred első felében. Az írás megfejtésével megkezdődött Ugarit írásos szövegeinek feldolgozása. A következő két ásatási szezon leletei igazolták Schaeffer azon felfedezését, mely szerint a „kánaánita” vallásos és irodalmi szövegek nem párhuzamosak a levantei térségből ismert irodalmi anyaggal.⁵

Az első szövegek betekintést nyújtottak a kánaánita mitológiába, legendákba és a kultikus gyakorlatokba. Kivételes kulturális kapcsolatot sugalltak az Ószövetség

⁴ Sivan, D. *„A grammar of the ugaritic language* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1997), 24.

⁵ „So far 'Yahweh vs. the gods of Canaan' has been presented to us by scholars as a battle above the clouds, removed from human and earthly concerns. The Canaanite religion is a religion without a society. Refreshingly, Norman Gottwald, in his *The Tribes of Yahweh* and his more recent essay in the *Mendenhall Festschrift*, 38 seems about to challenge this prevailing conception, which is so at odds with Durkheim's assumption that 'when we commence the study of primitive religions, it is with the assurance that they hold to reality and express it', and his premise that 'religion is something eminently social.' Gottwald sensibly asserts of Israel and Canaan that 'this was not an abstract contest of ideas, but a social struggle with high stakes and without any absolute arbiter.' But although Gottwald's view of early Israel may in some respects be challenging and revolutionary, it is not necessary to study in detail his massive volume to realize that at bottom he is not much different from his predecessors when it comes to the subject of the Canaanite religion. Gottwald too is in fact 'absolute arbiter,' in advance. Canaan and Israel are seen in a 'social structural polarization,' in which Canaan provided 'complementary needful resistance' to Israel, a 'needful foil.' John Selden, who felt with Lactantius that the first step to wisdom is to know what is false, would be comfortable with the thought. In Gottwald only a surface change has been effected, to a kind of materialism in which Israel stands for authentic peasant revolutionary values and the Canaanites for everything opposite, the vices implicit in a repressive hierarchical class society. Since the Israelite religion provided support to the good society, Canaanite religion is left with nothing to do but support an evil society. Gottwald is anything but dispassionate on this subject, as in his discussion of modern symbol systems claiming to be based on 'Biblical faith.'” Lásd: Hillers, D. R. *Poets Before Homer – Collected Essays on Ancient Literature*, (Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana; 2015), 242.

irodalmával. A könyvtárat az első néhány ásatási szezon során majdnem teljesen feltárták, de nem csak az alfabetikus ékírástól való megismerés volt az egyetlen jelentős felfedezés. A városállam területén végzett ásatások során egymás után kerültek napvilágra az archívumok a királyi palotában és a hozzá kapcsolódó épületekben, a kormányzati hivatalok házaiban, valamint a papi és írniok negyedben.⁶ Az 1958-as év nagy felfedezése egy teljes könyvtárnyi irodalmi alkotás feltárása volt, majd 1973-ban további 120 tábla került elő. Ezeknek az agyagtábláknak az első publikációját Dietrich, Loretz és Sanmartín készítette *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*⁷ címen 1976-ban. E kötet az addig talált összes agyagtábla feldolgozását tartalmazza. A további ásatások során 1994-ben újabb 300 tábla került napvilágra. Jelenleg a nagyobb, utóbbiakat is magában foglaló második kiadás van széleskörben használatban, amelyet 1995-ben publikáltak.⁸ Ez a munka – mint ahogyan a címe is mutatja – az Ugaritból, Rász Ibn Hániból és Szíria és Palesztina más területeiről származó ékírástól való megismerés összefoglaló kiadása. 1996 óta hozzávetőlegesen 1046 táblát és osztrakont publikáltak. Napjainkban megjelent publikáció Ugarit ásatásával kapcsolatban Marguerite Yon⁹ (2006) műve. A legújabb eredményeket tárja elénk, amelyeket az elmúlt időszakokban végeztek Rász Samra területén. E leletek révén az ugariti nyelv, írás, nyelvtan és lexikográfia is ismeretessé vált, míg az irodalmi művek a sajátos ugariti stilisztikai elemeket, a prózát és a költészetet is feltárták előttünk.

Az irodalmi szövegek (mitológiai szövegek, Keret-elbeszélés, Aqhat ciklus, *Rpum* szövegek) jelentőségét tovább növeli, hogy ezekből az ugariti pantheont is megismerhetjük. Mindezekon felül a kultikus szövegek a varázsigékbe, rituális szövegekbe, áldozati- és istenlistákba, jóslatokba nyújtanak betekintést.

Az ugariti levelezés, az akkád, ugariti levelek, jogi szövegek a kor politikai hátterét tárják elénk. Ugyanakkor a mindennapi életbe is betekintést nyerhetünk az adminisztratív szövegek révén, melyek a kereskedelem, a kézművesség és az ipar fontosságát reprezentálják. Az ugariti onomasztika, vagyis a személynevek és proszopográfia, illetve az ugariti helységnevek pedig a különböző népcsoportokra világítanak rá.

⁶ Pitard, W. T. „The Alphabetic Ugaritic Tablets”, in: Watson, W. G. E. & Wyatt, N. (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, (Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999), 47.

⁷ Rövidítése *KTU*

⁸ Dietrich, M., Loretz, O. & Sanmartín, J. (eds.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, (*KTU*² second enlarged edition; Münster: Ugarit-Verlag, 1995)

⁹ Yon, Marguarite *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006)

Ugariti istennők

Az ugariti pantheon istenalakjai közül Anat, Aséra, Astarte és Qedeset azok az istennők, akiknek neve az egyiptomi, ugariti, héber és további sémi forrásokban is előfordul.¹⁰

Kutatásom központjában Anat istennő áll. Jelentősége kiemelkedik a mitológiai szövegekből, melyek jellemző tulajdonságait is világosan elének tárják. Ikonográfiai szempontból azonban nem mindig lehet szétválasztani az alakját a fent említett istennőkétől. Ha az adott tárgyon nincs feltüntetve az istennő neve, akkor a definiálása igen nehéz feladat. Az istennők titulusai, ábrázolásmódjaik sok esetben összemosódnak. Ikonográfiai munkákban ezért általában együtt tárgyalták a hozzájuk köthető ábrázolásokat. A legrészletesebb tanulmányok ebben a műfaji megközelítésben Winter¹¹ és Cornelius¹² művei. Winter munkája 520 különböző képet, ábrázolást sorakoztat fel, amely az egyik legalaposabb munka az istennők illusztrációjáról. Cornelius csoportosítása pedig az istennők azonos megjelenési formája (álló, támadó, trónon ülő stb.) szerint osztályoz. Hányféle reprezentációja van egy istennőnek? Ismert-e az istennő neve? Milyen funkciót töltött be a társadalomban és a vallásban?

Az istennőket egyrészt különböző attribútumaik alapján lehet definiálni: identifikálhatjuk például a szárnyai, koronái alapján. Fontos továbbá, hogy milyen állatok, növények, fák kapcsolódnak hozzá, illetve milyen mozdulatban van ábrázolva: áldó, vagy trónon ülő.¹³ Ha a nevét nem is mindig tüntették föl, de címei, titulusai többször megjelennek: ég úrnője, állatok úrnője. Ezen kívül megmutatkozhat harcos, vagy épp minden istenek felett uralkodó jellege is. Azonban a nagyon hasonló ikonográfiai jellegzetességek és a titulusok összekeverednek. Vajon hogyan lehet pontosan, precízen definiálni, hogy az adott képen, illetve tárgyon megjelenő istennő az Anat vagy Astarte?

¹⁰ „W. F. Albright echoes Cumont at many points but writes after the Ugaritic discoveries, and thus can add that the newfound Canaanite myths likewise 'reflect... primitive barbarity.' The pantheon is said to show 'extraordinary fluidity of personality and function,... Physical relationship and even sex change with disconcerting ease' (to Albright these are the marks of a primitive stage of development). Those names of deities which have a plain sense, such as Baal ('Lord') and Mot ('Death'), show that the Canaanite religion was 'in this respect, at least, more primitive and nearer its fountainhead than the others.' In passing, we may note that the sexual side is touched on, disparagingly, as in the observation that Canaanite goddesses always appear naked in Egyptian portrayals of this age, in striking contrast to the modestly garbed native Egyptian goddesses.” Lásd: Hillers, (2015), 236.

¹¹ Winter, U. *Frau und Göttin*, (OBO 53; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1983)

¹² Cornelius, I. *The Many Faces of The Goddess, The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeset, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, (OBO 204; Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2004)

¹³ *Ibid.*, 6.

Legtöbb esetben nem tudjuk eldönteni. Az írásos források azonban szolgáltathatnak néhány adatot az összekeveredett szálak kibogozásához. Keel és Uehlinger¹⁴ (1998) együtt taglalja a Nyugat-sémi istennőket, illetve a szövegeket és az ábrázolásmódokat, és a képmásokat még jelentősebbnek tartják.¹⁵

További tárgyi leletek az egyiptomi Újbirodalom korából ismertek, a legtöbb relief-sztélén a nevek is szerepelnek, amelyek identifikálják a megjelenített istennőt. Különböző típusú tárgyi leletek Ugaritból, míg bizonyos terrakotta típusok Palesztinából kerültek elő, így importcikké váltak ebben a régióban. Az i. e. 1500-1000 közötti időszakban némi hasonlóság fedezhető fel a Szíria, Libanon, Izrael és a palesztinai régió térségéből előkerült leletekben - ez az a terület, amelyet egységesen kánaánita jelzővel illetnek. Van der Toorn így fogalmaz: „*a unity of religious culture in ancient Syro-Palestine.*”¹⁶

A mitológiai szövegeket Ugaritból ismerjük, de bennük szereplő istenek és istennők tisztelete elterjedt a Szíro-Palesztinai térségben is, sokan pedig az egyiptomi pantheonban is megjelennek.

A termékenység koncepciója és kultusza nagy szerepet játszott ebben a térségben, így az istennők termékenységi aspektusai is igen hangsúlyosak. Az anyaistennők képmásai, illetve a kánaánita szent/kultikus prostitúció mind ebben az aspektusban értelmezhető. Baal és Anat feltételezhetően részt vesz egy szexuális orgiában, amennyiben a *KTU*² 1.10, 1.11, 1.13 bizonytalan részeit ennek megfelelően olvassuk¹⁷. De Moor így mutatja be Anat istennőt a *KTU*² 1:3. II.33 alapján: „*The patroness of wanton love, the harlot of the world who virtually denies her widowhood*”.¹⁸ Ezen kívül használja azt a leírást is, amely kannibalisztikus elemeket is tartalmaz (*KTU*² 1.96), bár ennek leírása még nem bizonyított. A kánaánita vallás Cornelius megfogalmazása szerint „*Orgiastic nature-worship, and cult of fertility in the form of serpent symbols and sensuous nudity.*”¹⁹

¹⁴ Keel, O. & Uehlinger, C. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, (Edinburgh: T&T Clark, 1998)

¹⁵ „*The Sources: Texts and – More Importantly – Images*” Lásd: Keel & Uehlinger, (1998), 9.

¹⁶ Van der Toorn, K. „Theology, Priest, and Worship in Canaan and Ancient Israel” in: *Sasson* (1995), 2043.

¹⁷ Cornelius, (2004), 10. (Cornelius a *KTU* rövidítés helyett a *CAT* = *Cuneiform Alphanumeric Texts*, hivatkozást használja, amely szintén elég gyakori a szakirodalomban.)

¹⁸ „*The Virgin Anatu washed her hands, the Wanton Widow of the Nations her fingers*”. (Ez 23:8, 21, Ézs, 60:16, Jel 17:2, 15, 18:3, 7 mindezek mintája a kánaánita szerelemistennő) lásd: De Moor, J. C. *An Anthology of Religious Text from Ugarit*, (Nisaba 16; Leiden: Brill, 1987), 7.

¹⁹ Cornelius, (2004), 11.

Tanulmányok Anatról

Visszakanyarodva az időbeliséghez, Anat istennő megismerése szorosan kötődik az időről-időre előkerülő agyagtáblákhoz. Az első, Anat istennőről szóló tanulmány Albright²⁰ írása, mely még az első feltárás előtt jelent meg, 1925-ben.²¹

Az újabb és újabb szövegek publikációja nélkül azonban nem születhetett volna meg az istennőhöz kapcsolódó további, komolyabb irodalom. Nem sokkal az első archeológiai feltárás után jelent meg Vincent²² munkája, amely nemcsak Anat istennő ugariti, hanem elephantiéni jelentőségéről is beszél. Egy évvel később jelent meg Virolleaud²³ kiadványa, amely átírást, fordítást és egy szövegmagyarázatot tartalmaz. A tanulmány értelemszerűen a nagy könyvtár felfedezése előtt készült. A következő szövegkiadás szintén egy francia kutató, Andrée Herdner²⁴ kiadványa.²⁵ Eaton²⁶ publikálatlan disszertációja még a *CTCA* szövegkiadására konstruál és szigorúan megmarad az ugariti szövegeknél. Egy évvel később újabb szövegkiadást publikált Cyrus Gordon.²⁷ Kapelrud²⁸ 1969-es kiadása nem szövegmagyarázat, fordítást nem közöl, hanem Anat tulajdonságaira tér ki és bővebben tárgyalja jelentőségét az ugariti környezetben, valamint a környező népek vallásában való előfordulását is megemlíti.²⁹ Cassuto³⁰ 1951-es kiadása héber nyelven íródott, majd 1971-es angol nyelvű kiadása Virolleaud írásához hasonlóan szövegmagyarázat, mélyebb konzekvenciát nem von le. Walls³¹ ezt így gondolja 1992-es munkájában: „*While Virolleaud (1938) and Cassuto (1971) presented books*

²⁰ Albright, W. F. „The Evolution of the West-Semitic Divinity °An - °Anat - °Atta,” *AJSLL* 41, (1925), 73-101.

²¹ Bizonyára a korábbi lexikonok közül Smith, W. H. *Die Religion der Semiten*, (Freiburg/leipzig/Tübingen: Mohr, J.C.B. /Siebeck, P. 1899) még nem ismerik Anat istennőt és nem is említik, de egy későbbi tanulmány – Oesterly, W. O. E. / Robinson, T. H. *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, (London: SPCK, 1930) - sem tesz rá utalást. 1950-ben W. Baumgartner sem említi meg *Geschichte der israelitischen Religion*, (Debrecen, 2004) c. művében.

²² Vincent, A. *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine*, (Paris: P. Geuthner, 1937)

²³ Virolleaud, Ch. *La Déesse Anat*, (Service des Antiquités Bibliothéque Archéologique et Historique, Tome: XXVIII; Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938)

²⁴ Herdner, A. *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra - Ugarit de 1929 à 1939*, (Paris: P. Geuthner, 1963)

²⁵ Rövidítése a szakirodalomban *CTCA*

²⁶ Eaton, A. W. *The Goddess Anat; The History of Her Cult, Her Mythology and Her Iconography*, (unpublished Ph.D. dissertation; Yale, 1964)

²⁷ Gordon, C. H. *Ugaritic Textbook*, (AnOr 38; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965). Szövegeinek rövidítése *UT*.

²⁸ Kapelrud, A. S. *The Violent Goddess, Anat in the Ras Shamra Texts*, (Oslo: Universitetsforlaget, 1969)

²⁹ Éppen ezért különleges, hogy Douglas, J. D. (ed.), *The New Bible Dictionary*, (London: Inter-Varsity Fellowship, 1962) lexikonjába még nem kerül bele sem pedig G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, (Berlin: W. de Gruyter, 1969) könyvébe.

³⁰ Cassuto, U. *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, (Jerusalem: Hebrew University/ Magnes Press, 1971)

³¹ Walls, N. H. *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, (SBLDS; Atlanta: Scholars Press, 1992)

naming Anat in their titles, both were more concerned with philological analysis than with presenting a comprehensive analysis of Anat's mythological character."³²

Bár 1976-ban megjelent az újabb szövegkiadás a már meglévő és az újonnan felfedezett agyagtáblákról, Bowman³³ 1979-es disszertációjában a *CTCA* és az *UT* kiadást veszi alapul. Disszertációja szélesebb látókörű, mert nemcsak az ugariti szövegeket veszi alapul, hanem a több helyen történő előfordulását is bővebben tárgyalja, mint Kapelrud, mindazonáltal Walls ezt is kritizálja, mivel úgy gondolja, hogy Anatot csak Baallal való összefüggésben közelíti meg. „Bowman's analysis is severely limited by his restrictive interpretation of Anat's almost hypostatic relation to Baal.”³⁴ Tanulmányában Walls a következő nézőpontból vizsgálja Anatot: „... the present study focuses on matters of symbolic interpretation and methodology in analyzing the mythic identity of the goddess Anat.”³⁵ Munkáját nem „exegézissel” kezdi, hanem összehasonlító elbeszéléssel. Anathoz hasonlóan más kultúrákban is előfordul a „harcos-vérengző” istennő képe. Walls a bibliai interpretáció irodalmi analízisének egyik új módszerét követi. Anat istennőt a „Narrativ Analysis” metódusa szerint közelíti meg. Nem hiába nem ért egyet Cassuttóval és Virolleaud-val, hiszen a műfajnak megfelelő kérdésekre próbál művében válaszolni. „Who are the characters in the story? What roles do they play? What is the plot sequence? What narrative time is covered? What is the author's and/or narrator's point of view?”³⁶ Walls munkája jelenleg a legújabb releváns, Anat istennőről szóló írás. Mindazonáltal kisebb cikkek, publikációk, fejezetek is foglalkoztak az istennővel az elmúlt században. A nagy könyvtár felfedezése után jelent meg az *Ugarit-Forschungen (UF)* folyóirat, ahol évről-évre is több rendben olvasható egy-egy újabb szövegkiadás az ugariti agyagtáblákról, amelyben az istennő is szerepel. E szövegeket de Moor³⁷ (1969, ill. 1970) közli. De különálló tanulmány is megjelent az istennőről, Gray³⁸ (1979) közlésében. Olyan³⁹ (1987) cikkében a fő kérdés az „Ég Királynője” titulusának istennője. Stadelmann⁴⁰ (1966) és Helck⁴¹ (1971) tanulmányaiknak fókuszában a sziro-palesztinai istennők egyiptomi szerepe

³² Walls, (1992), 7.

³³ Bowman, Ch. H. *The Goddess Anat in the Ancient Near East*, (unpublished PH.D. Dissertation, Berkeley, 1978)

³⁴ Walls, (1992), 8.

³⁵ Ibid., 9.

³⁶ <http://catholic-resources.org/Bible/Exegesis.htm>

³⁷ de Moor, J. C. „Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra – Nr. I, RS 24.258” *UF* 1 (1969), 167-188. ill. de Moor, J. C. „The semitic Pantheon of Ugarit,” *UF* 2 (1970), 187-228.

³⁸ Gray, J. „The Blood Bath of the Goddess Anat in the Ras Shamra Texts,” *UF* 11 (1979), 315-324.

³⁹ Olyan, S. M. „Some observation concerning the identity of the Queen of Heaven,” *UF* 19 (1987):161-174.

⁴⁰ Stadelmann, R. „Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten” (*Probleme der Ägyptologie* 5.; Leiden: Brill, 1966)

⁴¹ Helck, W. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend Chr.*, (Wiesbaden: O.

állt, palesztinai és egyiptomi tárgyakat vizsgálva.⁴²

Kimagasló munka Ackerman⁴³ (1992) publikációja, amely a Nyugat-sémi istennők öszövétségi előfordulását helyezi a középpontba. Anatnak viszont nem tulajdonít túl nagy jelentőséget az egyiptomi és a Nyugat-sémi világban: „*Anat was not a major goddess anywhere (Egypt, Judah, Phoenicia) in the west Semitic world in the mid- to late first millennium.*”⁴⁴ Anat istennő Elephantiné szigetén való megjelenését nem az ugariti mítoszok tükrében kell megközelíteni. Külön kutatást igényel és érdemel az Elephantiné szigetén élt idegen zsoldos katonák vallása, mivel leginkább a szinkretizmus jellemző rá. Anat istennő neve itt együtt jelenik meg Bétel ill. Jahu istennevekkel. E témában is kiemelkedő művek születtek. Vincent⁴⁵ (1937) és Grdseloff⁴⁶ (1942) művei után Porten⁴⁷ részletes tanulmányai következtek.⁴⁸ Ada Yardenivel⁴⁹ közösen publikálták a szigeten fellelhető arámi nyelvű forrásokat.

Fontos kiemelni továbbá Day⁵⁰ (1995) lexikoncikkét Anat istennőről, melyben összefoglalja és röviden ismerteti az addig fellelhető szakirodalmat.

Anat istennőt az elmúlt évszázadban a lexikonok különböző módokban mutatták be, nyilván ez összefüggésben áll az időről időre előkerülő ugariti szövegekkel, amelyek egyre teljesebb képet tártak föl számunkra az istennőről.

A *Christelijke Encyclopædie* (1925) még nem említi meg az istennőt, Baallal ellentétben, és Anatot városának taglalásánál sem tér ki rá.⁵¹

A *Lexikon zur Bible* (1960) kiadás már megemlíti, mint kánaánita istenséget,⁵² de

Harrassowitz, 1971)

⁴² Meglepő, de épp csak megemlíti Anat istennőt Anderson, G. W. *The History and the Religion of Israel*, (London: Oxford University Press, 1974)

⁴³ Ackerman, Susan *Under every green tree: popular religion in sixth century Judah*, (Harvard Semitic Monographs 46; Atlanta, GA: Scholars Press, 1992)

⁴⁴ Ackermann, (1992), 19.

⁴⁵ Vincent, A. *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine*, (Paris: Geuthner, 1937)

⁴⁶ Grdseloff, B. *Les débuts du culte de Reshef en Egypte*, (Cairo: Imp. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942)

⁴⁷ Porten, B. *Archives from Elephantine*, (Los Angeles and Berkeley: University of California, 1968)

⁴⁸ Porten, B. „The Religion of the Jews of Elephantine in Light of the Hermopolis Papyri,” *JNES* 28 (1969): 116 – 121.

⁴⁹ Porten, B. and Yardeni, A. (eds.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Letters*, vol.: I., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1986)

Porten, B. and Yardeni, A. (eds.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Contracts*, vol.: II., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989)

Porten, B. and Yardeni, A. (eds.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Literature Accounts, List*, vol.: III., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1993)

⁵⁰ Day, P. L. „Anat,” in *DDD* (eds. van der Toorn, K., Becking, B., and van der Horst, P. W.; 2d ed.; Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999), 36-43.

⁵¹ Grosheide, Landwehr, Lindeboom, Rullmann (eds.), *Korte Christelijke Encyclopædie*, (Kampen: Kok, 1925), 116.

⁵² „Name einer kanaanitischen Gottheit”. Lásd: Rienecker, F. (ed.), *Lexikon zur Bible*, (Wuppertal: Calwer, 1960), 79.

szócikk még nem születik róla. Szintén futólagosan említi Anat istennőt Albertz (1992) is, aki nem magát az istennő személyét véleményezi, hanem a theofor nevek kapcsán felmerült szerepét.⁵³ Miller (2000) az Ószövetségből kiindulva vizsgálja az ugariti isteneket, aki megemlíti Anatot, de a hangsúlyt aserára fekteti.⁵⁴ Hess (2007) tanulmányában úgy mutatja be Anatot mint aki lehetséges, hogy Baál párja, de mégis független nő.⁵⁵

A *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1998) szócikk írója, Paolo Xella már három remekművet vett alapul, Walls (1992) és Cornelius (1993), illetve Day (1995) publikációját is megvizsgálta. Ebben kihangsúlyozza Anat szerepét az ugariti mítoszokban, Baalhoz való viszonyát fejtegeti, tulajdonságait, attributumát írja le. Egyiptomi, föníciai előfordulásait is megemlíti, viszont ószövetségi előfordulásaira nem helyezett hangsúlyt.⁵⁶ Az *Eerdmans Dictionary* alapján Anat „Északnyugati háborús istennő”.⁵⁷ Anat karaktere az ugariti szövegekben félreérthetetlen, jól bánik az íjjal mind az emberi, mind a természetfeletti ellenséggel szemben, és vidáman gázol az ellenség vérében. A különböző iskolák egyetértenek abban, hogy fontos támogató szerepe van Baal mellett, és szexuálisan aktív „termékenység istennő”. Viszont nincs szöveg, amely félreérthetetlenül utalna szexuális érintkezésre, vagy arra, hogy gyermeket szülne, ez viszont kérdéssé teszi azt az elképzelést, hogy minden istennő szexuálisan aktív vagy termékenység istennő lenne. Az Ószövetségben való megjelenítése a kutatás mai állását tükrözi.

Zevit (2001) megemlíti, hogy Anatot helység nevében az istennő neve alapjául

⁵³ „Nor, therefore, is it surprising that it was evidently some time before Yahweh found an explicit role as a family god. Undisputed though his role may have been as the national god of Israel, it was by no means customary in families before the time of the state to give one's children names with yahweh as an element. In the early list of names in Num.1.5-15 only El, Shaddai and Sur appear, and in the narratives of the book of Judges Baal (6.32) and Anat (3.31; 5.6); otherwise in this period names with El predominate by far.” Lásd: Albertz, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, vol.1*, (Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 97.

⁵⁴ „...most of the principal deities of the mythological texts are there: El, Baal, Anat, Atirat, Yamm, Kotar, Pidray, Attar, Saps, and others... The goddess Atirat, consort of El, appears frequently in the Old Testament but has the name of a Canaanite goddess, Asherah (e.g. 1 Kgs 15.13; 2 Kgs 21,7; 23.4), and as her cult symbol or idol (e.g. 1 Kgs 14. 15; 2 Kgs 21.3; 23.6, 15) In all such cases there is implicit or explicit condemnation of the worship of the goddess or use or worship of the cult object.” Lásd: Miller, P. D. *Israelite Religion and Biblical Theology (JSOT Suppl. 267; Sheffield Academic Press, 2000)*, 77.

⁵⁵ „Anat may be consort of Baal, at least according to some text... At Ugarit, Anat can appear as an unattached female with an uncontrollable passion and intensity.” Hess továbbá megjegyzi, hogy Anat a későbbiekben feltűnik még Föníciában és Elefantiné-szigetén, viszont az izraeli szövegekben csak helynévként, ill. személynév összetételekben szerepel. Lásd: Hess, R. S. *Israelite Religions, An Archaeological and Biblical Survey*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 100.

⁵⁶ Betz, Browning, Janowski, Jüngel (eds.), *RGG, Band 1.*, (4th ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), Paolo Xella, „Anath” 458.

⁵⁷ Day, Peggy L. „Anat” in Freedman, D. N. (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (Michigan: Grand Rapids, 2000), 59.

szolgált.⁵⁸ Megemlíti még azt a reliefet, amely a Winchester College gyűjteményében található és a három istennő - Qedshet-Astarte-Anat - összeolvadt ábrázolása látható.⁵⁹

Az *Anchor Bible Dictionary* a *DDD*-n kívül az egyik legrészletesebben és hosszan taglalja az istennő jelentőségét, tulajdonságait, a többi istenhez való viszonyát. Leírja az ugariti mítoszokban betöltött szerepét és az Aqhat ciklust is ismerteti. Anat címeit és titulusait részletesen taglalja. Kitér az egyiptomi vonatkozásaira is, egyrészt a ramesszida kor alatti szerepéről, másrészt az Elephantiné-szigetén lévő tiszteletéről.

Az ószövetségi előfordulásai kapcsán nem bocsátkozik bele feltételezésekbe, és Anatnak csak a szóösszetételekben való előfordulásait részletezi.⁶⁰ Összehasonlítva az *ABD* részletesebb, Anat személyét és szerepét a mítoszokban sokkal árnyaltabban mutatja be, mint az *Eerdmans Dictionary*, viszont jóval korábbi bibliográfiát használ.

A lexikonok tekintetében a legrészletesebb, (mivel kizárólag az istenségekkel foglalkozik) és a lehető legtöbb információt a *DDD*-ből tudunk meg, Day alaposan ismerteti a fellelhető szakirodalmakat is.⁶¹ Magyar nyelvű fordítás Klengel könyvéből,⁶² amely röviden foglalja össze az ókori Közel-Kelet eme területét, és csak pár oldal foglalkozik az istennővel. Ezen kívül az ugariti mítoszok magyar nyelvű kiadását is ismerjük, Hahn⁶³ tolmácsolásában.

Peggy Day (1995, 1999) vitába száll az általános tendenciával, miszerint Anat termékenység istennő lenne. Ő megvizsgálta az ugariti szövegeket ebből a szempontból és kimutatta, hogy Anat inkább az „állatok úrnője”, mint vadászó és oltalmazó istennő. Erre hivatkozva három ikonográfiai adatot vizsgált meg Minet el Beidából.

Anat ikonográfiai problémái

A fent említett három ábrázoláson az istennő állatok társaságában látható, illetve a kezében tartja az állatokat. Ugyanakkor a három ikonográfiai adat kivizsgálásra szorul. Day nem használ ikonográfiai kritériumokat, és bár inkább az ugariti szövegek írják le,

⁵⁸ „The underlying divine name is that of the goddess Anat. Another form of her name attested as a toponym is ʿnwt, formed by the toponymic suffix –wt, discussed above, added to a biform of the singular ʿana < ʿanat.” Lásd: Zevit, Z. *The Religions of Ancient Israel, A synthesis of Parallaxic Approaches*, (London, New York: Continuum), 603.

⁵⁹ „Ono ne relief, however, the goddess astride the lion is identified as Qudshu-Astarte-Anat, implying that Astarte and Anath, who were usually kept distinct and considered the daughters of Re, were to be identified with Qudshu.” Lásd: Zevit, (2001), 323.

⁶⁰ Maier, W. A. „Anath” in Freedman, D. N. (ed.) *Anchor Yale Bible Dictionary*, (New York, 1992), 430-432.

⁶¹ Day, (1999), 36-43.

⁶² Klengel, H. *Az ókori Szíria története és kultúrája*, (trans.: Tarnói Judit; Budapest: Gondolat, 1977).

⁶³ Hahn I. *Baal és Anat – Az ugariti eposzok*, (Budapest: Helikon, 1986)

hogy Anat az állatok Úrnője, mivel az ábrázolások nincsenek dedikálva. Day⁶⁴ szerint az említett ábrázolások Anathoz kötődnek, míg Haussing Astartéval hozza őket összefüggésbe. Dexter⁶⁵ a 2. ábrázolást szintén Astartéval hozza összefüggésbe, amely Maier⁶⁶ elmélete szerint inkább Aserával van kapcsolatban. A kérdés egyértelmű: Hogyan lehet tehát identifikálni? A kánaánita istenek identifikációja örökös probléma, mivel ritka, hogy egy ábrázolás feliratozva legyen. Ennek ellentéte az egyiptomi típus, amelyen az esetek többségében található valamilyen felirat. A legjobb kiindulási pont, ha a feliratozott adatokat vesszük elsőrenden figyelembe. Ebből tudunk összehasonlításokat végezni a fel nem iratozott adatokkal, hogy megismerjük a legnagyobb kánaánita istennőket. A legnagyobb sajnálatunkra nincs feliratozott képünk Ugaritból.

A feliratos tárgyak:

Deir el Medinából (ie 1300 – 1200) (trónon ülő, atef koronával, fegyvert tart a kezében) A szöveg Anatként identifikálja. (9a-b kép)

I. Pszammetik korából származó szitula figura (ie 600) Grdseloff (1942) publikálta. A feliraton az olvasható: „Anat az ég úrnője” (10. kép)

II. Ramszesz idejéből két feliratos szobor került elő Taniszból (i. e. 1250) Az istennő Atef-koronát visel, bár nincs jogar vagy fegyver a kezében. Az istennő ül, ill. áll. (11. kép)

Blok⁶⁷ (1930) publikált egy reliefet az ülő Anat istennőről, aki egy Atef koronát visel és egy uasz jogar van a kezében (12. kép)

A Beisan sztélé (Rowe, 1940)⁶⁸ egy Atef koronát visel és egy uasz jogar van a kezében, illetve egy anh jelet tart a másik kezében. (13. kép)

A felirat nélküli tárgyak, amelyek Anattal hozhatóak összefüggésbe:

Michaelidis sztélé (Winter, 1987)⁶⁹ Pont ugyanúgy néz ki, mint a Deir el Medinai sztélé. (14a-b kép)

Bronz ábrázolás egy szekéren, a nagyobb lesújtó figura Anat⁷⁰. (15. kép)

Egy másik bronz figura, amely ábrázolása szintén a fent említett, Wyatt (1984)

⁶⁴ Day, P. „Anat: Ugarit's «Mistress of Animals»” *JNES* 51 (1992), 181-190.

⁶⁵ Dexter, M. R., *Whence the Goddesses*, (New York, 1990)

⁶⁶ Maier, W. A., *Asherah: Extrabiblical Evidence*, (HSM 37; Atlanta, 1986)

⁶⁷ Blok, H.P., *Drei Stelen aus der Spätzeit im Haagner Museum*, *AcOr* 8 (1930), 177-194.

⁶⁸ Rowe, A., *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part I. The Temples and Cult Objects* (Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania 2; Philadelphia, 1940)

⁶⁹ Winter, (1987), Abb. 209.

⁷⁰ Collon szerint ez inkább férfialak.

elképzelése szerint Anat. (16. kép) A probléma abban áll, hogy Anaton kívül Astarténak is előfordult ilyen ábrázolásmódja.

Anat ikonográfiáját tehát ezekből a csekély számú tárgyakból ismerhetjük meg: lehet ülő istennő, aki fegyvert tart a kezében, békésen ülő, akinek uasz jogar van a kezében, álló alak uasz jogarral, valamint álló vagy ülő figura, ki hosszú ruhát visel. Ezek közül egy, amikor úgy festik le Anatot, aki az „állatok úrnője” ámbár a „harcos istennő” elemei jól meg vannak jelenítve, ezt az utolsó aspektusát az ugariti mítoszokból ismerjük.⁷¹

Astarte viszont sokban hasonlít az ábrázolásmódokban. Gyakran ábrázolták, hogy lovagol, atef-koronát visel és pajzsot vagy íjat tart a kezében.⁷² Mindenképp tehát harcoss istennőként ismert és több attribútuma is megegyezik. De Moor a „szerelem istennőjeként” emlegeti mindkettőjüket.⁷³ Cornelius – az ugariti szövegekre támaszkodva – és Wyatt is egyetért abban, hogy már a Késő Bronzkorban megkezdődhetett két istennő összeolvadása. Viszont megjegyezendő, hogy a szövegek nem szolgáltatnak kellő bizonyítékot az összeolvadásra ebben az időben, ezen kívül Anat később a vaskorban is még megjelenik önállóan.⁷⁴ Az istenségek összeolvadása sokkal összetettebb dolog, mint ahogyan gondolnánk. A késő bronzkorban Él volt a főisten, amely szerepet átvett Baal a vaskorban. Astarte nem volt nagyon aktív az ugariti mítoszokban, mégis ő volt Türosz főistene a föníciai időben. Anatok mint istenségnek pedig nincs szerepe a Bibliában. Valószínű, hogy a héber Biblia idejében Astarte Baal társa, jóllehet az ugariti mítoszokban még Anat. Vagy esetleg a héber Bibliában van egy másik pantheon (vaskori palesztinai) amelyikben Anat nem volt olyan jelentős, mint a Bronzkorban?⁷⁵

A másik feltételezés szerint az ugariti szövegek túl vannak hangsúlyozva a kánaáni vallást illetően. Mindez egészen igaznak tűnik a Baal-Anat mítoszhoz és a Keret és az Aqhat eposz esetében. Resef nem játszik túl nagy szerepet a rítusokban, de jelentős a rituálékban. Vagyis emlékezetben tartaná az ugariti szövegeket, és úgy használja, mint egy „mintát” a kánaáni vallásban.

Mindig fontosabb a helyi kultusz hatása, pedig még akkor sem beszélünk családi vagy személyes vallásosságról, amikor az különbözött a nemzeti vagy hivatalos vallástól. Az ugariti szövegek reflektálnak a palota és a templom hivatalos vallásosságára. Viszont a

⁷¹ *KTU*² 1.3 II.

⁷² Az említett ábrázolásmódok előkerültek egy XIX. dinasztiai reliefen Wadi Abbadból lásd: Leclant, „Astarté à cheval d’après les représentations égyptiennes” *Syria* 37 (1960), Pl. IIA és megtalálható a Turin sztélén (50068) lásd: Tosi-Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina* (Turin, 1972), 104.

⁷³ „The twin-goddesses ‘Anatu and ‘Athtartu were the goddesses of love”, lásd: de Moor (1987), 198.

⁷⁴ Cowley, (1923), Pl. 44:3

⁷⁵ Cornelius, (1993), 28.

népi, személyes vallás szintje különbözött. Ilyen példa Resef, akinek nagy mennyiségű privát sztélét szenteltek, tehát eléggé populárisnak tekinthető az ókori egyiptomi köznép körében, jóllehet nem egy jelentős karakter az ugariti mítoszokban.

Cornelius összefoglalja tehát, hogy nem asszimilálódtak egy egyedülálló istenségbe, hanem konfúzió történt különböző istenek között az ókori időkben, és így értelmezi a megválaszolandó kérdéseket:

„It is also argued that, although different deities could have the same iconographic attributes (e.g. pose, headdress, horns and weapons) because of similar characteristics and functions, it is possible to move further than only giving a general description according to types. On the other hand, similarity in function and attributes does not mean that deities were «assimilated into a single deity» Although there sometimes seems to be confusion between different deities in ancient times, and some form of fusion might have occurred, the view is held that there was a definite distinction between the different deities. as far as iconography is concerned, there was also differentiation. The ancient people knew which deity was involved. Attributes, both textual (i.e. epithets) and visual (e.g. weapons) were interchangeable, but this was because these were divine attributes and relevant to all deities.”⁷⁶

Összefoglalva viszont azt nem tudjuk leszögezni, hogy világosan látszódná Anat és Astarte összeolvadása a Késő Bronzkorban.

Konklúzió

A kutatástörténet alapján az ugariti táblák keletkezését i.e. 1400 és 1200 közé teszik, amikor ez a virágzó metropolisz széleskörű nemzetközi kapcsolatrendszerrel bírt. Az ugaritaiak érintkeztek és kereskedtek a babilóniaiakkal, asszírokkal, hettitákkal, hurrikkal, krétaiakkal, ciprusiakkal még az arabokkal is a szíriai sivatagból és más kánaánitákkal délről, végül és nem utolsó sorban az egyiptomiakkal. Nem csoda, hogy a vallásos szövegek Ugaritból reflektálnak erre a nemzetközi orientációra.⁷⁷ Bár a szövegek egységesek, főleg keletkezésüket illetően, de a különböző régebbi-korábbi motívumok felismerhetőek bennük.

Az Anat és Baal közti szoros kapcsolat is elég korai, már az ugariti mítoszokban is

⁷⁶Ibid., 29.

⁷⁷ De Moor, (1987), VIII.

elválaszthatatlanul jelennek meg, viszont, ha tüzetesen megvizsgáljuk a különböző motívumokat, arra vonatkozva, hogy Anat mikor jelenik meg önállóan, világossá válik, hogy akkor, amikor harcol. *KTU*² 1.3 II 1-32-ben leírja, hogyan igázza le az ellenségeit, hogyan öl le mindenkit, miként győzedelmeskedik. Lehetséges, hogy ez volt a legelső aspektusa, és ha megfigyeljük, a mítosz eme részében Anatnak nincs sem titulusa, sem jelzője. Naturalisztikusan elmeséli Anat vérengzését, amely félelmet kelt. Valószínű, hogy ebből az aspektusból tisztelték először, és bár társult hozzá később más aspektus is (szexuális aktivitás, állatok úrnője, ég úrnője), mégis nem véletlen, hogy a katonai kolóniákban miért őt tisztelték (Bét-Seán, Elephantiné), és miért volt a nagy hódító, II. Ramszesz kedvence.

Széthnek sem volt temploma egyet leszámítva, nem lehet, hogy Anat is olyan rettegett lehetett? Vagy esetleg azért nincs temploma, mert külön rituáléja nem volt és ezért külön nem alakult ki templomi kultusza? Ezen kérdésekre választ kapni igen nehéz, mivel írásos dokumentumok hiányában csak feltételezéseink lehetnek. A különböző nyelven fennmaradt forrásokat és tárgyi leleteket összeszedve és összevetve megpróbálok egy képet formálni az istennőről, és arról hogyan viszonyultak hozzá a különböző ókori keleti népek és mekkora hatással volt rájuk. Mely aspektusai voltak korábbiak (pl. harcos) és melyek nevezhetőek inkább általánosabbnak és későbbinek (pl. termékenység). Az istennő képe nagyon összetett, és sokszor nem lehet elválasztani a többi ugariti istennőtől. Mindazonáltal jelentős, főleg katonai kolóniákra nagy hatású istenségről van szó, aki sokáig jelen volt az ókori keleti népek tudatában. Az alábbiakban minden eddig ismert előfordulást tárgyalni fogunk. A szóban forgó szövegeket területi elrendezésben tárjuk elő, abban a reményben, hogy Anat istennő értelmezése a különböző térségekben egyéni sajátosságokat mutat. Ezen belül Palesztina térsége külön egységként jelentkezik, s ezen belül is különös figyelmet szentelünk az Ószövetségnek, hiszen ószövetségi monoteizmus eleve kizárja Anat istennő tiszteletét. Ha mégis említik néhányszor az ószövetségi szövegek az istennőt, annak bizonyos különös oka van!

Anat megjelenése az ugariti mítoszokban

Anat istennő Él lánya és Baal kedvese. Alakja legkorábban az i. e. II évezredben keletkezett ugariti mítoszokban tűnik fel.⁷⁸ Több történetben is szerepel: Az Aqhat-ciklusban harcos és vadász aspektusát jelenítik meg, aki megirigyli Aqhat íját és mindent megmozgat, hogy megszerezze tőle. Először Élhez fordul segítségért és támogatásért, de nem jár sikerrel, majd cselhez folyamodik, és megöleti Aqhatot. Jelzője itt: „az ifjú nő, Anat, a szépséges”.⁷⁹

A Baal ciklusban Anat Baal kedveseként jelenik meg, aki támogatja őt, és vágyódik Baal után. A történet Baal és Jamm a tengeristen harcával kezdődik. Baal legyőzte az istenek atyját, Élt és vele az istenek új nemzedéke került hatalomra. Él azonban nem akart lemondani hatalmáról ezért Jamm istennel, a tenger urával szövetségessé, hogy segítségével legyőzze Baalt. A mindenféle mesterségekben jártas Kóthár fegyvereket készített Baalnak, amivel sikerült győzelmet aratnia. Ezután lakomát rendeztek a tiszteletére.⁸⁰

„Azután Radmanu kiszolgálta Baalt, a Mindenhatót,

ő uralkodik az ő magasságában, a Föld ura.

Ő fölállt, elérakta az (asztalt) hogy felajáljon neki ételt.

Ő kettévágott egy áldozati ételt⁸¹ előtte

sózott késsel kivágott egy kövérjét.⁸²

Megvendégeli, előkészíti felajánlásra az italt,

kezébe ad egy poharat,

egy nagy korsót mindkét kezébe,

a mennyei hős hatalmas kupáját

⁷⁸ „The available evidence indicates that Anat was originally a north-west Semitic goddess. The main source of information about her in this context is the Ugaritic corpus of texts. The predominant view among scholars is that the Ugaritic texts present Anat as a "fertility goddess" who is the consort of the god -Baal. It is also often stated that she is the mother of Baal's offspring. Some scholars further allege that the texts present her as acting like a prostitute, either to entice Baal specifically, or in her general conduct. Even when she is described in what seems to be more respectful terms as Baal's sacred bride, this carries overtones of illegitimate sexuality because it implies cultic enactments of the so-called sacred marriage, which is also referred to by many scholars as ritual prostitution. For a critique of the widely held scholarly assumption that all ancient Near Eastern goddesses are sexually active "fertility" goddesses.” Lásd: *DDD*, (1998), 37.

⁷⁹ *KTU*² 1.17-19=RS 2. {004}, 3.340 és 3.325+ in: Watson & Wyatt, (1999), 199. *KTU*² 1.17 VI 25 – 38 G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion, According to the Liturgical Texts of Ugarit*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), 332.

⁸⁰ *KTU*² 1.3: I.1-27

⁸¹ Ételt ajánlanak föl neki és kettévágtak egy *td* nevezetű húsfélét, ami a Ras Ibn Hani áldozati listán szerepel és ez speciális típusa az áldozati ételnek. Lásd: De Moor, (1987), 3.

⁸² Igazából ez a húsnak a végét jelenti.

a szent kelyhet, amit nem láthat férjezett asszony,
 a poharat, amit még Astarte sem láthat,
 ezer korsót vett elő habzó borból,
 tízezer korsót ízesített a kevert borból.
 Ő felkelt elénekelt egy költeményt és dalt.
 Csodálatos ifjú fogta a kezében a cimbalmot,
 édes hangú ifjú énekelt Baal előtt Sapanu felföldjén.
 Baalu kereste lányait, ő látta Padriyut, a mézharmat lányát
 és Siliyut a köd lányát.” (KTU² 1.3: I.1-27)

Amit első ránézésre tudunk, hogy Baal egy neki megrendezett lakomán vesz részt, nem csak egy ünnepi étkezéstről van szó, hanem egy isteni lakoma eseményét írja le. Maga az isteni lakoma *marzahu*⁸³ említve van még a KTU² 1.114:15-ben, ahol is *il ytb b mrzhh*, „Él ül a *marzahu*-ján.” Tehát Él megjelent a lakomán, a meghívott vendégek között. Itt nem kifejezetten neki rendezett lakomáról van szó, a lakomán Baalt kiszolgálja egy Radmanu nevezetű istenség.⁸⁴ Ételt és italt ajánlanak fel neki. A helyzet fontosságát fokozza, hogy Baalt nem csak egy kis pohár illeti meg, hanem a mennyei hősnek kijáró legnagyobb korsó. Nyilván szimbolikus jelentése van, amelyet még tovább fokoz a következő sor: „A szent kelyhet, amit nem láthat férjezett asszony, a poharat, amelyet még Astarte sem láthat” (KTU² 1.3:I.12-13). De Moor véleménye szerint ez tükörképe egy *marzahu* lakomának a Földön. Maga a szónak a jelentése lakoma, vagyis kultikus étkezés, ill. még a temetési bankett megfelelője. Egy kultikus összejövetel, ahol sok bort ittak és

⁸³ A *marzahu* (héberül: *marzēh* intézménye külön hosszabb vizsgálatot érdemelne, amire itt nem vállalkozhatunk. A szó kétszer fordul elő az Ószövetségben (Ám 6,7 és Jer 16,5), viszont meglepően széles körben volt elterjedve a nyugat-sémi nyelvekben (és bizonyos vallásokban is): Ebla, Ugarit (alfabetikus és ékírásos szövegekben egyaránt), Emár, Móáb, Elephantiné, Fönícia irataiban, ill. felirataiban is előfordul. Úgy tűnik, az intézmény emléke még hosszú ideig megmaradt a vallásos emlékezetben: hosszú utóhatásával is kell számolnunk. A marseille-i lista (Kr.e. III. század) is tartalmazza, a pireuszi föníciai felirat úgyszintén, a nabateus feliratokban is (Petra, Awdat), Palmyrában el egészen az i.sz. III. századig fennmaradt emléke, de természetesen a Talmudnak is magyaráznia kell a vonatkozó bibliai passzusokat (Móéd traktátus). Érdekes, hogy a madebai térkép is tud egy *marzēh* házról. Leginkább az ugariti szövegekre támaszkodva mondhatjuk röviden a következőket: valamilyen vallásos alkalomról szólt a *marzahu*, amelyen a társadalom elitje vett részt (a szövegek gyakran említik a „*marzahu* emberei” kifejezést). Néhál ez az alkalom a temetéssel volt kapcsolatban, ám ez nem mindig egyértelmű. Jellemző az alkalomra az excesszív alkoholfogyasztás, és az is gyakran előfordul, hogy az ünnepséget egy-egy istenség protektorátusa alá rendelték, így Anathnak is volt *marzahu*-ja. – Az Ószövetség többször polemizál e gyakorlat ellen, aminek oka nyilván az, hogy más istent nem ismerhetett el a szerző. A *marzahu* fogalmához lásd: J. L. McLaughlin, *The Marzēah in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (SVT 86, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001).

⁸⁴ De Moor elmélete szerint egy isten neve, és azonosíthatjuk a görög Radamanthyszal akinek az Eliziumi mezőkön van szerepe. Lásd: De Moor, (1987), 2.

utána kommunikáltak a halott ősök és barátok lelkeivel. Ennek a tagjai kizárólag férfiak lehettek, és csak egyedül a *bataltu* lányok vehettek részt, akik hajadonok és még nem szültek fiút.⁸⁵ Viszont ezek szerint a lakomán Anat istennő részt vehetett mivel az ő egyik epithetonja *btlt*.

A lakoma énekléssel folytatódik, ahol egy ifjú hangszeren játszik. Hasonlóan ifjú énekelt az ugariti újévünnep⁸⁶ rituáléján.

A fő események, amelyeket megjegyezhetünk az újév fesztiválján:

1. habzó újbort isznak Baal tiszteletére
2. megalázó eljárás Mótnak, a halál istenének, akit legyőztek ezen fesztivál ünnepén
3. fiatal ifjúk éneke, a leírás a szövegünkkel megegyezik
4. a lombsátor felállítása a templom udvarán
5. szent házasság rítusa⁸⁷

Baal tehát legyőzi Jammot a tenger istent és eggyel feljebb kerül az istenek ranglétráján. A szövegrész tanúsága szerint egy lakomát is rendeztek a tiszteletére. Annyi kiderült, hogy itt a lakoma, mint rituálé jelenik meg,⁸⁸ hiszen egy isten főistenné való avatásáról van szó, akinek a társa Anat, és egy új isteni pár is megjelenik ezáltal. Ez az alkalom szertartásos elismerése Baal új státuszának, mint a természet rendjének ura, jelezve, hogy új világrend kezdődik. Nem véletlenül kapcsolódik a földön az újév fesztivál ehhez a mitológiai eseményhez. Az újév fesztivál általában a tavaszkezdéssel kapcsolódik össze, amikor megújul a természet – vagyis feltámad Baal, aki maga a termékenység.

⁸⁵ Ibid., 3.

⁸⁶ Szükségtelen itt újra kinyitni az újévünnep dossziéját. A babiloni *akītu*-ünnep esetleges hatását az Őszövetségre már korábban vizsgálták, s a zsolttárok magyarázatában Pap László disszertációja meglehetősen sommásan elutasította (*Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen: Kok, 1933). Ismeretes, hogy főleg az ún. trónralépési zsolttárok magyarázatában két irányzat vitázott egymással: a kultikus magyarázat (ez volt S. Mowinckel és követői nézete), ill. az eszkatológikus magyarázat (így H. Gunkel és követői exegézise). Az elmúlt évtizedekben A. R. Petersen könyve tekintette át a kutatástörténetet és a problémákat: *The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?* (JSOT Supp. 259, Sheffield: Academic Press, 1998). Szerinte a félreértés oka abban keresendő, hogy bár az ugariti (és bizonyos: nyugat-sémi) mitikus szövegek sok mindenben hasonlítanak a babiloni mítoszokra, mégis elképzelhetők kultikus háttér nélkül is. Világos, hogy Baal és Anat mítoszákat nem kultikus környezetben adták elő – vagy legalábbis: nem csak ott képzelhető el! A király személye pedig, ami összekapcsolja a szakrális és a profán területet, nem hasonlítható sem a babiloni, sem pedig az egyiptomi képzetekhez. Az ugariti újévünnep, valamint az izraeli zsolttárok kérdésében is a szövegeket a maguk értékén kell tehát kezelni, s bár a vallástörténeti összehasonlítás mindig értékes, a kultúrák önállóságát is érvényre kell juttatni.

⁸⁷ De Moor, (1987), 3.

⁸⁸ Kalla G., Raczky P. & V. Szabó G., „Ünnep és lakoma a régészetben és az írásos forrásokban, Az őskori Európa és Mezopotámia példái alapján”, *Convivium*, (Budapest, 2013), 13.

Az ugariti mítosz egy másik leírásában Baal harcol Móttal,⁸⁹ ahol Anat itt feleségként szerepel: *ʿnt ʿst*. Baal átveszi a korsót Móttól, iszik az italból, amit Mót kever neki, hogy feltámadjon, mert látni akarja Anatot, a feleségét. Baalnak még nincs palotája, más isteneknél lakik. Anat támogatását kéri, aki itt is Élhez, az apjához fordul segítségért. Él engedi, hogy palotát építsen Baal, és Anat örömmel újságolja a hírt testvérének és kedvesének.⁹⁰

Az Anat-himnuszban ő a hegyek úrnője: *ʿnt... st gr*.⁹¹ Leöli az ellenséges népeket, pontosabban Ugarit ellenségeit, és térdig gázol a vérben.⁹² Majd elindul háza felé, asztaláról letörli a vért, és ráönti a béke olaját.⁹³ Majd a népek védelmezőjeként jelenik meg *ant ...Ybmt limm*,⁹⁴ végül pedig elhangzik Anat dicsőítése: *wrgm l btl ʿnt*: „Hódoljatok a hajadon Anatoknak”.⁹⁵

Közbenjár érte Élnél,⁹⁶ a főistennél, hogy Baal palotát építhessen, mert más isteneknél lakik.⁹⁷ Baal, az északi viharisten Anat közbenjárásával palotát emel, a vizek fölé, Safon hegyére. Baal ura a morajló égnek és tengernek, ura a szeleknek és viharoknak.⁹⁸ Azonban a pusztító vihar mellett a megtermékenyítő esőt is az ő személyéhez kapcsolják.

A Baal mítosz-körben megismerjük Anat állandó jelzőit, címeit. A következő fejezetben Anat tulajdonságai is ismertté válnak előttünk. Az istennőt megismerhetjük a Baal mítoszból, Anat himnuszából, Aqhat-ciklusból, valamint a rituális szövegekből. A következő szövegrész Anat vérengzését írja le a lakoma után.⁹⁹

„Anat becsukta palotája ajtaját
és lement a hegy lábához találkozni az ifjakkal
És Íme! Anat harcol a völgyben

⁸⁹ *KTU*² 1.5-6 in: Watson/Wyatt (1999), 196.

⁹⁰ *KTU*² 1.10 = RS 3.362+ in: Watson/Wyatt, (1999), 199.

⁹¹ Text:II:5 in: Virolleaud, Ch.: *La Déesse Anat*, (Service des Antiquites Bibliotheque Archeologique et Historique, Tome: XXVIII, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938), 22.

⁹² *KTU*² 1.3 ii 14 in: Wyatt, N.: *Religious text from Ugarit: the words of Ilmilku and his colleagues* (The Biblical Seminar 53, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002), 74.

⁹³ Text:II:17-23 Virolleaud, 1938, 20. *KTU*² 1.3 ii 32 in: Wyatt, (2002), 74.

⁹⁴ Text II:33 Virolleaud, 1938, 25. *KTU*² 1.13 = RS 1.006 in: Watson & Wyatt, (1999), 200.

⁹⁵ Text:III:8 Virolleaud, 1938, 31. *KTU*² 1.13 Wyatt, (2002), 169.

⁹⁶ Él főistent bölcsnek mutatják be az ugariti mítoszok. Aséra és Anat is elmondanak egy ősi dicsőítést az ő bölcsességéről, amelyik standard mondást tartalmaz. „*Your word, O El, is wise indeed./lucky life for eternity is your word.*” Lásd: Oldenburg, U. *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), 21.

⁹⁷ Text: V:1-6, Virolleaud, 1938, 70. *KTU*² 1.4, in Watson & Wyatt, 1999, 195.

⁹⁸ Text: III17-18 Virolleaud, 1938, 36.

⁹⁹ *KTU*² 1.3 II

háborút vívott két város között¹⁰⁰.
 Leküzdi a tengerparti népeket,
 eltörli a föld színéről a keleti embert¹⁰¹.
 A lábainál, mint kerek halmok a fejek.
 Fölötte, mint sáskák a kézfejek,
 a harcosok kezei mint a szöcskék rajban.
 Hozzáerősítette a fejeket a hátához,
 felövezte a kézfejeket a derekára.
 Térdig gázol az örök¹⁰² vérében
 fenéig/combíg a harcosok¹⁰³ zsigereiben/alvadt vérében
 pálcájával kiűzi az idős férfiakat
 és a városi embereket¹⁰⁴ felajzott íjával
 És íme. Anat a házához érkezett,
 elment az istennő a palotájához,
 és harcát nem elégelte meg a völgyben
 csatáját két város között
 elintézte a székeket a harcosoknak
 elrendezte az asztalokat a katonáknak
 a zsámolyokat a vitézeknek.

¹⁰⁰ Valószínűleg Ugarit és a kikötő van kiábrázolva

¹⁰¹ „Anatu closed the doors of mansion and went to meet the lads at the base of mountain.” lásd de Moor (1987), 5. „She locked the gates of Anath's house and met the picked fighters in ...” lásd: „Ugaritic Myths, Epics, and Legens,” translated by H. L. Ginsberg in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, (ed. James B. Pritchard, 3d ed.; Princeton: Princeton University Press, 1969), f. V B, 136. Tengerparti (nyugati) embereket és a keleti népeket egyaránt legyőzi, hatalma korlátlan.

