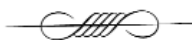


FRÖHLICH IDA DSC

frohlich.ida@btk.ppke.hu
professor emerita (PPKE)

Dávid változó arcai a deuteronomiumi történetírásban

The changing faces of David in the Deuteronomic historiography



ABSTRACT

Studies in anthropology and cultural memory evidenced the common concept in several cultures that possessing the land by the community living on it is conditioned by the ethical conduct of their rulers. The legitimacy of kings depends on their ethical conduct and devotion to the deity who is the patron of the country and their group. Legitimacy of a new dynasty is interconnected in historical memory with the erection of a new sanctuary built by the founding member of the dynasty and consecrated to the patron deity. However, perpetrating certain sins like cultic offenses, homicide and bloodshed, sexual sins, breaking oaths call for punishment in the form of plagues, attacks of foreign hordes, the fall of the dynasty, or the exile of the people. Ancient Near Eastern historiographies – including biblical Deuteronomistic historiography – are in line with this principle, and use special narrative forms to express it. The present study aims at examining the use of the elements of this ethical language in the Deuteronomistic historiography and demonstrating how they served – the exilic redactors being aware of the fall of the Judean kingdom and the fate of its dynasty – to reshape an originally ideal image of David, the founder of a dynasty, and how to make his portrait ambiguous by eliminating from and adding to the narrative elements with ethical portent.

KEYWORDS

anthropology, biblical literature, historical memory, legitimation, narrative techniques

DOI 10.14232/belv.2019.1.2

<https://doi.org/10.14232/belv.2019.1.2>

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article: Fröhlich Ida (2019): Dávid változó arcai a deuteronomiumi történetírásban. *Belvedere Meridionale* 31. évf. 1. sz. 25–38. pp.

ISSN 1419-0222 (print)

ISSN 2064-5929 (online, pdf)

(Creative Commons) Nevezd meg! – Így add tovább! 4.0 (CC BY-SA 4.0)

(Creative Commons) Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

www.belvedere-meridionale.hu

„A történelem az élet tanítómestere” – de mit is tanít? A modern historiográfia számára Hérodotosz jelenti a kezdetet, mint olyan szerző, aki az események okait kutatta – a korábbi idők és területek, így az ókori Kelet történeti emlékezetének világát nem ismerik. Való igaz, hogy ezek a kultúrák a hellénisztikus kor előtt nem ismerik az aprólékos történeti beszámolók műfaját.¹ Ugyanakkor azonban nem mondhatni azt sem, hogy nem foglalkoztak volna a múlttal és a múltbeli események mozgatóival, a történések szabályszerűségeivel. Az ókori Kelet írott hagyományából számos rövid összefoglalót ismerünk, amelyek hosszabb korszakokat tekintenek át. Ezekben a sommás leírásokban világosan megmutatkoznak a szerző értékelési szempontjai.² Az ókori keleti történetírás azonban nem azokban a tényezőkben keresi az események okait, amelyekben a hérodotoszi, vagy akár a mai, hanem egyértelműen a múlt történetében példázott etikai értékekre fókuszál.³ Az események mozgatói szerintük az emberi tettek morális következményei. A társadalom szabályainak és normáinak figyelembe vétele az uralkodó sikerét eredményezi, míg az etika normáinak megszegését jelentő tettek bukást eredményeznek. A historiográfiát a *iustitia connectiva*, azaz az emberi tettekhez kötelezően kapcsolódó igazságosság határozza meg. A siker összekapcsolása a helyes cselekedetekkel, és a bűnért kapott büntetés törvényszerűsége visznek értelmet és koherenciát az eseményekbe; a múlt története ezen elvek nélkül az események értelmetlen és szabadon folyó egymásutánja lenne. A történelemnek tehát rendszere van, a történetírás célja pedig a közös éthosz átadása, jövőendő nemzedékek nevelése.⁴

Az egyik legkorábbi mezopotámiai szöveg, a Weidner Krónika (*ABC* 19) vagy Észagila Krónika számos mezopotámiai dinasztia történetét mondja el,⁵ időrendi sorrendben, minden egyes uralmat az Észagila, Marduk isten babilóni temploma szempontjából értékelve.⁶ Az irat azt kívánja bizonyítani, hogy azok az uralkodók, akik Marduk kultuszát elősegítették, mindig sikeresek voltak, míg a kultusz előírásait megszegők (pl. a megfőzött és áldozati célra szánt halakat elragadó kassú uralkodók) uralma nem volt hosszú életű. Az ókori keleti szerzők mitológiai és irodalmi patentokat is használnak nézeteik kifejezésére. Ezek célja a dinasztia-alapító uralkodó legitimálása kortársai és a jövő számára. A születési legendák a legitimáció tipikus kifejezési formái; a személy isteni kiválasztottságát igazolják, és azt, hogy születésétől fogva isteni támogatással rendelkezik. Ilyenek pl. a Lugalbanda-eposz és Sarrukín felirata a Kr.e. 3. évezredből, amelyekben a hősök legendás születéstörténete mellett történeti adatok olvashatók. Másfajta legendák keverednek történeti adatokkal a „menekült hős”-ről szóló elbeszélésekben. Színuhe Kr.e. 2. évezred elején

¹ Modern historiográfiák nem is tárgyalják a történeti emlékezet ókori keleti formáit. BREISACH 2004 áttekintését a görög historiográfiával kezdi.

² Maurice Halbwachs szerint a múlt – mint társadalomban élő népek emlékezete – szociálisan konstruált, ld. HALBWACHS 1992. 43.

³ Utalással Nietzsche elméletére, amely szerint az emlékezet a jog szelleméből született, Jan Assmann a történelemnek „a jutalom és büntetés szellemében való szemiotizáció”-járól ír, és a „*iustitia connectiva*” működéséről az ókori történeti emlékezetben, ld. ASSMANN 1999. 225–243.

⁴ ASSMANN 1999. 251–252.

⁵ Standard kiadása GRAYSON 1975 (*ABC*). Az *ABC* szövegeinek publikálása után felfedezett Chronicle 25 angol fordítása WALKER 1982 található. Az *ABC* új fordításait ld. GLASSNER 2004 és KUERT 2007. Ld. még WAERZEGGERS 2012.

⁶ Kiadásai (fordításal): GRAYSON 1975. 145–151; FINKEL 1980; AL-RAWI 1990; Alan Millard fordítása in HALLO 2003. 263–68. A Weidner-krónika magyarul: „Óbabilóni krónika”, in HARMATTA 2003. 112.

írt történetének hőse I. Amenemhat meggyilkolása után menekül Egyiptomból.⁷ Retenu (az ókori Kánaán) területén egy ottani király vazallusaként uralkodik a helyi törzseken. Rátermettségét egy óriás termetű helyi harcossal vívott győzelmes párviadala igazolja. Isteneihez végig hűségesnek maradván tér vissza végül meghalni Egyiptomba. A Halab (Aleppo) királyi családjából származó Idrimi fél évezreddel későbbi (Kr.e. 15. sz.) felirata szerint egy palotaforradalmat követően kénytelen a palotából elmenekülni.⁸ Évekig él a pusztaságban, a *habiru* harcosok között, akiknek vezetője és ómeneket interpretáló papja is lesz. Később az ő segítségükkel szerzi vissza trónját.

