

Kókai Nagy Viktor

Josephus és a próféták



Szentendre 2017

Kiadja Tillinger Péter
a
Selye János Egyetem
Református Teológiai Karával együttműködve
a PADOC támogatásával



PADOC

PALLAS ATHÉNÉ
DOMULUS CONCORDIAE
ALAPITVÁNY

ISBN 978-963-12-9739-3

Arculatterv: Kókai Nagy Tímea
Borítón: Kondor Béla, Próféta (1969),
Kovács Gábor gyűjtemény
Nyomdai előkészítés: Kókai Nagy Viktor és Tillinger Péter

Készült Tillinger Péter műhelyében Szentendrén

**Édesanyám emlékére
(1941-2016)**

Tartalomjegyzék

Előszó.....	7
Bevezetés	9
I. A próféciához, prófétáláshoz kapcsolódó fogalmak	13
I.1. A <i>προφήτης</i> fogalom tisztázása.....	13
I.2. A próféták feladata	22
I.3. Az álpróféták.....	27
I.4. Összegzés.....	31
II. Léteztek-e próféták Josephus korában?.....	33
II.1. Érvök a próféták / prófétálás megszűnése mellett	33
II.2. Érvök a próféták létezése mellett	39
II.3. Léteztek, vagy sem?	50
III. Hogyan nyilatkozik Josephus a prófétákról saját korában?.....	53
III.1. Az Apión ellen írt mű mint a próféták létezésének tagadása?	59
III.2. Mi garantálhatja a jelenben, hogy a kijelentést adó személy igaz próféta-e?	68
III.3. Az álpróféták alakja Josephusnál	82
III.4. Összefoglalás.....	86
IV. Josephus, a próféta.....	87
IV.1. Josephus, az álomlátó és álmai magyarázója.....	89
IV.2. A jelek helyes értelmezése	101

IV.3. <i>Josephus beszéde mint prófécia?</i>	116
V. Összefoglalás	126
Felhasznált irodalom.....	129
Forrásművek.....	139

Előszó

Flavius Josephusnak, ennek a rendkívül izgalmas ókori zsidó személynek a kutatása könyvtárnyi szakirodalmat produkált az elmúlt évtizedekben nemzetközi szinten. Louis H. Feldman, a Josephus-kutatás idén elhunyt doyenje 1984-ben adta közre az 1937–1980 közötti évek annotált bibliográfiáját: már ez a kötet is önmagában 1055 oldal terjedelmű volt, s a kutatás intenzitása szemernyi sem csökkent azóta. Ennek mintegy megkoronázásaként Leidenben végéhez közeledik Josephus összes művei új, kommentált angol fordításának kiadása: az eredetileg tízrészesre tervezett sorozat nyolc nagyalakú kötete már napvilágot látott, melyeket még legalább négy követ majd.

E szellemi pezsgésből a hazai szakmai közélet gyakorlatilag semmit nem tükröz vissza. Josephus műveit ugyan olvashatjuk magyarul, Révay József és Hahn István fordítása azonban részben elavult, újabb kiadásai pedig nem is teljeseek. Néhány szacikk mellett egyedül Grüll Tibor 2010-es monográfiája nyújt eligazítást e nagyformátumú egyéniség életművéről.

Ezt a hiányt enyhíti Kókai Nagy Viktor jelen kötete. A szerző látszólag egy mellékes témát emel ki Josephus munkásságából. Ugyanakkor azonban olyan témát, ami Josephus önön identitásán túl a zsidó-keresztény hagyomány számára mindig is aktuális. A kötet értéke, hogy a josephusi anyagot tág háttérre állítja. Nemcsak a Septuagintát és a korai zsidóság irodalmait vizsgálja vele kapcsolatban, hanem elhelyezi a kortárs görög-római gondolkodás horizontján is.

A könyvecskét jó szívvel ajánlhatom nem csupán teológusoknak, lelkész-növendékeknek. Az ókori Mediterráneum kultúrája iránt érdeklődő minden olvasó találhat benne a maga számára újdonságot. Csak remélni lehet, hogy Flavius

Josephus magyarországi szakirodalma hasonló igényes tétellekkel gyarapszik majd a jövőben.

Xeravits Géza

Bevezetés

„I think this is the beginning of a beautiful friendship”

(Macskajaj)

A szövegek szabadok. Leírásuk, elhangzásuk után önálló életre kelnek és megnyitják az olvasónak, hallgatónak az értelmezés lehetőségét. Alkalmanként pedig ez az értelmezés olyan markánssá válik, hogy újraírja az eredeti textust, vagy tökéletesen átalakítja a kontextust. Aki kicsit is járatos a filmek világában, az ezt a fentebbi mondatot nem a fogatlan vénemberhez köti *Emir Kusturica* filmjéből, hanem *Humphrey Bogart* örökbecsűjeként tekint rá a „Casablanca”-ból. Mégsem tekinthető ez *petit malheur*-nek a részemről, hiszen éppen arra mutat rá, amire ez az írás is többek között utalni kíván majd: a szöveg „működése” következtében, gyakorta egy egészen új jelentéssel gazdagodik, átalakul és más összefüggésben tűnik fel ugyanaz a mondat. Josephus maga is úgy használja forrásait, többek között az Ószövetség iratait is, hogy azokat céljának megfelelően alakítja, és ha a szükség úgy hozza, át is írja. Így tesz akkor is, amikor a próféta kifejezést esetenként beilleszti, alkalmanként kihagyja a szövegből. Már ez a tény önmagában is elegendő lenne egy könyvhöz, ám engem kifejezetten önös érdek vezérelt, amikor Josephushoz kapcsolódóan a prófétákkal kezdtem el foglalkozni. Miközben számtalan ennél sokkal érdekesebb témát fel lehetne dolgozni életműve alapján, nekem erre a habilitációs dolgozatomhoz volt szükségem, ami viszont korántsem lehet megfelelő indok egy könyv kiadásához.

Azért döntöttem mégis úgy, hogy átdolgozva közreadom Josephushoz kapcsolódó írásomat, mert elkeserítő tény, hogy elenyésző számú magyar nyelvű irodalom foglalkozik ezzel a

roppant érdekes ókori szerzővel.¹ Főhősünk zsidó papi családból származott, harcolt a rómaiak ellen, majd fogságba kerül, és miután megjövendöli Vespasianusnak császárrá választását, a császári család kegyeltje lesz. Műveiben a zsidó gondolkodás és a hellenista történetírás ötvözete jelenik meg és nem csupán a világtörténelem egyik legizgalmasabb korszakába nyújt betekintést, de egyúttal – mivel erre a korszakra esik a keresztyénség kialakulása is – kultúránkat is sokkal jobban megérthetjük belőle, általa.

Josephus (kb. Kr.u. 37–100) egy olyan korban él zsidóként Rómában, amikor egyáltalán nem volt irigylésre méltó a zsidóság helyzete. A Flaviusok győzelme, a jeruzsálemi Templom pusztulása és az ezt követő, zsidóságot sújtó törvények roppant mód megnehezítették ennek a népnek az életét. Ugyanakkor az új császári dinasztiának alapvető érdeke volt, hogy származása ellenére méltó voltát a császári trónra mindenki előtt igazolja, amiben fontos szerepet kapott főhősünk is, hiszen tanúja volt azoknak az eseményeknek, amelyek trónra segítették védelmezőit. És mindeközben – noha bizonyosan nem állt szándékában Josephusnak – a születő keresztyénség kortörténetéhez is fontos adalékokkal szolgál, hiszen születése környékén tér meg Pál apostol, írásait tehát hozzátvetőlegesen ugyanakkor írja, amikor az Újszövetség szerzői megalkotják sajátjaikat. Mindezen tények tükrében még inkább meglepőnek tarthatjuk, ha magyar nyelven nem sok írás foglalkozik Josephussal.

De nem csupán ez, hanem az is közrejátszott elhatározásomban, hogy a téma feldolgozása során egyértelművé vált, a próféták alakja roppant izgalmas a mai ember számára is, hiszen olyan személyiségekről van szó, akik miközben eszközei

¹ Műveinek reprint kiadásán kívül csupán néhány cikk foglalkozik Josephussal, illetve 2010-ben jelent meg az első magyar nyelvű monográfia róla, Grüll Tibor tollából (lásd irodalomjegyzék).

Isten kijelentésének, mégsem robotok, saját meggyőződéssel adják közre a rájuk bízott üzenetet. Egyszerre karizmatikus vezetők, írásmagyarázók, igehirdetők, politikusok, jövőmondók, ítélethirdetők és átlagemberek. És mindezt tetézendő, üzenetük megértése, aktualitása átível a korokon.

Alapvetően négy tematikus részben tárgyalom Josephus és a próféták viszonyát. Elsőként egy általános áttekintés keretében foglalkozom a próféta / prófécia kifejezés jelentésével. A második fejezetben arra a kérdésre keresünk választ, hogy léteztek-e próféták Josephus korában, vagy ezek a személyek csupán a régmúlt idők nagy alakjai voltak. A harmadik fejezetben arra igyekszem fényt deríteni, hogy Josephus miként használja a próféta kifejezést műveiben. A negyedik fejezetben pedig azt a kérdést járjuk körül, hogy Josephus prófétaként jelenik-e meg műveiben.

Végül néhány hasznos megjegyzés a könyv forgatásához. Mivel Josephus műveinek magyar kiadásai nem követik a nemzetközileg elfogadott számozást, hogy megkönnyítsem a vonatkozó részek fellapozását, a megadott fejezet és szakasz számokat követően szögletes zárójelben közlöm a magyar kiadások (lásd irodalomjegyzék) oldalszámát is. Azonban ebben is kénytelen voltam egy aprócska módosításra. Sajnos „A zsidók története”-nek teljes szövege nyomtatásban nem nagyon hozzáférhető, ezért az I-X. könyvek esetében a számomra rendelkezésre álló 1946-os kiadást vettem alapul. Az ezt követő fejezetek esetében azonban a sokkal jobban hozzáférhető kiadás oldalszámait jelöltem (Josephus Flavius, *A zsidók története*, [ford. Révay József] Tántalom, Budapest, 1999.). Illetve még egy fontos megjegyzés az olvasónak: Josephus életrajza nem jelent meg külön kiadásban magyarul, hanem „A zsidó háború” végére került (lásd irodalomjegyzék). Ez azért lehet megtévesztő, mert szerzőnk éppen nem ennek a művének, hanem „A zsidó háború” függelékének szánta, amit jól mutat ennek a két írásnak a tartalmi párhuzamossága. Tartalmát te-

kintve pedig sokkal többet árul el Josephus értékrendjéről, fel-
tétélezéseiről, stílusáról és irodalmi érdeklődéséről, mint éle-
tének fontos állomásairól.

I. A próféciához, prófétáláshoz kapcsolódó fogalmak

Vélhetően kevés ember van, aki kimondva a szót: "próféta" elgondolkodik rajta, miért éppen egy görög kifejezéssel jelöljük ezen személyeket. És talán még kevesebben vannak, akik azon is eltöprengenek, hogy ennek a kifejezésnek az eredete az Ószövetségben található, ami viszont héberül íródott. Azoknak a száma pedig, akik még azon is elkezdenek morfondírozni, miként történhetett ez, a nullához konvergál. Ha valaki ismeri a történelmi szituációt, azt persze nem lepi meg ez az átalakulás, hiszen tény, hogy a zsidóság többsége görögül beszélt a hellenizmus korában, ezért szükségszerűvé vált a kor világnyelvére, görögre fordítani az Ószövetséget. Ezt a fordítást nevezzük Septuagintának (LXX). Ez a fordítás határozta meg aztán a kialakuló keresztyénség nyelvezetét is, amely szintén a kor *lingua franca*-ját használta missziója során és ezen a nyelven fogalmazta meg írásait, amelyek közül a legmeghatározóbbakat az Újszövetség tartalmazza. Amikor tehát a prófétálás / próféta / prófécia fogalmakat tisztázni szeretnénk, mi sem spórolhatjuk meg, hogy noha hatalmas lépésekkel, mégis bejárjuk ugyanezt az utat.

I.1. A *προφήτης* fogalom tisztázása

Első alapvető kérdésünk tehát nem lehet más, mint hogy a LXX miért éppen a *προφήτης* kifejezést választja az ószövetségi próféták jelölésére. Pontosabban miért a *προφήτης* kifejezést tartja fenn az Isten akaratát közlő személyeknek, miközben egészen rokon értelemben használja a *μάντις* (jövendőmondó) főnevet is, amikor pogány jósokról szól.² A kérdésre a válasz azért nem kézenfekvő, mert a görög *προφήτης* / *προφήτις* szó a klasszikus időkben alapvetően a szószólóra, a közvetítőre

² Feldman, Prophets, 416.

utalt, arra a személyre, aki közkincsé teszi a kijelentést, amit a látó, a kinyilatkoztatást megkapó személy hozott tudtára. Vagyis a próféta nem az volt, aki „tárgyalt” az istenekkel, hanem az, aki többé-kevésbé érthető módon továbbadta az embereknek az üzenetet. Ő tehát a második lépcsőt jelentette a kijelentésben. Az ún. prófétai aktivitás, (értsd: kommunikáció az istenséggel) a görög kultúrában leginkább a jövőmondókra korlátozódott, akik varázslásokat alkalmaztak, illetve jóslásaik legfőképpen tárgyi megfigyelésekhez kapcsolódtak (csillagok állása, madarak röpte, jelek magyarázata stb.). Éppen ezért viszont a μάντις³ leginkább valamilyen praktika és nem az inspiráció (isteni sugallat, ihlet) révén nyerte el az istenek üzenetét. Viszont abban a pillanatban, amikor ő maga közzé is tette a láttakat, hallottakat, már prófétává vált. Ha tehát nem pusztán elnyerte a kinyilatkoztatást, hanem hajlandónak mutatkozott annak közlésére is, akkor teljes joggal tarthatott igényt a próféta névre. A két főnév közé tehát nem húzható éles határvonal, ugyanakkor nem is szinonimái egymásnak.⁴ Mások úgy vélik, hogy a próféta a *mantikustól* eltérően nem inspirált, hanem hivatalos tagja volt a pogány kultuszi hierarchiának.⁵ Vagyis nem az istenek akaratától függött a helyzete és a feladata – ne felejtjük el, olyan is előfordult, hogy a *mantikus* hiába várta a kijelentést –, hanem biztos állása volt a szentélyben.

Elképzelhető, hogy a LXX választása azért esett a προφήτης kifejezésre visszaadni az ószövetségi prófétát, mert az ószövetségi próféta sem saját véleményét mondja el, hanem Isten

³ A μάντις kifejezés és az ehhez kapcsolódó szócsoporthoz a μαίνεσθαι igéből vezethető le, amelynek jelentése: „örjöngeni, tombolni”. Nyilván ez az eksztatikus állapothoz köthető a leginkább (lásd Hahn-Klein, Prophetie, 5).

⁴ Forbes, Prophecy, 196-198. 209. 213k.

⁵ Schrage, Korinther, 153; lásd továbbá Krämer, προφήτης, 785.

szavát tolmácsolja⁶, ahogyan a görög szóhasználatban is a próféta tolmácsolja a látó kijelentését. Abban viszont határozottan különböznek egymástól, hogy a görög prófétákat emberi döntés helyezte pozíciójukba és nem Isten hívta el őket erre. Illetve az is érdekes tény, hogy az önálló, az orákulumoktól függetlenül ténykedő jövőmondókat, jósokat soha nem nevezik prófétáknak a görög források⁷, pedig nyilván itt „magad uram, ha szolgád nincs” elv alapján, ők egy személyben voltak a kijelentés megkapói és továbbadói is, ami megint csak markáns eltérés a bibliai szóhasználathoz képest.

Noha számos jóshely létéről tudunk és sokat feltártak, ezért azok belső elrendezését és külső képét egészen jól rekonstruálhatjuk, ugyanakkor magára a jóslás módjára vonatkozóan kevés információ áll rendelkezésünkre. Az azért nagy valószínűséggel állítható, hogy a jövődölések, jóslások alapvetően valamiféle szimbolikus üzenet értelmezésének, magyarázatának a következményei. Görög felfogás szerint isteni jel lehet minden váratlan esemény, és a jövőbe való betekintésre is számos eszköz alkalmas. Ilyen jellegű ismerethez juthatott az ember az álmok segítségével, amikor – egyes szerzők szerint – a lélek elhagyja a testet, és így jut olyan információkhoz, melyeknek túlvilági eredetű a forrása.⁸ De útmutatást adhatnak az égi madarak csakúgy, mint az áldozati állat belsősegei⁹

⁶ Krämer, προφήτης, 791.

⁷ Krämer, προφήτης, 795.

⁸ Tudunk olyan kultuszi helyekről, ahol a kérdezők álmukban kapták meg a választ feltett kérdéseikre, tehát semmiféle közvetítő személy nem kapott szerepet abban. Ilyenre találunk utalást Asklepios Epidauróban található szentélyéhez kapcsolódóan, és ugyanezzel találkozunk az Amphiaraios templom esetében is – lásd Hegyi, Polis és vallás, 84. 113.

⁹ Speciális esetet tár elénk Trophonios barlangja. Itt a kérdező maga szállt le a barlangba megtudakolni feltett kérdésére a választ. Előtte azonban áldozatot kellett bemutatnia, ahol jelen volt egy jó, aki az

vagy éppen az oltáron lobogó tűz, a felszálló füst (ezek az ún. technikai jósök); és már az egészen korai időktől léteztek olyan jósdák, ahol egy orákulumon keresztül juthatott válaszokhoz az érdeklődő (inspirált jósök). Ezeken a jóshelyeken az jósda alkalmazottai az istenek üzenetét emberi nyelven megfogalmazva közvetítették. A jóshelyek orákulumainak három jól elkülöníthető forrása lehetett: a sorshúzás, az álom vagy látomás, és végül az inspirált kijelentés.¹⁰ Az inspiráltság két következménnyel járt: egyfelől, az inspirált személy, mivel tudatosan szólt, ezért felelős volt a kijelentéseiről; másfelől, az inspirált személy ilyenkor autoritatív módon olyasmit is ki mondhatott, amit egyébként nem lehetett volna.¹¹ Vagyis, ha inspirált személyként szólt, olyan kritikát is megfogalmazhatott például egy királlyal szemben, amiért egyébként akár életével is fizethetett volna. Láthatjuk tehát, hogy nem a kijelentésben szűkölködik az ókori ember, inkább a kapott kijelentések, válaszok értelmezése okozott számára nehézséget. „Válaszadásra természetszerűleg a kifejezetten jóslásra specializálódott szentélyek voltak a leginkább hivatottak, ahol a hivatásos jóspap (*prophétés*) vagy prófétanő (*prophetis*) tolmácsolta az istenség üzenetét a jóslatkérőknek.”¹² Az erre „szakosodott” kultuszi helyeken úgy az egyén, mint egy-egy közösség kikérhette a jósök véleményét, hogy egy adott helyzetben melyik döntés felel meg az istenek akaratának. Itt azonban fontos megjegyeznünk, hogy kérdéseiket egy konkrét esethez kapcsol-

áldozat belső részeiből állapította meg, hogy Trophonios kegyesen fogadja-e a kérdezőt, vagy sem. A barlangba bejutó kérdésére a választ látás vagy hallás útján kapta meg (vö. Hegyi, Polis és vallás, 114k).

¹⁰ Aune, *Prophecy*, 23; az orákulumok fajtáinak részletes áttekintéséhez lásd 25-27.

¹¹ Forbes, *Prophecy*, 141.

¹² Hegyi, *Polis és vallás*, 107.

lódóan fogalmazzák meg, nem általában tudakolták a jövőt.¹³ Ugyanakkor – ahogyan láthattuk – a jövődölések legtöbbjéhez nem közvetlenül jutottak hozzá a kérdezők, hanem egy közvetítő, a jóslást megfogalmazó segítségével. Itt alapvetően tehát az orákulum volt az ihletett és nem az orákulum kijelentését tolmácsoló személy (προφήτης), de ez nem jelenti azt, hogy a tolmács mindennemű különleges képesség hiányában is el tudta volna látni a feladatát.¹⁴ Érdekes, noha teljességgel érthető mindezen tények ismeretében, hogy a προφητεία a zsidósághoz köthető irodalmon kívül csupán a Kr.u. második évszázadban jelenik meg¹⁵, hiszen saját tartalma nem lévén a próféciának, vélhetően az önálló fogalomra sem volt szükség.

A hellenizmus korában bővül a kifejezés jelentése, éppen úgy jelölhette egy papi rend tagját, mint egynémely filozófiai iskola szószólóját, a botanika specialistáját, egy sarlatán orvost, vagy éppen a hírnököt, aki kihirdette a játék győztesét.¹⁶ Összességében azonban továbbra is elmondható, hogy az istenség nem ereszkedik odáig, hogy közvetlenül szóba elegyedjen az emberrel, továbbra is csak a megszentelt személlyel társalog, aki elmondja az üzenetet valaki másnak, és így jut el a kérdezőig a válasz. Általánosságban három elnevezéssel találkozunk a jóshelyekhez kapcsolódóan, amelyek az üzenetek közvetítőit jelölik: ὑροφήτης, προμάντις, προφήτης.¹⁷ A kifejezésekről szólva mindenképpen fontos megjegyeznünk, az előtagként szereplő *pro-* alapvetően nem arra utalt, hogy a jövőre vonatkozó kijelentést tettek volna: „előre kijelenteni”, hanem az üzenet nyilvánossá tételét jelöli: közhírré tenni, érthetővé

¹³ Hegyi, Polis és vallás, 106.

¹⁴ Cook, Cessation of Prophecy, 91; továbbá Aune, Prophecy, 195.

¹⁵ Krämer, προφήτης, 784.

¹⁶ Krämer, προφήτης, 793k.; vö. továbbá Hill, Prophecy, 9k, valamint Forbes, Prophecy, 193. 200k.

¹⁷ Aune, Prophecy, 28k; lásd továbbá Hahn-Klein, Prophetie, 5-7.

tenni, ismertetni az emberekkel. Az ezekkel párhuzamosan megjelenő ὑποφήτης kifejezésben pedig az *hypo-* a „honnan?”-ra utal; az elrejtettből előhozni, nyilvánossá tenni: a csodajel rejtett értelmét feltárni.¹⁸ Fontos párhuzamként jelenik meg a zsidó kultúrából ehhez a funkcióhoz az *angelus interpretes* személye, aki ugyancsak Isten kijelentését magyarázta és közvetítette az embernek, látnoknak. Ez az értelmező angyal különösen az apokaliptikában kap jelentős szerepet, ami azért érdekes számunkra, mert praktikusán ebben a funkciójában a tradicionális próféta helyére lép ez a közvetítő alak.¹⁹ Jegyezzük meg, hogy az *angelus interpretes* megjelenéséhez nem csupán ez az egy elemet kapcsolódik²⁰, viszont az tény, hogy az értelmezést segíti az értelmező számára, s mint ilyen, feladatában közel kerül a paphoz és a prófétához. Úgy vélhetjük, hogy az értelmező angyal alapvetően az Isten és ember közötti egyre növekvő távolság áthidalását segítette létével, amely eltávolodás, „transzcendensebbé válás”²¹ a látomások értelmezhetetlenségében fejeződött ki.

Elismert tény volt már az ókorban is, hogy az ember ösztönösen vágyik leküzdeni a félelmeit, s ebben fontos szerepet kap a biztonságérzet. Ezt elérni pedig kiváló eszköznek bizonyult a múlt eseményeinek tisztán látása, de még inkább a jövőre vonatkozó ismeretek megszerzése. A jóslás és az orákulumok egyfajta pszichoterápia²² funkcióját töltötték be az emberek számára, segített nekik uralkodni félelmeiken, és tá-

¹⁸ Krämer, προφήτης, 783. 785.

¹⁹ Lásd Cohen, Maccabees, 191.

²⁰ Lásd Koltai, Angyalok az Ószövetségben, 34-37. Karasszon I. Isten kisugárzásaként értelmezi ezeket a létezőket (Karasszon, Ni ange, 44.), másutt azt emeli ki, hogy az *angelus interpretes* zsákutca a vallástörténeti fejlődésben (Karasszon, Ég és föld között, 16.).

²¹ Heidtmann, Die Engel, 159.

²² A kifejezést M. Erler veszi át G. Luck-tól (Epikureismus, 53.).

maszt nyújtott döntéseik meghozatalában. A legtöbb ókori görög nem kérdőjelezte meg tehát, hogy a jósdákban kapott kijelentések az istenektől származnak, és csak nagyon ritkán vonták kétségbe ezek igaz voltát: de azért ott sejlett a háttérben az a minden korra jellemző gondolat, miszerint az istenség nem téved, a jós viszont nem tévedhetetlen. Természetesen nem csupán a jóshelyekhez kötődött a jóslással foglalkozók ténykedése. Számos olyan jóvendőmondóról olvasunk, akik nem kapcsolódtak semmilyen szentélyhez, vándorolva keresték kenyerüket. Ezen jósok között is akadnak technikai (akik valamilyen technika alkalmazásával jóvendölnek: például madaarak röpte, áldozati állat belsőségei stb.) és inspirált (akik isteni sugalmazás által nyertek kijelentést) jósok egyaránt. Sőt, két további típust is megkülönböztet a szakirodalom: azokat a jóvendőmondókat, akik mágiával jutnak el a kívánt tudáshoz, illetve olyan jósokat, akik korábbi orákulumokat gyűjtenek össze és ezeket magyarázzák (ilyen gyűjtemények voltak az ismert szibüllák).²³ Nem csupán a látomások szorultak tehát magyarázatra. A hellenizmus korszakában egyre hangsúlyosabb lesz a régi nagyok írásainak a szerepe, amely írásokat értelmezni lehet és kell, alkalmazva az elődök tudását, tanítását a jelenre. Ezzel párhuzamosan megjelenik annak az igénye is, hogy a lehető legpontosabb szöveg kerüljön az olvasó kezébe, amelynek ellenőrzött szókészlete lassanként kötelező érvényűvé vált. Ennek megfelelően, „a hellenista Alexandriában a tudósoknak egy újabb csoportja jelenik meg, a φιλόλογοι, akiket γραμματικοί, vagy κριτικοί nevekkel is illették.”²⁴

Amikor tehát a προφητής kifejezést választották a LXX fordítói, ennek oka az lehetett, hogy megkülönböztessék hőseiket a μάντις névvel jelölt személyektől, de egyben mégis olyan kifejezést válasszanak, amit olvasóik minden további magyará-

²³ Aune, Prophecy, 35.

²⁴ Hengel, Schriftauslegung, 3.

zat nélkül értettek. Tehát egy olyan „szakkifejezésre” volt szükségük, amelynek új jelentéstartalmat adhattak. Ehhez viszont az is kellett, hogy a próféták „munkája” is ismert legyen legalább hozzávetőlegesen minden olvasó számára. Ahogy láthattuk, a görögség számára a kifejezés értelmezése nem okozott problémát, inkább az szolgált újdonságként számukra, hogy a zsidó kultúrában megjelenő próféták közvetlen kapcsolatba kerülnek az Úrral, ugyanakkor arra sem restek, hogy a kapott kijelentést megosszák hallgatóságukkal. De mi a helyzet a zsidó olvasókkal és azokkal, akik nem a hellén kultúrkörből érkezve vették kezükbe a görög fordítást?

Ami az ókori Közel-Keletet illeti, elmondható, hogy a prófétálás mindenütt ismert tevékenység volt, amely mint meghonosodott tradíció és intézmény részét képezte a jövődölések egyéb formáinak.²⁵ De önmagában a jelenség, a tevékenység ismerete még nem ad magyarázatot a szóválasztásra. Ahogyan a μάντις kifejezést sem úgy alkalmazza a LXX, mint ahogyan azt logikusan várnánk. A μάντις ugyanis nem a „látó” (רֹאֵה), „látnok, jós” (חֹזֵה) fordításaként jelenik meg²⁶, hanem rendszerint a כּוּס (varázslás, igézés, bűvészet, az orákulum megkérdezése) megfelelője.²⁷ Nem meglepő tehát, hogy a μάντις semleges használatával sem találkozunk az Ószövetség görög nyelvű verziójában, hanem annak mindig pejoratív értelme van,

²⁵ Nissinen, What is Prophecy?, 28; lásd továbbá részletesen Karasszon, Az óizraeli vallás, 95 – 106.

²⁶ A ró'e és a hóze kifejezések tartalma is összemosódik a nábi jelentésével. Karasszon I. véleménye szerint, ez szoros összefüggésben áll azzal a ténnyel, hogy a próféták természetesen érintkezésbe léptek a költészettel és a képes beszéd miatt szükségessé vált, hogy „a prófétákat összhangba hozzák az extatikusokkal és látnokokkal, akiknek a működése a jövőre vonatkozott” – Karasszon, Az óizraeli vallás, 99. továbbá 104k.

²⁷ Lásd Hahn-Klein, Prophetie, 7k.

vagyis éles kontraszt figyelhető meg a LXX gondolkodásában a prófétálás és a jövődőlés között²⁸, még akkor is, ha a prófétálásnak adott esetben nem a legkifinomultabb formájáról szól a szerző.

A próféták mellett azonban még szót kell ejtenünk e helyen egy másik csoportról is, akik hozzájuk hasonlóan a titkok ismeretéhez vezették el az érdeklődőket, de egy egészen más utat jártak be elérni ezt a célt. A bölcsekről (σοφοί) van szó, akik bölcsességüket mint ajándékot kapják, és akik folyamatosan képezve magukat egyre inkább fejlesztik ezen képességüket. Mindazonáltal az emberi erőfeszítés szükségességének hangsúlyozása mellett a bölcsesség Istentől eredő volta soha nem kérdőjeleződik meg. A titkok ismeretének több formáját is gyakorolhatják a bölcsek: álmok, jövődölések, vagy az írások értelmezése, a sorok között megbúvó titok feloldása. Ezen tevékenység alapigéje a λύω (meg-, kioldani²⁹). Miközben a szó alkalmazását vizsgálva azt látjuk, hogy a titkok megfejtésének tradíciója a zsidóságon belül egyértelműen a prófétai tevékenységek körébe tartozónak tekinthető, addig a görög gondolkodásban a profetikus jelenségek kizárólag a mantikus cselekvésekhez kapcsolhatóak, amikor viszont oktatásról, jó tanácsról, kritikáról van szó, akkor ez a bölcsek feladata.³⁰

²⁸ Ezen a helyen azért érdemes megemlítenünk, hogy számos olyan tevékenység, amit a deuteronomiumi törvénykezés tilt, másutt elfogadott praxisként jelenik meg az Ószövetségben (vö. például Ézs 3,2; Jer 29,8 – 5Móz 18,14) – lásd Karasszon, *Az óizraeli vallás*, 96k.

²⁹ Hagyományosan a kötél / szíj kioldására, illetve az állatok eloldására használt kifejezést átvitt értelemben használhatjuk a betegségekből való gyógyulásra is, valamint a rejtett dolgok feloldására (lásd Balázs, *λύω*).

³⁰ Hahn-Klein, *Prophetie*, 11. Más az „értelmezéshez, megfejtéshez” kapcsolódó szavak (ἐξηγήομαι, ἐρμενεύω) csak ritkán fordulnak elő a LXX-ban – a témához lásd Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 55-59.

1.2. A próféták feladata

A prófécia / próféta kifejezés vizsgálatánál elengedhetetlenül szükséges, hogy meghatározzuk, mit nevezünk profetikus tevékenységnek. Nyilvánvalóan ehhez a tevékenységhez legalább három résztvevőre van szükség. Mindenképpen kell hozzá Isten vagy az istenek, szükségeltetik egy közösség, aki-nek szól az üzenet, illetve elengedhetetlen egy személy, aki közvetítője az üzenetnek. Ezen közvetítés feladatán belül számos funkciót ellát az adott személy, aminek csupán egyik aspektusa lesz a jövő ismertetése. Ennek megfelelően, ha a prófécia görög jelentéstartalmát vizsgáljuk, úgy az alapvetően az istenek akarátának tudakolása és értelmezése volt, amely inkább a jelen döntésére vonatkozott mintsem a jövődőlésre, vagy a bekövetkező események előrelátására, miközben a jelen megértése és a jövő kutatása sok esetben bizonyosan kéz a kézben járt. Ugyancsak fontos látni, hogy azokban a kultúrákban, ahol az eksztatikus prófétálást gyakorolták, mint Fönícia, Görögország, Ázsia vagy a hettita civilizáció, a prófétákra általában úgy tekintettek, mint aki korlátozott hozzáféréssel rendelkezik a halandóknak egyébként elérhetetlen információk tengeréhez, az eksztázis állapota pedig sok esetben, mint a prófécia igazolása jelent meg az emberek szemében.³¹ Abból adódóan, hogy még a próféták is csupán korlátozott mértékben voltak képesek kapcsolatot teremteni a transzcendenssel, a jövődőlés is kérésre történt, csak a feltett kérdésre válaszolva.³² A válasz pedig további értelmezésre szorult. A klasszikus görög gondolkodásban a jóslat értelmezése a kérdező feladata volt, nem a jóse. Pythia az igazságot szólja, de ennek az igaz-

³¹ Lásd Forbes, *Prophecy*, 150k.