¹⁰² A *qmr* kifejezés fordul elő a szövegben, amely „blood of guards” de Moor értelmezésében. Ginsberg olvasatában: „knight's blood.” Lásd: „Ugaritic Myths, Epics, and Legens,” translated by H. L. Ginsberg (*ANET*, 136).

¹⁰³ A *mhr* elsődleges értelmezései „harcos, katona, hős”, amely gyakran fordul elő Baál ill. Anat harcosaként. *Mhr b^l / nt* (*KTU*² I.22 I 8-9), „gore of heroes.” Lásd: „Ugaritic Myths, Epics, and Legens,” translated by Ginsberg, (*ANET*, 136).

¹⁰⁴ A *mdnt* fordítása nem egyértelmű, Ginsberg a terminológiát nem fordítja le: „With darts she drives..., with the ... of her bow...” Lásd: „Ugaritic Myths, Epics, and Legens,” translated by Ginsberg (*ANET*, 136). Szótári jelentése „város, falu”, amely az arámi *mdynh*-nek (HALOT 549; DNWSI 597) és a mári akkád *madinātum*-nak (Lackenbacher NABU 1987/81. Cf. Reviv SHJP 15 ff.) felel meg. Ennek fényében a fordítás - ha a *grš* igének a „megszerez” értelmét vesszük alapul - „megszerezte a városokat felajzott íjával” (*KTU*² 1.3 II 16), lásd: Olmo Lete & Sanmartín, (2003), 528. A „veterán” értelmezéstről veszi alapul De Moor (1987), 6., aki a *šbm*, szinonimáját használja és ezen kívül mivel a *grš* ige a *KTU*² 1.3 II 15. sorban található *šb* főnév többesszámú alakjára, „idős/öreg emberekre” is vonatkozik, lásd: Olmo Lete & Sanmartín, 2003, 801. Lásd még: De Moor *UF* 17 (1985), 222. Egy másik értelmezést ad Wyatt, (2002), 74., akinek a fordítása „townsfolk” amely erősen utal a szó eredeti gyökének jelentésére, ezen kívül arra is figyelmeztet, hogy itt nem a milíciára gondol. A *šbm* és a *mdnt* tehát nem szinonimák, hanem egymás kiegészítői, utalhat arra, hogy öregek és fiatalok egyaránt Anat vérengzésének áldozatai, amely tehát a totális háború életbe léptetése, vagyis az istennő a civil lakosságot is leigázza.

Keményen harcolt Anat és figyelte a csatát,
 küzdött és körbe nézett,
 duzzad a mája¹⁰⁵ a nevetéstől,
 megtelt a szíve élvezettel
 Anat mája diadalittas,
 amint térdig gázol az örök vérében,
 fenéig/combíg a harcosok zsigereiben/alvadt vérében
 amíg megelégt a harccal a házában,
 csatázott az asztalok között,
 Az örök vére kiömlött tiszta olivaolaj,
 libatio¹⁰⁶ (italáldozat)a tálba.
 A hajadon Anat megmosta kezeit,
 a népek fiatal özvegye (megmosta) ujjait.
 Megmosta kezét az örök vérében,
 ujjait a katonák zsigereiben.
 Székeket a székekhez halmoz, asztalokat az asztalokhoz
 zsámolyokat a zsámolyokhoz rendez.
 Felduzzasztja a vizet és megmosakszik
 az ég harmatjával, a Föld olajával
 a felhők kocsihajtójának¹⁰⁷ párájával
 kiöntötte rá az ég a harmatját,
 ki lett öntve rá a csillagok párája.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ A *kbd* elsődleges jelentése „máj” Ginsberg fordítása: „Her liver swells with laughter” és De Moor értelmezése „Her liver shook with laughter” jórészt megegyezik. (A Tóran kívül előfordul még az Ez 21:21 רָאָה בְּכַבֵּד „...meglátja a májban” - amely mindig az adott szervre utal). Az ugaritiben értelmezhető még úgy, mint zsigerek, mellkas, belső. Lásd: SanMartin, (2003), 425-427.

¹⁰⁶ A *šlm* értelmezése „pacification” amely tulajdonképpen az olaj-áldozat egy típusa. De Moor értelmezésében ez így hangzik: „The blood of the guards was wiped from the house, oil of pacification was poured from a bowl” A terminus előfordul a következő szövegrészben: *KTU*² 1.119:24. Lásd: De Moor, (1987), 6. Ginsberg fordítása töredékes „... [..]s the knights' blood, Pours the fatness of [de]w in a bowl.” Lásd: „Ugaritic Myths, Epics, and Legends,” translated by Ginsberg (*ANET*,136).

¹⁰⁷ Baal epitethonja, ez az irodalmi kép az időjárás istenét ábrázolja ki, aki a felhőket, mint lovakat fogja be harci kocsija elé. Ez a tulajdonság jelenik meg a Zsolt 104:3-ban, mint Jahwe epitetonja. הַשֶּׁמֶת־עַיִן רִכּוּב „... a sötét felhőket rendeli szekérévé...” „She scooped up water and washed herself with dew of heaven, oil of earth, with the dizzle of Rider on the Clouds, dew that heaven poured out for her, drizzle that the stars poured out for her.” lásd: De Moor, (1987), 7. „[She] draws some water and bathes; Sky-[d]ew, fatness of earth, Spray of the Rider of Clouds; Dew that the heavens do shed [Spray] that is shed by the stars.” Lásd: „Ugaritic Myths, Epics, and Legends,” translated by Ginsberg (*ANET*,136).

¹⁰⁸ *KTU*² 1.3 II 3-45 = *CTA* 3 = *UT* ^{nt} = *V AB*, ásatási leletjegyzék száma: RS 2.[014] + 3.363, múzeumi leltárszám: M 3352 = A 2737 + M 8217 = A 2749 (AO 16.639 + 16.638), átirásai: *Syria* 17 (1936): 335-345; *Syria* 18, (1937): 85-102, 256-270; *CTA*, no. 3; Anat, 1.-; Bordreuil/Pardee, RSO; Dietrich, M., Loretz, & Sanmartín, O. J. (eds.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other*

Anat elsődlegesen megjelenő és egyik legismertebb tulajdonsága vérszomjas, erőszakos aspektusa. Anat tehát harcol, csatában vesz részt és leigazza az ellenséges népeket, mindenkit leöl, ő pedig vérben fürdik, megrészegül a vértől.¹⁰⁹

Bowman disszertációjának¹¹⁰ egyik alapgondolata, hogy Anat kíméletlensége betöltött néhány funkciót a kultuszban, véleménye szerint lehetett egy rituális asszociáció vagy elbeszélő funkció a rendkívüli mérszárlásra. Az ugariti szövegek nem szolgáltattak sem okot, sem semmilyen eredményt Anat katonai aktivitására. Mindenesetre ez az epizód egy olyan nyitány, amelyben Anat főbb jellemvonásai nyilvánvalóvá válnak előttünk. Kedvét leli az ellenség legyilkolásában, a vérengzésben és alapvető ismertetőjegye az istennőnek, hogy feldarabolt testrészekkel jelenik meg. E vérfagyasztó leírás Anatról két fejezetben jelenik meg a *KTU*² 1.3 II 1-45 és *KTU*² 1.13 I 5-7, a halálos temperamentumának összeolvadása karakterének más aspektusával szemlélteti a jelentőségét Anat szimbolikus identitását egy független, fiatal nőnek.¹¹¹

A Baal ciklus bevezetése Anat vérfürdője, amely egy elbeszélő, narratív fejezet. Egy előkép, amely előrevetíti az események, történések jellegét. Anat keményen leszámol ellenségeivel, nem kímél senkit, hogy céljait véghezvigye, másrészt a vérfürdő a névjegye. Miután megmosta magát az áldozatok vérében, felékesíti magát a legyőzött emberek testrészeivel. Anat vérengzése viszont nem korlátozódik csak az emberekre, mivel a győzedelmes Anat leveri a kígyót (aki kínoz), a hétfejű mindenhatót, leveri a föld isteneit, a tűzisten kutyáit, harcol, és ezután aranyat fog nyerni.¹¹² Anat leveri Baal ellenségeit, és Sapsu, a napisten segítségével legyőzi Jammot, a tengeristent.¹¹³ Cáfónt trónfosztja,¹¹⁴ s ezen kívül kegyetlensége Mót kivégzésénél is igen nagy hangsúlyt kap. Mindent megtesz azért, hogy Baalnak segítsen. Ebben a nyitányban ismertté válnak előttünk Anat legfontosabb jelzői, címei.

Places, (*KTU* second enlarged edition, Münster: Ugarit-Verlag, 1995), 10-11.

¹⁰⁹ *KTU*² 1.7 R 10 in: Wyatt, (2002), 149; Text II: 17, Virolleaud, (1938), 45.

¹¹⁰ Bowman, (1978), 263.

¹¹¹ Walls, (1992), 166.

¹¹² Text III:38-44 Virolleaud, (1938), 51; *KTU*² 1.1-2 in: Watson, W G E & Wyatt, N. (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies, Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten*, Bd. 39, (Leiden: Brill, 1999), 194.

¹¹³ Olmo Lete, (2004), 279.

¹¹⁴ Text III:44-48 Virolleaud, (1938), 56; *KTU*² 1.3, in Watson & Wyatt, (1999), 194.

A *btl* cím

„A hajadon Anat megmosta kezeit,
a népek fiatal özvegye (megmosta) ujjait.”¹¹⁵

Anat a hajadon „*btl*”, az úrnő „*btl*”,¹¹⁶ illetve a „*st*” címeket viseli. A *btl* szűzként való fordítása magyarázatra szorul, olyan értelemben, hogy Anat a későbbiekben érintkezik férjével, Baallal.¹¹⁷ Az elnevezésnek sokkal árnyaltabb és specifikusabb jelentéstartalma van, amely nem felel meg tökéletesen az angol *virgin*, illetve a magyar szűz fordításnak. A *btl* jelző fiatal nőt jelöl¹¹⁸, aki még nem házasodott meg, illetve nem hozott világra fiúgyermeket. Hajadon mivolta mellett erős szexuális aspektussal is bír. Az ugariti szövegtörzsekben megjelenő *btl* *nt* megnevezés az istennő leggyakrabban előforduló titulusa. Az ugariti *btl* kifejezésnek számos sémi megfelelője ismert.¹¹⁹ Az arámi *btwlt*² jogi értelemben¹²⁰ olyan fiatal lányt jelent, aki tizenkettő, illetve tizenkettő és fél éves. Gordon felhívja a figyelmet az arámi *btwlt*² egy másik értelmezésre is, amely arra a fiatal nőre referál, akinek problémája van kihordani az első gyermekét¹²¹ vagyis *btwlt*² *dymhbl*² *wl*² *yld*².¹²² Kétségtelen, hogy ez a megnevezés az ifjú lány korára és nem a szexuális státuszára vonatkozik. Ezen kívül még az arab megfelelője; *البِتُول* amely kifejezés Haszán és Huszein szülőanyjának tiszteletbeli címeként jelent meg.¹²³

Akkád megfelelője a *batultu* (*batussu*), amely szintén ifjú lányt, férjhez adható, serdülő-korú hajadont jelent a következő korszakok szövegeiben: MA, NA, NB, SB.¹²⁴ A kifejezés megjelenik a középasszír törvényekben, a következő kontextusban: „ha valaki megragad erővel és megerőszakol egy házasulandó lányt (*ba-tul-ta*), aki az apjának

¹¹⁵ *KTU*² 1.3 II 33-34.

¹¹⁶ Elképzelhető, hogy itt egy ugariti szójátékkal állunk szemben.

¹¹⁷ Olvasható: *KTU*² 1.10-1.11 = *Loves* II-III, és *KTU*² 1.13 = *Myth and Ritual* IV.

¹¹⁸ Holladay, (1991), 52.

¹¹⁹ Bowman, (1978), 170-175.

¹²⁰ Nidd. 8^b; Y.ib. I, 49^a. Yeb. 61^b lásd: Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac & Co., New York: G. P. Putman's Sons, 1903), 200.

¹²¹ Gordon, C. H. *Ugaritic Textbook*, (AnOr 38; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965), [=UT], 13-15: *b*, 377.

¹²² „Rabbinic” Texts: No. 13 (CBS 8694, CBS = Catalogue of Babylonian Section University of Pennsylvania) lásd: Montgomery, J. A. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Philadelphia: University Museum, 1913), 178.

¹²³ Bowman, (1978), 173.

¹²⁴ MA = Middle Assyrian, NA = Neo-Assyrian, NB = Neo-Babylonian, SB = Standard Babylonian. Lásd: Oppenheim, A. L. et al., (eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, (Chicago: The Oriental Institute, 1956), [=CAD], vol: *b*, 191.

házában él, ... [és akinek? ...] nincs megnyitva¹²⁵ ... háromszoros az értéke a fiatal lánynak (*ba-tul-ta*) ezüstben (melyet a férfi meg kell, hogy fizessen a leány apjának).” A szöveg értelmezése szerint, ha egy férfi megerőszakol egy szűz leányt, háromszorosát kell kifizetnie a menyasszony „árának”, mivel azáltal, hogy elveszti a szüzességét, az értékéből is veszít, és ezt kompenzálni kell. A jogi szöveg egyértelműen különbséget tesz értékében a szűz és a már nem szűz fiatal lány között, azonban a kifejezés (*ba-tul-ta*) ugyanaz. Más a helyzet a következő paragrafusban, ahol a lány nem erőszak áldozata és itt kevesebbet kell fizetni, ill. kötelezhetik a férfit, hogy vegye feleségül. „ha a házasulandó lány (*ba-tul-tu*) (önszántából) odaadta magát (a férfinak)”¹²⁶ A középasszír jogi szöveg azon kevés számú források közé tartozik, amelyek világos különbséget tesznek a még fizikailag is szűz és a már nem szűz leány között. A megnevezés (*ba-tul-ta*) egyébiránt egyszerűen a még hajadon lányra vonatkozik, nem effektíve a szüzességre.

Az egyik újbabilóni előfordulása a következő: [†]PN DUMU.SAL-*su batulatu ana aššūtu idaššu* A házasulandó korú / hajadon lányát, PN-t feleségül adta hozzá (VAS 6 3:9). Három újbabilóni házassági szerződésben (VAS 6 61:3, 95:5, Strassmaier Liverpool 8:9) a *batultu* szót a sumer NAR logogramával írják, utóbbi pedig leggyakrabban szintén egy bizonyos korcsoportot jelöl. Összességében tehát a mezopotámiai források közül egyedül a középasszír törvénykönyvben, illetve egyes újbabilóni házassági szerződésekben bizonyítható a *batultu* „szűz” konnotációja, azonban a kifejezés elsődlegesen „serdülő, hajadon” -ként fordítható.¹²⁷

Az ugariti *btlt* nem feltétlen jelent tehát fizikai szüzességet, jóllehet a *btlt* jelölhet szüzet egy későbbi szíriai és arab dialektusban, az újbabilóni házassági szerződésekben és a bibliai héberben. A הַתּוּלָה általánosan elfogadott, de nem teljesen alátámasztott fordítása: „szűz”. Pontosabban egy olyan nőt jelöl, aki már belépett a serdülő korba, és következésképpen, már képes kihordani egy gyermeket. Ez a potenciális termékenység arra utal, hogy fiatal nőről van szó, amely egyéni a kulturális értékeknek, és házasulandó kornak megfelelően. Az 1Móz 24:16 szerint a magyarázata a הַתּוּלָה-nak „... hajadon, és férfi nem ismeri őt...”¹²⁸ Hasonló a megnevezése a Bír 21:12-ben, ahol olyan négyszáz hajadonról van szó, „...akik nem ismernek férfit, férfivel való együttállással...” Természetesen ez a menyasszonnyá válás feltétele. Az 5Móz 22:13-19 jogi szövege szerint

¹²⁵ KAV 1 viii 6 és 21 {Ass. Code § 54}.

¹²⁶ KAV 1 viii 6 és 21 {Ass. Code § 55}.

¹²⁷ Oppenheim, (1956), 192.

¹²⁸ Ezen kívül Westermann megjegyzi: „The girl’s virginity and beauty are lauded in details.” Lásd: Westermann, C. *Genesis 12 – 36, A Continental Commentary*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 386.

בְּתוּלָהִים nem a szűzességre utal, hanem a serdülőkorra.¹²⁹ A בְּתוּלָהִים előzőleg szerepel az 2Móz 22:15-16-ban lévő törvényben. Ennek értelmében „Ha valaki elcsábít egy hajadont, aki még nincs eljegyezve, és vele hál, akkor jegyajándékkal jegyezze el magának feleségül! De ha az apja semmiképpen sem akarja hozzáadni, akkor annyi pénzt kell fizetni, amennyi a hajadonok jegyajándéka szokott lenni.” (2Móz 22:15-16)¹³⁰ A csábító nem kap túl nagy büntetést, Wenham véleménye szerint kevesebbet kell fizetnie, miután a fiatal lány már meg van bélyegezve, és különben nem lenne értelme a törvénynek. Hasonló a döntés a Deuteronomiumban: „Ha valaki elvesz egy nőt, vele hál, de azután meggyűlöli, és álnokul megvádolja, rossz hírért terjeszti, és ezt mondja: Feleségül vettem ezt a nőt, de amikor bementem hozzá, nem találtam בְּתוּלָהִים-nak, akkor fogja a lány apja és anyja a lány אֶת-בְּתוּלָהִי a bizonyítékait, és vigyék a város véneihez a kapuba. Mondja ezt a lány apja a véneknek: Feleségül adtam lányomat ehhez az emberhez, de az meggyűlölte, és most álnokul azzal vádolja, hogy nem találta בְּתוּלָהִים-nak a lányomat, pedig itt vannak lányom בְּתוּלָהִים-nak a bizonyítékai. Ezután terítsék ki a ruhát a város vénei elé! A város vénei pedig fogják meg azt az embert, és büntessék meg! Bírásagolják meg száz ezüstre, és adják azt a lány apjának, mert rossz hírért terjesztette egy izráeli בְּתוּלָהִים-nak. A nő maradjon a felesége, és nem szabad elbocsátania egész életében. De ha igaz volt a vád, és valóban nem volt szűz a lány, akkor vigyék a lányt apja házához a bejáratához, és kövezzék halálra a város férfiai, mert gyalázatot követett el Izraelben azzal, hogy paráználkodott apja házában.” (5Móz 22:14-21)

Hasonló a döntés ebben a szakaszban is, ahol, ha beigazolódik a lány ártatlansága, akkor a házasságot jóváhagyják. Hasonló a rendelkezés az 5Móz 22:28-29-ben: „Ha valaki egy בְּתוּלָהִים lánnyal találkozik, aki még nincs eljegyezve, megragadja, és vele hál, és rajtakapják őket, akkor az a férfi, aki vele hált, adjon a lány apjának ötven ezüstöt, a lány pedig legyen a felesége, mert erőszakot követett el rajta; nem is szabad elbocsátania egész életében.”

¹²⁹ Wenham, G. J. „Betulah 'A Girl of Marriageable Age',” *VT* 22, (1972), 331.

¹³⁰ „The man who seduced an unbetrothed virgin and so compromised her father’s opportunity to arrange a marriage for her was required to pay her marriage price and marry her himself (cf. Finkelstein, *JAOS* 86 [1966] 362-368). The terms of this „guiding principle” indicate that its primary focus is financial, both with regard to the father of the unattached girl and also with regard to the young woman herself. The marriage money was in the way of compensation to a young woman’s family for her loss into another family, and it may have reverted to the bride herself upon the occasion of the death of her father or her husband de Vaux, *Ancient Israel* 1:26-29). In case the girl’s father considered the match unsuitable for his daughter, as well he might under the circumstance, the man involved was still to pay as a penalty a sum equivalent to the marriage price for young women eligible to be married.” Lásd: Durham, J. I. *Exodus*, (WBC, vol. 3; Waco, Texas: Word books, 1987), 327.

Az Exodusban még két jelentéktelen kiegészítés található, először is az 50 sekel összegű menyasszony pénz kifizetése, másodsor a férj váláshoz való jogának eltörlése. Az 5Móz 22:28-29-ben nem éleződik ki vita a בתולה jelentése körül, mivel a szöveg ugyanúgy értelmezhető, ha a jelentése effektíve szűz, illetve akkor is, ha hajadon, házasulandó lányként magyaráz.¹³¹

A kérdés, illetve a vita az 5Móz 22:13-21 körül forog. A probléma, amely miatt a férj megutálja a feleségét, hogy nem találja benne a בתולים -ot. A feljelentés nagy gyalázatot jelentett a lány szüleinek, akik ezután egyből nyilvánosságra hozzák a בתולים -ot, amely kétségtelenül egy ruhanemű. (המלה) A בתולה egyszer van említve a törvényben a 19. versben, ahol valószínűtlen, hogy a jelentése szűz lenne.¹³² A törvény bevezetésében elénk tárul az eset, mely szerint a férj „bement” a lányhoz, aki a felesége. Ez a frázis sokszor előfordul házassági kontextusban, amely az érintkezésre utal. Észreveszi a בתולים hiányát és elutasítja őt, követeli a házasság érvénytelenítését. Wenham álláspontja szerint az igazi probléma a magyarázatban ennek a törvénynek a meghatározása és a lány vétkességének a természete. Javaslata a szöveg új értelmezésére, hogy a בתולה inkább a „fiatal házasulandó lány” terminusának jelenik meg, mint „szűznek”. Morfológiailag a בתולים egy szabályos formája az absztrakt főnévnek a bibliai héberben, amely elnevezi a korcsoportokat. נעורים fiatalok, זקנים öregek. Következésképpen szintén könnyebben értelmezhető a בתולים mint serdülőkorúak, tehát korcsoportként, mint szűzek. A szülők a megvádolás után bemutatják a városi vének előtt a בתולים jeleit. Ha a בתולה a házasulandó korban lévő serdülő lányt jelenti, akkor a בתולים értelmezése szerint a „serdülőkor jele” kézenfekvőbb. A המלה jelentése bizonytalan, de elképzelhető, hogy a menstruációs vértől pecsételt ruhadarabot sejteti. A férj panasa tehát az lehet e tekintetben az, hogy olyan fiatal lányt adtak hozzá feleségül a korai hozomány reményében, aki még nem volt serdülőkorú. A családfő részéről a csel lehetőségét jól példázza Ráhel és Lea története.¹³³

¹³¹ von Rad a következőket állapítja meg erről a szakaszról: „Unchastity with a married woman is punished by the death of the two parties concerned, similarly unchastity with a betrothed woman. However, in the latter case the place where the offence is committed makes a difference. If it took place in the open country the lawgiver takes for granted that the girl was raped against her will; her appeal to the legal protection of the community was merely not heard. Our customary translation 'betrothed' is, in fact, not quite correct, because it concerns a girl in whose case all the legal business preceding the marriage, in particular the payment of the mohar, has been completed, and thereby all the impediments to the marriage have been removed. The lawgiver expresses a different opinion about the rape of a girl who is not betrothed. In this case the man is forced to pay the customary bride-price (mohar) and to marry the girl; he is not allowed ever to send her away.” Lásd: von Rad, G. *Deuteronomy, A Commentary*, (London: SCM Press LTD, 1966), 142 – 143.

¹³² Wenham, (1972), 331.

¹³³ Ibid., 331.

A házassági egyezségek hasonlóak az asszír és héber törvényekben. Az asszír etimológiában a *batultu* bizonyítottan serdülőt, ill. házasulandó korban lévő lányt jelent. Valószínű, hogy a *הַתּוֹלָה*-nak és a *bataltu*-nak nemcsak a jelentése megegyező, hanem az etimológiája is.

1Móz 24:16-ban Rebeka ismertetőjegye: *וְאֵת שֵׁשׁ יָמֵי הַתּוֹלָה*. Elképzelhető, hogy e helyen a *הַתּוֹלָה*-nak egy magyarázó frázisa, hogy olyan serdülő lány, akinek még nem volt szexuális kapcsolata férfival. Hasonló a *הַתּוֹלָה* magyarázata a Bír 21:12-ben, ahol szintén négyszáz hajadon lányról van szó, nemi kontaktus nélkül. Nagyon gyakran a *הַתּוֹלָה* paralel kapcsolatban áll a *בַּחֹרָה* -ral vagyis a serdülő, fiatal fiúval. Mindkét kifejezés korcsoportot jelöl.¹³⁴ Bowman szerint Abiság estében is erről lehet szó, akit az idős Dávid királynak adtak, hogy tartsa melegen. A *הַתּוֹלָה* Abiság fiatal korára utal, nem pedig szexuális státuszára. Bowman állítása szerint tehát a *הַתּוֹלָה* elsősorban életkort jelöl, és nem szükséges, hogy magába foglalja a szüzesség szexuális státuszát. A szűz jelentése a másodlagos fejlődésben kapcsolódott hozzá.

Az ugariti nyelvben is hasonlóan árnyalt a jelentése, a *btlt* -et nem lehet tisztán és egyértelműen szűznek fordítani. Ezen kívül a *btlt* egyedül Anat epithonjai között fordul elő. Értelmezése nem felel meg a szűz fogalmának, erre a Baal ciklusban betöltött szerepe a bizonyíték. Anat többször is közösül Baallal. Ennek fényében helyesebb fordítása nem a szűz, hanem serdülő, fiatal leány. Nem zárja ki a *btlt* Anat epithon, hogy egyben Baal szeretője is legyen. Anat erőteljes harcos, aki segítőtársa a termékenység isten Baalnak, aki maga a szilárdság és életerő. Ezek az attributumok a fiatalság jellemzői is egyben.¹³⁵

*ʿaht beʿl*¹³⁶ – „Baal húga”: ez a epithon párhuzamban áll *ʿah ʿnt* – Anat bátyjával. Anat eme titulusa összefüggésben áll az ugariti pantheonban betöltött szerepével. Az édes- illetve féltestvér értelmét is magában hordozza. A héber *תּוֹלָה* mely szintén kifejezi a női édestestvért és féltestvért egyaránt. De egyaránt hasonló kontextusban használatos az Énekek Éneke könyvében: „Megdobogtattad szívemet, húgom, menyasszonyom, megdobogtattad szemed egy pillantásával, nyakdíszed egy láncocskájával. Mily szép a szerelmed, húgom, menyasszonyom! Mennyivel jobb szerelmed a bornál, olajod illatosabb minden balzsamnál.” (Én 4:9-10) Szerelmét, menyasszonyát hűgának nevezi.¹³⁷ Hasonló

¹³⁴ Bowman, (1978), 172.

¹³⁵ Ibid., 175.

¹³⁶ *KTU*² 1:10 II 16, 20 = *UT* 76:2:16, 20; *KTU*² 1:10 III 10 = *UT* 76:3:11.

¹³⁷ Keel véleménye ebben a témában: „One should not understand „sister” merely as a metaphor for „tenderness,” as is often the case. It is a metaphor of relatedness and togetherness. These feelings can lead to tender contact, and the metaphor functions at the same time to legitimize this contact. One can kiss a brother or sister in public. The continuation of the poem makes clear that the „sister” metaphor is not meant to exclude sexual and erotic themes.” Lásd: Keel, O. *The Song of Songs, A Continental*

kedveskedéssel, becézéssel találkozunk az egyiptomi szerelmes versekben is,¹³⁸ amelyeket szerelmes daloknak is szoktak nevezni¹³⁹ Két fiatal egymáshoz szóló szerelmes vallomásainak gyűjteménye, amely bővelkedik a metaforákban, hasonlatokban és dicsérő jelzőkben. A *Chester Beatty I.* papiruszon¹⁴⁰ egyes szám első személyben szólal meg egyszer a fiú, másszor a lány, de olvashatunk olyan monológot is, amely a beszélő szívéhez van címezve. A többi gyűjteményben nem található ehhez hasonló szabályszerűség. A szerelmesek egymást „bátyámnak” illetve „húgomnak” szólítják egymást. Az első stanzából reprezentálja ezt a bevezető sor a fiú részéről:

{1}w^ct sn.t nn nw. „Az egyetlen, a hűg, nincs neki (más)
 {2}r nfr hr-nb.wt Szebb ő minden nőnél.”

Hasonló kedveskedés olvasható a második stanzában a lány részéről:

{1}sn.j hr st^ch jb.j m hrw.f „Bátyám gyötrődik a szívem a hangjával
 {2}dj.f t^cj n=j h^cjt A betegséget megragadja nekem.”

A hatodik stanzában szintén a bátyám megszólítás olvasható:

{3}sn.j 3h3 r-gs.wj mwt.f „Bátyám felébred az anyja által
 {4}snw.f nb r- hn3=f és az ő összes bátyja vele”

A hetedik, záró stanzában végül a fiú szólítja meg a lányt:

{1}sfh r sf bw m^c.j sn.t „Hét napja láttam az én húgomat
 {2}3q3q n=j h^cjt jm.j és elárasztott engem a betegség”

A szerelmes versekben a „hűg-báty” megnevezést a dicsérő, kedveskedő jelzők között tartjuk számon. A felvetendő kérdés, hogy a valóságban megjelent-e a testvérek között a házasság, illetve honnan ered ez a fajta dicsérő, kedveskedő jelző?

A héliopoliszi Enneadban ismert volt az istenek között a testvér házasság: név

Commentary, (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 164.

¹³⁸ Ezek az Újbirodalom idejéből származó dalok különböző papiruszokon maradtak fent. A *Papyrus Chester Beatty I* magába foglal három kollekciót. Az Ia rész a hét stanzának a dalciklusait tartalmazza, az Ib-ben három strófa található, míg az Ic egy különálló gyűjtemény. A *Papyrus Harris 500* (= P. British Museum 10060)-ban szintén három kollekció található, sajnos a papirusz elég rossz állapotban maradt fent. A II. a részben található nyolc vers, amely nem kapcsolódik egymáshoz. A II. b-ben szintén nyolc lényegében különálló dalok szerepelnek. A II. c passzusban három egységes dalciklus található. A harmadik és kisebb gyűjtemény neve *Cairo Vase*, amelyben két rövidebb vers található. Lásd: Lichtheim, Miriam *Ancient Egyptian Literature*, 2 vols., (Berkeley, California: University of California Press, 1976), 181.

¹³⁹ Magyar nyelvre Kákósy László fordította. Lásd: Kákósy László, *A gyönyörűség dalainak kezdete: óegyiptomi szerelmes versek*, (fordította Molnár Imre, a nyersfordításokat az óegyiptomi eredeti szövegekből Kákósy László készítette, Kákósy László utószavával és jegyzeteivel; Budapest: Európa Könyvkiadó, 1976).

¹⁴⁰ Gardiner, A. H. *The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri*, No. 1 (London: Oxford University Press, 1931)

szerint Su és Tefnut, Geb és Nut majd Ozirisz és Ízisz, Széth és Nephtüsz között. A legkorábbi említése Ízisz és Ozirisz testvérpár házasságának fellelhető már a piramisszövegekben is.¹⁴¹ Ez az értelmezés fellelhető a *sn* (fiútestvér) és *sn.t* (lánytestvér) terminusok használatában. A családi kapcsolatokat nem lehet egyértelműen értelmezni. Módosulások mutatkoznak a korábbi piramisszövegekhez képest a későbbi mitológiában, a mítoszok összeolvasztása, vagy a teológiában a több vagy egy doktrína elfogadásának eredményeképp.¹⁴² Ozirisz és családja a legemberibb tulajdonságokkal van felruházva, és rendkívüli népszerűségnek örvendtek. Mitológiailag sokkal több minden kerül jobb megvilágításban Ozirisz és Ízisz történetében, mint a többi testvérpár esetében. Vajon követendő példa lehetett-e a hétköznapi emberek életében? Mindazonáltal a ptolemaiosz kori Egyiptomban elismert volt a testvérházasság. Diodorus Siculus történetíró így emlékezik meg erről:

„Az egyiptomiak alkottak egy olyan törvényt, amely ellentétes az emberiség szokásjogával, amely szerint engedélyezve van, hogy férfi elvegye feleségül a nőtestvérét, amely Ízisz által megvalósított következmény figyelembevétele, aki a bátyjának Ozirisznek volt a felesége”.¹⁴³

Diodorus a következő versekben összegzi a mítoszt és elbeszéli, hogy Ozirisz halála után Ízisz királynőként igen nagy hatalomra tett szert. Véleménye szerint ez a szokásjog széleskörűvé vált a görög-római korban, viszont óvatosan kell kezelni azon bizonyítékok számát, amelyek arra utalhatnak, hogy a korábbi fáraónikus időkben is elterjedt lett volna a testvérházasság. Hombert és Préaux kutatása szerint viszont a korábbi időkben ez a szokásjog egyedül a királyi családban volt fellelhető. Černý viszont kiemeli egy sztélét a XXII. dinasztiaiból, amelyen lévő felirat elmondása szerint Taere volt Me városfőnökének, Takelotnak lánya, akinek a férje Pedeesze volt, szintén Takelot gyermeke. A vérrokon házasság előfordulhatott a líbiai vezetők családjaiban, Egyiptomban. De ez még nem jelenti az, hogy az ilyen típusú házasság frekvenciát vagy egyáltalán lehetséges volt az előző korszakokban, illetve egyéb társadalmi osztályokban. A királyi családon kívül nem ismerünk biztos adatot a testvérházasságra a XXII. dinasztia idejében.¹⁴⁴

Igazán hiteles forrásaink elsősorban a görög-római kori papiruszokon található, másodsorban a klasszikus írók műveiben, és ezen kívül még a legfontosabb megemlíteni az

¹⁴¹ 172a Piramis szöveg: „Ízisz! Ez Ozirisz a te bátyád!”

¹⁴² Griffiths, J. G. *The origin of Osiris and his cult*, (vol, XL of *Studies in the history of religions*; eds. van Voss, M. H., Sharpe, E. J. & Werblowsky, R. J. Z.; Leiden: E. J. Brill, 1980), 194.

¹⁴³ Diodoros Siculus, I. 27. 1. lásd: Oldfather, C. H. (eng. Trans.), *Diodorus of Sicily I-II.34*, (vol, 279 of *The Loeb Classical Library*; ed. Goold, G. P.; Harvard University Press, 1933), 84.

¹⁴⁴ Černý, *JEA* 40 (1954): 29.

egyiptomi szövegekben ismert formulát minden korszakból, mely szerint a feleségek *nővérként* vannak becézve férjeik megszólításaiban. A kérdés az, hogy ez valóban vérségi kapcsolatot jelentett-e, vagy csak az esetek egy részében, vagy csak ez egy egyenértékű megnevezése volt a feleségnek. Erre a feltevésre van bizonyíték nem korábban, mint a 18. dinasztia, a férfiak a feleségeiket nővéreknek nevezték, pedig különböző szülőktől származtak. Ezt alátámasztja az egyik thébai nemesi sír (TT3): Pashed a feleségét, Nadzmebehdetet nővéreknek nevezi, holott az ő atyja Amun Menna, míg a feleségének az apját Amun Tjainak hívták. Nem kétséges, hogy ez is azt bizonyítja, a „nővér” megnevezés nem mindig jelent vérrokonsági kapcsolatot.¹⁴⁵ Korábbi sírfelirat a TT24, amelyet III. Thotmesz uralkodása idejére datálunk. Nebamun Nebtut, a feleségét kétféleképpen nevezi: *hm.t=f nb.t pr Rstj* vagyis „Az ő felesége *Rstj* házának úrnője”, a másik titulus pedig: *sn.t=f mr.t=f nb.t pr Rstj* amelynek jelentése „Az ő szeretett nőtestvére/húga, *Rstj* házának úrnője”. Egy hasonló tartalmú felirat olvasható Amenemhab sírjában (TT 85), amely III. Thotmesz és II. Amenhotep uralkodásának idejére datálható. A felirat tanúsága szerint Amenemhab feleségét gyakran „az ő nővére” megnevezés illette, de szintén előfordul az „ő felesége” címzés is.¹⁴⁶ Černý elképzelése szerint ez a szokás, azaz hogy a férfiak a feleségeiket kedveskedésből húgnak szólították, III. Thotmesz uralkodásának idejétől fogható meg. Ezenkívül véleménye szerint a királyi családban előfordult a vérrokon házasság, amelyre példa Hatsepszut és Thotmesz frigye, és ennek hatása jelenik meg a sírfeliratokban. Černý ezenkívül azt a törvényt, amelyre Diodorus Siculus utal, némiképp kétségbe vonja, véleménye szerint a testvérházasság nem áll fenn édestestvérek esetében, viszont előfordulhatott féltestvérek között.

Egyaránt jelent édestestvért és féltestvért az akkád *aḫātu* szó. Az *aḫātu rabītu* pedig idősebb lánytestvért, vagyis nővért jelent. A jogi és az irodalmi szövegekben egyaránt előfordul. „...amikor az istenek lakomát készítettek *ana aḫātišunu Ereškigal išpurū mār šipri* ők küldtek egy üzenetet a nőtestvérüknek, Ereškigalnak”.¹⁴⁷ Nincs utalás arra, hogy a szerelmesek, illetve a házaspárok „báty-húg”-nak szólították egymást.

Az ugariti nyelvben az *aḫt* elsődleges jelentése vérszerinti nőtestvér, előfordulása gyakori a szövegekben:

¹⁴⁵ Černý, J. „Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt,” *JEA* 40 (1954): 23–27.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 28.

¹⁴⁷ Nergal címzése Ereškigalnak, a szöveg származási helye: EA 357:2, lásd: Oppenheim, A. L. et al., eds., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: The Oriental Institute, 1956), [= *CAD*], vol: a, 172.

rgm l ahtk „mondd a húgodnak”¹⁴⁸

al trgm i aht k(...) dm ahtk yd^{ct} k rhtm „bizonyára beszélni fogsz a húgoddal... mivelhogy tudom, hogy a húgod könyörületes.”¹⁴⁹ Ugyanakkor előfordul a következő kontextusban is, mint „szerető”.

hlk aht b^{cl} y^{cn} „Baal látta, az ő nővére érkezik”¹⁵⁰ és *tp ahh w n^{cm} ahh* „az ő bátyjának szépsége és az ő bátyjának bája”.¹⁵¹ Az Aqhat-ciklusban olvashatjuk a következő verssort, amely egy formális házassági indítványozás:¹⁵² *šm^c m[^c l a] qht g^{zr} at an a[htk]* „hallgass kérlek, vitéz Aqhat, te (vagy) a bátyám, és én (vagyok) a húgod!”¹⁵³ Anat ezzel a házassági formulával egy egyezséget ajánl fel Aqhatnak,¹⁵⁴ amely hatalmas kegy egy halandó számára egy istennő részéről.

Egy harmadik jelentése is ismert, amely szorosan kapcsolódik a „szerető” értelmezéshez, és ez pedig a „partner, társ, élettárs”. A Baal-ciklusban ez gyakran előfordul. Ebben a kontextusban olvasható a következő verssor: *n^{cm} bn aht b^{cl}* „a legszebb Baal társai között”.¹⁵⁵

Anat és Baal kapcsolatát illetőleg nem mindig lehet pontosan eldönteni, hogy az *aht- ah* titlulus mikor utal vérszerinti kapcsolatra, és mikor partneri viszonyra. Anat Él lánya: *w t^c n[btl^t ^{cn}t] ytb ly tr il[aby]* „és a hajadon Anat válaszolt: 'az (erős) bika Él, az én atyám visszatér hozzám...’”¹⁵⁶ Baal viszont Dagan fia: *tn b^{cl}[w ^{cn}nh] bn dgn* „Add át Baalt és az ő szolgálait, Dagan fiát...” Ebben a versben ez egyértelműen kitűnik, viszont a *KTU*² 1.4-ben az is nyilvánvaló, hogy Astarte Él Baal atyjának nevezi.¹⁵⁷ Tehát az *aht b^{cl}* epitheton vérszerinti testvérkapcsolatként való értelmezése bizonytalan. Viszont az a szövegekből egyértelműen kiderül, hogy Anatnak és Baalnak szexuális kapcsolata volt,¹⁵⁸

¹⁴⁸ *KTU*² 1.16 I.38

¹⁴⁹ *KTU*² 1.161:31-32

¹⁵⁰ *KTU*² 1.3 IV. 39

¹⁵¹ *KTU*² 1.96:2

¹⁵² De Moor, (1987), 242.

¹⁵³ *KTU*² 1.18

¹⁵⁴ Bowman, (1978), 180.

¹⁵⁵ *KTU*² 1.10 II 16; *KTU*² 1.10 III 10

¹⁵⁶ *KTU*² 1.3.IV. 53-54

¹⁵⁷ *KTU*² 1.4 IV. 40-48

¹⁵⁸ „The view that Anat is depicted in the Ugaritic texts as a sexually active and possibly reproductive deity has recently been challenged by DAY (1991 and 1992) and WALLS (1992), who argue that there is no clear reference in the Ugaritic texts to Anat engaging in sexual intercourse. Rather, Anat's alleged sexual activity has, in some cases, been entirely reconstructed in available lacunae, and hapax legomena and other cryptic words and episodes have been invested with appropriately supportive meanings. The argument based on identifying Anat with *co\VS* that Baal has sex with is demonstrably erroneous. In *KTU* 1.10 ii:26-29 Anat is clearly distinguishable from a cow that Baal presumably mates with, as 1.10 iii:33-36 clearly announces the birth of his bovine children. The heifer that Baal mates with in *KTU* 1.5 v: 18-22 is also clearly not Anat, for Anat subsequently does not know where Baal is, and her search leads

és Anat gyakran sietett Baal segítségére. Baal és Jamm harcában Baal oldalán áll, a támogatására siet és legyőzi az ő ellenségeit.¹⁵⁹ Baal megszerezte a hatalmat az istenek fölött, és palotára van szüksége. Anat képviseli az érdekeit az istenek Atyjánál, Élnél és szembeszáll vele Baalért.¹⁶⁰ Baal iránti szeretete megnyilvánul mély gyászában is, utána pedig elpusztítja Mótot, aki felelős a haláláért.¹⁶¹

Anat epithetonja, az *aht b^cl* vagyis a „Baal húga” definiálása „Baal szeretője” -ként, illetve „Baal társa” -ként jobban megállja a helyét. Ezt bizonyítja a *Chester Beatty VII* papiruszon olvasható szöveg, amelyen Anatnak szexuális kapcsolata van Széthtel. Őt pedig Baallal azonosították. Anat Baalnak tehát nemcsak szexuális partnere, de társa is az uralkodásért való harcban. Az istennő a kezes Baal termékenységeért a Földön. Ez az elsődleges szerepe a Baal ciklusban, és miután betölti ezt a szerepét, hitelesen lehet állítani, hogy ő Baal társa.¹⁶²

A *rhm/rhmy* titulus

Hétszer fordul elő ez a titulus, egyszer Anattal *rhm cnt*.¹⁶³ Egyszer olvasható a Keret-elbeszélés istenlistájában *rhmy ršp zbl*.¹⁶⁴ Kétszer megjelenik Aserah neve után *atrt wrhm(y)*.¹⁶⁵ Egyszer pedig önmagában fordul elő. A *rhm* elsődleges jelentése „méh”, és a

her to the place where he and the heifer mated (1.5 vi:26-31). The fact that Anat is both described and depicted as homed is surely not a feature to be literally understood and physically attributed to female bovines. but rather is a symbol of royal or divine authority. Anat's frequent designation as the siSler (a~ll) of Ba~ll is nol conclusive evidence of a sexual liason. Her epithet ybmt lim", has thus far defied confident translation and hence cannot be used as a basis for arguing that she is procreative. KTU 1.3 iii:4-8 is most plausibly interpreted as Anat singing about the mutual attraction between Baal and Pidray. Tallay and Ar~ay (N. WALLS 1992: 116-122). The description of Anat as a wetnurse (KTU 1.15 ii:26-28) denotes her special associations with warriors and with royalty (WALLS 1992:152-154; cf. Isa 49:23; 60:16) and docs not necessitate viewing her as procreative (DAY 1992:190 n. 63). Arguments for Anat's alleged procreativity that are based on theophoric personal names evidenced at Ugarit and elsewhere (e.g. EATON 1964:14). such as a-na-ti-llm-mi ("Anat is my mother") and bill-anat ("son of Anat" [both names cited by GRONDAHL 1967:321]) can be challenged by interpreting such kinship names as metaphorically denoting status relationships. and by viewing these names alongside other names such as adalZll-ulIII1IU ("the Lord is mother"), '[tr-um ("Ashtar is mother" [both names cited by GRONDAHL 1967:46]) and ba-mi-dt/a-na-at ("Anat is my paternal uncle [?]" [H. HUFFMON, AllIorite Perso1lal Names ill the Mari Texts (Baltimore 1965) 201] cf. -.Am). Finally, recent advances in epigraphic analysis have confirmed that KTU 1.96 does not mention Anat (LEWIS 1996: 116-118) and hence the tablet can no longer be used as evidence for Anat's alleged sexual activity.” Lásd: *DDD*, (1998), 38.

¹⁵⁹ *KTU*² 1.3 III.

¹⁶⁰ *KTU*² 1.3 V.

¹⁶¹ *KTU*² 1.6

¹⁶² Bowman, (1978), 182.

¹⁶³ *KTU*² 1:6

¹⁶⁴ *KTU*² 1:15 II 6

¹⁶⁵ *KTU*² 1.23

„serdülő lány, leányka” fogalomcseréjeként értelmezhető.

A ׀ִמָּה „női méh” jelentéssel, tizennégy alkalommal szintén megtalálható a bibliai héberben. A Bír 5:30-ban megtalálható a hasonló gyökű ׀ִמָּה amelynek itt nem női méh a jelentése. „Talán hadizsákmányt találtak és azon osztozkodnak, jut egy-két rabnő minden férfinak.” A ׀ִמָּה kifejezés használata nem szokványos, és csak egyszer fordul elő az Ószövetségben. A szövegkontextusra való tekintettel itt lehet, hogy egy durva katonai szlengről van szó, amely szerint a „női méh” egyenlő az ágyassal.¹⁶⁶ Ebből kiindulva ez egy szinekdoché, a metonímia egyik fajtája, a rész neve jelenti az egészet.

<i>w r[ħm ˢnt] tngħ rħm</i> ¹⁶⁷	Anat kereste őt
<i>k lb ˢa[t] l [[x]] ˢglħ</i>	mint (ahogyan) a tehén szíve az ő bikájáét ¹⁶⁸
<i>k lb ˢa[t] l imrh</i>	mint (ahogyan) a jerke szíve az ő kosáét
<i>km lb ˢn[t]atr bˢl</i>	hasonlóképpen volt Anat szíve Baal után ¹⁶⁹

A *rħm ˢnt* elnevezés egyedül itt fordul elő, és megnehezíti az értelmezést, hogy a *rħm* szónak több jelentése is van. Walls felvetése szerint a *rħm* előfordulásaiból az derül ki, hogy ez egy azonos alakú szó, amelynek több jelentése is van és a „női méh” és „fiatal leány” meghatározásokon kívül a „malomkövek” és „könyörület, könyörületesség” értelmezéseket is megemlíti.¹⁷⁰ Anat estében a szónak az első két definícióját vehetjük számba. Bár Walls felveti, hogy ebben az esetben a „könyörületes” epithetont is számba lehetne venni. Anat fájdalmasan, könyörülettel a szívében keresi Baalt. Ez esetben ez az epitheton mint retorikai eszköz fordulna elő a páthoszos hangulat kifejezése céljából. Úgy gondolja, hogy esetleg párhuzam lehet a *KTU*² 1.16 I. 33-ban található sor: *ahṯk ydˢt k rħmt* „Tudom, hogy milyen könyörületes a te nővéred”. Azonban, ha nőnemű melléknévként szerepelne a *rħm* a *KTU*² 1:6 II.-ben, akkor egy nőnemű „t” végződéssel állna. A kutatók álláspontja szerint a *rħm ˢnt* nem jelzős és nem birtokos szerkezet. E megvilágítás szerint a fordítása tehát „az ifjú leány Anat.”

¹⁶⁶ Holladay, W. L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 337. HALOT

¹⁶⁷ A *rħm* elsődleges jelentése „méh”, másodlagos értelmezése, ifjú, fiatal serdülőkorban lévő leány. Lásd: G. del Olmo Lete & J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (trans. W. G. E. Watson; Leiden; Boston: Brill, 2003), 737. De Moor definíciója a „fiatal lány” fordításra; „(szülésre) alkalmas fiatal nő”, amelyet a Bírák 5:30. versével magyaráz. lásd: De Moor, (1987), 86.

¹⁶⁸ Baal átváltozik bikává, amely többször meg van említve (pl. *KTU*² 1.5 V 18) Lásd: J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism, The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven University Press, 1990), 71.

¹⁶⁹ *KTU*² 1.6 II 6-9; *KTU*² 1.6 II 27-30

¹⁷⁰ Walls, (1992), 79. Vö. az akkád „méh” jelentésű szó (*rēmu*) „könyörület” jelentését, lásd CAD R sub *rēmu*.

Véleményem szerint nyelvtanilag és tartalmilag is megállja a helyét, ha a birtokos szerkezetet is figyelembe vesszük. Ez esetben a cím jelentése „Anat méhe”. Ez lehet egy *pars pro toto* szerkezet, amely Anat termékenységének kifejező eszköze. De Moor véleménye szerint az epithetont lehet „Anat méhe” -ként értelmezni, amelynek bizonyítéka, hogy Anat életet is adott.¹⁷¹ Bár a fordításában *Damsel Anat* szerepel, mégis úgy magyarázza ezt a terminust, hogy a „méh”-ből ered, vagyis „szülésre alkalmas, fiatal nő”. Ebben a szövegben Anat „alkalmassága” abban áll, hogy Baal társaként termékenységi aspektusa is van. Walls véleménye szerint ez az elmélet, amelyet De Moor megjegyyez, csak felvetésként állja meg a helyét, ugyanis hiteles bizonyíték nincs róla. Mégis úgy gondolom, hogy ez egy szerelmi dal Anat részéről, ahol helye lehet a metafora eme formájának. Az Énekek énekében olvasható óhajlás, ahol a szerelmes fiatal lány lelke, lényé vágyódik a fiú után.

:*בְּקִשְׁתִּי אֶת שְׂאֵהָהָרָה נִפְשִׁי בְּקִשְׁתִּי וְלֹא מָצָאתִי*: „Kerestem őt, akit szeret az én lelkem, kerestem őt, de nem találtam” (Én 3:1). A lány lényé, eszenciája keresi őt, költői eszközzel fejezi ki a lány sóvárgását. Hasonló kifejezésmódot feltételezek a *KTU*² 1.6 esetében is. Tisztán nem állítom, hogy itt nem „ifjú lány Anatról” hanem „Anat méhéről” van szó, viszont véleményem szerint az „Anat méhe” epitheton ebben a kontextusban megállná a helyét.

Ezen kívül a *rhm* egy speciális címe a szerelem istennőjének, Anatnak ugyanúgy, mint a *td* vagyis „a (női) kebel”.¹⁷² A „(női) kebel ill. duzzadó mellű” titulus Anat szoptatós dajkaként való ábrázolásra utalhat. *btlt ʿnt tptr ʿ td limm* „A hajadon Anat, *td limm* megmosta magát” A *td limm* epithetont nehéz lefordítani, inkább az értelmezését lehetne úgy használni, mint „népek táplálója”. A két kollokáció kapcsolódhat is egymáshoz.

A *rhm* titulus itt önmagában fordul elő, Anat istennő neve helyett; *w šd šd ilm šd atrt w rhm <y>* „És a termőföld, a két isten termőföldje, *rhm* és Astarté termőföldje”.

De Moor szerint az értelmezését itt megkönnyíti egy sumer paralell, a szent házassági szövegekből. Inanna és Dumuzi énekéből egy részlet „Fenséges Istennő, a melled a termőfölded, a melled a termőfölded”.¹⁷³ Véleménye szerint ez utalás lehet a *KTU*² 1.23. 24, 59 és 61. sorára, ahol Astarte és Anat mint szoptatós dajka jelenik meg. De más szövegösszefüggésben is megjelenik Anat istennővel kapcsolatban a „női mell” kifejezés.

Rhmy, mint istennév megtalálható egyszer a *KTU*² 1.15 II 6-ban [xxx] *xn rhmy ršp*

¹⁷¹ Ibid., 80. Ezzel a definícióval nem minden kutató ért egyet, lásd: Caquot, A., Sznycer, M. & Herdner, A. (eds.) *Textes Ougaritiques*. Tome 1: *Mythes et Légendes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1974), 89.

¹⁷² De Moor, (1987), 86.

¹⁷³ Ibid. 120., Kramer, *op. cit.* (n.2), 81, cf. ANET, 206

zbl „Ő meghívta *Rihmayut*, Resef herceget”. De Moor itt nem fordítja le a terminust, viszont megjegyzi, hogy a *Rihmayu* Anat neve. Walls ide sorolja még a következő helyeket: a *KTU*² 1.23-ban, a II. 13., 16. és 28. sorokat.

Mint különálló istenség nem szerepel áldozati, ill. pantheon listán. Bowman állásfoglalása világos, mely szerint a *KTU*² 1.15-ben és 1.23-ban előforduló *rḥmy* nem elég bizonyíték az istenség önálló létezésére. A *KTU*² 1.23 II. 13.-ban és 28.-ban a *rḥmy*-hez társul Astarte is *atrt wrḥm*<y>. Ebben az összetételben az előfordulása egyedülálló.¹⁷⁴ Egyéni megjelenésén kívül, egy név komponenseként. A fejezet egy liturgiával kezdődik (*KTU*² II. 1-29) aztán egy költői elbeszéléssel folytatódik (*KTU*² II. 30-76). Walls felveti a kérdést, hogy vajon az *atrt wrḥm*<y> Astarte dupla neve, vagy utalás két különböző istenségre. Esetleg két névtelen istennőről lehet szó, akik e szöveg mitológiai részében szerepelnek.

Cutler és Macdonald¹⁷⁵ álláspontja alapján a terminus kultikus funkciót jelöl és Astarte isteni udvarhölgyére utal.

Bowman rámutat arra a tényre, hogy *Rḥmy* közvetlenül *ršp zbl* vagyis Resef¹⁷⁶ herceg előtt áll. Ez a sorrend párhuzamot mutat azzal, ahogyan az áldozati és a pantheon listán szerepel. Ez egyfajta bizonyíték arra nézve, hogy a *rḥm* valójában Anat epithetonja.¹⁷⁷

A termékenység istennője esetében a *btlt* hangsúlyozása a korlátlan hatalmát és

¹⁷⁴ Bowman, (1978), 184.

¹⁷⁵ Cutler, B. & Macdonald J. „On the Origin of the Ugaritic Text *KTU* 1.23” *UF* 14 (1982): 33-50.

¹⁷⁶ Resef istenről külön monográfiát lehet írni, hiszen ez az istenség is jó példája az izraeli (sőt sziro-palesztin térség) és az egyiptomi vallások kapcsolatának. Ugyan az Ószövetségben már úgy szerepel Resef, mint démon, vagy megszemélyesített rossz (Zsolt 78,48: természeti csapás), sőt az Én 8,6-ban egyszerűen „láng, tűz” fordítást igényel a szó, mégis világos, hogy valamilyen istenség detronizálásáról van szó. A Hab 3,5-ben – ebben a feltételezhetőleg ősi himnuszban – Resef (Deberrel együtt) Jahwe udvartartásához tartozik, nyilván alsóbb rendű istenként, és Jahwe vonulásakor a menet része. (Lásd itt: Karasszon István, Habakuk 3, in: *Az Ószövetség varázsa*, Kréné 3, Budapest: Új Mandátum, 2004, 255-273). Resef isten már a Kr.e. III. évezredben jelen van Eblában, s a nekropolisszal (vagy valamely khthonikus istenséggel) áll kapcsolatban; papjairól is szólnak az eblai szövegek, tehát kultusza is volt. Ezt megerősíteni látszik, hogy Ugaritban és Rász Ibn Hániban Resefet Nergallal azonosították. Az ugariti szövegekben leginkább khthonikus istenségként, az alvilág kapuóréként tűnik fel. Ezzel egy időben azonban, durván a XV. században, Egyiptomban is jelentkeznek, s II. Amenhotep hivatalos elfogadta istenként, különösen is a háborúban védelmező istenként. II. Amenhotep „Resef szeretteként” van említve, de később, a XII. században is szerepel Resef Qudsu és Ré társaságában. Ugyanakkor tisztelete Szíria-Palesztina területén is folytatódott, s még Anatóliára is kiterjedt: Zindsirliben Panamuwa király tisztelte őt, s Bübloszban is ismert volt. Az V. században Szidón területéről maradt fenn említése, sőt Karthágóból is maradt fenn egy teofór név: *‘abduraspi*. (Lásd itt P. Xella „Resheph” cikkét a *DDD*, 700-703. lapjain.) Külön érdekesség Resef egyiptomi ikonográfiája, hiszen egy sztélé gazella-fejjel ábrázolja őt (a sztélé felirata: „Resef, a nagy isten, aki meghallgatja az imát”). Hogy ennek az ábrázolásnak mi az értelme, az nem egészen világos; talán lehet ebből arra következtetni, hogy esetleg Széth-tel azonosították Resefet az I. évezred végén, ám ez egyáltalán nem tűnik bizonyosnak. [Lásd itt Münnich, M. M. *The God Resheph in the Ancient Near East*, (Orientalische Religionen in der Antike 13, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 93kk. lap]

¹⁷⁷ Bowman, (1978), 184.

hervadhatatlanságát fejezte ki, és nem állt ellentétben azzal, hogy ő a királyok anyja. Ez a kettősség jellemzi, ami a *bilt-blt* váltakozó használatából is kitűnik. Anat Úrnője a királyságnak, az uralomnak és a fenti mennyeknek.¹⁷⁸

¹⁷⁸ CAT 1.108:6-7.