A bukott dinasztiák tagjairól negatív jelentésű értesítések jelennek meg az utódok visszatekintéseiben. Ezeket nem az egyszerű rosszindulat sugallta; sokkal inkább annak igénye, hogy bukásuk okait megkeressék. Ezeket minden esetben etikai tényezőkben találták meg: kultikus vagy rituális vétségben, valamint a „*vérontás*”-ban. Előbbi az államot védő istenség kultuszának elhanyagolását, vagy inadekvát vallási gyakorlatot jelent. Utóbbi a saját alattvalók ellen elkövetett atrocitásokat: túldolgoztatást, rabszolgasorba taszítást, a jólét lehetőségének elzárását, társadalmi igazságtalanságot, erőszakot, és tényleges vérontást. Egyes források szerint szexuális vétségek is hatással lehetnek az uralom sorsára. Ahhoz, hogy az effajta történetírást értelmezni tudjuk, tisztában kell lennünk a források szerzőinek kognitív hátterével, valamint a szerzők és kortárs olvasók közös etikai univerzumával. Ezeknek több, az ókori kultúrákon átívelő közös eleme van.

A következőkben egy uralomváltás értékelését szeretném felvillantani, két forráson keresztül. Mindkettő azonos eseményeket tárgyal: Kr.e. 539-ben Nabúnaid, az utolsó újbabilóni uralkodó uralmát a perzsa Kürosz váltja fel Babilónban. Az új uralkodó ékirással írt agyaghenger-feliraton örökíti meg az eseményt és legitimálja saját személyét. Az ún. Verses Beszámoló (Verse Account) középpontjában Nabúnaid uralomvesztése áll. Mindkét iratot babilóni Marduk-papok fogalmazták. Kürosz kiáltványának első része Nabúnaid vétkeivel foglalkozik: Marduk, „*ön maga tanácsadója*” és a világtájak felügyelője értesül, hogy „*egy gyenge öreg*”-et – Nabúnaidot – tettek meg országa *enu*-jává. Nabúnaid elmozdította az istenek képmásait, másolatokat tétetett a helyükre. Ur-ba és más városokba oda nem illő kultuszt vezetett be. A templomoknak járó szolgáltatásokat beszüntette. Marduk városának lakóit kínoztta, pihenés nélkül dolgoztatta. Panaszuk miatt Marduk megharagudott és elhagyta a területet; majd „*valamennyi országa területét megszemlélte, átkutatta*” és keresett egy igazságos, szíve szerinti fejedelmet, „*aki megfogja a kezét (az újévi szertartáson).*” Az új uralkodót Küroszban „*Ansan királya*”-ban látja meg; „*az ő nevét nevezi meg az egész mindenség uralmára*”. Ő maga parancsolja meg Kürosznak, hogy Babilónba menjen. Útján mint „*barát és társ*” kíséri. Kürosz erőszak nélkül veszi be Babilont, és az isten kezére adja Nabúnaidot is. A legitimációs második részben a felirat kiadója kijelenti: „*Én vagyok Kürosz, a mindenség királya,*” majd felsorolja, hogy békésen vonult be; helyreállította az áldozatokat, amelyekről naponta gondoskodik. Babilón lakóinak megrongált lakásait kijavíttatta, szenvedésüket csillapította. Visszatelepítette az embereket lakóhelyükre. A Verse Account mindenekelőtt Nabúnaid kultikus vétségeit emeli ki: Szín istennek olyan szobrot állított, amelyet még senki sem látott; a szobor inkább hasonlít démonhoz, mint isten-ábrázoláshoz. Ez a szöveg is említi a nép elnyomását, és azt, hogy Marduk elfordul Nabúnaidtól, akinek helyében „*Kürosz, Ansan kicsiny királya*” lesz az uralkodó.

⁷ Angol fordítást ld. „*The Story of Si-Nu-He*”, in PRITCHARD 1969. 18–22; magyarul DOBROVITS 1963. 19–37. Habár személye történeti forrásokból nem ismert, Színuhe létező személynek tűnik, és nem irodalmi alaknak.

⁸ A szöveget kiadta SMITH 1949. A szövegről ld. még OLLER 1989. A standard angol fordítást ld. „*The Story of Idrimi, king of Alalakh*”, in PRITCHARD 1969. 557–558; LONGMAN 1997. Magyarul: HARMATTA 2003. 252–254.

BŰNÖK, AMELYEK TISZTÁTALANNÁ TESZIK A FÖLDET

Az említett vétségek (kultikus vétség és „*vérontás*”) részei az ószövetségi rendszernek is, amelyben a földet tisztátalanná tevő bűnök között szerepelnek. Az ószövetségi történetírás legkorábbi blokkja a deuteronomiumi történetírás, amelyet a Deuteronomium jogi nézetei határoznak meg.⁹ A Deuteronomiumnak az emberi élet különféle területeit – társadalmi, szexuális és kultikus kategóriákat – érintő törvényei egyben a *rituális tisztaság* rendszerét is tükrözik, amely tiszta és tisztátalan állapotokat különböztet meg az ember életében – de ugyanilyen megkülönböztetést tesz a tápláléklul szolgáló állatok (és általában a táplálék) tekintetében is. Alapformája az emberrel kapcsolatos természetes vagy fizikai tisztátalanság, amely az ember különböző állapotaiból ered, mint pl. a menstruáció, nemi szervekből eredő folyás, bőrbetegségek („*lepra*”), és a holttest érintése által okozott tisztátalanság. Ezek a tisztátalanságok nem akaratlagosak, általában időlegesek és eltávolíthatók, megtisztíthatók a megfelelő szertartások elvégzésével.

Ezzel szemben az *etikai* (akaratlagos) tisztátalanság az etikai előírások megszegéséből (vagy a fizikai tisztátalanság megtisztítás nélküli tartós fennállásából) ered, és nem megtisztítható.¹⁰ Etikai tisztátalanságnak (és de-legitimáló elemnek) számít a „*vérontás*” (elnyomás, erőszak, saját alattvalók megölése). A vérontás, emberölés (*hamās*) ártatlan vér kiontását jelenti (az ölés intézményes formái, mint a háború vagy vérbosszú, nem számítanak ide).¹¹ Ugyanakkor minden holttest, amely vérontás eredménye, hét napra beszennyezi a személyeket és tárgyakat.¹² Az emberölés – legyen az szándékos vagy szándéktalan – beszennyezi a földet.¹³ A szennyezést csak a gyilkos megölése tünteti el.¹⁴ A föld, amelyen ismeretlen gyilkos által megölt ember testét találták, beszennyezett és meddő lesz: ez következik be Ábel megölésekor is.¹⁵ Az ilyen föld megtisztítására szolgál a Deut 21:1–9-ben leírt, „*a megszegett nyakú üsző*” (*'eglah 'arufah*) nevű szertartás, amely egy üsző feláldozásával tisztítja meg a földet és távolítja el lakóiról a vérbűnt. A fára akasztott ember éjszakára kint hagyott holtteste szintén beszennyezi a földet.¹⁶

A deuteronomiumi és papi törvénykezés bőségesen sorol fel szexuális vétségeket is, amelyeket a földet tisztátalanná tevő bűnöknek tekint, olyan bűnöknek, amelyek miatt a föld lakói elveszítik területüket.¹⁷ A szexuális bűnöket rendszerint a „*paráznaság*” (*zenūt*) szóval jelölik, amely bármely, a Lev 18-ban felsorolt szexuális jellegű tilalom megsértését jelenti. Ezek: vérfertőzés, azaz

⁹ RÖMER 2007 világos bevezetőt ad a deuteronomiumi történetírásnak nevezett irat problémájáról, a kutatástörténetéről, irodalmi vonásairól és szociológiai háttéréről.