³² Jegyezzük meg, ilyen típusú próféciával is találkozunk alkalmanként az Ószövetségben, de mégsem ez a legjellemzőbb – Rendtorff, *προφήτης*, 801.

ságnak a használhatósága a jóslatot megkapó ember intellektuális erőfeszítésén áll vagy bukik³³, Pythia ugyanis, noha görög szavakból fonta össze mondanivalóját, csupán szabadon kapcsolta össze azokat, illetve alkalmanként értelmetlen kifejezések is keveredtek hozzá.

Ezzel szemben úgy vélhetjük, hogy amikor a LXX fordítója a legmegfelelőbb szót kereste a héber נביא³⁴ (próféta) kifejezést visszaadni, akkor egy olyan mellett döntött, ami azt fejezte ki, hogy ezt a személyt Isten szólítja meg, de a megszólított próféta nem csupán továbbadja az akaratát, hanem interpretálja is a Tőle származó üzenetet. Ezzel viszont együtt járt, hogy mindent nem megkérdőjelezhetetlen autoritással teszi.³⁵ Fontos azonban látni, hogy Izrael Istene nem egyszer s mindenkorra kimondott üzenetekkel bízta meg prófétáit, hanem szükség szerint változtatni is képes korábban kimondott akaratán, más szavakkal: Isten és ember kommunikációja interaktív.³⁶ A próféta tehát a jósnak / jövőmondónak egy speciális típusa, amelyik azoktól eltérő módon, jellemzően személyesen kapja kijelentéseit Istentől, nem jelek és szimbólumok értelmezésével jut el az üzenet felismeréséig, bár ilyenre is találunk példát. Vagyis a prófécia közvetlen kijelentés, a jóslás ellenben közvetett kijelentés lehet csak.³⁷ További markáns különbség, hogy a görög jövőmondóktól eltérően, a próféta jellemzően nem

³³ Freedman, Frey, *False Prophecy is True*, 84. 86; a Delphoi jósda működéséhez lásd Hegyi, *Polis és vallás*, 115-122, külön a jóslás folyamatához 120k.

³⁴ A *nábi* kifejezés etimológiája teljesen bizonytalan, mint ahogyan azt sem lehet pontosan tisztázni, hogy a szó egy habitust, sajátos viselkedést, vagy funkciót, hivatalt jelöl – részletesen Karasszon, *Az óizraeli vallás*, 96-100.

³⁵ Lásd Nissinen, *What is Prophecy?*, 18; továbbá Grudem, *The Gift of Prophecy*, 33-38.

³⁶ Freedman, Frey, *False Prophecy is True*, 86.

³⁷ Aune, *Prophecy*, 339.

kérdésre válaszol, hanem Isten akkor szólítja meg, amikor szükségesnek gondolja. Viszont ez azzal a következménnyel is jár, hogy a próféta nem rendelkezik közvetlen hozzáféréssel Isten kijelentéséhez, ezt – felmerülő problémák esetén – kérnie kell, majd kívánnia, amíg az Úr kijelenti számára.³⁸ Ugyanakkor gyakorta találkozunk az ószövetségi prófétákkal úgy, hogy közbenjárnak, vagy könyörögnek a népért (vö. 1Móz 20,7; 2Móz 7,1 stb.), tehát semmi esetre sem beszélhetünk pusztán egyirányú kommunikációról az esetükben.

Érdekes következtetésre juthatunk, ha „prófétálni, próféta” szavunkat a θεολέγειν kifejezéssel hasonlítjuk össze. Ez a kifejezés ugyanis két dolgot jelenthet: Istenről beszélni (*genitivus objectivus*), vagy Isten beszéde (*genitivus subjectivus*). Ha a teológiának ezt az utóbbi jelentéstartalmát részesítjük előnyben, úgy majdhogynem ugyanazt jelenti, mint a prófétálás. Egy markáns eltérés azonban megragadható: a teológiában, ha Isten szavaként értjük, teljesen háttérbe szorul az ember, a prófétálásnál viszont éppen az emberi közvetítésen van a hangsúly, ezért a prófétálás esetében szükség van a kritikai-teológiai reflexióra – mint ahogy általában az Istenről szóló beszéd esetében sem mondhatunk le arról.³⁹ Ugyanakkor fontos észrevenni, hogy a próféta volt az a személy a görög tradícióban, aki valóban beszélt az emberrel, aki közvetített a szentély hivatalos személyzete és az átlagember között, mint ahogyan arra is találunk utalásokat, hogy a προφήτης inspirált személy, aki a közvetlenül kijelenti az istenek akaratát, nincsen szüksége a

³⁸ Ezért nem is intézményesülhetett ez a típusa a prófétáknak, hiszen nem az emberen múlik a kijelentés, hanem alkalmankénti eseménye az isteni akaratnak – vö. Wolff, *Prophet und Institution*, 92k.

³⁹ Lásd Schüssler Fiorenza, *Die Worte der Prophetie*, 73k.

μάντις-ra ehhez.⁴⁰ Nem zárhatjuk ki, hogy a LXX szóhasználatát éppen ez határozta meg. A próféta név alkalmazásával arra kerül a hangsúly, hogy Isten közvetlenül és érthető nyelven beszél népéhez. Nem neutrálisan dönt, hanem emocionálisan kommunikál az emberrel. A próféta név mellett az érthetőség, és a közvetlen, az emberekkel folytatott kommunikáció szól.

Természetesen a prófécianak többféle tartalma lehet. Értelmezheti az eseményeket, etikai útmutatást adhat, tartalmazhat politikai üzenetet, feddést a kialakult helyzet miatt, de a jövőre is vonatkozhat. Noha ez utóbbit korábban a szakirodalom inkább külön tárgyalta és elválasztotta a prófeciától, mára a bibliai és az ókori közel-keleti próféciaák vizsgálata inkább azt a meggyőződést tette elfogadottá, hogy a „prófécia integráns része a jövődöléseknek. Az ókori Közel-Keleten, amennyire a rendelkezésünkre álló dokumentumok alapján megállapíthatjuk, a jövődölések elsődleges feladata az ún. *Herrschaftswissen* volt, vagyis az uralkodó személyének, tehetőségének és legitimációjának bizonyítása, valamint hatalmának igazolása és behatárolása, ami az uralkodó és az istenség(ek) közötti kommunikáción alapult.”⁴¹ Ez pedig egyértelműen azt is jelentette, hogy az ezt a tevékenységet végző személy óhatatlanul szerephez jutott az aktuálpolitikában is. A jövődöléseken belül két alapvető formát lehet megkülönböztetni: az egyik az a típus (*non-inductive*), amelyhez nincsen szükség semmiféle képzettségre, egy könnyen értelmezhető kijelentésen alapul (látomás, álom⁴²), nem kell bonyolult következteté-

⁴⁰ Forbes, *Prophecy*, 112 – ennek éppen az ellenkezőjét fogalmazza meg Grudem amikor kijelenti, hogy a görög szóhasználatban a próféta nem inspirált (*The Gift of Prophecy*, 41).

⁴¹ Nissinen, *What is Prophecy?*, 21; lásd továbbá Forbes, *Prophecy*, 8kk.

⁴² Az álomfejtésről szólva mindenképpen érdemes megjegyeznünk, hogy a deuterónómista törvénykezés tiltotta (5Móz 13,2), ennek elle-

seket levonni annak megértéséhez. A másik típusához (*inductive*) a jövődölésnek (csillagokból, belekből, madarak röptéből stb.) előtanulmányokra, képzettségre, de mindenképpen gyakorlásra volt szükség. Természetesen, feladatukból adódóan a próféták elkülönültek a társadalmon belül, ami sok esetben azt is jelentette, hogy egy-egy templom, szentély köré csoportosultak. Alkalmanként ez pedig együtt járt azzal, hogy a próféta közvetítő útján kommunikált az illető személlyel, tehát kapcsolata messze nem volt annyira szoros például az uralkodóval, mint az őt körülvevő írástudóké, tudósoké. Ugyanakkor a prófétai tevékenység felosztása kultuszi és szabad karizmatikus prófétákra túl sematikus. A próféták tevékenysége nem csak az istenség és az emberek közötti kommunikációból állt, de szükségképpen kölcsönhatásba kerültek a hierarchiával éppen úgy, mint a közösség hitelveivel.⁴³ Prófétálás alatt tehát alapvetően szóbeli közlést kell értenünk, ugyanakkor széles körben elterjedté vált a próféciák írásban rögzítésének gyakorlata is.

A szóbeli közlés írásban rögzítése alapvetően nem azt a célt szolgálta, hogy megőrizze a próféta szavát annak eredeti közegében, hanem inkább azért történt, hogy ezzel is könnyebb legyen az üzenet kommunikálhatósága, hiszen semmi

nére, számos olyan személlyel találkozunk az Ószövetség lapjain, akik álomfejtőként szereztek hírnevet maguknak – elég a két legismertebbet, Józsefet és Dánielt megemlíteni ezen a helyen.

⁴³ M. Nissinen a prófétákat is a nem-következtető (*non-inductive*) jövődölések közé sorolja. Ugyanakkor azt ő is elismeri, hogy ez semmiképpen nem jelenti azt, mintha ehhez a fajta jövődöléshez semmiféle tanult technika nem társult volna, de ez egészen speciális jellegű volt: képesnek kellett lenniük elérni értelmüknek azt a részét, amelyen keresztül – hitték – közvetlen kapcsolatba léphetnek az istenséggel (What is prophecy?, 21-23.); a kultuszi és a szabad karizmatikus próféták összehasonlításához lásd továbbá Rendtorff, προφήτης, 799-803.

értelme nincsen a próféciónak, ha nem tud találkozni hallgatóságával, akinek azt meg kell értenie és reagálnia rá. Ez a folyamat egészül ki speciálisan a zsidóságon belül a leírt szövegek értelmezésének folyamatosan bővülő tradíciójával, amely akár több évszázadot is átfoghatott. Az ókori Közel-Kelet irodalmában sehol másutt nem találkozunk azzal, hogy az értelmezés folyamata évszázadokon keresztül zajlott volna.⁴⁴ Az értelmezések és az egykori üzenet aktualizálása egyúttal azt is jelentette, hogy az elhangzottak immáron nem csupán jövődölekként váltak érdekessé, hanem etikai és teológiai tartalmat nyertek. Vagyis az egykor elhangzott szöveg többszólamúvá vált, ami megnyitotta a többféle értelmezés lehetőségét. Meghatározó időszaka volt ennek a fejlődésnek a második Templom korszaka, amikor a zsidóság és a keresztyénség már kifejezetten ezeket az értékeket kereste és találta meg a prófétai iratokban.⁴⁵ A szent iratok tanulmányozásához viszont, ami indirekt kijelentésnek tekinthető, szükség mutatkozott valamilyen előképzettség, de legalábbis az olvasás elsajátítása. Nem kísérté viszont transzjelenség és minden esetben csupán másodlagos maradhatott a leírt, eredeti üzenettel szemben.⁴⁶ Mindazonáltal, abban a pillanatban, amikor a szöveg értelmezője képes volt jobban megérteni a leírtakat, mint annak szerzője egykoron, nem túlzó, ha ezt a fajta tevékenységet is profetikusként tekintjük.

1.3. Az álpróféták

Talán azt gondolnánk, hogy ha léteztek próféták, akkor bizonyosan velük együtt megjelentek a hamis próféták, vagy álpróféták is. Ez azonban messze nem ennyire egyértelmű. Az

⁴⁴ Nissinen, *What is Prophecy?* 30.

⁴⁵ Vö. Wilson, *Current Issues*, 38.

⁴⁶ Aune, *Prophecy*, 339k.

álpróféta (ψευδοπροφήτης) kifejezést első alkalommal a LXX használja, mégpedig Jeremiás könyve fordításában, és majdnem kizárólagosan csak ebben a könyvben fordul elő.⁴⁷ A héber Bibliában – talán meglepő módon – nem jelenik meg ez a kifejezés, annak ellenére, hogy a héber nyelv is képes megalkotni ezt, ahogyan azt például az 1QH 4,16 mutatja:

„jönnek, (16) hogy téged kérdezzenek: hazug próféták szava nyomán, akik megtévesztenek a tévelygéssel, akik népedhez ért[hetet]len szóval beszélnek, és idegen nyelven”⁴⁸

Ézsaiástól Ezékielig minden íróprófétával szemben próféták egész hada áll, ennek ellenére az ellenfeleket is prófétának nevezik, mivel nem az elnevezésen múlik, hogy valaki igaz, vagy hamis, hanem azon, hogy amit mond, az igaz-e, tehát beteljesül-e, vagy sem. A legélesebb ez a konfliktus pedig éppen Jeremiás esetében lesz.⁴⁹ Azzal tehát, hogy ezeket a személyeket a LXX álprófétának nevezi, egyben ítéletet is megfogalmaz velük kapcsolatban. Ugyanakkor a szó használatában nem következetes a fordító, mivel olyan helyeket is találunk, ahol együtt szerepelnek a נביא (próféta) és a שקר (hütlenség, csaló, hamis) kifejezések, mégsem fordítja ψευδοπροφήτης-nek azt (lásd Jer 5,31; 14,14; 23,26.32). Az ok talán abban keresendő, hogy a

⁴⁷ Tíz alkalommal találkozunk ezzel a kifejezéssel a teljes LXX szövegben, ebből kilenc Jeremiás könyvében (LXX 6,13; 33,7.8.11.16; 34,9; 35,1; 36,1.8), egyszer pedig a Zak 13,2-ben jelenik meg. Külön érdekessége ennek a ténynek, hogy egyébként a LXX nem törekszik arra, hogy a különféle prófétáláshoz kapcsolódó kifejezések eltéréseit kiemelje, a kifejezéseket mechanikusan alkalmazza – lásd Rendtorff, προφήτης, 813.

⁴⁸ Komoróczy, Kiáltó szó, 206. A „hazug, hamis próféták” esetében a hangsúly a szóbeli kinyilatkoztatáson van. Éppen ezért az Igazság tanítója és a hamis próféta közötti vita a tanítás elferdítése, illetve el nem fogadása miatt zajlik – lásd Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 69.

⁴⁹ Rendtorff, προφήτης, 806k.

fordításban élesebb a kontraszt, ha a próféta hamis szaváról beszél az író, mintha egyszerűen csupán hamis prófétának aposztrofálná őt.⁵⁰ Ami azonban még inkább megnehezíti a dolgunkat, hogy még görögül sem volt túl ismert a ψευδοπροφήτης kifejezés. Feltételezhetjük, hogy a ψευδόμαντις mintájára alkották meg és eredetileg inkább egy olyan személyre vonatkozott, akinek a próféciája nem bizonyult igaznak, és nem olyan valakire, aki a próféta önmegjelöléssel tudatosan félre akarta vezetni az embereket, vagyis tudatosan hazudta magát az istenség / Isten emberének. A kifejezés hiánya a görög nyelvhasználatban arra utal, hogy a próféták körébe tartozó személyek a μάντις-hez képest meglehetősen lényegtelenek voltak, ha jövődöletről volt szó.⁵¹ Más szavakkal, nyilván akkor van értelme megalkotni egy tevékenység ellentétét, ha sok konkurens, sarlatán jelenik meg. Ennek viszont csak akkor van értelme, ha az eredeti tevékenységet megéri hamisítani, vagyis olyan kiváltságok járnak vele, amiért érdemes vállalni a lebukás kockázatát. Az a tény tehát, hogy a prófétának nem jelenik meg a „hamis” verziója, indirekt módon erősíti korábban tett megállapításunkat, miszerint a LXX egy olyan kifejezést választ, ami ismert, ugyanakkor jelentéstartalmában még kiválóan bővíthető volt.

⁵⁰ Így például a Jer 23,26-ban sokkal kevésbé lenne ereje a kijelentésnek: ἐν καρδίᾳ τῶν ψευδοπροφητῶν (az álpróféták szívében), mint ahogyan most áll a szövegben: ἐν καρδίᾳ τῶν προφητῶν τῶν προφητευσόντων ψευδῇ (a hazugságot prófétáló próféták szívében). Különösen igaz ez a Jer 23,9-32-re, ahol noha a legelkeseredettebb a küzdelem, mégsem használja a fordító a ψευδοπροφήτης-t, bár az is igaz, hogy ezen a helyen leginkább a próféták morális megkérdőjelezhetőségét pellengérezi ki és nem tanításuk igaz voltát (lásd Reiling, The Use, 149.).

⁵¹ Lásd Reiling, The Use, 148.

Visszatérve Jeremiás könyvéhez. A jeremiási előfordulások *Jannes Reiling* szerint három csoportra oszthatóak: a.) ahol a pap és a hamis próféta együtt jelennek meg Jer 26[33],7.8.11.16; 29[36],1; b.) ahol a hamis próféta egy olyan főnévvel együtt jelenik meg, ami a jövődőlésre utal Jer 27[34],9; 29[36],8 – ugyanebbe a csoportba tartozó a Zak 13,2⁵² is; c.) ahol a kifejezés Hananjara vonatkozik Jer 28[35],1. Az első csoportban a kifejezés használata nemigen indokolható meg, hacsak azzal nem, hogy a könyvnek ebben a részében a fordító egyszerűen következetes. A b.) csoportban szereplő két versben az a közös, hogy mindkettő egy prófétai kijelentésben (*Gottesspruch*) kap helyet, mint óvás a hamis prófétáktól. Jeremiásnál ebbe a körbe tartoznak az álomlátók, mint akiknek az üzenete nem megbízható (lásd Jer 23,27-32), de általában a pogány jóskok is. Úgy vélhetjük tehát, hogy ezeken a helyeken találtunk rá a ψευδοπροφήτης kifejezés megalkotásának eredetére. A kifejezés alapvetően tehát a prófécia hamis voltára utal, de háttérben ott van a pogány jövődömondók negatív megítélése is. Az ál-próféta tevékenységéről olvasva a pogány jóskok tevékenységére, jövődölésük hamis voltára kell tehát asszociálnunk. Ezen megállapítás fényében viszont még izgalmasabb a ψευδοπροφήτης kifejezés megjelenése Hananja nevéhez kapcsolódva, hiszen azt nem állíthatjuk a szöveg alapján, hogy Hananja sárlatán lenne, vagy az eksztatikus próféták körébe tartozna, és végképp nem, hogy pogány lenne. Miközben a héber szövegben hangsúlyosan Jeremiás próféta és Hananja próféta állnak egymással szemben, a LXX ebben a fejezetben a próféta kifeje-

⁵² Külön érdekessége ennek a versnek, hogy abban egymás mellett szerepel az álpróféta és a tisztátalan lélek (τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον). Az utóbbi kifejezés pedig azért izgalmas, mert csak ezen az egy helyen találkozunk azzal a LXX-ban, miközben az Újszövetség számos helyen alkalmazza azt (például Mk 1,23; 5,2; 6,7 [par.]; 9,25; Lk 6,18; ApCsel 5,16 stb.).

zést inkább mellőzi a továbbiakban, és sem Hananjara, sem Jeremiásra nem alkalmazza azt többé. Ennek a hiánynak a hátterében vélhetően az a nyomasztó kérdés állhat, aminek a megválaszolását a LXX fordítója ezzel kívánja elkerülni, miszerint: hogyan lehetséges az, hogy két valódi próféta vitatkozik egymással? De ami még ennél is súlyosabb kérdés, miként lehetséges, hogy csak az egyiknek van igaza?⁵³ Feltételezhetjük, hogy az igaz-hamis, illetve a megbízással-megbízás nélkül szóló próféták megkülönböztetésének kérdése elevenbe vágó problémája volt az Ószövetségnek. De mivel ez a probléma nem orvosolható, vagyis külső jelek alapján nem dönthető el a kérdés, ebből adódóan adekvát módon nem is írható le a különbség. Csak utólag derülhetett rá fény, hogy ki volt igaz és ki a hamis próféta:

„Ha egy próféta az Úr nevében mond egy igét, de az nem történik meg, és nem teljesedik be: azt az igét nem az Úr mondta, hanem a próféta mondta önteltségében; ne tarts hát tőle.”

(5Móz 18,22)

I.4. Összegzés

Nem lehet kérdés számunkra, hogy a héber Ószövetség fordítói kiválóan ismerték a görög nyelvet, mint ahogyan az sem lehet vita tárgya, hogy a lehető legjobb tudásuk szerint fordították le a szöveget és a jó szándék vezette tollukat. Éppen ezért megbízhatunk ítéletükben, ha ők a próféta kifejezést találták a legjobbnak visszaadni Isten kiválasztott küldötteinek feladatát, meghatározni személyüket. Céljuk nyilvánvaló volt, egy olyan kifejezést kerestek, ami érthető volt a korabeli olvasó számára, mert görögül egy olyan személyt jelölt, akinek valamiféle köze volt az istenek kinyilatkoztatásához, ugyanakkor nem okozott zavart a fejekben és egyértelművé tette, hogy ez a

⁵³ Vö. Reiling, *The Use*, 150-153.

személy az egy Isten kijelentésének tolmácsolója népe és a világ számára. E két halmaz metszetében találtak rá a „próféta” kifejezésre, amit a zsidóságban gyökerező keresztyénség is átvett, és amelyik így az európai kultúrában a Bibliában megjelenő karizmatikus személyek jelöléseként szolgál mind a mai napig.

II. Léteztek-e próféták Josephus korában?

A fogalom tisztázása után arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy az Újszövetségben megjelenő prófétaalakok elszigetelt jelenségnek tekinthetőek-e a zsidóságon belül, vagy jelenlétük folyamatosságot tükröz. Egyszerűbben megfogalmazva a kérdést: Léteztek-e próféták a zsidóságon belül Josephus korában? Erre a kérdésre nyilván két válasz adható: egy igenlő és egy tagadó. Ennél sokkal érdekesebb azonban, hogy miért merülhet fel egyáltalán ez a kérdés?

II.1. Érvek a próféták / prófétálás megszűnése mellett

Egészen a 20. század elejéig az a nézet uralkodott a kutatók körében, hogy nincs okunk megkérdőjelezni azt a rabbinikus álláspontot⁵⁴, amely szerint Haggeus, Zakariás és Malakiás voltak az utolsó próféták. Itt azonban mindenképpen meg kell említenünk, hogy ez a vélemény is csupán a Kr.u. 2. évszázadban és később jelent meg a rabbiknál, és olybá tűnik, korábban egyáltalán nem volt elfogadott széles körben.⁵⁵ Természetesen, amikor a rabbik álláspontjáról beszélünk, tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy minden rabbi így gondolta. Találkozunk ezzel ellentétes állásponttal is⁵⁶, helyesebb tehát úgy fogalmazni, hogy a rabbinikus irodalom fő áramlatának a véleménye szerint a salamoni Templom pusztulásával megszűntek a korábbi

⁵⁴ A téma kutatástörténeti áttekintéséhez lásd Cook, Cessation of Prophecy, 10-45, a rabbinikus forrásokhoz lásd i.m. 150-173.

⁵⁵ Lásd Meyer, Bemerkungen, 289k; 299; továbbá Aune, The Use, 420.

⁵⁶ A témához lásd Aune, Prophecy, 104; Strack-Billerbeck, Kommentar 2.128k; továbbá Cook, Cessation of Prophecy, 164-168 – külön érdemes elgondolkodnunk azon a kijelentésen, hogy noha néhány rabbi nem kérdőjelezte meg, miszerint még az ő korában is léteznek próféták, egyiket sem illették ezzel a névvel (i.m. 167).

próféták, és az Urimmel és Tumimmel történő jóslás is. A Templom pusztulása után csupán Haggeus, Malakiás és Zakariás, valamint kortársaik kapták meg ezt az ajándékot⁵⁷, útának a Lélek elhagyta Izraelt⁵⁸. Mások, így például *Julius Wellhausen* és őt követve többen, a prófécia megszűnését a törvény megjelenéséhez kötik, tehát az utolsó valódi próféta szerintük Jeremiás lenne.⁵⁹ Ettől kicsit eltér az az álláspont, amely Ezsdrást tekinti az utolsó prófétának, akit a második Mózesként is tiszteltek, mivel akárcsak elődje, ő is a Lélektől inspirálva ír; ismét leírja azokat a könyveket, amelyek elpusztultak az első Templommal együtt (4Ezsd 14,44-47).⁶⁰ Mindez azonban nem azt jelentette, hogy Izrael ne hallhatta volna Isten üzenetét, de ez immáron a „bat qól” (a hang lánya; égi hang) közvetítésével történt és nem Isten közvetlen prófétáknak szóló kijelentése által.⁶¹ A „bat qól” kifejezés eredetét homály fedi. Mint a kijelentés közvetítője jelenik meg, aki / ami a Kijelentő és a kijelentést felfogó ember közé „ékelődik”. JHWH már nem közvetlenül szól tehát az emberhez, hanem közvetítőjén

⁵⁷ Meyer, προφήτης, 817.

⁵⁸ Több olyan listát is találunk, amelyek felsorolják azt az öt dolgot, amelyek eltűntek az első Templom pusztulásával. A listák nem egyeznek, kivéve egy dologban, mindegyikben szerepel a Lélek megszűnése – lásd Cook, Cessation of Prophecy, 153k.

⁵⁹ Cook, Cessation of Prophecy, 13k. 43. 152k; Ennél óvatosabban fogalmaz R. Rendtorff, aki úgy összegzi eredményét, miszerint megvizsgálva a szövegeket megállapítható: a fogság után a próféták már nem játszanak annyira jelentős szerepet, mint korábban, mivel majdnem kizárólag visszatekintve, mint a múlt nagy alakjairól beszélnek róluk – lásd προφήτης, 809.

⁶⁰ Hengel, Schriftauslegung, 20k.

⁶¹ „Azóta, hogy az utolsó próféták, Haggaj, Zakariás és Maleákh halála óta a szent Lélek eltávozott Izraelből, az égi hang közvetítése által kaptak üzeneteket (t. Sótá 13,2) – Vermes, A zsidó Jézus, 122.

keresztül.⁶² A „*bat qól*” pedig már nem ugyanaz, mint a próféta-i inspiráció, mivel ez nem közvetlen szava Istennek, hanem csupán egy visszhangja annak. Ehhez kapcsolódóan azonban olyan véleménnyel is találkozunk, amelyik arra hívja fel a figyelmet, hogy itt éppen azt kell kiemelni, miszerint a próféták kora után sem marad közvetítő *nélkül* a zsidóság, továbbra is kap kijelentést, csak nem a Szentlélek által, hanem a *bat qól* által, ami éppen úgy legitim utóda a profetikus léleknek, mint a bölcsek a prófétáknak.⁶³ Illetve meg kell említeni azt az elképzelést is, hogy a közvetítés ténye korántsem jelenti azt, mintha a Lélek folyamatosan távol lenne, csupán ideiglenes távollétról van szó. A Lélek vissza fog térni, ha máskor nem, hát a végső időkben. Ugyancsak izgalmas, hogy a „*bat qól*” noha tehet kijelentéseket, mégsem pótolhatja, helyettesítheti soha a Tórát, mivel a Tóra már régóta a földön van, a visszhang pedig még mindig csak a mennyben.⁶⁴ A Tórához kapcsolódóan pedig nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt sem, hogy Ámosztól Jeremiásig a próféták nem is annyira a Lélekre hivatkozva teszik a kijelentéseiket, hanem sokkal inkább Isten szavára utalnak⁶⁵, mint kijelentő tekintélyre profetikus megnyilvánulásaik hátterében.

Első ránézésre úgy tűnik, Josephus is ehhez a csoporthoz sorolható, hiszen az Ap. 1,38k-ben [10k] megjelenő felsorolás alapján (részletesebben lásd lentebb) egy időszakhoz köti a próféták aktivitását, mely időintervallum Mózes és Ezsdrás közé esik, vagyis Artaxerxészig terjed, akinek az uralkodása alatt tevékenykedett Ezsdrás a hagyomány szerint. Josephus Esztert is ebbe a korban helyezi, Ahasvérost Artaxerxésszel

⁶² Vö. Kuhn, *Himmelstimme*, 1756; lásd továbbá Feldman, *Prophets*, 407; Grudem, *The Gift of Prophecy*, 28k.

⁶³ Lásd Meyer, *προφήτης*, 819; továbbá Aune, *Prophecy*, 104.

⁶⁴ Cook, *Cessation of Prophecy*, 159 lásd továbbá i.m. 160k.

⁶⁵ Lásd Schmidt, *Prophetie*, 4.

azonosítva.⁶⁶ „A második Templom korszakában élő zsidók realizálják, hogy posztklasszikus korban élnek. Az ősi könyveket tanulmányozzák, és nem próbálnak meg versenyre kelni azokkal.”⁶⁷ Sőt, az a vélemény is megjelenik a zsidóságon belül, miszerint Mózes mindent leírt és elmondott könyveiben, ezért már a próféták sem tesznek mást, mint ezt magyarázzák, ők lesznek a Törvény Lélek által ihletett, teljhatalommal rendelkező magyarázói. Vélhetően ez az oka annak is, hogy a prófétai könyvek soha nem tehetek szert akkora tekintélyre a rabbik körében, mint Mózes öt könyve.⁶⁸ Ahogyan tehát a görög műveltségben általánossá vált ebben a korszakban az elődök írásainak értelmezése, úgy a zsidóságon belül is megjelennek az Írás értelmezői, azzal a markáns különbséggel, hogy a zsidóságon belül ezek az írások vallási jelentőséggel bírtak és ennek megfelelően egészen más lehetett a tekintélyük, mint ahogyan az Írás értelmezőinek is vallásos öntudata volt⁶⁹, szemben hellenista kollégáikkal. Ennek megfelelően a szöveg interpretációjának célja sem a minél nagyobb filológiai pontosság volt, sokkal inkább a szöveg aktualizált, az ember életét meghatározó értelme.

A próféták korának végéhez kapcsolódóan szokták idézni a Zsolt 74,9-et. Vannak, akik úgy vélik, ez a zsoltár *Antiochos Epiphanes* uralkodásának idejéhez köthető, mások a salamoni Templom pusztulásához kapcsolják.⁷⁰ Bármelyik álláspont lett légyen is igaz, az biztos, hogy nagy traumát önt versbe a szerző, amikor senkinek fogalma nem volt róla, meddig tart még a sötét kor, amiben élniük adatott. De még ekkor is megjelenik a

⁶⁶ Meyer, *Bemerkungen*, 288.

⁶⁷ Cohen, *Maccabees*, 11.

⁶⁸ Meyer, *προφήτης*, 818.

⁶⁹ Hengel, *Schriftauslegung*, 4.

⁷⁰ Az első véleményt képviseli például Cook, *Cessation of Prophecy*, 55; a másodikhoz lásd Meyer, *προφήτης*, 815.

remény: egyszer másként lesz. Ezzel a meggyőződéssel találkozunk a Makkabeusok első könyvében is.⁷¹ Az 1Makk 4,46; 9,27 14,41 arról számol be, hogy a babiloni fogságból való visszatéréssel szűntek meg a próféták Izraelben. Ugyanakkor megszólal benne a reménység, hogy egyszer majd ismét lesz igaz próféta, aki a történelemben lép majd színre és nem az eszkatológikus végső időkben, hiszen ettől a könyvtől távol áll az eszkatológikus szemlélet.⁷² De már a fogság utáni prófécia maga is csupán másolata a klasszikus kornak, nem rendelkezik önálló értékekkel, pusztán felidézése a régmúlt aranykornak.⁷³ Az 1Makk 4,46-ban és 14,41-ben megjelenő próféta valójában egy „egyházi” próféta lesz, ez azt az elképzelést erősíti, hogy a próféta-ság ajándéka együtt jár a papi és politikai vezetéssel⁷⁴, amit viszont nem mindenki kap meg, így Simon esetében is a próféta-ság hiányzik (vö. 1Makk 14,41-45).