Az *ybmt limm* elnevezés

ˁnt ybmt limm mely címet legkövetkezetesebben így lehetne prezentálni: „Anat, népek házasulandó, fiatal özvegye”, amely frekventált megnevezése az istennőnek. Bowman¹⁷⁹ elsődleges nézete szerint ez a cím alapvetően politikai titulust jelent, amely az istennő gondviselő, gyámkodó tulajdonságára utal. Walls hangsúlyozza eme összetett epitheton fontosságát, amely az istennő ugariti panteonban betöltött szerepét érzékelteti. Magában foglalja továbbá a rokonsági referenciát, leginkább Baalra emlékeztetve. A jelző meghatározásához a *ybmt* jelentését kell alaposan megvizsgálni.

Albright egyszer felvetette, hogy a titulus olvasata, a népek ősanja lehet, hogy azt jelenti, hogy felhatalmazni ezt a gyököt. Elmélete szerint az arab *وَبِمَ (wabama)* „teremt” igével áll kapcsolatban. A *ybmt* kifejezés megfelel a bibliai héber *יְבִמָּה* szónak, amelynek jelentése: fiútestvérének özvegye, illetve, férj fiútestvérének özvegye (5Móz. 25:5-9, Ruth 1:15). Előkerül a leviratusi jog Ruth könyvében is, amely egy konkrét jogi dekrétumot vesz alapul a 5Móz 25:5-10-ből. Ruth könyvében¹⁸⁰ a specifikum, hogy előfordul néhány főnév, amely szintén szerepel a 5Móz 25:7-ben, illetve 9-ben, amely elrendezi az özvegy kapcsolatát a férj bátyával. Ruth könyvében a nyelvezet inkább generikus, mintsem jogi szöveg, azonban azt kissé bonyolult meglátni, milyen jogi kapcsolata van Ruthnak és Orpáhnak. Igeként előfordul az 1Móz 38:8-ban, amelyet úgy lehetne értelmezni, hogy végrehajtja a leviratusi jogot. Egeresi¹⁸¹ szerint Ruth könyvében nem kell feltételezni leviratus házasságot. „A leviratus törvénye szerint, ha egy gyermektelen nő megözvegyül, az elhunyt testvérének kötelessége feleségül vennie özvegyet, s utódot támasztani az elhunytnak. A *יְבִמָּה* szónak egyszerűen ‘sógor/sógornő’ jelentése is van, s fordításommal is ezt az értelmezést akartam jelezni. Nagy segítség lenne, ha pontosan felderíthetnénk a szó esetleges sémi hátterét.”

Egeresi is egyetért Sassonnal aki egy akkád szövegre hívja fel a figyelmet. A

¹⁷⁹ Bowman, (1978), 185.

¹⁸⁰ Albright Ruth könyvének kommentárjában külön utalást tesz erre az ugariti terminusra: „A possible approach to a different meaning is afforded by Ugaritic *ybmt limm*, a frequent epithet of the goddess ‘Anat in the Ba’al myth cycle. Albright once proposed (apud M. Burrows, *Basor* 77 [February 1940], 6-7; cf. *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 73 and 193, n 16) to read the epithet as „progenitress of peoples,” and assigned to the root *ybm* a meaning along the lines of „create” has followed Albright’s lead and proposed *ybm* as the ver bin Ps. 68:17 with just meaning. It is possible that this root eventually developed a noun meaning ‘fertile woman, marriageable woman,’ but this is highly conjectural. It happens that such a meaning would rather nicely pick up the theme of Naomi’s urging in 1:8-9, 13-go home to new, fruitful marriages. However as things now stand, greater clarity about the Ugaritic term is needed before it can help us understand the Ruth term.” Lásd: Campbell, E. F. JR., *Ruth, A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible; vol. 7; New York, 1975), 73.

¹⁸¹ Egeresi L. S. *Ruth könyve* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2006), 126.

ybm/ybmt szógyöknek nincs megfelelője az akkádban, viszont egy óbabilóni, Tell el-Rimából (ókori Karana) származó levélben felbukkan a *iabami-ša* kifejezés, mint nyugat-sémi jövevényszó.

TR.4251

1. [*a-na*] ^f*Il-ta-ni* 2. *qí-bí-ma* 3. *um-ma* ^f*Az-zu-[x]-ma* 4. *aš-šum* ^f*Be-la-as-su-[nu]* 5. *la ta-áš-ta-ap-pa-[ri-im]* 6. SAL *ši-i an-ni-ki-e-em* 7. *a-na mu-tim wa-aš-ba-[am]* 8. *ú-ul ha-aš-ha-at* 9. *qa-du-um* DUMU.MEŠ-*ri-ša* 10. *a-na* É ***ia-ba-mi-ša-ma***¹⁸² 11. *li-il-li-ik* 12. *at-ti a-ša-ri-iš* 13. *qí-ir-bi-ti* 14. *a-na-ku ru-qa-a-ku-ma* 15. *ša-pa-ra-am a -na ši-ir* 16. ^m*Mu-tu-ha-ad-ki* 17. *ú-ul e-le-em* 18. SAL *ši-i a-na An-da-ri-ik*^{KI} 19. *a-la-kam ha-aš-ha-at* 20. *ša-ni-tam* ^f*Be-la-sú-nu* 21. ^m*Ab-du-šu-ri mu-us-[sá]* 22. *ka-ia-an-tam ú-ba-za-ah-ši* 23. *ù i-na ta-zi-ma-ti-ša* 24. *a-ta-šu-úš* 25. [SAL] *ši-i ma-ah-ri-ia* 26. *qí-ir-bi-it*

„Iltaninak mondd: így (szól) Azzu []. Ne írj nekem szüntelenül Bélassunuról! Az a nő nem akar a férjével lakni, hadd menjen hát el a gyermekeivel együtt a sógora házába! (Akkor) Te közel leszel őhozzá, én pedig távol, s (így) nem fogok tudni írni Mutuhadkinak (minderről). Az az asszony Andarikba kíván menni. Továbbá, ami Bélassunut (illeti), Abdu-šuri, a férje folyvást kegyetlenül bánik vele, és (amíg) az a nő a közelemben van, szüntelen a panaszaival zaklat engem.”

A szöveg értelme szerint Bélassunu férje nem halt meg, éppen ezért nem lehet teljes joggal összevetni a 5Móz 25:5-ben található törvénnyel. Bélassunu nem volt gyermektelen sem, és önként hagyja el férjének házáat.¹⁸³ A levél nem ad további információt Bélassunu saját családjáról, és arról, volt-e közelebbi kapcsolata a sógorával.¹⁸⁴

¹⁸² *iabami-ša*. (*ša* = nőnemű birtokos suffixum) Ez hapax legomenon az akkádban, ez paralell a héber *ybm*, amely ismert az 1Móz 38:8-ban, ahol piél alakban fordul elő és az 5Móz 25.5-9 főnévként, ami egyenesen hasonló ehhez a főnévhez. Az első magánhangzó megjelenhet, mint félhangzó vagy teljes, ezért nem tudjuk használni, mint bizonyítékot a teljes vokalizációra. Lásd: Lásd: Page, Stephanie (Dalley), „The Tablets from Tell Al-Rimah 1967: A Preliminary Report” *Iraq*, Vol. 30, No. 1 (Spring, 1968), 94.

¹⁸³ Egeresi még megjegyzi azt is, hogy Belassununak több gyermeke van, és kiderül a szövegkörnyezetből, hogy a *yabamum* egy egyszerűen egy általános nyugat-sémi szó a sógorra. Továbbá egyetért Sassonnal, hogy Anat istennő ugariti epithetonját (*ybmt limm*) is ennek értelmében kell fordítanunk. Lásd: Egeresi, (2006), 127.

¹⁸⁴ „Since Belassunu's husband is not dead, we cannot draw a comparison with the Hebrew law that it is the duty of a man to marry his brother's widow if she is childless. Belassunu does, however, appear to go to her brother-in-law's house in preference to the house of a member of her own family, when she leaves her husband voluntarily. Since the letter gives no further information on Belassunu's own family, and on whether she had any nearer relations than her brother-in-law living, we can draw no further conclusions. Moreover, Belassunu has children, sons, whereas the widow of Deuteronomy 25:5 is childless.” Lásd: Page, (1968), 95.

Dahood, aki Albright nézetét követi, felveti a רָבָה igekénti értelmezésének lehetőségét a Zsolt 68:17-ben, s véleménye szerint ez az ősi gyök tovább fejlődött egy főnévvé „termékeny, házasulandó nő” jelentéssel. Ez azonban csak egy sejtés. Naomi egyengeti Ruth előtt az utat a gyümölcsöző házassághoz, az új otthonhoz. Valójában az ugariti terminus tisztázása segíthet jobban Ruth történetének megértéséhez.¹⁸⁵

A *ybmt limm* De Moor értelmezése szerint Anat itt a gyönyörök patrónájaként jelenik meg, úgy gondolja, ez egy technikai terminus, szövegközlésében a fordítása: „Népek buja özvegye”. De Moor a fordításában használja az özvegy terminust, mint ahogyan ezt a héber, ill. nyugat-sémi megfelelője is igazolja.

A *lim* elsődleges jelentése „nép, klán”. A kifejezés a héberben is megtalálható: לִמָּה . Az akkádban ismert a szó, mint *līmu/limmu* bár több jelentéssel is bír.¹⁸⁶ Az ugaritiban a gyök, amit feltételeznek, az *l^om*¹⁸⁷ egy enklitikus *m*-mel, az ugariti lexéma *limm* tehát kiváltott számos magyarázatot.¹⁸⁸ A legegyszerűsebb fordítása a „népek”, amelynek alapja a bibliai héberrel rokon לִמָּה , többesszámban לִמָּהִם , az ugariti terminus kontextuális használatban párhuzamban áll a *hmlt*-tel, amely jelentése „sokadalom, tömeg”. Csak két helyen található meg az Ószövetségben, Ez 1:24 és Jer 11:16-ban. מְלִיחָה és מְלִיחָהִם amely helyeken emberek sokaságát jelenti. Gray feltételezése szerint¹⁸⁹ az ugariti *limm* szoros kapcsolatban állt az asszír *limmu* elsődleges jelentésével, az eponymos névvel, amely az ország egy magas rangú tisztségviselőjétől kapta a nevét. De maguk a királyok is névadókként szerepeltek, a trónralépésük évét, illetve a – ritka esetekben elért – harmincadik évet róluk nevezték el. Gray szerint így a *l^om* szónak egy olyan jelentését kell figyelembe venni, ami nem bizonyított az ugaritiban. Költői paralellizmusában a példákat az 1Móz 27:29, Ézs 34:1, 41:1, 43:4, 9 és 55:4-ből veszi alapul a *l^omym* szónak, amelynek a hercegek jelentését adja. E nézetet hasonlóan gondolja Driver¹⁹⁰ és Pope¹⁹¹ is. Barr¹⁹²

¹⁸⁵ Cambell, E. F. Jr. *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. (The Anchor Bible; vol. 7., Doubleday, 1975), 73.

¹⁸⁶ Több jelentése ismert az akkád nyelvben: 1. eponymos (mint egy hivatali év) és eponymos (az év nevét adó tisztségviselő) az óasszír, a mári, valamint a standard babilóni és a középasszír szövegekben. Második jelentése: egy ezer (mint sumer jövevényszó), óbabiloniban rövidítve *li*, az újasszírban *li^omu* (ABL 435:18). Harmadik jelentése; család, klán, átírása: *li^omu*, amely egy nyugat-sémi jövevényszó. Negyedik jelentése régió, szomszédság, mely az újbabiloni szövegekben olvasható. Lásd *CAD L* sub. *līmu* A-D, 194-198.

¹⁸⁷ *l^om:lim* 'emberek' (*Text* 62:6; *UT^ont*: II:7 = *KTU*² 1.3 II 7), többesszámban *limm* 'népek' (*Text* 6:20; 134 : 8; *UT^ont*: II : 33 = *KTU*² 1.3 II 33) lásd: Gordon (1965), *l*, 426.

¹⁸⁸ Walls, (1992), 96.

¹⁸⁹ Gray, J. *The Legacy of Canaan*, VTSup 5 (1965): 40.

¹⁹⁰ Az ő javaslata: „sister-in-law of rulers” lásd: Driver, G. R. „Canaanite Myths and Legends.” *Old Testament Studies*, (1956): 85.

¹⁹¹ Pope elképzelése: „widowed spouse of the Prince” lásd: Pope, M. „Anat.” *WMyth* 1:235-41 (1965): 240.

¹⁹² Barr, J. *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1987, 254.

állítás helytálló, miszerint etimológiai bizonyítékok hiányában nem magyarázható az ugariti *limm*, mint „uralkodók”, ezen kívül az asszír *limmu/līmu* intézmény fejlődése egyedülálló. Az Anat *ybmt limm* epitetonja és az asszír *limmu* közti kapcsolatot nem lehet egyértelműen bizonyítani.

Egy másik elméletet képvisel Craigie,¹⁹³ mely szerint az ugariti *limm* fordítható úgy, mint „harcosok.” Feltételezését a *KTU*² 1.3 II fejezetre, Anat vérfürdőjére alapozza. Értelmezése tehát a következő: Anat harcok patronája. Ezzel az elképzeléssel ért egyet Gordon is,¹⁹⁴ aki úgy fordítja az epithetont, hogy „hősök ősanja”. Állítását nem nyelvészeti alapokra helyezi, hanem Anat harcban betöltött szerepére. Hasonló a felvetése Albrightnak¹⁹⁵ is, ami az *ybmt* kifejezést illeti. Az ő értelmezése szerint a „népek ősanja” értelmezés helytálló. Kétségtelen, hogy figyelembe kell venni a szöveg kontextusát, azonban nem elhanyagolható a nyelvészeti bizonyítékok figyelembe vétele sem. A többszám kérdése azonban több problémát is felvet. Bowman¹⁹⁶ különbséget tesz a *lim* és *limm* írása között az ugariti szövegekben. Megpróbálja a *limm* főnevet identifikálni Lim isten nevével.

Līm számos személynévben előfordul theofór elemként, elsődlegesen Észak-Szíriában i. e. II. évezredben. Megemlíthető például *I-bi-iṭ-Li-im* eblai király (*MAIS* [1967-1968]. II. 2.9.26), akinek *Līm* isten nevével képzett teophor neve van, csakúgy, mint a mári Līm-dinasztia számos tagjának. A nevek megjelennek majdnem mindig a syllabikus - logografikus ékírásos szövegekben. A *Līm* nevet néhány kivételtől eltekintve általában istenség determinativum nélkül írják. Az egyetlen biztos példája *Lim* alfabetikus ékírása az ugariti szövegekben (*KTU*² 1.102:22) mint *yrgb lim* hasonlóan *yrgb b^l*, amely istenlistában szerepel. De Moor¹⁹⁷ véleménye szerint a *Lim egy amorita Lim* istenségnek felel meg. Līm magyarázata – személyes isten. A klasszikus arabban a gyök jelentése „összegyűl, csoportosul”. Valószínűleg van jelentésbeli kapcsolat az arab *li^ʿm* „*fitting one, companion*” Gray és Gindberg azt a magyarázatot követik, mely szerint a helyes olvasata [*la'immim*].

Mindenesetre Bowman nem fordítja le az epithetont, szövegközlésében meghagyja az ugariti átírást,¹⁹⁸ a „népek” fordítást preferálja és a héber rokonság alapján.

Véleményem szerint a *limm* kifejezésnek a népek fordítását kellene alapul venni, ez

¹⁹³ Craigie, P. C. „Deborah and Anat: A Study in Poetic Imagery.” *ZAW* 90 (1978): 377.

¹⁹⁴ Megemlíti a bibliai héber *חַמְדָּה* „widowed sister-in-law” kifejezéssel a kapcsolatot, mégis a „progenitress of heroes” értelmezést preferálja. Lásd: Gordon, (1965): 408.

¹⁹⁵ Albright értelmezése: „progenitress of peoples” lásd: Campbell, (1975): 73.

¹⁹⁶ Bowman, (1978), 189.

¹⁹⁷ De Moor, „Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra.” *UF* 1 (1969), 183.

¹⁹⁸ „*Batultu* ‘Anatu washes her hands, *Ybmt L'imm*, her fingers.” Lásd: Bowman, (1978), 11.

megállja a helyét mind nyelvészetileg, mind kontextusában. Hiszen ahogy a fejezetből is kítűnik, Anat

„leküzdí a tengerparti népeket,
eltörli a föld színéről a keleti embert.”

A *lim* kapcsolata a héber לִּמָּה . főnévvel egyértelmű. Bár az akkádban nem találunk teljesen megegyező főnevet, a *li^omu* előfordul hasonló jelentéssel, úgy mint „család, klán,” és nyugat-sémi jövevényszóként azonosíthatjuk. Az *ybmt limm* ephiteton az, amelyik még megjelenik a *btlt* mellett az Aqhat ciklusban.

Anat portréja szenvedélyes és erőszakos az Aqhat elbeszélésben. Anat megirigylí az isteni nyilat, amelyet Aqhat kapott és mindenféleképpen meg akarja szerezni. Aranyat, ezüstöt és kincseket ajánl föl az ijért cserébe. Aqhat azonban kérlelhetetlen a kérdésben. Igazából később már az is kiviláglik, hogy megátalkodottan ragaszkodik ajándékához és makacsul annyit válaszol:¹⁹⁹

[*ap.m*] *tn .rgmm. argm. qštm* „Még van valami, amit elmondok:
[*k. l.*] *mhrm. ht. tšdn . tintt* az íj az harcosoké²⁰⁰ – tán a nők akarnak harcolni²⁰¹?
[*b hm g*] *mx tšhq . nt w b lb tqny* Anat nevetett, de tervet szótt a szívében.”

Az Aqhat ciklusnak többféle magyarázatot tulajdonítanak a kutatók,²⁰² mindezek

¹⁹⁹ *KTU*² 1.17 VI 39 - 42

²⁰⁰ „Harcosok fegyvere.” Természetesen itt férfiakra gondol és a *mhr* terminust használja.

²⁰¹ De Moor megjegyzi, hogy az íj mintegy helytelen/alkalmatlan fegyver a nőknek. Ettől függetlenül az egyértelműen kiderül egyéb ugariti szövegekből (*KTU*² 1.92), hogy két istennő, Astarte és Anat is nagyszerű vadászok voltak. Lásd: De Moor, (1987), 239. Ebben a témában készült publikáció: Oettinger, N. *Die militärischen Eide der Hethiter*, (Wiesbaden, 1976)

²⁰² „Driver (1956, 8) gave only a slight treatment of the significance of the story. He stated that the theme of Aqhat 'is a righteous king's need of a son', but a couple of paragraphs later wrote that 'the main theme of the myth is clearly the death and resurrection of Aqhat' thus introducing a new perception of what concerned the narrator, before concluding that in view of the damaged condition of the material 'no satisfactory interpretation of the myth is possible!' This final assessment is certainly the most cautious. But it should be noted that Driver raised two interesting issues: the problem of whether Danel was a king, and the death and resurrection motif, Astour (1967, 163-75) referred to Gaster's treatment of Aqhat in relation to Orion, but, without discounting it and noting its Mesopotamian antecedents, argued that a much closer figure for fruitful comparison is the Greek Actaeon. He noted that Actaeon's mother Autoñoë was daughter of Cadmus and Harmonia, thus evincing a Semitic pedigree, since Cadmus and the whole Boeotian tradition reflect West Semitic influence. He argued that the two names, Aqhat and Actaeon, are related, and that not only are both torn asunder, one by 'eagles' (rather falcons), the other by dogs (falcons and dogs are animals in the service of hunters), but that in both stories there is a seasonal element, the fifty hounds of Actaeon representing the cycle of the year, while Aqhat's death provokes a severe drought. Like Gaster, he went on to suggest a stellar element behind the Orion parallels (p. 168), and noted that the latter's name, too, is susceptible of a Semitic etymology (y'Sr, 'úr) and may even appear in the form aryn as an Ugaritic personal name. He further argued for a link between Sumul {ml}, 'mother of the eagles (falcons)' and Greek Semele. Caquot - Szyner (1974, 409) drew attention to the incomplete state of the text and advised caution in interpretation. Critical of mythological and seasonal interpretations, they insisted that the story was neither history, not historical epic, nor myth, and was not the subject of seasonal, national or exceptional recital. They found a definition of its genre elusive, but compared it with Gilgamesh, Adapa and Etana, regarding it as an Ugaritic 'classic' (conveniently vague!). They did not use the term, but to judge from their treatment appear to have assessed it as wisdom literature. Gibson (1975)

felül központi témája a nyílért való versengés. Egyik sarkalatos pontjának ezt a verset

set out to clarify thinking on the nature of myth and other genres. Noting that one of Kirk's (1971, 268) features of myth was the fantastic dimension, he noted such features in Aqhat (and Keret), but added that 'a speculative or perhaps better, an ideological bias' should be present for a narrative to qualify as myth. But he denied any link between the present narrative and Ugaritian royal ideology. The scenes such as the confrontation between Anat and Aqhat, which he considered to have an ideological dimension, he regarded as 'secondary, supplying for all their vigour only the backcloth against which Daniel's piety is put to the test'. He further opined that the bow too was a secondary feature, and that in a putative fourth tablet Aqhat was finally restored to life. Irvin (1978, 76 - 78) dealt briefly with Aqhat in the broader context of ancient Near Eastern tales. Her treatment was too cursory to contribute much to the discussion, but she served the useful purpose of highlighting the conventional folklore motifs to be found in the story. In his edition of the texts, del Olmo Lete 1981 offered an extensive analysis of Aqhat. He classified it as 'epic', along with Keret, and ran through the scenes, analyzing the literary sub-type of each episode, drawing on parallels in biblical and other ancient Near Eastern literatures. In reverting to a general statement of the text's 'sense and function', he reiterated its epic nature, judging it however more 'mythical' than Keret, since the deities are more involved as dramatis persona, and not merely invoked in conventional religious terms. 'The gods avenge themselves' in response to Aqhat's insolence, he stated, discerning a general theological argument here, and the supreme god 'has to yield to the caprice of an inferior deity'. This theological quality makes it difficult to estimate a historical basis for the story, as though that were desirable. Del Olmo Lete attempted to give a serious theological account, but his assessment of 'the caprice of the gods, their amoral conduct' seems to me to misconstrue the significance of mythological action. He later drew attention to another theological point, the contrast between Danel who is obedient to the gods and receives a positive response, and Aqhat who confronts them and is accordingly rebuffed. But while this is true in terms of narrative device, and of psychology and pastoral theology, it perhaps disguises the real problem on a purely metaphysical level, which is that the different deities encountered in the story are quite differently motivated in their relationships with humans. That is, the deities as reifications of certain metaphysical principles are credited with their own motivation, which operates independently of immediate human motivation. Anat is after all, as goddess of war and hunting, by nature vicious, pitiless and scheming. That is the role she is constructed to play. We are left feeling that no amount of diplomacy on Aqhat's part would have saved him. Certainly no amount of piety on Danel's part does him any good. Margalit has written a number of studies on Aqhat, culminating in his large-scale commentary (Margalit 1981a, 1983b, 1984c, 1989), the first study on a single narrative from Ugarit on this scale. This is extremely thorough, but is a very difficult volume to work with, in view of its division into separate blocks dealing with the same materials from different perspectives and no adequate cross-referencing aids. Trying to achieve this during use is a taxing occupation. It begins with a useful survey of previous work, though this is perhaps excessively negative, not to say waspish, in its assessment of others' efforts.²⁵ There follows a prosodie analysis, separated by nearly four hundred pages from the appendix on the principles of Ugaritic prosody. It is fair to say that Margalit has ploughed a lonely furrow on this topic, for few have expressed support for his approach, or are as optimistic as he that he has solved the considerable problems the topic raises. Following the initial position-statement on prosody, he offered a textual analysis, followed by a text layout (unvocalized); this is followed in turn by a translation, then by textual and epigraphic notes, and finally by a literary commentary, prefaced by short units of the unvocalized text (again!) and punctuated by excursi on various topics, before an exegetical overview, a brief statement on Ugaritic literature and the Hebrew Bible and the final appendix. Two theoretical positions dominate the work, the non-royal nature of Danel (on which see further below), and the so-called 'Kinneret hypothesis', according to which the narrative is at home in the Galilee region. He even considered the Kinneret to be an actor in the drama (the personified Kinneret, "unwilling" to disclose the identity of the assailant, must be punished as "accessory after the fact"). This seems a trifle excessive. Parker returned to the topic in a further study (Parker 1989). Here he set out the broad characteristics of Ugaritic narrative verse, as it was evidenced in particular in the Keret and Aqhat stories. He then turned to Aqhat itself, and outlined much the same discussion as above. His conclusion was extended to a demonstration of how, while drawing on common mythic and legendary themes, the author(s) ('composers') have, 'by adopting, transforming and combining several different traditional narratives, produced a larger work of striking unity'. Again he emphasized the familial values promoted in the story, as distinct from conventional mythological themes, raised the question of authorial motive, and now suggested that as a piece of 'classical' literature in Ugarit, Aqhat may have afforded its readers and hearers the opportunity of seeing themselves mirrored in the world of the story, 'a satisfying portrayal of life in an idealized past era, a life with its own tragedies, but also with its own orderly and beautiful institutions that in the end prevailed'" Lásd: N. Wyatt, „The story of Aqhat (KTU 1.17 – 19)” in.: W. Watson N. Wyatt (eds.) *Handbook of Ugaritic Studies*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 239-246

gondolom, amikor az önféjű és makacs Aqhat megsérti az istennőt és gyakorlatilag lealacsonyítja harcolni nem tudó asszonynéppé. Nem véletlenül Anat jelenik meg ebben a ciklusban. Vadászó istennőként ismerjük Anaton kívül még Aserát is. Viszont Anatnak lehetett az elsődleges aspektusa az ellenségeivel leszámoló harcos istennő,²⁰³ ami egyébként egyértelműen férfias jellemvonása. Walls²⁰⁴ más kutatókra is hivatkozva kihangsúlyozza, hogy Aqhat íja szexuális szimbólum. A harcos íja szimbólizálja a férfiasságot és a harcos erejét az ókori Közel-Keleten. Az íj, mint szimbólum számos jelentéssel bír, ami a férfiassághoz és a szexuális potenciához kötődik. Az egész ciklusnak a konfliktusa ebből az ellentmondásból fakad. Az íj férfinak való, kivétel azonban Anat. Aqhat szemében viszont nincs kivétel. Walls véleménye szerint felmerülhet egy másik értelmezés is, mely szerint Anat kívánsága, hogy megragadja ezt a fallikus szimbólumot. Tehát Anat kívánsága, hogy megszerezze az íjat, az olyan, mintha az isteni vadászónő saját férfias attribútumra tenne szert. Azonban nem állítja egyértelműen, hogy Anat kívánságának szexuális vonatkozása lenne, annak ellenére, hogy a nyíl tisztán „gender symbol”, nemi szimbólum.²⁰⁵

Segítségünkre lehet-e ez esetben Anat ábrázolása az ikonográfiában? Ha megvizsgáljuk az ikonográfiai ábrázolásokat - amelyek eddig napvilágra kerültek –, akkor láthatjuk, hogy Anat legtöbbször dárdát és pajzsot tart a kezében, vagy egy átluggatott csatabárdot. Astartéról több ábrázolás maradt fent. Megjelenik úgy is, mint Anat, azaz dárdát és pajzsot tartva a kezében, lóháton, ill. trónon ülve. Különböző fegyvereket emel a feje fölé, szekéren reprezentálja magát, illetve íjat és nyilat is tarthat a kezében harci készültségben.

Ezek szerint Astartéról ismerünk ilyen ábrázolást, míg Anatról nem. Azonban az egyértelműen elmondható, hogy mindkét istennő harcos jellege ki van ábrázolva. Számomra ez egy egyértelmű kérdést vet fel: miért Anat szerepel az Aqhat ciklusban és miért nem Astarte? Ebben a kérdésben az időbeliség segíthet nekünk. Elképzelhető hogy, Anat harcos-vadász jellege régebbi hagyományhoz nyúlik vissza, és ennek nyomai lehettek fel az Aqhat ciklusban.

Az Aqhat ciklusban Anat megtámadja öt madár²⁰⁶ formában (*CAT* 1.18:IV:21ff) Megemlítendő még, hogy Anat szintén szárnyat visel az Elkunirsa és Asertu hettita

²⁰³ *KTU*² 1.3 II

²⁰⁴ Walls, (1992), 189.

²⁰⁵ *Ibid.*, 190.

²⁰⁶ Wyatt (1992:418: „dove” of Baal [*yymm limm*] in *CAT* 1.3:II:33) cf. *CAT* 1.10:III10-11, 1.108:8-9

mítoszban.²⁰⁷ Ezen kívül az ugariti szövegekben is olvashatunk Anat szárnyairól.²⁰⁸

tšu knp. btl. ʿnt

„A hajadon Anat felemelkedett a szárnyain,

tšu knp. w tr b ʿp

Ő felemelkedett a szárnyain és elrepült.

tk .ah šmk. mlat rumm

Samku partvidékéhez, amely tele van vadbikákkal.”

Az, hogy Anat szárnyakkal is rendelkezik, igazából az ikonográfiai megközelítés szempontjából fontos. Azonban ez még nem jelenti az, hogy minden szárnyal rendelkező istennő Anat lenne, hiszen más istennő is rendelkezhetett vele. Viszont le lehet szűkíteni az azonosításhoz, ha egyéb attribútumával társul. Ettől függetlenül felirat híján az azonosítás csak feltételezés marad.

Anat szerepe az ugariti mítoszokban erőteljes és legtöbbször független. Ehhez társul az isteni megjelenése, amelynek szerves részét képezik hatalmi szerepének epitetonjai, amelyek összetetten társulnak hozzá a mítoszban. Ez a kép azt sugallja, hogy fontos szerepe volt az ugariti pantheonban.²⁰⁹

Konklúzió

Az istennőnek tehát számos aspektusát láthattuk az ugariti mítoszokban (harcias jelleg, „szüziesség”, termékenység, szerelem). Ezen kívül érdekes kérdés Baalhoz fűződő viszonya, amely Anat alapvető jellemének konstrukciójában is hangsúlyos. Anatnak a többi istenhez való kapcsolata általában Baalhoz fűződő viszonyából ered. Hiszen együtt harcolnak Jamm, a tengeristen ellen, vagy Baalért áll bosszút Móton, és Él elé is Baal ügyében járul. A Baal ciklusban Anat mint a férfi viharistenség női aspektusa rajzolódik ki. Viszont egyértelmű, hogy szexuális kapcsolat van közöttük. Ettől függetlenül Anat nem a szerelem istennője, mert az ő szerepe a harcban, háborúban nyilvánul meg.

Mindezek elgondolkodtatnak arról, hogy vajon melyik volt Anat önálló, eredeti jellemvonása? Ebben a kérdésben segítséget nyújthatnak epitetonjai (*btl*, *ybmt limm*, *ah* *b^{cl}*, *rhm*), ill. pont azok hiánya.

Melyik az a szöveg, amelyben az istennő legtisztábban és egyedül jelenik meg? A Nyitányban Anat egyedül harcol és a szöveghely (*KTU*² 1.3 II. 1-30) pusztán az istennő nevét említi meg. Ezenkívül Anat elsődleges aspektusának megállapításához segítséget

²⁰⁷ Hoffner, H. A. *Hittite myth*, (*Writings from the Ancient World* 2; Atlanta: Scholars Press, 1998), 91.

²⁰⁸ *KTU*² 1.10 II. 10-12

²⁰⁹ Walls, (1998), 112.

nyújthat az is, hogy a katonai kolóniákon (Elephantine, Bét-Seán) találkozhatunk tiszteletével.

Mindezekből azt a következtetést vonom le, hogy Anat elsődlegesen győzedelmes, harcos istennő és Baalhoz való kapcsolata másodlagos, amelyhez társul többi jellemzője is (szerelem, fiatalság, termékenység, szexualitás). Ebből következik, hogy a harcos Anat istennőt kell ősinek tartanunk, és a termékenység csak szekunder módon társult Anat képéhez. Ettől függetlenül a mítosz már Baal társaként említi (nem a testvére, sem a felesége, hanem a társa). Közbenjár érte, harcol érte, és habár nem követi a halálba, a meghaló-feltámadó isten által kapcsolatba kerül a termékenységgel. Egyiptomot kivéve, ennek révén kerülhetett Szíria-Palesztina területére.²¹⁰

²¹⁰ A témát bővebben tárgyalja Mettinger, T. N. D. *The Riddle of Resurrection: 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East* (Coniectanea Biblica. Old Testament series 50; A & W International, 2002)

Anat említése az Ószövetségben

Az Ószövetségben Anat istennő neve összetételekben fordul elő, ezek pedig a következők:²¹¹

בֵּן-עַנָּת, עַנָּתוֹ. בֵּית-עַנָּת,

Ezek településnévként, ill. személynévként fordulnak elő a héber Bibliában, különösebb főszerep nélkül. Mindhárom név taglalása azért fontos, mert feltételezhetően közülük van Anat istennőhöz, illetve a hely – és személynevek az istennő nevéből származhatnak.

Anátót

Anátót helységnévként és személynévként is előfordul. Az עַנָּתוֹ nevének értelmezése kapcsán Kapelrud vetette fel, hogy egy rövidebb verziója lehet a בֵּית-עַנָּת-nak, amely egy intenzív többesszám. Fordítását tehát a következőképpen adja meg: „A nagy Anat háza”. Véleménye szerint a név arra utalna, hogy Anat istennőnek számos temploma lehetett ezen a helyen, ez az emlékezet élt a használatban, amelyről a zsidók említést tesznek.²¹² Azonban az *ni* suffixum keletkezését a *qal infinitivus* formából eredezteti Bauer és Leander, a לִי"ו törzsből.²¹³ Ennek csupán csekély elterjedése ismert – ide sorolja a מִחְכָּה (Péld 1:20, 9:1) formát, amely a חֲכָה „bölcesség” egyes számú nőnemű *absolutus* alakja. A különös forma magyarázatra szorul. Whybray azzal érvel, hogy a héber „bölcesség” eredetileg egy kánaáni istennő, erre utal a szokatlan *ni* végződésű forma, amely az istennő nevének kánaánita alakjához köthető.²¹⁴ Albright már korábban megemlítette, hogy a kánaánita-arámi istennő, akit „bölcességnek” hívtak, egy korábbi kánaánita istennő helyébe léphetett, aki ugyanezeket a jellemvonásokat birtokolta.²¹⁵ Jóllehet a מִחְכָּה egyedülálló igei formaként is értelmezhető, nem zárhatjuk ki az eshetőségét a kánaáni hatásnak, ugyanis létezik ilyen kánaánita-föníciai nőnemű egyes

²¹¹ „The MT makes no direct reference to the goddess Anat, though several scholars have proposed interpretations and conjectural emendations that would create references or allusions to her in the biblical text

As the MT stands, however, her name appears unequivocally only as a component of one personal and one place name, Shamgar ben Anat (Judg 3:31) and Beth Anat (Josh 19:38 and Judg 1:33) respectively. Her name might also be evidenced in the place names Anathoth and Beth Anot and the personal name Anathoth.” Lásd: *DDD*, (1999), 36.

²¹² Kapelrud, A. S. *The Violent Goddess – Anat in the Ras Shamra Texts* (Skandinavian University Books, Oslo: Universitetsforlaget, 1969), 10.

²¹³ Bauer, H. & Leander, P. *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962), 506.

²¹⁴ Whybray, R. N. *Wisdom in Proverbs* (Studies in Biblical Theology; London: SCM Press Ltd, 1965), 86.

²¹⁵ Albright, W. F. „The Goddess Life and Wisdom,” *AJSL* 36 (1920): 262.

számú alak, *-atu, *-āt, *-ōt: ¹Ab-di-mil-ku-ut-ti; Assarh. II 65; Amot-Bal CIL VIII 16932.²¹⁶ Visszatérve a „bölcösségre”, ennek ugariti megfelelője, a *ḫkmt* többször előfordul az ugariti mítoszokban, hasonló kontextusban: *ḫkmt ʿm ʿlm* „a te bölcösséged örök”²¹⁷ szintén -t végződéssel.

Christine Yoder meggyőződése szerint a „bölcösség” ni végződése a főnévi kivonat egy jele csupán,²¹⁸ amely hasonlóan megtalálható a תִּדְיַי (Zsolt 45:1) alaknál is. A suffixum rokon lehet az ni végződéssel הוֹלֵלִית (Préd 10:13), amely szó szintén egy nőnemű, egyes számú *absolutus* alak. Yoder állásfoglalása tehát kizárja a föníciai hatást az ni végződést illetően.²¹⁹

Mindezen példákkal arra szerettem volna rávilágítani, hogy az általunk tárgyalt תִּתְנַּי egy hasonló alak, amely szintén nem többes számban áll, hanem egy nőnemű, egyes számú *absolutus*. Ha figyelembe vesszük Yoder elméletét, amely kommentárunk egyik példájaként szolgál, akkor a helynév alakját egyszerűen egy nőnemű főnévi kivonattal indokolhatjuk. Meglátásom szerint az ni végződés utalhat kánaáni eredetre, főleg miután a város nevét az ugariti Anat istennőtől eredeztetik. A bibliai szövegekből megtudhatjuk, hogy Anátót a benjamita felségterülethez tartozott (1Krón 6:42-45, Józs 21:18). A város Jeruzsálemtől észak-keletre helyezkedett el. Megjegyzi még a városról, hogy Dávid harcosaiból (*gibbórim*) kettőnek ez volt a szülővárosa (2Sám 23:27, 1Krón 12:3). Ezenkívül Ebjátár papnak is, aki Salamon uralkodása alatt élt (1Kir 2:26). A város Ézsaiás próféciáiban is megjelenik, mint amit végigpusztít Assíria (Ézs 10:30). Mindezek mellett a város Jeremiás próféta otthona volt (Jer 1:1, 29:27, 32:7-15), egy szakasz pedig megemlíti, hogy a városlakók meg akarták ölni a prófétát (Jer 11:21-23). Anátót tehát adminisztratív centrum lehetett a királyság korai szakaszában, később pedig védett katonai központ, Roboám alatt.²²⁰ Az Anátótból deportáltak közül százhuszonnyolcan tértek vissza Babilónból a perzsa korban (Ezsd 2:23, Neh 7:27). A bibliai Anátót Rász el-Karrubehel való azonosítását Alt vetette fel először.²²¹ A város 4,5 km-re fekszik Jeruzsálemtől és mindössze 800 m-re a modern Anatótól. A lelőhely a Vaskor I-től a bizánci korig datálható kerámiákkal volt teleszórva. Az első ciszterna tisztításakor kerültek elő a különböző kerámiák. Bár feltűnő, hogy nem találtak igen karakterisztikus Vaskor I-ből származó

²¹⁶ Friedrich, J. *Phönizisch-Punische Grammatik*, (Analecta Orientalia 32; Rome, 1951), §78. b., 30.

²¹⁷ *KTU*² 1.4 IV 41

²¹⁸ „Abstract substantive” Lásd: Yoder, Christine R. *Wisdom as a Women of Substance* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001), 30.

²¹⁹ Yoder, (2001), 30.

²²⁰ Kallai, Z. „Anathoth,” *Encyclopedia Biblica*, 6 (Jerusalem, 1971), Col. 318

²²¹ Bergman hivatkozása Alt, *Palästina-jahrbuch*, (1926) publikációja. Lásd: Bergman, A. & Albright, W. F. „Soundings at the Supposed Site of old Testament Anathoth,” *BASOR* 62 (1936): 22.

kerámiát, előkerült néhány vízescancsó töredéke a késő izraelita korból (i. e. VIII-VI. sz), egyéb korszótöredékek a perzsa és hellenisztikus korból, valamint főzőedény darabok a kora római korból.²²² A tell tetejének déli oldalán az ásatások folyamán megtalálták a kaput, majd az esetleges városfal vonalán folytatták a feltárást, mialatt a Vaskor III-ból, a hellenisztikus korból és római korból származó kerámiák kerültek elő. Összegezve tehát nincs meggyőző bizonyíték arra nézve, hogy a kerület birtokbavétele már a Vaskor I-ben megtörtént. A település fejlődése valószínű, hogy a Vaskor II-ben indult meg, i. e. 800–600 között. A város ettől kezdve folyamatosan lakott volt, nem találtak sem égésnyomot, sem egyéb, a város elpusztítására utaló ismertetőjelet. Ennek tükrében felvetődik a kérdés, hogy Rász el-Karrubeh tényleg azonos-e Anatóttal?²²³

Anatót első említése az 1Kir 2:26-ban található, i. e. 950 körül. Emögött már egy változatlan települést kell feltételezzünk. Anatót neve pre-izraelita, Albright pedig úgy véli, hogy a kerület bronzkori eredettel bírt. Ha a kutatás nem Rász el-Karrubehre fókuszál, mivel a kerámiák és a pusztulási réteg hiánya erre ad okot,²²⁴ szükséges megvizsgálni a környező falvakat. Bergman úgy gondolja, hogy a kerület túl kicsi ahhoz, hogy reprezentálja Anatótot,²²⁵ ahogyan a város hitelesen szerepel a Józs 21:18-ban és a 4Móz 35:2-5-ben, és kiváltképp, mivel, ahogyan a többi lévita várost, úgy ezt is fallal vehették körül az első évezred elején. Lakosságát papok, harcosok, lévíták tették ki a földműves rétegen kívül. Jeremiás korában már tekintélyes mértékben megnövekedett. Rász el-Karrubeh tehát nehezen reprezentálhatná Anatótot.²²⁶ Albright leginkább arra alapozza véleményét, hogy „Anatót városát nem birtokolták Saul kora előtt”.²²⁷

A legfőbb, ezt bizonyító dokumentumnak az Ézs 10:28-32-t tartják. A városok felsorolásának sorrendje itt az ellenség előrehaladását mutatja, Északról Dél felé. Ha Rász el-Karrubeh tényleg Anatót, akkor a város Laisa előtt állna. A lista szerint azonban így helyezkedtek el sorban a városok Északról Délre: „Gallim, Laisa, Anatót”. Ezen a helyen a mai elrendezés a következő: Kirbet Kakul, Rász el-Karrubeh és el-Isawijja. Kirbet Kakul Gallimmal való azonosítása valószínűleg megfelelő. Ebben az esetben Anatót városának mai megfelelője el-Isawijja volna.²²⁸ Ezt bizonyítaná a nagyszámú vaskori kerámia,

²²² Ibid., 23.

²²³ Ibid., 24.

²²⁴ Ibid., 25.

²²⁵ „Ha úgy gondoljuk, hogy ez nem volt nagyobb, mint a modern Anata, akkor az a tell, amelyet feltételezzünk, túl kicsi lenne, hogy elertse a populációt.” Lásd: Bergman, A. & Albright, W. F. „Anathoth?” *BASOR* 63 (1936): 22.

²²⁶ Ibid., 22.

²²⁷ Ibid., 22.

²²⁸ Ibid., 23.

amelyek közt késő bronzkori darabokat is találhatunk, valamint a jóval nagyobb terület. Az írásos dokumentumok az 1Kir 2:26-ban és az 1Sám 22:30-ban megjelenő Anátót városát kétségtelenül Nób (a mai el-Tor) településtől nem messze helyezik el. Az írásos említések és az archeológiai bizonyítékok arra mutatnak, hogy inkább Laisa egyezik meg a mai Rász el-Karrubehhel, míg Anátót el-Isawijjával azonosítható.²²⁹

Nadelman pár évvel később folytatta az Anátót feltárásával kapcsolatos kutatást, s egyetértett Albrighttal, megemlítve Bergman fent említett tézisé, miszerint Rász el-Karrubeh nem lehet azonos a bibliai Anatóttal az első Templom idejében, mint ahogyan azt korábban Alt állította.²³⁰ Nadelman egy másik helyszínt világít rá, a szomszédos Anata településre.

Az Anata nevű falu ásatása 1985-ben kezdődött Dinur vezetésével, ahol többségében Vaskor II-ből származó, különböző típusú kerámiákat találtak. A maradék a késő Bronzkorból, Vaskor I-ből, illetve a perzsa, hellénisztikus és római korból származik. Dinurt meggyőzték az ásatási leletek, s feltételezte, hogy a falu azonos a bibliai Anatóttal. Véleménye szerint Anata fennállása a Vaskorig, illetve a második Templom koráig vezethető vissza, így – véleménye szerint – a jelenkori neve is bizonyítékként szolgálhat arra nézve, hogy a körzet, pontosabban a mai település központja, azonos a bibliai Anatóttal.²³¹ A szerzőnek az a benyomása, hogy Rász el-Karrubeh az Anátót „leány-települése” lehetett, az i. e. VII. századtól pedig a város egyfajta „dupla-településként” funkcionált, egybeolvadt a mai Rász el-Karrubehhel. Anátót neve eszerint a mai Anata település nevében őrződött volna meg.²³²

Anátót városán kívül meg kell említenünk az Anátót nevű nemzetséget is, amely a 1Krón 7:8-ban szerepel, egy fogság utáni időkhöz tartozó nemzetséglisában. Itt az Anátót nőnemű városnév hímnemű személynévként jelenik meg. Hogyan magyarázható mindez? A fogságban az emberek összesítését más szempontok alapján jegyezték le. Az Ezdrás 2-ben található lista azt bizonyítja, hogy a későbbi hazatérteket a származási városok alapján összesítették. Így a nemzetségeket és személyeket kifejezetten a városukról nevezték el – ezért fordulhatott elő az Anátót személynév is. Ez azért volt fontos, hogy ez az összeállítás majd megmaradjon a szülőföldön is – ennek eredménye látható a Neh 10:20-ban, ahol a listán Anátót egy származásból kialakult személynévként jelenik meg. Rudolph hasonlóságot vél felfedezni Benjámin nevével kapcsolatban, amely a 10. versben

²²⁹ Ibid., 23.

²³⁰ Nadelman, Y. „The Identification of Anathoth and the Sounding at Khirbet Deir es-Sidd” *IEJ* 44 (1944): 62.

²³¹ Ibid., 63.

²³² Ibid., 64.

következik – utóbbi szintén lehet nemzetségnév és személynév is, egyszerre.²³³

Bét-Anat

Bét-Anat neve kétszer fordul elő, a Józs 19:38-ban és a Bír 1:33-ban.

A város érdekessége, hogy megjelenik I Széthi karnaki feliratán is, Amon Nagytemplomában, az ázsiai toponímák listájában – azt ugyan csak feltételezni tudjuk, hogy kétszer fordul elő, ugyanis a felirat több helyen is kitört.

b-t ^c[*n*]-*t* XIII/59. I. Széthi, Amon Nagytemploma, Karnak. Az ázsiai csoportok között található toponíma Bét-Anat-ként rekonstruálható, annak ellenére, hogy a *n* teljesen kitört.²³⁴

b-t [^c*n-t*?] XIV/61. I. Széthi, Amon Nagytemploma, Karnak. Ebben az esetben a *bt* elem tisztán kiolvasható, viszont a másod tag értelmezését megnehezíti az ^c*n* kitörése és az utolsó jel értelmezése. Feltételezzük, hogy az utóbbi *t* lehetett, de a *jm* jel is számításba jöhet. Ugyanakkor a XIII. listán szereplő *b-t* ^c[*n*]-*t* valószínűleg megegyezik az előző névvel.²³⁵

b-t ^c*n-t* XV/23. I. Széti Halotti Temploma Sejh Abd el-Kurnában²³⁶

b-<y>-t ^c*n-t* XVI/a/3. I Széti temploma Abüdoszban. Ortográfiai szempontból a név leírása különbözik a többitől.²³⁷

b-<y>-t ^c*n-t* XIX/5. Jegyzék II. Ramszesz halotti temploma, Ramesszeum. *krp bt* ^c*nt* A kitörés miatt a feliratban csak a *krp* szerepel. A felirat fordítása: *bt* ^c*nt* hegyén.²³⁸

[*b-t*] ^c*n-t* XX/16. II. Ramszesz luxori temploma. Bár csak kisebb töredékek maradtak fent, mégis tisztán identifikálható a *bt* ^c*nt* név.²³⁹

b-[t] ^c*n-t* XXI/8 II. Ramszesz luxori temploma. A *t* kitörése ellenére a felirat jól beazonosítható *bt* ^c*nt* -ként.²⁴⁰

b-t ^c*n-t* XXIV/39. II. Ramszesz építkezése Amon nagytemplomában, Karnakban.²⁴¹

²³³ Rudolph, W. *Chronikbücher* (Handbuch zum Alten Testament 21; Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr & Paul Siebeck, (1955), 67.

²³⁴ Simons, J. *Handbook for the study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia*, Leiden: E. J. Brill, 1937, 140.

²³⁵ *Ibid.*, 143.

²³⁶ *Ibid.*, 145.

²³⁷ *Ibid.*, 146.

²³⁸ *Ibid.*, 149.

²³⁹ *Ibid.*, 151.

²⁴⁰ *Ibid.*, 153.

²⁴¹ *Ibid.*, 161

b-t c-(n)-t XXXIV/124. I. Sesonk építkezése Amon nagytemplomában, Karnakban. Az ³ jelet ez esetben *n*-ként identifíkáhatjuk.²⁴²

III. Thotmesz palesztinai hadjárata alatt 118 kánaáni várost győzött le az egyiptomi lista alapján, s hasonló nevek találhatóak II. Ramszesz győzelmi listáján is, amely a luxori templomban található, ülőszobrának alapzatán. A karnaki győzedelmi reliefen és egy megiddói sztélé-töredéken kívül az 1Kir 14:25-28, 2Kron 12:1-12-ben is olvashatunk I. Sesonk palesztinai hadjárataról – az ő felsorolásában 156 izraelita város található.²⁴³ Sesonk fáraó esetében felvetődik az a kérdés, hogy vajon megbízható forrásnak tarthatjuk-e a leigázott városok kapcsán?²⁴⁴ Sesonk a felirata alapján a tengerpart mentén, a „Királyok útján” haladt Észak felé, Megiddónál megállt, majd visszafordult és Gáza irányába vette az útját. Nem érinthette tehát Jeruzsálemet, amit viszont a Királyok könyve megemlíti.²⁴⁵ Holott az 1Kir 14:26-ban az is megemlíttetik, hogy mily kincsekkel távozott Jeruzsálemből a fáraó, külön kiemelve Salamon aranypajzsait. Sesonk helységnév-listája lényegében a palesztinai hadjárat egyfajta itineráriumának tekinthető, ezenkívül a városok egy rétegében régészeti is kimutathatóak a pusztulás nyomai. Továbbá Sesonk fáraó feltehetően felhasználta III Thotmesz helységnév-listáját. Sesonk terve szintén egy Mezopotámiáig nyúló hadjárat volt, melynek keretében vissza akarta állítani a XIX-XVIII. dinasztia keleti határait. De vajon hogyan kapcsolódik Sesonk hadjárata Roboám királyságának politikai eseményeihez, amelyek az ország kettészakadását érintik? Sesonk inváziója könnyen eshetett a még ketté nem szakadt „késő-salamoni” állam korára, amikor is Jeroboám még nem volt Egyiptom pártfogoltja.²⁴⁶

Samgar ben Anat

A Samgar ben Anat a Bír 3:31-ben és az 5:6-ban jelenik meg. Nevének jelentésére

²⁴² Ibid., 186.

²⁴³ Grollenberg, L. H. *Atlas of the Bible* (trans. and eds. Reid, J. M. H. & Rowley, H. H.; Nelson, 1956), 20.

²⁴⁴ Grollenberg, (1956), 80.

²⁴⁵ 1Kir 14: 25-27

²⁴⁶ A téma bővebb kifejtést igényelne, amely felülmúlná e dolgozat kereteit. A tárgykör részletezését lásd: Redford, D. B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton University Press, 1992), 314-315.

még nem kaptunk megfelelő választ. Bowman is több lehetséges elmélet lehetőségét veti fel, elsősorban azon kutatók azon elméletét, akik szerint Samgar neve a hurrita *Šimiqe* istenség nevéből származik. Ehhez kapcsolódik az *ar* gyök, vagyis „Simikar”, amelynek a jelentése „Simige adott.”²⁴⁷ A hurri nyelv a hurri-urartui nyelvcsaládhoz tartozó agglutináló nyelv, a szintaktikai struktúrája alapján ergatív. Nagyon kevés szöveg maradt fent ezen a nyelven, amelyek között található egy amarnai levelet és néhány táblát Ugaritból, illetve Hattusából, ezenkívül meg kell említsük a névanyagot is, melyhez a legjobb forrásnak a Nuziból származó táblák tekinthetők i. e. 1500-ig. Ez utóbbiakról készített átírást Pfeiffer és fordítást Speiser, amely segítséget nyújtott párhuzamot találni Samgar nevéhez. A szövegekben egyedül a nevek utalnak hurrita eredetre, mivel maguk a táblák akkád nyelven íródtak. Az idegenszerű akkád szavak helyesírása azt jelzi, hogy az akkád beszéd általánosan ismert volt a nuzi hurriták között, de kétségtelenül különbözött az i.e. XVI. században az asszíriai és babilóniai anyanyelvüektől. Az átírás módszerében, a részletek összeillesztésében Pfeiffer szem előtt tartotta, hogy itt egy „hurritzált akkád, Nuziból származó dialektusról” van szó.²⁴⁸ A nevek hurrita eredete nem kétséges – ezekben a szövegekben pedig háromszor fordul elő a Simiqari név.

maḥar ši-mi-qa-ri mār nu-ur-... (35:17, SMN 2018)²⁴⁹ „Simiqari, Nūr-... fia...”

mši-mi-qa-ri mār ni-ir-bi-ia... (43:12, SMN 2024)²⁵⁰ „Simiqari, Nirpīya fia...”

mārū-šu ša ši-mi-qa-ri... (59:2, SMN 2099)²⁵¹ „Simiqari fiai...”

Maisler²⁵² valószínűsíti, hogy a Simiqari név azonos a héber Samgar nevével²⁵³, és miután a hurrita népelem elterjedt volt Mezopotámián kívül Észak-Palesztinában is, a Bronzkorban és a Vaskorban egyaránt, és nem kizárt, hogy Samgar neve közismert volt a térségben.

Más oldalról közelíti meg a kérdést Van Selms, aki szerint a Mari szövegek és a további, a hurrita onomasztikonhoz kapcsolódó források mind térben, mind időben távol állnak a bibliai szövegtől. Másik felvetése, hogy a Samgar név hangzása nagyban különbözik a Simiqaritól. Úgy gondolja, hogy inkább olyan etimológiai alapot kell

²⁴⁷ Bowman, (1978), 212. Bowman Feiler cikkére hivatkozott, aki a hurrita név emelzésénél *Šimike* isten nevét a hurrita *ar* „ad” tövel egyeztetette össze. *Šimiq-ari* mint hurrita név, lásd: Feiler, W. „Hurritische Namen im Alten Testament, *ZA* 45 (1939) 217.

²⁴⁸ „Hurrianized Akkadian dialect of Nuzi.” Lásd: Pfeiffer, R. H. & Speiser, E. A. „One Hundred New Selected Nuzi Text” *AASOR* 16 (1935-1936): 11.

²⁴⁹ *Ibid.*, 31.

²⁵⁰ *Ibid.*, 34.

²⁵¹ *Ibid.*, 41.

²⁵² Binyamin Zeev Maisler, izraeli archeológus későbbi nevén Benjamin Mazar

²⁵³ Maisler, B. „Shamgar ben ‘Anath” *PEFQS* 66 (1934): 192-194.

keressünk, amely az észak-palesztinai beszélt nyelvhez köthető, és – feltehetően – egy olyan kánaáni dialektus, amely ismert volt az amarnai szövegek, illetve az ugariti irodalmi műveket lejegyző írnokok számára is. E szemszögből vizsgálva Samgar nevét, egy *šafēl* képzést feltételez a *mgr* gyökből. Az *š* egy *šafēl* előképző, amely nem található meg a kelet-sémi nyelvekben, viszont néhány nyugat-sémi dialektusban igen.²⁵⁴ Elméletét egy példával támasztja alá: a Keret elbeszélésből ismert Satiktu esetével²⁵⁵. [*m*]t *dm ht š^ctqt dt li*²⁵⁶ „Mót biztosan vereséget szenvedett, Satiktu az, aki győzedelmeskedett” – elmélete szerint tehát a *š^ctqt* egy nőnemű *šafēl* forma, amelyet az *^ctq*²⁵⁷ igéből képeztek. *šafēl* formában a jelentése „kiűz, kihajt” (betegséget), így a név és a kontextus összeillik. Ezt a párhuzamot véli felfedezni Samgar nevében, amely eszerint מַגְרָבֵעַL ige egy kauzatív formája lenne. Az ige ismert az Ezékiel, Ezsdrás és a Zsoltárok könyvéből is.²⁵⁸ Van Selms tehát Samgar nevét úgy értelmezi, mint „(az isten) ledöntötte az ellenségeit” – személyneve tehát magába foglal egy elemet a destruktív cselekedetet leírásából. Nevének e negatív fennhangú eleme befolyással lehet a végzetre.”²⁵⁹ Az ugariti nyelvben és az ókánaánita dialektusban nem ismert ez a gyök, így véleményem szerint meglehetősen kérdéses a párhuzamba állítás, viszont a מַגְרָבֵעַL ismert személynév volt a szíriai területen.²⁶⁰ Van Selms úgy gondolja, hogy állítása nem a végleges megoldása a problémának, viszont azt feltételezi, hogy e név képzési típusának az ismertsége valószínűsíthető a kánaánita környezetben, és nem ért egyet a Nuziból származó párhuzammal.²⁶¹

Noth érvelése az elephantinei arámi szövegekből indul ki, Samgar nevének magyarázatát Anat istennővel kapcsolja össze. Az Esem nevű istenség, akinek nevéből a theofor elemet származtatja, – Anattal egyetemben – szintén megtalálható Elephantién. A םש theofor elem tehát Esem istenség nevéből származna, amely előfordulhat az Ószövetségben is: םשׁתׁ (Józs 17:2, 1Krn 7:19). Ha Esem isten nevét vesszük alapul,

²⁵⁴ van Selms, A. „Judge Shamgar” *VT* 14 (1964): 299.