¹⁰ A kategorizáláshoz ld. WRIGHT 1992.

¹¹ A tisztátalanságnak ez a fajtája különbözik a halott érintése által okozott tisztátalanságtól. Utóbbi magából a holttest állapotából ered; az emberölés okozta szennyezés viszont az ölés *aktusából*.

¹² V.ö. Num 31:13–24.

¹³ Num 35:33–34.

¹⁴ A 12, 16–21, és 31 versek; v.ö. Gen 9:5–6. Emberölés esetén a gyilkosnak egy menedékvárosban kell laknia, a főpap haláláig. A szennyezést a pap halála tisztítja meg, v.ö. Num 35:12, 15, 22–25, 28, 32.

¹⁵ Gen 4:10–12; 2Sám 21:1–14; Hós 4:2–3; Zsolt 106:38.

¹⁶ Ez a fajta tilalmat csak Deut 21:2–23 említi. Mindamelllett a mindennapi gyakorlat része volt, és ez volt a hivatkozási alapja annak, hogy Jézus holttestét kikérték Pilátustól és napszálla előtt eltemették, ld. Mk 15:42–45, Mt 27:57–61, Lk 23:50–56, Jn 19:38–42 (a két utóbbi forrás a gyakorlatot a szombat közeledtével magyarázza).

¹⁷ A rokonok közötti szexuális kapcsolatokat a Lev 19 előírásai szabályozzák.

vérrokonok és vérrokonai státusszal rendelkező személyek közötti szexuális kapcsolat (pl. az apa feleségével való kapcsolat, aki nem szükségszerűen az anya) (vv 6–18), házasságtörés, azaz férjzett nővel való kapcsolat (v 20), homoszexuális kapcsolatok és prostitúció (v 22), valamint az állatokkal való kapcsolat (v 23). A Lev 18 listáját lezáró versek úgy értékelik ezeket a vétsegeket, mint amelyek tisztátalanná teszik a vétkes személyét (vv 20, 23, 24, 30) és a földet is, amelyen él (vv 25, 27, 28). A föld tisztátalanná tétele pedig kettős büntetést eredményez: a bűnöst elűzik a földről (vv 25, 28), és „*kiváгатik*” (*kārēt*), azaz utódok nélkül hal meg, írmagja sem marad (v 29). A menstruáló (tehát fizikai tisztátalanságban leledző) nővel való kapcsolat ugyancsak tilos (v 19).¹⁸ Büntetése ugyancsak „*kiváгатás*” (*kārēt*).¹⁹

A kultikus vétsegek a tisztátalanságot eredményező etikai vétsegek széles körét képviselik.²⁰ Ilyennek tekintik mindenk előtt a YHWH-től különböző idegen istenek kultuszát. Ezt a vétseget gyakran azonosítják a *zenūt*-nak nevezett szexuális vétseggel. A *mōlēk*-nak nevezett gyermekáldozat beszennyezi a szentélyt.²¹ A bűnöst megkövezéssel büntetik – isteni büntetése ugyanezért a bűnért a „*kiváгатás*” (*kārēt*). A mágia – pontosabban az idegen eredetű mágikus gyakorlat – ugyancsak a földet beszennyező etikai tisztátalanságot eredményez; így a halottjósítás, amely beszennyezi az elkövetőt.²² Azonban nem csak az idegen gyakorlat járhat hasonló következménnyel; a saját isten kultuszában elkövetett vétsegek sem maradnak következmények nélkül. Tisztátalannak minősített tárgy jelenléte a szentélyben és helytelen kultuszgyakorlat tisztátalanná tesz a szentélyt. A papok nem érintkezhetnek semmiféle tisztátalannal, nehogy tisztátalanságot vigyenek be a szentélybe.²³ Papok, papi háztartások és izraeliták nem keverhetik az áldozati ételt és egyéb felajánlásokat.²⁴ Amennyiben ez megtörténik, büntetésük ugyanúgy „*kiváгатás*” (*kārēt*).²⁵ Sajnos, pontos leírások hiányában nehéz eldönteni, milyen kultusztárgyakat, szokásokat és rituálékat tekinthettek „*kānoni*”-nak, és mi számított nem-autentikusnak. Egyetlen, normatívnak tekinthető szöveg a salamoni szentély leírása, amelyet a történetírók nyilván autentikusnak tekintettek. A bételi szentélyt és a Jerobeám által ott létesített YHWH-kultuszt viszont „*Jerobeám bűné*”-nek

¹⁸ Hasonlóan Lev 20:18; v.ö. Lev 15:24.

¹⁹ A Deuteronomium egy speciális esete tiltja az újraházasodást ez elvált feleséggel annak második házassága után. A nő ugyanis ekkortól tisztátalannak számít első férje számára; újbóli házasságuk beszennyezné a földet (Deut 24:1–4; v.ö. Jer 3:1–10).

²⁰ A Szentély épületének és berendezésének modelljei, a papi öltözetek, áldozatok, papok és kultikus vétsegek leírásai Ex 35–40, Lev 1–10, 16–17, 19–24 szövegeiben találhatók. A salamoni szentélyről ld. 1Kir 5:15–6:38.

²¹ Lev 20:2–5.

²² Lev 19:31; 20:6. Ez az alapja Ex 22:17 (18) kategorikus tilalmának: „*Boszorkányt élve ne hagyj.*” Az Ószövetség a mágia és idegen istenek kultuszát számos helyen azonosítja a „*paráznaság*”-gal (*zenūt*), amint azt a Lev 20-ból említett példa is mutatja. A prófétai irodalom szimbolikus nyelven a házasságtörő asszony és a prostituált a bálványimádó Izrael jelképei.

²³ Ez a racionáléja annak a törvénynek, amely megtiltja a papoknak, hogy halotti tisztátalansággal érintkezzenek, ld. Lev 21:1–4 (előírások papok számára), és Lev 21:10–11 (előírások a főpap számára). Jogi szövegek nem említik, de nyilvánvaló, hogy az érintkezés tilos volt más fajta tisztátalanságokkal, mint a vér. Mt 22:34–40, Mk 12:28–34, Lk 10:25–37, az irgalmas samaritánus parabolája ahol a pap és a lévita elkerülnek még a ránézést is a megvert, vérző emberre.

²⁴ Lev 7:19–21; 22:3–7; Num 18:11, 13.