A Makkabeusok könyvének ezekhez a szakaszaihoz kapcsolódóan, van olyan álláspont, amely azokat, mint *Jóannés Hyrkanos*-ra mutató szövegeket értelmezi⁷⁵, akiről egyebek között Josephus is megkülönböztetett figyelemmel szól. Az ő személyében ugyanis nemcsak hogy egyesül minden fontos ajándék (uralkodás, főpapság, prófécia), de ráadásul ő az utolsó a történelemben, akit ezzel megajándékozott Isten.⁷⁶ Vagyis ebben az időben (200 évvel a mű megírása előtt vö. Ant. 3,218

⁷¹ Lásd Goldstein, I. Maccabees, 12k.

⁷² Cook, Cessation of Prophecy, 68.

⁷³ Hill, Prophecy, 18k.

⁷⁴ Aune, Prophecy, 105.

⁷⁵ Lásd Meyer, προφήτης, 816k.

⁷⁶ Ehhez kapcsolódóan azért érdemes megjegyeznünk, hogy az 1Makk sehol nem nevezi prófétának Jánost és nem beszél pneumatikus aktivitásáról sem – lásd Cook, Cessation of Prophecy, 71. Ugyanakkor a későbbi rabbinikus tradíció tud erről a képességről (t. Szótá 13,5; y. Szótá 24b; b. Szótá 33a) – lásd Benedikt, Ethos, 188.

[119]), tehát a Kr.e. 2. században még egy próféta bizonyosan létezett Josephus állítás szerint, Jóannés Hyrkanos, aki ráadásul még főpap is volt. Szerzőnkénél Jóannés uralkodása, mint a második Templom korszakának virágkora jelenik meg. *Shaye Cohen* Jóannés főpapságához kapcsolódóan arról ír könyvében, hogy míg a fogság előtt nem volt kérdés, hogy az országot a király és a próféták irányítják, a fogság után ez messze nem volt ilyen egyértelmű. Ebben a korszakban a nép irányításában sokkal fontosabb szerep hárult a főpapra. Ennek megfelelően, a prófétáknak már nem volt akkora presztízsük és autoritásuk, mint korábban. A második Templom korszakában a próféták apokaliptikusokká, látókká, misztikusokká és szent emberekké váltak. Ez a transzformáció a perzsa korszakkal veszi kezdetét. „Ha az i.e. nyolcadiktól hatodik századig a próféta-ság aranykora volt, úgy az i.e. második és első század ezüst, legfeljebb bronz lehetett.”⁷⁷ Új alak jelenik meg a tekintélyesek sorában és foglalja el a klasszikus próféták helyét: az írástudó, akinek a tekintélye nem a származásából és nem is a tisztségéből adódott, és még csak nem is karizmatikus személyiségéből, mint-ha közvetlen kapcsolatban állna Istennel, hanem a szent iratokban és a tradíciókban szerzett tudásából.⁷⁸ Jegyezzük meg, már a deuteronomista gondolkodásban is fontos feladata a prófétáknak, hogy megőrizték a törvényt, közvetítsék a nép számára üzenetét, valamint teljhatalommal magyarázzák azt.⁷⁹ Egészen hasonló feladatai és képességei vannak Dánielnek is. Róla azt olvassuk, hogy inspirált írásmagyarázat révén jut el azokra az ismeretekre, amelyek a jelen eseményeit magyarázzák (Dán 2,1.2k.20-27). A Dán 2,30-ban pedig egy versen belül jelennek meg mindazon kifejezések, amelyek az ihletett értel-

⁷⁷ Cohen, *Maccabees*, 188; az apokaliptikus irodalomhoz lásd Aune, *Prophecy*, 107-121.

⁷⁸ Cohen, *Maccabees*, 11.

⁷⁹ Rendtorff, *προφήτης*, 804.

mezéshez szükségesek: titok (רֵז); megfejtetni, felfedni (גִּלָּה) és értelmez (פֶּשֶׁר).⁸⁰ Nagy kérdés persze ehhez kapcsolódóan, hogy vajon ez az értés, ismeret mennyiben a Lélek munkája és mennyire a már megszerzett tudásból ered. Mert ha olyan tudásra tesz szert a szövegek értelmezése során az ember, ami még azok szerzője előtt is titokban volt, úgy nemigen lehet megkérdőjelezni, hogy legalábbis Isten jelenti ki neki ezt Lelke által. Ha pedig ez így van, óhatatlanul egészen közel kerülünk az inspiráltság állapotához, alkalmasint a próféciához magához.

II.2. Érvok a próféták létezésével

Nyilván sokkal kevésbé lenne érdekes a téma, ha csak ez az egy álláspont lenne, sőt magát a kérdésfeltevést is ellehetetlenítené, hogy léteztek-e a korai keresztyénségen kívül próféták. De elsőként a múlt század elején, *Adolf von Harnack* megkérdőjelezte a fentebb összefoglalt rabbinikus álláspontot. És állítása olyannyira megalapozottnak tűnt, hogy mára már sok kutató valószínűbbnek véli: a próféták nem tűntek el a második Templom korában, csupán arról van szó, hogy az Isten Lelke általi ihletettség számos formát képes magára öltetni. És függetlenül a megjelenési formától a prófécia továbbra is fontos szerepet játszott ebben a korszakban.⁸¹ Le kell szögeznünk, hogy maga a Biblia, de a többi forrásunk sem nyilatkozik egyértelműen a kérdéstről, hogy megszűnt-e a prófécia, eltűntek-e a próféták Malakiással, vagy sem. Arról nem is beszélve, hogy a korai zsidóság gondolkodását erőteljesen formáló farizeizmusnak is inkább az volt az érdeke, hogy a prófétákat a múlt nagy alakjai közé sorolja. „Nem is kell mondanunk, hogy ez a

⁸⁰ Meyer, προφήτης, 820; a Dán 2,30 összefoglaló jellegére D. E. Aune hívja fel a figyelmet (Charismatic Exegesis, 284k).

⁸¹ Aune, Prophecy, 103.

felfogás Jeruzsálem farizeus értelmiségi *élite*-jének nézeteit tükrözte; mert a prófétai közvetítés kiiktatása nem tekinthető általános, de még uralkodó tendenciának sem az intertestamentális korszakban.”⁸² Forduljunk tehát most ezen szövegek tanúságtétele felé. Mielőtt ezt azonban megtennénk, még tekintsük át, milyen szövegeket említhetünk az Ószövetségből a próféták létezése mellett.

A problémát azonban még komplikáltabbá teszi, hogy a zsidóságban csakúgy, mint a kortárs pogány gondolkodásban, nem húzható éles határvonal az inspirált prófécia és a jóslatszerű jövődőlés közé.⁸³ Miközben az nem kérdés az Ószövetség számára, hogy a legnagyobb próféta Mózes volt (4Móz 12,6-8; 5Móz 34,10), és az sem, hogy hozzá fogható nemigen támad újra, hacsak nem a végső időkben. Továbbá az is elképzelhető, hogy lesznek majd időszakok, amikor a próféták ténykedése szünetel (vö. például 5Móz 31,17-18; 1Sám 3,1; Péld 29,18), mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy a prófétálás végleg megszűnt volna. Megállapítható, hogy a prófétálás nincs folyamatosan jelen már a régi időkben sem, próféták felbukkannak, virágkorukat élik, majd eltűnnek egy időre, hogy ismét megjelenjenek (a jövőbeli megjelenéshez lásd például Ez 36,26k; 37,14; Joel 2,28k). Sőt, azt látjuk, hogy a prófécia minőségében is akadnak eltérések. Míg a régiek közvetlenül Istentől kapták a kijelentéseiket, addig Zakariás már arról ír, hogy csupán angyali közvetítő segítségével jut információkhoz (Zak 1,9; 2,3; 4,1). A korábbi próféták tehát nagyobbak voltak⁸⁴, és az újabb próféták tudása nem csupán a kijelentésen, hanem a

⁸² Vermes, A zsidó Jézus, 122.

⁸³ Aune, Prophecy, 82.

⁸⁴ Ez persze nem feltétlenül jelentette azt, hogy ők büszkén viselték volna a próféta nevet. Ézsaiás sehol nem alkalmazza magára a נביא kifejezést, mert azt olyanok viselik, akikkel nem akar közösséget vállalni – lásd Müller, נביא, 156k.

korábbi nagyok ismeretétől is függ, tehát alkalmanként azok írásait értelmezik. Ha pedig létezik egy írott anyag, amire támaszkodva érteni lehet Isten igéjét, úgy az Isten által kiválasztott személy Mindenhatótól kapott inspirációjának egyre kisebb lesz a súlya.⁸⁵

A múlt nagyjai előtti tiszteletadásnak tudható be ez a hozzáállás, vagy a szerénységnek köszönhető? Mindenesetre az egyértelmű, hogy Malakiást nem nevezik a róla elnevezett könyvben prófétának.⁸⁶ Ugyanez igaz Zakariás könyvére is, és olvasva a Zak 13,2-6-ot, amelyet ugyancsak a próféta-ság megszűnése melletti ószövetségi szakaszként szoktak emlegetni, nem is csodálkozhatunk ezen.⁸⁷ Miközben az is tény, hogy amikor Zakariás mindezeket leírja, akkor ez még nem a valóság, nem lehet a valóság – hiszen akkor az ő szava sem lenne prófécia. Itt egy jövőbeli eseményre, majdan bekövetkező történésre utal, tehát bizton állíthatjuk, hogy ezekben a napokban még akadtak próféták, de legalábbis egy biztosan, Zakariás maga.⁸⁸ Ő „ma” még megtehetette, hogy „próféta legyen”, de az őt követő időkben a próféták tekintélye már annyira elsorvad, hogy „azon a napon” már senki nem fogja vállalni ezt a kétes dicsőséget, aki mégis, azzal saját családjá végez. Zakariás nem tesz különbséget igaz és hamis próféták között⁸⁹, mert „azon a

⁸⁵ Hahn-Klein, *Prophetie*, 21. 24.

⁸⁶ Lásd a témát részletesebben in Cook, *Cessation of Prophecy*, 48-55.

⁸⁷ Cook, *Cessation of Prophecy*, 61k.

⁸⁸ Vö. Meyer, *προφήτης*, 813; lásd továbbá Müller, *נביא*, 162.

⁸⁹ Nem így a LXX, amely a 13,2-ben Jeremiás fordítása által meghonosított *yeudoprofh,thj* kifejezést hozza (lásd fentebb) és a héber szövegtől eltérően egyes számban beszél erről az alakról. Ez a módosítás nyilvánvalóan arra a Zakariás korában (is) létező problémára reflektál, hogy két prófétai csoport állt egymással szemben, ahol is mindkettő magát hirdette igaznak. A LXX fordítója szóválasztásával értékítéletet is mond. Elsőként egyébként Mikeás lesz az, aki egy prófétai csoportot átokkal illet (Mik 3,5-8) – lásd Müller, *נביא*, 157.

napon” ez a különbségtétel már feleslegessé válik. És noha az bizonytalan, hogy Zakariás az Úr napjának eljövételét mikorra várja⁹⁰, ilyen előzmények után nem lephet meg, ha saját magáról sem hirdette, hogy próféta lenne, mindazonáltal kijelentéseit ő még prófétai tekintéllyel teszi. Zakariás tehát nem tud arról, hogy vége szakadna a próféták korának, csupán arról tájékoztat bennünket, hogy egyszer ez bizonyosan be fog következni, de pontosabb részleteket nem fed fel ehhez kapcsolódóan.

Láthatjuk tehát, hogy az Ószövetségben is találunk érveket a próféták kései létezése mellett. Még kontúrosabbá válik azonban ez a kép, ha a deuterokanonikus könyveket is bevonjuk a vizsgálatunkba. A próféták létezése mellett érvel például Sírák fia könyve, ahol a prófétákhoz kapcsolódó régebbi hagyomány nyomára bukkanunk. Jézus Sírák csakúgy, mint unokája, Eleázár, a próféták, Isten választott emberei sorát egészen saját koráig folytonosnak látja: *„Már kiöntöm az oktató szót, mint próféciát és meghagyom azt minden nemzedéknek”* (Sír 24,33). Vagyis minden nemzedékben voltak és lesznek olyan emberek, akik

„jó tanácsokat adtak, és tudtul adták ezeket próféciáik által. Mások a népet vezették döntéseikkel, és megértették a nép irodalmát, bölcs szavakkal végezték a nép oktatását. Ismét mások zenei dallamokat találtak, vagy írásba foglalták mondásaikat” (Sír 44,3-5)

Hogy pontosan kik voltak azok, azt egy felsorolás mutatja fel számunkra (Sír 44-50). Itt az első név a „nagyok” sorában azonban nem Mózes, hanem Hénok (Sír 44,16), az utolsó pedig nem Ezsdrás, hanem Simon, Oniás fia, a főpap (Sír 50,1). A felírat alapján (Sír 44,1-7) egyértelműen kijelenthető, ezek az emberek kitűnnek a többiek közül abban, hogy a törvényt, a pró-

⁹⁰ Von Rad (Az Ószövetség teológiája, 2:242kk) szerint a közeljövőre, R. Meyer szerint egyszer a jövőben, de semmiképpen nem közelre (προφήτης, 813) várja Zakariás ezt a napot.

féták és az elődök műveit megértették és ez alapján népüket oktatták, irányították. Természetesen ez az ismeret és értés sem csupán emberi erőfeszítés eredménye, sőt, ezen ismeretekben hangsúlyosan Isten jelenti ki magát. A tudás birtokosai tehát Isten kijelentését adják tovább, függetlenül attól, hogy ennek a forrása egy írott szöveg megértése, vagy Isten közvetlen kijelentése volt. A felsorolásban tehát számos képességgel be lehet kerülni a dicsérendő személyek közé. Különösen érdekes, hogy a prófétai tisztnek a jövődöléssel szerezhettek hírnevet (Sír 44,3), ez nyilván arra utal, hogy a próféciák beteljesedése révén.

Sírák fia maga papi származású írástudó volt, aki a próféták feladatát vette át, amikor Isten Lelke által az írásokat értelmezte. *Martin Hengel* a „szintézis nagy mestere”-nek nevezi, aki látszólag ellentétes dolgokat is össze tudott kapcsolni: a Tórát és a bölcsességet; az univerzális tudást és az Írás szavához ragaszkodást; a bölcsesség rációját és a kijelentésbe vetett hitet; a papságra jellemző rend-gondolatot és a prófétai inspiráltságot. Sírák fia kortársai számára egyértelművé kívánja tenni, hogy a bölcsesség egyedüli forrása a Tóra, amely bölcsességfogalom éppen ezért jól megkülönböztethető, autentikusan zsidó marad a hellenista gondolkodáson belül.⁹¹ Találkozunk olyan véleménnyel, akik mindezek, illetve a Sír 24,33 alapján magát Sírák fiát is a prófétai tekintéllyel szólók közé sorolják. Mások ezzel szemben úgy vélik, hogy a „prófécia” kifejezés itt Mózes törvényére vonatkozna és nem a könyv tanítására. Vagyis szerzőnk úgy vélné, hogy Mózes bölcsességét sikerült neki továbbadnia az őt követő generációk számára.⁹²

⁹¹ Hengel, *Schriftauslegung*, 43; lásd továbbá S. Schwartz, *Imperialism*, 30k.

⁹² Lásd Cook, *Cessation of Prophecy*, 77 – L. S. Cook úgy véli, ha mindez Mózes bölcsességére vonatkozik, akkor Sírák fia a próféták ténykedését nem tekintette folyamatosnak el egészen saját koráig, hi-

Az azonban mindenképpen egyértelműnek tűnik, hogy Sírák már több mint egy bölc, ő értelmezője és magyarázója az Írásnak – az írások értelmezése pedig azért magasabb rendű feladat, mint a bölcseké, mert gyakorlatilag a szent iratok sem mások, mint a Tóra értelmezései.⁹³ Az ilyen emberek abban tűnnek ki a többiek közül, hogy a törvények, a próféták és az elődök egyéb műveit sokkal alaposabban ismerik és értik, mint azok, akik leírták azt.

Egészen hasonló állásponttal találkozunk a Bölcsesség könyvében több helyen is. Itt a bölcsesség lesz az, amiben, ami által megjelenik és az ember birtokába kerülhet minden ismeret, kezdve a láthatókból megszerezhető tudástól (Bölcs 7,17-21), egészen a titkok feltárásáig (Bölcs 8,8). És hasonlóan a Jézus, Sírák fia könyvéhez, ebben a könyvben egyértelművé válik, mindez nem múlt el a régiekkel, máig tart:

„Bár egymaga van (sc. a bölcsesség), mégis mindenre van hatalma, és megújít mindent, ami benne megmarad, nemzedékről nemzedékre öröklődik a megszentelt lelkekre, és felkészíti Isten barátait és prófétáit” (Bölcs 7,27)

Ahogy azt Gerhard Dautzenberg megállapítja, a Bölcs 8,8-ban egy olyan bölcsekről szóló tradíció jelenik meg (vö. Sir 39,1-3), amely ugyan kicsit apokaliptikusabb színezetű, mint ahogyan azt Sírák fia alkalmazza, ámde mégiscsak ugyanazon tradíció széleskörű ismerettségéről tanúskodik.⁹⁴

Sírák fia úgy gondolja, hogy az Írásokat minden művelt zsidónak ismernie kell, de ez aligha jelenti azt, hogy a bölcses-

szen a szerző bölcsessége az Írásokból fakad, ezek helyes értelmezésétől függ, friss, új kijelentést nem kap (i.m. 78). Itt persze joggal merülhet fel a kérdés, hogy ha ez az értés kivételes – és nyilván az, akkor ez vajon csak az ember törekvésén, képességein múlik, vagy szerepet kap benne az inspiráció is?

⁹³ Hengel, *Schriftauslegung*, 35. 37.

⁹⁴ Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 55k.

ségirodalom remekei és a próféták „kanonikusak” lennének, tehát lezárt egységet képeznének.⁹⁵ Ezért az inspiráltak nem feltétlenül maradnak meg csupán az Írások értelmezésénél, bár nyilván ez egyre hangsúlyosabbá válik, hanem felismeréseikről alkalmanként írnak is, mint Eleázár nagyapja tette, hogy ezzel szolgálja a bölcsességet és a tudást, illetve másoknak utat mutasson. Írásában, a Jézus, Sírák fia könyvében pedig feltűnően sokszor alkalmazza a prófétákra jellemző műfajokat és kifejezéseket⁹⁶, amit vélhetően azért nem érzett károsnak, mert saját művét is ezek közé sorolta. Ennek megfelelően forrásait is szabadon alkalmazza, „célja nem a szó szerinti felhasználás, vagy utánzás, hanem amit kölcsönöz – ha szükségét érzi – saját szándékai és célja szerint átalakítja. Ez arra utalhat, hogy saját írásművét mintegy párhuzamos értékűnek tekinti Izrael korábbi hagyományaival.”⁹⁷ Nagy kérdés persze, hogy Jézus, Sírák fia könyve csupán egy kisebbség véleményét szóltatja-e meg. Erre feltehetően nemmel válaszolhatunk. „Nem lehet kétségünk tehát afelől, hogy röviddel a jeruzsálemi hierokrácia megszűnése után ez a könyv ó-ortodox, a rabbinikus teológiával ellentétes nézetével ugyanolyan tekintélynek örvendett mint mondjuk a Példabeszédek könyve.”⁹⁸ Nyilván közkedveltsége következménye, hogy számos szövegvariánsa maradt fenn, és noha később sem számított kanonikusnak, mégis idézik a rabbik és vitatkoznak tanításairól. Sírák fia könyve akkora népszerűsége tett szert, hogy valójában maguk a zsidók bővítették a könyv szövegét hagyományozása során.⁹⁹

⁹⁵ Cohen, *Maccabees*, 178kk.

⁹⁶ Hengel, *Schriftauslegung*, 38.

⁹⁷ Xeravits, *A deuterokanonikus könyvek*, 108.

⁹⁸ Lásd Meyer, *Bemerkungen*, 288k; idézet 287.

⁹⁹ A témához lásd B. G. Wright „Praise Israel for Wisdom and Instruction” című könyvét, különösen annak 9. fejezetét (183–193).

Megjegyezhetjük, hogy a prófétákról egy ehhez egészen hasonló álláspontot képviseltek azok a kisközösségek is, akik ebben a korban az utolsó napokra készültek. Így a qumrániak számára sem volt kérdéses egyfelől, hogy a végső időkre vonatkozó próféciák egy része már beteljesedett¹⁰⁰, mint ahogyan az sem, hogy majd el fog jönni egy hatalommal bíró próféta (vö. 1QS 9,11).¹⁰¹ Számunkra azonban vizsgálódásunk szempontjából sokkal fontosabb az a kérdés, hogy az Igazság tanítója vajon próféta volt-e? Természetesen itt is találkozhatunk mindkét válasszal, azzal is, hogy igen, és azzal is, hogy nem.¹⁰² Egy biztos, a karizmatikus írásértelmezés képességével mindenképpen rendelkezett¹⁰³, ugyanakkor egyéb prófétai cselekedeteiről nem olvasunk, alkalmanként nevezik őt papnak, de

¹⁰⁰ Bowley, *Prophets and Prophecy*, 363.

¹⁰¹ Lásd Xeravits, King, 217-220.

¹⁰² Vermes G. szerint, az Igazság tanítója próféta volt: „[...] a Próféta szerepe mindenféle tekintetben és szempontból az Igazság Tanítójával azonos. [...] a közösség történetének egy adott pillanatától a qumrániak már nem várták a Próféta eljövételét, ő ugyanis az Igazság tanítója személyében már megjelent közöttük.” – Vermes, *A qumráni közösség*, 170. 221k idézet 222. lásd továbbá az Igazság tanítója személyéhez i.m. 176-181. Mások úgy vélik, hogy ennek a személynek az eljövételére még vártak Qumránban (Bowley, *Prophets and Prophecy*, 366-370).

¹⁰³ Az Igazság tanítója az Írásokat mindenki másnál szakértőbben értelmezi, ő a titkok tudója – lásd Stegemann, *Teacher of Righteousness*, 199-203. Másként vélekedik erről F. Hahn és H. Klein, akik szerint ószövetségi értelemben vett próféta nincsen már Qumránban, csupán a Tóra kutatása és a prófétai iratok tanulmányozása maradt (Hahn-Klein, *Prophetie*, 40). Ugyanakkor az Igazság tanítójáról ők is megemlítik, hogy az Írások titkos jelentését képes volt felfedni (1QS 5,11), majd az eljövendő próféta legfőbb ismertetőjegyeként ugyancsak a titkok ismeretét jelölik meg a CD 6,10k alapján (i.m. 39k).

prófétának soha. És azt is leszögezhetjük, hogy a tanító saját kijelentéseit soha nem új próféciaként hirdeti, ami egyenlő szinten lenne a régiek kinyilatkoztatásaival.¹⁰⁴ Ez persze önmagában még semmit nem jelent, hiszen Zakariás és Malakiás esetében is elmondható ez (lásd fentebb), mégsem kérdőjeleződik meg soha prófétai karakterük.

Ugyancsak leszögezhető a megtalált szövegek alapján, hogy a közösségben roppant fontos szerepet kaptak a Tóra mellett természetesen, a prófétai iratok is.¹⁰⁵ Ebből adódóan viszont felértékelődnek a korábbi próféták kijelentései és azok megértése. Főképpen, ha ez olyan minősített formában történik, mint ahogyan arra az Igazság tanítója képes volt, aki ezáltal a rejtett ismeretekbe is betekintést nyert (1QpHab 7,1-5)¹⁰⁶, sőt a leírtakat jobban értette, mint az a személy, aki papírra vetette azt. Ihletett magyarázója tehát a szövegnek, arról nem is beszélve, hogy értelmezését a Lélek irányította (lásd 1QH 12,11-13; 13,19k), amely Lélek a próféták vezetőjeként is megjelenik.¹⁰⁷ A qumráni közösségre jellemző írásmagyarázati mód-

¹⁰⁴ Vö. Cook, *Cessation of Prophecy*, 79k.

¹⁰⁵ Bowley, *Prophets and Prophecy*, 354-358. Érdekes, hogy a Tórát sehol nem nevezik Isten kinyilatkoztatásának. A Tórát Isten adta, Ő helyezte hatályba, de abban nem jelentette ki magát. A „kijelentés” fogalma az elrejtett isteni titkokra vonatkozik és az eddig rejtett értelmezésére az Írásoknak (Hahn-Klein, *Prophetie*, 38).

¹⁰⁶ „És annak, amit mondott (ti. Habakkuk): *hogy felfogja azonnal, aki elolvassa*’, az értelmezése az igaz tanítóra (vonatkozik), akivel Isten tudatta szolgálai, a próféták szavainak minden titkát” (Komoróczy, *Kiáltó szó*, 169) – a témához lásd továbbá Baumgarten, *The Flourishing*, 178-180.

¹⁰⁷ A témához lásd Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 62kk; Baumgarten, *The Flourishing*, 178-180; Cohen, *Maccabees*, 195. továbbá Vermes, *A qumráni közösség*, 200-202.

szer, a *peser*¹⁰⁸ formában leírt kommentárok pedig azzal az igénnyel lépnek fel, „hogy a prófétai szó valódi értelmét tárják fel; nem vitatják meg az írott szöveg különféle értelmezési lehetőségeit, hanem autoratív módon teszik ezt”.¹⁰⁹ Ez az értelmezése a szövegeknek tehát – noha nem nevezik annak – mégiscsak egészen hasonló tekintéllyel bírt, mint a próféciaik maguk. Miközben tehát a közösség tagjai nem mutatnak különösebb érdeklődést a próféták élete, akkori küldetésük iránt, az általuk leírtakra úgy tekintettek, mint amelyek Isten kezének alkotásai, de amelyeket tovább kell értelmezni¹¹⁰, hiszen egyértelműen a (mindenkori) jelennek szólnak. Erre az értelmezésre pedig megint csak az képes, akit ugyanaz a kijelentő Lélek küld erre a feladatra, aki a prófétákat is elhívta. Ezért lehet ihletett és igaz az értelmezése, mint ahogyan a prófécia is az volt a maga korában. Ezek az ihletett magyarázók tudták feltárni a közösség tagjai előtt a szövegek szó szerinti értelmén túlmutató mélységét az üzenetnek.

A qumráni iratok esetében is kell ejtenünk néhány szót a hamis prófétákról. Noha prófétának, ahogyan láthatjuk, senkit nem neveznek a kortársak közül, az álpróféták létezésével számolnak. Külön érdekessége ezeknek az álprófétáknak, hogy ők is az Írások értelmezése által (!) jutnak el igaznak vélt kijelentéseikig. Ezért alapvetően írásértelmezésükről mond ítéletet hamisságuk. A qumráni tanító ellenfelei tehát nem pusztán egy az Igazság tanítója írásértelmezésétől eltérő, de azzal

¹⁰⁸ A fogalomhoz lásd Fabry – Dahmen szócikkét, a műfaj sajátosságaihoz pedig Xeravits, A qumráni közösség szentírásértelmezése című könyvét.

¹⁰⁹ Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 61; lásd továbbá Aune, Prophecy, 342. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden egyes írásértelmező ugyanolyan tekintélyű lett volna, mint az Igazság tanítója maga (vö. Aune, Charismatic Exegesis, 287k).

¹¹⁰ Bowley, Prophets and Prophecy, 366.

egyenértékű értelmezés képviselői, hanem olybá tűnik, ezek a személyek csak önjelölt próféták, akikkel szemben Isten Tórája áll.¹¹¹ Miért mondhatjuk, hogy az álprófétákkal szemben Isten Tórája jelenik meg? Mert ugyanaz a Lélek jelentette ki a prófétáknak a Tóra értelmét, mint amelyik Lélek a prófétáknak adott kijelentések írásba foglalásában is közreműködött. Tehát a Lélek jelenti a garanciát és a kapcsolatot a lánc első és utolsó szeme között. Ebből adódóan, ha valaki nem ért egyet az értelmezéssel – az utolsó láncszemmel, akkor evidens módon a sor első elemével kerül szembe. Ez tehát megint csak alátámasztja a feltételezést, az ihletett kijelentés és a leírtak ihletett értelmezése közé nem húzható éles határvonal.

Végezetül érdemes megemlítenünk még egy a korszakra jellemző irodalmi műfajt, a pszeudoepigráfiát. Sokan úgy vélik, hogy ez az irodalmi műfaj egyértelműen alátámasztja a próféták korának elmúlását, hiszen annak szerzői éppen azért rejtőznek egy ismert személy neve mögé, mert saját maguk nem voltak próféták, csupán az Írások értelmezői. Az pedig, hogy a próféták stílusára jellemző fordulatokkal élnek, megint csak a pszeudo jellegből adódik, hiszen így hasonulnak választott „álszerzőjükhöz”, vagyis az így megjelenő autoritás szekundernak tekinthető.¹¹² Ehhez kapcsolódóan azért mindenképpen érdemes elmerengeni egy másik lehetőségen is a névtelenségbe burkolózás, az álnév használatát illetően. Valóban lehet úgy is értelmezni, mint lemondást a prófétai címről – bár ehhez kapcsolódóan láthattuk, a bibliai próféták sem feltétlenül alkalmazták magukra az őket megillető titulust. De értékelhetjük szerénységnek is. Ez esetben a szerző azért rejtőzik el, mert nem saját magát szeretné érvényesíteni, nem ő maga kívánja learatni a babérokat, hanem erről lemondva, az Írásra, annak értelmezésére irányítja az olvasó figyelmét. A Kr.e. 5-4.

¹¹¹ Bowley, *Prophets and Prophecy*, 372.

¹¹² Vö. Cook, *Cessation of Prophecy*, 84k.

században, Júdeában olyan eszmei újjászületés tanúi lehetünk, amelyhez fogható csak a kortárs Athénban figyelhető meg. De míg Athénból ismerjük a költők és gondolkodók neveit, addig Júdeában anonimitásba burkolóznak a papok és a bölcselek. „Ők eltérően az athéniaktól, nem saját teremtoi individualitásuknak és eredetiségüknek kötelezték el magukat, hanem Isten örökül kapott akaratának, amit Mózeszel közölt a Sinain és amihez a profetikus kijelentések kapcsolódtak”¹¹³ Nyilván itt a vita megint azon dől el, hogy az Írások ihletett értelmezését profetikus tevékenységnek tekinthetjük-e, vagy sem. Véleményem szerint abban a pillanatban, amikor arról beszélünk, hogy egy-egy szöveget annak ihletett olvasója jobban ért, mint annak egykori leírója, nem lehet kérdéses, hogy profetikus tevékenységről van szó, hiszen azok leírása is az volt (vö. 1Kor 2,13 – a lelkieket csak a Lélekkel lehet értelmezni és továbbadni).

II.3. Léteztek, vagy sem?

Ezen utóbbi iratcsoportot alapul véve nagy bizonyossággal kijelenthető, a próféták kora *nem* zárult le, miközben az is megállapítható, hogy ezek a próféták elődeik írásait vizsgálva jutnak el profetikus felismerésekre. *David E. Aune* az ilyen típusú írásértelmezést karizmatikus egzegézisnek nevezi. Ahhoz, hogy ezt gyakorolhassa valaki, a következő előfeltételeknek kell teljesülnie:

- 1.) a vizsgálandó szövegnek vallási tekintélye kell legyen
- 2.) hinni kell abban, hogy a szöveg értelmezése isteni inspirációval valósulhat csak meg

¹¹³ Hengel, Schriftauslegung, 16.

3.) az ilyen típusú írásértelmezésnek eszkatológikusnak kell lennie: az értelmezőnek meggyőződése kell legyen, hogy az utolsó napokban él.¹¹⁴

Megállapíthatjuk tehát a klasszikus próféták után nem megszűnt a prófécia Izraelben, csupán új formát öltött, ami a szövegek értelmezésében nyilvánult meg. *Rudolph Meyer* úgy véli, ez a fajta írásértelmezés nem hogy kevesebb, mint a korábbi prófétáké, de határozottan több, hiszen olyan titkokra derít fényt, amelyekkel még a szövegek leírói sem voltak tisztában.¹¹⁵ De nem csupán a qumrániak, hanem más apokaliptikus közösségek is számolnak azzal, hogy a Lélek továbbra is aktív a közösség körében, illetve könyv írójának személyében.¹¹⁶ Vagyis az bizonyosan állítható, hogy a Lélek nem távozott el Izraelből, mint ahogyan azt a prófétaág megszűnése mellett érvelők állították, hanem továbbra is aktív, és kijelentéseiben részelteti a választottakat.