²⁵⁵ Satiktu a neve ennek a szárnyas teremtménynek, amely neve nyilvánvalóan egy szójáték az ugariti szövegben. De Moor a következőképpen értelmezi a nevet: „She-who-causes-to-pass.” Lásd: Johannes C. De Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (NISABA 16; Leiden: E. J. Brill, 1987), 220.

²⁵⁶ *KTU*² 1.16.VI:1

²⁵⁷ Az ige jelentése: G: „to pass” N: „to become old” héber megfelelője: עָתָק Lásd: Olmo Lete & Sanmartín, (2003), 191.

²⁵⁸ Az ige előfordulásai: qal, part. passz. pl. constr. מְגַרֵב az Ez 21:17-ben ezen kívül előfordul még piel perf.-ban מְגַרְבָּה: ledob, levet jelentéssel: Zsolt 89:45 és pual: impf. מְגַר: ledönt, legyőz jelentéssel az Ezsdr. 6:12-ben.

²⁵⁹ „(the god) has thrown over (the enemies)”, but it is rare that proper names contain an element which could be described as destructive activity. The bad effects of such a name could influence the fate of the bearer adversely.” Lásd: Van Selms, „Judge Shamgar,” 300.

²⁶⁰ Benz, F. L. *Personal names in the Phoenician and Punic Inscriptions: A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements* (Studia Pohl 8; Rome: Biblical Institute Press, 1972), 339.

²⁶¹ Van Selms, „Judge Shamgar,” 301.

akkor a név lehetséges értelmezése a következő: „Esem tudta”. Viszont ezeken a helyeken nem személy-, hanem városnévként fordul elő. Noth még több példát hoz más sémi nyelvekből, ilyen a föníciai שמשרבל (NE 420 Nr. 3,4) és a palmyria שמרפא (Journ. As. IX 12 S. 76). Ezenkívül megemlíti még egy hasonló változatot az amarna levelekből is: *Šama-adda* és *Šamu-adda* (vergl. EA S. 1567 f.).²⁶² Noth továbbá megemlíti Davon elméletét is, akinek meglátása szerint *ašumu/šamu/šama* előtagok keleti, proto-arámi theofor elemek.²⁶³ Noth állítása szerint az ש(א) és az említett ószövetségi személynév, valamint az Elephantinéből ismert föníciai Esmun nagy valószínűséggel összekapcsolható. Az elephantinei hármasság két tagja, Anat és Esem között szoros anya-fiú kapcsolatot feltételez, amely megmagyarázná a Samgar ben Anat nevében előforduló istenségeket.²⁶⁴

Danelius az egyiptomi eredetre helyezi a hangsúlyt, felvetve azt az elképzelést, mely szerint Samgar neve két különböző, egy egyiptomi és egy izraelita részből tevődik össze, s mindkettő azonos jelentéssel bírna. Egyrészt a *šm3* egyiptomi főnévből eredezteti, amely „idegen származású embert” jelent. A főnév a *šm* „megy” igéből származik. A név második tagja a héber ג „jövevény” szóval kapcsolható össze. Feltételezését azzal támasztja alá, hogy a térségben nagy volt az egyiptomi befolyás, és Hagar egyiptomi szolga (1Móz 16:1) nevében is ugyanez a főnév, a ג szerepel, utalva ezzel idegen származására. Az egyiptomi gyököt Samgar anyjának idegen származásával magyarázza.²⁶⁵

Meglátásom szerint, ha a ג „idegen, jövevény” szót számításba vesszük és az első tagot nem más nyelvben, hanem a héberben keressük, $\text{ש} = \text{ש}$ amelynek másodlagos jelentése „embereknek a neve”²⁶⁶ amely megtalálható egy héber feliraton.²⁶⁷ Az „idegen neve” fordítás ugyanakkor némileg erőltettnek tűnhet, és nyelvtanilag nem igazán állná meg a helyét, miután két főnevet illesztünk egymás mellé. Ebben az esetben a $\text{ש} = \text{ש}$ status constructusban kellene, hogy álljon, és egy névelő a ג előtt, hogy az elméletünk teljesen helytálló legyen.

Shupak szintén elsődlegesen az egyiptomi háttérben keresi a probléma megoldását, és, bár attraktívnak találja Danelius megoldását, nem foglal állást Samgar nevének elemzésében. A katonai környezet megvizsgálását részesíti előnyben, amelynek értelmében

²⁶² Noth, M. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), 123.

²⁶³ Noth, (1966), 124.

²⁶⁴ Ibid., 125-126.

²⁶⁵ Danelius, Eva „Shamgar ben ‘Anath” *JNES* 22 (1963): 193.

²⁶⁶ HALOT, (1999), 1551.

²⁶⁷ Ibid., 1551. A feliratot publikálta: Avigad, N. „A Group of Hebrew Seals” *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 9 (1969): 5.

feltételezi, hogy Samgarnak, a „hős férfinak” a „ben Anat” egy katonai ragadványneve lehetett, aki kiérdemelte a harcos istennő nevének viselését. Ezen kívül, ha Samgar ‘apiru/habiru származású, akik között előfordulhatnak hurrita, kánaánita vagy akkád etnikai elemek, de az is lehetséges, hogy a nevének egyiptomi etimológiája van. Akárhogy is, a „ben Anat” elnevezés igen elterjedt volt azon férfiak között, akiknek a fegyverforgatás volt a szakmája az ókori Keleten a korai i. e. XII. században. Feltételezi, hogy Samgar egy zsoldoscsapat tagja volt, amely a fáraó szolgálatában állt, és nevének második tagja utalás a kánaánita harcos istennőre, akinek kultusza ekkor már Egyiptomban is elterjedt. Samgar Észak-Palesztinában, egyiptomi fennhatóság alatt a filiszteusok ellen is harcolt.²⁶⁸

Véleményem szerint a név eredete kapcsán lehetőségünk van egy homogénebb elemzés elvégzésére is, amely egyúttal a megfelelő ugariti alakot is érinti. Simige istenség előfordul az ugariti szövegekben is, *tmg*²⁶⁹ átírással. Egy ugariti listán, amely személyeket és számokat tartalmaz, olvasható a következő személynév: *bn tmg*²⁷⁰ vagyis „Simige fia”. Elképzelhető tehát, hogy az istenség ismert volt az ugariti közéletben. Samgar nevének pontos leírásához szükségünk van még a második tag értelmezésére. Itt, hasonlóan a hurrihoz, az *ar* gyököt vehetjük alapul, amely „ragyog”, jelentéssel bír, s amely szintén megtalálható az ugariti nyelvben, ráadásul többször szerepel theofor nevek összetételében.²⁷¹ Ebben az esetben az átírása *tmg-ar*, vagyis „Simige ragyogott”. Bár kézenfekvőnek tűnik ez a verzió, miután a teljes neve Anat istennő nevével áll összefüggésben, ami szintén ugariti eredetű, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a problémát sem, hogy Samgar nevének átírásából hiányzik egy „alef”, amely az ugariti *ar* gyök része. E hiányosság miatt a magyarázat nem teljesen megfelelő. Ugyanakkor arra is találhatunk példát, hogy egy ugariti szó a héberben rövidül, például *azmr* alak a héberben אזמר -ként ismert²⁷². Samgar neve kapcsán mégis csupán kivételes esetről beszélhetnénk, hiszen az *ar* gyök előfordul a héberben אר formában.²⁷³ Elméletünk így csak a feltételezés szintjén maradhat – noha a felsorolt koncepciók közül egyik sem fogadható el fenntartás nélkül. A legelterjedtebb magyarázat szerint Samgar neve a hurrita Simikari nevéből származik. Ez viszont egyből felveti a másik kérdést, hogy emez hogyan illeszthető össze nevének másik, sémi eredetű tagjával, a „ben Anattal”?

²⁶⁸ Shupak, Nili „New Light on Shamgar ben ‘Anath’” *Biblica* 70 (1989): 523-524.

²⁶⁹ syll.: ⁴UTU = *si-mi-gi*= *ša-ap-šu*, Ug 5 137 IV a 18; cf. *ibid.* IV b 14. Formái: *tmg*, *tmgnd*, lásd Olmo Lete & Sanmartín, (2003), 914.o

²⁷⁰ *KTU* 4.785:6

²⁷¹ „*ar*-DN, DN-*ar*” lásd: Olmo Lete & Sanmartín, (2003), 94.

²⁷² Sanmartín, (2003), 137; HALOT, (1994), 272.

²⁷³ HALOT, (1994), 272.

A Samgar ben Anat névvel kapcsolatban a további kérdéseink tehát elsősorban a második tagot érintik. Már fentebb említettem, hogy Shupak elmélete szerint ez egy katonai ragadványnév volt. Más aspektusból világítja meg a kérdést Albright, aki a „ben Anat” tagot „ben Beth Anatként” azonosítja. Samgar eszerint a galileai Beth Anattal állhatott összefüggésben. A név parallel lehet a 2Sám 8:3-ban található „Hadadezer, Rehób (városának)²⁷⁴ fia” nevével²⁷⁵ בְּחֵרֶב־בֶּן־אֲנָת. Valószínű, hogy itt a név a személy származási helyére utal. Albright ezt a megoldást tartja valószínűbbnek,²⁷⁶ azonban nem teljesen kizárt a személynévként való értelmezés sem. Egy föníciai nyílhegyen talált i. e. XI-X. századi feliraton hasonló szerkezetű nevet olvashatunk ki: *ḥszkrb / bnb^cn* „Binana fiának, Zakkurnak nyílhegye”²⁷⁷ A név második tagja, a *bn^cn*²⁷⁸ megjelenik egy ugariti *mđrglm*²⁷⁹ listán is.²⁸⁰ Albright véleménye szerint az *A-na/ E-na* a nőnemű Anat istennő egy hímnemű hasonmása lehet.²⁸¹ Lehetséges, hogy ez egy rövidített formája a *bn^cnt* – nak, amely személynév szintén elég gyakori az ugariti szövegekben.²⁸² Ezen kívül tudomásunk van egy *Bin-^canat* nevű emberről, aki II. Ramszesz uralkodásának idejében volt hajóskapitány.²⁸³ Emellett ismert még két hasonló név, *Bi-in-^cn-ta* és *Bi-in-ti-^cn-t*, a XIX. dinasztiából.²⁸⁴ A hasonló példák miatt tehát nem zárhatjuk ki ezt a lehetőséget sem. Craigie tanulmányában Shupakhoz hasonlóan szintén a katonai kontextusra helyezi a hangsúlyt, vagyis a „ben Anat” szerinte katonai név, illetve titulus lehetett. Craigie szintén megemlíti, hogy a *bn^cnt* név ismert volt mind az egyiptomi, mind az ugariti forrásokban. A mari szövegekből ismert a hananita sémi csoport, akik vándorló nomádeletet folytattak a Mari királyság fennállásának idején. Lehetséges, hogy ez a népcsoport a hánaiak területéről származó emberekkel hozható összefüggésbe.²⁸⁵ Hanat városa Anat istennő egyik jelentős kultuszközpontja volt.²⁸⁶

Craigie következtetése tehát, hogy a hananita népek kapcsolatban álltak Anat

²⁷⁴ Rehob városa (a mai Tel Rehov) az izraeli Jordán-völgyében található. (Józs. 19:28, 30; 21:31; Bír. 1:31; I Krón. 6:60) Béth-Rehobként is ismert a város neve. (Bír 18:28, II. Sám. 10:6)

²⁷⁵ Bowman, (1978), 214.

²⁷⁶ Albright, W. F. *Yahweh and the Gods of Canaan* (London: The Athlone Press, 1968), 43.

²⁷⁷ Milik, J. T. „An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th -10th Century B.C.” *BASOR* 143 (1956): 3.

²⁷⁸ *KTU*² 4.33:32

²⁷⁹ *mđrglm* egy katonai osztály terminusa, jelentése: „őr” lásd: Sanmartín, (2003), 529. A *-gl* tag egy hurrita *nomen agentis suffixum*, lásd: Milik, „An Unpublished Arrow-Head,” 5.

²⁸⁰ *KTU*² 4.33

²⁸¹ Milik „An Unpublished Arrow-Head,” 5.

²⁸² *KTU*² 4.307:6; *KTU* 4.320:4

²⁸³ Milik „An Unpublished Arrow-Head,” 5.

²⁸⁴ Albright, W. F. *The vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* (New Haven, 1934), 40.

²⁸⁵ Craigie, P. C. „A Reconsideration of Shamgar Ben Anath (Judg 3:31 and 5:6)” *JBL* 91 (1972): 240.

²⁸⁶ Gese, H., Höfner, M. & Rudolph, K. *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens un der Mandäer* (Stuttgart: Kohlhammer, 1970), 156. Ezzel a kérdéssel az „Anat Palesztinában” c. fejezetben foglalkozom.

istennő kultuszának központjával, és rendszeresen alkalmazták őket katonai célokra a Mari királyságban. Az összefoglalóan hananitának nevezett népcsoport valószínűleg tartalmazhatott hurrita elemeket is. Tehát Samgar ben Anat egy hurri/hanaita eredetű zsoldos katona lehetett.²⁸⁷

Fensham, aki szintén kiemeli a Mari-táblákról ismert hanai nomád csoportot, más irányba vezeti le elméletét, felvetve, hogy a Samgar név második tagjának fordítása esetleg „ben Hanat”, vagyis a „hanaiták fia”.²⁸⁸ Ugyanakkor ezzel egyidejűleg azt a problémát is felveti, hogy ebben a kontextusban a *bn* nem használt terminus az Ószövetségben, csak többes számú *constructus*ban. Az ugariti szövegekben azonban megtalálható a hasonló értelmezés, amely jelentése „tagja egy csoportnak”.²⁸⁹ Lehetséges-e, hogy ilyen tekintetben a név második tagjának értelmezése a „hananita nomád csoport tagja” volna? Ezt a lehetőséget nem zárja ki Fensham sem a lehetséges elméletek közül, ugyanis a hananiak nyugat-sémi eredetűek, ugyanúgy, mint az arámiak, akiket szoros kapcsolat fűzött az izraelitákhoz – nem kizárt tehát, hogy a hanaiták csoportjának egy tagja hőssé válhatott az óizraeli történelemben.²⁹⁰ Ezen kívül hős mivolta arra utalhat, hogy Samgar, a harcos, közvetlenül Anat istennőtől származik, vagyis az ő fia,²⁹¹ hasonlóképpen, mint ahogyan Gilgameš Aruru fia.²⁹² Graham és May továbbmegy a következtetésben, és azt feltételezi, hogy az istennőtől való származás a kultikus prostitúcióra tett utalás lehet.²⁹³ Mindezt csupán csak feltételezni lehet, mivel ez az elmélet nem bizonyított. Idegen származására a nem izraelita neve egyértelműen bizonyíték, kérdésünk már csak az, hogy melyik népcsoportoz tartozhatott.

A korábbi elméleteket összegezve Samgar ben Anat neve és származása kapcsán több lehetséges megoldás is elképzelhető. Nevének első tagja a legnagyobb valószínűség szerint hurrita eredetű, s ezt a nagy földrajzi és kulturális távolság sem kérdőjelezheti meg, hiszen ne felejtjük el, hogy Simike isten neve az ugariti szövegekben szintén ismert volt, *img* átírással. Tehát a hurrita istenség nevének ismert volt a nyugat-sémi változata és

²⁸⁷ Craigie, „A Reconsideration,” 240.

²⁸⁸ Jean, C. F. „Les noms propres de personnes les dans letters de Mari,” in *Studia Mariana* (ed. Andre Parrot; vol. 4 of *Documenta et monumenta Orientis antiqui*, ed. Barrelet, M. T.; Leiden: E. J. Brill, 1950), 64. Elméletét a cikk írója arra alapozza, hogy a Mari-szövegekben felcserélhető a msh. *h*-ről *‘*-ra.

²⁸⁹ *bn mšrym* (KTU² 4.230:10) jelentése „egyiptomi”, illetve *bn ugrt* KTU² 1.40:26 fordítása „ugariti”

²⁹⁰ Fensham, F. Ch. „Shamgar Ben ‘Anath” *JNES* 20 (1963): 198.

²⁹¹ Graham, W. C. & May, H. G. *Culture and Conscience, An Archaeological Study of the New Religious Past in Ancient Palestine* (Chicago: University of Chicago Press, 1936), 161.

²⁹² Bowman, (1978), 216.

²⁹³ „son of the *𐤒𐤍𐤕*” lásd: Graham & May, (1936), 160. Graham és May párhuzamot vél felfedezni a Samgar ben Anat és a Gileádi Jefe között, aki prostituált fia volt (Bír 11:1)

használata, hiszen a listán, mint személynév, *bn tmg* fordul elő.²⁹⁴ Nevének második tagjával kapcsolatban pedig leginkább Shupak és Craigie elméletét tartom elképzelhetőnek, miszerint a katonai kontextusra kell helyezni a hangsúlyt.

Samgar ben Anat idegen származású zsoldos katona volt, aki sok harcban részt vett és hősiessége, hatalmas ereje miatt kiérdemelhette az erőszakos, harcos „Anat (istennő) fia” jellemnevet. Egyébiránt kevésbé elképzelhető, hogy valaki születésénél egyből két különböző istenségtől származó theofor nevet kapjon. Miután hivatásos katona lehetett, így munkája nem helyhez, hanem a harchoz köthette. Erre az álláspontra jutott Van Selms is, aki úgy összegzi, Samgar kánaánita harcos volt az Észak-palesztinai területről, aki hőstettei miatt tiszteletből megkapta az „Anat fia” epithetont.²⁹⁵ Nyugat-sémi származása miatt valószínű továbbá, hogy a filiszteusok ugyanúgy az ellenségei voltak.²⁹⁶

Véleményem szerint ebből kiindulva a név érdekessége tehát az, hogy rámutat, Anat istennő tisztelete elsősorban katonai kontextusban értelmezhető – alakja az erőszakkal, a harccal fonódik össze. Az izraeli tradícióban hősként tiszteltek egy olyan embert, aki az istennő nevét viselte. Nem tartom kizártnak, hogy ragadványnevének jelentése a zsidók körében is ismert volt, tisztában lehetek vele, milyen típusú istennő is volt Anat (a harc, a háború úrnője). Messzemenő következtetéseket, tehát, hogy Anat önálló kultusszal is rendelkezhetett, természetesen nem lehet levonni, de az világos, hogy az ugariti istennő attribútuma, harciassága ismert lehetett a zsidók körében.

Anat lehetséges előfordulásai különböző kontextusokban

Anat neve ugyan nem fordul elő kétségbevonhatatlan kontextusban ószövetségi istennevek között, de nem volt ismeretlen az ószövetségi ember számára. Lehetséges, hogy Anat és Astarte kultusza összemosódott, mivel bizonyos fokig e két istennő asszimilálódott egymással.

*^cttrt w^cnt /^cnt w^cttrt*²⁹⁷ „Astarte és Anat / Anat és Astarte”. Az istennők többszöri egymás mellett való említése a hasonló attribútumaik, tulajdonságaik miatt lehetséges.

²⁹⁴ Lásd: 31. lábjegyzet

²⁹⁵ „Shamgar was a Canaanite warrior from northern Palestine who, sometime previous to Deborah, performed a feat of heroism which earned for him the honourable epithet "son of Anath".” Lásd: Van Selms, „Judge Shamgar”, 304.

²⁹⁶ „Popular Canaanite tradition spoke and sang of his battle against the Philistines”. Lásd: Van Selms, „Judge Shamgar”, 307.

²⁹⁷ *KTU*² 1.100:20, *KTU*² 1.107:39

Ebben az esetben a két istennő együtt egy kígyóharapás elleni varázsigében jelenik meg. A Keret-elbeszélésben Harijja úrnő báját egyaránt hasonlítják Anat és Astarte szépségéhez.²⁹⁸ A hasonló jellegzetességek miatt pedig gyakori az istennők összemosása. Megfigyelhető ez az ikonográfiában is, ahol hasonló tulajdonságú istennők ábrázolásakor szinte lehetetlen eldönteni, pontosan melyikük van kiábrázolva, ha nincs aláírva a neve. Anat és Astarte keveredését véli de Moor felfedezni Atargatisz nevében is.²⁹⁹ Valószínű tehát, hogy az Ószövetségben is többször mosódott egybe több hasonló tulajdonságú istennő. Ez megmagyarázná azt a tényt, hogy miért kap annyira hangsúlyos szerepet Asera, és miért nem említik önállóan Anatot, aki ugyanolyan nagy jelentőségű istennő volt az ókori Palesztinában.

Az Ószövetségben Anat nem jelenik meg önmagában úgy, mint Asera, mégis a bibliai kutatók közül néhányan felvetik annak lehetőségét, hogy a héber szavak másfajta tagolásával, értelmezésével, Anat neve vehető ki a szövegből. Bizonyos esetekben ez a szövegkörnyezetbe is beágyazható – noha csupán régebbi kutatások taglalták ennek eshetőségét.

2Móz 32:18

Elsőként ebben a kontextusban a 2Móz 32:18-ban található szöveg említhető meg:

אֵין קוֹל עֲנֹת גְבוּרָה וְאֵין קוֹל עֲנֹת הַלְוִיָּהּ קוֹל עֲנֹת אֲנֹכִי שִׁמְעָ:

„Nem a győzelem kiáltásának hangja ez, sem a legyőzöttek kiáltásának hangja ez, hanem az éneklésnek hangját hallom én”.

תַּנְּךְ esetlegesen itt nem ige lenne, melynek fordítása *qal*-ban „énekelni, válaszolni”, hanem valószínűleg helyre lehetne igazítani tulajdonnévi értelemben, és ekkor Anatként is kiolvasható.³⁰⁰ Durham is felveti ezt a kérdést kommentárjában, bár ő ezzel mégsem ért egyet.³⁰¹

Ebben az esetben úgy gondolom, hogy az istennőnév alkalmasságát alátámaszthatná, hogy az izraeliták által helyreállított aranyborjú ekkor Anat reprezentációjaként volna

²⁹⁸ *KTU*² 1.14.III:40-44

²⁹⁹ de Moor, J. *UF* 1 (1969): 170-172

³⁰⁰ Rummel, (ed.), (1981), 401.

³⁰¹ „The root this form, can have to do with „answering, responding, being busy with, being bowed down by, singing”... Andersen (VT 16 [1966] 110-112) has made two proposal: (1) the loss of a word in the third line, for which he suggests a form of „laugh,” (2) to give „a sound of antiphonal singing” = a sound of worship, Edelman (VT 16 [1966] 355, supported by Whybray, VT 17 [1967] 122) has made the unlikely proposal that anót in the third line of the poem should be read anat in reference to the Canaanite goddess Anat, without suggesting why.” Lásd: Durham, J. I. *Exodus*, (Word Biblical Commentary, vol. 3; Waco, Texas, 1987), 430.

értelmezhető, szarvasmarha formában. Ugyanakkor egy másikféle magyarázat is adott a témában, hiszen az ünneplésnek eme kicsapongó formája megegyezik Anat természetével.³⁰² Ugyanakkor az első feltevésre válaszolva, az bizonyított tény, hogy nem rendelkezünk arra vonatkozó írásos dokumentummal, hogy Anatnak lenne tehát formájú kiábrázolása, ezen kívül a 2Móz 32-ben használatos borjú עֵגֶל hímnemű formában található, vagyis a pontos fordítása: „fiatal bika”, nem pedig עֵגֶלָה, vagyis „fiatal üsző”.³⁰³

Edelmann mutatott rá elsőként, hogy az אֱנַת ezen a helyen nem áll sem *qal*-ban sem pedig *piel*-ben, hanem tulajdonnév, mégpedig Anat istennő nevéként lehet értelmezni. Az ő magyarázatában csupán csak annyi szerepel, hogy itt valószínűleg egy szójátékot találunk, de nem áll messze a drámai hatástól, hogy mindazt, ami a győzelem hangjával kapcsolatos, Anat istennő reprezentálja.³⁰⁴

Whybray nem sokkal később reflektált Edelmann elméletére, és egyetértett vele, de szükségtelennek érezte a helyreigazítást, ugyanis az אֱנַת helyesírása egy dialektikus variációt fejez ki az istennő nevének kiejtésében, amellyel párhuzamot von a אֱנַת-בַּת-אֱנַת helységnévvvel.³⁰⁵

Deem ezzel szemben arra fókuszált, hogy a אֱנַת gyök „szeretni, szeretkezni” jelentéssel bír. Nem magával az istennő nevével fordítaná le tehát a terminust, hanem az igével való konnotációra helyezné a hangsúlyt. Ezzel a jelentéssel az istennév etimológiáját is megmagyarázza, csakúgy, mint a héber terminus változatát. Még egy példát említ a 2Móz 21:10-ben, ahol a szöveghely értelmezhetőbb fordítása: אֱמֹ-אֲחֵרֶת יִקַּח-לָוּ שְׂאֵרָהּ כְּסוּתָהּ: אֱעֲנֶתָהּ לֹא יִגְרַע:
„Ha elvesz (feleségül) másvalakit, az ő ételét, öltözetét és *szexuális szükségletét* ne csökkentse”. Az אֱנַת „nemi együttélés” jelentésű főnevet szintén az אֱנַת gyökből származtatja, amely szorosan összekapcsolódik az istennő jellemvonásaival. E példa némiképp a 2Móz 32:18-al kapcsolatos értelmezést is segítené, ahol is az ige „szeretkezni” jelentését helyezné előtérbe – e megvilágításban pedig az értelmezése az „orgia hangja” lenne.³⁰⁶

A termékenység istene nevének jelentése tehát a képmáshoz és a termékenység terminológiájához egyaránt és világosan kapcsolódik. Mint ahogyan példaértékű Baal neve is, aki a termékenység és ehhez kapcsolódóan az eső istene, de emellett a אֱנַת gyök igeiként is előfordul. A babilóniai arámi nyelvű zsidó tradícióban és a targumi hagyományban a

³⁰² DDD, (1995), 73.

³⁰³ Ibid., 73.

³⁰⁴ Edelmann, R. „To אֱנַת Exodus XXXII 18.” *VT* 16 (1966): 355.

³⁰⁵ Whybray, R. N. „To אֱנַת in Exodus XXXII 18.” *VT* 17 (1967): 122.

³⁰⁶ Deem, Ariella „The Goddess Anath and some Biblical Hebrew Cruces” *JSS* 23 (1978): 29.

jelentése „szexuális kapcsolatot létesít,”³⁰⁷ míg a szíriai arab nyelvben „házasodik”³⁰⁸ fordítással ismert. A bibliai héberben a „feleségül vesz,”³⁰⁹ „egy nő egy férfi feleségévé, ill. menyasszonyává lesz,”³¹⁰ illetve a „házasságot köt”³¹¹ értelmezésekkel találkozhatunk.

Az Ézs 62:4-ben az ige különleges kontextusban fordul elő, a földre való utalással:

וְלִאֲרָצָה בְּעוֹלָהּ כִּי־תִפֹּץ יְהוָה בָּהּ וְאֲרָצָה תִבְעַל:

„...és a földedet így: (hívják) férjezett, mert az Úr örömét leli benned, és földed férjezett lesz.”

Deem úgy véli, hogy ez képzet arra misnai héber terminusra reflektál, amelyben az áll שדה בעל vagyis „Baal mezeje”, amely pedig arra utal, hogy az eső megöntözi a földet.³¹² Ebben az összefüggésben a föld kapcsolatban áll a megtermékenyítéssel, amely alakilag Baal nevéhez és metaforikusan igei formájához, a „házasságot köt”, de a „szexuális kapcsolatot létesít” értelmezéshez is kötődik. Szorosan összefügg tehát az ugariti szövegekben is megtalálható metaforával:

atn šdh krmm šd ddh ḥrnqm,³¹³ azaz „átalakítom mezejét szőlőskertnek, mint a szerelem mezejét egy gyümölcsöskertnek”. A „mező” és a „szőlőskert” köztudomásúlag gyakori megnevezése a nőnek, illetve a női szeméremtestnek.³¹⁴

Visszatérve a termékenység istene, Baal nevéhez: utóbbi egyfelől összeköttetésben áll az „egybekel, közösül” igével, valamint egy természeti, a földdel kapcsolatos terminussal, שדה בעל vagyis az „esővel öntözött föld”. Az istenség neve, attribútuma kapcsolatban áll az azonos alakú igével. Éppen ezért Deem úgy gondolja, hogy Anat istennővel kapcsolatban is hasonló összefüggésről beszélhetünk. Anat, a szerelem és termékenység istennőjének neve az ענה ige „szeretni, szeretkezni” jelentésével állhat összeköttetésben, valamint a מענה földműveléssel kapcsolatos terminussal, melynek jelentése: „barázda”.³¹⁵ Ezzel csak az a probléma, hogy bár Baal névvel kapcsolatban a feltételezés megállja a helyét, mert az igei formának a jelentései bizonyítottak, addig Anat névvel kapcsolatban mindez csupán hipotézis marad – bizonyítékok hiányában.³¹⁶ Elképzelésem szerint Anat istennő elsődleges jellemvonása az erőszakos természete és a

³⁰⁷ Mhb. IArm.^{tb} Lásd: HALOT, 142.

³⁰⁸ Syr. Arb. Lásd: HALOT, 142.

³⁰⁹ 5Móz 21:13, 24:1, Ézs 62:5, Mal 2:11

³¹⁰ 1Móz 20:3, 3Móz 21:4, 5Móz 22:22,

³¹¹ Préd 30:23, Ézs 62:4

³¹² Deem, Ariella „The Goddess Anath and some Biblical Hebrew Cruces” *JSS* 23 (1978): 29.

³¹³ *KTU*² 1.24:22-23

³¹⁴ A szerelmes énekek egyik kedvelt metaforikus eszköze, így például az Énekek éneke következő verseiben is gyakran olvasható 1:6; 2:12, 15; 7:11; 8:12. Lásd: De Moor, (1987), 144.

³¹⁵ Deem, (1978): 30.

³¹⁶ DDD, (1999), 36.

harchoz fűződő kapcsolata, ezek jóval erőteljesebben mutatkoznak meg, mint a termékenységi aspektusa. Azt se felejtjük el, hogy Astarte, Asera és Qedeset istennőknek ugyanannyi kapcsolódási pontjuk van, ha nem több, a termékenységhez, mint Anathnak. Feltehetően megállja a helyét az az elmélet, mely szerint az ókori Keleten az istennők általános tulajdonságai közé tartozott szexuális aktivitásuk és termékenység-istennői mivoltuk.³¹⁷ Úgy gondolom, hogy ha csak ezt a jellemvonást emeljük ki, akkor könnyen beleeshetünk abba a hibába, hogy beleképzeljük Anatot az adott, általános kontextusba, oda, ahol más istennő neve is éppoly jelentőséggel és valószínűséggel előfordulhatna.

Visszatérve a konkrétumokhoz, ennél a szövegrésznél a 2Móz 32:18-nál az összefüggést az *נָאָה* ige adja, amely egy *piél* infinitivus. A gyök elsődleges jelentése *qal*ban „válaszol”, amely számtalan helyen előfordul a Héber Bibliában³¹⁸ – viszont *piél* alakban nem találkozunk vele. Másodlagos jelentése *piél* alakban: „nyomorgat”,³¹⁹ „meggyaláz”,³²⁰ „megerőszkol valakit”.³²¹ Harmadlagos jelentése nem fordul elő *piél* alakban, a negyedik viszont igen: „énekli valaminek a dicséretét”. A tárgyalt exodusi szövegen kívül még két helyen találkozhatunk ezzel a formával.³²² Világosan látható tehát, hogy az ige *piél* alakban a legkevésbé sem kapcsolódik a Deem által feltételezett „szeret, szeretkezik” értelmezéshez. Ha megvizsgáljuk ugyanezt az igét az ugariti nyelvben, amely az *ny* alakban szerepel, akkor hasonló jelentéseket kapunk. Szintén elsődleges jelentése a „válaszol, mond”,³²³ másodlagos értelmezése pedig az „énekelni, dicsőíteni”.³²⁴

Az ugariti nyelvben sem található meg tehát az *ny* ige gyök „szeret, szeretkezik” értelmezésben. Ha továbbra is a szó igei értelmezésénél maradunk, akkor véleményem szerint a tárgyalt exodusi szövegrész fordítása: „a dicsőítés hangját hallom”. Az „éneklés” fordításban nem érezhető az a jelentésárnyalat, amely kifejezné Izrael bűnét.

Viszont, ha arra koncentrálnunk, hogy itt esetleg Anat istennő neve állhatott, és elfogadjuk az „Anat hangját hallom” értelmezést, akkor költői eszközként magyarázhatjuk. „Anat istennő hangja” a legyőzöttek felett ült diadalének metaforája lehet, olyan diadalénekeké, mint amelyeket maga Anat énekel az ellenségein való

³¹⁷ Hackett úgy gondolja, hogy az ún. „termékenység kultusz” mindenütt jelenvaló volt, ezenkívül ez a megnevezés egyfajta eufémizmus a rituális szexualitás kifejezésére és a rituális prostitúcióra. Lásd: Hackett, J. A. „Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern 'Fertility' Goddesses” *JFSR* 5 (Spring, 1989): 68.

³¹⁸ Ézs. 65:12, Zsolt. 38:16, Jób 16:3, Préd. 15:28 stb.

³¹⁹ 1Móz 15:13, 16:6, 31:50 stb.

³²⁰ 5Móz 21:14, 22:24-29

³²¹ 1Móz 34:2, 2Sám 13:12,14,22,32; Bír 19:24, 20:5; Sir 5:11

³²² Zsolt 88:1, Ézs 27:2

³²³ *KTU*² 1.4 VI 7; *KTU*² 1.24:30; *KTU*² 1.23:73 stb.

³²⁴ *KTU*² 1.17 VI 32

győzedelmeskedése után.³²⁵ Mindez főleg abban az esetben válik kiváltképp elképzelhetővé, ha az aranyborjú, mint Él kiábrázolása jelenik meg.³²⁶

Erre emlékeznek, miután megszabadultak az idegen országtól, az erőszak és háború istennőjét és annak atyját dicsőítik, aki megsegítette népét az ellenséggel szemben.

Hóseás 14:9

A következő szövegrész olvasható a Héber Bibliában, ahol az ענה ige írása arra utalhat, hogy az istennő neve Asera istennővel együtt volna értelmezhető.

אָפְרַיִם מֵ-הַלֵּי טוֹד לְעַצְבֵּי אֲנִי עַנִּיתִי וְאֲשׁוּרָוּ אֲנִי כְּבָרוֹשׁ רַעְוֹן מִמֶּנִּי פְרִיָה נִמְצָא:

„Efraim, miért folyamodnék az idOLOKHOZ, én meghallgatom és gondoskodom róla, olyan vagyok, mint a zöldellő ciprusfa, tőlem van a gyümölcsöd.”

A kérdéses szakasz pedig אֲנִי עַנִּיתִי וְאֲשׁוּרָוּ amelynek javasolt fordítása: „én (vagyok) Anat és Asera”. Meglehetősen szokatlan értelmezése lenne ennek a szövegrésznek, amely bár önmagában megállhatná a helyét, a szövegkontextusba nem illik annyira bele.

Von Rad ezt a szakaszt szokatlanul definiálja: „A könyv végén található, igen régies, üdvösségről szóló rész szinte mitikus metafórikájával úgyszintén erősen természetközeli. Jahve szeretni fogja Izraelt, zöldellő ciprussá, Izraelnek harmattá lesz; Izrael pedig virágozni fog, gyökeret ver és illatos lesz, mint a Libanon. Meglepő, hogy az a próféta, akire olyannyira jellemző az intenzív üdvtörténeti gondolkodás, egyszersmind képes Jahve és Izrael viszonyát átültetni egy szinte növényyszerű természeti burjánzás horizontjára, amelybe az üdvtörténet teljes dramatikája mint egy nagy csendbe torkollik”.³²⁷

A zöldellő fák alatti termékenység kultuszra utalhat ez a szakasz,³²⁸ amely előfordul máshol is (Én 7:12,³²⁹ Ézs 1:29-31), ezért elképzelhetőnek tartom, hogy szerepelhet itt két kánaánita termékenység-szerelem istennő, és ezt a régi olvasatot ültette

³²⁵ „Keményen harcolt Anat és figyelte a csatát, küzdött és körbenézett, duzzad a mája a nevetéstől, megtelt a szíve élvezettel, Anat mája diadalittas...” *KTU*² 1.3 II 25-28

³²⁶ *ir il aby/k/h* „A bika, Él a te/ő/én atyám” *KTU*² 1.2 III 21; *ir il* „A bika, Él” *KTU*² 1.2 I.31

³²⁷ von Rad, G. *Az Ószövetség teológiája II.*, (trans.; Bendl Júlia, Mády Katalin, Szita Szilvia; Budapest: Osiris Kiadó, 2001), 132.

³²⁸ „Once again Hosea exploits the fertility cult to appropriate the role of sacral tree (4,12) for Yahweh. The fir could be any one of several coniferous trees. The metaphor's accent is on the fir's constant greenness which is not diminished with changing season. Since the fir does not bear fruit, it is used not so much as a particular species as a type of the tree of life (Gen.3.22)” Lásd: Mays, J. L. *Hosea, A Commentary*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 189-190.

³²⁹ „...For him, 'fields,' 'villages,' and 'vineyards' function only as symbols of the 'Great Mother' (or of love itself, which is identified with her) and 'fertility.’” Lásd: Keel, (1985), 254.

át Hóseás Jahve és Izrael kapcsolatára. A kérdéses szövegrész olvasata tehát: „Termékenyek/gyümölcsözők! Én vagyok Anat és Asera olyan vagyok mint a zöldellő ciprusfa, tőlem van gyümölcsöd!”³³⁰

Az Ég Királynője

Végezetül mindenképp meg kell említeni azon bibliai helyeket, ahol az idegen istennőknek csak a titulusa jelenik meg a nevük helyett. A Jer 7:18, és 44:17 verseiben olvasható a következő cím:

הַבָּנִים מְלִקְטִים עַצִּים וְהָאֲבוֹת מְבַעְרִים אֶת-הָאֵשׁ וְהַנְּשִׁים לְשׂוֹת בְּצֶק לַעֲשׂוֹת כְּנִיִּם לְמַלְכַּת הַשָּׁמַיִם

„A fiak fákat szedegetnek, és az apák tüzet gyújtanak, és az asszonyok téstát dagasztanak, azért, hogy áldozati süteményeket készítsenek az *Ég Királynőjének*.” (Jer 7:18)³³¹

A vers egy hosszabb egység része, amely a Jer 7:1-től a 8:3-ig tart. A hetedik fejezet Jeremiás templomi prédikációjával kezdődik, amelyben az embereket ostromozza, a templomba vetett hamis hitről szónokol. Beszédéhez a számtalan idegen kultusz gyakorlásával kapcsolatos bírálatát is hozzáfűzi. Ilyen az Ég Királynőjének imádata,³³²

³³⁰ „A Hós 14,9 természetesen régóta fejtörést okoz; a szóban forgó kifejezések: *‘aní wa ‘súrennú* fordítása a revideált Károli szerint: „én meghallgatom és figyelek reá”; az új fordítás szerint: „Én meghallgatom, és törődöm vele” – nyilván ugyanabban a fordítási tradícióban gyökerezik. Hasonló a revideált Luther fordítás is: „Ich will dich erhören und führen”, kissé eltér a revideált New English Bible: „I declare it and affirm it”. E fordítás arra épít, hogy az *‘aná* ige és a *súr* ige hasonló, bár nem azonos értelemmel szerepelnek itt; ez a két ige azonban soha nem szerepel egymás mellett az Ószövetségben. Ráadásul az értelem se világos, hiszen *súr* ige is legalább kettő van (utazni, ill. letekinteni), *‘aná* igéből pedig legalább négyet számolunk (válaszolni, szegénynek lenni, valamivel fáradozni, ill. énekelni). Általában az *‘aná* I és a *súr* II igét feltételezik a fenti fordítások, bár jelentős értelmezést kell az alapjelentéshez hozzáfűzniük. Furcsa a mondat szerkezet is, hiszen a személyes névmást perfectum, ill. was consecutum imperfecti követi, ami nem csak ritka, de el is tér a következő párhuzamos félmondatról, ahol nominális mondatot látunk – ez jobban illik a nyomatékos „én”-hez. Amit bizonytalanság tudunk erről a versről: nyilván a termékenység-kultusz elleni polémia fogalmazza meg a próféta. Lásd H. W. Wolff, *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Philadelphia: Fortress Press, 1974, 237. lap: „In contrast to the syncretism of Canaanite Religion, Hosea declares that the fertility and vitality Ephraim vainly sought in its Canaanite cult is to be found in his God alone.” Fenti fordításunk ugyan hipotetikus, hiszen feltételezi, hogy két istennő neve van elrejtve a Hós 14,9-ben. Viszont ha feltételezzük, hogy két név – és nem két igealak – szerepel a vers középső részén, akkor érthető az is, ha Isten önmagát zöldellő, gyümölcsöt hozó ciprushoz hasonlítja.” A javaslat eléggé hipotetikus és nem magyarázza az Asérá név után álló hímnemű szuffixumot. A Jahve és az ő Asérája (Khirbet el-Qóm) mintájára ez lehetne Anat és az ő Asérája is – ebben az esetben viszont a hímnemű alak talán azzal magyarázható, hogy Anat és Jahve androgün istenségként szerepelhetett Anatjáé mintájára.

³³¹ Lundbom Astartéval azonosítja a nevezett istennőt: „the Queen of Heaven. The MT melek is a corrupted form, aimed at denying the offensive notion that Israel ever worshiped this goddess... The goddess doubtless went by another name in Palestina, but what that name was has been the subject of much debate. Suggestions include Anat, Asherah, Ashtart, and others. The leading candidate is the West Semitic deity Ashtart commonly identified in the ANE with Istar...” Lásd: J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20, A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible, Doubleday, 1999), 476 - 477

³³² A témát magyarul tárgyalta már Hodossy-Takács Előd, „Az Ég királynője kultusz Júdában a Kr.e. VIII. és VI. században”, *Református Egyház* 49 (1997), 67-70. Az alábbi okok miatt látja indokoltnak, hogy egy speciális, a kanonikus szöveg által meghatározott vallástól eltérő kultuszt feltételezzünk: 1) jelzője asztrális tulajdonságra utal; 2) tömjénezés tiszteletére; 3) italáldozat kiöntésére; 4) kultuszi (áldozati?)

vagyis bizodalom az áldozat bemutatása, valódi hit nélkül. Az efféle, Istennek nem tetsző áldozatok közé sorolja a gyermekáldozatokat és a csillagimádást is. A kommentátorok egy része Jeremiás ezen beszédét az i. e. VII. sz. utolsó évtizedére datálja, amely a deuteronomista redaktor átdolgozásában közvetítődik.³³³ Viszont azt nem tudjuk minden kétséget kizáróan megállapítani, hogy az Ég Királynőjének kultusza elleni profétálás valóban Jeremiás kezétől származik-e, vagy esetleg a Deuteronomista Szerkesztő határozott hozzászólása a kultuszt illetően, a késő-fogság előtti Jeruzsálemben.

Ackerman nézete szerint a Jer 44:15-19, 25 egyértelműen a deuteronomista tradíciót mutatja.³³⁴ Ez a szövegrész is egy nagyobb egység, amelyben szintén az emberek hamis Istentiszteletét bírálja, megemlítve, hogyan tömjéneznék és mutatnak be libációt az istennőnek:

כִּי עָשָׂה נַעֲשֵׂה אֶת-כָּל-הַדְּבָרָא אֲשֶׁר-יֵאָמַר מִפִּינוּ לְקֹטֵר לְמַלְכַּת הַשָּׁמַיִם וְהִסִּיף-לָהּ נֹסְכִים

„Mert mindezeket megteszük, amiket mondtunk, hogy tömjénezzünk az *Ég Királynőjének* és libációt mutatunk be Neki.” (Jer 44:17)

A Jeremiás könyvéhez kapcsolódó szekunder irodalom színze áttekinthetetlenül gazdag, éppen ezért egyenkénti vizsgálatok szükségesek. Mindezek ellenére a központi alapkérdésben – amely Jeremiás szavainak autentikus mivoltát érinti – a kutatások sokrétűek.

Az irodalmi munkák Duhm alapvető felosztásából indultak ki, amelyet Mowinckel továbbgondolt, és interpretációja „négy forrás elméletként” vált ismertté.³³⁵ Ebből kiindulva a Jer. 7:16-20 az „A-forrás”, amely a deuteronomiumi szerkesztés, és a Jer 44:15-28 pedig a „B-forrás”, amely a „Baruch-biográfiaként” ismert. Rose³³⁶ hozzáfűzi, hogy nemcsak tartalmi, hanem stilisztikai hasonlóságok is vannak az „A” és a „B” forrás között. Ugyanakkor ezen egyezésekre Mowinckel „négy forrás elmélete” nem hoz fel elegendő magyarázatot. Rose szerint ez annak tudható be, hogy mindkét kérdéses szövegrész egy szerkesztés lenyomatát viseli, és egyértelműen a Deuteronomista Redaktor

sütemények készítésére. További jellemző: 5) teljes családok vettek részt a kultuszi cselekedetekben; 6) „hivatalos” kultusznak kellett lennie (Jer 44,17); 7) termékenységű vonatkozás; 8) siralom a magukra maradásért harc idején – hadisten karaktere.

Összefoglalásként azt írja a szerző, hogy „egy *speciálisan júdeai kultusról van szó*; ezért nem lehetséges az ‘Ég királynőjét’ pontosan azonosítani egyetlen ismert istennővel sem.” (69.)

³³³ Sweeney, M. A. „Jeremiah, book of,” in *Eerdmans Dictionary of the Bible* (ed. Freedman, D. N.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 689.

³³⁴ Ackerman, Susan *Under Every Green Tree, Popular Religion in Sixth-Century Judah*, (Harvard Semitic Monographs 46; Atlanta: Scholars Press, 1992), 6.

³³⁵ Mowinckel, S. O. P. *Zur Komposition des Buches Jeremia*, (Oslo: Jacob Dybwad, 1914), későbbi munkájában *Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of Study of the Growth and History of the Tradition* (Oslo: Jacob Dybwad, 1946) Mowinckel módosította néhány nézetét, a tradíció elméletre vonatkozólag, mint a források rendszerezését.

³³⁶ Rose, M. *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*, (Zürich, 1978)

munkája, bár a szerkesztői munka nehezen ismerhető fel, az alapoknál fekvő sémák miatt.³³⁷ Korábban Thiel egy hasonló, erősen szerkesztett munkát gyakran csak kevés eredeti elemmel tudott kiszűrni a deuteró-szerkesztésből, Wippert sok prózai részletet tart primer Jeremiásnak, amelyeket viszont Mowinckel „C-forrásként” interpretál.³³⁸ Az, hogy Jeremiás könyve nemcsak egy szerkesztői kéz munkája, és hogy a munka hosszabb folyamat alatt készült el, azt nemcsak egyedül a Jer 7 és 44 stílusjegyeinek az összehasonlításából olvashatjuk ki, hanem abból is, hogy a LXX verziója egy nyolcaddal rövidebb, mint a MT szöveg. A szöveg tehát még az i. e. III. században sem rögzült véglegesen, a szerkesztői munka a kanonizálásig eltartott. Mindezek ellenére az Ég Királynője kultuszát illetően nem feltétlenül szükséges a dokumentum összefüggéseit, a deuteronomista szerkesztést, illetve a későbbi szerkesztéseket tovább kutatni. Hermann elmélete szerint, hogy mi a valódi Jeremiási, az csak feltételezhető, mivel a hiteles Jeremiás és a deuteró-szerkesztésű szöveg minden esetben csak pár évtizednyi különbséggel válsztható szét. A deuteronomista szerkesztéskor tehát a Jeremiás idejében gyakorolt Ég Királynője kultuszának még elevenen kellett élnie az emlékezetben.³³⁹ Az istennő nevét nem mondják ki, csak „királynőként” emlegetik az asszonyok. A Jer 44:3-ban pedig arra utalnak, hogy tömjéneztek, és olyan idegen isteneket tiszteltek, amiket nem ismertek sem ők, sem az őseik. A nők, akik ápolják a kultuszt idősek és még emlékeznek Manassé idejére, amikor azt tették, „mi, és atyáink, királyaink és vezetőink” (Jer 44:17). Az kiderül a leírásból, hogy az istennőnek nincs temploma, kultusz-személyzete, ahogyan az állatáldozatra vonatkozó leírással sem találkozunk. Ellenben olvashatunk sütemény készítésről, illetve libációról, amelyet fogadalomból neki készítenek.³⁴⁰

A két igeszakasz alapján arról van szó, hogy az Ég Királynője kultusz Júdában és Jeruzsálemben igen elterjedt gyakorlat volt. A központi Jer 7:18-as versszak az Ég Királynője kultuszt, mint az egész család dolgát írja le, ahol az asszonyok látják el az egyik legfontosabb feladatot a sütemények formázásával és sütésével, amely megerősítést nyer a Jer 44-ben. A nőket úgy mutatja be, mint az Ég Királynője kultuszának fő kiszolgáló személyzetét, amely gyakorlathoz fogadalom által kötelezték magukat. Érdekes, hogy az asszonyok nyomatékosan utalnak arra, hogy ezt a fogadalmat férjeik helyeslésével teljesítik. Utóbbi nem ismeretlen szokás, ugyanis a 4Móz 30:4-17-ben a leírás jóváhagyja a fiatal leány, ill. az asszony fogadalmát. A papi kódex leírja, hogy házas asszonyok csak

³³⁷ Winter, (1987), 562

³³⁸ Mowinckel, (1914), 57.

³³⁹ Winter, (1987), 563.

³⁴⁰ Kaufmann, Y. *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile* (trans. M. Greenberg; Chicago: University of Chicago, 1960), 408.

férjük jóváhagyásával tehetnek fogadalmat. Viszont bizonyára meg kellett volna akadályozni, hogy a nők Jahwe helyett az istennő felé köteleződjenek el. A fogadalom valószínűleg az utódnemzés miatt volt hangsúlyos, mint ahogyan ezt az 1Sám 1:11-ből is látszódik.³⁴¹

Általában az Ég Királynője titulus használata ismertebb volt,³⁴² mintha név szerint említették volna a három istennőt Anat, Astarte vagy Asera néven. Jeremiás könyve ebben a két esetben tükrözi a kultuszát. Isten megtiltja a prófétáknak, hogy imádkozzanak Júda népéért, amikor ők egy idegen istennőnek áldoznak.³⁴³ A bűn tehát, amit elkövetnek, igen súlyos. Az igeszakasz a fogság előtti Júda vallási helyzetét ábrázolja, Jojakim idejében. A Jósiási reformokat visszavonták fia uralkodásának idejében. Gedalja meggyilkolása után, akik Egyiptomba menekülnek, ott az Ég Királynőjének kultuszához tértek vissza. Az egyiptomi menekültek világossá teszik a próféta számára, hogy nem hallgatnak rá, továbbra is az Ég Királynőjének akarnak áldozni, ahogyan arra ők megesküdték, ugyanis ezt tették az atyáik, és ők sem jártak vele rosszul.³⁴⁴

A Jer 7:18-ban és a 44:19-ben olvashatunk „áldozati süteményről.”³⁴⁵ Az Ószövetségben különböző kifejezések ismertek, amelyeket a kenyérré használtak és rendszeresen előfordulnak. Ilyen az *חֶמֶד* a 2Móz 12:39-ben, amely egy kör alakú lapos kenyérfajtára utal, melyet hamuban vagy forró kőn gyorsan sütöttek ki. Maga a kifejezés nem található meg sem az ugaritiben, sem a környező sémi népek nyelvében, hozzávetőlegesen csupán az akkád (Mari) *hu-gu* kifejezés áll hozzá a legközelebb.³⁴⁶ A

³⁴¹ Winter, (1987), 563.

³⁴² „Largely on the basis of Ugaritic and Egyptian evidence that Anat was referred to as the Mistress of the Heavens and like titles (see above), several scholars have suggested that the -Queen of Heaven referred to in

Jer 7: 18 and 44: 17 is Anat. The issue of the Queen of Heaven's identity has been treated recently and in depth by Olyan, S. (1988: 161-174) and Ackerman, S. (1992:535). Although they do not reach the same conclusion, their arguments militate against seeing Anat as Jeremiah's Queen of Heaven.” Lásd: *DDD*, (1999), 42.

³⁴³ „Jelenlegi helyzetében ui. a templomi beszéd mindkét megfogalmazásában már annyira átalakította Jeremiás eredeti szövegét, hogy kb. minden szó ugyanolyan eséllyel indulhat harcba a történetiség érdekében, ill. mindegyiknek hasonlóan kevés az esélye a történeti bizonyosság megszerzésére. Ki döntheti el, hogy polemizált-e Baal és az Ég királynője ellen Jeremiás a templomban? Ki döntheti el, hogy megdöbbenek, vagy felháborodtak a hallgatók a templomi beszéd tartalmán? Ki döntheti el, hogy mekkora szerepe volt e beszédben a deuteronomiumi Tízparancsolatnak? – Azok a döntő motívumok, amik a templomi beszéd teológiai súlyát ténylegesen kiteszik, rendre azsúrban vannak a deuteronomiumi teológiával: az áldozat mellett a parancsolatok megtartásának követelése (7,21kk), ill. a bűnbánat-jellegű történeti visszatekintés egyaránt lehet a deuteronomiumi mozgalom prófétájának a szava, de a deuteronomiumi redakció mondanivalója is. A jövevény, árva és özvegy védelme lehet Jeremiás saját szava, de lehet egyszerűen a Kr.e. VIII. század prófétáinak öröksége is.” Lásd: Karasszon I. „A történelmi Jeremiás dilemmái” in. *Az Ószövetség másik fele* (Budapest: Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2010), 77.

³⁴⁴ *Ibid.*, 561.

³⁴⁵ „Bread or sweet cakes. Milgrom (1991: 188, 412) says these are cereal offerings, basically.” Lásd: Lundbom, (2004), 164.

³⁴⁶ HALOT, (1994), 784.

másik kifejezés a כֶּקֶר az I Sám 2:36-ban is olvasható, szintén köralakú, és egy bizonyos fajtája a lapos, korongalakú kenyérnek. Az elnevezés megtalálható az ugaritiben mint *kkr*; az akkádban mint *kakkaru*, a hettitában is mint *kaggari*, és ezen kívül a környező nyugat-sémi nyelvekben is. Tehát ismert volt és általánosan elterjed a Termékeny Félhold területén.

A חֶלֶק (3Móz 2:4) tipikusan a Papi Iratban szerepel, egy gyűrű formájú és áldozatokban használatos kenyérfajta. A חֶלֶק lisztből készült, olajjal kigyúrt kovásztalan tésztaféle, és a leviticusi rendelkezések szerint a Jahvének bemutatott ételáldozat helyes leírása szerinti kenyér. A kultuszban volt tehát használatos, nem pedig hétköznapi étkezési célokra. A Jeremiás könyvében leírt kultuszban mégsem a חֶלֶק illetve a többi kenyérfajta szerepel, és nem véletlenül. A Papi Iratban előforduló kifejezés mind időben, mind kontextusban távol áll a jeremiási ill. deuteronomista hagyománytól. A többi kenyérfajtát pedig nem specifikusan áldozati célokra készítették, egyszerű hétköznapi étkezési célokat szolgáltak. Hangsúlyos tehát a szövegben az is, hogy nemcsak az istennő tisztelete volt idegen eredetű, hanem a kultuszban használatos áldozati étel is. Az áldozati sütemények és kenyerek készítése mindenütt előforduló kultuszi használat volt Mezopotámiában és Palesztinában egyaránt, és fontos részét alkotja az istenek táplálásának és gondoskodásának. Tehát a Jer 7:18-ban és a 44:19-ben található „áldozati sütemény”, a חֶלֶק értelmezésére az egyik legjobb magyarázat, hogy jövevényyszó, és az akkád *kamānu* „édesített sütemény” nőnemű főnévből származik.³⁴⁷ Ennek több fajtája is ismert, a kenyérformájú, hamuban sült tészta például a *kamān tumri*, illetve egy újasszír leírás szerint a *kamānu*, amit szintén hamuban sütöttek, és mézzel vagy fügével ízesítették.³⁴⁸ Az ugariti megfelelője a *kn[m]* lehet, melynek azonban „süteményként” való értelmezése nem bizonyított. *šu^c db lšpš rbt wlkkbm knm*³⁴⁹ „Emeld fel (és) készíts Sapas Úrnőnek és a csillagoknak áldozatot!” Bár Driver szövegfordításában a szó áldozatként szerepel,³⁵⁰ értelmezése mégsem egyértelmű, máshol nem találkozunk ezzel a fordítással.³⁵¹ Viszont a szöveg érdekessége, hogy Sapas úrnőnek készül ez a fajta áldozat. Culican értelmezése szerint az istennőt nem említik az Ég Királynőjeként, a megnevezése egyszerűen *rbt*, vagyis „úrnő”, az egyetlen kapcsolat az azonosításra tehát az „áldozati sütemény” lenne,

³⁴⁷ Ismert volt a közép babilóniban, az újasszírban, az új- és késő babilóniban – lásd a következő jegyzetet!