²⁵ *Kārēt* (a *krt* „*kivágn*” igéből) nem csak a bűnös halálát jelenti, hanem leszármazottai sorának megszakadását is.

nevezik, és annak kultusztárgyait, a bika-ábrázolásokat csak „*bétéli borjak*”-ként emlegetik.²⁶ A két kultuszforma közötti különbség nem világos. Bika-ábrázolás ugyanis a jeruzsálemi kultuszból is ismert: a salomoni szentély „*bronztenger*”-e (*kiyyör*) tizenkét bika-alak hátán áll.²⁷ Az elbeszélő és prófétai irodalom számos példát tartalmaz arra vonatkozóan, hogy a kultusz illicit formáit úgy tekintették, mint ami beszennyezi a szentet.²⁸ Ez motiválja a bűnös bukását és örökségből való kizárását. Úgy tartották, hogy a kultikus vétségek tartós gyakorlata a földet tisztátalanná teszi, és lakóinak büntetése a föld elvesztése, száműzetés lesz. Legismertebb példája az északi királyság, Izrael bukásának (Kr.e. 722) indoklása 2Kir 17-ben, amely a bukást, az önállóság elvesztését és az azt követő kitelepítést „*Jerobeám bűne*”-nek tulajdonítja (vagyis a YHWH-kultusz északi formája), amelyet a krónikás meg nem engedettnek tekint.²⁹ Ezt a bűnt minden egyes izraeli király elköveti (még Jéhu, YHWH *par excellence* híve is) (2 Kir 17:22–23).

AZ ETIKAI NYELVEZET HASZNÁLATA DÁVID URALOMRA JUTÁSÁNAK TÖRTÉNETÉBEN ÉS AZ UDVARI TÖRTÉNETBEN

Az ószövetségi történetírás a Deuteronomiumi Történettel kezdődik. A szerzők természetesen korábbi feljegyzésekre támaszkodnak, amelyekre utalnak is: ezeket „... *mind följegyezték Izrael királyai történetének könyvében*” (2Kir 13:12). Ugyanakkor válogatnak is forrásaikban, és interpretálják azokat, saját kognitív háttérüknek megfelelően, a Deuteronomium szellemében. Dávid karriertörténetét – hatalomrajutását és uralmát – két egybefonódó forrás beszéli el, az ún. Accession History („*trónrajutás-történet*”) és a Court History („*udvari történet*”) (2Sám 9–20, 1Kir 1–2).³⁰ Ezek a források az alapjai annak a műnek, amelyet Martin Noth Deuteronomistának nevez – a királyság története, a kezdettől a szerzők saját koráig.³¹ A szerző(k) valószínűleg Jósija király (Kr.e. 640–609) idején működhettek, és az izraeli királyság születését leíró művet átható szellem a deuteronomiumi reformé lehetett, a nemzeti függetlenség gondolatáé, az, amely egyedüli hűbér-úrnak YHWH istent fogadja el az asszír uralkodók helyett.³² Ez a szemlélet a dávidi dinasztia

²⁶ Jerobeám bűnére ismétlődően utal az északi (Izrael) királyság történetére visszatekintő emlékezés. A bűnt, amelyet Jerobeámmal kezdődően minden egyes északi uralkodó elkövetett, a bibliai történetírás az északi királyság bukása egyik legfőbb okának tekinti (2Kir 17:21–23).

²⁷ V.ö. 1Kir 7:23–26. A bétéli bika-ábrázolások az ottani YHWH-kultuszhoz tartoztak, de feltehetően nem az istenség ábrázolásai voltak.

²⁸ Jósija király kultuszreformjai minden olyan tárgyat eltávolítottak a szentélyből, amelyet a kultusszal összeegyeztethetetlennek tartottak. Ezeket a tárgyakat rituálisan tisztátalanná tették, ezt követően pedig megtisztították a szentélyt (2Kir 23:8, 10, 13, 16). A tartós és helytelen kultusz-gyakorlatot – mint amilyen a „*Jerobeám bűne*”-ként emlegetett északi kultusz gyakorlata volt, úgy interpretálták mint az északi királyság bukásának (Kr.e. 722) és a terület lakossága fogságba vitelének okát (v.ö. 2Kir 17:7–23).

²⁹ Jerobeám alakját a deuteronomiumi történetírás „*rossz uralkodó*”-nak állítja be; erről ld. EVANS 1983.

³⁰ Az uralomra jutást jelölő *Thronfolgegeschichte* terminust először Leonhard Rost használta; ld. ROST 1926.

³¹ NOTH 1957. 54–55, 61–72.

³² A kutatók között egyetértés van a deuteronomiumi történetírás tartalmát illetően. Abban viszont, hogy mi volt a kezdete ennek a történetírásnak, nincs egyetértés. Noth feltételezése szerint egy szerző egységes művet írt a fogság ideje alatt – ő volt a „*deuteronomista*”-nak (Deuteronomist, Dtr) nevezett szerző, aki a királyság elvesztésére reflektált, kevéssel 586 után. A történet ugyanakkor azonban tartalmaz bizonyos, tipikusan deuteronomisztikus stílusban megfogalmazott

alapítójának alakját ideális alaknak láttatta, dinasztiáját pedig hosszan tartó uralmú, „örök dinasztia”-nak ígérte. A dinasztia történetéről szóló narratíva természetesen megfelelő legitímációs motívumokat igényelt, elsősorban a kiválasztottság igazolását, valamint az államot védő YHWH istennek szentelt szentély építésének történetét. A kiválasztottság motívuma egyébként Saulnak, a dávidit megelőző dinasztia alapítójának karrier-történetében is szerepel. Habár dinasztiája tisztavirágéletűnek bizonyult, a deuteronomiumi szerzők mégis őt tekintették a királyság megalapítójának. Saul története is a kiválasztottság hármas motívumával indul.³³ A folytatásban azonban egyre szaporodnak a kultikus vétségnek tekinthető motívumok.³⁴ A döntő szakadás egy rituális vétség elkövetésével következik be, amikor Saul, harci győzelme után nem várja be a késlekedő Sámuel (aki pap, próféta és bíra egy személyben), és maga mutat be hálaáldozatot. A megérkező Sámuel Saul királyságának mulékony voltát nyilatkoztatja ki, és azt, hogy a királyságra más, arra méltó személy találtatott (1Sám 13:1–15).³⁵ Saul tette a szó deuteronomiumi értelmében kultikus vétségnek számít.³⁶ Saul ezt követően oltárt is emel (1Sám 14:31–35), ezzel azonban nem nyeri vissza az isteni segítséget.

Végül elérkezünk a történet végzetes fordulathoz, ahhoz a kultikus vétséghez, amely Saul uralmának elvetését és dinasztiájának bukását eredményezi.³⁷ Saul ugyanis, a filiszteusokkal

optimista motívumokat is – mint a dávidi „örök dinasztia” jóslata (2Sám 7) – amelyek nem lehettek a bukásra reflektáló elbeszélés részei. Mindezek alapján Frank M. Cross a nemzeti történetírás kezdetét ennél korábbi időszakra, Jósija (640–609) uralkodásának idejére helyezte. További iskolák különböző elméleteket dolgoztak ki a szövegnek különböző, a fogság korában készült redakcióiról, amelyek során a korábbi elbeszéléseket kiegészítették és újraformálták. Ld. RÖMER 2007. 22–43.