A prófétaág megszűnéséről beszélni tehát azoknak állt érdekében, akik saját tekintélyüket féltve az Írások helyes értelmezésének kiváltságát maguknak akarták fenntartani. Ezt támasztja alá, hogy miután kialakult a kötelező érvényű törvénykönyve a zsidóságnak, amit a papok, a hozzájuk köthető írástudók és bölcsek autoritatív módon értelmeztek, és miután

¹¹⁴ Aune, *Charismatic Exegesis*, 281k.

¹¹⁵ Lásd Meyer, *προφήτης*, 819k; továbbá Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 74.

¹¹⁶ Így véli D. E. Aune (*Prophecy*, 104) utalva például a 4Ezsd 14,22-re. Ehhez kapcsolódóan G. Dautzenberg arra hívja fel a figyelmünket, hogy a 4Ezsd szerzője, amikor megalkotja művét a próféták tradicionális és ugyanezen személyek saját korában ismert képét igyekszik ötvözni (*Urchristliche Prophetie*, 90). Itt is fontos elemmé válik a bölcsesség tanulmányozása és ismerete. Maguk a kijelentések sem az átlagembernek szólnak, hanem a bölcseknek – hasonló meggyőződéssel találkoznunk a 2Bar-ban is (Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 96k).

a vallási toleranciát gyakorló perzsák a politikai döntések szabadságát a minimumra csökkentették, a prófétaság régi formája elavulttá vált. Ezzel egyidejűleg, a területileg is aprócskává váló zsidó kultuszi közösség nem volt képes elhordozni két, egymással konkuráló vallási autoritást, egy intézményesített-örökölhetőt, a papságot, és egy a szabad inspiráción nyugvót, a prófétaságot. „A tudós és egzegéta, aki általában papi vagy lévita származással bírt, átvette a próféta feladatait”.¹¹⁷ De a próféták kijelentésen nyugvó írásértelmezésétől eltérő módon, ennek a csoportnak az írásértelmezése alapvetően a ráción nyugodott, ahol az ellentétes vélemények közötti vita döntött egy-egy iskolán, érdekeltségi körön belül valamely értelmezés mellett, vagy éppen az élet döntötte el, melyik értelmezés igazolódott be.¹¹⁸ Az Újszövetség korában tehát az Írások értelmezése és magyarázata széles körben elterjedt eleme volt a zsidóságon belüli szellemi életek. *David E. Aune* szerint a rabbiak azért húznak ilyen éles választóvonalat a klasszikus kor prófétái és saját maguk közé, mert saját magukat az Írás egyetlen legitim magyarázóinak gondolják. És „mivel a bölcsek nem tartották magukat Isten kijelentése inspirált szószólójának, inkább a tradíciók átadójának, a prófétaság megszűnéséről alkotott tanítás legitimizálta őket, mint Mózes és a próféták örököseit”.¹¹⁹ Összegzésképpen elmondhatjuk, az Újszövetséget megelőző korszakban egyértelműen megjelennek prófétai képességekkel rendelkező személyek, akik autoratív módon képesek értelmezni az írásokat, mely értelmezés két pilléren nyugodott: a Lélek ihletettségén és a tradíción. De vajon mit találunk, ha Josephus műveit vesszük górcső alá?

¹¹⁷ Hengel, *Schriftauslegung*, 26k.

¹¹⁸ Lásd Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 119.

¹¹⁹ Aune, *Prophecy*, 104.

III. Hogyan nyilatkozik Josephus a prófétákról saját korában?

Amikor a próféta-ság / prófécia kérdését vizsgáljuk Josephusnál, előre kell bocsátanunk, hogy szerzőnk-nél nem nagyon lehet felfedezni rendszert a kifejezések használatában.¹²⁰ Talán az lehet ennek az oka, ahogyan azt *Louis Feldman* véli, hogy ezzel a kérdéssel egy későbbi írásban akart volna foglalkozni, ami végül nem készült el.¹²¹ Számomra viszont valószínűbbnek tűnik *Steve Mason* álláspontja, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy amikor egy ókori könyv megjelenéséről beszélünk, nem indulhatunk ki mai fogalmainkból. Az ókorban egy könyv megjelenése ugyanis azt feltételezte, hogy folyamatosan kontroll alatt állt a szerző és ennek köszönhetően elsődleges olvasói véleménye alapján dolgozta át lépésről lépésre művét. Az írás rendszerint gyakorlatilag egy közösség közös alkotási folyamata volt. Ezzel viszont teljesen elmosódott a határ az írás és a publikálás között. Később pedig a könyv terjesztése is barátok, ismerősök útján történt, soha nem egy idegennek adták oda az elkészült részeket, illetve a teljes művet sem.¹²² Ez egyértelműen azt jelenti, hogy egyfelől a szerző nem hagy elvarratlan szálakat, másfelől azt feltételezi, hogy a meg nem magyarázott kifejezések, fogalmak, első olvasói számára egyértelműek voltak. Az Apión ellen írt mű esetében elég könnyen megválaszolható, hogy kik lehettek ezek a személyek, hiszen a könyv – legalábbis a szerző elvárásai szerint – az egyetlen fennmaradt pogányoknak címzett zsidó apológia.¹²³ A zsidó háború esetében korábban az a nézet volt elterjedve, hogy

¹²⁰ Összesen a *προφήτης* kifejezést 289 alkalommal, a *προφητεία* –t 38 esetben, a *προφητεύω* –t pedig 58 alkalommal használja műveiben.

¹²¹ Feldman, *Prophets*, 394.

¹²² Mason, *Josephus*, 51-55; legújabban *History*, 80-88.

¹²³ Vö. Niebuhr, *Gesetz und Paränese*, 67.

ez a római propaganda anyaga lett volna és a Flaviusok megbízásából íródott, mára azonban az tűnik valószínűbbnek, hogy ez a mű leginkább annak a római olvasóközönségnek íródott, akik érdeklődtek a háború lefolyása és a háború utáni zsidó gondolkodás iránt (lásd Bel. 1,6 [18]), és kettős célja volt, egyfelől tisztázni Josephus személyét az őt ért vádakkal kapcsolatban, másfelől, a zsidó „arisztokrácia”, különösen a pap-ság szerepét a Róma ellen folytatott háborúban.¹²⁴ Az ennél sokkal terjedelmesebb „A zsidók története”-nek a célkitűzése viszont inkább az volt, hogy kielégítse azt az igényt, hogy görögül is hozzáférhető legyen a zsidóság alkotmánya (πολιτεία): törvénykezése, tradíciói és nemzeti történelme.¹²⁵ Nyilván a görög nyelven történő közlés nem jelenti azt, hogy csak pogány olvasótáborra számított a szerző. Valószínűbbnek tűnik, hogy „A Zsidók története” zsidó olvasókkal is számol, véli *Louis Feldman*, és ezzel magyarázza például azokat a kiegészítéseket is, amikor Josephus akkor is betoldja a próféta kifejezést, ha ezt forrása nem tette meg.¹²⁶ Ha pedig első olvasói számára a leírtak értelmezhetetlenek lettek volna, akkor nyilván rövest jelzik a szerző felé. Vagyis abból kiindulni, hogy egy későbbi művében tért volna vissza éppen a próféta fogalmának magyarázatára, több szempontból is hipotetikus kijelentés.

Olybá tűnik – állítja továbbá *Feldman* –, hogy „Josephus általában véve megőrzi a klasszikus különbségételt a μάντις és a προφήτης között, amely szerint, míg az előbbi a jövőről kap kijelentést (ez folytatódhat a próféta-ság megszűnése után is), addig a προφήτης feladata, hogy Isten hangja legyen, és kijelentse Istenről szerzett ismereteit azoknak, akik hozzá jönnek

¹²⁴ Lásd *Mason, Essenes*, 223; uő. *History*, 92-94.

¹²⁵ *Mason, Josephus*, 168.

¹²⁶ *Feldman, Prophets*, 411. 421.

tanácsért”.¹²⁷ Feldman álláspontja mintha a Krónikák könyvéhez kapcsolódó különbségtételt tükrözné vissza, ahol a próféta (נביא) és a követ (מלאך) között tehető hasonló különbség. Míg a próféta új kijelentéseket kap, addig a követ inkább az Írásokat idézi és aktualizálja, hogy ily módon irányítsa az embereket. A követ tehát a prófécia egy fajtáját közvetíti, de nem próféta a szó szoros értelmében.¹²⁸ Ugyancsak nehezen illik bele Feldman megállapítása abba a sokszínű képbe a próféták tevékenységéről, amibe a történetírás éppen úgy beletartozott, mint a költészet, például a zsoltárírás.¹²⁹

Más úgy gondolja, ez a kérdés a zsidóság tapasztalata alapján dől el. A választott nép ugyanis azt látta, hogy a próféták ott voltak a múltban és majd eljönnek a jövőben – ez a reménység egyértelműen kimutatható, csak éppen a jelen szenved meg hiányukat.¹³⁰ Nincsen megkérdőjelezhetetlen utalás arra nézve, hogy Josephus Artaxerxész kora után tudna prófétákról – állítja *Stephen L. Cook* is –, inkább azt látjuk, hogy a próféták eltűnésének gondolata már a Josephust megelőző év-

¹²⁷ Feldman, *Prophets*, 416 (lásd továbbá 417-420) – Ugyanitt hivatkozik Krämerre, aki kimutatta, hogy egészen a Kr.u. 2. századig, ekkor is keresztyén hatásra, a próféta kifejezés soha nem utal olyan személyre, aki a jövődőt nyilatkoztatta volna ki, a μάντις pedig nem inspirált próféta, csupán egy „iparos” (δημιουργός) – utalva Rose megállapítására. Ezzel a kijelentéssel alapvető problémánk lehet, hogy akkor számos az Ószövetségben szereplő prófétai alak is csak „iparos”, hiszen Josephus próféta ábrázolásában, ahogyan lentebb látni fogjuk, az egyik fő motívum éppen a jövődőlés és annak beteljesedése, ha úgy tetszik, a mindennapi történések figyelemmel kísérése és tanácsadás a jövőt illetően.

¹²⁸ L. S. Cook ismerteti Schniedewind kutatásainak eredményeit in *Cook, Cessation of Prophecy*, 52.

¹²⁹ Lásd Hengel, *Schriftauslegung*, 30-34.

¹³⁰ Cohen, *Maccabees*, 191.

századokban kikristályosodott.¹³¹ Túl a klasszikus koron tehát Isten választottai már nem kapnak olyan kijelentéseket, mint korábban, ezért fordulnak az Írás felé, pontosabban az Írás egzegézise felé, illetve, mint új műfaj megjelenik az apokaliptika. Míg a próféta nyíltan, érthetően mondja el a kapott kijelentést, a Kr.e. második századtól azok a látnokok, akik kijelentést kapnak, apokaliptikát írnak, aminek a képanyaga dekódolásra szorul, vagy már a látomás megértéséhez is szükség van az interpretációra például egy angyal által. Ugyancsak jellegzetessége az apokaliptikának, hogy míg „a próféta hallgatósága a tömeg, az apokaliptikus látnoké csak a bölcs.”¹³² Ezért lehetnek ők a próféták kora után azok legitim utódai és a törvények hiteles magyarázói.¹³³ Érdekes módon azonban, miközben Josephus büszkén vallja, hogy érti, ismeri és hitelesen magyarázza az Írást, saját magát nem csak prófétának nem nevezi, de bölcsnek sem, pedig erről ezek szerint egyértelműen kijelenthető, hogy profetikus képességekkel rendelkező személynek, de legalábbis mindenképpen jóslatszerű tevékenységnek tekinthető ebben a korszakban.¹³⁴ Vagyis Josephus saját működését, kijelentéseit – mint látni fogjuk – nyugodtan ide sorolhatta volna, mégsem teszi!

Josephus írásait olvasva, azt látjuk, hogy kortársai és a közelmúlt személyei között számos olyan embert említ, akik bírtak a próféták adottságaival. Olyan képességekre kell itt gondolnunk, mint az álomfejtés, vagy a jelek, a politikai események helyes értelmezése, a jövőbelátás, Isten akarátának

¹³¹ Cook, Cessation of Prophecy, 135.

¹³² Cohen, Maccabees, 128. 168k. 186-192; idézet 188.

¹³³ Vö. Meyer, Bemerkungen, 289.

¹³⁴ Cook, Cessation of Prophecy, 127.

tolmácsolása, az Írás helyes értelmezése stb.¹³⁵ Valóban nem nevezi Josephus saját kortársait prófétáknak, ez alól egy kivételt említhetünk csupán, a Bel. 6,286 [476]. Itt arról olvashatunk, hogy egy próféta miatt haltak meg sokan a templomudvar csarnokában. A zsarnokok sok ilyen prófétát (προφήται) küldtek a nép közé. *David E. Aune* megállapítja, miszerint már csak ezen egy hely alapján sem áll meg az a tétel, hogy Josephus a kortársaira nem alkalmazza a próféta nevet.¹³⁶ Ezzel azonban nem érthetünk egyet. Az nyilvánvaló, hogy a kortársai azért követték ezt az embert, mert prófétának tekintették, de ez csupán azt bizonyítja, hogy a próféták létezése nem volt kérdés számukra. Arról azonban nem feltétlenül tanúskodik, hogy Josephus számára sem, hiszen itt a próféta név valójában álpróféta jelentéssel bír, vagyis ugyanabba a sorba tartozik, mint azok az önjelölt próféták, akik magukat tekintik annak (részletesen lásd lentebb).

Viszont találunk két olyan személyt a közelmúltból, akikre Josephus a próféta nevet használja. Az egyik egy bizonyos Kleodemos (Ant. 1,240-241 [34k]). Ehhez a részhez azonban meg kell jegyeznünk, hogy nem maga Josephus illeti ezzel a jelzővel Kleodemos / Malchos személyét, hanem egyik forrásból¹³⁷, Alexander Polyhistortól (zsidókról szóló műve a Kr.e.

¹³⁵ Vö. Cook, *Cessation of Prophecy*, 123. A Josephus által használt kategóriákhoz és az ebbe tartozó személyekhez lásd továbbá S. Schwartz, *Imperialism*, 87-91.

¹³⁶ Lásd Aune, *The Use*, 419.

¹³⁷ „A zsidók története”-ben Josephus számos forrást felhasznál műve megírásához. Míg annak első felében leginkább a Bibliát „írja újra” (*rewritten Bible*), és a legritkább esetben nyúl más forráshoz, a könyv második felében (ún. második Templom kora) számos tanút említ (húszat név szerint) és dolgoz fel írásában. A témához lásd D. R. Schwartz, *Josephus's Jewish Antiquities* és P. Spilsbury, *Josephus and the Bible* (irodalomjegyzék) című tanulmányát, valamint Feldman monográfiáját (*Studies in Josephus' Rewritten Bible*).

I. évszázad közepére datálható) jut ehhez az információhoz. Őt idézi, vagyis nem Josephus, hanem Polyhistor nevezi ezt a személyt prófétának: *„Erre vonatkozólag hivatkozom Alexander Polyhistor tanúbizonyságára, aki ezt mondja: „Kleodemos, a jós (ὁ προφήτης), akit Malchosnak is neveznek...”* (Ant. 1,240 [34k]). Van olyan vélemény, miszerint itt a "próféta" nem a szó klaszszikus értelmében szerepelne, hanem "tanárt", vagy "egzegétát" jelentene¹³⁸, de ezt nem tarthatjuk meggyőző érvelésnek.¹³⁹ Arról nem is beszélve, hogy semmi nem kényszerítette szerzőnket átvenni a ὁ προφήτης kifejezést, ha viszont mégis megtette, akkor vélhetőleg nem tartotta elfogadhatatlannak azt, hogy Kleodemos próféta lett volna.¹⁴⁰

Kleodemos mellett a másik személy a már említett Jóannés Hyrkanos. Róla megtudjuk, hogy őt *„Isten három nagy kegyelemre méltatta: uralkodója lett népének, viselte a főpapi méltóságot és megkapta a prófétaság adományát”* (Ant. 13,299k [159]; lásd továbbá Bel. 1,68k [31]). Az Ant. 13,282k-ben [157] pedig konkrétan arról szerzünk tudomást, hogy Isten közvetlenül szólt hozzá és kijelentette számára a jövőt:

„Ekkor állítólag valami csodálatos dolog történt Hyrcanus főpappal; tudniillik Isten szólott hozzá. Ugyanis azon a napon, amikor fiai Kyzikosi Antiochossal harcoljak, a főpap, mikor egyedül bemutatta az áldozatot a templomban, hangot hallott, amely hirdette neki, hogy Antiochost éppen ebben a pillanatban győzték le fiai. Nemsokára kijött a templomból és közölte a nép-

¹³⁸ Lásd Walter, Historiker, 119 (Krämer véleményét alapul véve).

¹³⁹ Vö. Feldman, Prophets, 401.

¹⁴⁰ Kleodemos személyéről részletesebben lásd Aune, The Use, 420; a Josephus által „A zsidó háború”-ban felhasznált történeti művekhez lásd N. Walter könyvét a hellenista-zsidó történetírók fragmentumairól (Historiker); illetve részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel S. Mason is (History, 130-137).

pel, hogy mi történt vele; és ez csakugyan beteljesedett. Ennyit Hyrkanusról.”

Ennek a két személynek az említése tehát egyértelműen bizonyítja, hogy szerzőnk a próféták korát nem tekinti lezártnak a rabbinikus álláspontnak megfelelően, hanem annak láncolatát majdnem saját koráig folyamatosnak gondolja.

III.1. Az Apión ellen írt mű mint a próféták létezésének tagadása?

A próféták helyzetének tisztázására úgy a próféták létezése ellen, mint azok létezése mellett, az egyik legtöbbször előhozott szöveg Josephus Apión ellen írt munkájának elején található, ahol felsorolja a szerinte próféták által írt könyveket:

„... hiszen mindent a próféták írtak meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték [...] mindössze 22 kötet az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel, s amelyeket joggal tekinthetünk hitelesnek” (Ap. 1,38k [10]).

Ebből az válik egyértelművé tehát, hogy szerzőnk 22 öszövecségi könyvet¹⁴¹ említ és a próféták sorába, első helyen Mózeszt nevezi meg (lásd továbbá Mózeshez, mint prófétához: Ap. 2,286 [90k]; Ant. 4,165 [155], a 13 prófétai könyvhöz Ant. 10,35 [414]). Ez a felsorolás Josephust első ránézésre, ahogyan fentebb utaltunk már rá, inkább a rabbinikus irányzathoz kapcsolja.¹⁴² És talán ennek tudható be az is, miért nem nevezi

¹⁴¹ Hasonló számot közöl az ugyancsak korabeli 4Ezsd 14,45 is, amikor 24 könyvet említ, amit Ezsdrás diktált le Isten Lelkétől ihletve.

¹⁴² Ahogyan M. Hengel kifejti cikkében, forrásaink alapján megállapítható, hogy a zsidó írástudók a Templom pusztulása után lezárják a tekintéllyel bíró szent iratok körét, még ha bizonyos írások tekintetében a vita el is tart a 2. századig. „Az a kánon, amit a Rómában élő Josephus az Ap-ban említ, nem más, mint a jamniai” (Hengel, Schriftauslegung, 9). Ezzel nem ért egyet Xeravits G., aki „A jamniai zsinat mítosza” című cikkében „a korábbi kutatás közhelyének” ne-

Josephus saját magát soha prófétának.¹⁴³ Ugyanakkor azt korántsem lehet ez alapján kijelenteni, hogy már ne lennének próféták, csupán az tekinthető biztosnak, hogy 22 könyvet a próféták írtak¹⁴⁴, a próféták létezése ellen viszont ez nem hozható fel érvként. Alapvetően két vélemény fogalmazódik meg a próféták folyamatossága mellett a fentebbi szöveghez kapcsolódóan. Most ezeket tekintsük át részletesebben.

1.) Az első szerint, bár a próféciák tekintélye mit sem változott az idők folyamán, különbséget kell tennünk próféta és próféta között. Ez a megítélésbeli különbség pedig nem a tekintélyükre, hanem sokkal inkább hitelességükre vonatkozott. Josephus arra mutat rá, hogy a régi írásokat, amelyek alapján Apiónnal szemben az igazát védi, illetve amelyek alapján bemutatja a zsidó népet, kivétel nélkül Isten megbízásából, az Ő ihletése szerint, a próféták írták. Ebben a sorban jelenik meg Mózes, mint első és legfontosabb prófétája Istennek. De nem csupán elsőségében kivételes Mózes, abban is eltér a későbbi prófétáktól, hogy ő egyedülként a múlt eseményeibe is profetikus látomás alapján nyert betekintést. Ezért jegyezhetett fel mindent a teremtéstől haláláig (Ap. 1,39-40 [10k]). Ezzel szemben a későbbi próféták csak koruk eseményeiről kaptak kije-

vezi, hogy ezen a zsinaton lezárták volna a kánont. „Valójában egyetlen zsidó forrásból sem értesülünk arról, hogy a rabbinikus tekintélyek Javnéban bármiféle definitív kijelentést tettek volna a Szentírás ‚kánonjának‘ meghatározásáról, vagy lezárásáról” (Xeravits, A Jamniai zsinat, 403). Ugyanakkor leszögezi, hogy ez a tény még nem jelenti azt, hogy a zsidóság ne ismerte volna a Szentírás fogalmát, aminek az egyik tanúja éppen Josephus Apión ellen írt műve (i.m. 407k).

¹⁴³ Hill, Prophecy, 26.

¹⁴⁴ Még L. Feldman is kénytelen elismerni, hogy Josephus nem tekinti a felsorolt iratokat szentnek, csupán azt teszi egyértelművé, hogy próféták írták, akik inspiráltak voltak (Prophets, 397).

lentést, ezért csak ezt rögzíthették, illetve betekintést nyertek a jövőbe is. Josephus saját korát azonban már úgy szemléli, mint amiben a prófétai tradíció ugyan tovább él, ámde már nincsen olyan közvetlen „nyilvánartott láncolat” (διαδοχή), mint amilyet a korábbi időkben látunk. Ez a kifejezés a kortárs irodalomban többek között a filozófiai iskolák tanítási tradíciójának töretlen voltát érzékeltette, ez a folyamatosság garantálta a tan megbízhatóságát.¹⁴⁵ A tradíció folyamatossága a görög filozófiában, vagy éppen a római jogban ugyanolyan fontos volt, mint a zsidóságban. Mindkettőben, akárcsak a zsidóságon belül, megjelenik az a tendencia, hogy ezt a láncolatot visszavezessék egy múltbéli, megkérdőjelezhetetlen autoritású személyhez.¹⁴⁶ Ez viszont semmiképpen nem jelenti azt, hogy a próféták eltűntek volna. Ezzel a kijelentéssel csupán arra akarja a szerző felhívni figyelmet, hogy „a spontán fellépő próféták között nincsen már közvetlen kapcsolat és ezért a zsidó nép Artaxerxes után elkezdett irataiban nincsen meg ugyanez a garancia”.¹⁴⁷ Mindazonáltal Isten továbbra sem szűnt meg a rejtett dolgokat, a titkokat kijelenteni, ennek ismeretét közölni az általa kiválasztott embereknek, és a jövő látásának képességét is megosztja velük.

Számos ilyen személyt bemutat olvasói számára Josephus a közelmúltból. Utal egy bizonyos esszéus Júdásra, akinek a jóslatai mindig teljesültek (Ant. 13,311-313 [161]; Bel. 1,78-80 [33]), ő Aristobulos uralkodásának idején tevékenykedett (Kr.e. 104-103). Közelmúltjából pedig másik két személyt említ meg, Sameast, a farizeust és Menahemet, az esszéust. Az elsőről megtudjuk, hogy *„a semmitől vissza nem rettenő”* Sameas jövődölése Heródesről beteljesült (Ant. 14,172-176 [207k]),

¹⁴⁵ Lásd van Unnik, Flavius Josephus, 48.

¹⁴⁶ Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 148; lásd továbbá Feldman, *How Much Hellenism*, 108.

¹⁴⁷ Van Unnik, Flavius Josephus, 48.

majd arról olvasunk (Ant. 15,3-4 [256]), miszerint mesterével, Polliónnal együtt amellet érvelt, hogy engedjék be Heródest a városba. A másodikat, Menahemet pedig Isten megáldotta a jövőmondás adományával (Ant. 15,373-379 [313k] – itt azt is hozzáfűzi Josephus Menahemről szólva, *„hogy rajta kívül is sok esszénus meg volt áldva a jövőmondás adományával”* Ant. 15,379 [313]). Ezen képesség birtokában jövődöli meg Heródesnek még gyermekkorában, hogy egyszer a zsidók királya lesz.

Kortársai közül pedig Simont nevezi meg, mint aki az álomfejtésben jeleskedett (Ant. 17,346-348 [439], de ugyanerről a Simonról olvashatunk a Bel. 2,113-ban [166] is). A Bel. 2,159-ben [172k] pedig arról ír, hogy az esszénusok között akadtak néhányan, akik előre megmondták a jövőt. Ez a képességük pedig nem másnak, mint a szent könyvek tanulmányozásának és a tisztasági előírások megtartásának volt köszönhető. Ugyanakkor azt is megjegyzi egy félmondatban a szerző, hogy nagy ritkán azért tévedtek is jövődöléseikben. Érdekes továbbá ehhez a témához kapcsolódóan, hogy Heródes király is tájékozódik álomlátással, amely álom megjövendölte testvére halálát (Ant. 14,451 [249]). És ne feledjük el, mint ahogyan az a későbbiekben egyértelművé válik, hogy Josephus saját magát is ide sorolja. A jövőbe látáshoz a kijelentést a próféta számos formában megkaphatja. Az egyik legfontosabb Josephus számára az álom lesz, hiszen ebben ő maga is részesedik. Itt azonban mindenképpen komolyan kell vennünk *Martti Nissinen* kikötését, miszerint nem minden látnok és álomfejtő nevezhető prófétának. *„Csak az az álom, látomás minősíthető próféciának, amely az istenség üzenetét hordozza, amit át kell adni, és ha szükséges, értelmezni; viszont ilyen álmot bárki láthat.”*¹⁴⁸ Valóban elterjedt nézet volt, hogy álom útján bárki kijelentést kaphat, de az álombeli kijelentés szándékosan hamis

¹⁴⁸ Nissinen, What is Prophecy?, 22.

is lehet¹⁴⁹, ezért kellenek olyan személyek, akik tudják értelmezni is az álmokat. Mivel pedig az értelmezés már „magasabb” szintű tudást igényel, erre nem mindenki képes, sőt különbség van az értelmezés ajándékai között is. Mert noha mindegyik álomfejtő képesség Istentől ered, az egyszerű álmok látása (legyenek azok üzenet vagy szimbolikus álmok) és ezek egyszerű értelmezése sokaknak megadathat, a komplex álmok magyarázatával viszont már jóval kevesebb embert szerencsétlenít a Mindenható.¹⁵⁰ Tény, hogy ezen személyeket nem nevezi prófétának sehol Josephus, viszont az is tény, hogy ezekkel a képességekkel a korábbi korokban a próféták rendelkeztek.

2.) A másik álláspont az Apión ellen írt mű sajátosságaival magyarázza, hogy Josephus miért csak erről a 22 könyvről beszél a prófétákhoz kapcsolódóan. Eszerint, Josephus eme kijelentése csupán egyfajta tisztelet kifejeződése volt a múlt nagy alakjai iránt, de semmiképpen nem jelentette azt, hogy ne tűnhetnének fel próféták a jelenben. *Rebecca Gray* úgy véli, az Ap. 1,41 [11] csak a próféták egy behatárolt körére vonatkozna, mégpedig azokra, akik a történeti elbeszélések összeállításában vállaltak szerepet. Josephus itt azért alkalmazza ezt a behatárolást, mert apológiája célja népe ősiségének kimutatása volt, amely állítás alátámasztásához kiváló támpontot adott a szerzők ősi és megbízható volta.¹⁵¹ Ezt az álláspontot támasztja alá *Niclas Förster* is, aki tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy az Apión ellen írt mű felépítése a rétorok által a bírósági tárgyalásokon alkalmazott védőbeszédhez hasonlít. Ebből adódóan az érvek megalapozottságát a nem zsidó szerzőktől származó forrásokban található kijelentések igazolásá-

¹⁴⁹ Vö. Freedman, Frey, *False Prophecy is True*, 84.

¹⁵⁰ Vö. Gray, *Prophetic Figures*, 68.

¹⁵¹ Gray, *Prophetic Figures*, 9.

val, illetve cáfolásával nyeri el. Ebben az érvelésben kap jelentős szerepet ezeknek a forrásoknak az összevetése Josephus sajátjaival, amelyek ennek megfelelően tanúként (μάρτυς – Ap. 1,4 [5]) jelennek meg.¹⁵² Mint történétíró, számos forrást (egyiptomi, főníciai, kaldeus stb.) megemlít Josephus az Apión ellen írt műben, melyeket be is mutat olvasóinak¹⁵³, de ezek tekintélye elmarad a bibliai forrásoktól. Jegyezzük meg, hogy források szempontból „A zsidók története” (lásd fentebb) és az Apión ellen írt mű említhető, hiszen életrajzában és a zsidó háborúról szóló írásában nem igen találunk utalásokat forrásokra. Ezekben a műveiben úgy látszik, mintha a szerző csak saját kútfőből merítene. Ez nyilván nem így volt¹⁵⁴, de ott ennek feltehetően Josephus számára nem volt jelentősége. Ha viszont itt egyértelműen utal a forrásaira, akkor biztosan kijelenthető, hogy ezt nem véletlenül teszi. Forrásai alapján igyekszik időrendi sorrendbe állítani az ókori történelem. Bemutatása nem korlátozódik pusztán a zsidóság múltjára, hanem ehhez hozzákapcsolja a görög történelem eseményeit is, melyek közül a legkorábbiként Trója esetét említi. Josephus munkájában a Biblia mint történeti mű, mint tanúságtétel jelenik meg.¹⁵⁵ Ezzel is bizonyítja indirekt módon, hogy forrásai sokkal ősibbek, mint a pogányok által citáltak. Sőt, ezeknek a régebbi iratoknak a fényében korrigálja is a görög történétírók

¹⁵² Förster, *Geschichtsforschung*, 169k.

¹⁵³ Lásd Förster, *Geschichtsforschung*, 181; Barclay, *Against Apion*, 81-84.

¹⁵⁴ Egyértelmű, hogy Josephus „A zsidó háború”-ban is felhasznál forrásokat, főképpen írása első két könyvében és a hetedik könyvben (lásd Mason, *Josephus's Judean War*, 23-25). De ebben a műben a hitellességet nyilván inkább a szerző szemtanú volta garantálja, illetve az a tény, hogy más szemtanúk is szóhoz jutnak művében és tanúságtetésük nem mond ellent egymásnak.

¹⁵⁵ Cohen, *Maccabees*, 181.

által megjelenített ellentmondásokat (διαφωνίαι), utalva a Homérosz-egzegézisre és -kritikára, amit Apiónnak is kiválón ismernie kell.¹⁵⁶ De a bibliai próféták korának elmúlása sem jelentette azt Josephus számára, hogy az Ezsdrást követő időkben keletkezett iratok ne lennének fontosak, vagy méltóak a tanulmányozásra, elég itt utalnunk arra, hogy milyen mértékben használja fel művében az 1Makk-t, *Damaszkuszi Nikolaost*, vagy arra a megállapításra, hogy a Mózes életét bemutató részben (lásd Ant. 2,201-349 [74-93]) feltehetőleg támaszkodhatott *Artapanos* Mózes-regényére is.¹⁵⁷ Illetve azt sem kérdőjelezhetjük meg, hogy szerzőnk igyekezett minél megbízhatóbb forrásokra támaszkodni a műveiben. Ezért használ fel eredeti, archívumokból származó anyagokat is „A zsidók történetében” a kései köztársaság, a triumvirátus és a korai császárság korából (vö. például Ant. 14,186 [209]). *Tessa Rajak* véleménye szerint ez leginkább az Ant. 14. és 16. fejezeteiben figyelhető meg, mint egyfajta retorikai megoldás, amely egyfelől adódott a történeti mű apologetikus célkitűzéséből, másfelől pedig – és ebben csatlakozik Förster korábban említett megállapításához,

¹⁵⁶ Vö. Förster, *Geschichtsforschung*, 175. 181k.