³⁴⁸ Oppenheim, A. L. (ed.-in-charge) *The Assyrian Dictionary* Vol. K (Chicago: The Oriental Institute, 1971), 111.

³⁴⁹ *KTU²* 1.23:54; Gordon, C. H. *Ugaritic Textbook* (Roma 2; Pontificium Institutum Biblicum, 1965), Texts, 52:54;

³⁵⁰ Driver, G. R. *Canaanite Myths and legends* (Old Testament Studies 3; Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 122-123.

³⁵¹ De Moor a fordításában a „works” kifejezést használja. Lásd: De Moor, (1987), 126.

amit számos más istennőnek is felajánlhattak.³⁵² Vitába szállnék azonban Culican azon elméletével, mely szerint a szövegben nem a „királynő”, hanem az „úrno” kifejezést használják – az előbbi esetben pedig már másként értelmezhető a kérdéses szöveghely. Az Ég Úrnője titulus ugyanis – amely az egyiptomiban (*nb.t p.t*) és az akkádban szintén használatos volt –, ugyanazt a jelentést hordozza magában. Azzal viszont egyetértek, hogy a *knm*, a feltételezett „áldozati sütemény” jelentésű élelmiszer önmagában, az ugariti szöveg alapján még nem elegendő bizonyíték az istennő beazonosítására.

A םן Jeremiás könyvében mondhatni *hapax legomenonként* fordul elő, ugyanis csak az istennő kultuszában olvashatunk erről a péksüteményről. Egyből felvetődik a kérdés, hogy az Ég Királynőjének egy speciális süteményt áldoztak-e? Egy fontos megjegyzést találhatunk a specifikáció kapcsán a Jer 44:19-ben: םן־הַעֲצֻב־הֵלֵל amely a םן *hifil infinitivus constructus* alakja, és e szerint az értelmezése „formázni egy képmást”. Rudolph fordításában ez „leképezhető én”-ként jelenik meg.³⁵³ Ebben a formában csak itt fordul elő az ige. Ez a forma nem kétséges, hogy a bálvány megnevezésére utalhat az Ószövetségben. Bizonyos szempontból az םן magába foglalhatja az istennő képmását.³⁵⁴ Néhány angol fordítás már magában hordozza ezt a jelentést,³⁵⁵ de a legújabb magyar fordítás is tartalmazza.³⁵⁶ Valószínű tehát, hogy az áldozati étel magát az istennőt ábrázolta.

A kultusz valószínűleg az egész nép körében ismert volt, és mindenki kivette a részét az ételáldozat bemutatásában. Ebben az igehelyben pedig a nép válasza: „...tömjénezünk az Ég Királynőjének és libációt mutatunk be neki, ahogyan tettük mi és atyáink, királyaink és vezetőink Júda városaiban és Jeruzsálem utcáin” (Jer 44: 17). Tehát az ég királynőjének tisztelete igen elterjedt volt az országban, és rendszeresen áldoztak is neki.³⁵⁷

Világosan kitűnik, hogy Jeremiás elutasítja az Ég Királynőjének tiszteletét, amely Jeremiásra kifejezetten a kora i. e. VI. század idejére jellemző Egyiptomban. A Jer 7 Redaktorának javítása a késő VII. századra utal. A Jer 44 tulajdonképpen azt jelzi, hogy az

³⁵² Culican, W. „A votive model from the Sea” *PEQ* 108 (1976): 121.

³⁵³ Winter, (1987), 567.

³⁵⁴ Rast, W. E. „Cakes for the Queen of Heaven,” *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (eds. A. L. Merrill and T. W. Overholt; Pittsburgs Theological Monograph Series 17; Pittsburgh: Pickwick, 1977), 168.

³⁵⁵ „bearing her image” (RSV); „...cakes for her, marked with her image” (NRS); „stamped with her image” (Smith-Goodspeed)

³⁵⁶ „áldozati süteményeket, amelyek őt ábrázolják” (RÚF)

³⁵⁷ „The reason for the ban on intercessory prayer is clear. Yahweh is provoked by Queen of Heaven worship that had ceased, thanks to Josiah’s reform, but is now flourishing again. Whole families are doing it, and it is going on everywhere – in the streets of Jerusalem and in other cities of Judah. The indictment is climaxed by a brief oracle to Jeremiah in which Yahweh says that the people are actually provoking themselves, to their own shame.” Lásd: Lundbom, (2004), 478.

Ég Királynőjének tisztelete a fogság előtti időből ered,³⁵⁸ viszont a következő versek, Jer 44: 15-19, 25 arra utalnak, hogy az istennő tisztelete továbbra is fennmaradt Egyiptomban,³⁵⁹ ahova magukkal vitték a kultuszát még a babilóni hódítás előtt. A Jer 7:16-20 és a 44:15-19, 25 versek leírják a virágzó kultuszt a késő VII. századi Jeruzsálemben, amely folytatódott a kora VI. században Egyiptomban, ahová a menekültek vitték magukkal.³⁶⁰

Tehát az Ég Királynőjének tisztelete ismert volt a júdaiak körében. A kérdés már csak az, hogy melyik istennővel tudjuk azonosítani. Az Ég Királynőjének a tulajdonságai mögött egy tekintélyes, univerzális és befolyásos istennő képe sejlik fel. A Termékeny Félhold területén hasonló rendeltetéssel, attribútumokkal több istennő is szóba jöhet.³⁶¹

A kutatók egy része azon az állásponton van, hogy a titulus a babilóniai Istárral azonosítható, de ez az elképzelés még erősen vitatott.³⁶² Az viszont egyértelmű, hogy Istárnak is megvan ugyanez a címe – az óbabilóni dialektusban *malkat šamāmi*.³⁶³ De ugyanúgy olvasható a cím Ninanna istennővel párosítva: *𒀭NIN.AN.NA šar-ra-tum šá-ma-a-me* „Ninanna, az ég királynője”.³⁶⁴ Az istennők karaktereinek néhány jellegzetessége közkeletű és általánosan úgy tekintettek rájuk, mint termékenység istennőkre. Ezen kívül a titulusuk magában hordozza az asztrális istenség arculatát is.³⁶⁵ *𐤊𐤍𐤏𐤍 𐤌𐤍𐤏𐤍* cím származásánál Rast a mezopotámiai eredetre helyezi a hangsúlyt, különösen a közkedvelt Istár kultuszra. Ez nem azt jelenti, hogy az eredeti mezopotámiai gyakorlat honosodott meg Júdában abban az évszázadban, amelyben Jeremiás élt, hanem inkább a kultuszhoz hasonló elemeket importáltak a mezopotámiai vallásból, melyek összekeveredtek a palesztinai termékenységi kultusszal – Jeremiás évszázadában, abban az időben, amikor az

³⁵⁸ „A renewal of Queen of Heaven worship throughout Judah, but not in the Temple, suggest a date for this passage in the early reign of Jehoiakim. Ezekiel’s vision in Ezekiel 6 indicates that Tammuz worship was going on in the Temple in 592 B.C., but the oracle in 7:30-31 suggest an earlier reintroduction of idol worship in the Temple, probably by 605 B.C. The present passage, in any case, can be taken as coming from Jehoiakim’s early years (609-605 B.C.), thus contemporary with the Temple Oracle in 7:8-14.” Lásd: Lundbom, (2004), 479.

³⁵⁹ „Here, as elsewhere, the Queen of Heaven had become a consort to male deity, who in Judah was either Yahweh or Baal. Survival of this cult in Egypt is confirmed by an Aramaic papyrus found at Hermopolis in the Egyptian Delta (Herm W 4:1) dated to fifth century B. C. (Porten and Greenfield 1968: 216; Porten 1974: 159)” Lásd: Lundbom, J. R. *Jeremiah 37 – 52* (The Anchor Bible, Doubleday, 2004), 163.

³⁶⁰ Ackermann, (1992), 8.

³⁶¹ DDD, (1999), 678.

³⁶² Ackermann, (1992), 8.

³⁶³ VAS 10 213:8 (OB); VAS=Vorderasiatische Schriftdenkmäler

³⁶⁴ Lambert, K. *AV = Zikir Šumim: Assyriological Studies Presented to Kraus. F. R.* (1982) III 55 (Šarrat-Nippuri hymn)

³⁶⁵ Ezen kívül az Ég Királynőjének népszerűségére a glyptika is utal, a harcok ill. a fegyvertelen Istár megjelenik újasszír ábrázolásokon, amuletteken, gyakran csillaggal koronázva vagy pedig egy egész csillagkoszorúval körülvéve (ábrázolás: 500-505)

asszír hatás igen erős volt.³⁶⁶

Erre utalhat az asszír jövevényszónak tekintett μp is. Istár tisztelete és kultusza ismert lehetett ebben az időben. Winter is azon a többségi véleményen van, hogy az Ég Királynője az asszír-babilóni Istárral azonosítható, az akkád szövegekben pedig a *šarrat šamē* melléknevet viseli, amely a héber $\text{מִשְׁתַּחֲוִי לַאֲשֵׁרַת}$ -nak felel meg. Helyenként már egy szintre emelheték Anattal, Astartéval és a napistennő Sapassal³⁶⁷ az ugariti pantheonból. Az Ég Királynője cím tehát igen gyakran szerepel egyes istennők neve mellett, illetve helyett, és így nem csak egy személyhez köthető. McKay viszont kétségbe vonja az Ég Királynőjének mezopotámiai eredetét. Elméletét pedig arra alapozta, hogy régészeti bizonyítékok³⁶⁸ szólnak amellet, hogy a kánaánita istennőt ezen a címen már az asszír kor előtt is tisztelték. Tény, hogy az istennők az égitestekhez fűződő kapcsolatukat nem az asszír befolyásnak köszönhetik (42. ill. 43. kép). A kérdés csak az, hogy a Jer 7-re és 44-re az asszír vagy a kánaánita hatás nyomta rá bélyegét? Ugyanis Áház (i. e. 735-715) segítségül hívta az asszírokat Izrael és Arám ellen, és Júda vallási értelemben sem tudta magát kivonni az asszír hatás alól. Weinfeld még hozzáfűzi, hogy a füstölő- és italáldozat, illetve a sütemény felajánlás az asszír Adad és Istár kultuszban is határozottan népszerű volt. Egy különbséget viszont érdemes megemlíteni, hogy az Ég Királynőjének tisztelete a júdai asszonyok között pusztán magánjellegű volt, míg az asszír – legalábbis az állami³⁶⁹ - imaróolvasások rituális szöveg formája szerint történik.³⁷⁰ Egyetértek Weinfeld véleményével, miszerint az Ég Királynőjének tisztelete szoros párhuzammal bír a szír és hettita területekről ismert kultikus gyakorlattal. Jóllehet Mezopotámiában is létezett egy Ég Úrnője / Ég Királynője, mint Inana/Istar sajátos megjelenési formája.³⁷¹ Az akkád szövegek Adad-Istár párról is tesznek említést. Adad méltóságjelzője, mint „az ég és föld ura” először csak a Hamurapi-dinasztia alatt került a babilóni pantheonba. Winter meglátása, hogy szorosabb összefüggésben kell tekinteni Adad-Istárt a szír/arámi Baal/Hadad és női társaival, az Ég Királynője legfeljebb fél-idegen lehetett, így könnyen tudott asszimilálódni az esetleg meglévő nyugat-sémi Ég Királynője helyi formájába.

³⁶⁶ Rast, W. E. „Cakes for the Queen of Heaven,” *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (eds. Merrill, A. L. and Overholt, T. W.; Pittsburgs Theological Monograph Series 17; Pittsburgh: Pickwick, 1977), 169.

³⁶⁷ Lipinsky, L. „Shemesh” in *DDD* (1999), 765.

³⁶⁸ McKay itt olyan ikonográfiai leletekre utal, ahol a csillagok az a terrakottareliefeken és az amuletteken az istennő mellett láthatóak.

³⁶⁹ Iddin-Dagan A: Az asszonyok süteményt sütnek otthon. Ugyanazokat, mint amelyeket az istenek asztalára tesznek. Ezeket nagy ünnepek alatt otthon is megcsinálták. Különleges édességnek számítottak, amelyeket a nagy lakomák végén szolgáltak fel.

³⁷⁰ Winter, (1987), 565.

³⁷¹ Wolkstein, Diane & Kramer, S. N. *Inanna: Queen of Heaven and Earth* (New York: Harper & Row, Publishers, 1983), 93.

Weinfeld pedig ehhez az elmélethez hozzáfűzi, hogy ha a forma nem is, de a kultusz asszír közvetítésű.³⁷²

Másik elmélet, hogy Istár személye a kánaánita Asztartében nyilvánul meg, vagy esetleg egy szinkretista istenség, amely a keleti sémi Istár és a nyugat sémi Asztarte kevert megjelenési formája.

Egy másik álláspont szerint viszont egyértelműen Anatra utal az Ég Királynője titulus. Anának két aspektusa vált ismertté, és terjedt el az ókori Keleten: az Ég Királynője, illetve harcos jellege. Palesztinában, Béth-Seánban, II. Ramszesz templomában az Északi körzetet Baalnak szentelték, innen került elő egy relief, amin Anat mint *nb.t p.t.*, tehát az ég királynőjeként szerepel.³⁷³

Egy másik forrás Gázából, Pszammetik korából származik³⁷⁴, felirata szerint Anat az ég királynője (10. kép). Ezen a két helyen egyiptomi befolyás érzékelhető, címét hieroglif felirattal örökítették meg: az ég királynője, *nb.t p.t.*

A Beisan (Bét-Seán) -i sztélé ábrázolásán egy személy felemeli két kezét, hódolatát fejezi ki Anának, az Ég Királynőjének. A sztélén található felirat: Anat, az ég úrnője, minden isten úrnője.³⁷⁵

Véleményem szerint egy általánosan elterjedt titulus alapján, amelyet jellegzetesen jó néhány istennő használt, nem állapítható meg, hogy pontosan kiről van szó. Azonban leszűkíthető a kör. Nézzük meg először földrajzi szempontból! Azon nyugat-sémi istennők vehetőek számba, amelyeknek általánosan elterjedt tisztelete volt Palesztinában és ismertek voltak a júdeaiak körében is. Megfejtésünkhöz segítséget adhat az ikonográfia, pontosabban azon jelenet, melynek hieroglif felirata a tárgyalt titulust tartalmazza. Cornelius összefoglalta a jelenleg ismert írásos emlékeket.³⁷⁶

Anat

ꜥnt nbt pt ḥnwt nṯrw s3 ꜥnh dd w3s ḥ3.s nb

„Anat, a menny úrnője. Az istenek előjárója. Minden védelem, élet, tartósság, erő és hatalom van velem.”

³⁷² Winter, (1987), 566.

³⁷³ Rowe, A. *The Topography and History of Beth-Shan: with Details of the Egyptian and other incriptions Found on the Site* (Publications of the Palestine section of the University Museum, University of Pennsylvania 1; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1930), 32.

³⁷⁴ Cornelius, (2004), 22.

³⁷⁵ Ackermann, (1992), 13.

³⁷⁶ Cornelius, (2004), 127.

°nt nbt pt hnwt ntrw „Anat az ég úrnője, az istenek előljárója”

°nt nbt pt hnwt ntrw nb „Anat az ég úrnője, minden isten előljárója”

°nt nbt pt „Anat az ég úrnője”

Astarte

°ztrt nbt pt [hnwt t3]wj „Astarte az ég úrnője, a két föld előljárója”

°ztrt nbt pt hnwt ntrw nb „Astarte az ég úrnője, minden isten előljárója”

°strt nbt pt „Astarte az ég úrnője”

°ztrt nbt pt hnwt t3wj „Astarte az ég úrnője, a két föld előljárója”

Qedeset

kšt nbt pt „Qedeset az ég úrnője”

qdš nbt pt hnwt ntrw nbw jrtj r°nnwt z.t „Qedeset, az ég úrnője, minden isten előljárója, Ré szeme, az egyenlősége nélkül”

qdš nbt pt hnwt ntrw nbw „Qedeset, az ég úrnője, minden isten előljárója”

qdš nbt pt wr hk3w hnwt sb3w „Qedeset az ég úrnője, a varázslás nagyja, a csillagok előljárója”³⁷⁷

Ezen egyiptomi írásos emlékek szerint mindhárom istennő birtokolta ezt a titulust. Biztos források és az ikonográfiai megnevezések segítenek leszűkíteni a kört. Bár ezek a dokumentumok kizárólagosan egyiptomi eredetűek, de láthatóan szíro-palesztinai anyag. Ezek az istenségek eléggé ismertek voltak Egyiptomban, ezen kívül az egyiptomi stílus is tisztán kivehető a szíro-palesztin művészetben. A politikai és kulturális fennhatóság alatt a szíro-palesztinai istenségek exportálva lettek Egyiptomba. A hadsereg, a rabszolgák és a hivatalnokok vitték magukkal isteneiket. Az ismertebb istennőknek terjedt el jobban a tisztelete. (kvázi minnél többen imádják annál erősebb) Ezek közül az istennők közül Qedeset egyáltalán nincs megemlítve az Ószövetségben. Mindazonáltal nem zárhatjuk ki, hiszen kultusza ismert lehetett. A vita nincs lezárva és két istennő lehet esélyes, Astarte ill. Anat. Az Astarte-Istár lehetséges voltát a *kamanu* támasztja alá. Anat istennő neve pedig előfordul arámi papíruszon, mint Anatjahu. Mind a két istennőt lehetségesnek tartom, és

³⁷⁷ Ibid., 128.

talán az időbeliség, ami segíthet eldönteni még a kérdést. Ha megvizsgáljuk, hogy abban az időben melyik istennő lehetett jobban előtérben, illetve mennyire lehetett jellegzetes a kultusz, hogy elterjedjen és sokáig fennmaradjon. Vagy éppen melyik istennő volt abban az időben „közkedveltebb”? Míg erre az utolsó kérdésre nem tudunk biztos választ adni, azt viszont megpróbálhatjuk rekonstruálni, hogy időben mi állhatott közelebb. Elephantiné szigetére a legnagyobb emigráns hullám a jeruzsálemi templom lerombolása után érkezett. Jeremiás előtte még ostromozza a népet, hogy a Menny Királynőjének áldoznak, hogy Jeruzsálem el fog esni. Prófécijája bekövetkezik, és a menekülők egy csoportja elephantiné szigetére érkezik, ahova magukkal hozták a már meglévő templomhoz saját kultuszukat, amelyet gyakoroltak. Éppen ezért én elképzelhetőnek tartom, hogy a jeremiási Ég Királynője anat istennő lenne, mivel az ő neve kerül elő kétszer az alig több mint száz évvel később íródott papíruszokon.

Exkurzus

Hermopoliszban 1945-ben találták meg azokat az arámi papiruszokat, melyek közt egy V. sz-i levél üdvözlő formulájában ez áll: *slm byt bt'l wbyt mlkt smyn* Betel háza és a menny királynőjének háza a békességé.

Bételben a Vaskorban már Jahwét tisztelték, a késő Bronzkorban viszont még nincs bizonyítékunk erre a különálló tiszteletére. A 1Móz 31:13-ban így olvashatjuk: Én vagyok Bétel istene, vagy inkább: én vagyok az Isten Bételben. A 1Móz 35:7 szerint: Él Bét-Él, valószínűbb itt is: Én vagyok az Isten Bét-Elben. 1Móz 35:15: Jákob elnevezte a várost Bethelnek, 1Sám 10:3: A bételi istennek: Bételnek. Ám 3:14, 5:4, Hós 12:5, és Hós 10:15-ben pedig Jákob Béthelének hagyománya jelenik meg. A Jákob tradíció erős, lehetséges, hogy egy lokális istenről van szó, kinek alakját Jahwe magába olvasztotta, bár az is elképzelhető, hogy megszemélyesítését csupán a deuteronomiumi reform következményének tekinthetjük. Bétel nevű különálló istenség származása erről a helyről ugyanis nem bizonyított.

Ismeretes azonban, hogy Bételben tisztelték Astartét, Anatot és Baalt is a késő Bronzkorban, ezt bizonyítja az innen származó pecséthenger is.³⁷⁸ Ezenkívül egy másik triász tisztelete is ismeretes innen: JHWH – AnatJHWH – Isim-BétÉl. Jahwe mellett még Asim és Anat tisztelete bizonyított: úgy, mint Bételi Asim és Bételi Anat. Anatbétel mindenképpen innen származott, azonban az Assur-ah-iddina szerződésében előforduló istenségnek nincs kapcsolata a Bételi hellyel.

Ha Anatjahu és Anatbétel között paralelt akarunk felállítani, akkor Anat nem a szíriai Bethel istenséghez tartozik, hanem a Bételi Jahwehoz. Lehetséges, hogy a zsidók ezt örökítették tovább, ugyanis Jahwe magába olvasztotta a bétheli istenséget, erre utal az is, hogy volt izraelita szentélye Bételben. Manfred Weippert rövid elmélete szerint Jahwe másik neve Bétel.³⁷⁹ Azonban akkor miért épült volna külön Jahwe és Bétel templom Asszuánban?

A jeruzsálemi Templom lerombolása következtében, 587 után jelentős zsidó katonai kolónia alakult ki Asszuánban, Elefantiné szigetén, akik magukkal hozták kultuszukat. Már a zsidó kolónia előtt is voltak a térségben idegen kereskedők, pl. görögök i.e. 589-570 között, Apriész korában. Nem maradtak fenn görög nevek, és a perzsa korra teljesen

³⁷⁸ Koenen, (2003), 88.

³⁷⁹ Ibid., 91.

eltűnhettek a szigetről, még templomuk sem detektálható.³⁸⁰ Hérodotosz említ görög közösségeket, kereskedőket és katonákat is, de nem lokalizálja őket specifikusan Elephantinén.

A perzsák tudták, hogy az egyiptomiak „nacionalisták”.³⁸¹ Azért alkalmazták az arámi idegeneket Théba vidékén és egyéb déli környékeken, hogy ne erősödjön meg a lázongó egyiptomi.³⁸² A közösség nyelve az arámi volt, az akkori *lingua franca*. Nem ők éltek egyedül a szigeten és nem alkottak elkülönült közösséget, még arra vonatkozó forrással is rendelkezünk, hogy vegyes házasságok kötettek.³⁸³ Tehát a sokszínű kolónia bizonyosan számos síkon hatással volt a benne élő zsidókra: egyiptomi vallási ideák és kultúra, babiloni jogi gyakorlat s az arámi nyelv keveredett itt, s indezt tovább színesítették a mediterránumból és Afrikából érkező kereskedők. A kolónia katonai jellegű volt, tehát az itt lévő zsidoktól nem maradtak fenn művészeti emlékek.³⁸⁴ Nem bizonyítható, hogy a kolónia vallási vezetőjét a prófétákra jellemző monoteista teológia jegyében képezték ki. Különben nem engedélyezték volna a templom építését. Porten szerint Egyiptomban a reform idején, illetve után két zsidó templom állt: Elephantinén a katonai kolóniáé, illetve Leontopolisban Oniás temploma.³⁸⁵ A nomenklatura hagyományos névtípusokat mutat (Malakiás, Hanániás), de a gyakorlat kevésbé lehetett ortodox, összevetve Júda feltételezett vallási gyakorlatával – a monoteizmus Jeruzsálem köré összpontosult. Viszont vannak anomáliák is a korpuszban: míg Júdában nem található meg más istenek nevei YHWH mellett, itt igen: pl. Anathjahu. Valószínű tehát, hogy a fogság utáni vallási reform nem fejtette ki hatását a szigeten. Már nem jutott el idáig, és a kolónia lakói az otthonról hozott vallási szokásaik alapján működtek.

Porten (1968) alapvető munkájában az itteni áldozati gyakorlatot azzal magyarázza, hogy a Deuteronomium elé helyezi időben, azonban ez nem nagyon szűkíti az időbeli keretünket. Porten szerint a Királyok, Krónikák, ill. Jeremiás könyvei hivatkoznak az idegen térségbe települt zsidókra. Ezen kívül az Ézs 49:12 egy látomás a héberek újraegyesüléséről, akik északról és nyugatról az asszuániak földjére menekültek. Ekkor

³⁸⁰ Meyer, (1999), 17.

³⁸¹ Lloyd, B. „Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt”, *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte* 31, (1982), 33-55.o.

³⁸² Meyer, (1999), 3.

³⁸³ Ibid., 14.

³⁸⁴ Ibid., 15.

³⁸⁵ Porten, B. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, (Los Angeles/London: University of California Press/Cambridge University Press, 1968), 117.

tehát már létezhetett a kolónia, de a kérdés az, hogy pontosan mikor alapították. Marad az a tény, hogy valamikor i. e. 586 előtt. Porten három lehetséges periódusról számol be a templom alapításával kapcsolatban: a) i.e. 735-701 között a szír-efraimi háború következtében Áház uralkodása idején, b) i.e. VII. század közepén, tehát Szin-ahhé-eriba jeruzsálemi ostroma után, illetve az északi országrész elfoglalását követően³⁸⁶, c) i.e. 609 után következő kb. 30 éves intervallumban, mely a júdeai Jósiás király és az egyiptomi Nékó fáraó megiddói csatáját követő időszak.³⁸⁷ A legnagyobb emigráns hullám azonban a jeruzsálemi Templom i.e. 587-es lerombolása után érkezett.³⁸⁸ Cowley szerint akkor alapították meg az elephantinei templomot. Porten szerint azonban biztos, hogy nem ekkor alapították a szentélyt.³⁸⁹ De az világos, hogy az egyiptomi kormányzás (szaiszi dinasztia) engedte az építkezést.³⁹⁰ Cowley kimutatta, hogy jóval Kambüszész előtt alapították a kolóniát, ahogy azt Bagoásznak írott levél (P. Cowley 30)³⁹¹ is bizonyítja.³⁹² Cowley arra is rámutatott, hogy a templom már állt, amikor a perzsák megérkeztek, tehát az alapítóknak a deuteronomiumi reform előtt kellett megérkezniük, különben a jeruzsálemi kultusközpont nem engedte volna egy másik templom létrejöttét. Gordon szerint az alapítók ismeretlen okokból jöttek a szigetre, illetve a Krónikák második könyve szerint Salamon király általi északi kolóniák alapítása is egy lehetséges ok.³⁹³ Azonban ekkor nyoma lenne a kánaáni vallásnak is, illetve az akkor igen kedvelt Baal kultusznak.³⁹⁴

³⁸⁶ Szin-ahhé-eriba után „Assur-ah-iddina Kr.e. 673-ban megtámadta Egyiptomot, méghozzá bizonyára azzal a szándékkal, hogy az egyiptomi befolyást gyökerében fojtsa el. Mivel a hadjárat kudarcot vallott, az asszír szövegek nem tesznek róla említést... Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Assur-ah-iddina egyiptomi hadjárata az asszírok politikájának radikális változását mutatta, hiszen korábban megelégedtek azzal, hogy Egyiptomot a saját határain belülre kényszerítsék, és nem támadták meg magát az országot. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy AsszírIA sohasem akarta Egyiptomot a birodalma részévé tenni.” Lásd: Miller, J. M. & Hayes J. H. *Az ókori Izrael és Júda története* (trans. Erdős Ágnes; Piliscsaba: PPKE-BTK, 2003), 351.

³⁸⁷ Ibid., 16.

³⁸⁸ Kraeling, E. G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, (New Haven/London: Yale University press/Oxford University Press, 1953), 45.

³⁸⁹ Porten, (1968), 16.

³⁹⁰ Gordon, C. „The Origin of the Jews in Elephantine”, *JNES* 14, (1955), 56.

³⁹¹ Cowley, A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Osnabrück: O. Zeller, 1967; eredeti: Oxford, 1923) 109., Cowley jelölését használja Porten (1968) is. A továbbiakban: C 30

³⁹² „Pedig atyáink ezt a templomot még az egyiptomi királyok idejében építették Jeb városában, és amikor Kambüszész Egyiptomba vonult, ezt a templomot már felépült állapotban találta.” A 4.7 (Sachau Plates 1-2) lásd: Porten, B. and Yardeni A. (eds) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Letters*, vol.: I., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1986), 66. lásd még: C30:13-14, publikálta és kommentárt írt hozzá: Cowley, (1967), 112-113. A dokumentum megtalálható: Staatliche Museen zu Berlin P. 13445

³⁹³ Gordon, (1955), 56.

³⁹⁴ Meyer, (1999). 42.

A C 30 az egyetlen biztos támpontunk az érkezésre vonatkozólag. A levél Júda kormányzójához szól, amelyben leírja a templom pusztulását és újjáépítését. Jedónjá az elephantinei templom egyik tisztviselője azt állítja, hogy „már az egyiptomi királyok idejében is építettek atyáink...”³⁹⁵ Továbbá a C 30-ban olvashatjuk ezt: „... a templomot Yeb erődjében, midőn Kambüszész megérkezett, megépítve találta...”³⁹⁶ Tehát az egyiptomi királyokat nem a perzsákra értik, valószínű tehát, hogy ez az utolsó helyi dinasztia a perzsák előtt, azaz a szaisziak. A „reneszánsz” időszaka, amikor előszeretettel alkalmaztak zsoldosokat.³⁹⁷

Miután Manassét (2Kron 33:11) Babilónba viszik, nincs információnk ez időből az egyiptomi kapcsolatokra. De i.e. 669-629 között Manassé ott volt a huszonnégy király között, akik szövetségre léptek Egyiptom ellen.³⁹⁸ Zavaros időkről van szó, tehát nem valószínű, hogy a kolónia egyszeri nagyszámú bevándorlás eredménye. Inkább több menekülthullám érkezhett Júdából Egyiptom különböző részeibe, beleértve a déli határt is. Mire a templom megépült valamikor a XXVI. dinasztia alatt, már egy szervezett és vagyonos közösség élhetett itt. Talán i.e. 598 környékére tehető a kolónia megalapítása, amikor Nabú-kudurri-uszur elűzte a vezetőket és a katonákat, de későbbi bevándorló hullámok is lehettek.³⁹⁹

Asszuán térségében arámiak is éltek, akikkel a zsidók szoros kapcsolatban voltak. A levelekben olvasható „ázsiai” megjelölés utalhat az arámikra és a zsidókra is. Kevés tekintettel a kettő közötti különbségre⁴⁰⁰, az arámikra utaló bizonyítékok Asszuánban elsődlegesen onomasztikusak, és nincs bizonyíték kizárólagos arámi vallási gyakorlatra. Az elephantinei zsidó közösség kapcsolatban állt az őket körülvevő számos különböző népcsoporttal is, akik az egyiptomi déli határát őrizték (Közel-Keletről, Mediterrániumból, illetve helyi egyiptomiak és núbiaiak Délről). Mivel templomot alapítottak, majd tartottak fenn, feltételezhetjük, hogy méretes közösséggé váltak.⁴⁰¹

Az elephantinei kolóniát valamikor a XXVI. dinasztia alatt alapították (i.e. 664 körül), tehát a jeruzsálemi templom eleste előtt. I.e. 586-ban a vándorlás második hulláma

³⁹⁵ Cowley, (1967), 113.

³⁹⁶ Ibid., 113.

³⁹⁷ Meyer, (1999), 38. Itt megemlítenő, hogy voltak köztük zsidók, de hogy milyen arányban, az kérdés, mert a források mindig a görögöket hangsúlyozzák

³⁹⁸ Ibid., 42.

³⁹⁹ Ibid., 43.

⁴⁰⁰ Ibid., 21. Valószínűleg a nyelv miatt, a zsidók ebben az időben nem beszélték a héber nyelvet, csak az arámit

⁴⁰¹ Ibid., 2.

érkezett a szigetre. Valószínűleg akkor már állt a templom. Sokan hittek a jeruzsálemi Templom kizárólagosságában Salamon kora óta. A frigyláda miatt szigorúan centralizált volt a kultusz.⁴⁰² De az elephantinei templom sohasem akarta helyettesíteni a jeruzsálemi Templomot, az itt gyakorolt kultuszban még nincs meg a Királyok könyvében, illetve a Krónikák könyvében leírt gyakorlat, amely a Redaktor munkája. Viszont érdekes, hogy míg Baal kultusza sem ismeretes e helyről, addig további istenségek tűnnek fel a templomi adókról beszámoló szövegekben: Anatbétel és Esembétel.⁴⁰³ Ez jelezhet némi kapcsolatot a Palesztinai eredettel.

Különböző istenek mellett Jahwe tiszteletére templomot emeltek, akit az Ég Királya címen is tiszteltek.⁴⁰⁴ Emelett a papiruszok említést tesznek több istennőről is, többek között az Ég Királynőjéről is: *melket sömajin*.⁴⁰⁵ Valószínű, hogy AnatJahuról illetve Anatbetről van itt szó, vagy esetleg Anatról, ugyanis, mint láthattuk, egyrészt Egyiptomban II. Ramszesz óta már ismert volt Anatnak, mint az Ég Királynőjének tisztelete, másrészt Judeában már volt hagyománya Anatnak, mint az Ég Királynőjének, amit a Bét-Seán (Beisan)-i relief bizonyít.

Az elephantinei papiruszokon szereplő Anatjahu és Anatbétel is szinkretista istenség ugyan, mégis valószínűleg önálló istenségek, amelyek az elephantinei henoteizmust támasztják alá.

ntJHW előfordulása: késő 5. századi papirusz: C 44. ⁴⁰⁶ „Oath aki Menahem, Sallum fia, aki Hósajah fia esküdni fog Mesullámnak, Nátán fiának az isten, Herem által, a földreborulás helyén és *ntJHW* által” (30. kép).

ntbt megjelenési helye: C3.15.⁴⁰⁷ Az ezüst, amely azon a napon Jedanijah, Gemariah fia kezében állt, Phamenoth hónapjában, mellékelten: YHW részére 12 karsh, 5 shekel, Eshembetelnek 7 karsh, Anatbétel számára ezüst, 12 karsh (31. kép).

Anat társul Bételhez és JHW-hoz is. Mint ismeretes, Jahwe magába olvasztotta Bételt Palesztinában, de Asszuánban megmaradt némiképp a különálló kultusza. Mivel Anatnak fennmaradt az Ég Királynője címe, társítása Jahwéval, az Ég Királyával

⁴⁰² Ibid., 1.

⁴⁰³ Pritchard, J. B. (ed.) *Ancient Near Eastern Text- Relating to the Old Testament* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1969), 492.

⁴⁰⁴ A4.3 Cowley 38 (Sachau Plate 12) in: Porten, B. & Yardeni, A. (eds.) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Letters*, vol.: I., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1986), 58.

⁴⁰⁵ A2.1 Bresciani-Kamil 4 in: Porten/Yardeni A. (1986), 10.

⁴⁰⁶ B7.3 Cowley 44 (Sachau Plate 32) *recto* in: Porten, B. and Yardeni A. (eds.) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Contracts*, vol.: II., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), 147.

⁴⁰⁷ C3.15 Plates 17-20 *verso*, column 7 in Porten, B. and Yardeni A. (eds.) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Literature Accounts, List*, vol.: III., (Winona Lake: Eisenbrauns, 1993), 123.-128.

értelemszerű. A hermopoliszi levelekben pedig az egyik levél az Ég Királynője templomának üdvözlésével kezdődik, mely Asszuánban állt.⁴⁰⁸ Az Ég Királynőjének tisztelete hosszú ideig fennmaradt Egyiptomban. A deuteronomiumi reform után Júdában már nem volt imádata, és a Makkabeus-felkelés után a palesztinai zsidóságot a szigorúan törvénytisztelő farizeusi irányzat határozta meg.

⁴⁰⁸ Ackerman, (1992), 14.

Anat Egyiptomban

Exkurzus: Kulturális transzfer Szíria, Palesztina és Egyiptom között a Vaskort megelőző időszakokban

Az i. e. 8000-6000-ig tartó időszak, amit „Kerámia előtti Neolitikumnak” is nevezhetünk, progresszív fejlődést mutat Palesztina és Szíria kultúrájában. Egyaránt változások mutathatók ki a gazdálkodási módszerekben, az állatok domesztikációjában, valamint a városfejlődésben. Kulturális szinten Egyiptom és Palesztina között a kapcsolat kisebb jelentőségű volt a korai Neolitikumban.⁴⁰⁹ Az egyiptomi Nagada II korszak kulturális összeállítása egy fejlettebb kőmunkálás megjelenését vetíti elénk, amelyben a kétnyelű kést felváltották a precízebb elkészítést igénylő eszközök. Ilyenek voltak például a „ripple-flaked” kések, a buzogányfejek, illetve a nyílfejek. Az egyik legszebb Nagada II kultúrából származó kerámia sivatagi márgából készült és sötétvörös festékkel díszítették, a dekoráció nagy változást mutat főleg a Nagada I-hez képest. Itt látni először olyan motívumokat, amelyek az életből vett jeleneteket mintáznak. Változatos élővilágát jelenik meg itt a predinasztikus kornak. Madarak, krokodilok, menetelő emberek, táncoló nők, hajók standarddal. A kerámiaformák gyakran kőből készített prototípusok másolatai voltak. Ezek mind belső fejlődés eredményei, azonban bizonyos ismertetőjelek arra utalnak, hogy hirtelen egy külső hatás is betört a művészetbe, erre utalhat a fából vagy kőből készült hengerpecsét megjelenése, valamint a rézművesség technikáinak hirtelen és nagyfokú fejlődése. Mindezek felül új kerámiaformák tűntek fel, amelyeknek nem volt előzménye a Nílus Völgyben, és uralkodóvá váltak a Nagada II repertoárjában.⁴¹⁰ A legkorábbi kapcsolatok Egyiptom és Ázsia között tehát nagymértékben nyomon követhetőek a jellegzetes anyagi kultúrában. Bár az eredmények vizsgálatára vonatkozó adatok Egyiptomból, Palesztinából, Szíriából és Mezopotámiából gyakran bizonytalanok vagy hiányos adatok miatt nem jelzik a kapcsolat mértékét, nem kétséges, hogy Egyiptom korai periódusában a külső hatás is megjelenik. Így a mezőgazdaságban megjelenő háromszög alakú és babérlevél formájú kapa típusok például jellemzően a palesztinai kőzorkorból erednek. Erre bizonyítékként szolgál Wadi Gazzeh kőzorkori rétege, illetve a Merimde Beni Salamehből származó leletek⁴¹¹, azonban a kerámia tekintetében nem lehet találni hasonlóságot. A Nagada II („pre-Gerzean”) időszakban a palesztin-egyiptomi kapcsolatban

⁴⁰⁹ Redford, B. D. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992), 12.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 16.

⁴¹¹ *Ibid.*, 16.

még nem találunk feltételen importált tárgyakat. A kapcsolat, ha fennállt, akkor csak alkalmi, időszakos volt, illetve a hasonló tárgyak eredete esetleg egy közös forrásra utalhat.⁴¹² Helen Kantor a különböző típusú rézkőkori agyagedények átfogó vizsgálata során arra a következtetésre jutott, hogy az oldalfogantyús korsók palesztinai eredetűek, és onnan eredve terjedtek el Egyiptomban. Ugyanakkor csak limitált számban használtak ilyen típusú kerámiát. Palesztinában a fogantyús edények típusa normál számban jelenik meg, ellentétben Egyiptommal, ahol csak néhány elszigetelt darab fordul elő.

Kevés számú bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy létezett-e mélyebb kapcsolat ezek között a kultúrák között a Nagada II korszak alatt. Ilyenek például az „eke” típusú kerámiák Merimdeh-ből és Palesztinából a kőrézkor idején. Palesztin befolyást mutat Egyiptomban a szegélyes fülű, a kampós-fülű, a vertikális festésű kampós fülű, valamint a fogantyús fülű kerámia, amelyek az első dinasztia típusú, illetve a bütykös tálak elődeinek is tekinthetőek. A fogantyús fülű kerámia a palesztin hagyományhoz kötődik és végső soron levezethető onnan, de fennáll annak a lehetősége is, hogy ezek és más típusok, mint a kampós fülű kerámia, másodlagos forrásoknak tekinthetők.

Az egyetlen határozott egyiptomi befolyást mutató tárgy Palesztinában az az importált paletta, amelyet Jerikóban találtak. A megkérdőjelezhető béth-seán kerámia és a kiöntővel rendelkező kerámia esetleg szintén – nyomokban – egyiptomi befolyásról árulkodhat Palesztinában, de ezek az összefüggések továbbra is nagyon bizonytalanok. Az első dinasztiák korából már Szíriából is ismertek leletek. Utóbbiak két csoportot alkotnak, a kerámiákat és a kisméretű tárgyakat.

A másik szíriai csoportja a kis tárgyaknak Búbloszból került elő. Egyiptomi párhuzamokat ismerünk az első dinasztia korából. Ezek a tárgyak nagyon határozottan az egyiptomi stílusúak, akár közvetlen behozatalra, vagy import termékek utánzására utalhatnak. Látszólag a kora dinasztikus időkben még Búblos volt az a kikötő, ahonnan szír- palesztin termékeket szállítottak Egyiptomba. Bár az egyiptomi befolyás így világosan elérte Búbloszt, csak nagyon kevés bizonytalan nyomait találjuk az egyiptomi kapcsolatoknak Palesztinában. Egyiptomból ezzel szemben a Palesztinával, Mezopotámiával és Szíriával folytatott kapcsolatok bizonyítékai megtalálhatóak mind az első dinasztia alatt, mind a korábbi, predinasztikus időszak jó részében.⁴¹³

Azok az idők, amikor Egyiptom katonailag és politikailag is fölébe kerekedett a térségnek, Kánaánnak is adtak némi lehetőséget. A csecsebecsék, bizsuk tipikusan

⁴¹² Kantor, Helene J. "The Early Relations of Egypt with Asia", *JNES* 1 (1942): 174-213

⁴¹³ Kantor, *JNES* 1 (1942): 201.

egyiptomi manufaktúrákból érkeztek.⁴¹⁴ A korai tárgyak kővázák, fajansz tárgyak, szobrok és pecsétlők voltak. A formák és dekorációk a gazdag egyiptomi művészetből jöttek. Ezek a tárgyak Kánaánban készültek, az ott élő emberek művészi igényeik kielégítésére. Ezen kívül Kánaán mindig is ütközőzóna volt a két nagy régió, Mezopotámia és Egyiptom között. A Középbirodalomtól kezdve Szíria és Palesztina egyaránt nagy jelentőséggel bírt, ahogyan politikai szempontból Palesztina kulturális fejlődése is. Az egyiptomi jelenlét szignifikáns volt a Sínai-félszigeten, erről tanúskodik Serabit el-Khadim temploma.

Nyugat-Szíria és a tengerparti Szíria politikailag autonóm terület volt a Középső Bronzkor folyamán. Nyugat-Szíriában a legtöbb ebben az időszakban nem volt külső fenyegetés a helyi városállomagnak. Mária mindeközben a szerepe az volt, hogy megtartsa az egyensúlyt a középső Euphrateszi régióban és a Közel-Keleten. Tartós kereskedelmi hálózatok alakultak ki a térségben Irán és Babiloniától Ciprusig és Krétaig, Anatóliából Palesztinába és Egyiptomba. A kulturális autonómia, regionális különbségekkel a politikai stabilitás eredménye lett, az is hozzájárult, hogy volt tekintélye a helyi királyoknak, egyfajta alapvető eleme a szíriai identitástudatnak.⁴¹⁵ Azonban nincs összefüggő szöveges forrásunk, amely részletes leírást adna Egyiptom és Szíria közötti kapcsolatnak középső bronzkorban. De a legtöbb megmaradt tárgy, mint amilyenek a szobrok, azt jelenti, hogy volt kapcsolat a Közép-Birodalomban Szíriával, amely indirekt volt, Búbloszon, Ugariton keresztül, és talán ez másodlagos eredménye volt a kereskedelemnek, inkább mintsem a közvetlen diplomáciai kapcsolatnak. A luxus termékek Eblából, amely feltételez jól működő diplomáciai kapcsolatot Levantéval, mint inkább Egyiptommal. Jelenlegi régészeti bizonyítékok Szíriából jeleznek két fő helyszínt a XII. dinasztiai Középbirodalmi Egyiptomi tárgyakkal: Ugarit és Qatna.

A XIII. dinasztia korában Eblában terjedtek el nagy számban az egyiptizáló luxustermékek, azonban ezek közvetlen származási, illetve beszerzési helye Búbloszban keresendő. Eblának régmúltba visszatekintő kapcsolata volt Egyiptommal, amelynek gyökerei a Korai Bronzkor, illetve az Óbirodalom időszakáig nyúltak vissza. Ugyanakkor a középbirodalmi tárgyak száma Szíriában a Középső Bronzkorból meglehetősen csekélynek mondható. A legkeletibb terület, ahol egyiptomi tárgyakat találtak (nyolc darab skarabeuszt) ebből a korszakból, Terqa városa, Ninkarrak istennő templomának feltárásakor kerültek elő.

⁴¹⁴ Raphael, G. *The Impact of Egypt on Canaan. Iconographical and Related Studies*, (OBO 20), Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, 9.

⁴¹⁵ Teissier, Beatrice *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO 11, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1995), 1.

Bár a legtöbb szíriai lelet Ugaritból, Máriaiból és Eblából származik, ismertek még más fontos városállamok is Szíria területén; ilyen volt Terqa, az Eufrátesz folyó partján. Stratégiai-földrajzi helyzete miatt fontos szerepet játszott a térségben. Terqa volt a híd a Földközi-tenger kereskedő partvidéke és a mezopotámiai városállamok között. Bár úgy tűnt a III. évezred végére, hogy alárendelt kapcsolat fűzi Marihoz, mégis, miután Mária i. e. 1760-ban a babilóni hódítás eredményeképp elesett, Terqa lett a Hána királyság fővárosa és így a második évezredben második harmadától kezdve Terqa volt az egyik fő amorita központ.⁴¹⁶ Chavalas feltételezi, hogy e térség betekintést nyújt a patriarchák kulturális milliójébe, és feltételezi, hogy egyúttal az izraelita ősatyák származási helye is lehetett. Terqa emellett Dagan istennek volt az egyik legjelentősebb kultuszközpontja.

Maria archívumának felfedezése előtt a hánai táblák jelentették az egyetlen ékírásos forrásanyagot Szíriából. Napvilágra kerülésük után jelentős mértékben növekedett a folyamatban lévő ásatások száma Terqában, amely által egy átfogóbb képet kaphattunk az ókori Szíria történelmének ama periódusáról, amely időben megegyezik az Óbabiloni Birodalom időszakával.

Ezen kívül számottevő érték a filológiai konstrukció, amelyeket a hánai táblák közvetítenek, és fontos adalékanyagokat adnak a Hánai királyság történelméhez, amely erősségét az is mutatja, hogy Mari bukása után sem süllyedt le kis, helyi királysággá.⁴¹⁷ Terqa és a Hána Királyság kutatása kis léptékben haladt egészen addig, míg 1975-ben újramezték az ásatásokat. Ezután feltárták a város védelmi rendszerét a harmadik évezredből, az Ó- és Középbabilóni birodalom adminisztratív negyedét. Ezen kívül Ninkarrak istennő temploma, valamint egy Puzurum nevű lakos lakóházának gazdag leletei is napvilágra kerültek. Ninkarrak temploma a feltáráskor elnevezett „Area C” területen található, habár egy szöveg szerint a templomot Samasnak ajánlották.⁴¹⁸ Ninkarrak/Gula mezopotámiai eredetű, a betegség és egészség istennője és eredetileg Iszin város gondviselője.⁴¹⁹

Ninkarraknak ismert egy világos ikonográfiai ábrázolása az i. e. VIII - VII. századból, egy újasszíriai pecséthengeren, melyen a trónon ülő istennő mellett egy fekvő, vagy ülő kutya látható. (1 kép) Gula hasonlóságai Istarral sűrűn vezetett kettőjük összetévesztéshez. Ráadásul Istar oroszlánjának ábrázolása nagyon hasonló Gula kutyáihoz. A kutyák állkapcsai zártak, általában a fülük hegyes, és mindig van egy fodros

⁴¹⁶ Chavalas, M. „Terqa and the Kingdom of Khana” *Bibl. Arch.* 59 (1996) 90-103.

⁴¹⁷ Buccellati, G. „The Kingdom and Period of Khana” *BASOR* 270 (1988): 43-61

⁴¹⁸ Chavalas, (1996) 93.

⁴¹⁹ Barbara Böck, *The Healing Goddess Gula*, (Leiden: Brill, 2013), 98.

farokrészük. A másik ok, amiért gyakorta összekeverik Istarral, az attribútumokban keresendő: az istennő fegyverei között ugyanis szerepel a sarló-kard kombináció, amely nagyon hasonló Gula szikéjéhez. Mindazonáltal Gula szikéje általában kicsi és finoman tartja függőlegesen az egyik kezében. A testtartás variációi Gula ikonográfiájában valószínűleg a különböző kultúrák szobrai reprezentálják. Gula attribútum-állatai a kutyák, azonban nem minden kutyaábrázolás köthető az istennőhöz. Az ülő kutya, a pásztorbot általános az óbabiloni pecsétlenyomókon, de a pásztorbot Amurruval asszociál. Más istennők, akiknek a feladatuk az egészség védelme volt, fokozatosan asszimilálódtak Gulával, ilyen volt Ninisina, Nintinuga, Ninkarrak és Meme. Leggyakoribb ábrázolási típusán trónon ülve látható, lábainál, illetve lába alatt kutyával. Általában csillagokkal volt ékesítve a fejdísz, vagy a háttérben egyszerűsített „gömbök” látszottak, egyik kezében az attribútumát tartja, a másik kezét áldásra emeli. (2. kép) Másik ábrázolásmódja szerint, amely egy VIII-VII századi újasszír pecsétlenyomón látható, Gula pórázon tartja az attribútum-állatát. Néhány fenotípus kapcsolódhat egy kis tömjén-füstölővel. Ezenkívül egy másik pecsétlőn megjelenik egy arámi felirat, amely valószínűleg személynevet tartalmaz: *nšk khn bn dgnbzy*.

Egy óbabiloni hengerpecsét lenyomatán Tell ed-Dérből egy istennő látható, amely szarvból álló fejéket visel, pálca- és gyűrű-szimbólumot tart a kezében, és bal oldalán két ülő kutya adorál neki. Ismert olyan megjelenése is, ahol az istennő csillaghoz hasonló trónon ül, kutyái nélkül, de lehet, hogy itt más asztrális istennőről van itt szó. Néhány pecsétlőn az istennőt étellel teli asztal előtt láthatjuk, de ezeken a variációkon Gula leírása másik egyértelmű adattal együtt látható. Egy pecsétlő felirata héberül mutat egy hasonló, de szakállas istenséget, amely talán egy félholddal társítható.⁴²⁰

Ninkarrak terqai templomában az oltár mellett törmelékek, gyöngyök és kisebb tárgyak között tizenkét darab skarabeuszt találtak⁴²¹.

Véleményem szerint a tárgyak egy egyiptomi ott tartózkodó személytől származhattak, esetleg kereskedőtől, aki a gyógyulás reményében, vagy annak következtében votív tárgyként adományozta őket a templomnak. Az istennő ábrázolásából kiderül, hogy egy lehetséges kapcsolódási pont a kutya lehetett, amely hasonlóságot mutat az egyiptomi sakálfejű Anubis istennel.

A Hükszosz-kor, azaz az egyiptomi XV-XVI. dinasztia időszaka messzeható változást hozott a két ország kapcsolatában. Egy ázsiai sereg inváziója Egyiptomban sok

⁴²⁰ IDD: Electronic Pre-Publication: http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication_3.php

⁴²¹ Böck, (2013), 22.

mindent megváltoztatott, elmélyített néhány ázsiai elemet a kultúrában, vallásban. Ebben az időben egy nagyszerű homogenitás figyelhető meg a művészetben a két ország között, ami megmutatkozik a kerámiák, a fegyverek, illetve az erődépítés terén is. Megjelenik ugyanakkor a mindennapi életben is: a hosszú és ékesített ruhák tipikusan kánaánita hatást tükröznek (3. kép), s ide tartozik még a férfi is, szakállal. (4. kép) Egy másik pecsétlőn pedig a meztelen istennő jelenik meg, szemből ábrázolva, néha tehén fülekkel, amely Asztartét jelöli, s amely ábrázolás egyenes út Hathorhoz.

Az egyiptomi nyomás a Közel-Keleten a második átmeneti kor után, az Újbirodalom elején jelentősen megerősödött. A Középső Bronzkor kulturális aranykora és az egyiptomi befolyás között azonban volt egy rövid, 100-150 éves intervallum II. Tothmesz uralkodásának kezdetével, a Megiddói csata (i. e. 1457) idejéig. Ezt a periódust Késő Bronzkor I-nek is szokták nevezni. Ez az átmenet nyilvánvalóan nem volt számottevő az ország minden részében. Bizonyos régiók esetében viszont, úgymint a déli parti síkság és városok, mint Beth-Shean – amely magára öltötte az egyiptomi jellemzőket –, már korábban és mind intenzívebben érvényesült, mint az ország más részeiben.⁴²²

Ellentéte Hácór városa, ahol inkább északi hatás – Szíria és délkelet Anatólia befolyása – érvényesült jobban a teljes Késő Bronzkor alatt. A különbségek megvilágítják, hogy az eltérő földrajzi fekvés és politikai körülmények nagymértékben befolyásolták a kulturális hatásokat a különböző városokban. Fontos városok a térségben, ezekben az időkben: Hácór, Megiddó, Lákis és Béth-Seán.⁴²³

Az ikonográfia értelmezése e területeken meglehetősen bonyolult, mivel nem beszélhetünk tisztán egyiptomi, szíriai, kánaáni vagy palesztinai ábrázolásmódról. Tadmor tanulmányában bemutat egy istennőt, aki esetleg a holdisten hitvese, mivel a hold jelképet be lehet azonosítani, ezáltal pedig összekapcsolja az időjárás istent a nappal vagy a holddal, amely a vallásosság első bizonyítéka Palesztinában, s amely valószínűleg észak-szíriai eredetű.

Megiddói ásatások során késő bronzkori rétegből került elő a következő tárgy: meztelen istennő, amely két kezében fogja a melleit, amely egy tipikus átmeneti ábrázolás a Késő Közép Bronzkor- Késő Bronzkorból. (5. kép) Egyszerűbb változatai a későbbi korokból megtalálhatóak a közép bronzkori II.B rétegből előkerült függőkön, amelyek kihangsúlyozzák a női jellegzetességeket. Az ábrázolásmód ismert volt e térségben, mivel Tell el-Addzsúlból is került elő hasonló lelet. A „branch goddess” ikonográfiája elég

⁴²² Keel, O. & Uehlinger, Ch. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 49.

⁴²³ Ibid., 49.

gyakori volt a Középső Bronzkor II.B skarabeuszokon. Ezeken egy ág van ábrázolva az istennő genitáliájával. Kihangsúlyozza az istennő kapcsolatát a vegetációval, azonkívül a lótuszvirág, amely az egyiptomi újjászületési szimbólum, már megmutatkozik a késő középbronzkori függőkön. A Késő Bronzkor I-ben készültek kisméretű, viszont teljes alakos női figurák, amely ugyanebbe a típusba tartoznak. A szent fa kiábrázolása is megmutatkozik ezeken a függőkön a Késő Bronzkor idejéből. Széles körűen használták a különböző képmás-hordozó tárgyakat a késő bronzkori Hácórbán és Megiddóban is. Hácórbán számos hengerpecsét volt használatban, mitanni stílusban, melyeken a szent fa mellett állatok vannak megjelenítve, hódoló emberekkel szegélyezve. Ezenkívül látható a meztelen istennő kecskével és fákkal szegélyezve. Egy hasonló változatban Acre városából szarvassal, oroszlánnal, bikával ábrázolták és egyidejűleg az „állatok úrnője” szerepben is megjelenik. A mellette látható férfi áldozatot mutat be neki, az istennő lábánál pedig egy kérub ül. Ezenkívül négy szárnyat visel, melyek az istennő mennyei aspektusára utalnak – ez viszont újdonság volt Palesztinában a Késő Bronzkor idején.⁴²⁴

Hácórbán, Észak-Palesztinában is megmutatkoznak az egyiptomi ikonográfia hatásának nyomai a Késő Bronzkor alatt. Meglehetősen nagyobb az egyiptomi hatás Megiddóban, Palesztina közepében. Ugyanakkor az egyiptomi hatás tisztán túlsúlyban volt Lákisban és más dél-palesztinai területeken. A legfontosabb terület Lákis volt, az úgynevezett sánc-templom, melynek alapját nyugaton a sáncárok képezte, s mely templomon egyiptomi hatás érezhető. E templom egyiptomi karaktere a béth-seáni installációhoz hasonlítható. Lákis templomában tipikusan egyiptomi elemnek tekinthetőek a nyolcszögletű oszlopok, amelyek a csarnok mennyezetét támasztják alá.