³³ A Saul uralmát legitimáló elemek: véletlen találkozása Sámuellel (1Sám 9:1–10:16), a lakoma jelenete (1Sám 9:22–24), és az, amelyben Sámuel felkeni Sault (1Sám 9:26–10:1). A másodikban Sault a törzsek és nemzetségek sorsvetéssel választják királynak (1Sám 10:17–26). A harmadik a Saul győzelmét követő jelenet, amikor, Sámuel kezdeményezésére, „az egész nép” Gilgálba megy, és Sault királlyá kiáltják ki, és áldozatot mutatnak be (1Sám 11:15). Saul karizmatikus erejéről is olvashatunk ezekben az elbeszélésekben; azonban ez a motívum, a kiválasztottság-motívummal egyetemben, ambivalens értékű. Saul prófétai révületbe esik (1Sám 9:1–10:16). Ugyanakkor „néhány semmirekellő” kétségbevonja legitimitását, és nem adnak ajándékot Saulnak (1Sám 10:27). A sorsvetést követően viszont nem találják a kiválasztott királyt; isteni kinyilatkoztatás alapján találják meg a málhák közt rejtőző Sault. „Amikor a nép körébe lépett, egy fejjel magasabb volt mindenkinél” (1Sám 10:23). Dávidot üldözve Saul képtelen elfogni, mert prófétai szellem szállja meg, és ruháit letépve meztelenül fekszik a földön, mozdulatlanul, egy teljes napon és éjszakán keresztül (1Sám 19:18–24).

³⁴ Saul megszegi a szent háború előírását, amikor kedvező jel hiányában folytatja a filiszteusok üldözését; Saul harca ugyanis szent háború, a föld visszaszerzéséért a filiszteusoktól.

³⁵ Sámuel viselkedése tipikusan deuteronomiumi, azt a nézetet tükrözi, amely szerint áldozatot csak papok mutathatnak be. Sámuel nem csak királycsináló próféta, hanem bíra és az áldozatok bemutatásában jártas pap is egy személyben. A jelenet háttere nem egyezik azoknak az elbeszéléseknek a szemléletével, amelyekben ósyták és bírák oltárokat emelnek és áldozatokat mutatnak be azokon; v.ö. pl. Gen 12:7, 9, 18, amelyek szerint Ábrahám oltárt emel Sekem közelében, Bétélben és Hebronban.

³⁶ Saul rituális vétségei az elbeszélés során sokasodnak. Nem ítéli el fiát, Jónátánt, amikor az – bár tudtán kívül – megszeg egy, a szent háborút illető fogadalmat (1Sám 14:24–30); a nép rituális vétséget követ el, amikor a zsákmányból lakomázva vért fogyaszt (1Sám 15:31–33); Saul nem teljesíti az „átok” (*hē rem*) törvényét, amikor nem pusztítja el Ágágot és a zsákmány értékes részét (1Sám 15:7–9). A szent háború törvényeinek megszegése a szent bemocskolását jelenti, és háborús vereséget eredményez. Ez a deuteronomisztikus szemlélet tükröződik Sámuel szavaiban, aki Saul bukását jövendöli: „Az engedetlenség olyan, mint a varázslás bűne, a nyakasság annyi, mint a terafimmal való visszaélés. Mivel az Úr szavát semmibe vettéd, túl kicsinek talált arra, hogy továbbra is Izrael királya légy” (1Sám 15:23). Saul bukását Sámuel köpenyének (a királyi és prófétai hatalomnak egyaránt szimbóluma) elszakadása is mutatja: a távozni készülő Sámuel Saul köpenyénél fogva próbálja visszatartani, és letép egy bojtot a köpenyről. Saul második prófétai révülete (1Sám 19:18–24) ugyancsak negatív elemként, a bukás előjeleként értelmezhető.

³⁷ A Saul családjából maradó túlélőkről szóló beszámolók nem alkotnak koherens elbeszélést Saul királyságának történetében.

való döntő csatája előtt az Én-dor-i boszorkányhoz fordul, hogy jövőjét megtudakolja (1Sám 28:3–25). Teszi ezt annak ellenére, hogy előtte maga tiltotta meg (a deuteronomiumi szellemben) az ilyesfajta gyakorlatot.³⁸ A halottjósítás rituális vétsége az, amely végül Saul bukásának, saját és fiai fizikai megsemmisülésének lesz az oka.³⁹

Saul kultikus és rituális vétségei a „szent” szférájának beszennyezését jelentik. Kiválasztottságának elvesztése után Isten büntetésül egy ártó szellemet (*rūah*) küld gyötrésére (1Sám 16:14–23). Ezzel egyidőben Sámuel feladata egy új kiválasztott, Dávid felkenése lesz. Dávid története, ahogyan azt a jósiási udvarban működő történetírók először megfogalmazták, tisztán pozitív lehetett. A dinasztia-alapító személyére a nemzeti királyság újjáéledésének szellemében kívántak emlékezni, ezért a róla szóló elbeszélés csak legitimáló elemeket tartalmazhatott; mindenekelőtt kiválasztottságáról és az államot védő istenséggel, YHWH-val való különleges kapcsolatáról. A kapcsolat alapja a király jámborsága, amely a védő istenség kultuszának alapításában csúcsosodik ki.⁴⁰ A Deuteronomista lehetett az, aki a dávidi „örök dinasztia”-ról szóló jóslatot megfogalmazta.⁴¹ Ugyanakkor, ez a jóslat érvényét veszíthette a későbbi történeti események fényében, a Kr.e. 586-os babilóni hódítás idején, a júdai önálló állam megszűnésével. Habár a dávidi dinasztia tagjai túléltek a fogság körülményeit, a krónikások ítélete a dinasztia sorsáról bizonytalanra vált. Ők – az ún. deuteronomiumi történetírák névtelen szerzői, szerkesztői – fogalmazták meg a Jósiját követő királyok történetét. Ezzel együtt természetesen rálátásuk volt a korábban, Jósija idején született történetírára is. Az utolsó esemény, amelyről eme történetíróktól értesülünk, hogy Evil-merodach (Awēl-Marduk, Kr.e. 562–560) idején Jehójákin királyt elengedték a börtönből. „*Letehetette rabruháját és vele (ti. a királlyal) étkezhetett, amíg csak élt*” (2Kir 25:27–30). A később, a perzsa uralom alatt kormányzóként működő, feltehetően a júdai királyi családból származó, és számos forrásban említett Zerubbábel személye olyan tényező lehetett, amely újjáéleszthette a reményeket az „örök dinasztia” visszatéréséről (Ezra 3:2, 8; 5:2; Neh 12:1; Hag 1:1,14; 2:2). Későbbi források viszont nem beszélnek a dinasztia jövőjéről.

Feltételezhető, hogy a portrét, amelyet Dávidról mint ideális hősről és királyról festettek a nemzeti királyság újjáéledésének korában, később – inkább több, mint kevesebb – kéz is átfestette. Kezüket a dinasztia történetét alakító események vezették. Mindezek egy ambivalens portrét eredményeztek, amelyben pozitív (Dávidot és királyságát legitimáló) elemek keveredtek negatív (a de-legitimációt sugalló) elemekkel.

Sauléhoz hasonlóan Dávid karrierjének élén is a kiválasztás hármass motívuma áll. Először Sámuel választja ki és keni fel (1Sám 16:1–13).⁴² A második legitimációs epizód, Dávid Góliát

³⁸ A mágikus gyakorlatoknak ezt a fajtáját tekintették mind közül a legelítendőbbnek. Mivel ez a gyakorlat tisztátalanná teszi a földet, a boszorkányságot gyakorlókat ki kell űzni a földről, a törvényre hivatkozva: „*Boszorkányt élve ne hagyj*” (Ex 22:17 (18)).