¹⁵⁷ Ez a megállapítás azért különösen érdekes, mert *Artapanos* regényében (feltételezett keletkezési ideje Kr.e. 100 körül) Mózes elsősorban nem mint a zsidó nép törvényadója jelenik meg, hanem mint népe hőse, aki hellenista köntösbe bújtatva szinte istenemberként (θεῖος ἀνὴρ) lép elénk, aki számtalan találmánnyal tette gazdagabbá az egyiptomi kultúrát (például hajók, köemelő szerkezetek, víz- és hadigépek és persze a filozófia). Az pedig még érdekesebb, hogy Mózes ebben a szerepében Hermészként (Thothként) tűnik fel, aki nem más, mint az istenek hírnöke, üzenetük tolmácsa. Nyilván ebbe a sorba illik bele, hogy a hieroglifákat is Mózesnek köszönhetik az egyiptomiak. „Mindezekért a dolgokért a nép nagyon szerette Moysost és a papok istenhez hasonló tiszteletre méltatták és Hermésznek nevezték, a hieroglifák értelmezése (*hermeneia*) miatt.” (lásd Walter, *Historiker*, 121k. 129; idézet 130).

aki ezt az Apión ellen írott műre vonatkoztatja – a bírósági tárgyalások stílusjegyei érhetőek tetten benne. „A történelem via rhetoric összekapcsolódott az élettel.”¹⁵⁸ Viszont ez azt is jelenti számunkra, hogy például a dupla elbeszélések esetében, ahol alkalmanként egészen eltérő ábrázolást találunk (lásd ugyanazon események leírása a Bel-ban és az Ant-ban), korántsem kell feltétlenül eltérő forrásokkal számolnunk, sokkal valószínűbbnek látszik ezeket a változtatásokat, hangsúlyeltolódásokat az aktuális írói szándéknak tulajdonítani.¹⁵⁹

A történelmi tanúk, a régmúlt nagy alakjai mellett pedig az a kijelentés, hogy ők próféták voltak, csupán azt akarták egyértelművé tenni az olvasó számára, hogy ezen forrásokból semmit nem lehet elvenni, mint ahogyan hozzátenni sem. Josephus kijelentése tehát nem mondana mást, mint leszögeznie aényt, hogy az általa forrásként felhasznált írások szerzői, a próféták, Artaxerxes koráig alkottak, de ezzel egyáltalán nem tagadja, hogy léteznek próféták a saját korában. Viszont ebből logikusan az is következik, hogy a Josephus által a későbbi korok eseményeihez felhasznált források tartalma esetleg már vitatható. Megjegyzendő, hogy ebbe a sorba helyezi a görög forrásokat is: *„A görögöknél minden későn, úgyszólván, tegnap vagy tegnapelőtt’ ment végbe”* (Ap. 1,7 [6]). Indirekt módon ezzel azt is állítja Josephus, hogy az egészen korai eseményekhez szívesen használna ugyan más egyéb forrásokat, de „sajnos” csak a Biblia tartalmaz adatokat az egészen régi történetésekről, amelyet a próféták hagytak ránk. Éppen ezért nem érv támadói részéről, *„hogy a legnevesebb görög történetírók említésre sem méltattak minket (s.c. a zsidókat)”* (Ap. 1,2 [5]).

Itt érdemes mindenképpen utalnunk arra, hogy a zsidóság ábrázolása is egészen másként jelenik meg az Apión ellen írt műben, mint a többiben. Noha ebben a könyvben is részletes

¹⁵⁸ Rajak, Document, 179. 182kk, idézet 188.

¹⁵⁹ Vö. Mason, Josephus, 110-113.

beszámolóval szolgál Josephus a zsidó gondolkodás és életvitel jellegzetességeiről, itt mégsem engedi meg magának azt a „luxust”, hogy különféle irányzatokról beszéljen (farizeus, esszéus, szadduceus stb.), mivel az Apión ellen írt mű lényege éppen az, hogy a zsidóságot mint népet védje, amely ősi voltát, értékeit és érdemeit tekintve felette áll még a görögöknek is. Ennek bizonyításához pedig nem az eltérő gondolatok, a különféle irányzatok ismertetésére, hanem éppen annak a bemutatására van szükség, hogy mindannyian hasonlóképpen vélekednek a legfontosabb, az életet meghatározó kérdésekről. A zsidóságot tehát az egységesség és a harmónia jellemzi. Ez a garancia arra nézve, hogy a Josephus által említett tradíciókat megbízhatóan adták tovább és ez felel meg a leginkább a mű apológiai és retorikai stratégiájának is.¹⁶⁰

Az Apión ellen írott műben a szerző kijelentésével tehát csak azokról a prófétákról szól, akik a történeti elbeszélésekben aktívan részt vettek, vagyis csak azok a próféták szüntek meg létezni, akik kanonikus könyveket írhattak. Nincs okunk azt hinni, hogy ugyanez a meggyőződés szerzőként elvezethette volna annak a megállapítására is, hogy semmilyen más próféta sem létezik többé.¹⁶¹ Arról nem is beszélve, hogy „A zsidó háború” előszavában, noha nem mondja ki Josephus, hogy ő maga próféta lenne, viszont egyértelműen utal arra, hogy művével az ő munkájukat folytatja (lásd Bel. 1,18 [21]), amennyiben beszámol a történelem eseményeiről, mégpedig közvetlenül a bibliai próféták ideje utáni évektől, kb. Kr.e. 171-től, Antiokhos Epiphanes uralkodásától. Csupán egy valamit állíthatunk tehát teljes bizonyossággal, olyan próféták már nincsenek, aki képesek lehetnének „kanonikus” könyvet megfogalmazni.

¹⁶⁰ A témához lásd Haaland, *Difference*, 279kk; Barclay, *Against Apion*, 79.

¹⁶¹ Vö. Gray, *Prophetic Figures*, 12k. 25.

III.2. Mi garantálhatja a jelenben, hogy a kijelentést adó személy igaz próféta-e?

Az egyetlen kétségtelen garancia a próféta igaz voltára, ha beteljesülnek kijelentései (lásd 5Móz 18,22). Ez a garancia azonban csak a régi próféták esetében jelenthet valódi biztosítékot, hiszen az idő múlásával legalább egy próféciájuk már beteljesedett. De mi segítheti eldönteni a kérdést, hogy hallgassunk-e a jelenben megszólaló, Isten kijelentésére hivatkozó személyre, vagy sem; állítása prófécia-e, vagy álprófétával van dolgunk?

A jelen prófétai igénnyel fellépő személyeihez kapcsolódóan természetesen továbbra is az jelent teljes bizonyosságot, ha beteljesedik a jövődőlésük. De vajon van-e lehetőség ennek kivárására? Ugyanakkor Josephusnál feltűnik egy olyan jellegzetesség, ami még a jövődőlés beteljesedése előtt segít eldönteni valakiről, hogy hiteles forrása-e az isteni kijelentésnek, ez pedig a karizmatikus tanítók csoporthoz, közösséghez tartozása. Josephus ezeket a csoportokat alapvetően három névvel illeti művében: filozófia (*filosofia*), felekezet (*hairesis, proairesis*).¹⁶² A felekezet (*hairesis*) kifejezés háttérben álló igei alak pedig egyértelműen jelzi, hogy itt egy szabad döntés, választás jelenik meg a csoporthoz csatlakozás okaként.¹⁶³ Nem tévedünk, ha a számunkra pejoratív jelentést hordozó „*herezis*” kifejezést fedezzük fel a szóban. De tudnunk kell, hogy Josephus

¹⁶² További két kevésbé gyakori kifejezés is feltűnik a csoportokra alkalmazva: a törzs (φυλή) és a csoport, osztály (τάγμα). Ahogyan A. I. Baumgarten tanulmányában megjegyzi, az előbbi a származás alapú csoportozáshoz tartozást fejezi ki, ami legfeljebb a szadduceus papságra volt igaz. Az utóbbi pedig inkább a katonai nyelvben volt használatos (Josephus főképpen az esszénusokra alkalmazza) – lásd Baumgarten, Josephus and the Jewish Sects, 262.

¹⁶³ Vö. Bauer, αἵρεσις.

korában ez a szó alapvetően még semleges tartalommal bírt, ez volt a kor egyik legadekvátabb jelzője meghatározni azokat a közösségeket, amelyeket ma vallási csoportoknak neveznénk (lásd például ApCsel 5,17; 15,7 – másik jelentéstartalma: pártoskodás, szakadás 1Kor 11,19; Gal 5,20). Ezen csoportok működése nem korlátozódott csupán a vallás területére, politikai szerepvállalás is jellemezte őket, mint ahogyan az egyén teljes életére igényt tartottak.¹⁶⁴ A csoportokhoz tartozás tehát sokkal meghatározóbb következménnyel járt az egyén életére nézve, mint azt mai fejjel gondolnánk.

Ezek a csoportok saját identitásukat a „hivatalos zsidósággal” és nem a pogány világgal szemben határozták meg, mivel konkurenciájuknak, a helyes útról letérőknek nem a pogányokat – hiszen ők soha nem is jártak azon –, hanem zsidó nemzettársaikat tekintették, akik éppen hitetlenségük miatt megfosztattak Isten népéhez tartozásuktól. A „hithűség” és „kiválasztottság” többé nem mint állapot jelentek meg az ő szemükben, amibe bele lehet születni, mert Izrael sajátja, hanem elérendő célként tűnik fel a közösség számára¹⁶⁵, amit éppen tórahűségükkel, Isten ígéjének helyes értelmezésével – szemben a többi vallási csoporttal – és az e szerinti élettel érhettek el. Ezzel szorosan összefonódott továbbá, hogy a megszólított-

¹⁶⁴ A témához lásd S. Mason könyve 5. fejezetének első felét: Problems of Categorization in Ancient History (Josephus, 141-165. valamint 217-238); Baumgarten, Josephus and the Jewish Sects, 261k; továbbá Kókai Nagy, Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus című tanulmányát.

¹⁶⁵ Lásd Cohen, Maccabees, 137; továbbá Baumgarten, The Flourishing, 9. 91. A pogányok ebben a rendszerben, mint teljességgel kívülállók jelennek meg. Ezért nem kérdés a tőlük való elhatárolódás, de ők a reményvesztettek kategóriájába tartoznak. És ez még abban az esetben is így van, ha esetleg fel is vették a zsidó vallást és szokásokat, mivel soha nem fognak a zsidó néphez tartozni (lásd Benedikt, Ethos, 329-331).

ságon túl egyre nagyobb szerepet kap náluk a tanulás, az ismeretek tudatos bővítése. Miért jelentett ez valamiféle garanciát az innen érkező tanítók, jóvendőmondók, próféták esetében? Mivel az ilyen csoportok esetében nagyobb volt az esély arra, hogy a tradíció lánc (διαδοχή - lásd fentebb) folyamatos, tehát a „tan tisztasága” garantált.

A csoportok tagjai alapvetően a társadalom középső rétegéből kerültek ki. De nem azért csatlakoztak ezekhez a közösségekhez, mert egyébként nem boldogultak volna az életben, sőt ezek a *hairesisek* részben olyan emberekből verbuválódtak, akik a gazdasági elithez tartoztak, képzetek és műveltek voltak.¹⁶⁶ Ebből a társadalmi háttérből adódóan a többség tudott olvasni, ismerte a hagyományokat, a vallási iratokat és komoly érdeklődést mutatott ezek értelmezése iránt. Két csoportról, a farizeusokéről és az esszéneusokéről Josephus külön ki is hangsúlyozza Biblia iránti rajongásukat, ami a törvény részletes értelmezésében és a szent könyvek ifjú koruktól kezdődő tanulmányozásában nyilvánult meg.¹⁶⁷ A tradicionális tanokat pedig nem csupán elméleti ismeretként, hanem életgyakorlatukban akarták megvalósítani.¹⁶⁸ Aki úgy döntött, hogy csatlakozik egy ilyen közösséghez, az egyértelműen itt szerette volna megtalálni az igaz utat. A közösségtől pedig azt várta, hogy ne csupán segítse az igazság megismerését, de annak megvalósításában, az e szerinti élet megszervezésében is támasza legyen. Mint ahogyan abban sem kételkedtek, hogy amennyiben csatlakoznak egy ilyen csoporthoz, úgy azon kevés kiválasztott közé kerülnek, akik Isten akarata szerint élnek. Ez alapján viszont egyáltalán nem lepődhetünk meg azon, ha ezek az emberek kizárták saját magukat a társadalomból és szakítottak

¹⁶⁶ Lásd Baumgarten, *The Flourishing*, 42–51.

¹⁶⁷ Spilsbury, *Josephus and the Bible*, 124.

¹⁶⁸ Vö. Hengel, *Schriftauslegung*, 54.

annak intézményeivel.¹⁶⁹ A közösségekhez önként csatlakozhatott mindenki, és nem pusztán származásuk miatt váltak annak a tagjává, ez viszont azt is jelentette, hogy szabadon szakíthattak is adott esetben a közösséggel, illetve több, különféle közösséget is kipróbálhattak egymás után.

A közösségeket egy belső csoport irányította, aminek tagjai olyan személyekből kerültek ki, akik már hosszabb ideje a közösséghez tartoztak. Ez egyben azt is jelentette, hogy nem feltétlenül a koruk alapján váltak a „vének tanácsa”, a presbitérium tagjává, hanem tapasztalatuk és a közösség tradíciójában szerzett ismereteik alapján. A csoportok vezetésének, kormányzásának ez a formája nem csupán a zsidók között volt népszerű, hanem az akkori pogány világban is ismert és gyakorolt formája volt a közösségi élet szervezésének és irányításának.¹⁷⁰ A vének tanácsa az emlékezetre épülő kultúra (*Erinnerungskultur*) irányítási formája volt. Az ilyen típusú csoportosulások fő célkitűzése az volt, hogy mindazt megőrizték az utókor számára, amit a közösségnek nem szabad elfelejtenie.¹⁷¹ A közösség vezetőinek tehát a legfontosabb feladata az írott és szóbeli tradíció megőrzése, továbbadása és aktualizálása volt. Mindezen feladatok ellátásában persze magára a közösségre is hatalmas feladat hárult. Ez az irányítási forma azonban nem csak a kisközösségekre, hanem a zsidóság egé-

¹⁶⁹ Baumgarten, *The Flourishing*, 5. Jegyezzük meg, hogy természetesen ebben sem volt minden csoportosulás ugyanolyan rigorózus. A tejes befelé fordulás, elzárkózás és a misszió, az emberek megszólítása, új életre hívása között számtalan árnyalat létezett – vö. Baumgarten, *Josephus and the Jewish Sects*, 263k.

¹⁷⁰ Lásd Karrer, *Ältestenamt*, 182-184; továbbá Leipoldt / Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, 192-193; vö. továbbá Kókai Nagy, *Pneumatikus egyházvezetés* című írását.

¹⁷¹ Wolter, *Entwicklung*, 18.

szére is jellemző volt.¹⁷² Az atyák hagyományának a megőrzése a zsidóságon belül különösen a farizeusoknak volt fontos.¹⁷³ Éppen ezért egyáltalán nem lepődhetünk meg azon, hogy a vének tanácsa a jeruzsálemi Templom pusztulását követően (Kr.u. 70) egyre nagyobb befolyásra és hatalomra tett szert és ezen belül a farizeusokra is egyre nagyobb szerep hárult. Miközben tehát a papság a kultikus központ, a Templom pusztulásával fokozatosan megszűnik a tradíció és az írásmagyarázat őrzője lenni¹⁷⁴, helyükre az írástudók lépnek, az áldozat helyére pedig a Tóra tanulmányozása. Érdekes ugyanakkor, hogy a Tóra magyarázatához semmiféle szabályt, vagy előírást nem fogalmaztak meg az írástudók¹⁷⁵, az írások értelmét mindig az aktuális helyzet, az élet maga határozza meg. Érthető, ha ebben a helyzetben a szóbeli tradíció, az élő hagyománylánc, ami meghatározta a helyes értelmezést, kiemelkedő szerepet játszott. Feltételezhetjük továbbá, hogy a presbiterek tekintélyét is ez az élő hagyománylánc, illetve az ebből szerzett ismeret alapozta meg. Nyilván a folyamat végén ezen szóbeli tradíciók

¹⁷² Jeruzsálemben ezt a grémiumot *szanhedrin*nek hívták, amit a rabbinikus zsidóság is a tradíciók és tanítások letéteményesének tekintett (Müller, Snahedrin, 32-33). Alexandriában a zsidó közösséget a *geruszia* irányította és egy ehhez hasonló tanács lehetett Antiochiában is (lásd Meeks, *The First Urban Christian*, 35). De Rómában is ilyen csoport vezethette a diaszpóra közösséget (Leipoldt / Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, 304).

¹⁷³ Ez volt számos konfliktus forrása a szadduceusokkal szemben, akik csak Mózes öt könyvét tekintették hiteles forrásnak életükre nézve – vö. Baumgarten, *Josephus and the Jewish Sects*, 266-268.

¹⁷⁴ Vö. Cohen, *Maccabees*, 141, továbbá Karrer, *Ältestenamnt*, 158-159.

¹⁷⁵ Miközben számos helyet találunk a Bibliában, amelyek arra oktatják a szülőket, miként neveljék gyermekeiket, egyetlen konkrét utalást sem találunk arra, hogyan kell olvasni a szent szövegeket – lásd Baumgarten, *The Flourishing*, 122.

írásba rögzítése áll, amely egészen gyorsan a további értelmezések kiindulópontjaként jelent meg.

Logikus tehát, hogy a látók, próféták ábrázolásában Josephusnál folyamatosan azzal találkozunk, hogy valamilyen filozófiai csoporthoz tartoztak (például esszénusok, farizeusok), és tanítványok veszik körül őket (Júdás esetében, aki ugyancsak esszénus volt, ezt külön ki is emeli Josephus, őt barátai és tanítványai körében¹⁷⁶ ábrázolja – Ant. 13,311-313 [161]).¹⁷⁷ Ezen a ponton mindenképpen érdemes megemlítenünk, hogy a kortárs filozófusokat, rétorokat is tanítványok veszik körül, és ehhez hasonló módszerrel szerveződik a páli misszió is. A hellenizmus korában jól látható, hogy egyre fontosabbá válik a „lélek vezetése” (*guidance of souls*), amely képesség fokozatosan a filozófusokhoz és vándortanítókhoz kapcsolódott.¹⁷⁸ Ami a zsidóságon belüli csoportokat illeti, Josephus alapvetően három „filozófiai iskolán”, vagy „irányzaton” keresztül szeretné bemutatni olvasóinak a zsidó gondolkodás sokszínűségét (Ant. 13,171-173 [139k]; Bel. 2,119-166 [167-174]; Ant. 13,288-298 [157-159]; Ant. 13,401-415 [175-178]; Ant. 17,41-45 [389k]). Külön meg kell említeni továbbá az Ant. 18,11-25-öt [443-445], ahol feltűnik egy negyedik csoportosulás, a galileai Júdás és Szádok által alapított filozófia (φιλοσοφία). Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy a csoportot a zsidóságra kivetett adó bevezetése iránt érzett ellenállás hívta életre, amit az Augustinus által elrendelt népszámlálás előzött meg (vö. Lk 2,1k). Vagyis a bemutatott zsidó csoportosulások közül ez a legfiatalabb, akikről megtudjuk Josephustól, hogy tagjai mindenben a farizeusokhoz álltak közel, ugyanakkor mindennél jobban ra-

¹⁷⁶ A két kifejezés: γνῶριμοι – ami jelenthet diákot, vagy ismerőst; ἑταῖροι – ami társat, vagy tanítványt jelent. A Bel. 1,78 [33] leírásában pedig „tanítvány” (μανθάνοντες) szerepel.

¹⁷⁷ A témához lásd Maier, Lehrer, 260-263.

¹⁷⁸ A témához lásd Meeks, The First Urban Christian, 82k.

gaszkodtak a szabadsághoz és csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak. Ez pedig még a vérengzéstől és a zűrzavar kelésétől sem riasztotta vissza őket. Sőt, rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolták. Mindazonáltal Josephus mégis a tisztelet hangján szól róluk:

„Nem kell attól tartanom, hogy a szavaim nem találhatnak hiteltre; inkább attól félhetek, hogy nem találok megfelelő szavakat hősiességük és állhatatosságuk ecsetelésére.” (Ant. 18,25 [445])

A Bel. 2,118-ban [167] viszont úgy jelenik meg a Júdás által alapított irányzat (αἵρεσις), mint ami semmiben nem hasonlít a többi zsidó filozófiához (φιλοσοφία). Külön érdekessége a csoport említésének – véli *Gunnar Haaland* –, hogy egyébként semmiféle szerepet nem játszanak az elbeszélés egészében. Ezzel szemben *George Foot Moore* úgy gondolja, hogy Josephus említésükkel arra akarna utalni, hogy ők az okai minden rossznak, ami a zsidósággal történt az első század második felében (vö. Ant. 18,1 [442]).¹⁷⁹ Talán elképzelhető, hogy ezt a csoportot negyedikként említeni ironikus megjegyzés lenne Josephus részéről, amivel gyakorlatilag a farizeusok ágát kritizálná, ahogyan azt *Steve Mason* véli.¹⁸⁰ Egy valami azonban biztosan kijelenthető, a farizeusok csoportján belül bizonyosan volt egy radikálisabb csoport¹⁸¹, amely drasztikus lépésektől sem riadt vissza, ha úgy érezte szükségesnek.

¹⁷⁹ Haaland, *Difference*, 274; Moor, *Fate and Free Will*, 374k.

¹⁸⁰ Mason, *Josephus*, 206; lásd továbbá uő. *History*, 245-257.

¹⁸¹ Megtérése előtt Pál is úgy jelenik meg előttünk saját visszaemlékezései alapján (lásd Gal 2,13-16; Fil 3,2-11), mint egy ilyen radikális csoport tagja, aki semmitől nem riadt vissza, ha a zsidó hit védelméről volt szó. Pál három formában ismerte meg a zsidóságot: az etikai tanításokat hangsúlyozó diaszpórazsidóságban élve, mérsékelt farizeizmusként Gamáliel mellett (ApCsel 22,3) és mint fanatikus, militáns (zélóta) fundamentalizmust. Ez utóbbinak fordít háttér találkozáva a Feltámadottal. A téma részletes kifejtését lásd Theißen / von Gemünden, *Römerbrief*, 383-390.

A csoportok bemutatása minden esetben jól körülhatárolható blokkot képeznek a szövegben, olyannyira, hogy néha meg is törik az elbeszélés menetét¹⁸², ugyanakkor támasztékot is szolgáltatnak az elmondottakhoz. Ezekből a bemutatásokból megtudjuk, hogy a közösségek tagjai számos kérdésben más-más véleményen vannak, tehát tanításaikban eltérést mutatnak, csupán egy, minden csoportra igaz megállapítás tehető, a Tóra mindenkire vonatkozó teljes érvényességét egyik csoport sem kérdőjelezi meg, mint ahogyan az sem kérdés, hogy a jövő látásának képessége alapvetően az írások inspirált értelmezésén nyugszik. A korábbi írások értelmezése, ha úgy tetszik, továbbbírása (*Fortschreibung*) egészen speciális, a zsidóságra jellemző sajátosságnak tekinthető. Fontos megállapítást tesz *Albert I. Baumgarten*, amikor kifejti, hogy kultúránként más és más következménnyel járt a pontosság szenvedélye, amivel a régiek ismereteit minél precízebben akarták feltárni és megismerni. A görögöknél a pontosság legfőbb hajtóerejét az intellektuális drámában találjuk meg, amely a platonizmus idea tanához vezetett. A Közel-Keleten ugyanez az impulzus a babiloni és egyiptomi tudomány felemelkedéséhez vezetett, ami a (z írásban) rögzített megfigyeléseken alapult. A zsidó kultúrában egészen más eredménnyel járt a precizitás utáni vágy. Itt a törvény tanulmányozásának kötelezettségében nyilvánul meg, a rendelkezések magyarázatában és az ezek alapján gyakorolt életvezetésben, ami a lehető legpontosabban megfelelt az előírásoknak.¹⁸³ Hasonló megállapítást tesz *Martti Nissinen* is, aki leszögezi, az ókori Közel-Kelet irodalmában a zsidóságon kívül sehol nem találkozunk azzal, hogy a prófétai iratokat folyamatosan, akár több száz éven keresztül újraértelmezték,

¹⁸² Moor, *Fate and Free Will*, 371. 374. A témához részletesen lásd G. Haaland cikkét, a csoportokhoz újabban magyar nyelven Grüll, Áru-ló vagy megmentő?, 31-41.

¹⁸³ Lásd Baumgarten, *The Flourishing*, 124.

magyarázták volna az aktuális helyzetnek megfelelően. Ez által pedig a prófécia egzegézissé alakult, fokozatosan pedig teológiai koncepcióvá.¹⁸⁴ Ezt a folyamatot csak az zavarhatta meg, ha a tudást birtokló elit hirtelen új tagokkal bővült, vagy ha a tradicionálisan megfogalmazott válaszok már elégtelennek bizonyultak a jelen problémáinak megértéséhez, tehát új válaszokra volt szükség.

A Biblián kívüli források esetében nincs akkora időbeli távolság a próféta cselekedete és annak írásba foglalása között, mint a Szentírásban. Miközben a prófétálás elsődlegesen élőszóban történik, a próféták tevékenységéből *a priori* nem zárható ki az elmondottak írásba rögzítése. Erre inkább úgy tekinthetünk, mint a kommunikáció folyamatának második lépésőjére, meghosszabbítására.¹⁸⁵ És ezt a sort folytatja harmadik fázisként, a kommunikáció jelen idejűvé tétele a szöveg aktuális értelmének feltárása által. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a második Templom korában számos alkalommal jelenik meg az a gondolat, miszerint az Írás szava tulajdonképpen Isten szava, a kettő fogalom szinonimává válik. Már nem a Kijelentő küldötte, az ember szól az Írás lapjairól, hanem Isten maga.¹⁸⁶ Tehát ez esetben a szöveg aktualizálása a második fázissá lép elő.

Abban a pillanatban pedig, ahogyan az időbeli távolság egyre nagyobb lesz, akár több száz év, óhatatlanul kialakul egy-egy szöveg hatástörténete, aminek a közösségek lesznek a birtokosai. Ekkor pedig már ezeknek a csoportoknak a gondolkodása határozza meg leginkább a bölcseket és nem az univerzális bölcsesség, egyre nagyobb szerepet kap a Lélek mellett a tudás, a képzés. A csoportokat tanítási tradíciójuk teszi karakteressé, amely viszont egy gyökérzetből, Izrael böl-

¹⁸⁴ Nissinen, *What is Prophecy?*, 30.

¹⁸⁵ Nissinen, *What is Prophecy?*, 24k.

¹⁸⁶ Cohen, *Maccabees*, 194.

csességéből, mások mellett leginkább a szent iratokból származott. Nem véletlen, hogy Josephus mindennél fontosabbnak tartja, hogy a gyermekek megtanuljanak olvasni, mert csak így tanulmányozhatják a törvényt, és az ősök tetteit, vagyis a hagyományt,

„hogya az utóbbiakat kövessék, az előbbiekkal együtt növekedjenek, és eszükbe ne jusson azokat áthágni, vagy megismerésüket mellőzni” (Ap. 2,204 [78k]).

Mivel azonban minden csoport a saját tanítását¹⁸⁷ tekintette igaznak, így ez óhatatlanul igazságuk megmerevedéséhez, az egymástól való elhatárolódáshoz és vitákhoz vezetett. Ezzel megkezdődött az igazság teológizálódása, majd ennek folytatásaként dogmatizálódása.¹⁸⁸ Az pedig ennek szomorú következménye, hogy ezen csoportok a Josephus által megörökített történelmi pillanatban, a zsidó háború idején, még akkor is ragaszkodtak eltérő álláspontjukhoz, amikor igazán szükség lett volna az egységes fellépésre, csupán az hozta közelebb egymáshoz őket, ha az ellenfél közössé vált.¹⁸⁹

¹⁸⁷ A csoportok tanításának ábrázolásában hangsúlyeltolódásokat is észrevehetünk. Így például ha a Bel. 2 és az Ant. 18 leírását vetjük össze, úgy megállapítható, hogy a túlvilági léthez kapcsolódó elképzelések közül számos, amelyet a Bel. 2 még az esszénusoknál említ, az Ant. 18-ban a farizeusok tanításaként jelenik meg. G. Haaland szerint ez annak köszönhető, hogy az „A zsidó háború” megírásakor már a „modell” szerepét sokkal inkább a farizeusok töltötték be Josephus számára, mint az esszénusok, akiket korábban tekintett annak (Difference, 275k).

¹⁸⁸ Vö. Maier, Lehrer, 269.

¹⁸⁹ A szekták, kisközösségek tanításának szerves részét képezte (képezi) az ellenfél, az ellenség képe, amihez, akihez képest definiálják saját magukat. Josephus is utal rá mindhárom csoport összefüggésében, hogy a csoporton kívüliekre ellenséggként tekintettek (vö. Baumgarten, Josephus, 8).

Természetesen az a tény, hogy Josephus ezt a három csoportot említi minden esetben, amikor a zsidó tanítói közösségekről szól, nem jelenti azt, hogy csupán ezek az irányzatok léteztek volna a korabeli zsidóságon belül¹⁹⁰, viszont azt egyértelműen mutatja, Josephus csak ezeket a csoportokat tartja beilleszthetőnek a filozófiák és irányzatok közé¹⁹¹, vagy ezen csoportokat tartja a leginkább képviselhetőnek és megmagyarázhatónak olvasói számára, karakteres tanításuk miatt. Szerzőnk tollát nyilván alapvetően az vezette, hogy a zsidóság különlegességét, idegenségét elfogadtassa pogány olvasóival és ebben nem csupán a nép ősisége, kiváló tanításai és tradíciói kaptak kiemelkedően fontos szerepet¹⁹², hanem a gondolkodásukban megjelenő sokszínűség is feltűnhetett abban. Az viszont nagy kérdés marad, hogy létezett-e ennek fényében *mainstream* zsidó gondolkodás, vagy a csoportokba osztás inkább azt teszi egyértelművé, hogy maga a zsidó gondolkodás éppen ezen a pluralitáson nyugszik. Egy biztos, az iskolákhoz tartozás nem magától értetődő, ehhez a tagoknak csatlakoznia kellett, hiszen ezek létezése az önkéntesség alapelvein nyugodott. Ez az önkéntesség tette lehetővé¹⁹³, hogy a tagok elfogadják és betartsák a közösség előírásait, hiszen semmiféle egyéb kényszerítő erő nem állt a csoportok rendelkezésére, betartatni azokat. Ebben az összefüggésben még hangsúlyosabbá válik, hogy Josephus születése alapján tagja a papi nemzettségnek. Ezzel pedig a papságot ki is emeli az iskolák köréből, hiszen ahhoz nem lehetett önként csatlakozni!

¹⁹⁰ Lásd Haaland, *Difference*, 277k.

¹⁹¹ Haaland, *Difference*, 279; vö. továbbá Theißen / von Gemünden, *Römerbrief*, 388.

¹⁹² Vö. Spilsbury, *Josephus and the Bible*, 130-131.

¹⁹³ A szekták, kisközösségek működéséről általában Josephus korában lásd A. I. Baumgarten, *Josephus on Ancient Jewish Groups* című cikkét.