A Késő Bronzkor elejéről az olcsó terrakotta, melleit a kezében tartó istennő figurák emelhetőek még ki, egy részük megiddói eredetű, egy másik részük pedig a Karmel északi részéről származik. A déli részről származó figurák némiképp különböznek, meztelen istennőt jelenítenek meg, vállig érő hajjal, ki kezében papiruszt vagy lótuszvirágot tart. Ez a típus megjelenik az újbirodalmi sztéléken is: egy meztelen istennő Hathor-parókéval, kezében lótuszvirágot tart és oroszlánon áll.⁴²⁵ Az ilyen ábrázolásokra az angolszász szakirodalom a „qudshu type” (6. kép) terminust alkalmazta, mert találtak olyan feliratot, melyben megjelenik a *qdš*, egy egyiptomi sztélén az újbirodalmi korból, amely szentet, szentséget jelent. Rendszerint az egyiptomi sztéléken két oldalán két isten áll, Reshef és Min. Egy érdekes variáció, amikor ló hátán áll, Atef koronát visel és

⁴²⁴ Ibid., 58.

⁴²⁵ Winter, (1987), 110.

védőfegyverzetbe van felöltözve. Az Atef koronát és a lovon álló ikonográfiát előszeretettel használja a háború szerelmese, Anat istennő is. Az istennő mellett két férfi isten van kiábrázolva, amely tipikus az egyiptomi reliefeken, Tel Qarnayimban találták. A Késő Bronzkorban a lovat minden esetben harci aspektusával kapcsolatban használták. Az istennő elsődlegesen a vegetációhoz kapcsolódott, oly mértékben, hogy uralma kiterjedt a puszta állataira is, talán részben emiatt, részben háborús aspektusa miatt adhatták hozzá a lovat új állatként Anat harcias ikonográfiájához.⁴²⁶

Az állatok megrajzolásában a provinciális módszer figyelhető meg, mint például az oroszlán, kecske esetében. A harmadik jelölés a hieroglifák vagy a geometriai jelek, úgy, mint koncentrikus körök, kötél-díszítések, spirál jelek vagy hieroglifák kombinációja ezekkel a jelekkel. A legtöbbet használt hieroglifacsoport: *nfr* jelek, amelyek nyújtottak és szimbolikus jelentésük van: élet, szépség, védelem, állandóság. A leggyakoribb alfabetikus hieroglif jelek, amelyek előfordulnak: *n*, *r*, *ϕ*, *e* jeleknek nincsen jelentésük a dekoratív szerepükön kívül, néhány skarabeusz felületén láthatóak, központi helyen. Ezek a skarabeuszok megtalálhatóak Egyiptomban és Kánaánban egyaránt.⁴²⁷ Ugyanakkor nem kétséges, hogy utóbbiaknak tömeges gyártása volt Egyiptomban, azonban az inspiráció Kánaánból indult ki. (anyaguk lágy kő, ill. zsírkő). Dél-Palesztinából kerültek elő tömegesen ezek a művészi tárgyak fémről, fajanszból és kerámiából. Helyi produktumok, amelyek egyiptomi import- cikkeket imitálnak. Az egyik legszebb csoportja ezeknek a tárgyaknak Megiddoból származik. A gyűjteményben találhatóak tisztán egyiptomi tárgyak, amelyek III. Ramszesz nevét viselik. Az ismertebb egyiptomi elemeket gyakran használták ezeken az amuletteken, ilyen volt például a szárnyas napkorong, vagy a női figura kezében a lótuszvirág, a háromosztatú páróka, egymás mellett az ázsiai elemekkel, amire a férfialak vagy a női figura ruhaviselete utal. Ehhez gyakran hozzáadódik az égei kultúra egy ismert motívuma, az ivó váza, a rhyta. Másik csoportja is van ennek a kevert ikonográfiának: pecsétlenyomók ázsiai stílusban, egy rövid egyiptomi felirattal. (7. kép)

Az egyiptomi művészet feldolgozása szükségképpen uralkodó volt az izraeli korban. Ez az a korszak, amikor a föníciaiak is aktív kereskedelmi tevékenységet folytattak a térségben. A föníciai hatás megmutatkozott még az építészetben és a művészetekben is. Szíriában és Föníciában találták ez időből a legtöbb elefántcsont tárgyat. Az egyiptomi hatás a Samáriából származó elefántcsont tárgyakon egyértelműen kimutatható. A mesterséget Izrael és Egyiptom között ebben a periódusban a föníciaiak

⁴²⁶ Keel & Uehlinger, (1998), 68.

⁴²⁷ Giveon, (1978), 11.

közvetítették. A kikötőkből föníciai kereskedők közvetítették a szárazföld belseje felé és délre, Izrael és Júda felé. Az egyiptomi stílus nagyon erős volt, de a föníciai manufaktúra munkája, a föníciai stílus megmutatkozik a pecsétlő faragásának, vésésének („seal-cutting”) technikájában is, amely hasonló az egyiptomi stílus provinciális interpretációjához.

Azonban ezeken kívül egy másik stílus is behatolt Izraelbe, az asszír motívumok a művészetben. Néhány területen és sírban mezopotámiai tárgyakat találtak egyiptomi eredetű maradványokkal. Egy ilyen sír nem messze Megiddótól található, ahol egyszerre találtak szokásos temetkezési berendezéseket a Római Korból, együtt egy újbabilóni pecsétlővel és egy II. Ramszesz korabeli skarabeusszal. Valószínűleg ezek hozott emléktárgyak voltak. Előfordult ugyanakkor olyan lelet is, amelyen két különböző motívum (egyiptomi és asszír) volt megtalálható.

A pecsétlők érkezésének másik lehetősége az egyiptomi katonák, kereskedők, adminisztrátorok által volt, akik Kánaánban állomásoztak, dolgoztak. Ez az idegen dolgozó réteg kapcsolatba került a helyi lakossággal. Éppen ezért voltak olyan kánaániak és izraeliek, akik ismerték az egyiptomi és akkád nyelvet is. Az ugariti, kánaáni istenek tisztelete ismert volt az egyiptomi Újbirodalomi idejében is. Baal, Anat, Astarte, Qedeset és Resep, azok az istenek, akik bizonyítottan ismertté váltak az egyiptomi pantheonban. A keveredés a másik oldalról is ismert volt, jó példa erre egy Lákisból származó prizma Ptah isten figurájával és egy protosinai felirattal, amely úgy tűnik, egy egyiptomi isten epitetonját vagy az ő kiegészítőjét tartalmazza. Az egyiptomi istenek előfordulása gyakori az export tárgyakon és a kánaáni készítésű pecsétlőkön, hasonló tárgyakon, együtt a sémi feliratokkal, s bár ez nem bizonyíték az egyiptomi hit uralkodó jellegére az országban, de ezek mégis az egyiptomi ikonográfia adaptációjára utalnak. Az egyiptomi művészet befolyása Izraelben közkedvelt volt a plasztik művészetben, elefántcsont faragásban, illetve pecsétlők, pecséthengerek, amulettek, gemmák készítésekor. Gyakran a bibliai író a költői képeit az egyiptomi művészetből meríti, föníciai adaptálásban. Ez nem izraeli művészet volt, és a kánaáni művészet is elég szegényesnek mondható. A héber költő természetesen használta a közeli nagy ország uralkodó művészeti anyagait a vallásos események képi leírásához, úgy, mint a theofániában és az áldozatban⁴²⁸

Az istennők „qudsu típusához” hozzátartoznak azok az ábrázolások, amelyek szemből jelenítik meg az istennőt, meztelen ábrázattal, és amelyek kapcsolódnak a vegetációhoz. Ezek általában kánaánita eredettel bírnak, melyek egyiptomi alapelemekkel

⁴²⁸ Ibid., 9-14.

vegyülnek, bár a tisztán egyiptomi Hathor is megjelenik klasszikus formájában a Késő Bronzkor II-ben. Hat fajansz Hathor fej például talán egyiptomi mester munkája, ezeket függőként használtak vagy nyaklánc részeként, s a lakisí sánctemplom legfelső rétegéből kerültek elő, amely a XII. századhoz tartozik. Egy Hathor-fej amulettet is találtak egy hasonló helyen tehénszarvakkal és napkoronggal. (8. kép)

Megemlítendő továbbá egy Hathor szisztrum amulett, amelyet két Ureusz kígyó keretez két oldalról, aranyból készült és Tell el-Addzsulban találták. Alapozva tehát az archeológiai összefüggésekre, ezek a tárgyak a Késő Bronzkor I-re, illetve II A-ra datálhatók. Skarabeuszokon és egyszerű pecsétlő-amuletteken az egyiptomi Hathor szisztrum teljesen helyettesíti a Közép Bronzkor istennő-fej típusát és háttérbe szorítja a faág-istennő típust a pecsétlőkön. Ezek a típusok ismertek voltak a Karmel déli részéről, Lákisból és Tell el-Addzsulból egyaránt. A női fej Hathor frizurával széles körben megjelenik, változó funkcionális kontextusban és különböző anyagokban, illetve kimunkálásban. Valamilyen gyakorisággal a Karmel északi részén is találtak, bár nem teljesen tisztán azonosítható, feltételezhetően Hathor ábrázolásról van szó.⁴²⁹ Hathor személyisége kétoldalú, mivel egyfelől teremtő, másfelől pusztító. A szerelem, termékenység, anyaság, vígasság istennője, ugyanakkor képes lett volna elpusztítani az emberiséget. Legjellemzőbb aspektusa a tehén, de emellett még megjelenési formái között szerepelnek különböző fák és ásványok, ezen kívül az ég és a Nap is. Az Óbirodalomtól gyakran nevezik a „Szikomor Úrnőjének”, főleg Memphisz körzetében. Emellett más fafajták is kapcsolódtak hozzá, egy Memphisztől északra található városban például a „Datolyapálma Úrnője” címet birtokolta, Dendera körzetében pedig gyakran az „Akácia Úrnője” jelzőt viselte. Faistennő mivolta kiegészíti tehénistennő aspektusát, ezáltal lehetővé téve, hogy megtestesítse a természet világának teremtő és termékeny tulajdonságait. Ugyanakkor ebben az aspektusában túlvilági szerepe is jelentős. Antropomorf ábrázolásain nőként jelenik meg, fején tehénszarvakkal és napkoronával, jellemző kiegészítői viseletének a menat és a szisztrum. Ezenkívül ábrázolják még szemből tehénfülekkel, és az „Ω” szimbólumhoz igen hasonló formájú hajjal. Ezek a Hathor-fej amulették a XVIII. dinasztától kezdve terjedtek el nagy számban, üreges- vagy tömöraranyból, féldrágakövből, fajanszból készültek és a dinasztikus kor végéig előfordultak.

Titulusai kifejezik kettős személyiségét: „Élelem úrnője, a bőség birtokosa”; az „Ég úrnője, csillagok királynője, a Szíriusz úrnője, aki elhozza Hápit” Egy hierakónpoliszi kőedény

⁴²⁹ Keel & Uehlinger, (1998), 68.

peremét díszítő tehénistennő-arc szarvai és fülei végén csillagok láthatók, ez az égistennő aspektusra utal.

„A hegyek felügyelője, a kiemelkedő, a drágakövek birtokosa”; „Hetep Úrnője, Ré szeme, a napkorong lakója”

„A menny úrnője, az istenek királynője, „Ősistennő”. A Koporsó-szövegek 44. mondása szerint női teremtő: „A Nagy Istennő megformált téged”. Valószínűleg úgy kell rá tekinteni, mint univerzális női princípiumra. Kultusza túlterjedt Egyiptom határain, a Földközi-tenger keleti partján található Búbloszban is tisztelték. A helyi istennő, Baalat-Gebal az egyiptomi 5. dinasztia végén Hathor-koronával a fején jelenik meg. A búbloszi uralkodók az egyiptomi királyokhoz hasonlóan úgy ábrázoltatták magukat, hogy a Napkorongot viselő tehénistennő szoptatja őket.

A Hathor-változatok jelentős száma miatt már a viszonylag korai időszakban sor került a Hathorok kiválasztására, mely rendszerint hetet foglal magába. A hét Hathor, akiknek volt tisztelete Denderában: Thébai Hathor, Heliopoliszi Hathor, Aphroditopolisi Hathor, Sínai-félsziget Hathorja, Momemphisi Hathor, Herakleopoliszi Hathor, Kúsi Hathor.⁴³⁰ A hét Hathor Mariette⁴³¹ feljegyzésében: Dendera, Keset (Kús), Nehet, a Két Hegy (a mai Gebelein) Eileithiaspolis, Mafek (Sínai), Kepenut (Búblosz) és Dioszpolisz Parva

Tehát „Búblosz úrnőjének” is nevezik az istennőt.

Tisztán kézzelfogható, hogy az istennő tisztelete a Késő Bronzkorban jutott el Palesztina déli részébe. Az istennőnek saját szentélye volt Timnában, Elath északi részén. Két tárgy Hathor fejekkel és egy relief III. Ramszesz idejéből, amelyen a fáraót ábrázolja, amint áldozatot mutat be az istennőnek. Az istennő antropomorf módon van ábrázolva, fején tehénszarvakkal és napkoronggal. E jelenet bizonyítja, hogy a szentélyt Hathornak dedikálták. Ismeretes továbbá három fajansztöredék egy Hathor szisztrumból. Ezekben a töredéken felismerhető az istennő egyik titulusa: *nb.t mfk3.t* a türkiz úrnője.

A pecsétlő használata általánosan elterjedt volt Egyiptomban és az ókori Keleten, ezen kívül még jelentős szerepet játszott az írásbeliség fejlődésében, vélhetően a negyedik évezred második felében. A korai pecsétlők lenyomatai valószínűleg jelölték a tulajdonost, és a tárgyat, vagy mágikus védelmet biztosítottak. A bélyegzők gyakran kúp alakú kövekké voltak kiformálva, ez volt a legkorábbi ismert forma a Termékeny Félhold területén. Anyagukat tekintve a legtöbb kőből készült, de gyakori volt a fa, csont, illetve fém alapú

⁴³⁰ Budge, E. A. W. *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mytology*, (London: Methuen & Co., 1904), 433.

⁴³¹ Lásd: *Denderah*, tom. 1, pl. 27; Brugsch, *Dict. Géog.*, p.972.

pecsétlő is. A bélyegzők, pecsétlenyomók hitelesíthettek jogi másolatokat, szerződéseket (ezek sem a hivatalos vallásosságot képviselik), nyilvános szerződéses megegyezéseket, kormányzati vétel-eladásokat, vagy hitelesítő funkcióval bírhattak bármely edény, tároló tartalmának minősége és mennyisége tekintetében. A pecsétlők egyben emléktárgyak is, amelyek megőrkítették a fontosabb politikai eseményeket, házasságkötéseket és nyilvános ünnepeket. A személyi pecsétlők lenyomatai tanúskodnak a leveleken, a vételi szerződéseken, egyezményeken, rendelkezéseken és adoptálási szerződéseken. Más funkciók is kapcsolódnak ezen kis tárgyakhoz, mágikus szövegeket, jeleneteket is tartalmazhatnak, amelyek védelmet nyújtottak a hordozójuknak, ezenkívül a pecsétlőket felhasználhatták vallási ünnepségeken is. Ezeket a személyes pecsétlőket viselőjük „agyonhasználta”, majd végül amulettként vagy votív ajándékként szolgáltakegy templomban valamely istenség számára. Ezenkívül sírmellékletként is jelentős volt a szerepük, az elhunytak segítségét nyújthattak a túlvilági életben vagy egy imádság, mint egy mágikus szöveg, segítséget nyújthatott az alvilágban.⁴³²

Othmar Keel és the „Fribourg School” a következő szemszögekből vizsgálja a különböző képmásokat. Ezen kívül az ikonográfiai tanulmányok segítséget adnak a különböző megközelítések magyarázásához, választ adhatnak a következő kérdésekre:

„*The iconographic-artistic approach*” Hogyan közelíthető meg az ókori keleti képek értelmezése?

„*The iconographic-historical approach.*” Hogyan rekonstruálható az ókori keleti történelem és vallás az ikonográfia segítségével?

„*The iconographic-biblical approach.*”⁴³³ A képmások milyen bővebb információt adnak segítségül a bibliai szövegek olvasásához?

Véleményem szerint az ikonográfia segítséget nyújthat egy-egy bibliai szöveg értelmezéséhez. A képi ábrázolás közelebb hozhat az ókori keleti népek gondolkodásához. Jelképek, amelyek kiábrázolva közelebb visznek a megértéshez. Az ikonográfia bemutatja azokat a tekintélyes dolgokat, amelyek önmagukban változatlanok, mint amilyen nap, hold, szél, víz, föld és fák. Ezek a fenomenak különös jelentést hordoznak az Ókori Közel Kelet népeinél. A menny és a föld kiábrázolása isten-alakokban elég gyakori volt, és ezáltal összekapcsolták a gondolataikkal és érzéseikkel. Szavakkal és képekkel díszített, az egyéni

⁴³² Maltzberger, D. C. „Seal, Signet” in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (ed. Freedman, D. N. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans / Cambridge, U.K. 2000), 1175.

⁴³³ LeMon, J. M. *Yahweh's Winged Form in the Psalms* (OBO 242; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 2010), 9.

elképzelésekkel formába öntött, a jelentés szolgáltató elsődlegesen a saját elsődleges megértését. Bár ez meglehetősen bonyolult, az elsődleges megértése akkor dominál, amikor egy elképzelés vizuálisan változást hoz. Ám nyilvánvalóan egyértelműek az általános ismertetőjelek az ókori Keleti gondolkodásban és elképzelésben. Az ismertetőjelek megértése nem más, mint a hangsúlyos jelek megállapítása. Az ideogrammok széleskörű használata és a szimbólumok az első ilyen hangsúlyos források, eszközök. De ezek a konkrét minták kötődtek egy nagyobb jelöléshez, mint amellyel rendelkeznek. Egy ideogrammban a jelentése művészi módon definiált, egy szimbólumban rajzoltak inkább többet a természetből. Az ókori Keleten hasonló formákat, színeket, jeleneteket használtak, a szimbólumok hasonló jelentéstartalommal bírtak.⁴³⁴ Az egyiptomi ikonográfia hatása ismert volt ebben a térségben; szimbólikus-mitológikus elképzelés, felvázolva a jelenetet: mennyei madár, amely hatalmas szárnyait kiterjesztve védelmezi a földet.⁴³⁵ Ez az elképzelés beleillik Isten antropomorf leírásába, Jahweh, akinek szemei, fülei vannak, a 17. zsoltár 13. verse alapján Jahweh még kardot visel, viszont kivételt képez az a 8. versben, hogy Isten a szárnyával oltalmaz.⁴³⁶ Ez a kifejezés mindig a védelmet, oltalmat gondoskodást jelentette a zsoltáros leírásában.⁴³⁷ Az egyiptomi ikonográfiából ismert szárnyas napkorong hordozza azt a jelentést is, amely szerint a szárnyak az eget reprezentálják. Ez az elképzelés Egyiptomból terjedt el, és meghódították Kis-Ázsiát is. A szárny megjelenései az egyiptomi ikonográfiában rendszerint antropomorf vagy zoomorf szárnyas napkorong, de megjelenik madárként is, mint soláris szimbólum, csillag- vagy termékenység szimbólum, mennyei vagy királyi szimbólum.⁴³⁸ Mindez védelmet is jelent – ebben egyezik meg legjobban a zsoltárokból ismert jelentéstartalommal.⁴³⁹

Nem tudunk megkülönböztetést adni az ókori időkben a kultúra és vallásos nézet között. A kultúra alapjainak rekonstruálása kizárólagosan a materiális kultúrában gyökerezik, mint például templom alaprajz, kultikus képek, és egyéb tárgyak, amelyeket templomi szolgálatra használtak.⁴⁴⁰ Vallásos elképzelések, amelyeket nem csak a szövegben történt kinyilvánításuk alapján ismerünk, hanem tárgyi bizonyítékokon

⁴³⁴ Keel, O. *The symbolism of the biblical World*, (New York: The Seabury Press, 1978), 8.

⁴³⁵ Keel, (1978), 26.

⁴³⁶ LeMon, (2010), 71.

⁴³⁷ See also LeMon's study. In his own writing elaborated the next verses of psalms: 17:8, 36:8, 57:2, 61:5, 63:8, 91:4

⁴³⁸ Teissier, Beatrice *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age* (OBO 11, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1995), 100-101.

⁴³⁹ Keel, (1978), 28.

⁴⁴⁰ Keel & Uehlinger, (1998), 10.

megjelenő képi ábrázolások által is. Tisztán elkülöníthetjük a tárgyak közül a legtöbbnek a rendeltetését mivel specifikus vallásos szertartások ábrázolnak, ilyen példális a libációs áldozat borból. Othmar Keel és kutatócsoportja végzi az egyik legátfogóbb kutatást ebben a témában. Az ásatási helyszínek alapján a Palesztina/izraeli régió és a korszak pedig, amivel a tanulmányai foglalkoznak a Középső Bronzkor a Vaskorig. 1981 óta a Fribourgi Egyetem Bibliai Kutatóintézete (Biblical Institute of the University of Fribourg, Switzerland) részt vesz egy projectben, amely a palesztinai térségben talált pecsétlenyomók feldolgozásával, dokumentálásával foglalkozik. Az intervallum korai időktől a Vaskor végéig tart. A kutatási eredményeket a négy katalógusban tárják elénk a következő tanulmányneven: „*Studien zu den Stempelsiegen aus Palästina/Israel*”. A corpus közel 8500 pecsétlenyomót tartalmaz, amelyek fontos adatokat szolgáltatnak a kortörténet, a régió népi vallásosságának a megértéséhez. A pecsétlenyomók, amulettok, egyéb feliratok legtöbbször nem a hivatalos vallási irányzatot képviselik. Jól ismert példa Kuntillet 'Adzsrudból⁴⁴¹ és Khirbet el-Qómból⁴⁴² származó feliratok. Mindkét helyen Asera istennő fordul elő Jahwe mellett. Viszont az istennő mellett még ugyanolyan jelentőségű volt Astarte, Qedeset és Anat.

⁴⁴¹ A brkt 'tkm lyhwh šmrn wl'šrth „Megáldalak [áldott légy] a samáriai Jahwe és az ő Aserája által] a feliratot publikálta: Emerton, J. A. „Yahweh and His Asherah': The Goddess or Her Symbol?” *VT* 49 (1999): 315-337. A szöveg értelmezése mind nyelvtani, mind vallástörténeti kérdéseket vet föl, amelyekről jól informál Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréne 2), Budapest: Új Mandátum, 2003, 120-138. A fő problémát a 129. lapon így olvassuk: „A kutatásban alapvetően két fő pozíció figyelhető meg e szöveg értelmezésével kapcsolatban. Az első, mérsékeltbb irányzat véleménye szerint a szövegben található kérdéses kifejezés nem Asera istennőre vonatkozik. Nem is tulajdonnévként, hanem köznévként kell értelmeznünk, mert az istennő helyett csak valamiféle vele kapcsolatos, fából készült kultusz tárgyát jelent. A másik, radikális véleménycsoport szerint a szövegben ugyanaz az Asera istennő szerepel, akit Ugaritból is ismerünk.” Ennek fényében Zsengellér József tanulmányát: Jahve Somron és Jahve Cebaot, in: „*Fölbuzog szívem szép beszédre*”. *Tanulmányok D. Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, (szerk. Tenke Sándor/Karasszon István), Budapest: KRE HTK, 1997, 231-238. lap, nyilván a „radikális véleménycsoport” köreibbe kell iktatnunk, hiszen nem csak istennőnek érti Asérát e feliratban, de ennek alapján még azt is elképzelhetőnek tartja, hogy női istenség Jeruzsálemben is lehetett. Lásd konklúzióját: „Mindezek alapján elmondható, hogy a királyság idején Izrael hivatalos vallásában Jahve Somron-t tisztelték, aki mellett a pantheonban egy istennő, Aséra is szerepelt. Júdáról biztosan annyi mondható el, hogy Jeruzsálem hivatalos vallásában Jahve Cebaot-ot tisztelték, de elképzelhető, hogy itt is volt egy női istenség, akiről azonban az északi országrésszel polemizáló szentíró már nem számolt be.” (238. lap)

⁴⁴² A 1. 'ryhw h'šr ktbh 2.brk 'ryhw lyhwh 3.wh'wryh l'šrth (w)hwš'lh 4. l'pyh w. „Uryahu felirata 2. Áldott légy Uryahu Jahwe által 3. és az ő aserájának fényében, aki tartja a kezét felette 4. az ő rpy által.” A feliratról több tanulmány is született: lásd: Binger, Tilde, *Asherah, Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (JSOTSup 232), Sheffield Academic Press, 1997, 94. Egy másik magyarázattal egészíti ki a harmadik sort Hadley, Judith M. „Alternatively, if we consider *lyhwh* and *l'šrth* a compound linguistic stereotype, this line would read "(and) by his Asherah, for from his enemies he has saved him".” Lásd: Hadley, Judith M. „The Khirbet el-Qom Inscription” *VT* 37 (1987): 50-62.

Az egyiptomi források vizsgálata

Az istennő egyiptomi megjelenését nem kétséges, hogy óvatosan kell kezelni, hiszen a pantheonban betöltött szerepe másodlagos, eredete pedig Szíriába vezethető vissza. Az egyiptomi istenvilágban a hozzá hasonló istennők tulajdonságai egyesültek Anat attribútumaival, világos azonban, hogy azon szövegek alapja, amelyben az istennő szerepel, importált, főleg Szíriából. Éppen ezért a pontos válaszokhoz egy bonyolult motívumrendszer működését és gyökereit kell feltárnunk, megvizsgálva az egyes szövegek esetében mind a nyelvezetet, mind pedig a hieroglif írásmódot, tekintetbe véve az esetleges nem egyiptomi elemeket. Mivel elsődleges célunk, hogy feltárjuk Anat sajátos, egyiptomi karakterét, elengedhetetlen, hogy megértésük a más, sémi kultúrákban betöltött szerepét – különös tekintettel Ugaritra. Bár kizárólag az egyiptomi írásos források alapján nem lehet analizálni Anat más kultúrákban betöltött szerepét, e szerencsés esetben a tárgyi leletek is segítségünkre lehetnek. A sémi forrásokban felfedezhető egymásra-utalások segíthetnek megérteni az egyiptomi szövegek Anathoz való viszonyát. Nehéz pontosan meghatározni Anat egyiptomi jellemzőit, még ha olyan nyilvánvalóan jelenik is meg a hieroglif szövegekben. Anat alakjának megértése az ugariti eredetben gyökerezik, de megjelenési formái gyarapodtak az egyiptomi előfordulásaiból. Nem lehet pusztán az egyiptomi szövegek alapján elemezni tehát az istennő tulajdonságait, titulusait és szerepeit, de az egyiptomi tárgyi leletek segítségével szolgálhatnak a szíriai és ugariti argumentumokhoz.

Anat imádata Ugaritból két úton terjedt el: a Mediterráneumon, illetve Palesztinán keresztül jutott el Egyiptomba.⁴⁴³ Első megjelenése a hükszosz korra tehető, – a turini királylista 9. kolumnájának 29. sorában Dzsedkaré Anati király nevében tűnik fel.

A *dd-k3-r^s ʿ3n3tj* a XIV. dinasztia királyaihoz tartozik, Anati neve egyértelműen Nyugat-sémi eredetre és Anat istennő nevére utal.⁴⁴⁴ A Wilbour papiruszon⁴⁴⁵ szintén olvasható az istennő neve: *ʿnt-h^s.tj* vagyis „Anat megjelent”. III. Thotmesz hódításai, majd III. Amenhotep diplomáciai tevékenysége miatt erőteljes kapcsolat alakult ki Elő-Ázsiával. A Keletről jött idegen királyi feleségek magukkal hozták otthoni kultuszaikat, isteneiket. Valószínű, hogy Egyiptomban az Újbirodalom korában, az elit rétegben és főleg a királyi udvarban terjedt el először Anat tisztelete.

A ramesszida kor elejétől kezdve az uralkodók jelentős státusszal ruházták fel Anat

⁴⁴³ Cornelius, (2004), 58.

⁴⁴⁴ Ryholt, K. S. B. *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period, c. 1800 – 1550 B.C.*, (CNI Publications 20; Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1997), 100.

⁴⁴⁵ *Papyrus Wilbour A 65*, 27.

istennőt, ahogyan ezt I Széti karnaki felirata is tanúsítja, amely a Nagy Hüposztíl Csarnok külső északi falának keleti szárnyán található, az alsó regiszterben.⁴⁴⁶ A megelőző reliefben a leírás a győzedelmes fáraót a tüzes oroszlánhoz hasonlítja, aki halomba rakja az ellenségei holttesteit mindenütt a völgyben, kiirtja vérüket, mintha nem is lettek volna, és akik el tudtak előle menekülni, azok távoli földeken mesélnek erejéről. Kétségtelen, hogy e kegyetlen leírás és ábrázolás hasonlóságot mutat Anat istennő vérengző aspektusával, akinek e jellemzője már ismert volt a ramesszida kor elején. I Széti felirata⁴⁴⁷ (20. kép) a következő kontextusban említi meg:

¹² *ḥtr ʿ3 tpj n ḥm=fjmn ḥr wd(w) n=f p3 qnt*

¹³ *ḏd.tw n=f ʿnt hr.tj*

„Őfelsége első, nagyszerű pár lova, Amon rendelése neki a hősiesség
Mondva lett neki, Anat meglegedett”⁴⁴⁸

I. Széti felirata a palesztinai és egyes dél-szíriai területek meghódítását írja le nyolc regiszterben, a felirat Anat istennő nevével a negyedik reliefen található. Őfelsége néhány ázsiai fejedelemmel tér vissza kegyetlen bár, de dicsőséges háborújából. A hadjárat sikerességét Anat elégedettsége is bizonyítja, aki, noha az „ellenség istennője”, mégis bekerül az egyiptomi pantheonba. Az Edinburgh osztrakonon⁴⁴⁹ megtalálható felirat értelmében Anat szintén a harci kocsikkal kapcsolatban tűnik fel:

jr n3 dt n t3jj=k mrkbt ʿntj ʿštrt

„ami a harci szekereiteknek a kezeit illeti, azok Anat és Astarte”

Dawson és Peet⁴⁵⁰ rögtön az elején felteszi a kérdést publikációjában, hogy vajon miért a „kezek” (*dt*) kifejezést használja Anat és Astarte megjelölésére, vagy talán nem volt jobb kifejezés az „egy párra”? Végezetül arra a következtetésre jut, hogy ez a kifejezés a lovakra utal – a király kocsija előtt ugyanis két ló volt befogva.

II. Ramszesz uralkodása alatt Anat istennő patrónusi szerepkörben tűnik fel. Neve a Beit el-Wali templom feliratában is megtalálható, a bejárati csarnok északi falának negyedik,

⁴⁴⁶ „North wall, east wing, bottom register on the exterior of the Great Hypostyle Hall at Karnak: The Shasu Campaign (Plates 2-8)” Lásd: The Epigraphic Survey (eds.) *The battle reliefs of the king Seti I – Reliefs and Inscriptions at Karnak volume 4*, (Oriental Institute Publications Volume 107; The University of Chicago, 1986), 33 – 36.

⁴⁴⁷ Karnak, Amon-Ré templom, nagy hüposztül csarnok, I. Széti első uralkodása évében Dél-Palesztína meghódítására indul. Lásd: Geraldine S. Alvarez et al. eds., *The battle reliefs of King Sety I, Reliefs and inscriptions at Karnak vol. 4*, (The University of Chicago Oriental Institute Publications vol. 107; Chicago: The University of Chicago, 1986), FIG. 2. – Seti I on the route through Southern Palestine (Scene i, §§83, 84).

⁴⁴⁸ „King Seti I in his chariot, receiving tribute from asiatic princes. North wall, east wing, bottom register: The Shasu Campaign, Plate 4:12, 13”, lásd: The epigraphic survey (eds.), (1986), 196.

⁴⁴⁹ Edinburgh Ostrakon 916, verso (Pls. xxvii and xxviii), 12-14.

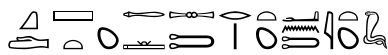
⁴⁵⁰ Dawson, W. R. & Peet, T. E. „The so-called poem on the King’s Chariot” *JEA* 19 (1933): 169 - 174.

keleti oldalon található mozgalmas jelenetében, amint a fáraó lábainál lévő kutya rátámad a líbiai fogolyra. (21. kép) A harapó kutya ábrázolás felett olvasható a felirat, mely szerint *ʿnt m nh* „Anat mint védelmező”,⁴⁵¹ II. Ramszesz kutyájának a neve – ennek érdekessége tehát, hogy az állat theofor nevet kapott.⁴⁵² Jelentősége ebben a korban teljesedett ki. Az istennőnek központi kultusza volt Taniszban, s itt találták gránitból faragott életnagyságú szobrát is, (11. kép) amely ma a Kairói Múzeumban látható: II. Ramszesz fáraó társaságában ül a trónon.⁴⁵³

Ikonográfiai típusok alapján a trónon ülő istennő kategóriájába tartozik. Anat szobra szürke gránitból készült, míg Ramszeszé fekete. A trón hátán egy homorú sztélé található. Anat ruhája testhez álló és befedi alakját a nyakától a bokáig. Felső-Egyiptom koronáját viseli, kosszarvval és tollakkal. Bal kezében tartja a törét, jobb keze a fáraó oldalán nyugszik. Ramszesz királyi kötényt és nyakéket visel, csakúgy, mint Anat. Urausszal díszített Felső egyiptomi korona van a fején, mint az istennőnek. Mindkét keze a törén nyugszik.

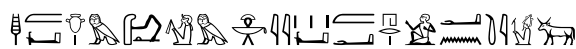
Feliratok: *R^c ms sw mrj Jmn* „Ramszesz, Anat szeretettje”

Egy kisebb szobor is ismert az istennőről, amelyet úgy ismerünk, mint a Michaelidis kollektió⁴⁵⁴ része: Anat bronzkispasztikája, amely 14, 5 cm magas és fehér koronát visel. Grdseloff a szobrot a IX. dinasztia korára datálja. Ismert továbbá egy relief a Winchester College gyűjteményből,⁴⁵⁵ amelyen három istennő,



Astarte, Anat és Qadesh hieroglif felirata olvasható és egy istennő alakja látható. (22. kép)

A taniszi főtemplom északi szekciójából származó obeliszken⁴⁵⁶ pedig az alábbi felirat olvasható:



ʿh^c m rdj jb m ʿh3 m sth skj mhr ʿntj k3

⁴⁵¹ Rieke, H., Hughes, G. R. & Wentz, E. F. (eds.) *The Beit el-Wali Temple of Ramesses II* (vol. 1 of *The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition*; Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 15., Plate 14.

⁴⁵² Fischer, H. G. „More Ancient Egyptian Names of Dogs and Other Animals” *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 12 (1977), 176.

⁴⁵³ EC JE 6336 Lelőhelye Tanisz, feltételezett Anat-templom, a délnyugati szektorból. Bár Kenneth A. Kitchen elképzelése szerint Pi-Ramszeszből származik a lelet. Lásd: Kitchen, K. A. *Ramesseid inscriptions. Translated and annotated II.* (Oxford: Blackwell: 1975), 294

⁴⁵⁴ Grdseloff, *Les Débuts du culte de Rechef en Égypte*, (Caire: IFAO, 1942), 20.

⁴⁵⁵ Edwards, I. E. S. „A Relief of Qudshu – Astarte – Anath in the Winchester College Collection” *JNES* 14 (1955), 49 – 51.

⁴⁵⁶ Montet, *Les Nouvelles Fouilles de Tanis (1929 – 1932)*, (Paris: Les Belles Lettres, 1933), 70., Pl. XXIX, col. 4.

„Erős szív a harcban, Montu serege között, Anat „*mhr*”-je, Széth bikája”.

Vita tárgyát képezi, hogy az itt megjelenő *mhr* terminus északnyugat-sémi vagy egyiptomi eredetű. Ha sémi, akkor rokon lehet az ugariti *mhr* szóval, amellyel egy katona típust nevezhettek meg⁴⁵⁷. A már említett *I. Anastasi* papiruszon a következő mondat olvasható:

*3tp.n.k r mrj n=k jnk sš mhr jnk cn hr dd*⁴⁵⁸

„Viszed (a szavakat) a gyönyörködtetésedre. Én vagyok egy írnok, egy *mhr*⁴⁵⁹ visszatérek, mondván [...]”

Noha nem lehet konkrétan kijelenteni, hogy a *mhr* írnokot jelent, viszont e szerint a szövegrészlet szerint kapcsolatban állhat vele.

A *mhr* előfordul katonai értelemben is:

*jj.k p3jj=st hd hr=f ptr.k dp mhr t3jj=k mrkbt*⁴⁶⁰

„Átkeltél az ő áradatán, megpillantottad, ahogyan ezt megkóstolta, (egy) *mhr* a te kocsihajtóid megpihennek.”

*Nht nsw-bjtj wsr-m3ct-rc stp-n-rc s3-rc mrj-jmn-rc-msw dd cnh mhr cnt k3 nht mj sth-mntw, s3 mntw hd psqdt pdwt*⁴⁶¹

„Felső- és Alsó -Egyiptom védelmezője *Wsr-M3ct-Rc Stp-n-Rc* Ré fia, *Mrj-Jmn-Rc-Msw* a tartós élet, Anat *mhr*-je, erős bika, mint Széth-Montu, Montu fia, aki legyőzte a kilenc íjat”

A *mhr* tehát katonai kontextusban kocsihajtó értelemben jelenik meg. A papirusz II. Ramszesz uralkodásának idejére datálható.

A Medinet Habui templom falán ugyanúgy olvasható a *mhr* kifejezés,⁴⁶² itt szintén katonai kontextusban értelmezhető. A szó érdekessége, hogy szorosan kapcsolódik Anathoz, és legtöbbször vele egy kontextusban fordul elő. Couroyernek is ez a véleménye, aki összegzi a *mhr* előfordulásait az egyiptomi szövegekben.

A következő helyeken fordul elő:



egy privát sztélén, II. Ramszesz uralkodásának idejéből

⁴⁵⁷ Bowman, (1968), 230.

⁴⁵⁸ *Papyrus Anastasi I.* (Alan H. Gardiner, *Egyptian Hieratic Text* [Leipzig, 1911] 18:4)

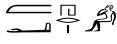
⁴⁵⁹ Gardiner a terminust nem fordítja le: „I am a scribe, a Maher” lásd: Gardiner, (1911), 20.

⁴⁶⁰ *Papyrus Anastasi I.* (Gardiner [1911] 19,7)

⁴⁶¹ A felirat a karnaki templomegyüttes, Mut körzetének kapuján olvasható. Lásd: Lefebvre, M. G. „Une version abrégée de la <stéle du mariage>” *ASAE* 25 (1925), 37.


⁴⁶² „The *maher*, valiant at horsemanship...” Edgerton & Wilson hozzáfűzi, hogy ugyanazt a szót, amely egyszerre jelentheti a harcost és a szoptató csecsemőt, csatolt epithetonként használták a királyra,. Lásd: Edgerton, W. & Wilson, J. *Historical Records of Ramses III* (SAOC 12, Chicago: The University of Chicago Press, 1936), 49. Medinet Habu, Plate 46: 3. A szónak „gyerek” determinatívuma van, azonban ez nem befolyásolja jelentését, azon helyen, ahol katonai kategóriára alkalmazták.

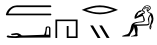
 II. Ramszesz kori felirat, „*mhr* of Anat” Abu Szimbel, Elephantine és Karnak⁴⁶³


 II. Ramszesz kori felirat, „*mhr* of Anat” Taniszi obeliszka I.⁴⁶⁴

 az I. Anastasi Papiruszon háromszor fordul elő.

 I. Anastasi Papiruszon négyszer fordul elő

 I. Anastasi Papiruszon egy alkalommal olvasható

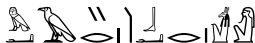
 III. Ramszesz Halotti Templomában egyszer olvasható Medinet Habuban

 III. Ramszesz Halotti Templomában szintén olvasható Medinet Habuban

 Turin Juridical Papiruszon három alkalommal olvasható

 Wilbour Papiruszon három alkalommal olvasható ebben a formában

 Szintén a Wilbour papiruszon, mint egy állandó cím

 Egy egyedi név a XX. dinasztia egyik királysírából.

Abu Szimbelben⁴⁶⁵ szintén előfordul ez a kifejezés, és egyértelműen II. Ramszesz győzelmeihez kapcsolódik.

*nḥt nsw-bjtj Wsr-M3^{ct}-R^c, Stp-n-R^c, s3-R^c, R^c-Msj-Sw Mrj-Jmn, ḏsr-*nḥ* mhr *ˁnt* k3 mj Stš-Mntw, s3-Mntw, ḥd psdt*

„...és ő legyőzi, Felső – és Alsó Egyiptom uralkodója, II. Ramszesz, a Nap fia, Anat harcosa, erős bika, mint Széth-Montu, Montu fia, a 'kilenc íj' legyőzője”

Előfordulhat-e az, hogy ezt a kifejezést direkt akkor használták, amikor a fáraó sémik felett aratott győzelmet? A ramesszida korban szillabikus írással írták a *mhr-t*, amely arra utal, hogy egy jövevényszóval van szó. Zorn ezzel kapcsolatban felteszi a kérdést: „melyek voltak a *mhr* feladatai Egyiptomban?” A fent említett Anastasi I papiruszon a *mhr* írások, illetve mint kocsihajtó értelemben tűnik fel. Ő is, mint katona, fel van szerelve íjjal, tegezettel és késsel. Úgy tűnik, valamiféle katonákról van szó, kiknek csoportja megtalálható a hadsereg élvonalában. A kifejezés megfelel a hurri *maryannu*-nak, vagyis a kocsihajtónak. És mint olyan van, egy második ember is a kocsiiban. III. Ramszesz feliratán ez olvasható: „vitéz, előljáró a csatatéren, egy *mhr*; a gyönyörűség egy ura.”⁴⁶⁶

⁴⁶³ Kitchen, (1975), 238.1,2



⁴⁶⁴ Kitchen, (1975), 408.11.




⁴⁶⁵ lásd: Couroyer Or 33, Kuentz és Lefebvre, M. G. „Une version abrégée de la Stèle du Mariage-”, *ASAE* 25 (1925), 37.

⁴⁶⁶ Zorn, J. „LÚ.PA-MA-ḤA-A in EA 162:74 and the Role of the *mhr* in Egypt and Ugarit,” *JNES* 50 (1991),

Ezek a források elég változatos képet tárnak elénk a *mhr* használatáról. Találkozhatunk vele írnok-, információ begyűjtő- és harcosként is.⁴⁶⁷

Ezenkívül előfordul még egy ptolemaiosz-kori szövegen is. A késői szövegen olvasható *mhr*-nek azonban eltér a jelentése a többitől. A ramesszida szövegekben soha nem használják ezt a szót a „gyermek” -re, mint ahogyan a Ptolemaiosz kori szöveg teszi. Courouyer úgy gondolja, hogy a későbbi értelmezések egy hibás etimológián alapulnak. Ezeken a helyeken a szó a gyermek determinatívummal olvasható, amely ábrázolása egy ujját szopó csecsemő. Ez azonban nem irányadó, mivel az Anasztazi papiruszon a *mhr* szó a harcos „botos” ember determinatívummal áll. Ez már a szó valódi értelmezésére utal. Azonban a gyerek determinatívumot használták a katonai kategóriákban is. A Ptolemaiosz korra ennek az újbirodalmi értelmezése eltűnt.⁴⁶⁸

Bowman egy másik értelmezést is megvizsgál, mely szerint a későbbi, ptolemaiosz kori *mhr*-nek köze lehet a gyermek értelmezéshez, ha a szó a  *hr*, „megfej”⁴⁶⁹ jelentését vesszük alapul.⁴⁷⁰ Számos középbirodalmi szó alapul ezen a gyökön, köztük a  *hr*, „tej”,⁴⁷¹ illetve a

 *hr*, „tejeskorsó”.⁴⁷² Ugyanez a szó megjelenik az alábbi írással is:   és szintén ezzel a determinatívummal „fejni, tejet adni, szoptatni” jelentéssel bír.

A *mhr* terminus több helyütt megtalálható az ugariti szövegekben is. Jelentése: „harcos, katona, vitéz, hős” szinonima megfelelője a *dmr*, *nšr* és *šbu* elsődleges jelentése. A *rpu* az „isteni hős címeként” értelmezhető és megjelenik a *mhr* mellett.⁴⁷³ Erre példa az Aqhat-ciklusban találhatunk:

rpum l tdd aṯrh „hogy felkeljenek⁴⁷⁴ a védelmezők (*rpu*⁴⁷⁵)
l tdd il[nym] hogy felkeljenek őutánna az istenségek,⁴⁷⁶ Baal katonái,
mhr b^{cl} [mhr] ^{cnt} Anat katonái.”⁴⁷⁷

135.

⁴⁶⁷ Ibid., 135.

⁴⁶⁸ Courouyer, B., „Trois épithètes de Ramses II,” *Orientalia* 33 (1964): 443-453.

⁴⁶⁹ Erman, A. und Grapow, H. *Wörterbuch der Ägyptische Sprache* (Band II; Unveränderter Nachdruck: Berlin, 1971), 498.



⁴⁷⁰ Bowman a „to suckle” értelmezést használja disszertációjában

⁴⁷¹ Faulkner, R. O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (Griffith Institute: Oxford, 1962), 159.

⁴⁷² Erman & Grapow (1971), 498.

⁴⁷³ Olmo Lete & Sanmartín (2003), 536-537.

⁴⁷⁴ De Moor szó szerinti fordításként megadja még a „tower, become tall” értelmezést. Lásd De Moor (1987), 270.

⁴⁷⁵  „halott lelkek” értelmezésben fordul elő az 1Móz 14:5-ben, egy számban az alakja  amely egy népcsoportot jelöl az 1Móz 15:20-ban, ahol pre-izraelita, palesztinai lakosokra gondol.

⁴⁷⁶ „divine ones” Itt olyan lényekről van szó, amelyek isteni tulajdonságokkal bírnak. Lásd: Olmo Lete & Sanmartín (2003), 60.

Rainey úgy értelmezi a *rpu*-t a *KTU*² 1.22 II fejezetben, hogy amaz szekeren utazott egy küldetésben Baal és Anat érdekében, mivel az *I. Anastasi papyruszon* szintén olvasható *mhr* főnév jelentése ebben az esetben „kocsihajtó”. Az ugariti költészetben nem csak szigorúan katonát jelent, mivel megjelenik a *dmr* „őr, őrző”, *gžrm* „bátrak” szinonimájaként. A *dmr* az irodalmi szövegekben olyan értelmezésben fordult elő, mint az „örhelynek az őre”, defeltűnik egy adminisztratív táblán is⁴⁷⁸, ahol látszólag megfelel a *mhr*-nek, azaz „katonának”. Lehetséges, hogy mindkét terminust alkalmazták a gyalogos katonákra és a kocsihajtókra is.⁴⁷⁹ A *mhr* tisztán asszociál a katonai alkalmazottakkal az Anat és a Baal mítoszokban. Öt alkalommal bukkan fel Anat véres csatájának leírásában: *kp mhr*⁴⁸⁰ „harcosok kezei”
tgl[I] ... *hlqm b mm^c mhrm*⁴⁸¹ „combig gázol a harcosok zsigereiben”
*tt^{cr} ksat l mhr*⁴⁸² „elrendezte a székeket a harcosoknak”⁴⁸³
tgll ... *hlqm b mm^c mhrm*⁴⁸⁴ „combig gázol a harcosok zsigereiben”
[t]rhš ... *ušb^{cth} b mm^c mhrm*⁴⁸⁵ „megmossa ujjait a harcosok zsigereiben”

Tehát mindegyik előfordulása Anat véres harcával áll összefüggésben, s valamely erőszakos cselekedettel kapcsolatban említik.

II. Ramszesz sztéléi Wadi Tumilatból⁴⁸⁶

A Keserű-tavaktól Szuezig tartó úton, az ókori útvonalon haladva Clédat egy építmény romjait találta. Ettől hét kilométerre, romok közt találta meg a szóban forgó sztéléjét, nyolc kilométerre, egy másik emlékműben pedig a másikat. Funkcióját tekintve mindkettő határsztélé és II. Ramszesz kartusa olvasható rajta. Az első mészkő alapon állt, az alsó része erodálódott. Négy oldalán írott volt, az elülső oldalon két regiszter látható, míg a hátsó része jobb állapotban maradt meg, horizontálisan fut rajta a szöveg. Az oldasó

⁴⁷⁷ *KTU*² 1.22 II 6-9

⁴⁷⁸ *KTU*² 4.214

⁴⁷⁹ A. F. Rainey, „The Military Personnel of Ugarit,” *JNES* 24 (1965): 24.

⁴⁸⁰ *KTU*² 1.3 II 11

⁴⁸¹ *KTU*² 1.3 II 14-15

⁴⁸² *KTU*² 1.3 II 20-21

⁴⁸³ „arranged chairs like warriors”. Lásd: De Moor, (1987), 6.

⁴⁸⁴ *KTU*² 1.3 II 28

⁴⁸⁵ *KTU*² 1.3 II 35

⁴⁸⁶ Clédat, J. „Notes sur l'isthme de Suez [§ I – VII] [avec 1 planche]” *BIFAO* 16 (1916), 201-208.

sávban függőlegesen, sorban a következő istenek neve olvasható:

swth, spdw, ntj

A másik sztélének mind a négy oldala írott, az elején az első regiszterben kép van felvéve, amin II. Ramszesz látható, amint Szopdunak mutat be áldozatot.

Spd.w nb j3btt

Szopdu Kelet ura

Az istenség odaadja a Kelet országait a királynak. II. Ramszesz kenyeret és tömjént nyújt Szopdunak. A sztélé szövegrészében ezen az istenen kívül még két ázsiai isten van megemlítve: Anat és Baal



Ismailia sztélé⁴⁸⁷ amely szintén Wadi Tumilatból került elő, és reprezentatív jelleggel bír, terület birtokbavétele céljából készülhetett.

dd-mdw-jn nt msj.wt mj sth r nb.w hct m k3 rnp rh km.t nsw-bjtj wsr-m33t-r3 stp-n-r3 s3-r3 r3mss nh, wd3 dj.n n=k s3-šw sk m sn=w m tk3 sn nb jw^c nsw-bjtj wsr-m33t-r3 stp-n-r3 s3-r3 r3mss nh, wd3 nt nb.t p.t mrjj

„Anat mondja, megszülelek téged, mint Széthet, ragyogsz magadnak, mint egy fiatal bika, Egyiptom védelmezője, Felső- és Alsó-Egyiptom királya, Uszer-maat-Ré, a Nap fia, Ramszesz Miamon, adományozta az étellel, neked adta a Szasuk földjét, elpusztította mindeneket abban a lángja által, a két föld ura, Anat szeretettje, az Ég Úrnője.”

Az említett ramesszida szövegek tehát II. Ramszesszel állnak kapcsolatban. A fáraó ezekben a szövegekben leggyakrabban olyan, Anattal kapcsolatos címeket használ, mint „Anat harcosa” vagy „Anat szeretettje”. A hódító fáraó Anat istennőben találta meg patrónusát, és bár nyugat-sémi istennő, mégis teljes joggal szerepel az egyiptomi pantheonban.

Michaelidis gyűjtemény

A Michaelidis kollekciónak származó hieratikus osztrakonon⁴⁸⁸ egy adminisztratív jelentés olvasható, amely a fáraónak volt címezve. (23. kép)

sš n t3 jw^cyt Ipwj hr t3 jw^cyt B3knjmn m c.w.s. h3b pw [...] r-ntjn3 n dmj n pr-c3 c.w.s.ntj m

⁴⁸⁷ Gebel Shaluf II. (Ismailia 2758), lásd Kitchen, *Ramesside Inscription*, (Oxford: B. Blackwell, 1979), 304.

⁴⁸⁸ Grdseloff, (1942), 35 – 39.

t3š nb wd3.w n pr-^{c3} ^{c.w.s.} ntj m-jm snw wd3.w snb jw=w hr dd n [...] ntr.wt nb.wt ntj m t3š p3 t3 n p3-t3-n-h3-rw⁴⁸⁹ pr-^{c3} ^{c.w.s.} p3jj nb ^{c.w.s.} jw= t3 nb.t hdb gr tbt.f p3jj.j nb m hzt.f kjj.s wd3 jb n p3 [...] p3 wp n ^cnt g3d3 r-gr jw=j hr šsp p3jjn t3 ntr.t jw w^c n h3pj k3r3 mnš [...] ptr p3 [...]

„Az Ipui határ helyőrségének írnoke üdvözli az [urát] a Bakenamun helyőrségben: Élet, üdv, Egészség! Üzenet ez [ami informálja az én uramat] arról, hogy a fáraó (Élet, üdv, Egészség) városai, amelyek a tartományban vannak, mind épek, és a fáraónak (Élet, Üdv, Egészség) [emberei] akik ott (vannak), épségben és egészségben (vannak). És azt mondják azoknak az istennőknek, akik Palesztina tartományában vannak: [...] a fáraó (Élet, Üdv, Egészség) Az én uram (Élet, Üdv, Egészség) amíg leigáz minden földet, úgyszintén a lábnyma alá [...] az én uram támogatásában (legyen)! Másik (fontos) dekrétum az én [uram]-hoz: [Az áldozatok] a gázai Anat ünnepére [megérkeztek] teljességgel. És megkaptam a te [...] az istennő számára. És egy küldönc [...] Kara bélyegző [...] aki meglátta [...]

A szövegből kiderül, hogy Gázában egy Anat nevű istennőt tiszteltek, akinek ünnepnapja is volt. Sajnos messzemenő következtetéseket nem tudunk levonni ebből, tehát az nem derül ki, hogy a gázai Anat istennő milyen tulajdonságokkal bírt, mely jellemvonása volt kiemelkedő és melyik nem.

Anat említései a mitológiában

Hórusz és Széth történetében is olvashatunk egy részletet, ahol megemlítik az istennőt:⁴⁹⁰

wn-jn N.t wr ntr mw.t h3b wh3 n t3 psd.t r dd jm-m t3 j3wt wsjr n3 Hrw=f m jr jrt n3 sp ^{c3} n grg ntj bn=st r Jst m-r pw jw=j drtjw qnd(t) mtw t3 pt thj n p3 jwtn mtw-tw hr dd n nb-r-dr k3 hry-jb Jwnw jqb Stħ m htw=f jmj n=f ^cntj ^cštrt t3jj=k šrj

„A nagy Neith, az isten anyja, küldött egy levelet az Enneádnak, mondván: Add Ozirisz hivatalát, az ő fiának, Hórusznak! Ne ítélj ezt a jogtalanság felháborító cselekedeteinek, amelyek illegálisak, vagy feldühödöm és az ég megérniti a földet! A mindenható Úr, a bika, aki Heliopoliszban székel - meg kell gazdagítani Széthet a vagyonában - add neki Anatot és Asztartét, a két lányodat, és erősítsd meg Hóruszt az ő apjának pozíciójában!”

⁴⁸⁹ Palesztina

⁴⁹⁰ *Papyrus Chester Beatty I*, Recto 3,2 – 3,4. Lásd: Gardiner, A. H., *Late-Egyptian Stories*, (Bae 1; Bruxelles, 1932), 39. – 40a.

Ebből a levélből viszont már kiderül, hogy Anatot és Astartét Széth-tel társítják az újbirodalmi pantheonban.

A *Chaster-Beatty VII*⁴⁹¹ a hieratikus papirusz, amely II. Ramszesz uralkodása alatt lett lejegyezve, Deir el-Medinéből került elő. Ez a mágikus papirusz az egyik legfontosabb hieratikus nyelven írt forrás Anat szexuális aspektusát illetően. A szóban forgó szöveg a papirusz verso I, 4-6, 7 soraiban jelenik meg, amely egy mitológiai incidenst beszél el, melyben Anat istennő központi funkcióval bír. Sajnálatos módon a papirusz töredezett, így a szöveg nem rekonstruálható teljes mértékben. A történet háttere Hórusz és Széth harcára emlékeztet, ahol Neith odaitéli Ozirisz trónját Hórusznak, de kárpótolja Széthet, Anat és Astarte, vagyis Ré két lányának ajándékai által. Anat Széth felesége lesz, amelyet a Taniszi obeliszk is bizonyít, amelyen Anat titulusa: *ꜥ3 ꜥmrjj.t n swtjj* – „Széth nagyszerű tehene”.⁴⁹² Egy hasonló történetet mesél el az a legenda is, leírva, hogyan erőszakolja meg Széth Anatot, miközben az istennő fürdik. Anat azonban mérget vet Széth homlokához,⁴⁹³ aki megbetegszik tőle. Anat ezután atyjához, Réhez megy könyörögni, hogy Széth kapjon enyhítést a mérgektől. Ré allegorikus módon válaszol. A szöveg tanúsága szerint Anat korábban az ő lánya és egyben a felesége is volt, és kegyes büntetést kap házastársi hűtlensége, a Széth-tel folytatott szexuális aktus miatt. A történet végén Ízisz jár közbe, meglehetősen közvetlenül, és meggyógyítja Széthet a végtagjaiban lévő mérgektől feltárása által.