³⁹ Saullal együtt három fia – Jónátán, Abinádáb és Malkisúa – hal meg a csatatéren (1Sám 31:2). Habár a túlélő fiú, Isbaál két éven át tovább uralkodik Gileádban (2Sám 2:8–11), Saul dinasztijának uralmát a deuteronomiumi történetírás nem tekinti legitimnek.

⁴⁰ Dávid a YHWH-kultuszt Jeruzsálem városállamába viszi. A város bizonyára rendelkezett korábbi, és a YHWH-kultuszától eltérő kultusz hagyománnyal; erről azonban a bibliai források nem szólnak.

⁴¹ VEIJOLA 1975.

⁴² Dávid a történetben a „*férfi Hamupipőke*” mesei típusát testesíti meg; a kiválasztottét, aki nincs jelen a kiválasztás aktusánál (1Sám 16:6–13). Hasonló ehhez Saul esete, aki sorsvetéssel való kiválasztásakor a málhák között rejtőzött (1Sám 10:22). Dávid felkenése után a ténynt Sámuel nem hozza nyilvánosságra (1Sám 16:12–13).

elleni harca egyszersmind Dávid rátermettségét bizonyítja (1Sám 17). A harmadik elem Dávid katonai karrierje Saul udvarában és népszerűsége, amely Saul féltékenységet felébreszti.

Saul udvarában Dávidot mindenki kedveli és segíti, különösen Saul családtagjai: Jónátán, a trónörökös, és felesége, Mikál – akinek révén Dávid is trónigényt támaszthat (1Sám 18–20). A további rész Dávid pusztai tartózkodásáról valójában egy irodalmi elbeszélés-típust képvisel: a magányos menekült hőst és sikeres harcosát, aki valamilyen udvari intrika/támadás miatt kényszerül ezt a létformát választani. A már említett Szinuhe-történeten és Idrimi feliratán kívül a történet-típust ismerik hettita és asszír királyfeliratok, és a Nabúnaid, az utolsó babilóni király életével kapcsolatos források is.⁴³

További epizódok azt példázzák, hogy Dávid nem követ el rituális vétséget, és kapcsolata YHWH szentélyeivel tökéletes. A Nob-i szentély meglátogatásakor (1Sám 21:2–10) Dávid és emberei ehetnek a kitett kenyerekből (ezeket szokás szerint a papok ették meg). Az elbeszélés ezzel Dávidnak kimondatlanul is papi pozíciót tulajdonít. A Nob-i szentélyben őrzik Góliát kardját is, amelyet a szentély papjai Dávidnak adnak át – legitimációja újabb jeleként. Pusztai tartózkodása is egyfajta küldetés, amelyet nem a saját akaratából, hanem Gád próféta szavára hajt végre.⁴⁴ Minden katonai vállalkozása előtt „megkérdezi az Urat/YHWH-t” a vállalkozás sikere felől – Saullal ellentétben, aki ezt sosem tette.⁴⁵ A történetíró többször is megvédi Dávidot a gyilkosság vádjával szemben: Saul hadvezére, Ábnér megöléséhez (2 Sam 3:22–39), és Isbaál, Saul fia halálához nincs köze – sőt, ő fenyegeti meg a gyilkosokat: „... *Most hát, amikor elvetemült emberek egy derék embert a saját házában és ágyán meggyilkoltak, ne kérjem tőletek számon a vérét és ne irtsalak ki benneteket a földről?*” (2Sám 4:11).

Indirekt motívumok is segítik Dávid legitimációját: ilyen a Hirámtól Dávid udvarába küldött követség (2Sám 5:12).⁴⁶ A Dávidról és az „örök dinasztia”-ról szóló prófécia a legitimáció kifejezésének direkt eszköze.⁴⁷ Habár a vegyes házasságok a deuteronomiumi felfogásban a földet beszennyező vétségnek számítanak, Dávid karrier-története sosem ítéli meg negatívan hősének kánaáni nőkkel kötött házasságait.⁴⁸

Minden királyi legitimáció csúcsa a szentélyalapítás, amelyet a dinasztia alapítója emel az országot és a dinasztiaát védő istennek, a dinasztia jövőjének biztosítása érdekében.

⁴³ III. Hattusili, Hatti királyának (Kr.e. 13. sz. eleje), és Assur-ah-iddina asszír király (Kr.e. 7. sz. eleje) feliratai. Az elbeszélés-típusról GREENSTEIN 2015 megállapítja, hogy a típust képviselő történetet nyugaton foglalmazták meg először, és onnan terjedt keletre.

⁴⁴ Ezt megelőzően Adullam barlangjaiban élt, Moáiban, ahol jó kapcsolatai voltak környezetével. Ezzel ellentétben Saul ismét kultikus vétséget követ el, amikor lemészároltatja a Nob-i papokat. Miután emberei vonakodnak parancsának engedelmeskedni, Doéggal, egy edómival öleti meg őket, aki nem tartozik YHWH közösségéhez (1Sám 22:18–19). A papok megölése nem csak vérbűnt, de rituális vétséget is jelent, a szent beszennyezését.

⁴⁵ V.ö. 1Sám 30:6–9.

⁴⁶ „Így Dávid megtudta, hogy az Úr megerősítette Izrael fölötti uralmát, és népe, Izrael kedvéért felmagasztalta királyságát.” Hasonlóan, Náthán tipikusan deuteronomiumi próféciája Dávid karrierjére visszatekintő része csak pozitív elemeket tartalmaz: „*Veled voltam minden vállalkozásodban, és minden ellenségedet megsemmisítettem előtted.*” (2Sám 7:9a). Az isteni segítség ténye a deuteronomiumi szerkesztő számára meggyőző bizonyítékot jelent Dávid ártatlanságára. Analóg módon egyszersmind ezen az elven alapul a jövőre vonatkozó jóslat számára is: „*Nagy nevet szerzek neked, olyat, mint a föld nagyjaié.*” (2Sám 7:9b) – ezt a kijelentést követi a kinyilatkoztatás Dávid házának örök királyságáról.

⁴⁷ 2Sám 7:12–16 (17).

⁴⁸ V.ö. Deut 7:1–15, ahol a vegyes házasság tilalma előfeltétele a túlélésnek és az isteni áldás elnyerésének.