Témánk szempontjából különösen az esszénusok közössége válik fontossá, hiszen közülük említi Josephus a legtöbb profetikus képességgel rendelkező személyt név szerint és a zsidó filozófiákat bemutató részekben is messze nekik szenteli a legtöbb figyelmet (nem véletlen, hogy a csoportok leghosszabb leírásában, a Bel. 2-ben, ők állnak az első helyen).¹⁹⁴ Nem meglepő tehát, hogy a szakirodalomban is rengeteg mű foglalkozik Josephus esszénus ábrázolásával, különösen a Holt-tengeri tekercsek felfedezése óta.¹⁹⁵ Jelen írásban sajnos ezt a témát nem áll módunkban teljes terjedelmében kifejteni, de mindenképpen szükséges néhány fontos információ megemlítése erről a csoportról, ami közelebb vihet minket a próféta-ság kérdésének megértéséhez. Az első fontos észrevétel, miszerint az esszénusok ábrázolásában Josephus olyan pozitív tulajdonságokat említ, amelyek univerzális értékek, miközben sajátos, minden más „filozófiától” eltérő jellegüket is hangsúlyozza. Ami az univerzális értékeket illeti, azokról (lásd például Bel. 2,151-153 [171-172]) elmondható, hogy ezek az antikvitásban minden kiváló ember sajátjai voltak, úgy a politikusoknak, mint a filozófusoknak, vagy éppen a hadvezéreknek, függetlenül attól, hogy görögökről, rómaiakról, vagy barbárokról beszélünk.¹⁹⁶ Ezekről a mindenki számára tiszteletet parancsoló értékekről *Steve Mason* megállapítja, hogy egészen

¹⁹⁴ Jegyezzük meg, hogy ez a sorrend felcserélődik „A zsidók történeté”-ben a farizeusok kerülnek az első helyre, ami feltehetően arra utalhat, hogy Josephus szemében a farizeusok tanítása, életvitele felértékelődött a Templom pusztulása utáni időben – Tuval, *From Jerusalem Priest*, 224k.

¹⁹⁵ A témához lásd például Gray, *Prophetic Figures*, 80-111; Rajak, *The Jewish Dialogue*, 219-255, valamint Mason, *Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judean War: Story to History*; továbbá Baumgarten, *Josephus on Essene Sacrifice* és Bergmeier, *Die Essener Berichte des Flavius Josephus* című könyvét.

¹⁹⁶ Haaland, *Difference*, 269.

nagy hasonlóságot mutatnak azon tulajdonságokhoz, amelyek a spártaiakat jellemezte, sőt Josephus egyenesen „spártai nyelvet” használva beszél az esszénusokról.¹⁹⁷ Spárta ebben a korszakban nem csupán a zsidóságnak szolgált mintaképül¹⁹⁸, de általában nagy megbecsülésnek örvendett a kortársak szemében, mint a férfias erények megtestesítője szemben az „athéni stílussal”, amely a luxus élet és gyengeség szinonimájává vált.¹⁹⁹ Az esszénus profetikus alakokról szólva, egyáltalán nem elhanyagolható, hogy Josephus ábrázolásában ezek egyike sem a pusztában, elvonultságban élő „szerzetes”, hiszen mindegyiket városi körülmények között látjuk viszont az elbeszélésekben (sőt Júdás egyenesen a Templomban van tanítványai körében), illetve olyan emberekkel állnak kapcsolatban, akikkel a qumráni közösség tagjainak érintkeznie sem volt szabad!

Ugyancsak érdekes kérdéseket vet fel ezen személyekhez kapcsolódóan, hogy mindhárom esszénus prófétáról szóló elbeszélés jól körülhatárolható irodalmi egységet képez a szövegen belül, amely megtöri a kontextust. Ez arra utalhat, hogy azok feltehetően egy forrásból származnak, de a forrás meghatározhatatlan, talán a zsidó tradícióból vette át a szerző, esetleg közvetlenül az esszénusoktól.²⁰⁰ Ami pedig az általuk elmondott próféciákat illeti, nem találunk hasonlót ezekhez a felfedezett qumráni iratokban. Ezeknek úgy a tartalma, mint formája egészen eltér azoktól. Persze az is elképzelhető, hogy alapvetően rossz a szemléletmódunk, amelyik a qumráni ira-

¹⁹⁷ Mason, *Essenes*, 240k; jól használható összehasonlító táblázatot találunk az esszénusok és a spártaiak ábrázolásáról i.m. 255-257 oldalakon. Lásd továbbá Mason, *History*, 103k.

¹⁹⁸ A témához lásd Kókai Nagy, *Die Beziehung*, 110-112.

¹⁹⁹ Lásd Mason, *Essenes*, 225-237; továbbá uő. *Josephus's Judean War*, 27.

²⁰⁰ Vö. Gray, *Prophetic Figures*, 83.

tok tükrében vizsgálja Josephus esszéus ábrázolását. E mellett érvel Mason, aki úgy véli, hogy az esszéusokról szóló központi rész például (Bel. 2,119-161 [167-173]), nem töri meg az elbeszélés menetét, sőt, annak szerves részét képezi. Ennek megfelelően viszont Josephus esszéus ábrázolásában tudatos szerzői szándékot kell látnunk, és ennek megfelelően értelmeznünk azt.²⁰¹ Persze ez nem azt jelenti, hogy Josephus teljesen szabadon rajzolhatta volna meg az esszéusok képét, hiszen gyorsan kiderült volna a turpisság, ha összevetik az általa elmondottakat Philónnal, vagy éppen id. Pliniussszal. De ha összefoglaljuk a fentebb elmondottakat, akkor nem kétséges, az esszéusok ábrázolása Josephusnál a zsidóság ideális tulajdonságai bemutatásának tekinthető (vö. Bel. 2,119-161 [167-173]; Ap. 2,293k [92]), amely olvasói számára egyértelművé tette: minden ellenkező híresztelés ellenére²⁰², a zsidóság alapvetően ilyen. Ebben az ideális világban pedig külön érdekesnek gondolhatjuk *Rebecca Gray* véleményét, aki elképzelhetőnek tartja, hogy ez a különös érdeklődés az esszéusok iránt a fentebbieken túl annak is köszönhető, hogy Josephus szokásaikban a papi rend szokásainak egyfajta „mindennapi gyakorlatá” tételét látta (lásd például tisztasági előírások, kultikus étkezések), a papság pedig, és ezzel összefüggésben a Templom sorsa különösen fontos helyet foglalt el szerzőnk életében.²⁰³ Ugyanezt támasztja alá az a megfigyelés is, hogy Josephus esszéus ábrázolásában egyáltalán nem játszanak ki-

²⁰¹ Mason, *Essenes*, 220-222; 238-241.

²⁰² Említsük meg ezen a helyen például a kortárs Tacitus kevésbé kedves bemutatását, aki történeti műve 5. fejezetében beszél a zsidó népről (lásd *Korunk története* 5,1-5). Ezzel az álláspontjával persze nem volt egyedül (vö. Barclay, *Against Apion*, 76k).

²⁰³ A témához lásd McLaren, *Josephus and the Priesthood* című tanulmányát, különösen 275-276 és 278k oldalak; továbbá Tuval, *From Jerusalem Priest*, 260-270.

emelkedő szerepet a megtalált iratokban egyébként fontos pozíciót betöltő és feladatokat ellátó vezetői a közösségnek, így a papok sem.²⁰⁴ Véleményem szerint, ennek oka egyértelműen abban keresendő, amit Gray is elképzelhetőnek tart, miszerint a teljes közösség „papsággá” vált²⁰⁵, ezért szükségtelen volt hangsúlyozni a papok jelenlétét abban.

III.3. Az álpróféták alakja Josephusnál

Amennyire kerüli Josephus a próféta elnevezést kortársaira alkalmazva, annyira nem mutat tartózkodást a megítélése szerint hamis tanúságtevőket álprófétának (ψευδοπροφήτης) nevezni. Több olyan személyt is említ műveiben, akik csupán prófétának adják ki magukat, de valójában hazudnak, hiszen amit mondtak, nem következett be. Ilyen, ebben a korszakban élő álprófétákról olvashatunk a farizeusok között, akik rajta is vesznek álságos jóvendölésükön, mivel Heródes kivégezteti őket és azokat is, akiknek tetszett a farizeusok jóslata (Ant. 17,41-44 [389k]). Olvasunk továbbá egy csalóról (γόης), akit Theudasnak hívtak (Ant. 20,97-98 [567] – lásd ApCsel 5,35-37). Később egy név nélkül említett, Egyiptomból Jeruzsálembe érkező idegenről, aki álpróféta volt (ψευδοπροφήτης – Bel. 2,261 [187] – lásd ApCsel 21,38). Közös bennük, hogy magukat mindketten prófétának hazudták (προφήτης εἶναι λέγων – Ant. 20,169 [576] vö. Ant. 20,97 [567]). De ők csupán két példa az ekkoriban nagy számban működő csalókra (πλάνοι), ámitókra (ἄπατεῶνες) – Bel. 2,258-260 [187]; Ant. 20,167-168 [476]; és csodatevőkre (ἁπατήσας) – Ant. 20,188 [478]. Ugyancsak egy álprófétának (ψευδοπροφήτης) köszönhető, hogy 6000 ember vesztí az

²⁰⁴ Csupán kétszer említi a papokat, egyszer az ételek megáldásához kapcsolódóan (Bel. 2,131 [169]), másodszor pedig arról szól, hogy ezek a személyek kezelik a jövedelmeiket (Ant. 18,22 [445]).

²⁰⁵ Vö. Gray, *Prophetic Figures* 87k.

életét a templomudvar csarnokában Jeruzsálem ostromakor (Bel. 6,285 [475]). A háború utáni időkből pedig szerzőnk utal egy Jonatás nevű sicariusra, egy elvetemült gonosztevőre (πονηρότατος ἄνθρωπος), aki csaló üzelmeivel Kyrénében ámtotta az embereket (Bel. 7,437-450 [538-539], Vit. 424-425 [602]). Ezen álpróféták egyértelműen bibliai alakokhoz (Mózes, Józsué stb.) akarnak hasonlítani éppen ezért olyan fontos számukra, hogy hasonló jeleket és csodákat tegyenek az emberek meggyőzése érdekében.²⁰⁶ Saját magukat úgy tüntetik fel, mint prófétákat és gyakorlatilag egy „népi mozgalmat” hívnak életre, éppen ezért válnak veszélyessé a békére nézve. Vagyis ellentétben az igaz prófétákkal, akik egy közösség tagjaiként tűnnek fel, ők közösséget igyekeznek maguk köré gyűjteni. Feltételezhetjük egyébként, hogy Josephus ezen csoportok ábrázolásában tudatosan militarizálja azokat, ezzel is apologetikus célját követve. És noha elismeri, ezek a csoportok tiszta kezűek voltak, ellentétben a sicariusokkal (Bel 2,258 [187]), mindazonáltal hatásukat tekintve nem a békét mozdították elő. Ez is hozzájárult a tragédiához.²⁰⁷ Érdemes megjegyeznünk, hogy nem csak álpróféták éltek ebben a korban, hanem az írások helyes értelmezőivel szemben megjelennek a hamis törvényt magyarázók, akiknek a hazugsága például a zsidók Rómából való kiűldözéséhez vezetett – lásd Ant. 18,81-84 [454].

Az álprófeta kifejezés külön érdekessége, hogy míg a LXX használatában ez a szó majdnem kizárólagosan Jeremiás ellenlábasaire utal (lásd fentebb), addig Josephus „A zsidók történetében” már sokkal több személyre alkalmazza azt. Ezzel jelöli a Baal-papokat és az illegitim Bételben levő kultuszi központtal összefüggésben állókat, de ezzel a névvel jelöli azt a

²⁰⁶ A témához lásd Barnett, *The Jewish Sign Prophets*, 680-686; továbbá de Jonge, *Josephus*, 218.

²⁰⁷ Részletesen lásd Gray, *Prophetic Figures*, 112-123.

négyszáz prófétát is, akik Ahábnak győzelmet jövendölnek, és természetesen Jeremiás ellenfeleit is.²⁰⁸ Jeremiás, kilenc alkalommal utal olyan személyekre, akik semmivel sem jobbak, mint a pogány jövendőmondók (μαύρις). Jeremiás alakja azért is különösen fontos lehet számunkra, mert Josephus egészen hasonló problémákkal küzd, mint ismert elődje. Nála is éppen azok bizonyulnak hamis prófétának, akik igényelték maguknak a prófétai címet (lásd a felsorolt hamis próféták sorát). A próféta megnevezés azonban csak a múlt nagy alakjainak az esetében tekinthető jogosnak, hiszen a bibliai korok tanítói már bizonyították igaz voltukat, beteljesedett legalább egy próféciájuk. Úgy gondolhatjuk, inkább ez lehet az oka annak, ha szerzőnk művében kortársait látóknak, jósoknak nevezi, a μαύρις kifejezést alkalmazva rájuk és nem prófétának titulálja őket. Ez a tény sok kutatót vezetett arra a következtetésre, hogy a politikai- és közéletre vonatkozó jövendöléseket különválassa a hagyományos prófétálástól.²⁰⁹ Ezt azért tarthatjuk furcsának, mert egyébként a próféták feladatai között a politikai eseményekről alkotott vélemény, illetve ezen események befolyásolása beleillik a hellenizmus vallási ideáljába és a bibliai tradíciótól sem idegen.²¹⁰ Sőt, Josephusnál is számos példát találunk arra, hogy a régi nagy próféták olyan kijelentéseket tesznek, amelyek egyértelműen ebben a szférában mozognak, legyen szó Mózesről, Náhumról, Ézsaiásról vagy éppen Jeremiásról. Általában elmondható, hogy amennyiben a történelem eseményeit legfőképpen a politika mozgatta, úgy a próféták, akik a történelem legszakavatottabb értői, nem vonhatták ki magukat a politikából. Megnyilvánulásaik óhatatlan-

²⁰⁸ Gray, *Prophetic Figures*, 143.

²⁰⁹ Lásd Gray, *Prophetic Figures*, 31.

²¹⁰ Hill, *Prophecy*, 29k. Nem kérdőjelezhető meg a politikai szerepvállalás Nátán és Gád esetében, mint ahogyan Jeremiás és Illés sem vonhatta ki magát ebből – lásd Karasszon, *Az óizraeli vallás*, 97k.

nul politikai következményekkel (is) jártak, tehát ez alapján határvonalat húzni a szó alkalmazásában Josephusnál, nem tűnik túl megalapozottnak.

Arról nem is beszélve, hogy az Ószövetségben még egyértelműen negatív μάντις kifejezés használatában sem következtes Josephus, hiszen ugyanezt a terminológiát megtaláljuk Ge-deon fiához, Jótamhoz (Ant. 5,253 [206k]), majd később Dánielhez kapcsolódóan. Az Ant. 10,197k-ból [433] egyértelmű, hogy Dániel magát is azok csoportjába tartozónak véli, akiket korábban οἱ μάντις-ként jelölt a szöveg (10,195), másutt pedig mágusoknak és jövendőmondóknak (10,195. 198).²¹¹ Illetve ugyanitt azt is meg kell jegyeznünk, hogy Josephus saját jövendöléseire is kétszer ezt a kifejezést felhasználva utal (προμαντεύομαι – Bel. 3,405 [289]; μάντις – Bel. 4,625 [371]). Itt kell utalnunk azonban további két bibliai szereplőre is, akiket Josephus szintén μάντις-ként határoz meg: Bálám (vö. Ant. 4,102-130 [149-151] és az endori boszorkány (Ant. 6,327-342 [264-266])). Ehhez kapcsolódóan azt sem árt kiemelnünk, hogy noha a megnevezésben Josephus Bálám esetében őt a μάντις névvel illeti, ugyanakkor egyértelművé teszi, hogy isteni lélek sugalmazta szavait.²¹² Ugyancsak ezzel a gyökkel találkozunk Josephusnál, amikor Nagy Sándor serege látnokáról (Ap. 1,203k [32]) és a Delphoi jósdáról tesz említést (Ap. 2,162 [72]), vagy Tiberius által hitelesnek tartott jósjelekről szól (Ant. 18,217. 223 [475k]), illetve amikor általánosságban beszél a jövendőmondókról (Ant. 6,327. 331. [264k]). Kijelenthetjük tehát, hogy eltérően a LXX szóhasználatától, Josephusnál a μάντις nem feltétlenül negatív megjelölés.²¹³ Ez azt is jelzi számunkra, hogy a próféták alakját vizsgálva bizonyítást nyert, hogy az

²¹¹ Gray, *Prophetic Figures*, 108k.

²¹² Bálám ábrázolásához Josephusnál lásd Feldman, *Studies*, 110-136, vö. továbbá Zsengellér, Bálám, 115.

²¹³ Lásd ehhez Reiling, *The Use*, 154k.

elnevezés hiánya önmagában még nem jelenti a prófétálás jelenségének a hiányát.

III.4. Összefoglalás

Vizsgálatunk alapján megállapítható, hogy Josephus nem következetes a próféta kifejezés alkalmazásában, miközben az sem tagadható, hogy alapvetően kortársait nem illeti ezzel a névvel. Ugyanakkor a prófétálás jelenségére egyáltalán nem tekint úgy, mint ami már teljesen eltűnt volna az első századi zsidóságból. Több olyan személyt is említ műveiben, akik olyan tevékenységet folytatnak a közösség érdekében, amelyek megfelelnek a bibliai próféták feladatainak. Miközben észrevehető egy fontos változás is: ezen személyek Isten kijelentéséhez nem csupán a Lélek közvetlen megszólítása által jutnak, hanem az Írások vizsgálata is szerepet kap abban. Az Írások helyes értelmében pedig a Lélek vezetésén túl a hagyományra támaszkodhattak. A tradícióknak megfelelés pedig egyfajta támasztéka lehet a prófécia megítélésének is mindaddig, amíg be nem teljesül.

A profetikus alakok mellett feltűnnek szép számmal olyan személyek is, akik minden valóságalap nélkül igényelik maguknak, hogy rájuk mint prófétákra tekintsenek. Az ő esetükben feltűnő, hogy magányosan lépnek fel és igyekeznek minél több követőt maguk köré gyűjteni. Itt mindenképpen észre kell vennünk, hogy hamisítani csak olyan tevékenységet érdemes, amit egyfelől ismernek az emberek, másfelől, ami bizonyos kiváltságokkal járt. Tehát a hamis próféták létezése indirekt módon további érvnek tekinthető a próféták létezése mellett ebben a korban.

IV. Josephus, a próféta

Josephus prófétaábrázolásának vizsgálata után, térjünk át arra a kérdésre, hogy vajon Josephus saját magát prófétaként ábrázolja-e műveiben? Amikor Josephust faggatjuk Josephusról, sokkal élesebben vetődik fel a hitelesség kérdése a kutatók körében, mint amikor történelmi eseményekről szóló beszámolóiról esik szó. Nem tagadható, hogy az író, amikor önarc-képét festi, az esetleg idealisztikusabbra sikerül, mint a valóság. *Folker Siegert* arra hívja fel a figyelmünket cikkében, hogy nagy különbség van a tények és a narratíva között (*history – story*), ahogyan a Bibliában, úgy Josephusnál is roppant nehéz meghatározni az elmondottak történeti értékét.²¹⁴ *Steve Mason* viszont azt hangsúlyozza, hogy Josephus művét nem lehet a mai ismeretink alapján sem hitelesnek, sem hiteltelennek ítélni, hiszen ez csak abban az esetben történhetne meg, ha birtokunkban lenne egy másik független forrás, amiről viszont szerzőnk esetében nem beszélhetünk. De ha még több forrásunk van, akkor sem feltétlenül nyerhetünk „objektív” képet egy-egy történelmi szereplőről. Példaként Pilátus személyét említi, akiről Josephus mellett találunk információkat az evangéliumokban és Philónnál is, de ezeket az ábrázolásokat annyira átszövi a narratíva összefüggése, hogy a történeti Pilátus szinte érintetlen marad.²¹⁵ Ezen megfontolások alapján nem érthetünk egyet *Uriel Rappaport* sarkos véleményével, aki Josephus „Josephus-ábrázolásában”, a bölcs és próféta képet csak frusztráltsága által okozott pszichológiai problémája meg-

²¹⁴ Siegert, *On Refering*, 42; ugyanehhez a témához lásd továbbá Rappaport, *Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative* című tanulmányát, külön 71-76.

²¹⁵ Mason, *Josephus*, 40k; S. Mason új könyvében is részletesen foglalkozik a korabeli történetírás megbízhatóságának, hitelességének kérdésével (*History*, 61-71).

jelenésének gondolja, amivel csupán vágyakozását öntötte volna betűbe, azzal a szándékkal, hogy ilyennek lássák őt kortársai, de legalább olvasói.²¹⁶ Az természetesen igaz, hogy Josephus saját életéről, tetteiről szóló beszámolóiban folyamatosan jelen van a kortársai által belédöfött tüske, miszerint áruuló lenne és szerzőnk válasza ezekre a vádakra. Már a háború kitörése előtt békítő beszédei miatt meggyanúsítják, sőt életét is veszély fenyegeti – lásd Vit. 20 [544]; 132-135 [561k]. Hasonló vádakat vágnak a fejéhez katonatársai is, amikor eljut arra az elhatározásra, hogy megadja magát a rómaiaknak (Bel. 3,355-361 [283k]) – belső konfliktusáról lásd Bel. 3,136-140 [261]. Ugyanígy a személyét ért támadásokról számol be a Bel. 3,438-442 [292] és a Vit. 416 (itt a rómaiak részéről kapott vádakat is említi), valamint 425 [601k] részeiben. Egészen haláláig nem szűnik meg ez a vádaskodás nemzettársai részéről.

De legalább ugyanennyire fontos a becsülete (φιλοτιμία) védelme, mivel ez az erény a görög-római világban mindennél fontosabb volt, különösen a társadalom felső rétegeiben. De nem feledkezhetünk el a művek megírásakor, majd terjesztésekor folyamatosan jelen levő kontrollról sem, a barátok és ellenfelek részéről, mint a hitelesség garanciájáról. „Az írás

²¹⁶ Rappaport, Josephus' Personality, 80 – ezen a helyen, mivel témánkhoz nem köthető szorosan, nem térünk ki Josephus önábrázolására, mint hadvezér, amiben ugyancsak akadnak túlzó megállapítások – vö. például Vit 187k [569]. Lásd továbbá Grüll, Áruuló vagy megmentő?, 185-188. Itt azonban mindenképpen érdemes utalni arra a tényre, hogy az ókori hadvezéreket ellentétben modern utódaikkal, nem katonai tapasztalataik alapján választották ki, hanem morális tartásuk illetve társadalmi rangjuk alapján – bővebben lásd Mason, History, 168-170. Tehát önmagában az a tény, hogy Josephus békepárti volt és semmiféle katonai előképzettséggel nem rendelkezett, még nem teszi hiteltelenné saját magáról, mint hadvezérről szóló beszámolóit.

rendszerint együttes feladata volt a helyi közösségnek.”²¹⁷ Mindezek alapján pedig nincsen okunk megkérdőjelezni, hogy szerzőnk élete eseményeiről ne a valóságnak megfelelően számolna be, ami természetesen korántsem jelenti azt, hogy Josephus műveiben a tények pártatlan leírását kell várnunk, de mindenképpen hiteles leírását, ami szerzőnek és első olvasóinak hiteles volt. Mivel pedig a történeti mű és annak szerzője hitelessége sokkal inkább összefonódott és támogatta, vagy éppen roncsolta egymást, mint azt ma gondolnánk, ezért Josephus számára saját becsületének, szavahihetőségének megvédése egyben a művében leírtak hitelességének a védelmét is szolgálta. És fordítva, ha a szerző elveszti hitelességét, a mű sem tarthat számot arra.

IV.1. Josephus, az álomlátó és álmai magyarázója

Ha azokat a szövegeket vesszük immáron sorra, amelyekben Josephus saját életéről, a kapott kijelentésekről ír, akkor első helyen „Önéletrajza”²¹⁸ kell álljon, ahol arról a krízisről számol be, amit zsidó hazafiként kellett átélnie látva népe háborús készülődését. Rómából hazatérve előre látta a háború kihatástalanságát, folyamatosan a béke mellett emelte fel szavát. Josephus többször is utal arra, hogy már a háború kitörése előtt látta annak kudarcosságát (lásd Vit. 17-23 [543k] – érdekes, hogy ugyanerről nem tesz említést a Bel 2,408-432 [209-213], amely ugyanezen időszakot tárgyalja; viszont ismét elő-

²¹⁷ Lásd Josephus előszavát „A zsidó háború”-hoz. A témát részletesen kifejtése Mason, History, 80-88; idézet 81. Korábban Mason, Josephus, 7-11. Mason több ókori történetíró elméleti alapvetését felidézi ezen a helyen, rámutatva a hitelesség és a szerző morális megítélésének szoros összefüggésére.

²¹⁸ Az életrajzírás céljához és szerepéhez az ókori Rómában lásd Mason, Josephus's Autobiography, 65-67.

kerül háborúellenessége a Vit. 175 [567] és a Bel. 3,131. 136-ban [260k]). Olybá tűnik azonban, hogy ezt a jó tanácsot még ő maga sem fogadta meg, hiszen mégis a háborúban való részvétel mellett dönt. Pedig háborúellenes véleményével, mint a farizeizmushoz közel álló és papi származású személy, nem marad egyedül, hiszen ugyanúgy kilátástalannak ítélte meg a háborút a főpapság, a papság és az előkelők is. Ez azért izgalmas számunkra, mivel két olyan irányzat léphetett volna így alkalmi szövetségre, akik egyébként egészen eltérően gondolkodtak a világról és abban Isten rendjéről. Azok a farizeusok ugyanis, akik eléggé realisták voltak a tényeket a maguk valóságában látni, a békepolitika híveivé váltak, ezáltal pedig „természetes szövetségesre” letek azon arisztokratákban, illetve a hozzájuk kötődő csoportokban, akiknek a *status quo* fenntartása ugyancsak létérdeke volt, noha egészen más okból és céllal.²¹⁹ Természetesen, ez nem jelenti azt, hogy akár az arisztokraták, akár a farizeusok csoportja egységes lett volna. Josephus maga is említ olyan előkelő személyeket (például Eleázárt a korábbi főpap Ananiás fiát és papi követőit – Bel. 2,408-410 [210]; illetve Ananias főpapot és azokat a főembere-

²¹⁹ Lásd Mayer, Möller, Politiker, 275. Ugyanakkor említsük meg, olyan véleménnyel is találkozhatunk a kutatók között, hogy Josephusnak ezeket az „előre látó” kijelentéseit olvasva ajánlott az óvatosság, mivel számos ellentmondást lehet felfedezni az általa leírt eseményekben, amelyek ronthatják szerzőnk történeti hitelességét. J. S. McLaren cikkében ezt a kérdést járja körül és azt a véleményt képviseli, hogy Josephus szerepe, mint a „háború ellenzője” ellentmondásban áll későbbi feladatával és cselekedeteivel. Ha eleve kilátástalannak ítélte a helyzetet, miért vett volna részt mégiscsak a harcokban (vö. Delving, 60k)? Ehhez kapcsolódóan azonban jegyezzük meg, attól, hogy valaki realiztikusan látja a jövőt, nem feltétlenül kell megalkuvónak lennie. A magyar történelemben számos olyan esetről tudunk, amikor kilátástalan küzdelembe vetették bele magukat eleink, mert ezt diktálta a haszaszeretet és a becsület.

ket, akik nem voltak római érzelműek – Bel. 2,648 [243]), akik a fegyveres harc mellé álltak.²²⁰ Mindazonáltal ennek a társadalmi csoportnak a többsége mégiscsak háborúellenes volt, éppen ezért volt szerzőnk számára annyira nehéz döntés ennek tudatában fegyvert fogni a rómaiak ellen, illetve ellene szegülni az általa legitimnek elfogadott jeruzsálemi vezetésnek, amely döntést megkönnyítendő – időrendben az első – egy álom segített neki, amiről életrajzában számol be.

Érdekes módon itt még nem maga az álom vezeti el Josephust a döntésre, ez csupán támasztéka lesz a valóságnak, amivel szembesülnie kell: Galilea népe könyörög neki, hogy ne lökje őket az ellenség karjába. Ezt az álomlátást általában nem is sorolja a szakirodalom a profetikus látomások sorába, pedig az álom nem csak a pillanatnyi döntést segítette elő, hanem a jövőbe is bepillantást engedett Josephusnak. Aggályai ellenére nem csupán azt teszi számára egyértelművé, hogy a rómaiakkal folytatott harc elkerülhetetlen, de az is világossá válik, hogy minden nehézség ellenére szerencsés ember lesz majd *„és nem csak ezt a mostani ügyet fogod szerencsésen befejezni”* (vö. Vit. 208-210 [572]).

A következő álomlátása még ennél is sokkal fajsúlyosabb, hiszen ha ez előzőnél elveivel kénytelen szakítani, úgy az utóbbinál – látszólag legalábbis – népével. A zsidó háborúról írt könyvének azt a részét kell megemlítenünk itt, ahol részletesen beszámol azokról a körülményekről, amelyek őt a jotapatai erőd feladásáig és saját maga megadásáig juttatták (Bel. 3,132-339 [260-282]). Josephus cselekedeteit természetesen nem árulásként éli meg, mindazonáltal ezt igazolandó – mai szemmel nézve – tán elegendő lett volna logikus érveket felhozni saját védelmében (túlerő, kiszolgáltatottság stb.). Ámde ő ennél sokkal többet tesz. Cselekedeteiről úgy beszél, mint

²²⁰ A papság szerepéhez a háborúban lásd McLaren, Josephus and the Priesthood, 276-278.

amelyeket kiválasztottként kapott (ἐπιλέγομαι), aki elküldetett (προπεμπόμενος) Isten követeként (ἄγγελος), szolgálaként (διᾱκὼν). Nem lehet kétséges számunkra, hogy ezek a kifejezések egyértelműen a prófétákhoz kapcsolható tevékenységek és jelzők. Miközben ez a felsorolás azt is mutatja, hogy ezen kifejezések alkalmazása beleillik a korábban már említett tendenciába, miszerint szerzőnk a prófétai címmel alapvetően a Biblia szereplőit illeti. Josephus próféta voltát mindazonáltal ékesen igazolja a tény, miszerint Isten álomban megjelenő kijelentései a zsidókra következő súlyos csapásról és a római császár sorsáról majdan igaznak bizonyulnak (Bel. 3,351-354 [283]). Itt fontos momentum, hogy hősünk nem az álomból ébredve lel rá a helyes értelmezésre, hanem napközben, krízishelyzetben (fenyegetik a katonák) jut eszébe a megoldás. Ugyancsak Josephus „kiválasztottságát” támasztja alá, hogy az erőd bukása után elkövetett csoportos öngyilkosságtól megmenekül – mint mondja, talán a véletlennek, de inkább Isten *gondviselés*-ének köszönhetően (Bel. 3,387-391 [287]). Legközelebb, amikor profetikus ismertetőjegyekkel jelenik meg előttünk talán a legismertebb történés Josephus életrajzából, a Vespasianusnak megjövendőlt császári cím lesz (Bel. 3,400-403 [288k]), ami ugyancsak ennek az álomnak a segítségével válik ismerté számára.

Az álomhoz²²¹ kapcsolódóan megoszlanak a vélemények arról, hogy Josephus mindent a valóságnak megfelelően írt-e

²²¹ Ehhez az álomhoz és annak magyarázatához kapcsolódóan jegezzük meg, hogy a javnei iskola alapítójáról, Johananról is fennmaradt ugyanez a történet (b. Gittin 56a-b), miszerint megjövendőlte volna Vespasianusnak a császári címet és ezért cserébe azt kérte volna, hogy alapíthasson néhány tanítóval iskolát Javnéban. Ez az elbeszélés egyértelműen szekundér és nyilván azt a célt szolgálta, hogy bizonyítsa, ő és nem Josephus a zsidóság valódi megmentője (Nodet, Josephus' Attempt, 117. 119).

le. Sajnos ez esetben nem hozható fel érvként az sem, hogy első olvasói kontrollja érvényesülhetett volna, hiszen a Flaviusoknak kifejezetten jól jött megalapozni a hatalmukat minden olyan történet és elbeszélés, ami kivételességüket támasztotta alá, hiszen egy olyan családról van szó, akik nem büszkélkedhettek előkelő felmenőkkel. Tehát nyilván abban az esetben sem emeltek volna szót, ha nem így zajlottak volna az események, sőt, inkább gondoskodtak róla, hogy minél szélesebb körben ismerté váljon Vespasianus kiválasztottsága és ehhez a korabeli propaganda minden eszközét bevetették.²²² Ugyanakkor mégsem szemlélhetjük önmagában ezt az álomlátást, hanem az összes többi ilyen kijelentéssel együtt kell látnunk, ami ugyan valódiságát sem megerősíteni, sem megkérdőjelezni nem fogja, de az mindenképpen kijelenthető, hogy szerzőnk életében az álmok sorsdöntő szerepet játszanak. Úgy vélte, ahogyan kortársai is, hogy az álmok valódi kijelentések, ezért forrásuk egyértelműen Isten kell legyen. Josephus – állapítja meg *Rebecca Gray* – nem húz éles határt az álom és az álomszerű víziók közé. „Gyakorta használja az ὄναρ / ὄνειρος és az ὄψις kifejezéseket felcserélhető módon ugyanarra a tapasztalásra.” Ábrázolásában az álmoknak és az éber vízióknak ugyanaz a jelentése és a célja, Isten kijelentéseit közvetítik, amelyek a jövőt mutatják meg; és ugyanazon a módon is fejtik ki hatásukat, mint ahogyan az értelmezés folyamata is ugyanaz mindkettő esetében. Megállapítható továbbá, hogy Josephusnál két típusát különböztethetjük meg az álmoknak, a szimbolikus és az üzenetálmokat.²²³ Az utóbbira példa az általunk említett első álom, amiben érthető szavak formájában kap üzenetet az álmot látó. Az előbbire pedig a jotapatai álom hozható fel példaként, amely sokkal komplexebb, abban több üzenet jelenik

²²² Vö. Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament, 68k.