Verso 1,5-9

[...] *st m p3 ḥ3pw wꜥb.st m p3 Ḥmk3t ḥr p3 ntr ꜥ3 pr.w r swtwt jw=f ḥr*

[...] *ḥr ph(t)=s jw=f ḥr p3jj mj p3jj rhnt jw=f ḥr ꜥmq.st⁴⁹⁴ mj ꜥmq*

[...] *ꜥhj/p3.tj r tbn=f r n3 ꜥ-jnh ḥr sdr.f ḥr p3jj=f ḥtꜥ m hnw n pr=f*

[...] *jw.jn ꜥnt ntr.t nḥt.tj.st ḥmt jrjt ꜥḥ3wtj sd.tj m t3tjj*

[*bnd.tj m ḥm.wt*][...] *p3 Rꜥ p3jj=s jt jw=f ḥr ḏḏ n=s jḥ rt ꜥnt ntr.t nḥt.tj st ḥmt*

Verso 2, 1 - 3

jrjt ꜥḥ3wtj sd.tj m t3tjj [...] *ph.n.j m mšrw mtw(?)rh.k r ḏḏ jj.n.j r dbḥ*

Stš m-ꜥ t3 mtwt [...] *sb3yt pw swg3 t3 mtwt rꜥjtt (?) r ḥmt n p3 ntr ḥry nk.f sw⁴⁹⁵ m ḥt wb3 .f*

⁴⁹¹ Gardiner, A. H. *Egyptian Hieratic Texts*, (Lepzig, 1911), 61. – 62.

⁴⁹² *Papyrus Leiden 1,343,6R11*, lásd: Gardiner, (1935), 62.

⁴⁹³ Megmérgezi Széthet

⁴⁹⁴ Egy durva kifejezést használ itt az egyiptomi szöveg, gyakorlatilag úgy lehetne lefordítani, hogy „meghágta őt”.

⁴⁹⁵ A mítosz nem egyértelműen utal Anatra, ugyanis hímnemű függő névmást használ.

sw⁴⁹⁶

Verso 1, 5-9

„[...]”⁴⁹⁷ magát a vízparton és tisztálkodik a folyóvízben most (amikor) a nagy isten, aki ment processzióban, és ő

[...]”⁴⁹⁸ az ő hátán/ fenekén, és ő közösült (vele), mint ahogyan (egy) kos közösül, és meghágta őt, mint ahogyan meghágja (egy)

[...]”⁴⁹⁹ (repült) a homlokához, a szemöldökének párjához, ezért ő fekszik az ágyán a házának belsejében.

[...]”⁵⁰⁰ jött Anat istennő, Ő (aki) a győzedelmes, a nő, aki úgy tesz, mint egy harcos és úgy öltözködik, mint egy férfi

[és úgy ékesíti magát, mint egy nő] [...] (a) Ré az ő atyja, és ő mondta neki: Mit jelent ez Anat istennő, Ő (aki) a győzedelmes, a nő, aki úgy tesz, mint egy harcos

Verso 2, 1- 3

„és úgy öltözködik, mint egy férfi, és úgy ékesíti magát, mint egy nő? Megérkeztem este [...] tudod mondani, visszatértem könyörögni, Széth a méregmagok miatt”⁵⁰¹ Büntetés ez, akit zaklatnak a méregmagok [...] A főisten asszonyához, megerőszakolta őt a tűzben és meggyalázta őt [...]”

A szöveg sajnos töredezett és hiányos, így nehezen rekonstruálható. A varázsigé többi része különböző elemek darabjaiból áll össze. A 2: 4 sor meglehetősen hasonlít az 1:2-re és a 6:6-ra.

Az Anat és Széth között történ esetet még egy papirusz megemlíti, amely a Turin Múzeumban található, a Drovetti kollekcióban.⁵⁰² (24. kép)

Helck elképzelése szerint az elbeszélés bizonyosan nem egyiptomi eredetű.⁵⁰³ Ha elfogadjuk Helck állítását, akkor a szöveg egy olyan ugariti mítoszra utal, amelyet nem

⁴⁹⁶ Szintén hímnemű független névmás olvasható, azonban Lesko, L. H. újegyiptomi szótárában olvasható fordítás szerint a szó egyértelműen nőre vonatkozik.

⁴⁹⁷ Gardiner kiegészítése szerint: „Anat istennő szórakoztatta...”

⁴⁹⁸ Gardiner hozzátoldása: „Megpillantotta Széth ahogy felszerelte...”

⁴⁹⁹ Gardiner megjegyzése alapján a következő mondat kezdése: „Azután néhány méregmag (?) elszállt...” *h(vonalasj)* ill. *p3* „repül, száll” ige szerepelhet, amire a kitörés után található szárny determinatívum utal.

⁵⁰⁰ Gardiner kibővítése: „azután...” Véleményem szerint *jw=f hr jw* szerkezet állhat.

⁵⁰¹ Értelme a szövegnek itt az lenne: „ismered az elbeszélést, visszatértem könyörögni Széth mérgezése miatt”

⁵⁰² A papirusz a XIX. dinasztia korából származik, amely egy kisebb töredék (14 x 19, 5 cm). A történet 16 sorban van leírva 86 sor recto, 10 sor verso) és először Roccati publikálta. Lásd: Alessandro Roccati, „Une Légende Égyptienne D’Anat” *RdE* 24 (1972), 154 – 159.

⁵⁰³ „ganz unägyptish” lásd: Helck, *Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend Chr. 2.*, (1971)

ismerünk. Bowman koncepciója alapján Anat Széth-tel (vagyis Baallal) való közösülése megtalálható egy sémi verzióban. Véleménye szerint az ugariti mítoszok korlátoztak ama tekintetben, hogy világosan bemutassák Anat Baalhoz kapcsolódó státusát.⁵⁰⁴ A legkézenfekvőbb magyarázat, hogy a történet az ugariti mítosz egyiptomi magyarázatának tekinthető.

Egy szerződésben II. Ramszesz és Hattusili között⁵⁰⁵ az *ntrt* forma szerepel az átokformulákban⁵⁰⁶.

A szöveg egyiptomi másolata ismert a Ramesszeum faláról, és a karnaki Amon templomból. Albright elmélete szerint az *ntrt* az Anat és Astarte egy kombinációja lehet. Gardiner álláspontja ettől különbözik, véleménye szerint az *n* egy egyszerű írnoki hiba és az *s* helyett áll. Éppen ezért Astarte szerepel ott, aki Istarral hozható párhuzamba.

Anat, Astarte és Qedeset tehát a három ismertebb sémi istennő volt Egyiptomban, s e három istennő ikonográfiája gyakran keveredik. Ha az ábrázolás alatt nem szerepel név, csupán cím olvasható, nehéz megállapítani, melyikükről lehet szó. Anat elsősorban az Ég úrnője, illetve az Ég királynője címekeket viselte. Viszont Astarte, illetve Qedeset is megjelenhet a Menny úrnőjeként. Azonban Astarte jellegzetes címei inkább: a Lovak és harcikocsik úrnője. Qedeset pedig az Állatok úrnője címet viselte a Csillagok Úrnője mellett. A legismertebb ikonográfiai jellemzője meztelen ábrázolásmódja, amint állaton áll. Reliefeken és fémmedálokon ábrázolták. Ezeken többféle variációban létezik: triáddal (Min és Resep), egyedül, oroszlánon, más talpazaton, de ezek keveredése is előfordul.⁵⁰⁷ Általában valamit tart a kezében: virágot, állatot (kígyót), rövid vagy hosszú szárú növényt.⁵⁰⁸ A kígyó és a virág teljes mértékben egyiptomi ikonográfiai jellemző. (6. kép) Ami az egyiptomi vonatkozásokat illeti, megemlítendő még egy-egy tárgyi bizonyíték, vagy egy-egy rövidebb felirat is, ami az istennőre utal. Így például a Qedeset sztélé,⁵⁰⁹ melynek felső regiszterében Qedeset istennő látható, oroszlán hátán. Az alsó regiszterben azonban a trónon ülő fegyveres Anat istennő jelenik meg, aki Atef koronát és hosszú ruhát visel, pajzsot és dárdát tart a kezében. Anatra erősen hatott Resep ikonográfiája, akit szintén így ábrázolnak és pajzsot, dárdát tart a kezében (9a-b kép). A trónon ülő ábrázolás

⁵⁰⁴ A legbővebben a (CTCA 10= UT 76) tárja elénk

⁵⁰⁵ Langdon, S. H. & Gardiner, A. H. „The Treaty of Alliance between Hattusili, King of the Hittites and the Pharaoh Ramesses II of Egypt” *JEA* 6 (1920), 179 – 205.

⁵⁰⁶ „Astarte land of Hatti” Gardiner, (1920), 196.

⁵⁰⁷ Cornelius, (2004), 45.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 47.

⁵⁰⁹ BM EA 191 (korábban 646)

kifejezetten egyiptomi.⁵¹⁰

Harcos ikonográfiája tisztán kivehető, s ahogyan az ugariti szövegekben is olvashattuk, Anat harcol, csatában vesz részt és leigazza az ellenséges népeket, mindenkit leöl, ő pedig vérben fürdik, megrészegül a vértől.⁵¹¹ Ezen aspektusában az egyiptomi Szahmethez hasonlatos, aki Ré lánya, és a Nap szemének manifesztációja. Mikor Ré megöregedett, az emberek fellázadtak ellene. Ő elküldte a lányát, hogy rendet tegyen, azonban Szahmet (aki itt Hathorral is azonosul) szörnyű vérengzésbe kezdett, és nem bírta abbahagyni az öldöklést. Ré szívében szánalom támadt az emberek iránt, és cselet eszelt ki: Elephantine szigetéről vörös festékanyagot hozatott, azt kevertette a sörbe. Ezt kiöntette a földre, Szahmet ivott belőle, lerészegedett, és nem tudta kiirtani az emberiséget. Szahmetnek tehát van egy erős harcias aspektusa, a csatában a fáraók segítségére sietett, hogy amazok győzedelmeskedjenek ellenségeiken.⁵¹²

Az istennő ikonográfiai típusai

Harcos istennő: 11. adat, Az ülő istennő: 8 adat, az álló istennő: 14 adat, a lovas istennő: 28 adat, ezen felül pedig a harcos istennő kategóriái: **1. ülő fenyegető**, **2. álló fenyegető** és **3. álló harcos**.

1. *Ülő fenyegető*: Egyiptomból ismert, Atef koronát és hosszú ruhát visel, pajzsot és dárdát tart a kezében (9a –b kép). Később már nem fenyegetően jelenik meg, amikor trónon ülve ábrázolják (13. kép).
2. *Álló, fenyegető*: Erre példa egy ismeretlen eredetű sztélé. Ezen II. Ramszesz vagy Peje kartusa olvasható ki, mivel ők használták az *wsr-m3^{ct}-r^c* trónnevet. Ugyanakkor világos, hogy II. Ramszesz ábrázoltatta magát a leggyakrabban Anattal. Ez a fajta ikonográfia azonban Astartéra is jellemző. A rongálás miatt nem lehet biztosan megállapítani az istennő nevét, talán Astarte szerepel itt, azonban az atef korona Anattól azonosított, és II. Ramszesz vele jelenik meg az ábrázolásokon (25. kép).
3. *Álló, harcos istennő*: Héliopoliszból előkerült ábrázolás: Anh jel a kezében, és jogar a másikonban, Atef koronával ékített, amelyet tehénszarvakkal kombináltak. Denderából előkerült ábrázolás: oroszlánbórt visel, ankh, pajzs és Atef korona. Ugyanezzel az

⁵¹⁰ Cornelius, (2004), 30-31.

⁵¹¹ Text II:17, Virolleaud, 1938, *KTU*² 1.7 R 10 in: Wyatt, 2002, 149.

⁵¹² Wilkinson, R. H.: *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, (The American University in Cairo Press, Cairo, 2003), 181.

ikonográfiával bír az a relief töredék, amely Ugaritból, a Baal-templomból került elő. Hosszú ruhát visel, és dárda van az egyik kezében. Az istennőt Anatként lehet azonosítani az ugariti szövegek alapján, mivel szárnyakkal jelenik meg, melyek pedig Anat attribútumai. Egy másik ábrázolás is Anatra utal: ezüst vázátöredék, pajzs és ankh a kezében, copfot visel, és fejdíszén ureusz látható⁵¹³ (26. kép).

4. *Az ülő istennő*: Békésen trónon ülő, egyetlen tisztán azonosítható példa van erre, a Kairói múzeumban. A II. Ramszesz mellett ülő, Anatot ábrázoló szobor Ramszesz taniszi templomából került elő. Az istennő Atef koronát visel és hosszú ruhát. Egyik keze a térdén, a másik Ramszesz vállán nyugszik (11. kép). Ugyanez az ábrázolás látható a Brisztoli rózsaszín gránit töredéken is, melyen Anat szintén II. Ramszesz oldalán jelenik meg (27. kép). Asztarténak is van hasonló ábrázolása el-Todból, azonban ő Hathor koronát visel.
5. *Az ülő istennő ábrázolása Ugaritból*: meglehetősen kevert figura, bikán ül, egyiptomi Atef koronát és szárnyakat visel. Anat szárnyakkal való ábrázolása ugariti sajátosság. Ezen szövegek alapján ábrázolták:⁵¹⁴ Szárnyal, szarvval, valamint szoptató istennőként (28. kép). Az ugariti források tanúságai szerint a két szoptató istennő⁵¹⁵ Anat és Astarte lehet, bár a szöveg törött, feltehetőleg Anat nevét lehet kiolvasni a 27. sorban. Ők lehetnek a két fiatalabb istennő, akik a királyokat szoptatják.⁵¹⁶ A királyt szoptató istennő képe jól ismert az egyiptomi ikonográfiában is. Pl: Kalabsha, II: Ramszesz Beit-el Wali temploma, ahol Anuket istennő (Núbia Úrnője) szoptatja a fáraót.
6. *Lovagló, harcos istennő* ikonográfiája inkább Astartéra jellemző.
7. *Nem fenyegető* ábrázolásmódban csak akkor tűnik fel Anat, ha szárnyai vannak (29. kép).

Konklúzió

Az egyiptomi szövegekben Anat szerepe a háborúhoz kapcsolódik. A *Chester Beatty papirusz* úgy írja le, mint győztest, aki Ré lánya és Széth felesége. Kedveli a pajzsot

⁵¹³ Cornelius, (2004), 29.

⁵¹⁴ Ibid., 37.

⁵¹⁵ Text 27 in: de Moor J. C. *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Nisaba 16; Leiden: Brill, 1987), 198.

⁵¹⁶ Cornelius, (2004), 37.

és a harci kocsikat. A csatában a fáraót segíti.⁵¹⁷ Egyiptomban Taniszban és Hibiszben volt kultusza. A taniszi Mut-templomban Anatnak saját kerülete is volt, a neve: *ˁnt-m-hb*, Anat az ünnepen.⁵¹⁸ Ez is arra utal, hogy Anat kultusza fennálló, gyakorlott kultusz, Egyiptomban Tanisz, Qantir, Heliopolisz, Palesztinában pedig Beisan vagy Bét-Seán városokban detektálható.

A nevét említő feliratot azonban ismerünk még Memphisből és a környékéről is, arámi nyelven. Egyet az i. e. V. századból, a memphisi Mesaszél,⁵¹⁹ Anath papjától, egy további pedig Anané, Elis, Anoth férjének, Baalnak papjától.

A tárgyi leletek közé sorolható még Pszammetik herceg korszaka a XXVI. dinasztia korából (i. e. VII. század).⁵²⁰

A tárgyi emléken kívül még megemlítendő, hogy II. Ramszesz lányát Bent-Anatnak, (*bn.t ˁnt*) vagyis Anat lányának nevezte el. Ahogy láthattuk, a fáraó erősen kedvelte az istennőt: egy felirata alapján (27. kép) II. Ramszesz, Anatophilé: *ant-nb.t-p.t n.t Ra-ms-sw-mr-Jmn*, „Anat az ég úrnője, II. Ramszesz szeretettje”.⁵²¹ Anat Egyiptomban az Ég Királynője címet viseli, s emellett harcos szerepe is erőteljes a ramesszidák korában. A háborúban, mint protektor vesz részt, aki segíti, és egyben védelmezi a fáraót.⁵²²

Az istennő eredeti, az ugariti mítoszból átörökített jellemvonásai Széti és Ramszesz harci, illetve hadjáratról visszatérő jeleneteiben világlanak ki, itt ugyanis Anat vérszomjas jelleme mutatkozik meg, ill. kerül előtérbe. Ugyanakkor Egyiptomban más istennők tulajdonságait is Anat alakjába olvasztották, erre utal többek közt a *nb.t p.t*, az Ég Úrnője jelző.

⁵¹⁷ Chester Beatty Papyrus VII vso,1,5-2,4 (vgl.oDeM 1591 und pTurin o.) Nr.:Roccati, in: *RdE* 24, (1972), 155 - 156.

⁵¹⁸ Wilkinson, (2003), 137.

⁵¹⁹ Ackerman, (1992), 14.

⁵²⁰ Grdseloff, B. *Les débuts du culte de Reshef en Egypte*, Cairo: Imp. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942, 28-29.

⁵²¹ LGG =C. Leitz, (ed) *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Band: II., (Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2002), 174.

⁵²² Wilkinson, (2003), 137.

Anat Palesztinában

Bét-Seán

Palesztinában, Bét-Seánban, II. Ramszesz templomában az Északi körzetet Baalnak szentelték, innen került elő egy relief, amin Anat mint nb.t p.t, tehát az Ég Királynőjeként szerepel.⁵²³

A Beisan sztélén, ami szintén felirat nélküli, az istennő atef koronával jelenik meg, lótuszt és papiruszt tart a kezében. Wyatt Anattal kapcsolja össze, noha akár Astarteival is azonosítható. Láthattuk, az atef korona tipikusan mindkét istennőnél előfordul.

Bét-Seánról⁵²⁴ a legelső utalások az egyiptomi átokszövegekben jelennek meg, bár ezek olvasata meglehetősen vitatott, megdönthetetlen bizonyítékkal tehát csak a korai Újbirodalom idejéből rendelkezünk, a város neve III. Thotmesz topográfiai listáján tűnik fel, a Karnaki Templom falán.⁵²⁵ Amarnai levelezések⁵²⁶ és tárgyi leletek⁵²⁷ bizonyítják az egyiptomi erőd létét az Amarna korszak alatt. Néhány kutató viszont úgy gondolja, hogy az egyiptomi helyőrség csak a IXX. dinasztia elején alakult meg a városban. Bár Mazar⁵²⁸ úgy véli, hogy Bét-Seán egyiptomi kötődése már a XVIII. dinasztia alatt kimutatható, nem ismerünk jelentősebb emlékművet ebből az időből. A Mekal sztélét James és McGovern a VIII, ill. VII réteghez kapcsolja, melyek a IXX. dinasztia korára datálhatók. Ebből a felállásból nézve tehát nincs egyiptomi leletünk a IX. rétegből, sokkal inkább helyi kánaánita típusú tárgyak. A kisebb egyiptomi típusú tárgyakat pedig már Bét-Seánban készítették. Mindezeket egybevetve a Bét-Seánt az egyiptomi helyőrség már a XV -XIV. században elfoglalta, a IX. réteg pedig azt mutatja, hogy egy tűzvész pusztította el a XIV. század közepén, az Amarna korszakban, esetleg ez összefügghet azzal, hogy a XVIII. dinasztia alatt megerősödött a kánaánita befolyás. Az átalakulás a XVIII. dinasztia és a

⁵²³ Rowe, A. *The Topography and History of Beth-Shan: with Details of the Egyptian and other incriptions Found on the Site* (Publications of the Palestine section of the University Museum, University of Pennsylvania 1; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1930), 32.

⁵²⁴ Mazar, A. „The Egyptian Garrison Town at Beth-Shean” in: Bar, S., Kahn, D. & Shirley, J.J. (eds.) *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature: Proceeding of a Conference at the University of Haifa, 3-7 May, 2009*, (Culture & History of the Ancient Near East, vol. 52, Brill, 2011), 155-189.

⁵²⁵ No. 110: *bt šir*

⁵²⁶ Moran, „The Amarna Letters” 332-333., *ANET*, 489.

⁵²⁷ Horowitz, „An Inscribed Clay Cylinder From Amarna Age Beth Shean” *IES* 46 (1996), 208 – 218.

⁵²⁸ Mazar, (2011), 155.

XIX. dinasztia között jelentős változást hozott a városi szerkezetben. Új utcahálózat lett megtervezve, új templomot emeltek, új középületeket és rezidenciális negyedeket alapítottak. I Széti idejében két monumentális sztélét is állítottak itt. Ez az új város túlélte az egyiptomi uralmat Kánaánban a XII. század második felében, habár jelentős változást hozott a XIX. és a XX. dinasztia közötti átmenet. A VIII. és a VII. réteget a XIX. dinasztia idejére datálják.⁵²⁹ Kiemelt fontossággal bír a VII réteg temploma, amelyet később újjáépítettek a VI szintben, utóbbi viszont már nem tipikusan egyiptomi. A későbbi szemlélet szerint ezt a kánaáni tradíció inspirálta. A VII. rétegben találtak egy II. Ramszesz sztélét és egy pecséthengert, szintén a fáraó nevével. Két privát kis sztélét kapcsolhatunk még a 19. dinasztia időszakához: az egyik a Mekal sztélé, mely Paremheb (Amenemapt építész fia) hódolatát fejezi ki (MKL/R) istennek, aki „Bét-Seán ura”. Az egyiptomi hivatalnok, Mekal, tehát a helyi kánaánita istent tiszteli, aki úgy mutatkozik meg, mint egy kánaánita istenség, ülő pozícióban, szarvakat visel és hosszú köntöst.

A másik sztélén, amit szintén a VII. rétegben lévő templomban találtak, egy alakot látunk kánaánita Astarte istennővel szemben, amint hódolatát fejezi ki.⁵³⁰

További egyiptomi emlékművek kerültek napvilágra az V. rétegben, melyek esetleg még a VII. vagy VI. réteg maradványához tartoznak. Az északi templom biztosan Baalathnak volt dedikálva, az istennő a bal oldali szélén nyelenik meg és hasonló ruhát visel, mint Astarte. Fejét a kettős tollkorona ékesíti, *w3s* jogart tart a bal kezében, jobb kezében pedig *Anh* jelet. Ez az ábrázolásmód nem sokban különbözik Astartétól.⁵³¹ Ezen a sztélén látható Hesi-Nakht, amint hódolatát fejezi ki Anat istennő előtt és emelett hieroglif felirat is olvasható. Az istennő koronája előtt két sorban a következő hieroglif felirat fut⁵³²:

ʿnt nbt pt ḥmt ntr.w nb.w

ḥtp dj nsw ʿnt rdj.s nb ʿnh, wd3, snb n k3 n Ḥsjnʿ

„Anat az Ég Királynője és minden isten úrnője.

Áldozat, amelyet a király ad Anatnak. Ő (Anat) ad minden Életet, Üdvösséget, Egészséget Heszinat *k3*-jának”

⁵²⁹ Mazar, (2011), 158.

⁵³⁰ Ibid., 159.

⁵³¹ Rowe, (1940), 32.

⁵³² Kitchen, V, 255.

A két figura között egy áldozati asztal látható, libációs edénnyel és egy lótuszvirággal. A harmadik sorban egy szokványos áldozati formula olvasható.

Noha az egyiptomi magas rangú tisztek vélhetően el tudták olvasni az említett sztélék egyiptomi feliratait, elképzelhetetlen, hogy a helyi kánaánita vagy az alacsony rangú egyiptomi tisztek is képesek lettek volna erre. Ugyanakkor ezek az írásos emlékek célzott hatást gyakoroltak a helyi népségre és az egyiptomi hegemoniát szimbólizálták. Ezen túl hieratikus források is előkerültek Bét-Seánból két kerámiatöredéken, ami azt a képességet és tudást reprezentálja, hogy használták ezt az írást. Ez egyik átokszöveg a VII rétegből, a másikban pedig „Anat íját” emlegetik és az egyiptomi XX. dinasztia idejéből származik.⁵³³ Ezek a szokatlanul rövid feliratok helyi kísérletezések vagy írástudatlan egyiptomiak alkotásai lehettek, amelyek próbálták utánózni az egyiptomi hieroglifákat és demonstrálni az egyiptomi kultúrát.⁵³⁴

Hanat

Anat nevének említése hiányzik Eblából. Természetesen megszólíthatják a titulusa alapján is, viszont Lambert ebben kételkedik. Véleménye továbbá az, hogy Anat istennő neve etimológiailag összefügg a Mari archívumból is ismert Hanatéval, vagyis Hana istennőjével. Hana pedig egyúttal egy amorita nomád csoport neve. Mari archívumából ismeretes az az amorita, csoport, amely északnyugat-sémi eredetű, s amelyre számos alkalommal utalnak.

^dḥa-na-at

^dḥa-na-at^{ki} helynév

bīt ḥa-na-at^{ki} szintén helynév, amely 125 km távol fekszik Mari városától.⁵³⁵

Bár a szöveg nem nevezi meg világosan Hanat istennőt, mint a hánaániták istennőjét, Lambert feltételezése mindazonáltal előnyös.

⁵³³ Ibid. 169.

⁵³⁴ Ibid. 169.

⁵³⁵ Lambert, W. G. „Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern context,” in *Congress Volume: Jerusalem, 1986* (ed. J. A. Emerton, vol. 40; Leiden: E. J. Brill, 1988), 132.

Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Hanat városa elsődlegesen nem a hána felségterülethez kötött. A hánita törzseket a folyó völgyben, Mari városa és a Hábur között találjuk, s emellett folyó mentén szinte mindenütt megjelennek. Az viszont nem bizonyított, hogy a hánaániták az életmódjukból kifolyólag tatózkodtak ezeken a területeken, vagy esetleg a Mari király szolgálatában állhattak.⁵³⁶ A földművelők és a nomádok – a természeti adottságoknak köszönhetően – az Euphratesz és a Hábur vidékén egymás mellett életek és szoros kapcsolat alakult ki közöttük, amely a Mari szövegekből is kitűnik. E szövegek szerint a jamini és hanai törzsek egyazon területet lakták. A Mariban fellelt írásos dokumentumok bizonyítják, hogy a hanai törzs fontos szerepet játszott a mari királyok uralkodásában. Erre bizonyíték Jahdun-Lîm (i. e. 1800 k.) titulátúrája, miszerint ő „Mari, Tuttul és Hana országának királya”.⁵³⁷ Így az Euphratesz középső részén megtalálható nomád törzsek közül néhányan a hatalma alá kerültek. Összességében békés volt a viszony a Mari uralkodó és a hánaániták között még a következő királyok (Jaszmah-Adad és Zimri-Lim) idejében is. Zimri-Lîm hadseregében pedig katonai szolgálatot is teljesítettek. Éppen ezért ő nem véletlenül viselte a „hanaiak királya” címet is.⁵³⁸ Mariban a központi hatalom megpróbált gátat vetni a nomádok nemkívánatos és ellenőrzés nélküli vándorlásának. A Középső-Euphratesz félnomád törzsei erősen kötődtek a földművelő térséghez, amit használtak. Régi szállásterületeik voltak itt és gabonátárolóik. Mari városát két alkalommal dúlták fel a babilóniaiak. A második támadást már nem tudta kiheverni, Hammurāpi katonái elpusztították, majd felgyújtották a királyi palotát, így innentől a nomádokról szóló bőséges forrásaink is elapadnak. A „hanaiak országa” a Terqa területén kialakult fejedelemséggel azonos, és a hanaiak népe még megjelenik a következő idők forrásaiban, tehát feltehető, hogy továbbra is egy erős nomád népelem volt, de az már nem biztos, hogy a későbbi idők „hanaitái” azonosak a korábban a Mari szövegekben említettekkel. A fogalom jelentése kibővült, mivel így nevezték azokat a nomádokat, akik a letelepültek mellett katonai szolot is teljesítettek. Ezen túl a név olyan törzs csoportokra is használatos volt, amelyeknek semmi közük nem volt a hanaiak népéhez. Az i. e. XV. sz-i Alalah szövegeiben a „hanaiak” elnevezés *haniahhe* lesz a hurri nyelvben, és jelentése némiképp átalakul, mert egy társadalmi réteghez tartozókat jelölt.⁵³⁹

⁵³⁶ Klengel, H. *Nomádok az ókori Elő-Ázsiában*, (Gondolat, Budapest, 1985), 55.

⁵³⁷ Kupper, J. R. „Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari”, (*Société d'Édition <Les Belles Lettres> Boulevard Raspail, 95, Paris, 1957*), 30.

⁵³⁸ Klengel, (1985), 60.

⁵³⁹ Kupper, (1957), 45.

Kupper etimológiai alapon vél kapcsolatot felfedezni a hanaániták megnevezése és Anat neve között, mivel nincs olyan szöveg, ami konkrétan kimondaná, hogy Hanat istennő a hanaiak istennője.⁵⁴⁰ Azt nem vitatja, hogy Ḥanat városának Ḥanat istennő volt a patrónusa, akit Mariban is tisztelhettek. Neve egyszer felbukkan egy gazdasági táblán, ahol olyan juhokat számlálnak meg, amelyet áldozatra küldenek a fővárosba, különböző istenségek tiszteletére.⁵⁴¹ A városnevet néha megelőzi egy isten-determinatívum (^dḤa-na-at^h), amely egy babiloni levélben is szerepel⁵⁴², amely fiatalabb a Mari archívumnál. A város *Suḥi* országának részét képezte és kimondottan hanai területen feküdt, viszont a hanai uralom Terqa környékén centralizálódott Mari pusztulása után, éppen ezért Kupper nem feltételez kapcsolatot a nomád törzsek és Anat istennő között.⁵⁴³

Arra vonatkozólag nem találtunk bizonyítékot, hogy az Anat városában tisztelt istennő és az ugariti Anat között van-e kapcsolat. A fent említett szöveg, miszerint az istennőnek juhokat rendeltek ádozatul, nem specifikus és egy általános áldozati rítus része, amely bármelyik istennőnek vagy istennek megfelelhet. A kapcsolat Anat-Hanat között etimológiailag állhat fenn, s nem támasztja alá, hogy olyan vallásos meggyőződése lett volna a hanaáni törzseknek, amelyben tiszteletük Anat istennőre koncentrált.

Anat istennő neve az ugaritiban ^ʿnt írásmóddal jelenik meg, ami az akkádban, amely gyakran nem tudja megjeleníteni az ^ʿ-t, *Ḥanat*, *Anat* és egyszer *Kanat* formában jelenik meg. A héber betűzés mellett az ugariti betűrend magába foglalta a *g* és a *h* magánhangzókat, vagyis Anat nevének első radikálisa visszamegy a protosémi *^ʿ-ig.⁵⁴⁴

Anat istenő jelenléte Palesztinában természetesen fölveti az izraeli monoteizmus kérdését is, amelyet nem hagyhatunk szó nélkül. Ugyanakkor azonban az izraeli monoteizmus kutatása olyan széles szakirodalmat ölel fel az elmúlt három évtizedből, hogy annak áttekintése itt nem lehetséges – sőt talán nem is szükséges. A viták nyilván a monoteizmus fogalma körül forognak (henoteizmus, monolátria és monoteizmus megkülönböztetése), az archeológiai adatok kiértékelése, az ikonográfia magyarázata – illetve ezeknek a kanonikus szövegekkel való kapcsolata jelenti a fő problémát.⁵⁴⁵ Az

⁵⁴⁰ DDD, (1995), 64. Fontos megemlíteni Klengel véleményét, mely szerint a nomád törzsek körében a Viharisten örvendett nagy tiszteletnek, neve olyan formákban terjedt el, mint Baal, vagy egyszerűen csak Bél vagyis „Úr”. Lásd: Klengel, (1985), 209.

⁵⁴¹ Georges Dossin, *Studia Mariana*, (Leiden, 1950), 43.

⁵⁴² *V AB*, VI, 238:14

⁵⁴³ Kupper, (1957), 44.

⁵⁴⁴ DDD, (1995), 61.

⁵⁴⁵ Mindezeket szépen előtárja Lemaire, A. *Naissance du Monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris: Bayard, 2003 c. könyve. A szerző úgy látja, hogy Jahwe eredetileg egy déli törzsi istenség lehetett (talán

újabb kutatás azonban világossá tette, hogy a politeizmus–monoteizmus kérdését nem vallástörténeti fordulatként kell értelmezzük, hanem első sorban hermeneutikai változásként: ugyanazok a vallástörténeti elemek egészen más funkcióval jelentkeznek a babiloni fogság utáni időkben. M. S. Smith szavai máig őrzik érvényüket: „Thus, monotheism is not a new stage of religion but a new stage of rhetoric in a situation never known prior to the threat of exile. It represents not a change of religious policy but a new formulation or interpretation of religious reality delineating along cosmic lines what was no longer delineated in the human, political lines. Such vision would come to dominate discourse about divinity for Israel. The Judean community also molded monotheistic discourse into various forms according to their social background.”⁵⁴⁶

Ezt a hermeneutikai változást erősíti meg legújabban Brian B. Schmidt⁵⁴⁷ is, amikor arról beszél, hogy az ókori keleti politeista háttér értelmezése folyamatos volt az izraeli vallás részéről, s különböző interpretálásokkal utal az ószövetségi szöveg (B. B. Schmidt még a LXX fordítását is ide számolja) a környező politeista világra. A tanulmány világosan kimutatja, hogy nem elegendő azt feltételeznünk, miszerint az izraeli vallásban a régi politeista reziduumok démonokként, lelkeként, vagy valamilyen megmagyarázhatatlan transzcendens erőkként tovább működtek, hanem mindennek a fordítottja is igaz. A *sédím* (árnyak) az 5Móz 32 interpretációjában már „idegen istenekként” szerepelnek, tehát az illegitim kultusz részét alkotják. Ebben az esetben azonban nem az istenség vált démonná – hanem a démon vált istenséggé! Mindez arra enged következtetni, hogy a politeista világgal az izraeli vallás tudatos párbeszédet folytatott, s a környező politeista elemeket mindig saját transzcendens tapasztalata által interpretálva emelte be saját szövegeibe. Ez nyilván ugyanazt mondja, mint amit M. S. Smith már bő másfél évtizeddel ezelőtt hangsúlyozott: hermeneutikai, s nem annyira vallástörténeti folyamatot kell lássunk az izraeli monoteizmus kialakulásában.

midianitáké), akit a *b^ené ja^aqób* tagjai is tisztelték. A korai királyság korában vált nemzeti istenné – de egész nyilvánvalóan ez még nem jelentette azt a teoretikus monoteizmust, amit majd csak a babiloni fogságban hirdet meg Deutero-Ézsaiás. Hogy Jahwe tisztelete eredetileg is anikonikus volt, az a korabeli analógiák alapján jól feltételezhető, bár bizonyítani nem lehet. A II. parancsolat azonban a képnélküliséget már a kizárólagos Jahwe-tisztelet céljából fogalmazza meg – talán ez is még csak monolátriának nevezhető.

⁵⁴⁶ Smith, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: OUP, 2001, 193-194.

⁵⁴⁷ Schmidt, B. B. Was There an Early Israelite Pandemonium?, in: Römer, T., Dufour, B., Pfitzmann, F. & Uehlinger, Ch. (éds.), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires*, OBO 286, Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 172-203.

Anat „utóélete”

A Kr. e. III. században a keleti vallások jelentős teret nyertek a Római Birodalomban. Különböző kultuszok istenei és istennői terjedtek el a Földközi-tenger térségében. Sok istennőnek összevonták a nevét, illetve az attribútumait. Így például Atargatis, Hadad felesége nevének arámi formáját sok érmére rányomták, mint Ater vagy Atterate. Arám alkalmazása a kánaáni Astarat, ehhez különböző vélemények kapcsolódnak. Valószínűleg ez egy összevont formája az Anat istennőnek, amely Ate formában is ismeretes. Ez egy tipikus kialakítása, de inkább megnevezése egy nagy nyugat-sémi istennőnek, Lukianos ezt Hérával indentifikálja, annak ellenére, hogy Athéné, Aphrodité, Szeléné attribútumait viseli. Azt is legalább annyira mondhatnánk, hogy ő a női megtestesülése az isteni erőnek⁵⁴⁸.

Az ókori világban a judaizmus is különleges helyet foglalt el. Jelentős számú zsidó élt Mezopotámiában, Babilonban és Médiában. A zsidók a III. századtól kezdve Egyiptomon kívül letelepedtek a Földközi-tenger keleti partvidékén, Szíriában és Kis-Ázsiában is. A diaszpóra zsidóság idegen kultikus befolyás alatt állt, hellenisztikus hatások érték.⁵⁴⁹ Az akkori egész világban, a Római Birodalomban élt egy elképzelés, mely szerint egy istennő megszüli a Messiást, az új világ urát. Ezt meg akarja akadályozni az alvilág ura, a gonoszság és sötétség istene.⁵⁵⁰ Ez a gondolat ismert az egyiptomi mitológiában is: Ízisznek, aki megszüli Hóruszt, menekülnie kell a pusztító isten, Széth elől. Chemnisz szigetén elrejtőzve óvja és táplálja gyermekét.

A Messiással várandós istennő kozmikus képe és ikonográfiája tükröződik vissza a Jelenések könyvében, amikor megjelenik az égen a napba öltözött asszony. Ezt képi formában írja le a 12. fejezet: fején 12 csillagból álló korona, napba van öltözve, és a lába alatt a hold. Azonban ehhez a képhez Anat jobban illik: ő az Ég Királynője. (*ant nb.t pt, malkat semajin*), Ő jelenik meg Jahwe mellett Bételben és Elephantin szigetén (*ntJHW*). A diaszpórában élő zsidóság emlékezetében még élhetett ennek az istennőnek a képe. Egyiptomban a kultuszára írásos bizonyítékaink a két elephantinei papyrusz (C44 és C3.15). Valószínű, hogy a Kis-Ázsiai zsidóság körében is ismert volt. A szíriairól nem is beszélve, hiszen a kultusza innen indult el. Anat jelzője az Ugariti szövegekben a

⁵⁴⁸ Ringgren, (1987), 227.

⁵⁴⁹ Heussi, K. *Kompendium der Kirchengeschichte*, (Tübingen, 1991), 22-23.

⁵⁵⁰ Ravasz L. *Az Újszövetség magyarázata*, II. kötet, (Budapest, 1991), 401.

hajadon, viszont ugyanitt megjelenik Anat anyai ösztöne is: *Anat anyaméhe kutatta őt*⁵⁵¹ Aki fiat szül Élnék Athirat mellett.⁵⁵² Anat anyai és vad szűzies ösztöne jelenik meg a szövegkorpuszban.⁵⁵³

Általános jellemzőként azt mondhatjuk Anat utóéletéről, hogy áldozatul esett a Római Birodalom nagy olvasztókemencéjében a szinkretizmusnak és az istenek/istennők egymással történő megfeleltetésének. Legjobban ezt talán a már idézett szamoszatai Lukianos művében figyelhetjük meg: *De Dea Syria*, amely az i.sz. II. században keletkezett, és az időközben római kézre került város ősi kultuszát kívánta közvetíteni a művelt világ számára. A mű modern kiadói, Attridge, H. W. és Oden, R. A.⁵⁵⁴, joggal jegyzik meg: „In keeping with the classical ethnographic tradition, all of the deities of Hierapolis are given Greek names by the author of *The Syrian Goddess*. Thus we read of the divine pair Hera and Zeus, of a bearded Apollo, of Hermas, Atlas, and others. But the author himself admits that the god he labels Zeus is not called Zeus by the natives; and behind each of the other deities named in the work stands a native, Syrian deity. As we know from a host of other testimony, the goddess responsible for the title and named Hera elsewhere in the work is Atargatis. Her name and attributes encompass at least two (‘Astart and ‘Anat) and probably all three (‘Ašerah, ‘Astart, and ‘Anat) major Canaanite goddesses. Her consort Zeus is Ba‘1 Haddu, one of the lead actors in the Ugaritic myth; and the bearded Apollo is most likely ‘El, the grand patriarchal deity of Canaanite religion whose divine decrees are a necessary prelude to the undertaking of any major action.”⁵⁵⁵ – Amikor magáról az istennőről szól a Lukianos, megjegyzi, hogy sok formája van (*hé de Héré szkopeonti szoi polüieidea morphén ekrañeei*) – ez egyértelműen arról tanúskodik, hogy szinkretista formát öltött a II. században több istennő. Athéné, Aphrodité, Szeléné, Rhea, Artemisz, Nemeszisz, sőt a moirák is említésre kerülnék. Az istennő ábrázolásában (ikonográfia – kép ugyan nem maradt fenn, csak Lukianos leírása) egyik kézben jogart, másokban pedig orsót tart a szobor (*kheiri de té men heteré szkrépton ekhei, té de heteré atrakton*) – ez az ábrázolás egészen nyilvánvalóan hellenista szinkretizmusra utal.⁵⁵⁶ –Anat istennő attribútumai ugyan felismerhetők Lukianos leírásában, mégis összességében

⁵⁵¹ *KTU*² 1.6 II 6 in: Wyatt, (2002), 133.

⁵⁵² *KTU*² II. 30-76 in: Watson & Wyatt, (1999), 200.

⁵⁵³ *KTU*² 1.19 I 1-9 in: Wyatt, (2002), 133.

⁵⁵⁴ *The Syrian Goddess (De Dea Syria), Attributed to Lucian*, (Texts and Translations 9, Graeco-Roman Religion Series 1; Missoula: Scholars Press, 1976).

⁵⁵⁵ Attridge & Oden, i.m., 4.

⁵⁵⁶ Attridge & Oden, i.m., 44. lap fordítása: „On the whole, she is certainly Hera, but she has also something of Athena, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis and the Fates. In one hand, she holds scepter, in other a spindle.

tekintve az olvasó joggal kérdezi meg: vajon tényleg azonos-e ez a személy a II. évezred közepén tisztelt istennővel?

Konklúziók

A fenti áttekintés öncélúnak is nevezhető lenne, mégis néhány hipotetikus gondolatot is megfogalmazhatunk Anat istennő tiszteletéről. O. Loretz 1990-ben az alábbi rövid mondatokban foglalta össze, amit erről az istennőről tudhatunk: „In den ugaritischen Texten tritt ‘Anat als Kämpferin und Liebende hervor. Ihre Kampfeskraft wird ausführlich besungen... ‘Anat schreckt auch nicht davor zurück, sogar dem obersten Gott El zwecks Durchsetzung ihres Wunsches, Baal einen geziemenden Palast zu besorgen, zu drohen... ‘Anat ist in großer Liebe Baal zugetan. Nachdem er in die Unterwelt hinabsteigen mußte, sucht sie ihn... Einen breiten Raum nehmen auch die Affären zwischen Baal und ‘Anat ein, wobei Baal als Stier agiert und die Kuh ‘Anat besteigt... ‘Anat freut sich besonders über die Erhebung Baals zum König auf seinem heiligen Berg...”⁵⁵⁷

Vitán felül áll, hogy Anatról a legrészletesebb dokumentumokat az ugariti szövegekben olvashatunk. S az sem kétséges, hogy ezekben a mitologikus szövegekben Anat Baal női párja, akinek része van Baal harcában, s aki osztozik nem csak a harcban, hanem a győzelemben is. Kettejük kapcsolatát a *KTU*² 1.6 szövege (amelyet fentebb tárgyaltunk) kellőképpen illusztrálja: szerelmi kapcsolat van közöttük, Anat kívánja Baalt – a szó szexuális értelmében is. Ennek megfelelően kell azt is mondjuk, hogy értelemszerű, ha Anat ábrázolása fiatal, attraktív nőként történik, hiszen ereje nem csak a harcban, hanem a háborúban is megnyilvánul. Anat és Baal kapcsolatának nyilván modellje lehetett Él és Astarte kapcsolata, viszont Anat nem a szerelem istennője (szemben Astartéval), hanem a szexuális attraktivitás szekunder módon kapcsolódik személyéhez. A logikának talán első látásra ellene mond, hogy a fiatal nő megkapja az „özvegy” jelzőt is, mégis az az értelme, hogy amikor Baal meghal, akkor is hozzá tartozik Anat. Önálló temploma Ugaritban nem lett az istennőnek – viszont érthető, hogy ha Baal templomot kap, akkor abban Anatnak is helye van!

Ugyanakkor vallástörténeti szempontból mindez óvatosságra is int bennünket. Baal felemelkedése (és kvázi főistenné válása) Ugaritban nem ősi időkre megy vissza, hanem az ie. XV-XIV. század során történt. Hogy honnan, miként és miért jött Baal, az jelen tanulmányunk kereteit túlfeszíti; túl sok szöveget kellene hozzá megvizsgáljunk. Legyen elég itt most az a megjegyzést, amit a DDD is tesz Baal kapcsán: Talán Adad/Hadad isten

⁵⁵⁷ Loretz, O. *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 79-80.

kánaáni applikációjáról volt szó, s eredetileg viharisten kell tisztelnünk benne.⁵⁵⁸ Mindez azt sugallja, hogy esetleg Anat istennőnek is megvolt az „előtörténete”, tehát a ie. XV-XIV. században egy már meglévő istenképet alakított át az ugariti vallás. Loretz még 1990-ben talán nem lett figyelmes arra, hogy Anat harci kedve nem csak abban az összefüggésben nyilvánul meg, amikor Baal mellett a termékenységért és a természet újjáéledésért harcol Mót és Jamm ellen. Nem; Anat emberek ellen is harcol, és zsigerből szereti a küzdelmet – mi több, vérszomjas istennőnek is tekinthető, ahogy azt az általunk is tárgyalt *KTU*² 1.3 II is mutatta.⁵⁵⁹ A gyanú fölmerül, hogy itt egy ősi Anat-kép darabjait örökítette meg az ugariti mítosz, hiszen, ha nem így lenne, akkor elegendő lenne annak ábrázolása, hogy a Baal iránt érzett szerelemből kifolyóan harci tettekre is vállalkozik az istennő. Hogy hol kell keressük az ugarit Anat őset, s hogy találunk-e valamikor kellő dokumentumokat is, hogy létét bizonyítsuk, az a jövő kutatásának feladata. Hipotézisként mégis ott áll az utalás arra, hogy esetleg a hániak⁵⁶⁰ eredetileg vadászat istennőjeként tisztelheték Anatot (márha bebizonyosodik, hogy a hániak istennője azonos az ugariti Anattal). Ha ez így van, akkor nem a szexuálisan attraktív istennő az eredeti, hanem az erőszakos Anatot kell őseink tartanunk, s föltételezhetjük, hogy a szexuális attraktivitás csak szekunder módon, esetleg analógiásan – Athiratu mintájára – társult Anat képéhez. Talán az idézett *KTU*² 1.10 II. 10-12, ti. a vadbikákhoz „repülő Anat” képe is ezt az ősi vadász istennő képét őrizte meg!

Attól függetlenül, hogy Anat eredetéről ki és hogyan gondolkozik, biztos eredményként mondhatjuk, hogy a ie. II. évezred közepe után Anat Baal társaként szerepel, s ebben a minőségében a termékenység is összekapcsolódik személyével. Baal a meghaló és feltámadó isten vallástörténeti kategóriájába tartozik⁵⁶¹, aki a természet körforgását

⁵⁵⁸ DDD, 250.

⁵⁵⁹ Hasonló M. S. Smith észrevétele is az Aqhat-legenda kapcsán: „Often her (=Anat’s) violence is directed against enemies to the benefit of the center., but she occasionally exceeds such a positive purpose and strikes the hero of the story, as in the case of Aqhat...”, Lásd: Smith, M. S. *Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004, 196. – Természetesen ez a megjegyzés csupán annyit tesz, hogy Anat erőszakossága nem mindig Baal küzdelmének az összefüggésében áll. Viszont számunkra éppen ez a fontos!

⁵⁶⁰ A fentiekben meglehetősen óvatossággal kezeltük ezt a hipotézist – minden okunk megvolt rá! Mindazáltal vannak szerzők, akik szívesen folyamodnak ehhez a magyarázathoz, bár nekik is el kell ismerniük, hogy bizonytalan alapokon állnak. Lásd M. Hutter, *Religionen in de Umwelt des Alten Testaments I, Babylonier, Syrer, Perser* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,1), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 134, lap: „Hanat ist die Göttin der Hanäer, einer amurritischen Nomadengruppe in den ersten Jahrhunderten des 2. Jts. Darüberhinaus bleibt die Frühgeschichte der außerugaritischen Hanat bislang wenig aussagekräftig, doch kann man sagen, daß ‘Anat als Beliebte Ba‘als einem jungen Stratum der Religion in Ugarit angehört.”

⁵⁶¹ Lásd itt: Mettinger, T. N. D. *The Riddle of Resurrection. „Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001). Mettingernek bizonyosan igaza van akkor, ha a meghaló és feltámadó istenek kategóriáját leszűkíti. Úgy tűnik, sok esetben egyfajta *interpretatio greca* volt a

mitikusan jelenítette meg – s ennek részévé válik Anat is. Anat ugyan nem követi Baalt a halálba, de Baal ellenségei ellen harcol, győz – és Baal templomát követeli Éltől. Ez ugyan mutatja, hogy nem genuin termékenység-istent tisztelhetünk személyében, mégis kapcsolatban áll a termékenységgel. Ez a jellemvonása azért fontos, mert – úgy tűnik – éppen ez az a mozzanat, aminek révén Ugaritból Palesztina más vallásaiba is átkerült Anat, tehát a kultúrkontaktus kapcsán ennek a jellegzetességnek lett döntő szerepe.

A Baallal való kapcsolat olyan profilt is kölcsönzött Anat istennőnek, ami korábban egészen biztosan nem tartozott jellegzetességei közé. Palesztinában úgy látjuk, hogy bár nem annyira elterjedt módon, mint Baal esetében, de egészen hasonlóképpen jelentkezik Anat is lokális manifesztációkban, tehát egy-egy helységgel összekapcsolva. Anátót, vagy Anat-Béth-Él egészen biztosan ennek a lokális tiszteletnek az onomatológiai lecsapódása. Érdekes, hogy mindez Ugaritban még nem volt látható, hiszen Anat helye mindig Baal mellett van; Baal pedig a Cáfón hegyén ül (trónol). Köztudott, hogy Palesztinában sok helységnév őrizte meg Baal nevét teofór elemként, ami arról tanúskodik, hogy különböző időben és helyen különböző módon tisztelhatték Baalt. Anat viszont – hogy úgy mondjuk – függetlenedik tőle, tehát Palesztinában hasonló módon különböző helyeken jelen van, de immár olyan helyeken is, ahol Baalról nincs említés. – Hasonlóképpen feltűnik Anat teofór elemként is a személynevekben; itt is ismételtelen el kell mondanunk, hogy lényegesen kevesebb alkalommal, mint Baal, de az ő analógiájára, hasonló módon.

Az világos, hogy Ugaritban Baal és Anat kapcsolata Él és Athiratu kapcsolatának analógiájára történik; bizonyos ekkor kerül más istennel kapcsolatba Anat. Ennek lecsapódása azonban Palesztinában úgy történik, hogy egy érdekes keveredéssel kell számolnunk Anat és Athiratu között. Athiratu (szemben Anat ősi képével) a női princípium megtestesítője: szexuális vonzerejével még a főistenre, Éltre is hatni tud, ugyanakkor 70 gyermeket szült, ugyanakkor hatalmas is: Kirtu nevére esküszik (*KTU*² 1.14), ám amikor esküjét tartani nem tudja, Athiratu bosszúja éri utol. Minden adva van tehát ahhoz, hogy Palesztinában termékenység-istennőként tiszteljék Athiratut! Az azonban már nem világos, hogy szent fa szimbólumában, vagy bujzöld vegetációban termékenység-istennőként tisztelték volna. Már pedig az Ószövetségben elég gyakran olvasunk erről (Bír 3:7; 1Kir 18:19, Hós 14:9). Zavaró továbbá az Asérá–Astarte párhuzam is, hiszen mindkettő feltételezhetőleg az ugariti főistennőre utal. Még nagyobb zavart kelt, hogy az Ószövetség nem Él isten párjának, hanem Baal párjának ábrázolja Asérát, s mindkettőt a termékenység

misztérium-vallások korából, ha ilyen értelemben magyarázták az ókori keleti vallásokat és isteneket. Baal és Ozirisz esetében azonban ő is vallja, hogy alapvetően a természet körforgása, a meghalás és feltámadás megjelenítése az istenség lényegéhez tartozik.

megistenítéseként állítja elénk. Természetes, hogy mindezt tovább bonyolítja, ha a Khirbet el-qómi felirat Asérát nem Él, nem is Baal, hanem Jahwe párjaként említi! A deuteronomiumi reform idejére tehető az a nézet is, hogy különösen nőkre hatott attraktíve Aséra–Astarte tisztelete. Talán feltételezhetjük, hogy ez az a kor, az újasszír hódítások kora, amikor szívesen azonosították Astartét Istárral (2Kir 23; Jer 7). Mivel Anat harcias természete kevésbé ismert Palesztinában, ezért gondolhatjuk, hogy egy olyan termékenység-istennő alakja formálódott ki Aséra, Astarte és Anat személyéből, amely a férfi istenségnek partnere lehetett – s talán több alkalommal *paredrosz*ként a férfialakkal együtt is megjelenik. Az ie. VIII. században Jahwe és az ő Asérája, háromszáz évvel később Elefantinében Anat-Jahu neve így talán közös nevezőre hozható. Ahogy Jahwe is sok elemet átvesz Éltől (első sorban a páttriárka-történetekben), de Baaltól is (pl. Hab 3), úgy *paredrosza* is több istennő keveredését mutatja.

A földrajzi útvonal azt sugallná, hogy Egyiptomba Palesztinán keresztül vezet az út – tehát az egyiptomi Anat-recepció valamilyen módon kapcsolatban áll a palesztinai Anat-képpel. Erről azonban a legkevésbé sem beszélhetünk! Annyi bizonyosnak tűnik, hogy ázsiaiak hozták Egyiptomba Anat tiszteletét – csakúgy, mint ahogy Baal tiszteletére is van emlék Migdólnál! Az egyiptomi Anat-kép mindenesetre nem annyira a termékenység-istennő, hanem inkább a harcos istennő jellegzetességeit viseli. Az ikonográfia azt sugallja, hogy a hükszosz uralom idején került Anat istennő Egyiptomba; bizonyossággal viszont azt mondhatjuk, hogy II. Ramszesz idejére datálható tisztelete. II. Ramszesz „Anatophile⁵⁶²” amely a háborúban nyújtott segítségéért alakult ki. Érdekes tehát, hogy az egyiptomi értelmezés inkább az ugariti (vagy esetleg Ugarit előtti) Anat-képpel mutat fel kontinuitást, s a palesztin felfogást zárójelbe teszi! Hogy Anat Széth állandó szexuális partnere lenne, az bizonytalan – ennek ellenére föltételezhetjük, hogy Anat szexuális attraktivitása is ismert volt Egyiptomban. Talán itt is érvényre jutott, hogy Anat és Astarte nem mindig különböztethető meg egymástól. Késői, pre- hellenista korból származik a Winchester relief, ahol a három istennő együtt szerepel: Qudsu, Astarte és Anat. Ebből azonban arra következtethetünk, hogy a sémi istennők azonosítására, vagy egymáshoz közelítésére történt kísérlet Egyiptomban is. Annyi bizonyossággal elmondható, hogy Anat előfordulása Egyiptomban már nem a primer, hanem a szekunder vallás kategóriájába tartozik.⁵⁶³

⁵⁶² II. Ramszesz úgy hívja magát, mint „Anat szeretettje” Lásd: Cornelius, (2004), 85.

⁵⁶³ A fogalomhoz lásd: Wagner, A. (Hrsg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* BZAW 364 (Berlin/New York: W.de Gruyter, 2006), benne Jan Assmann cikkét: *Kulte und Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religion (serfahrungen)* im

Arra a kérdésre, hogy miért nincs Anatk temploma, s miért csak Anat tiszteletéről beszélhetünk, de kifejezett és specifikus Anat-kultuszt nem sikerült fölfedeznünk, részben már válaszoltunk: Baal társaként Ugaritban Baal templomában van a helye, s a Baal-kultuszban is része van. Palesztinában ugyanakkor láttuk, hogy Anat más istenekhez is társul – ezúttal Jahwe is lehetséges társ, így a helyzet ugyan nem változatlan, de hasonló. Az istennők összemosása, Asérá–Astarte–Anat sajátos kapcsolata mind Palesztinában, mind Egyiptomban, nem alkalmas ahhoz, hogy az I. évezred során Anat saját kultusza kialakuljon, s az istennő alakja további pontosításokkal újra profilírozott legyen. Természetesen nyitva kell, hagyjuk azt a kérdést, hogy a jövő felfedezései esetleg egy Ugarit előtti Anat-templomot hoznak tudomásunkra, vagy olyan speciális Anat-kultuszt tesznek valószínűvé, aminek révén a későbbi időket is jobban megértjük. Az azonban szinte biztos, hogy ha ilyen leletre bukkanunk, az jelentősen befolyásolni fogja a fentebb vázolt képet is!