A szövetség ládájának Jeruzsálemben vitele és a város kijelölése a YHWH-kultusz színhelyeül tipikus alapító motívumok. Ugyanakkor az alapító narratívába kétértelmű motívumok is szövődnek, amelyek árnyékot vetnek Dávid alakjára. Ezek a motívumok feltehetőleg későbbi deuteronomiumi redaktoroktól származnak, akik – a később történetek ismeretében – kétséssé kívánják tenni Dávid kultusz-alapítói szerepét.⁴⁹ Egyik ilyen motívum Dávid tánca a szövetség ládája előtt. A jelenet során Dávid csak egy *éfod*-ot (a papi öltözet részét képező ruhadarab) visel. A jelenetet Dávid és felesége, Mikál eltérően értelmezik. Dávid az alázatosság jelképeként látja, míg Mikál furcsának és nevetségesnek tartja (2Sám 6). A jelenet értelmezhető akár kultikus vétségként, a YHWH-kultusztól idegen szertartásként is. A rituális meztelenség jelensége jól dokumentált a sumer gyakorlatból, és talán Mezopotámián kívül is ismert lehetett. Mindenesetre éles ellentétben áll a papok ruházatával kapcsolatos ószövetségi előírásokkal, valamint a szent szférájának és a ruházatnak a kapcsolatáról vallott itteni felfogással. Dávid táncával kapcsolatban a deuteronomiumi szerkesztő nem közöl véleményt; úgy tűnik, Dávid interpretációját fogadja el.

További kétes elem az elbeszélésben magának Mikálnak, Dávid feleségének és Saul lányának szerepe. Dávid újraházasodása Mikállal a deuteronomiumi jogi értelmezés szerint szexuális vétségnek (*zenūt „paráznaság”*) számíthat.⁵⁰ Talán ez az oka annak is, hogy a forrás azt állítja, Dávidnak a továbbiakban nem volt vele szexuális kapcsolata. Erre saját magyarázata az, hogy az asszony kinevette őt tánca miatt. Egyéb ok lehetett, hogy Dávid nem akart Saul dinasztíájából származó utódokat. Második házassága Mikállal azonban mindenképp ellentmond a deuteronomiumi törvénynek.

A kultuszalapító Dávid királynak a deuteronomiumi történetírás nem engedi meg, hogy szentélyépítővé is váljon. Ezt fogalmazták meg a Nátánnak tulajdonított második próféciaiban, amelyet az „örök dinasztia”-ról szóló prófécia elé illesztettek: „*Menj, és mondd meg szolgáltnak, Dávidnak: Ezt mondja az Úr: Te akarsz nekem házat építeni lakóhelyemül?*” (2Sám 7:5). Az életrajzi ürügy arra, hogy Dávid nem építhetett szentélyt, az általa elkövetett szexuális vétség és a vérontás. A Batsebával elkövetett házasságtörés a szexuális vétség minősített esete (a házasságtörést az ókori keleti források csak „*a nagy bűn*”-ként értékelik), míg a férj, Urija meggyilkoltatása vérbűnt jelent (2Sám 11–12).⁵¹ Nátán parabolája az események interpretációja, és mindkét bűn allegóriája.⁵² A bibliai elbeszélésben Dávid bűnét egyéni büntetés, a házasságtörő kapcsolatból született gyermek követi (2Sám 12). Az elbeszélés hangsúlyozza Dávid gyászát és bűnbánatát,⁵³

⁴⁹ FRIEDMAN 1999 szerint az Udvari történet (Court History) és Trónrajutás története (Accession History) eredetileg egyetlen történeti eposz részei voltak, amelyben a Jahvista szerző az izraeli világ történetét egészen Dávid és Salamon koráig beszélt el.

⁵⁰ V.ö. Deut 24:1–4, az újraházasodás tilalma az elvált feleséggel annak második házassága után.

⁵¹ Dávid vétke Batsebával világosan a Deut 22:22 talalmának megsértése; a törvény értelmében mindketten halállal bünhődnének. Batsebát jeruzsáleminek, tehát idegen népcsoporthoz tartozónak mondja a szöveg; hasonlóan férjét, a hettita Uriást is. Ugyanakkor mindketten jó héber neveket viselnek. A két személy „*hettitizálása*”, távolítása Dávid etnikai csoportjától feltehetőleg Dávid vétkének minimalizálását szolgálta.

⁵² Nátán parabolája nem lehetett az eredeti narratíva része. GUNKEL 1921. 35–36 a diszkrepanciát hangsúlyozta a példabeszéd és Dávid tettei között. Más kutatók, mint SIMON 1967 és MACCARTER 1984. 299 viszont éppen a kompatibilitást hangsúlyozták, a gazdag ember és Dávid bűnéül egyaránt a hatalommal való visszaélést róva fel.

⁵³ Amikor a Batsebától született gyermek beteg lett, Dávid Istenhez könyörgött a gyermekért, visszautasítva az ételt és a földön fekve, tipikusan gyászoló magatartásban. V.ö. 2Sám 12:15–17.

és felmentését a bűnbánatot követően.⁵⁴ Dávid tehát tiszta lappal nézhet elébe uralkodása következő szakaszának. A történetíró ekkor adja hírül másik fia, Salamon születését, aki már a Batsébával kötött törvényes házasságból, legitim utódként születik. „*A Salamon nevet adta neki. Az Úr kedvét találta benne, s ezt tudtul is adta Nátán próféta által, aki az Úr szavára Jedidjának nevezte el*” (2Sám 12:24–25). Dávid dinasztíája tehát nem törik meg, az utódlást Salamon biztosítja. Ugyanakkor a házasságtörés motívuma az elbeszélésben arra szolgál, hogy mintegy aláaknázza a nááni jóslat „örök dinasztia”-ról szóló jövődőlését, a Deuteronomista vezető eszméjét (2Sám 7).⁵⁵

Dávid nem az egyetlen a családban, aki szexuális vétséget követ el. Fiai közül három, Amnon, Absalom, és Adonijah hasonló természetű bűnöket követnek el. Ezek a bűnök a vétkes személy közvetlen jövőjére vannak hatással: a bűnös elveszíti örökségi jogát és/vagy utód nélkül hal meg, így sem személye, sem utódai nem játszanak szerepet a királyság jövőjében.⁵⁶ A szöveg velük kapcsolatban soha nem említ sem megbánást, sem leszármazottakat.⁵⁷ A dávidi leszármazási sor olyan utódon keresztül folytatódik, aki nem követett el ilyen vétséget. Mint említettem, Dávid szexuális vétsége megbocsátást nyer – másik vétkének, a vérbűnnek sorsa pedig homályban marad. Az egyetlen bűn, amelyet Dávid soha nem követ el, a szentély ellen elkövetett kultikus vétség. A kultikus, szociális és szexuális vétségek az etikai tisztátalanságok három típusa, amelyek meghatározzák és befolyásolják egy dinasztia/nép jövőjét és a dinasztia tagjainak személyes sorsát is. Ezek a vétségek egy kódolt nyelv szavai. Mindegyik széles kognitív háttérrel és speciális szimbolikus jelentéssel rendelkezik. A „*legerősebb*” hatású közülük a kultikus vétség, amelynek elkövetése a dinasztia bukását eredményezheti. A szociális vétségek befolyásolják az istenséggel való viszonyt. A szexuális bűnök, úgy tűnik, csak az elkövető személyének sorsára vannak közvetlen kihatással. Ezek a vétségek a deuteronomiumi történetírás szimbolikus nyelvének sajátos motívumait jelentik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

AL-RAWI, FAROUK N.H. (1990): Tablets from the Sippar Library: I. The „Weidner Chronicle”: A Suppositious Royal Letter Concerning a Vision. *Iraq* vol. 52. 1–13.

ASSMANN, JAN (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.