²²³ Lásd Gray, Prophetic Figures, 59-61; idézet 59.

meg vizuális formában (ebben az esetben a nép sorsa és Vespasianus jövője egy álmon belül).

Érdekes ebben az összefüggésben, hogy prófétai adottságai, álomfejtése (κρίσις ὀνείρων), Isten kétértelmű kijelentéseinek helyes értelmezése (συμβαλεῖ τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θεοῦ)²²⁴ szinte genetikusnak tekinthetőek, hiszen ez sajátja volt a papi családból származóknak (lásd Bel. 3,352 [283]). Emlékezzünk vissza ehhez kapcsolódóan arra a korábban tett megfigyelésünkre, hogy a zsidó kisközösségekhez önkéntes döntés alapján csatlakozhatott az ember, a papság viszont származás alapján dőlt el. Ez a tény még inkább kiemeli Josephus esetében a papi származás fontosságát (Vit. 1 [541]). Szerzőnk számára tehát három aspektusa lesz döntő a papságnak: 1) előkelő származását ez által igazolja; 2) ebből eredeztethető álomfejtő és prófétai képessége; 3) papi származásából adódik, hogy az

²²⁴ A κρίσις ὀνείρων *terminus technicus*a az álomfejtésnek, ugyanezzel a kifejezéssel találkozunk „A zsidók történeté”-ben is a Józsefről szóló elbeszélésben (Ant. 2,89 [60]): a fáraó két képessége miatt tiszteli Józsefet, az álmok megfejtésének, megítélésének tudásáért és a tanácsadás képességéért (τῆς τε κρίσεως τοῦ ὀνείρατος καὶ τῆς συμβουλίας). A tanácsadásra használt *sumbouli*,a kifejezésről van Unnik megjegyzi, hogy a συμβάλλειν eredeti jelentése: megtalálni a helyes értelmet egy homályos, kétértelmű kijelentésnél – vö. van Unnik, Flavius Josephus, 43; lásd továbbá Balázs K. meghatározását szótárában (lásd irodalomjegyzék): a „gondolatokat meghányjavit” (vö. Lk 2,19). G. Dautzenberg is úgy véli, hogy a Bel. 3,352-ben [283] a κρίσις és a συμβάλλειν kifejezések egyértelművé teszik, Josephus prófétai képességekkel bír. A profetikus értelmezésben pedig nem csupán az intuitív-karizmatikus képességek játszanak fontos szerepet, de a korábbi kijelentések, megtapasztalások ismerete, vagyis a szerzett tudás is (lásd Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 99k; továbbá Aune, Charismatic Exegesis, 289-291).

emberiség eseményeinek háttérében minden esetben képes fedezni Isten akaratát.²²⁵

Ezt a fajta hitelességét a papságnak, az események helyes megítélésének képességét támasztja alá az a tény is, hogy már Mózes a papoknak adja át az általa megírt könyveket (Ant. 4,304 [172]), tehát már a kezdet kezdetén ez a közösség lett a birtokosa és gondozója a leírt bölcsességnek. A bölcsességgel való gazdálkodás pedig nem csak az abban leírtak magyarázatára korlátozódott, hanem esetenként az iratokban foglaltak hozzáférhetővé tételét is magában foglalta az idegenek számára. Nyilván nem véletlen, hogy Josephus „A zsidók története” bevezetőjében saját munkáját Eleázár főpap úttörő tevékenységéhez hasonlítja, aki elősegítette a *Pentateuchos* görög nyelvre fordítását (lásd Ant. 1,10-12 [6]). Ennek ellenére – és ez Josephus kritikai érzékét dicséri – mégsem úgy jelenik meg a papság, mint amely minden hibától mentes lenne.²²⁶ *Rebecca Gray* hangsúlyozza könyvében, hogy a héber Bibliában az ér-

²²⁵ McLaren, *Josephus and the Priesthood*, 274k. Ehhez kapcsolódóan M. Tuval egy érdekes tézist állít fel: véleménye szerint, Josephus azt akarná felmutatni saját élete, személyisége és a papság bemutatásával, hogy ő maga lenne a legmegfelelőbb a (fő)papi címre, népe irányítására (From Jerusalem Priest, 257. a papság fontosságához pedig lásd i. m. 260-270).

²²⁶ Már a kezdet kezdetén, a főpapi cím születésekor egyértelművé válik, hogy a hatalomvágy, a mohóság és az önzés képes még ezt a tisztséget is elérni (lásd Ant. 4,12-59 [135-142]), mint ahogyan később is olvasunk a főpapi cím körüli visszaélésekről, vitákról és a címre nem méltó személyekről (vö. Ant. 8,9k [323]; 12,154-236 [74-85]), majd Josephus saját korához eljutva sem változik ez a kép (vö. Ant. 14,4-32 [181-185]). Még ennél is fontosabbnak jelenik meg szerzőnk számára bemutatni azt a skizmát, ami a rivális, Egyiptomban levő templom felépítéséhez vezetett (Ant. 20,236k [586]; Bel. 1,33 [25]; 7,422-432 [536k]; Ant. 12,387k [107]; 13,62-73 [123-125]; 285 [157]) - a témához Mason, *Josephus*, 125.

telmezés, a tanítás és a törvény alkalmazása folyamatosan a papok feladataként jelenik meg. Sőt feltételezhető, hogy ez a Kr. e. második századtól változott csak meg, amikor olybá tűnik, hogy ezt a feladatot a törvénytudók és farizeusok veszik át.²²⁷ Mindazonáltal a papság sem veszíti el ezt a képességét, továbbra is a törvény hiteles értelmezője és Isten akaratának továbbadója marad a hellenista korban. És ez a funkciója a papságnak – *Michael Tuval* véleménye szerint –, nem is korlátozódott csupán Palesztinára, hanem a diaszpórára is kiterjedt.²²⁸ A papság írásértelmezése nem nélkülözi a kritikát, sőt, a Biblia görög nyelvre fordításával az azt olvasók tábor, ennek megfelelően pedig az értelmezéseket kritizálók köre is jelentősen megnövekedett. Természetesen ez nem jelentette azt, hogy a Biblia ne maradt volna továbbra is a papság kezében a hellenizmus korában.²²⁹ Leszögezhetjük tehát, Josephus számára a papság különösen fontos helyet foglal el és nem csupán úgy jelenik meg, mint a népet vezető személyek köre, hanem úgy is, mint az Írások helyes értelmezője, és alkalmanként prófétikus kijelentések birtokosa. Olybá tűnik, Josephus számára a papság saját személye bemutatása szempontjából jóval fontosabb szerepet kap a papság, mint bármelyik másik zsidó közösség.²³⁰

Vizsgálatunk szempontjából éppen ezért megkerülhetetlen feltenni a kérdést, milyen összefüggés áll fenn a papság és a prófétaság között? Szerzőnk megkülönböztetett figyelemmel

²²⁷ Gray, *Prophetic Figures*, 53; a témához lásd továbbá Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, 71-107; különösen 76-80.

²²⁸ Tuval, *From Jerusalem Priest*, 265-267. A farizeusok jelenlétét ezzel szemben Palesztinán kívül nem lehet igazolni – Theißen / von Gemünden, *Römerbrief*, 384.

²²⁹ Lásd Baumgarten, *The Flourishing*, 117k.

²³⁰ Tuval, *From Jerusalem Priest*, 268k.

beszél Jóannésról, akit Hyrkanosnak is neveztek.²³¹ Az ő személyében ugyanis nem csupán egyesül minden fontos tisztség (uralkodás, főpapság, prófécia), de ráadásul ő az utolsó a történelemben, akit mindezekkel megajándékozott Isten. Számunkra ez most a főpapi és a prófétai cím egyesítése miatt különösen fontos.²³² Ehhez a témához fel kell idéznünk *Rebecca Gray* vizsgálatának eredményeit²³³, aki meggyőzően érvel amellett, hogy a főpap prófétai tiszte az ősi Izraelben magától értetődő volt. Számos spekuláció született arra nézve, hogy pontosan melyik időponthoz köthető a főpapok ezen feladatának és képességének a megszűnése. A Dávid utáni korban nincsen már nyoma annak, hogy a főpap jósolt volna. Úgy tűnik, a jóslás feladatát a próféták kapták örökségül. Josephus is többször utal arra a Dávid utáni időkből, hogy a próféták azokban a szituációkban (is) aktívak, amelyekben korábban az emberek a pappal konzultáltak (például Ant. 8,400-410 [371k]; 9,33-36 [378k]). A jóslásról alkotott véleményét az Ant. 3,214-218-ban [118-119] fogalmazza meg. Innen viszont megtudjuk, hogy a főpapi jóslás felette áll a prófétákkal folytatott konzultációnak, és ez a fajta jóslás nem a fogság után, vagy annál korábban szűnt volna meg, hanem Hyrkanos idejében, tehát mindössze 200 évvel a mű megírása előtt (vö. Ant. 3,218 [119]), a Kr. e. második században. Mivel sehol másutt nem találkozunk azzal a véleménnyel, hogy Hyrkanos idejében szakadt volna meg a jóslás főpapi lánc, így feltételezhetjük, hogy ez Josephus saját meglátása. Oka pedig abban kereshető, hogy Josephus Jóannést tartotta az utolsó igazán nagy hadvezérnek, főpapnak és prófétának Izraelben, még akkor is, ha cseleked-

²³¹ A témához Tuval, *From Jerusalem Priest*, 201-203.

²³² Ehhez kapcsolódóan azért érdemes megjegyeznünk, hogy az 1Makk sehol nem nevezi prófétának Jóannést és nem beszél pneumatikus aktivitásáról sem – lásd Cook, *Cessation of Prophecy*, 71.

²³³ Részletesen lásd Gray, *Prophetic Figures*, 17-22.

teinek elbeszélése legalábbis ellentmondásos képet tükröz erről az uralkodóról.²³⁴ Az Ant. 11,111-113-ban [19] és a 20,224-251-ben [584-587] megjelenő összefoglalásban, tudniillik arról, hogy milyen államformák jelennek meg Izrael eddigi történetében, ugyancsak kiemelkedő helyet kap Hyrkanos. Az is egyértelműen látszik továbbá, hogy Josephus ismert olyan tradíciókat, amelyek Hyrkanos prófétai képességeiről szoltak (például Ant. 13,282-283 [157]; 13,322-323 [163]). Elképzelhető, hogy ez egy Hasmóneus tradíció lett volna, amit Josephus már csak azért is örömmel használt fel művében, mert ő maga is anyai ágon hasmóneus származással büszkélkedhetett (Vit. 2 [541]).²³⁵ Szerzőnk ábrázolásában úgy jelenik meg az uralkodó, mint az ideális filozófus-király Platón Köztársaságában²³⁶, a Hasmóneusok által alapított zsidó állam pedig úgy, mint ami már a kezdet kezdetén semmi mást nem tűzött ki célul maga elé, mint hogy együttműködhessen Rómával (lásd Bel. 1,38 [26]). Josephus tehát nem gondolja úgy, hogy a papság teljesen elvesztette volna a prófétálás és az írások értelmezésének képességét, noha azt elismeri, hogy ez a képesség nem kizárólagosan a papság tulajdona.

Az Apión ellen írt műve elején ugyancsak kijelenti, hogy az eseményekről a főpapok és a próféták készítették a feljegyzéseket (Ap. 1,28 [9]), amely feljegyzéseket a papok őrzik a legnagyobb gondossággal, amit „*tiszta és érintetlen*” voltuk ga-

²³⁴ Vö. Gruen, The Hasmoneans in Josephus, 230k.

²³⁵ Ehhez kapcsolódóan érdemes megjegyeznünk, hogy az életrajzban szereplő genealógiában aztán mégsem ez lesz a fő ág, hanem Josephus apai felmenői. Egy tény biztosan állítható: Josephus azzal az igénnyel áll olvasói elé, hogy egyszerre papi és hasmóneus leszármazott – vö. Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament, 56-58. A Hasmóneusok megjelenéséről Josephusnál lásd E. S. Gruen, The Hasmoneans in Josephus című tanulmányát.

²³⁶ Feldman, Prophets, 402.

rantál (Ap. 1,30 [9]; vö. továbbá 2,194 [77]). Egyértelmű tehát, hogy mivel a papság az írások őrzője, ezért neki kell lennie a magyarázónak is. Ebből a tényből adódik, hogy a papok lesznek a törvénykezés letéteményesei és így a mindennapi élet felügyelői is Mózes, a „törvényhozó” rendelkezésének megfelelően (Ap. 2,185-187 [76]).²³⁷ Külön érdekessége Josephus ábrázolásának, hogy ő a papságnak ezt a feladatát egészen saját koráig vezeti, tehát a főpapok által megvalósuló teokrácia – ha korlátozott formában is – még a Rómaiak uralma alatt is működik. A papság nem vesztette el ezt a képességét még a Templom pusztulása után sem, továbbra is ezek a személyek tekinthetők a zsidóság arisztokráciájának, a nép vezetőinek. Josephus saját magát egyértelműen közéjük sorolja, mint az kikövetkeztethető „A zsidók története” záró soraiból (Ant. 20,264-266 [589k]).

Fontos továbbá kiemelnünk azt a tényt is, hogy a prófétálás képességét, ennek az ajándéknak az elnyerését felkészülés előzi meg. Csak Istennek kiválasztottai által, a múltban tett kijelentései ismeretében lehet bárki képes erre, vagyis az Írások helyes értelmezése a papok mellett, a prófétáknak is alapvető feladata lesz. Josephus az első, akinél a hellenista-zsidó irodalomban a kijelentések értelmezésére a tradicionálisan alkalmazott κρίνω, κρίσις (ítélni, megítélni) kifejezések mellett megjelennek az ἐξηγέομαι, ἐξηγεῖσις és ἐξηγητής (egzegetálni, egzegézis, egzegéta) szavak, amelyek alkalmazásában Josephus feltehetőleg már egy hagyományos szóhasználathoz nyúlik vissza, ahol is ezek a kifejezések a törvényértelmezéshez kapcsolódtak.²³⁸ Szorosan hozzáfűzhető ehhez a témához, hogy Josephus maga is felkészült elmével, alapos ismerettel van felvértezve már if-

²³⁷ Vö. Spilsbury, *Josephus and the Bible*, 124. Éppen ezen tények miatt számít olyan főbenjáró bűnnek, ha valaki bitorolja a papi származást, ahogyan arról a Bel. 4,155 -ben [321] olvashatunk.

²³⁸ Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 105.

júsága óta. A legkiválóbb írástudók tanítványa, az összes zsidó filozófiai iskolában jártasságot szerez (Vit. 10-12 [542]), mint ahogyan az aszketikus prófétaságba is Bannus oldalán, akinél három évet tölt a pusztában (lásd Vit. 11-12 [542]).²³⁹ Ugyanakkor nem csupán ezekben a tudományokban szerez ismereteket. Minden okunk megvan azt feltételezni, hogy a görög kultúra sem volt idegen tőle, sőt a római jogban is otthonosan mozoghatott.²⁴⁰ Mindazonáltal Josephus a zsidóságnak ahhoz az ágához tartozott, amelyet inkább a zsidó tradíciókhoz való kötődés, mintsem a hellenista kultúrára való nyitottság jellemzett.²⁴¹ Elmondható tehát, hogy szerzőnk minden olyan ismerettel rendelkezett, amely a nép irányítására, a törvények helyes értelmezésére, a politikában való aktív részvételre és végül, de nem utolsósorban a prófétaságra predesztinálta.²⁴² Ő azonban alapvetően az előbbieket kívánta gyakorolni. Erről

²³⁹ S. Mason arra hívja fel a figyelmünket, hogy Josephus beszámolójából ifjú éveiről, amelyeket a különféle filozófiai iskolák „padjaiban”, illetve Bannus társaságában töltött, meglehetősen koncepciózus. Éppen ezért nem nagyon lehet eldönteni, mennyi a valóságtartalma. Ugyanakkor érthető, ezt miért tartja fontosnak Josephus megemlíteni az életrajzában. Ezzel is ki akarja emelni képzettségét, ami hozzásegítette azokhoz az ismeretekhez, melyek aztán hatalmas mértékben megváltoztatták az életét – vö. Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 59-61. És noha a görögökhöz hasonlóan katonai dicsőséget ő sem szerezhett a rómaiak megszállása idején, legalább ugyanakkora tekintélyt kölcsönzött személyének a közéletben való szerepvállalás és helytállás (Mason, *Josephus's Autobiography*, 68).

²⁴⁰ Mayer, Möller, *Politiker*, 273.

²⁴¹ Lásd Mayer, Möller, *Politiker und Prophet* című cikkét.

²⁴² Különösen kiemelkedik ebben a tekintetben „Önéletrajza”, ami-
ben az események leírásának a célja soha nem csupán az adatok vagy tények közlése, hanem Josephus kiválóságának illusztrálása – lásd a felsorolást S. Masonnál (*Josephus's Autobiography*, 68).

számol be, amikor Dániel álomfejtéséről szólva (Dán 2,44k) megjegyzi, hogy Dániellel ellentétben, aki beszél a jövőről, saját feladatának a múlt, valamint a korábban tett, és az azóta megvalósult jövőndöleésekről szóló számadást tekinti. Majd hozzát teszi, akit a jövő is érdekel, az az Írások szorgos vizsgálataival ebbe is betekintést nyerhet. Itt fontos megemlíteni, hogy ebből a szempontból Dániel könyve azért tarthat igényt nagy érdeklődésre Josephus olvasói részéről, mert az abban megfogalmazó, jövőre vonatkozó kijelentések – Josephus véleménye szerint – a saját és olvasói jelenét írják le (Ant. 10,276k [442]). Különösen Palesztinában volt elterjedve az a meggyőződés, hogy a bibliai próféciák (Ez 20,4-44; Neh 9,12-37; Dán 9,4-14) a jelen eseményeire vonatkoznak, a akkori jelenben következnek be.²⁴³ A próféták ugyanis átlátják a történelmet, ami volt, ami van, és ami eljövendő. Josephus a prófétákat ihletett krónikásoknak tekintette, „úgy vélte, hogy a történetírók – beleértve természetesen önmagát is – a prófétai hagyomány második vonalbeli folytatói”.²⁴⁴ Nem meglepő tehát, ha ugyanígy a múlt, jelen és jövő helyes értésével találkozunk Vespasianushoz kapcsolódó álomlátásról olvasva is.

IV.2. A jelek helyes értelmezése

Miközben – ahogyan fentebb utaltunk rá – egy álom megfejtése teszi Josephus számára egyértelművé a jövőndő császár személyét és az események alakulását, aközben birtokába került a próféták korábban tett kijelentései helyes értésének is. Ez az értelmezés pedig éppen úgy alátámasztja Josephus profetikus kijelentését, mint tetteinek helyességét. Persze a jelek és je-

²⁴³ Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament, 37; Cohen, Maccabees, 199.

²⁴⁴ Vermes, A zsidó Jézus, 121.

lenségek dekódolása, értelmezése egyáltalán nem könnyű feladat.

A Bel. 6,288-309-ben [476-478], egy egészen hosszú felsorolást olvashatunk arról, milyen vészjósló jelek előzték meg Jeruzsálem bukását. Ebben a részben több görög kifejezést is találunk az előjelekre vonatkozóan, amelyekről általánosságban elmondható, hogy ezek a különös események megmagyarázhatatlanok csupán a természeti jelenségek ismerete alapján. Ugyancsak általában igaz ezekre a jelekre, hogy váratlanul és figyelmeztetés nélkül következnek be. Szerzőnk, csakúgy, mint legtöbb kortársa ezekre a jelekre úgy tekintett, mint amit Isten (vagy az istenek) küldtek.²⁴⁵ A jelek értelmezése körül kialakult viták vezettek a nép pusztulásához, hiszen

„ha mindezt mérlegeljük, megállapíthatjuk, hogy Isten gondoskodik az emberekről, és különféle módokon igyekszik tudtukra adni, ami javukra van, és azt is, hogy csak az ostobaság és a magunk választotta bűn dönt bennünket romlásba”

(Bel. 6,310 [478]).

Josephus egyértelművé teszi olvasói számára, hogy az átlagembert nem nehéz félrevezetni a jelek értelmezése terén, hiszen tudatlanságuk könnyen kijátszható.²⁴⁶ Pedig Isten számos jellel akarta felhívni a figyelmet a pusztulásra, hiszen az eseményeket összességében 7 jel előzi meg. Elsőként égi és fényjelenségek, majd egy feláldozásra vezetett tehén ellik birkát, kinyílik a belső udvar keleti kapuja magától, túlvilági jelenésként égi harci kocsik és fegyveres csapatok tűnnek fel a felhőkön, majd kiáltozás a belső udvarban: „Meneküljünk innen!”. Végül egy tudatlan parasztember, Jézus Anan fia figyelmeztet *érthető* szóval a közelgő veszélyre, akit a római helytartó,

²⁴⁵ Lásd Gray, *Prophetic Figures*, 125.

²⁴⁶ Ugyanígy a jelek félreértéséről olvashatunk a Bel. 4,286-287-ben is: *„De mindkét fél rossz prófétának bizonyult: mind a kettő az ellenségnek jósolta azt, ami vele magával történt meg később”* (4,289 [336]).

Albinus örültnek bélyegez (καταγνοῦς μανίαν). Ez utóbbi esemény – noha a sor végén áll, időrendben az első volt a felsoroltak közül. Az eseményeknek ebben a sorrendben történő elmondása tehát még egyértelműbbé teszi az írói szándékot: a vakságot semmi nem győzheti le, legyen az félelmes jelenség, vagy érthető emberi szó – Bel. 6,288-309 [476-477]. Miközben a jelek egyre érthetőbbé válnak, az azokat helyesen értelmezők nem képesek túlsúlyba kerülni és hathatósan befolyásolni az események alakulását. A baljóslatú jelek ellenére a háborús készülődés nem hagy alább. Külön érdekessége ennek a résznek, hogy mindkét tábornok ugyanazon cél vezérli, a Templom és a város megóvása. De míg a tévedők Isten végső beavatkozásába vetik reményüket; a jeleket helyesen értelmezők, a reális esélyekkel is számot vetve, a harc befejezésében látják a megoldást.

Fontos tanúsága az elmondott eseménysornak, hogy egy képzetlen parasztember (τῶν ἰδιωτῶν ἄγρικος) is kaphat kijelentést Istentől (lásd 7. intő jel), de az ő esetében ehhez nem járul tudatosság, hiszen mint valami örült járt-kelt a városban és semmilyen fenyíték nem segített elnémítani. Megnyugvást csak az hozott számára, amikor látta, „hogyan jövendőlése teljesült, és abbahagyta a jajveszékelést” (Bel. 6,308 [478]). Miközben ez esetben Jézus tudatlansága semmilyen negatív következménnyel nem járt, hiszen pusztán eszköze volt Isten kijelentésének, az emberek tudatlansága (ἄπειροι) és avatatlansága (ἰδιῶται) általában súlyos problémát jelenthet (Bel. 6,291kk [476k]) mivel ez még ki is szolgáltatta őket a tévtanítóknak és sarlatánoknak (οἱ μὲν ἀπατεῶνες καὶ καταψευδόμενοι τοῦ θεοῦ). Nem csoda, ha ezért az emberek elveszítik józan ítélőképességüket. Ugyanakkor az Írás tudósai (ἱερογραμματεῖς) és az értők (λόγοι) helyes következtetésre juthattak. Ezeket a jeleket tehát nem értették a képzetlenek és ráadásul még félre is vezették őket.

A sort azonban egy olyan jövődölés zárja²⁴⁷, amit nem csak a tudatlanok és az álságos képmutatók, a nép megtévesztői értettek rosszul.

„De leginkább belehajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jövődölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világuralmat. Ezt valamelyik honfitársukra vonatkoztatták, és sok írástudó is tévedett ennek a jövődölésnek a magyarázatában, mert a jóslat arra vonatkozott, hogy Vespasianus lesz az uralkodó, akit Júdeában kiáltottak ki császárnak. De az ember nem menekülhet a végzete elől még akkor sem, ha előre tudja. A zsidók számos ilyen előjelet kívánságuk szerint magyaráztak, másokra viszont könnyelműen ügyet sem vetettek, míg végre fővárosuk eleste és a maguk pusztulása meggyőzte őket oktalanságukról.”

(Bel. 6,310-315 [478])

Josephus szerint a rómaiakkal folytatott harc egyik fő oka az volt tehát, hogy honfitársai közül sokan félreértelmeztek egy kétértelmű jövődölést (χρησιμὸς ἀμφίβολος)²⁴⁸, ami súlyos

²⁴⁷ Ez az eset azért is különleges, mert nem csupán Josephusnál jelenik meg, de a kortárs Tacitus (Korunk története 5,13) és a kevésbé később alkotó Suetonius (A Caesarok élete 8,4) is említést tesz róla, Vespasianusról szólva.

²⁴⁸ Az ἀμφίβολος kifejezéshez kapcsolódóan jegyzi meg L. Feldman, hogy ennek alkalmazása háttérben esetleg Thukydides gondolata állna, aki a történelmi események rekonstrukciójakor tartja fontos problémának, hogy egy-egy szemtanú másként emlékezhet ugyanarra. Majd ehhez hozzáfűzi, hogy ez Josephusnál csak a jóslatokra igaz (χρησιμῶν), a próféciákra nem (Feldman, Prophets, 416). Itt azonban érdemes emlékeztetünkbe idézni, hogy korábban Josephus semmi ilyen jellegű kiegészítést nem tesz, amikor saját képességeiről szól álomfejtése kapcsán (συμβαλεῖ τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θεοῦ – Bel. 3,352 [283]), arról nem is beszélve, hogy a gondolat folytatásában kétségkívül szent iratokról (ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐρηγμένους γράμμασιν) van szó. Vagyis messze nem annyira egyértelmű, mint ahogyan azt L.

tévedésnek bizonyult és még a bölcsek, írástudók közül is sokan (πολλοὶ τῶν σοφῶν)²⁴⁹ elkövették ezt a hibát. Ebből a szakaszból nem csupán a tévedés ténye érdekes számunkra, hanem az is, hogy ezt a tévedést már nem a tudatlanok, vagy az álpróféták, hanem sok bölcs is elkövette, vagyis önmagában az Írások ismerete sem elég, azok helyes értelése is fontos. Ha úgy tetszik, szükség van valami pluszra, ami viszont már nem minden írástudó sajátja, viszont a próféták közül nyilván mindenki rendelkezik azzal.

Nyilvánvaló, hogy Josephus itt egy ószövetségi, vélhetően messianisztikus próféciát értelmez Vespasianusra. *Gustav Stählin* ehhez kapcsolódóan megjegyzi, hogy ez jól jellemzi Josephus történelemszemléletét, amikor ezt a jövőndölést ilyen könnyedén átértelmezi, és egy pogány uralkodóra vonatkoztatja azt.²⁵⁰ Én a magam részéről, ennyire nem vagyok lesújtó véleménnyel Josephusról, hiszen ez annyira nem idegen a zsidó gondolkodástól, elég, ha Ézsaiásra utalunk, aki Cirust említi az Úr felkentjeként (Ézs 45,1). Ennél sokkal érdekesebb kérdés, hogy miként jut el Josephus erre a következtetésre. *Steve Mason* négy lehetséges választ is ad erre a kérdésre.²⁵¹ Az első, Josephus által sugalmazott lehetőség, ha azt feltételezzük, szerzőnk természetfeletti képességekkel rendelkezett, tehát valódi prófétaként jövőndölte meg a Flavius ház felemelkedését.

Feldman láttatni szeretné, hogy a kétértelműség ne jelenhetne meg Isten üzenetének értelmezésében, még ha azzal egyet is érthetünk, hogy maguk a kijelentések (álom, jövőndölés, prófécia) valóban egyértelműek, de csak az azokat helyesen értők számára!

²⁴⁹ Ez esetben Josephus nem a σοφιστής kifejezést alkalmazza, mert azt – Michel-Bauernfeind megállapítását alapul véve – általában egy-egy iskola vezetőjének, vagy jeles tanítóknak tartja fenn (Jonge, Josephus, 217).

²⁵⁰ Vö. Stählin, Schicksal, 333.

²⁵¹ Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament, 71k.

A másik kézenfekvő elképzelés, egyszerűen szerencséje volt. Nero uralma olyan ellentéteket szított, hogy várható volt a fél-reállítás és Josephus Vespasianusban meglátta a potenciális új császárt. Arról nem is beszélve, hogy a történelmi szituáció is megfelelt a Dániel által előre jelzett helyzetnek (Dán 9,26), hiszen a hadvezér zsidó földön állt és éppen megtámadni készült Jeruzsálemet. De az is elképzelhető, hogy Josephus csak akkor hozakodott elő ezzel a próféciával, amikor Vespasianust katonái már kikiáltották császárrá és az új császárt segített legitimálni ennek a próféciának a rá való alkalmazása. Végül esetleg arról lett volna szó, hogy Josephus először csupán azt a véleményét hangoztatta volna, miszerint a rómaiakat Isten küldte és tette a világ urává – ezzel az információval pedig érthető, ha Vespasianus nem akarta elküldeni Nerohoz, akinek már nem volt szüksége önbecsülése fokozására. Később pedig, amikor már Vespasianus megválasztották császárnak, egyértelművé tette, hogy ez a prófécia csak rá vonatkozhatott.

Azt azonban Mason is elismeri, hogy Josephus több alkalommal is ír arról, hogy látnoki képességekkel rendelkezik. És noha elképzelhető, hogy mindezeket csak kitalálta, sokkal logikusabb, ha azt feltételezzük, hogy „Josephus valóban tett egy-két jövendölést, amelyek aztán be is teljesedtek”.²⁵² Josephusnak tehát sikerül megtalálni a jelek helyes értelmét ezekben az esetekben is, ennek ellenére elsősorban mégsem prófétaént, hanem történészként akar megjelenni műveiben. Az által, hogy népe történelmének ószövetségi eseményeit felidézi és kapcsolatba hozza a jelennel, továbbá felhasználja ezeket a jelen történéseinek pozitív vagy negatív értékeléséhez egyértelműen jelzi, írása a „hivatalos” zsidó történetírás folytatása.²⁵³ Mindez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy szerzőnk ne került volna olyan helyzetbe, hogy a jövőről kelljen

²⁵² Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament, 72.