Az istennő képe, de főként a II.-I. évezredi Kánaán vallásának pontosabb megismerése, mindenesetre alaposan megváltoztatja megítélésünket a kor (és benne az izraeli vallás) ún. androcentrikus beállítottságáról. Susanne Heine teljes joggal tiltakozott az ellen, hogy sztereotip dichotómiákkal hiába akarjuk megragadni a férfi és női jelleget, amikor társadalmainkban a nemek együttélésének új perspektíváit kutatjuk! Először is arra kell figyelmesnek lennünk, hogy a II. évezred második felétől (bár bizonyos korábban is) a Levante vallásaiban a férfi és női motívumok egyensúlyban voltak: szó sincs androcentrizmusról, ha a transzcendens megtapasztalást vizsgáljuk. Helye van benne a női attraktivitásnak, szexuális erőnek, csakúgy, mint a prokreáció individuum fölött álló valóságának. Ez azonban nem állati sorba taszítja a nőt a kánaáni vallásokban, hanem ellenkezőleg: isteni rangra emeli és méltósággal látja el! Ez a méltóság azonban nem olyan általánosság, amely minden nőt egyformán érintene: lehetőség van emellett az istennő személyes profiljának kialakítására is, amelyben érdekes (ám bizonyos nem véletlen) motívum az istennő erőszakossága, vérszomjassága és az erőszak iránti vonzalom. Hogy mindennek milyen következménye lehet egy modern társadalom-pszichológiai orientáció keresésében, azt nem a jelen tanulmánynak kell kimutatnia – itt most elég annyival megelégednünk, hogy az ókori keleti vallások kutatása ilyen szempontból is relevánsnak tekinthető.

Illusztrációk forrásainak indexe

- 1 http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication_3.php, Gula 33
- 2 Winter, (1983), pl. 89
- 3 Keel & Uehlinger, (1998), 289.
- 4 Keel & Uehlinger, (1998), 21.
- 5 Keel & Uehlinger, (1998), 55.
- 6 Keel & Uehlinger, (1998), 67.
- 7 Cornelius, (2002), pl. 5.1
- 8 Keel & Uehlinger, (1998), 25.
- 9a Cornelius, (2002), pl 1.1
- 9b Saját rajz Cornelius, (2002), pl 1.1 alapján
- 10 Saját rajz Grdseloff, (1942), 32. alapján
11. Saját rajz II. Ramszesz gránit szobráról, Kairói Múzeum
- 12 Cornelius, (2002), pl. 1.7
- 13 Cornelius, (2002), fig. 11
- 14a Cornelius, (2002), pl. 3.1
- 14b <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication.php>, Anat 1
- 14c Cornelius, (2002), fig. 19
- 15 Winter, (1983), pl. 209
- 16 Cornelius, (2002), fig. 1
- 17 Cornelius, (2002), pl. 1.6
- 18 Cornelius, (2002), pl. 1.4
- 19 Cornelius, (2002), pl. 4.3

20 <https://oi.uchicago.edu/research/publications/oine/oine-1-beit-el-wali-temple-ramesses-ii>, 44., fig 2

21. <https://oi.uchicago.edu/research/publications/oip/reliefs-and-inscriptions-karnak-volume-iv-battle-reliefs-king-sety-i>,

22 JNES 14 (1955), pl. III.

23 Grdseloff, (1942), 35.

24 Saját rajz fig. 8 alapján

27a Cornelius, (2002), pl. 3.8

27b Saját rajz Cornelius, (2002), pl. 3.8 alapján

28 Cornelius, (2002), pl. 3.11

29 Saját rajz cornelius 4.25 alapján

30 Saját rajz Porten & Yardeni, (1989) *B7.3* alapján

31 Saját rajz Porten & Yardeni, (1995) *C3.15* alapján

Rövidítések jegyzéke

<i>AB</i>	<i>The Anchor Bible</i>
<i>ABD</i>	Freedman, D.N. (ed.), <i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>ABL</i>	Harper, R. F. (ed.) <i>Assyrian and Babylonian Letters</i>
<i>ANET</i>	Pritchard, J.B. (ed.), <i>Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament</i>
<i>AnOr</i>	<i>Analecta Orientalia</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>Bibl. Arch.</i>	<i>The Biblical Archeologist</i>
<i>CAD</i>	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i>
<i>DDD</i>	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
<i>DNWSI</i>	Hoftijzer & Jongeling (eds.) <i>Dictionary of North-West Semitic Inscription</i>
<i>HALOT</i>	Köhler & Baumgartner (eds.) <i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
<i>HSS</i>	<i>Harvard Semitic Studies</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JANER</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archeology</i>
<i>JFSR</i>	<i>Journal for Feminist Studies in Religion</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>KTU</i>	Dietrich, Loretz & Sanmartín, <i>Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i>
<i>LGG</i>	<i>Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
<i>PEFQS</i>	<i>Palestine Exploration Fund Quarterly Statement</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>RdE</i>	<i>Revue d'égyptologie</i>
<i>RGG</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>SBA</i>	<i>Studies in Biblical Archaeology</i>

<i>SBLDS</i>	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series</i>
<i>TUAT</i>	<i>Texte aus der Umwelt des Alten Testament</i> , ed. O. Kaiser, Gütersloh 1982
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
<i>ÚT</i>	C. H. Gordon, <i>Ugaritic Textbook</i> (AnOr 38), Rome 1965
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTSup</i>	<i>Vetus Testamentum, Supplements</i>
<i>WBC</i>	<i>World Biblical Commentary</i>
<i>WMyth</i>	Wyatt, N. <i>The Mythic Mind</i> , (London/Oakville: Equinox, 2005)
<i>ZAH</i>	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft</i>
<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>

Bibliográfia

- Ackerman, Susan *Under every green tree: popular religion in sixth century Judah*, (Harvard Semitic Monographs 46; Atlanta, GA: Scholars Press, 1992)
- Albertz, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, vol.1* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1992)
- Albright, W. F. „The Goddess Life and Wisdom,” *AJSL* 36 (1920): 258–294.
- Albright, W. F. „The Evolution of the West-Semitic Divinity ʿAn - ʿAnat - ʿAtta,” *AJSL* 41, (1925): 73-101.
- Albright, W. F. *Yahweh and the Gods of Canaan*, (London: The Athlone Press, 1968)
- Attridge, H. W. & Oden, R. A *The Syrian Goddess (De Dea Syria), Attributed to Lucian*, (Texts and Translations 9, Graeco-Roman Religion Series 1; Missoula: Scholars Press, 1976)
- Avigad, N. „A Group of Hebrew Seals” *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 9 (1969): 1-9
- Barr, J. *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987)
- Bauer, H. & Leander, P. *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962)
- Benz, F. L. *Personal names in the Phoenician and punic inscriptions: A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements* (Studia Pohl 8; Rome: Biblical Institute Press, 1972)
- Bergman, A. & Albright, W. F. „Soundings at the Supposed Site of old Testament Anathoth,” *BASOR* 62 (1936): 22-26.
- Bergman, A. & Albright, W. F. „Anathoth?” *BASOR* 63 (1936): 18-22.
- Binger, Matilde *Asherah, Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, (JSOTSup 232; Sheffield: Academic Press, 1997)
- Blok, H.P., *Drei Stelen aus der Spatzeit im Haagner Museum*, *AcOr* 8 (1930), 177-194.
- Bowman, Ch. H. *The Goddess ʿAnatu in the ancient Near East*, (unpublished PH.D. Dissertation, Berkeley, 1978)

- Buccellati, G. „The Kingdom and Period of Khana” *BASOR* 270 (1988): 43-61.
- Budge, W. *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mytology*, (London: Methuen & CO. 1904)
- Cambell, E. F. (Jr.) *Ruth: a new translation with introduction, notes and commentary*. (AB; vol. 7.; Garden City: Doubleday, 1975)
- Cassuto, U. *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. (Jerusalem: Magnes Press, 1971)
- Caquot, A., Sznycer, M. & Herdner, A. (eds.) *Textes Ougaritiques, Tome 1: Mythes et Légendes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1974)
- Chavalas, M. „Terqa and the Kingdom of Khana” *Bibl. Arch.* 59 (1996): 90-103.
- Clédat, J. „Notes sur l'isthme de suez [§ I – VII] [avec 1 planche]” *BIFAO* 16 (1916), 201-208.
- Cornelius, I. *The Many Faces of The Goddess, The Iconography of the Syro-Palestian Goddesses Anat, Astarta, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, (OBO 204; Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2004)
- Couroyer, B. „Trois épithètes de Ramses II,” *Orientalia* 33 (1964): 443-453.
- Craigie, P. C. „A Reconsideration of Shamgar Ben Anath (Judg 3:31 and 5:6)” *JBL* 91 (1972): 239-240.
- Craigie, P. C. „Deborah and Anat: A Study in Poetic Imagery.” *ZAW* 90 (1978): 377-394.
- Culican, W. „A votive model from the Sea” *PEQ* 108 (1976): 119-123.
- Cutler, B. & Macdonald J. „On the Origin of the Ugaritic Text *KTU* 1.23” *UF* 14 (1982): 33-50
- Černý, J. „Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt,” *JEA* 40 (1954): 23–27.
- Danelius, Eva „Shamgar ben ‘Anath” *JNES* 22 (1963): 191-193.
- Day, P. „Anat: Ugarit's «Mistress of Animals»” *JNES* 51 (1992), 181-190.

- Deem, Ariella „The Goddess Anath and some Biblical Hebrew Cruces” *JSS* 23 (1978): 25-30.
- Dexter, M.R., *Whence the Goddesses*, (New York, 1990)
- Dietrich, M., Loretz, O. & Sanmartín, J. (eds.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, (KTU second enlarged edition, Münster: Ugarit-Verlag, 1995)
- Diodoros Siculus, I. 27. 1. lásd: Oldfather, C. H. (eng. Trans.), *Diodorus of Sicily I-II.34*, (vol, 279 of *The Loeb Classical Library*; ed. Goold, G. P.; Harvard University Press, 1933)
- Durham, J. I. *Exodus*, (Word Biblical Commentary, vol. 3; Waco, Texas, 1987)
- Eaton, A. W. *The Goddess Anat; The History of Her Cult, Her Mythology and Her Iconography* (unpublished Ph. D. dissertation; Yale, 1964)
- Edgerton, W. & Wilson, J. *Historical Records of Ramses III* (SAOC 12), Chicago: The University of Chicago Press, 1936
- Egeresi L. S. *Ruth könyve* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2006)
- Emerton, J. A. „'Yahweh and His Asherah': The Goddess or Her Symbol?” *VT* 49 (1999): 315-337.
- Erman, A. & Grapow, H. *Wörterbuch der Ägyptische Sprache* (Band II; Unveränderter Nachdruck: Berlin, 1971)
- Faulkner, R. O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, (Oxford: Griffith Institute, 1962)
- Feiler, W. „Hurritische Namen im Alten Testament, *ZA* 45, (1939): 216-229
- Finkelstein, I. & Silberman, N. A. *Biblia és régészet - Az ókori Izrael történelmének két arca* (trans. J. Békési; Debrecen: Gold Book Kft., 2006)
- Fischer, H. G. „More Ancient Egyptian Names of Dogs and Other Animals” *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 12, (1977):173-178
- Friedrich, J. *Phönizisch-Punische Grammatik*, (Analecta Orientalia 32; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1951)

- Gardiner, A. H. *Egyptian Hieratic Text*, (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911)
- Gardiner, A. H. *The Library of A. Chester Beatty, The Chester Beatty Papyri*, No. 1 (London: Oxford University Press, 1931)
- Gardiner, A. H. (ed.), *Hieratic Papyri in the British Museum, vol. 1. text*, (London: British Museum, 1935)
- Giveon, R. *The impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies*, (OBO 20; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1978)
- Gordon, C. H. *Ugaritic Textbook* (AnOr 38; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965)
- Gray, J. *The Legacy of Canaan* (VTSup 5; Leiden: Brill, 1965)
- Gray, J. „The Blood Bath of the Goddess Anat in the Ras Shamra Texts,” *UF* 11 (1979): 315-324.
- Grdseloff, B. *Le debuts du culte de Reshef en Egypte*, (Cairo: Imp. de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1942)
- Griffiths, J. G. *The origin of Osiris and his cult*, (vol, XL of *Studies in the history of religions*; eds. M Heerma van Voss, E. J. Sharpe, R. J. Z. Werblowsky), Leiden: E. J. Brill, 1980
- Grollenberg, L. H. *Atlas of the Bible* (trans. and eds. Joyce M. H. Reid & H. H. Rowley, London: Nelson, 1956)
- Grosheide, Landwehr, Lindeboom, Rullmann (eds.), *Christelijke Encyclopædie*, (Kampen: Kok, 1925)
- Hahn I. *Baal és Anat – Az ugariti eposzok*, (Budapest: Helikon, 1986)
- Heine, Susanne *Frauen der frühen Christenheit*, (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1986)
- Helck, W. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend Chr. 2.*, (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971)
- Hess, R. S. *Israelite Religions, An Archaeological and Biblical Survey*, (Grand Rapids, 2007)
- Heussi, K. *Kompendium der Kirchengeschichte*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991)
- Hillers, D. R. *Poets Before Homer – Collected Essays on Ancient Literature*, (Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana; 2015)

- Hodossy-Takács Előd, Az Ég királynője kultusz Júdában a Kr.e. VIII. és VI. században, *Református Egyház* 49 (1997), 67-70.
- Holladay, W. L. *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1971)
- Jastrow, M. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, (London: Luzac & Co. New York: G. P. Putman's Sons, 1903)
- Kalla Gábor, Raczky Pál, V. Szabó Gábor, „Ünnep és lakoma a régészetben és az írásos forrásokban, Az őskori Európa és Mezopotámia példái alapján”, *Convivium*, (Budapest, 2013)
- Kallai, Z. „Anathoth,” *Encyclopedia Biblica*, 6 (Jerusalem, 1971), Col. 318
- Kantor, Helene „The Early Relations of Egypt with Asia”, *JNES* 1 (1942): 174-213
- Kapelrud, A. S. *The violent Goddess – Anat in the Ras Shamra Texts*, (Oslo: Universitetsforlaget, 1969)
- Karasszon I. „A történelmi Jeremiás dilemmái” in. *Az Ószövetség másik fele* (Budapest: Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2010)
- Karasszon I. „Habakuk 3,” in: *Az Ószövetség varázsa*, (Kréne 3; Budapest: Új Mandátum, 2004), 255-273.
- Kákossy László, *A gyönyörűség dalainak kezdete: óegyiptomi szerelmes versek*, (fordította Molnár Imre, a nyersfordításokat az óegyiptomi eredeti szövegekből Kákossy László készítette, Kákossy László utószavával és jegyzeteivel; Budapest: Európa Könyvkiadó, 1976)
- Keel, O. & Uehlinger, Ch. *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, (Minneapolis: Fortress Press, 1998)
- Keel, O. *Corpus der Stempelsiegel – Amulette aus Palästina/Israel: von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Katalog, Band: I, (OBO 13; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag /Vandenhoeck-Ruprecht, 1997)
- Keel, O. *The Song of Songs, A continental Commentary*, (Minneapolis: Fortress Press, 1994)
- Keel, O. *The symbolism of the biblical World*, (New York: The Seabury Press, 1978)
- Kitchen, K. A. *Ramesside inscriptions. Translated and annotated II.*, (Oxford: Blackwell,

1975)

- Koenen, K. *Bethel, Geschichte, Kult und Theologie*, (OBO Series Archaeologica 192; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 2003)
- Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréne 2; Budapest: Új Mandátum, 2003)
- Lambert, K. AV = *Zikir Šumim*: Assyriological Studies Presented to Kraus. F. R. (1982) III 55 (Šarrat-Nippuri hymn)
- Lefebvre, M. G. „Une version abrégée de la <stèle du mariage>” *ASAE* 25 (1925): 34-45
- Leitz, C. (Hrsg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Band: II., (Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2003)
- Leitz, C. (ed.), *LGG*, Band: II., (Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2002)
- LeMon, J. M. *Yahweh's Winged Form in the Psalms*, (OBO 242; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 2010)
- Lichtheim, Miriam *Ancient Egyptian Literature*, (2 vols.; Berkeley, California: University of California Press, 1976)
- Lundbom, J. R. *Jeremiah 1-20, A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible, Doubleday, 1999)
- Maier, W.A., *Asherah: Extrabiblical Evidence*, (HSM 37; Atlanta, 1986)
- Maisler, B. „Shamgar ben ‘Anath” *PEFQS* 66 (1934): 192-194.
- Maltsberger, D. „Seal, Signet” in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (ed. D. N. Freedman; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000)
- Mays, J. L. *Hosea, A Commentary*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1969)
- McLaughlin, J. L. *The Marzēah in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (SVT 86, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001).
- Mettinger, T. N. D. *The Riddle of Resurrection: 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East* (Coniectanea biblica. Old Testament series 50; A & W International, 2002)

- Milik, J. T. „An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th -10th Century B.C.” *BASOR* 143 (1956): 3-6.
- Miller, P. D. *Israelite Religion and Biblical Theology* (JSOT Suppl. 267; Sheffield Academic Press, 2000)
- Miller, J. M. & Hayes J. H. *Az ókori Izrael és Júda története* (trans. Erdős Ágnes; Piliscsaba: PPKE-BTK, 2003),
- de Moor, J. C. *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, (Nisaba 16; Leiden: Brill, 1987)
- de Moor, J. C. „Studies in the new alphabetic texts from Ras Shamra – Nr. I, RS 24.258” *UF* 1 (1969): 167-188.
- de Moor, J. C. *The rise of Yahwism, The roots of Israelite Monotheism*, Leuven University Press, 1990)
- de Moor, J. C. „Ugaritic Smalltalk,” *UF* 17 (1985):219 – 223.
- Münnich, M. M. *The God Resheph in the Ancient Near East*, (Orientalische Religionen in der Antike 13, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013)
- Montgomery, J. A. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, (Philadelphia: University Museum, 1913)
- Mowinckel, S. O. P. *Zur Komposition des Buches Jeremia*, (Oslo: Jacob Dybwad, 1914)
- Mowinckel, S. O. P. *Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of Study of the Growth and History of the Tradition* (Oslo: Jacob Dybwad, 1946)
- Münnich, M. M. *The God Resheph in the Ancient Near East*, Orientalische Religionen in der Antike 13, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013)
- Nadelman, Y. „The Identification of Anathoth and the Sounding at Khirbet Deir es-Sidd” *IEJ* 44 (1944): 62-74.
- Noth, M. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966)
- Oesterly, W. O. E. / Robinson, T. H. *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, (London: SPCK, 1930)
- Oldenburg, U. *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, (Leiden: E. J.

- Brill, 1969)
- Oldfather, C. H. (eng. Trans.), *Diodorus of Sicily I-II.34*, (vol, 279 of *The Loeb Classical Library*; ed. G. P. Goold; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933)
- Olmo Lete, G. del *Canaanite Religion, According to the Liturgical Texts of Ugarit*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004)
- Olmo Lete, G. del & Sanmartín, J. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (trans. W. G. E. Watson; Leiden/Boston: Brill, 2003)
- Olyan, S. M. „Some observation concerning the identity of the Queen of Heaven,” *UF* 19 (1987):161-174.
- Oppenheim, A. L. et al., (eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Insittue of the University of Chicago*, (Chicago: The Oriental Institute, 1956)
- Page, Stephanie „The Tablets from Tell Al-Rimah 1967: A Preliminary Report” *Iraq, Vol. 30, No. 1* (Spring, 1968): 87-97.
- Papp, L. *Das israelitische Neujarhsfest*, (Kampen: Kok, 1933).
- Petersen, A. R. *The Royal God. Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?* (JSOT Supp. 259, Sheffield: Academic Press, 1998).
- Pfeiffer, R. H. & Speiser, E. A. „One Hundred New Selected Nuzi Text” *AASOR* 16 (1935-1936): 1-168.
- Pitard, W. T. „The Alphabetic Ugaritic Tablets”, in: Wilfred G. E. Watson & Nicolas Wyatt (eds.) *Handbook of Ugaritic Studies*, (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999)
- Pope, M. „Anat.” *WMyth* 1, (1965): 235-241.
- Porten, B. *Archives from Elephantine*, (Los Angeles and Berkeley: University of California, 1968)
- Porten, B. *The Religion of the Jews of Elephantine in Light of the Hermopolis Papyri*, in: *JNES* 28, (1969): 116 – 121.
- Porten, B. & Yardeni, A. (eds) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Letters*, (vol.: I; Winona Lake: Eisenbrauns, 1986)
- Porten, B. & Yardeni, A. (eds) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Contracts*, (vol.: II; Winona Lale: Eisenbrauns, 1989)

- Porten, B. & Yardeni, A. (eds) *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Literature Accounts, List*, (vol.: III.; Winona Lake: Eisenbrauns, 1993)
- von Rad, G. *Az Ószövetség teológiája II.*, (trans. : Júlia Bendl, Katalin Mády, Szilvia Szita; Budapest: Osiris Kiadó, 2001)
- von Rad, G. *Deuteronomy, A Commentary*, (Bloomsbury Street London: SCM Press LTD, 1966)
- Rainey, A. F. „The Military Personnel of Ugarit,” *JNES* 24 (1965): 17-27.
- Rast, W. E. „Cakes for the Queen of Heaven,” *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (eds. Merrill, A. L. and Overholt, T. W.; Pittsburgs Theological Monograph Series 17; Pittsburgh: Pickwick, 1977)
- Ravasz L. *Az Újszövetség magyarázata*, II. kötet, (Budapest, 1991)
- Redford, D. B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- Ricke, H., Hughes, G. R. & Wente, E. F. (eds.) *The Beit el-Wali Temple of Ramesses II* (vol. 1 of *The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition*; Chicago: The University of Chicago Press, 1967)
- Ringgren, H. *Die Religionen des Alten Orients*, (Berlin: EVA, 1987)
- Roccati, A. „Une légende Égyptienne d’Anat,” *RdE* 24 (1972), 154- 156.
- Rose, M. *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes: Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 6; Stuttgart: Kohlhammer, 1975)
- Rowe, A. *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part I. The Temples and Cult Objects* (Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania 2; Philadelphia, 1940)
- Rowe, A. *The Topography and History of Beth-Shan: with Details of the Egyptian and other in Scriptures Found on the Site* (Publications of the Palestine section of the University Museum, University of Pennsylvania 1; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1930)
- Rudolph, W. *Chronikbücher* (Handbuch zum Alten Testament 21; Tübingen: J. C. B. Mohr {Paul Siebeck}, 1955)
- Ryholt, K. S. B. *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period, c.*

- 1800 – 1550 B.C. (CNI Publications 20; Copenhagen: Museum Tusculaneum Press, 1997)
- Schulman, A. R. „*Mhr* and *Mškb*, Two Egyptian Military Titles of Semitic Origin,” *ZÄS* 93 (1966): 123-132.
- van Selms, A. „Judge Shamgar” *VT* 14 (1964): 299-301.
- Shupak, Nili „New Light on Shamgar ben ‘Anath” *Biblica* 70, (1989): 517-525.
- Simons, J. *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, (Leiden: E. J. Brill, 1937)
- Sivan, D. *A Grammar of the Ugaritic Language* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1997)
- Sweeney, M. A. „Jeremiah, book of,” in *Eerdmans Dictionary of the Bible* (ed. Freedman, D. N.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000)
- Teissier, Beatrice *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, (OBO 11; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1995)
- der Toorn, K. Van „Theology, Priest, and Worship in Canaan and Ancient Israel”, in: *Sasson* (1995): 2043-2058
- Vincent, A. *La religion des Judéo-Araméens d’Elephantine* (Paris: P. Geuthner, 1937)
- Virolleaud, Ch. „La déesse ‘Anat. Poèmes de Ras Shamra (V AB),” *Syria* 17 (1936): 335-345
- Virolleaud, Ch. *La Déesse Anat* (Service des Antiquités Bibliothèque Archéologique et Historique, Tome: XXVIII; Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938)
- Walls, N. H. *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, (Society of Biblical Literature; Dissertation Series; Atlanta: Scholars Press, 1992)
- Watson, W G E / Wyatt, N. (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies, Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten Bd. 39*; (Leiden: Brill, 1999)
- Wenham, G. J. „Betûlâh 'A Girl of Marriageable Age',” *VT* 22, (1972), 326-348
- Westermann, C. Genesis 12 – 36, *A Continental Commentary*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995)

- Whybray, R. N. *Wisdom in Proverbs* (Studies in Biblical Theology; London: SCM Press Ltd, 1965)
- Wiggins, S. A. „Of Asherahs and Trees. Some Methodological Questions” *JANER* 1, (2001):1-161
- Wilkinson, R. H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, (Cairo: The American University in Cairo Press, 2003)
- Winter, U. *Frau und Göttin*, (OBO 53, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck-Ruprecht, 1983)
- Wyatt, N. *Religious text from Ugarit: the Words of Ilmilku and his Colleagues* (The Biblical Seminar 53; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002)
- Xella, P. „Resheph,” in: *DDD*, 700-703.
- Yoder, Christine R. *Wisdom as a women of Substance* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001)
- Zevit, Z. *The Religions of Ancient Israel, A Synthesis of Parallactic Approaches*, (London, New York: Continuum)
- Zorn, J. „LÚ.PA-MA-ḤA-A in EA 162:74 and the Role of the *mhr* in Egypt and Ugarit,” *JNES* 50 (1991):129-138
- Zsengellér, J. *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg és kánontörténete*, Budapest: L'Harmattan/Kálvin Kiadó, 2014.
- Zsengellér, J. „Jahve Somron és Jahve Cebaot,” in: „Fölbuzog szívem szép beszédre”. *Tanulmányok D. Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, (szerk. Tenke Sándor/Karasszon István, Budapest: KRE HTK, 1997), 231-238.
- The Battle Reliefs of the King Seti I – Reliefs and Inscriptions at Karnak volume 4*, (Oriental Institute Publications Volume 107; The University of Chicago, 1986)

Illusztrációk



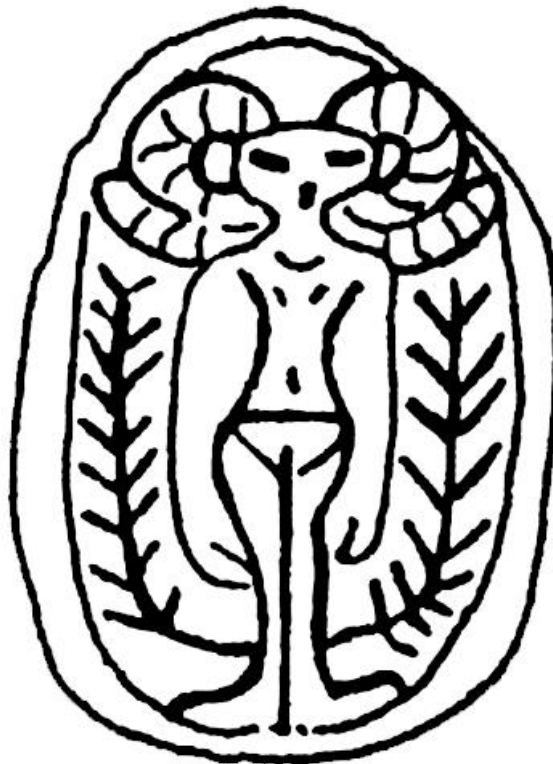
1. kép



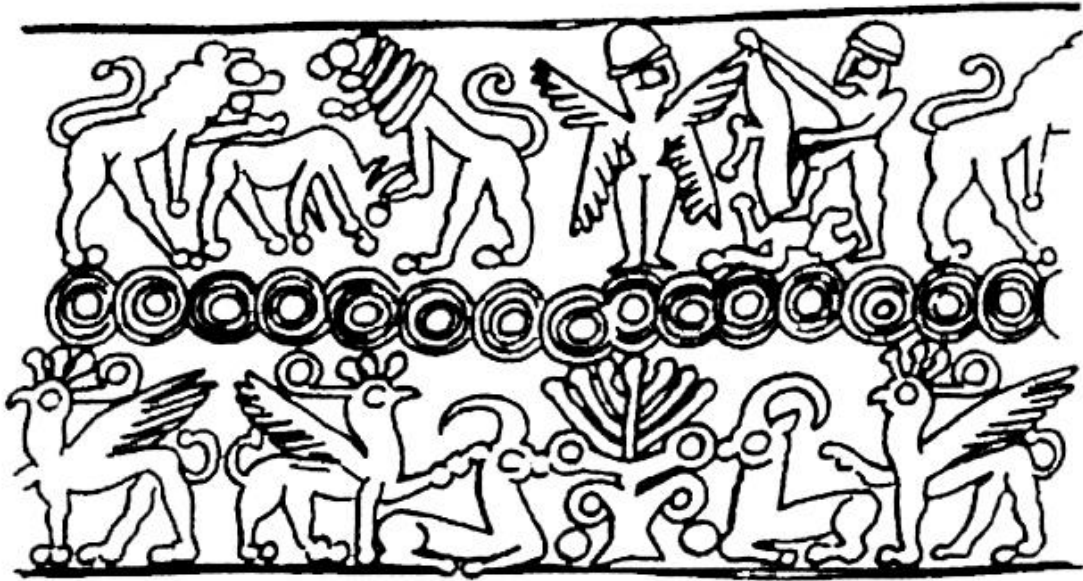
2. kép



3. kép



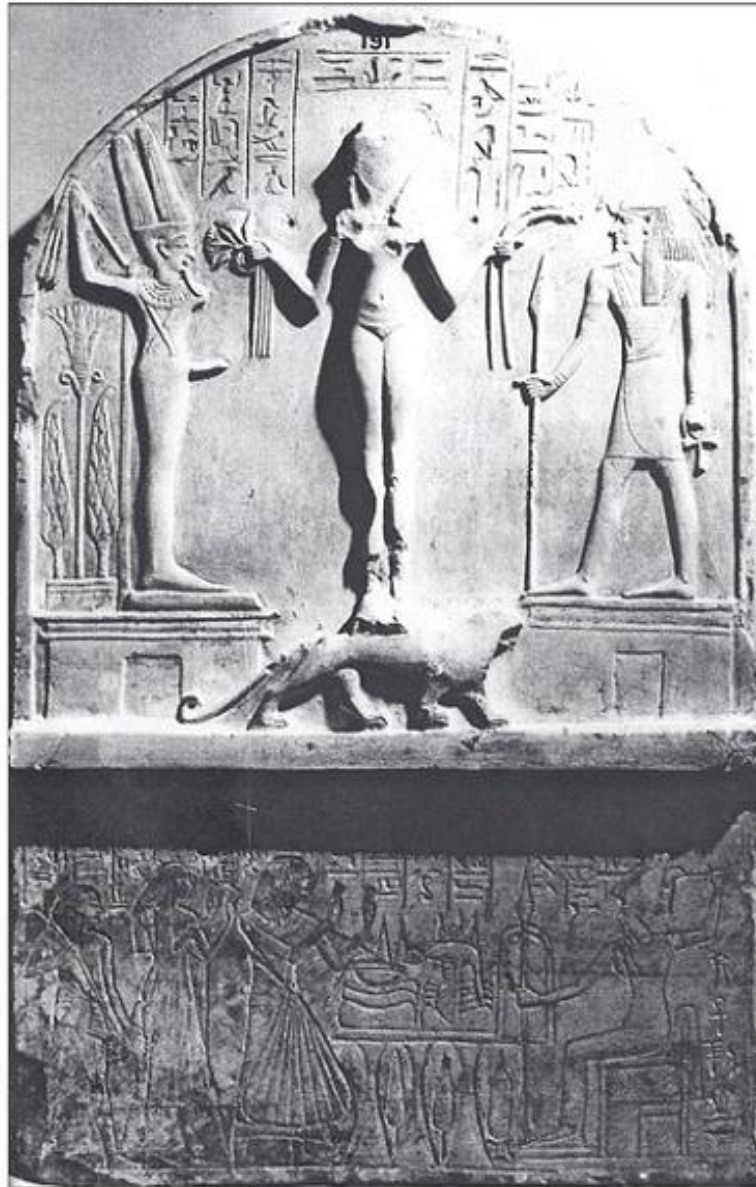
4. kép



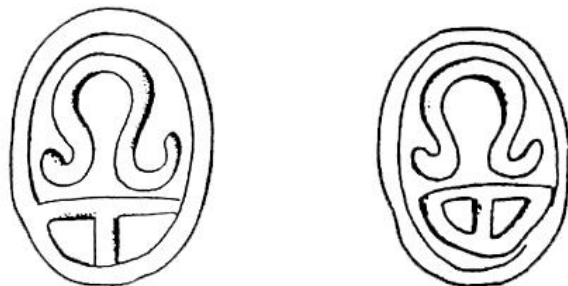
5. kép



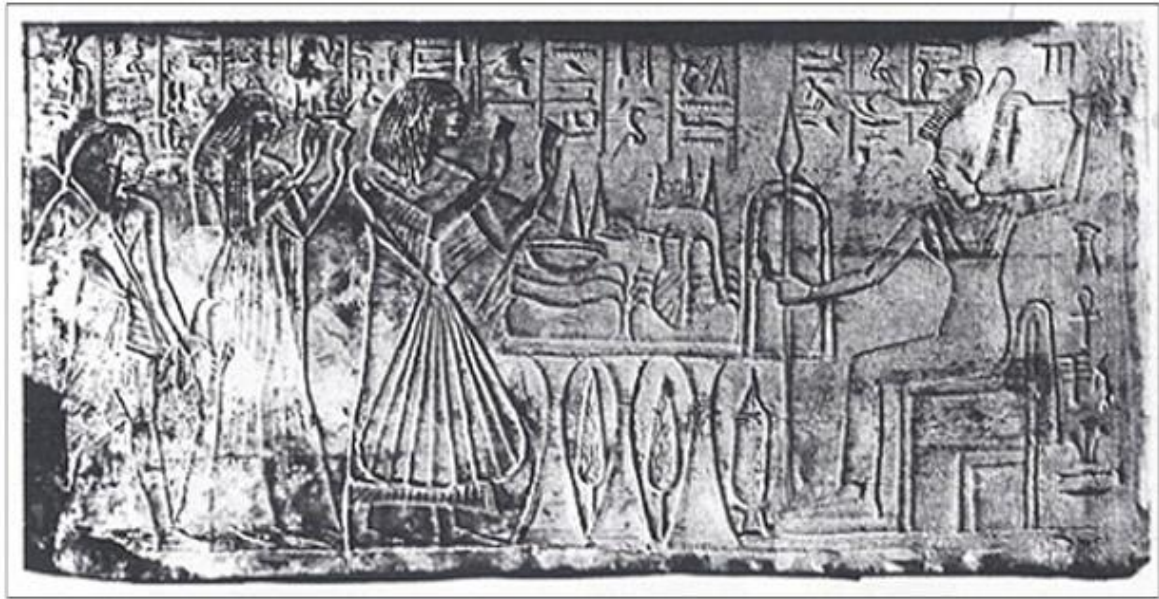
6. kép



7. kép



8. kép



9a. kép



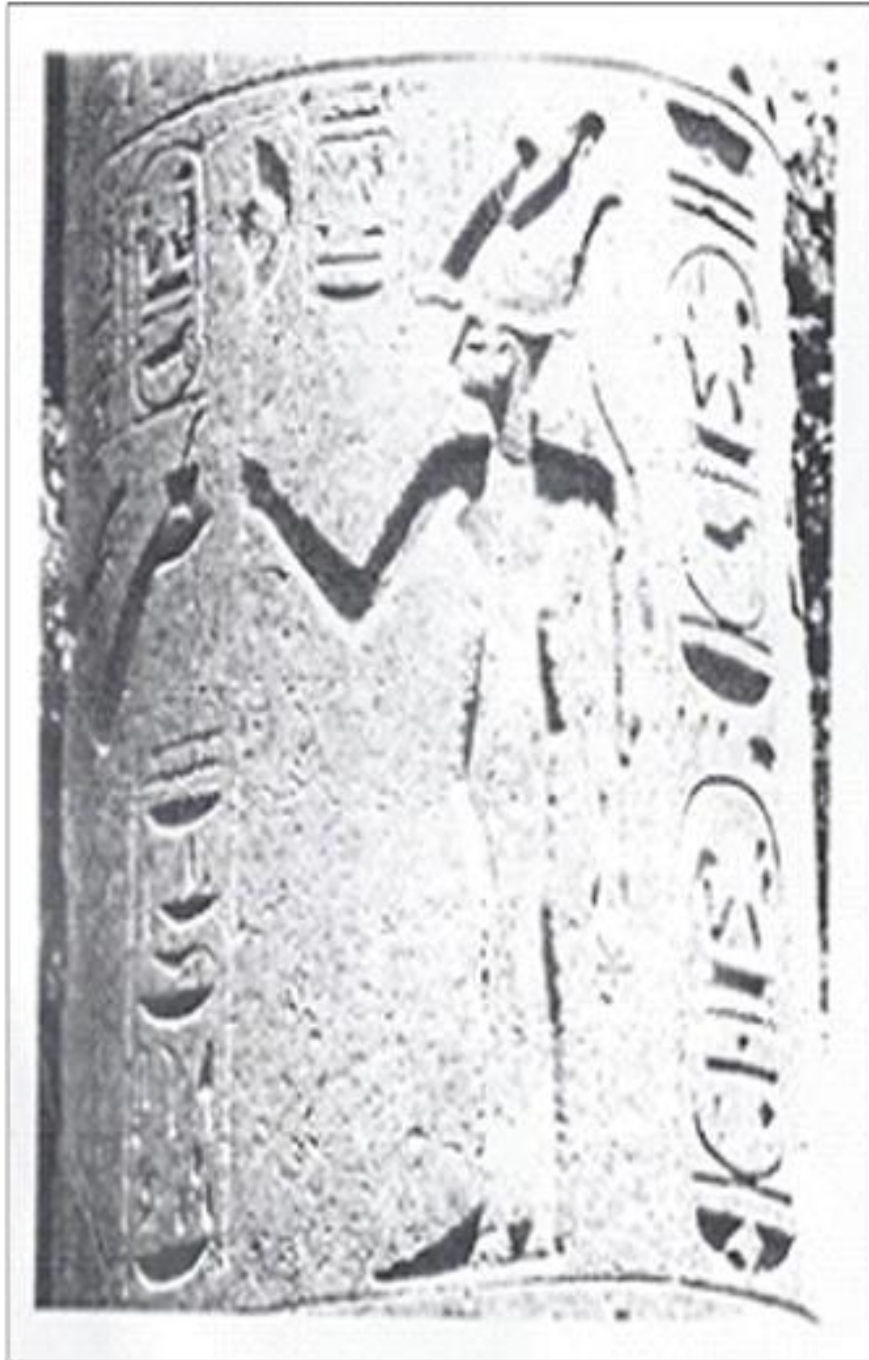
9b. kép



10. kép



11. kép



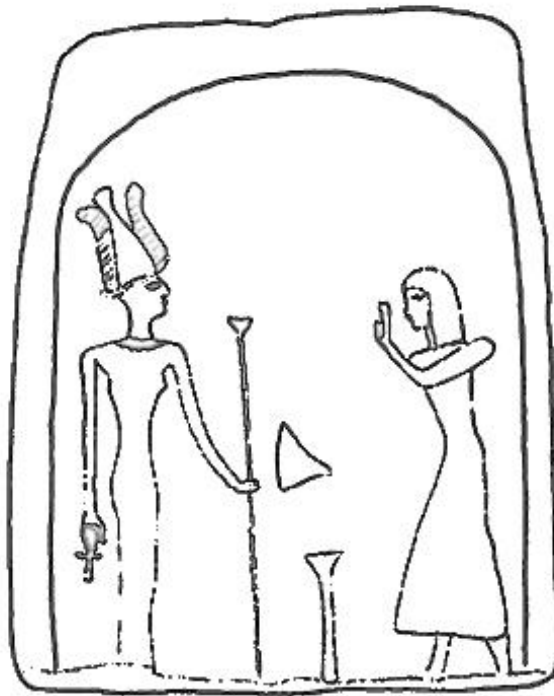
12. kép



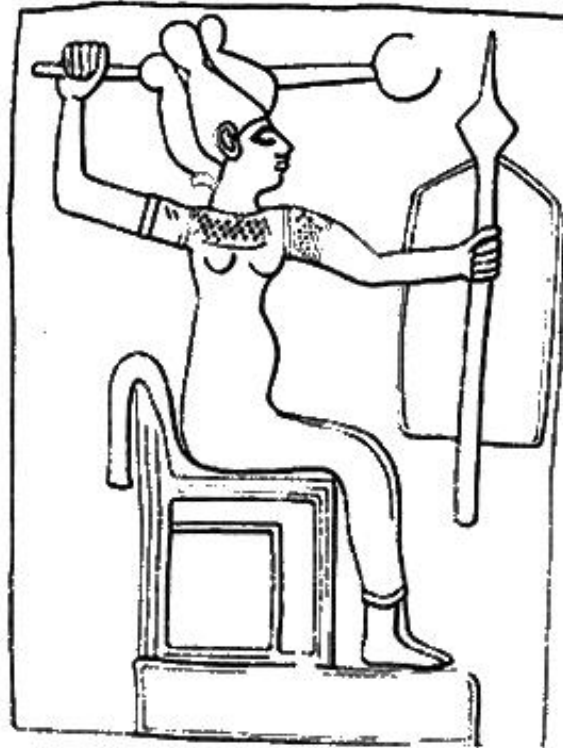
13. kép



14a. kép



14b. kép



15a. kép



15b. kép



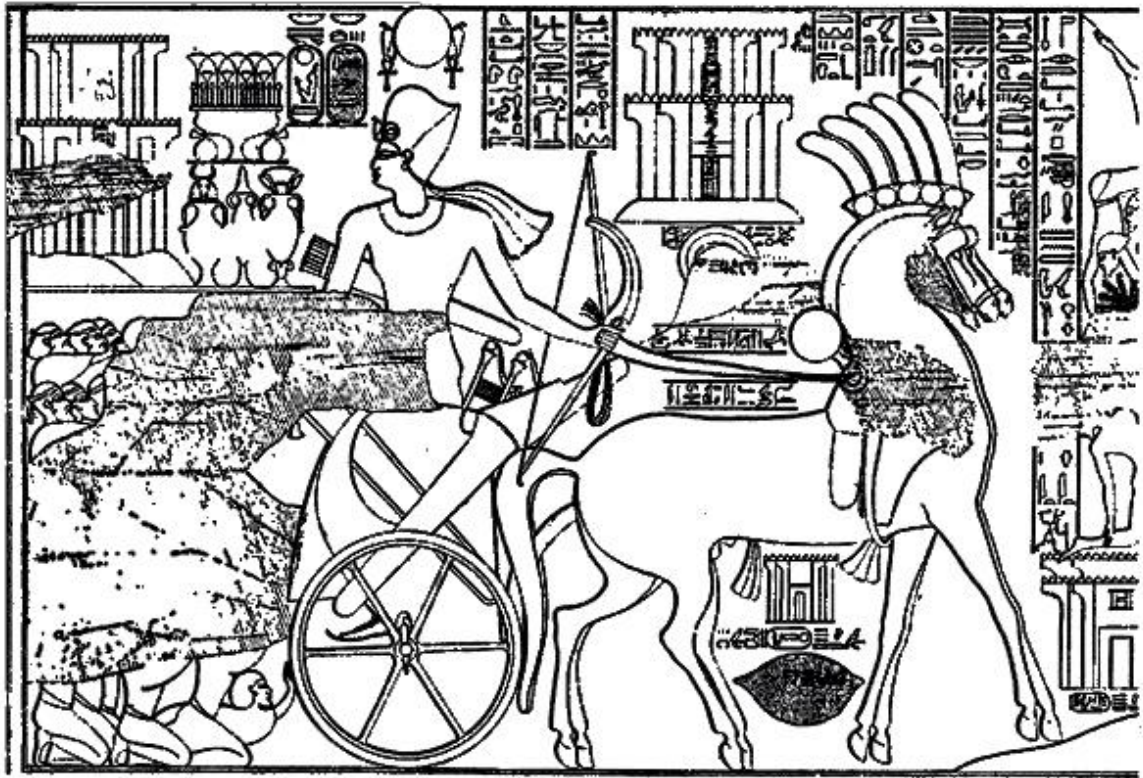
16a. kép



16b. kép



17. kép



18. kép



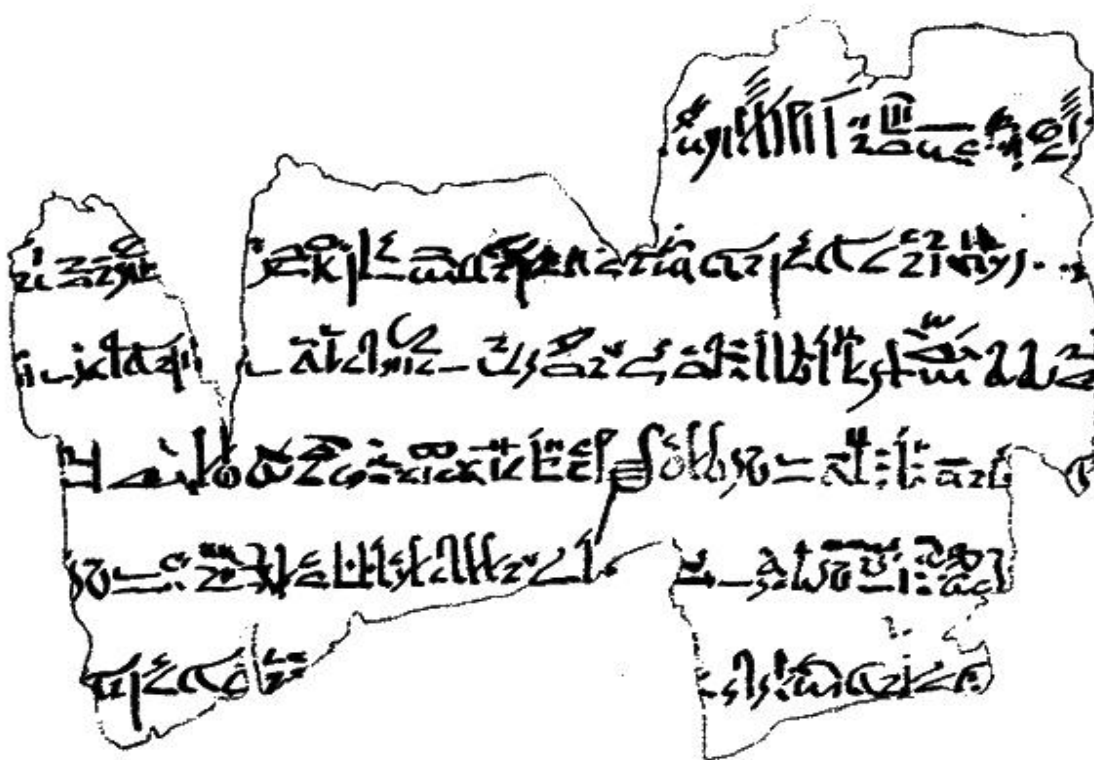
19. kép



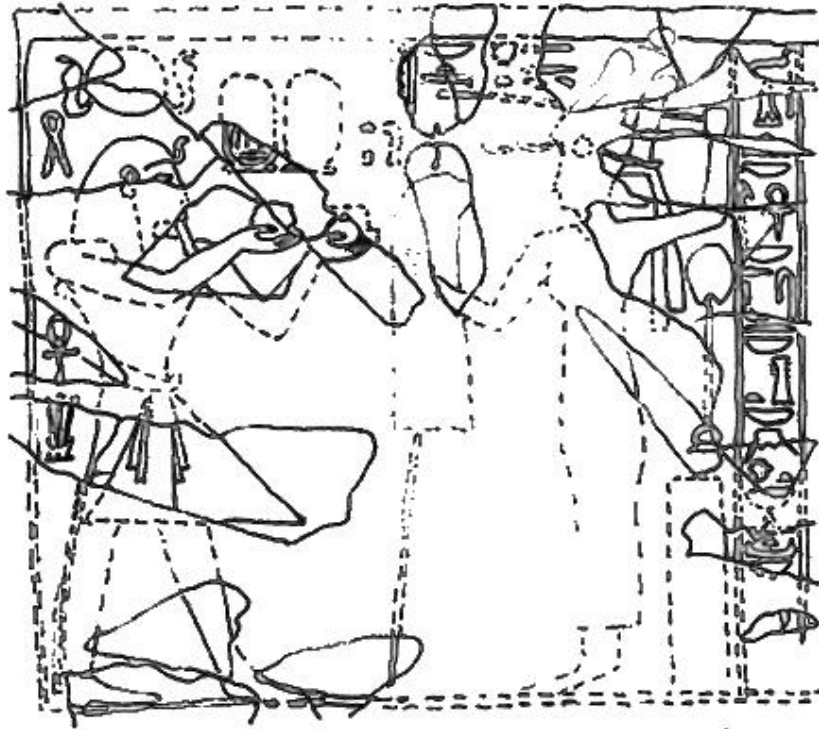
20. kép



21. kép



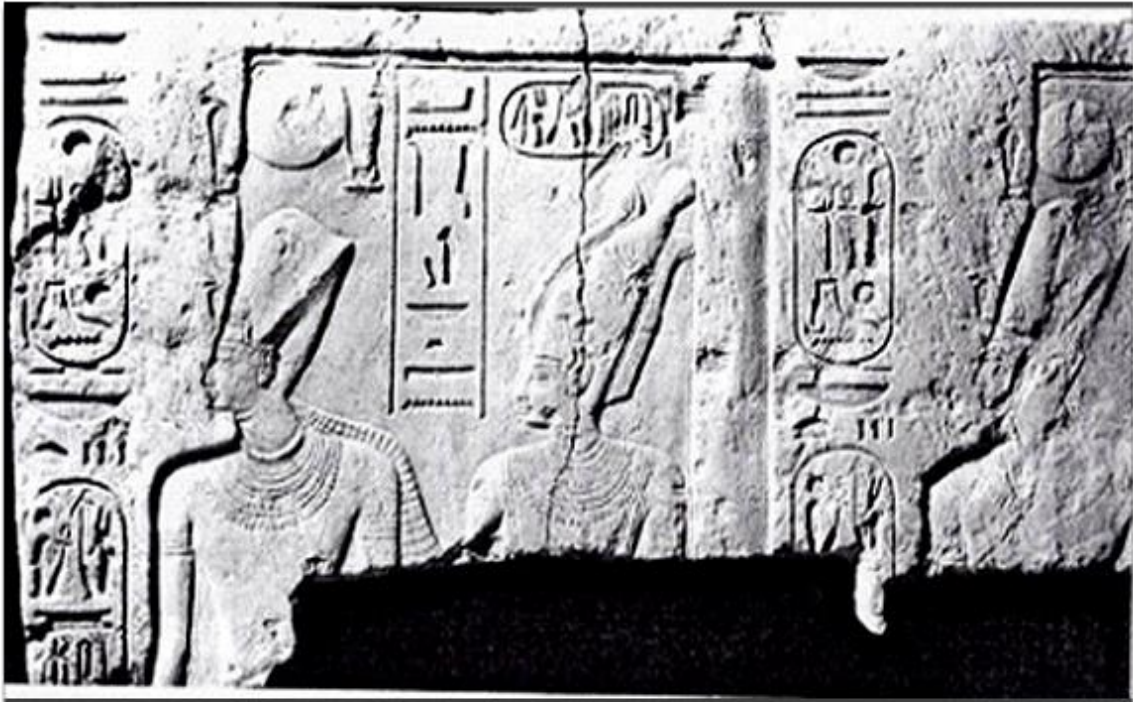
22. kép



23. kép



24. kép



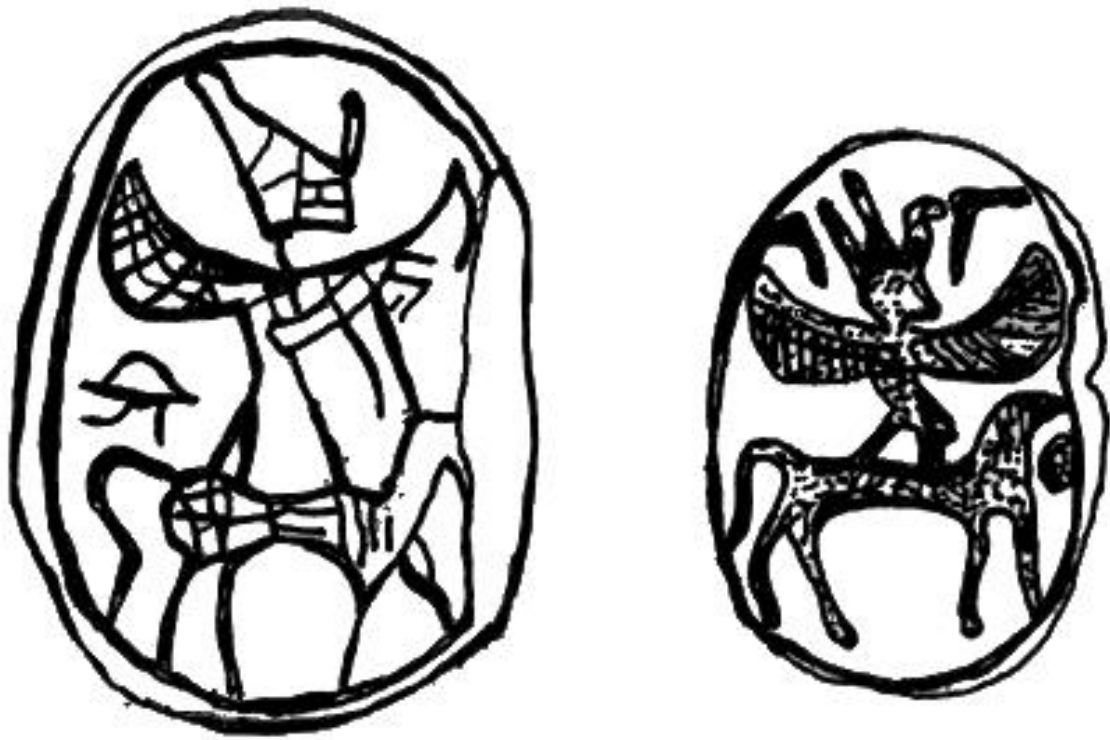
25a. kép



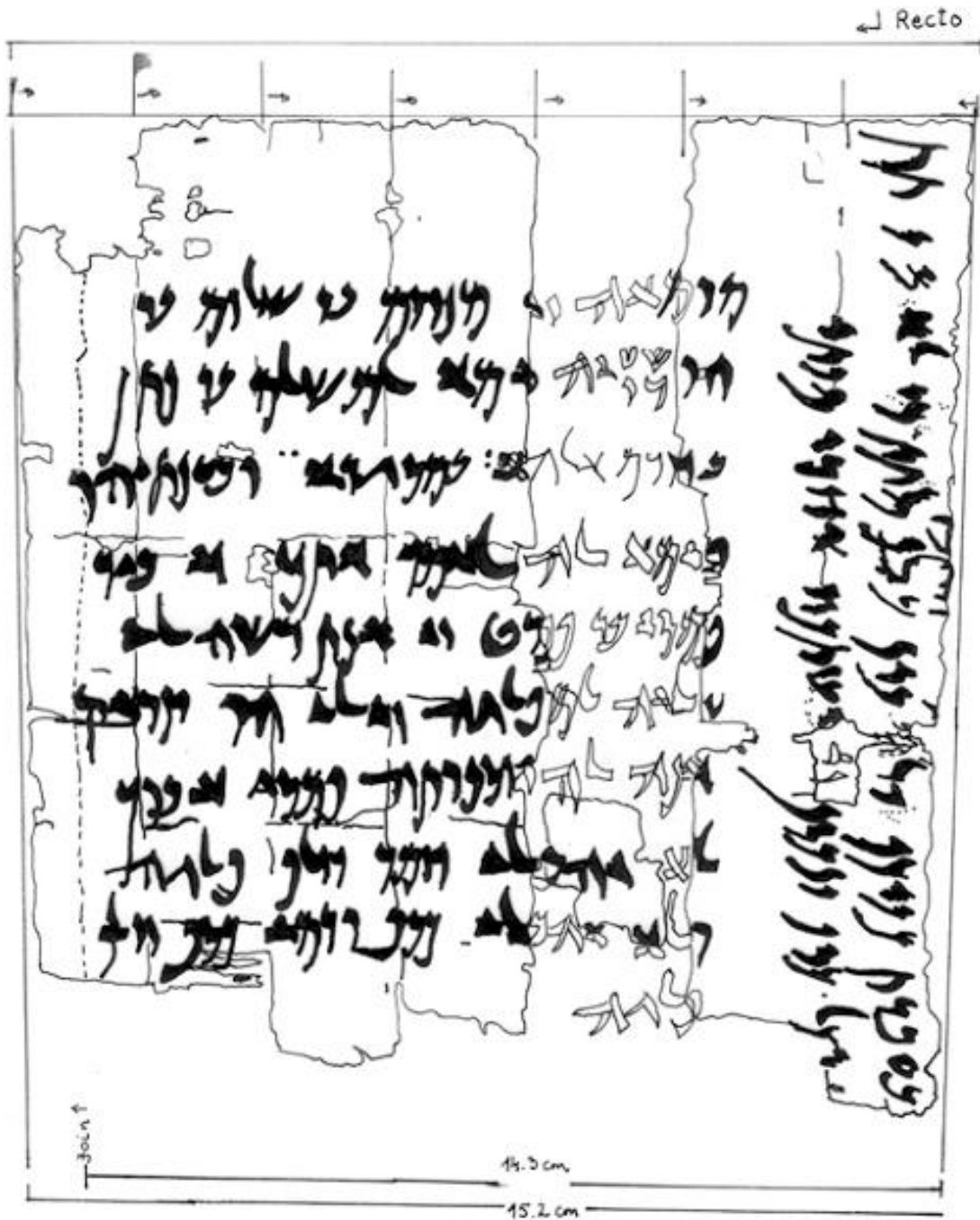
25b. kép



26. kép



27. kép



28. kép



29. kép