⁵⁴ A gyermek halálának hírére Dávid magatartása hirtelen megváltozik: felkel, megfürdik, olajjal keni magát és ételt kér. Egyesek szerint a gyermek halála fikció, amelyet Salamon legitimitásának hangsúlyozására iktattak be; ld. WÜRTHEIN 1974. 32; VEIJOLA 1979. 230–250.

⁵⁵ A következő fejezetben olvasható deuteronomisztikus Nátán-jóslatot az „örök dinasztia”-ról (2Sám 7) egy győzedelmes hadjáratról szóló beszámoló követi, mintegy a prófécia beteljesedéseként (2Sám 10).

⁵⁶ BLENKINSOPP 1966 kimutatta, hogy a Thronfolgegeschichte (2Sám 11:2–27; 12:15b–25; 13–15; 15–20 és 1Kir 1–2) arra a témára épül, hogy a szexuálisként kategorizálható bűnök halálhoz vezetnek.

⁵⁷ Amnon gyermektelenül hal meg, megölik, és nem marad utódja (2Sám 13:23–38); Absalomot megölik (2Sám 18:9–15). Az elbeszélés valószínűleg szándékosan nem említ vele kapcsolatban feleséget és családot; Adoniját, aki puccskísérlete után Abiságot kéri feleségül, megöli Benája testőrpáncsnok (1Kir 2:24–25; v.ö. 1Kir 2:28–35).

BLENKINSOPP, JOSEPH (1966): Theme and Motif in the Succession History (2 Sam. xi 2 ff) and the Yahwist Corpus. In GEORGE W. ANDERSON, P.A.H. DE BOER, AND GIORGIO RAFFAELE CASTELLINO (eds.): *Volume du Congrès – Genève 1965. Supplements to Vetus Testamentum* 15. Leiden, Brill. 44–57.

BREISACH, ERNST (2004): *Historiográfia*. Budapest, Osiris.

DOBROVITS ALADÁR (1963): *A paraszt panasza*. Budapest, Magyar Helikon.

EVANS, CARL D. (1983): Naram-Sin and Jeroboam: The Archetypal Unheilsherrscher in Mesopotamian and Biblical Historiography. In WILLIAM W. HALLO, JAMES C. MOYER, LEO G. PERDUE (eds.): *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*. Winona Lake, Eisenbrauns. 97–125.

FINKEL, IRVING L. (1980): Bilingual Chronicle Fragments. *Journal of Cuneiform Studies* vol. 32. no. 2. 65–80.

FRIEDMAN, RICHARD ELLIOTT (1999): *The Hidden Book in the Bible*. New York, Harper.

GLASSNER, JEAN-JACQUES (2004): *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta (GA). Society of Biblical Literature.

GRAYSON, ALBERT K. (1975): *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Locust Valley (NY), Augustin.

GREENSTEIN, EDWARD L. (2015): The Fugitive Hero Narrative Pattern in Mesopotamia. In JOHN J. COLLINS, TRACY MARIA LEMOS, SAUL J. OLYAN (eds.): *Worship, Women and War: Essays in Honor of Susan Niditch*. Brown Judaic Studies 357. Providence, Brown University. 17–35.

GUNKEL, HERMANN (1921): *Das Märchen im Alten Testament*. Tübingen, Mohr Siebeck. Repr. Meisenheim am Glan, Athenäum.

HALBWACHS, MAURICE (1992): *On Collective Memory*. Edited and translated by Lewis A. Coser. Chicago, University of Chicago Press.

HALLO, WILLIAM W. (ed.) (2003): *The Context of Scripture*. 3 vols. Leiden – Boston, Brill, 1997–2003.

HARMATTA JÁNOS (szerk.) (2003): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. 2. jav., bőv. kiad. Budapest, Osiris.

ISSER, STANLEY J. (2003): *The sword of Goliath: David in heroic literature*. Studies in Biblical Literature 6. Atlanta (GA), Society of Biblical Literature.

KNOPPERS, GARY N. (2010): Democratizing Revelation? Prophets, Seers, and Visionaries in Chronicles. In JOHN DAY (ed.): *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar. New York – London, T&T Clark. 391–409.

KUHRT, AMÉLIE (2007): *The Persian Empire: A Corpus of Sources of the Achaemenid Period*. London; New York, Routledge.

LEMICHE, NIELS P. (1988): *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. The Biblical Seminar 5. Sheffield, JSOT Press.

LIVERANI, MARIO (2009): *Israel's History and the History of Israel*. London, Equinox.

LONGMAN, TREMPER III. (1997): The Autobiography of Idrimi. In William W. HALLO ET AL. (eds.): *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World. vol. 1*. Leiden, Brill. 479–480.

MCCARTER, P. KYLE (1984): *Samuel. II Samuel: a new translation with introduction, notes and commentary*. The Anchor Yale Bible 9. New York, Doubleday.

MILGROM, JACOB (1986): The Priestly Impurity System. In *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies: Division A: The Period of the Hebrew Bible*. Jerusalem. 121–125.

NOTH, MARTIN (1957): *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. 2nd. ed. Tübingen, M. Niemeyer.

OLLER, GARY H. (1989): The Inscription of Idrimi: „A Pseudo-Autobiography?“ In HERMANN BEHRENS, DARLENE M. LODING, and MARTHA T. ROTH (eds.): *DUMU-E2-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. Occasional Publications of the Babylonian Fund 11. Philadelphia, Babylonian Fund, University Museum Philadelphia. 411–417.

PRITCHARD, JAMES B. (ed). (1969): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd. ed. Princeton, Princeton University Press.

ROST, LEONHARD (1926): *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Dritte Folge 6. Stuttgart, Kohlhammer.

RÖMER, THOMAS C. (2007): *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London – New York, T&T Clark.

SIMON, URIEL (1967): The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable. *Biblica* vol. 48. no. 2. 207–242.

SMITH, SIDNEY (ed.) (1949): *The statue of Idri-mi*. Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara 1. London: The British Academy, British Institute of Archaeology at Ankara.

TRIBLE, PHYLLIS (1984): *Texts of Terror: Overtures to Biblical Theology* 13. Philadelphia, Fortress.

VAN SETERS, JOHN (1983): *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven, Yale University Press.

VEIJOLA, TIMO (1979): Salomo – Der Erstgeborene Bathsebas. In JOHN A. EMERTON (ed.): *Studies in the Historical Books of the Old Testament. Supplements to Vetus Testamentum* 30. Leiden, Brill. 230–250.

VEIOLA, TIMO (1975): *Die Ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia / Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Sarja-Ser. B 193. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

VIDAL, JORDI (2012): Summaries on the young Idrimi. *Scandinavian Journal of the Old Testament* vol. 26. issue 1. 77–87.

WAERZEGGERS, CAROLINE (2012): The Babylonian chronicles: classification and provenance. *Journal of Near Eastern Studies* vol 71. no. 2. 285–298.

WALKER, CHRISTOPHER B.F. (1982): Babylonian Chronicle 25: A Chronicle of the Kassite and Isin Dynasties. In GOVERT VAN DRIEL ET AL. (eds.): *Zikir Šumim: Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Leiden, Brill. 398–417.

WRIGHT, DAVID P. (1992): Unclean. *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday. Vol. 6. 729–741.

WÜRTHWEIN, ERNST (1974): *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* Theologische Studien 115. Zürich, Theologischer Verlag.