²⁵³ Vö. Schell, Die Aeropagrede, 227.

szólnia: „és Te az én lelkemet választottad ki, hogy hirdessem a jövődöt...” (Bel. 3,354 [283]). Ha a prófétának ezt kijelenti Isten, nem hallgathat. Josephus számára ez álomban történt, ami értelmezésre szorul, önmagában használhatatlan. Ezért ő „ismerője és értelmezője, nem pusztá eszköze a próféciónak”.²⁵⁴ Természetesen Isten avatja be őt ebbe az ismeretbe, mint ahogyan a Szentírásban is oly sokakat. Ebben az összefüggésben értelmezendő a fentebb már hivatkozott szövegben szereplő „éppen ebben az órában megszállta Isten lelke” kijelentés is (lásd Bel 3,353 [283]). Itt Josephus ugyanazt a kifejezést használja, mint másutt Saulhoz kapcsolódóan (Ant. 6,56. [228]), akit szintén prófétának tekint (ἐνθους γινόμενους - ἔνθεος - „Isten lelkétől irányítottá” vált). Ezen a helyen Josephus az 1Sám 11,6 LXX szövegét (καὶ ἐφύλατο πνεῦμα κυρίου ἐπὶ Σαουλ - Isten Lelke leszállt Saulra) alakítja át és illeszti bele ezt a szópárt.²⁵⁵ Még ugyancsak Saulhoz kapcsolódóan később is találkozunk ezzel a kifejezéssel, mégpedig az Ant. 6,221-223-ban [250], itt Saul szolgálói lesznek Isten lelkétől irányítottak és válnak jövődömondóvá. De említhetjük Illést is (Ant. 8,346 [364]), aki Isten lelkétől irányítva követi Áháb kocsiját (a LXX itt sem hozza ezt a kifejezést), vagy éppen Elizeust (Ant. 9,35 [378]). De megjelenik egy ismeretlen személyhez (ἀνδρῶν ἐνθέων) kapcsolódóan is a Bel. 4,388-ban [347], aki Jeruzsálem és a Szentély pusztulását ahhoz kötötte, hogy zsidó kezek szennyezzék be Isten szentélyét.²⁵⁶ Olybá tűnik, a kifejezés egyértelműen „az Úr lelke” kifejezéssel egyenrangú, alkalmanként azt váltja fel. Ezzel szemben *David Hill* úgy véli, hogy a kifejezés maga okot adhatna azt profetikus jelzőként értelmezni, de Josephus szó-

²⁵⁴ Van Unnik, Flavius Josephus, 43.

²⁵⁵ Vö. van Unnik, Flavius Josephus, 44.

²⁵⁶ Ennél a leírásnál Feldman arra hívja fel a figyelmünket, hogy itt Josephus egy olyan jövődölési formát választ (*conditional oracle*), amely ismert volt pogány olvasói számára (Prophets, 414).

használatában ez mégsem erre vonatkozna, nem véletlenül nevezi az esszénus Júdást és Simont is μάντις – nak (Bel. 1,78-80; 2,112 [33; 166]; majd Simont ismét az Ant. 17,345-ben [439] – ez utóbbi helynél érdemes azonban megjegyeznünk, teljes bizonyossággal nem állítható, hogy a megnevezés Simonra is vonatkozott).²⁵⁷ Ezzel szemben a prófétákra alkalmazás mellett érvként hozható fel, hogy olvasói előtt sem volt ismeretlen az ἔνθεος kifejezésnek a prófétákhoz kapcsolása, mivel hagyományosan ezzel a jelzővel illették Pythiát, Apolló papnőjét Delphiben, aki megszólalva egyes szám első személyben beszélt, mintha maga Apolló szólna, hiszen úgy képzelték, hogy az istenségnél van ilyenkor.²⁵⁸ Az pedig csak még inkább erősítheti ezen véleményünket, hogy több helyen szerzőnk maga egészíti ki, vagy helyettesíti be ezzel a kifejezéssel forrása, az Ószövetség szövegét (lásd fentebb).

Talán furcsának tűnhet ez a bizonytalanság a kutatók részéről, ámde ennek sajátos oka van. Josephus szóhasználatában ugyanis nagyon nehéz bizonyos kifejezésekben következetességet felfedezni, ahogyan azt már korábban is láthattuk. Így van ez Isten Lelkéhez kapcsolódóan is. Nagyon ritkán szól a Lélekről: azt kizárólagosan a múlt alakjaihoz köti, és csak a próféciák esetében jelenik meg, a kortársakról szólva soha. Érdekesebb azonban, hogy a kifejezést első alkalommal éppen Bá-lám személyéhez kapcsolja. Különösen izgalmassá teszi ezt a részt, hogy a samaras történetben megjelenő angyalt Josephus az istenség Lelkével azonosítja, vagyis egy állat is képes

²⁵⁷ Hill, Prophecy, 29.

²⁵⁸ Feldman, Prophets, 412 – tanulmánya következő oldalán L. Feldman megjegyzi, hogy ugyan Josephus magára is alkalmazza ezt a jelzőt, de ez nem jelenti azt, hogy ezért magát prófétának tekintette volna, ugyanakkor Feldman indoklást nem fűz ehhez a megjegyzéséhez!

a Lélek segítségével ugyanarra, mint az ember.²⁵⁹ Ugyanakkor, a legtöbb alkalommal a prófétákról, próféciákról is úgy ír, hogy nem említi a Lélek munkáját. Viszont éppen a ritkaságból adódóan az is egyértelműen látszik, hogy a kifejezés alkalmazásában nem nagyon lehet rendszert felfedezni. Ugyanez elmondható az ἔνθεος γενόμενος kifejezésről is, szerzőnk ezt nem csupán egyetlen típusára alkalmazza az inspiráltságnak.²⁶⁰

Legközelebb, amikor Vespasianusszal találkozik, és hivatkozik az Istentől kapott kijelentésre (lásd fentebb), akkor az is egyértelművé válik, hogy ez a képessége nem csupán erre az egy esetre vonatkozik. A jövődöbéli császár egyik barátja viszont jogosan szegezi Josephusnak a kérdést, ha ezen képességek birtokában volt, akkor miért nem látta előre (προυμαντεύσατο) a jotapatai eseményeket?

„Erre Josephus azt felelte, hogy igenis megjósolta a jotapataiaknak, hogy 47 napi ostrom után az ellenség kezére jutnak, és maga élve fogságba kerül.” (Bel. 3,406 [289])

De nem tehetett semmit,

„mivel Isten végzése irányítja a háború fordulatait és a hadvezérek sorsát” (Bel. 5,60 [383]).

Ebből a kijelentésből egyértelművé válik, hogy Isten végzésén nem lehet változtatni, hiába látja előre a próféta a bukást. Miközben Josephus hangsúlyozza, hogy az események legfőbb mozgatója Isten, érdekes szimbiózisban jelenik meg ehhez kapcsolódóan a sors, szerencse fogalma (lásd például Ant. 8,418 [373]; Bel. 2,360 [203]; 3,351-354 [283]; 3,387-391 [287]; stb.). Különösen izgalmas ebből a szempontból az Ant.

²⁵⁹ Vö. Zsengellér, Bálám, 116.

²⁶⁰ Lásd Gray, Prophetic Figures, 28k.

13,171-173 [139k], ahol a sorsról, a végzetről, a szerencséről²⁶¹, illetve a szabad akaratról vallott nézetük alapján különbözteti meg a szerző a különféle zsidó közösségek gondolkodását.²⁶²

„A farizeusok azt állították, hogy némely dolog, de nem minden a sors műve, viszont bizonyos dolgok szabad akaratunkból történnek vagy maradnak el. Ezzel szemben az esszénusok azt tanították, hogy mindent a sors hatalma kormányoz és semmi sem történik az emberi életben a sors végzése nélkül. Végül a szadduceusok hallani sem akartak a végzetről...”

(Ant. 13,171 [140])

Ahogy arra *Gustav Stählin* tanulmányában rámutat, az Újszövetségi iratokban ugyanígy bekerülnek a „sors, szerencse” megfelelői a szövegbe, de a szerzők egyértelmű határozottsággal vetnek gátat mindennemű filozofikus okoskodásnak a sorssal kapcsolatban, Istent helyezve a középpontba, mint minden esemény irányítóját. *Josephus*nál messze nem ennyire egyértelmű a helyzet. Ha az ember az Újszövetség egyöntetű világából érkezik, *Josephus*nál, „az Újszövetség legközelebbi szomszédjánál” egyfajta átmentet érez, mintha egy kétértelmű világba csöppenne, kétértelmű kijelentésekkel és elképzelésekkel, a kompromisszumok világába.²⁶³ *Josephus*nál ugyanis azt látjuk, hogy a „sors, véletlen, szerencse” szinte önálló életre kel, hiszen az események okaként valódi alternatívát jelent Isten akaratával szemben, illetve elmosódik a határ Isten és a sors, szerencse között, mint ahogyan ilyen szerepben

²⁶¹ Több görög kifejezés is megjelenik szerzőnk műveiben, melyeknek hasonló a jelentése. A téma alapos kifejtése külön tanulmányt érdemelne, most csak röviden utalhatunk erre az érdekes kérdésre.

²⁶² Lásd ehhez részletesen Moor, *Fate and Free Will*, 375k; továbbá Penner cikkét: „The Fate of Josephus’ *Antiquitates Judaicae* 13:171-173: Ancient Judean Philosophy in Context”.

²⁶³ Stählin, *Schicksal*, 331 (az idézet W. Grundmanntól származik).

tűnnek fel különféle hatalmak is.²⁶⁴ Tipikus példaként említhetjük erre a Bel. 4,622-öt [371], ahol egy mondaton belül jelenik meg egymás mellett a szerencse (τύχη), az isteni gondviselés (δαιμονίου προνοίας) és a jóságos végzés (δικαία τις εἰσαρμυνή):

„Miután mindez szerencsésen lebonyolódott, és a helyzet javarészt kedvezően alakult, Vespasianusnak eszébe jutott, hogy bizonyára nem került volna hatalomra Isten rendelkezése nélkül, hanem valami jóságos végzés adta kezébe a világ uralmát.”

Ez a szemléletmód megfelel a kortárs görög és római szóhasználatnak, hiszen „a perszonifikálódott Tycheben az emberiség történelmét irányító sorsszerű erőt láttak”²⁶⁵. Több magyarázat született arra nézve, hogy miként jelenhetnek meg Josephus műveiben ezek a hatalmak és válhatnak „társává” Istennek az történések formálásában. A legelső, kézenfekvő modell szerint, Josephus gondolkodását már annyira átítatta a hellenista szellemiség, hogy ő egyáltalán nem érezte ellentétnek, hogy a történelem eseményeit Isten és Tyche együtt alakítják. Mások úgy vélik, mivel Josephus görög fordítók segítségével vette igénybe művei megírásakor, ez a zsidóságétól eltérő szemlélet nekik tudható be. A harmadik elmélet a Josephus által felhasznált források esetében tartja elképzelhetőnek, hogy ezt a Biblia világától idegen álláspontot azok szerzőinek némelyike képviselte volna²⁶⁶, és Josephus csupán benne hagyta volna a szövegben, amikor feldolgozta azokat. De azzal a véleménynyel is találkozunk – és ez tűnik a legvalószínűbbnek

²⁶⁴ A „sors” fogalmánál mindenképpen utalnunk kell rá, hogy Josephusnál központi kérdés az egyén szabadsága a sorssal, Isten akaratával szemben – a téma áttekintéséhez lásd Levering, Predestination, 14-19.

²⁶⁵ Grill, Áruló vagy megmentő?, 106; a téma részletes kifejtéséhez lásd Stählin, Schicksal, 334-338.

²⁶⁶ Lásd ehhez az állásponthoz Penner, The Fate, 11-14.

–, hogy Josephus, mint apologéta tudatosan alkalmazza ezt az eszközt, hogy olvasói megértését segítse, illetve a zsidó gondolkodást az övékéhez közeliként állítsa be. Vagyis szerzőnk nem tett volna mást, mint a sorsról az olvasói számára már ismert filozófiai meggyőződést simította volna bele a zsidó gondolkodásba.²⁶⁷ Ehhez az utóbbi állásponthoz csatlakozik *Rebecca Gray* is, aki úgy véli, hogy a „szerencse” kifejezés használta Josephusnál teljesen megfelel a zsidó nyelvhasználatnak is, miközben azért el kell ismernünk, hogy főképpen a római olvasóknak lehetett mégiscsak ismerős Polybios műveiből. Josephus ezt az elképzelést kapcsolta össze népe meggyőződésével, amely a felemelkedés és a bukás mögött Isten aktivitását látta. „Ha Josephus Róma felemelkedését τύχη befolyásával magyarázza, alapjában véve ugyanazt az értelmezést képviseli, mint a Dániel 2, amikor a királyságok felemelkedéséről és bukásáról szól. Τύχη [...] Isten kontrollja alatt áll.”²⁶⁸ Vagyis a szerencse instabil tényező a világ sorsának alakulásában. Lehet benne bízni és a tapasztalat is azt mutatja, hogy az ember mellé szegődhet, de ha valaki biztos támaszt keres, akkor mégiscsak Isten felé kell inkább forduljon, mint hogy szerencséjében bízson, hiszen a szerencsét is Isten adja (Bel. 5,367 [418]).²⁶⁹ Josephus tehát, mintegy pengeélen táncolva, ámde mégiscsak megmarad szerencséről szóló fejtegetéseiben is zsidó gondolkodónak, amennyiben mindenek fölé az egy Istent helyezi.

²⁶⁷ Moore, *Fate and Free Will*, 376-380; Stählin, *Schicksal*, 338-340; Haaland, *Difference*, 272; Penner, *The Fate*, 14-18. Ezt támasztaná alá az a tény is, hogy Josephus egy alkalommal az esszénusokat a pitagoreuoskhoz (Ant. 15,371 [313]), máskor a farizeusokat a sztoikusokhoz hasonlítja (Vit 12 [542]).

²⁶⁸ Gray, *Prophetic Figures*, 40k; vö. továbbá Mason, *History*, 113.

²⁶⁹ Schell, *Die Aeropagrede*, 177.

Kissé előrébb haladva az eseményekben, Vespasianus, immáron császárként, az egykori hírhozót, mint Isten hangjának szolgálóját említi (διδάσκοντον τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς) – Bel. 4,626 [371]. Majd a passzus folytatásaként arról is olvashatunk, hogy „ezentúl minden jövőndölését (s. c. Josephusnak) hitelesnek tartották” (περὶ τῶν μελλόντων ἄξιόπιστος ἦν) – Bel. 4,629 [372]. Ezen idézetek alapján egyértelmű, Josephus nem csupán, mint a jelek értelmezője tűnik fel műveiben, hanem birtokában van a próféták képességeinek, tehát saját magát közéjük sorolja, melynek legfőbb bizonyítéka próféciái beteljesedése volt (lásd a már többször hivatkozott 5Móz 18,22-öt). Isten szava igaz voltának, megbízhatóságának problematikája abban a pillanatban merül fel az Ószövetség lapjain, ha két személy egymásnak ellentmond, vagy ellentmondani látszik és mindketten Isten kijelentésére hivatkoznak. Ilyen jellegű konfliktusból szárossal találkozunk az Ószövetségben²⁷⁰ és olybá tűnik, hogy ezzel a helyzettel Josephus sem tudott mit kezdeni. Tanácstalanságát leplezendő, olykor azt az utat választja, hogy inkább változtat az Ószövetség eredeti szövegén. Egy külön kötet témája lehetne Josephus prófétaábrázolása „A zsidók történeté”-nek Ószövetséggel párhuzamos részében. Az már első pillantásra feltűnik olvasva ezeket a helyeket, hogy nem szó szerinti fordításai az Ószövetségnek, hanem inkább parafrázisnak tekinthetők ezek az elbeszélések. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy ez egyáltalán nem számított szentségtörésnek az antik zsidóságban, számos hasonló, a Bibliát „újrairó” (*rewritten Bible*) szöveggel találkozunk ebből a korból.²⁷¹ Itt

²⁷⁰ A témához lásd Jeppesen, נא, 338.

²⁷¹ Lásd L. Feldman „Studies in Josephus’ Rewritten Bible” című könyvét, a téma rövid összefoglalásához Spilsbury, Josephus and the Bible, 127-128. Természetesen a források feldolgozásának ez a módja nem csupán a kanonikus bibliai könyvek esetében mutatható ki, ha-

csak arra van lehetőségünk, hogy két kifejezetten nehezen értelmezhető helyet említsünk meg, amin talán érzékeltetni tudjuk, miként kerül ki Josephus a kínos kérdéseket.

Josephus tudni véli, hogy az 1Kir 13,1-6-ban még névtelenül megjelenő Isten emberét Jádonnak hívták (Ant. 8,231 [350]). Az eljövendő eseményekről szóló beszámolót a király nem fogadja el Isten embrétől, de amikor az előre jelzett esemény bekövetkezik, a király elismeri, hogy a próféta birtokában van az előre tudás képességének – megjegyzendő, hogy ez utóbbi momentum is csak Josephusnál szerepel (lásd Ant. 8,234 [350]). Az ezt követő történések leírása is számos részletben eltér a bibliai beszámolótól. Ezt a szakaszt azért érdemes külön is nagyító alá vennünk, mivel a 1Kir 13,11-32 különösen érdekes témánk szempontjából, hiszen itt éppen arról a bizonytalanságról olvashatunk, amikor két próféta áll egymással szemben egy-egy kijelentéssel, amit az Úrtól kapott, de egyikőjük csupán hazugságát palástolandó hivatkozik erre, hiszen elmentés a két állítás. Érdekes módon azonban mégsem ő, a hamis próféta, hanem a hazugságának bedőlő, egyébként igaz próféta bűnhődik ezért. Sőt, a korábban hazug próféta által közli majd az Úr a másikkal halálos ítéletét. Egyértelmű tehát, hogy itt „nem az számít igaz prófétának, aki Isten akaratának megfelelően prófétál, még csak nem is az, hogy próféciája beteljesedik-e, hanem az, hogy az illető személy teljességgel alkalmazkodik-e Isten akaratához, vagy sem.”²⁷²

Vélhetően Josephus számára is sok fejtörést okozott ennek a szövegnek a megértése és magyarázata (Ant. 8,236-245 [350-352]), ezért a városban lakó prófétát már eleve úgy mutatja be, mint aki istentelen, de akit Jeroboám nagyon kedvel, mivel „csak a kedve szerint jövendölt”. Az igaz próféta után is csak

nem általában jellemző volt a szerző forráshasználatára (vö. például a Makkabeusok korát - Tuval, From Jerusalem Priest, 194-201).

²⁷² Karasszon, Az Óizraeli vallás, 105.

azért indul el, mert féltékeny azokra az érdemekre, eredményekre, amelyeket a másik felmutatott a király előtt és attól tartott, hogy megrendíti tekintélyét a királynál. Azt láthatjuk tehát, hogy Josephus ennek a történetnek az elbeszélésében teljesen leegyszerűsíti az egyébként nehezen értelmezhető képletet, mintha a Bételben lakó látnok magát csak nyereségvágyból nevezné prófétának, és tetteit a hamisság és istentelenség határozza meg. Tehát szó sincs arról, hogy ez az álpróféta bármiféle kapcsolatba léphetne Istennel, kinyilatkoztatást kaphatna tőle. Nyilván ennek a tendenciának az eredménye az is, hogy a szentírásbeli elbeszéléssel ellentétben, az Úr a hamis próféta asztalánál Jádonnak, az igaz prófétának szól és közli vele személyesen, milyen sors vár rá. És ha az olvasóban még mindig kétségek lennének a hamis próféta hazug és önző voltáról, Josephus az általa konstruált, Jádon eltemetését követő beszélgetésben a király és a hamis próféta között, teljesen egyértelművé teszi ennek az embernek az istentelen voltát (Ant. 8,243-245 [351k]). Josephus ábrázolásának legfontosabb momentuma felmutatni, Isten valóban a próféták által szól és szavuk beteljesedik²⁷³, a hamis próféta semmiféle kapcsolatba nem léphet Istennel, Tőle kijelentést nem kaphat.

Hasonló módon kerül ki Josephus alig később egy ugyancsak nehezen értelmezhető részt. Mikájehú prófeta²⁷⁴ története az 1Kir 22,9-28-ban ismét azt mutatja, hogy a próféták feladata messze nem annyira könnyű, mint azt elsőre gondolhatnánk. Alkalmanként előfordul, hogy jó szándékuk ellenére sem igaz a próféciajuk. Josephus azonban itt sem bonyolódik bele ebbe a kérdésbe, Mikájehú látomása az Úr trónjáról (1Kir 22,19-23) teljesen hiányzik elbeszéléséből. És ismét egyértelművé, mondhatnánk fekete-fehérré teszi a helyzetet Cidkijjá beszéde,

²⁷³ A témához lásd Dellling, *Die biblische Prophetie*, 112k.

²⁷⁴ Josephus az 1Kir 20,35-42-ben feltűnő prófétatanítványt is már Mikájehúval azonosítja (Ant. 8,389 [370]).

aki Mikájehút támadja és állítja be hamis prófétaként – „legjobb védekezés a támadás” elve szerint. Ebben a beszédben Cidkijja éppen Illést hozza fel példaként a király előtt, hogy hazugságát alátámassza. Majd éppen az előző történetben szereplő Jádón cselekedetét eleveníti fel: ha valódi próféta Mikájehu, akkor bizonyosan meg tudja bénítani ütésre lendülő kezét, hogy ne találja el. Miután megütötte, és semmi baja nem lett, bizonyítottanak vélték Mikájehu hamisságát (Ant. 8,406-410 [372]). Ugyancsak érdekes, hogy Josephus elbeszélése szerint a Bibliában is említett ruhacsere (1Kir 22,29kk) nem az elenség megtévesztését szolgálta, hanem a célja az volt, hogy Mikájehu próféciaját megcsúfolják (Ant. 8,412 [373]), vagyis emberi erővel gondolták keresztülhúzni Isten számítását, ami egyértelműen képtelenség. Az elbeszéltek tanúságát pedig Josephus így összegzi:

„Azt is megtanulhatjuk ebből, hogy ne tartsuk többre az igazságnál a magunk előnyét és szeszélyét és fontoljuk meg, hogy a jövődőlésnél és ezáltal a jövő megismerésénél nincs áldásosabb valami, mert Isten így adja tudtunkra, hogy mitől kell őrizkednünk. A király történetéből pedig következtethetünk a végzet hatalmára, amitől akkor sem menekülhetünk, ha előre ismerjük; csak azért kecsegteti az embert csillogó reményekkel, hogy oda csábítsa, ahol erőt vehet rajta” (Ant. 8,418 [373]).

További tanulsága ennek a történetnek Josephus ábrázolásában, hogy Isten nem minden esetben áll prófétája mellé látványos külsőségek közepette.

IV.3. Josephus beszéde²⁷⁵ mint prófécia?

Josephus korában az irodalmi művekben megjelenő beszédek különös szerepet kaptak az íráson belül. Alapvető tulaj-

²⁷⁵ A Josephus műveiben megjelenő beszédekről értékes elemzést ad Schell, Die Aeropagrede, 133-242.

donságuk volt ezeknek a szónoklatoknak, hogy miközben mozgalmasságot vittek az elbeszélésbe, túl a leírt események megértésén, a mindenkori olvasót szólítják meg, mintegy „ki-beszélve” a szövegből. Éppen ezért a beszédek kiváló lehetőséget nyújtottak az írónak megcsillantani retorikai képzettségét és az események fonatába szőni saját véleményét. Továbbá fontos látnunk, hogy Josephusnál a történet menetébe beágyazott beszédek – ahogyan ez általában igaz az ókori írókra – olyan logikus, szisztematikus összefüggéseket tárnak fel, amelyeket nehéz lett volna beilleszteni az elbeszélés menetébe. Ennek megfelelően a beszédeknel nem volt alapkövetelmény azok elhangzása, az esetek túlnyomó többségében a szerző alkotásai, amit jól bizonyít a beszédek szókincse, felépítése és témájuk hasonlósága. Mindez Josephus esetében sem volt másként. Nála is megfigyelhető a leírt beszédekben ez a tendencia. Ilyen tipikus építőköveket szerzőnknel: 1) Isten és a szerencse is jelen pillanatban Róma mellett áll; 2) ennek megfelelően a zsidóknak nincs esélyük lázadni ez ellen az erő ellen, csak szolgái lehetnek Rómának; 3) mindazok bűnössége, akik ebbe a hiábavaló és veszedelmes háborúba vezetik őket.²⁷⁶

Josephus maga is megtapasztalja, hogy Isten gyakorta nem könnyíti meg küldötte dolgát azzal, hogy égi jelek kísérnék szónoklatát, támogatva ezzel a kimondott szó meggyőző erejét. Szerzőnk is magára marad, amikor beszédet intéz Jeruzsálem lakosaihoz, és arról akarja meggyőzni őket (a rómaiak megbízásából), hogy teljesen felesleges a további ellenállás (Bel. 5,362-419 [417-424]).²⁷⁷ Van olyan kutató, aki kifejezetten

²⁷⁶ Mason, *Josephus's Judean War*, 31.

²⁷⁷ A zsidó háborúban összesen hét terjedelmesebb beszéd van, melyek minden esetben fontos fordulópontot jelölnek az elbeszélés menetében. Josephus beszédéhez Jeruzsálemnél lásd Kókai Nagy, *The Speech of Josephus at the Walls of Jerusalem* című tanulmányát.

hangsúlyosnak gondolja, hogy itt nem, mint próféta szólítja meg a védőket, hanem mint Izrael fia hív a megtérésre. *Willem Cornelis van Unnik* úgy véli: „Lehet, hogy annyira egyértelmű volt ekkor már a helyzet, hogy többé nem volt szükség próféciára, hiszen mindenki láthatta előre a bukást?”²⁷⁸ Véleményem szerint azonban messze nem ennyire egyértelmű ennek a beszédnek a karaktere. Érdekes felidézünk ehhez a témához két korábbi eseményt. Az első „A zsidók történeté”-ben szerepel. Itt egy bizonyos „igazságos és ezért semmitől vissza nem rettenő” Sameasról olvashatunk, aki Hyrkanosnak megjövendölte korábban (lásd Ant. 14,172-176 [207k]), hogy Heródezzel még meg fog gyűlni a baja, később a farizeus Polliónnal együtt azt tanácsolta polgártársainak, hogy Heródest bocsássák be Jeruzsálembe, amiért is a királynál „különös kegyben állt” (Ant. 15,1-4 [256]). Mintha a Josephus főszereplésével zajló események tükörképe lenne mindez a régmúltból. Sameas, a próféta, aki megjövendöli Heródes uralmát, később azért jár közben, hogy engedjék be a királyt Jeruzsálembe, ne álljanak ellent neki – a különbség az, hogy Sameas ezt a falakon belül teszi. Ez az eset annyiban támogatja van Unnik fentebbi álláspontját, hogy Sameas sem használja ebben a kérdésben a prófétaik tekintélyt a néptársak meggyőzésére.

Josephus érvelése egyértelmű módon két részre osztható (lásd Bel. 5,375 [419]). Beszéde első felében a józan észre akar hatni, így akarja meggyőzni a város védőit:

„Hozzájuk (sc. a rómaiakhoz) szegődött a szerencse²⁷⁹, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van.” (Bel. 5,367 [418])

²⁷⁸ Van Unnik, Flavius Josephus, 45.

²⁷⁹ „μεταβῆνα γὰρ πρὸς αὐτοὺς πάνθ' ὅτεν τὴν τύχην” – korábban Josephus a makedónokról is elmondja, hogy azért tisztelik a rómaiakat, mert Tyche melléjük állt (Bel. 2,360 [203]) – ott erre Agrippa hivatkozik a zsidók előtt – lásd ehhez Schell, *Die Aeropagrede*, 152.

később:

„hadd tudjátok meg, hogy nem csupán a rómaiak, hanem Isten ellen is harcoltok...” (Bel. 5,378 [419])²⁸⁰

végezetül:

„én azt hiszem: Isten eltávozott a szentek szentjéből, és azokhoz pártolt, akik ellen harcoltok” (Bel. 5,412 [423]).

A beszédnek ehhez a részéhez kell fellapoznunk a *másik* szöveget, Agrippa korábbi beszédét, amiben egészen hasonlóan érvel a lázadás ésszerűtlensége mellett a zsidó nép előtt (lásd Bel. 2,345-402 [200-209]).²⁸¹ Itt is szóba kerül, hogy az elődök, akiknek sokkal nagyobb esélye lett volna már eleve nem beengedni a rómaiakat Pompeius vezetésével az országba, nem így tettek, mert felismerték a vállalkozás lehetetlenségét. Ezzel a felismeréssel pedig csatlakoztak a reálpolitikusok sorába, ahová a görögök, lakedaimónok és a makedónok is tartoznak, de nemcsak ők, hanem

„megszámíthatatlan más nép, amelyeket még jobban fűt a szabadság vágya, ugyancsak a rómaiaknak engedelmeskednek” (Bel. 2,361 [203])

A (hadi)szerencse kérdésében Isten dönt, aki ez esetben népe ellenében Rómát ajándékozta meg ezzel.²⁸² Ahogyan lát-

²⁸⁰ Ehhez a mondathoz egészen hasonló gondolatot fogalmaz meg Mózes is az Ant. 4,190-ben [158]: *„Ha pedig Istent ellenségekké tesztitek, akkor ellenségeitek erőt vesznek rajtatok és szégyenszemre megint elvesztítitek azt az országot, amelyet elfoglaltatok”*.

²⁸¹ Agrippa beszédéhez kapcsolódóan mindenképpen érdemes megjegyeznünk, hogy ez az első nagy beszéd „A zsidó háború”-ban, tehát különösen fontosak az ebben megfogalmazott gondolatok, hiszen praktikusán, mint értelmezési kulcs jelenik meg a mű elején. Vö. Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament, 282; lásd továbbá a témához Schell, Die Aeropagrede, 220-226.

²⁸² Azzal, hogy Josephus a rómaiakat beilleszti abba a történelmi sorba, ahol olyan előkelő társaik akadnak, mint az egyiptomiak, filiszteusok, asszírok, vagy éppen a babiloniak, egyben azt is kijelenti,

hatjuk, itt valóban több szerep jut a logikus belátásnak, mint Isten kijelentésének.

A beszéd második felében azonban Josephus már egy egészen másfajta érvelést vonultat fel. Népe története eseményeit veszi sorra erősen szelektálva és átalakítva azokat, nem titkolatlan azzal a céllal, hogy rávegye a város védőit a rómaiakkal való együttműködésre. Beszédének ebben a részében arra mutat rá, hogy a bibliai történetek szereplői sokkal reálisabban ítélték meg saját helyzetüket. Arról nem is beszélve, hogy a régiek egyértelműen tudták, győzelmeiket soha nem fegyvereknek, hadseregüknek köszönhették, hanem Istenbe vetett hitüknek.²⁸³ Népe történelméből vett példáin igazolja, hogy amennyiben elképzelésük nem találkozik Isten szándékával, úgy minden erőfeszítésük kudarcos (Bel. 5,378. [419]).²⁸⁴ Nincs olyan erős szövetséges, akinek az oldalán képesek szembe szállni Isten akaratával.

Ez esetben nem bizakodhatnak a város védői – hiába is kapaszkodnának ebbe a reménybe²⁸⁵ – hogy miként Szanhéríb

hogyan Róma sem fogja elkerülni, hogy ugyanezen birodalmak sorsára jusson (a témához lásd de Jonge, Josephus, 211k; Schell, *Die Aeropagrede*, 180k). Főképpen, ha elbizakodottá válik szerencséjében, mint Gaius Caligula és Nero (Bel. 2,184 [176]; 250 [186]), akik szintén ebben buktak el. És ugyanebben a momentumban észrevehetjük a finom iróniát is, hiszen azzal, hogy Isten adja a rómaiak kezébe a várost és a zsidó népet, Josephus egyben a rómaiak dicsőségét is kisebbiti, miközben a Bel-hoz írt előszavában ezt éppen a konkurens történetíróknak rója fel (lásd Bel. 1,8 [18]). Az ironia megjelenésének az antik irodalomban, és speciálisan Josephusnál S. Mason egy egész fejezetet szentel könyvében (Josephus, 69-102).

²⁸³ Kaiser, Gott, Mensch und Geschichte, 170.

²⁸⁴ A témához lásd Kaiser, Gott, Mensch und Geschichte, 180-187.

²⁸⁵ Elképzelhető, hogy a védők erre a történelmi eseményre apellálnának és ezért játszik olyan fontos szerepet a beszédben – lásd de Jonge, Josephus, 213. – W. R. Farmer megállapítására hivatkozva.

serege, majd a rómaiak is oly mértékű csapást szenvednek el Isten angyalától, hogy feladják a város ostromát, hiszen ehhez éppen a leglényegesebb hiányzik hallgatóságából, a bűnbánat. Őseiket azért részeltette ebben a Mindenható, „mert ezek nem fogtak fegyvert, kezük imádságra tárult...” (Bel. 5,388 [420]). Noha a teljes beszédben megfigyelhető, hogy az események világi síkján túl a fölött, mellett mindennek transzcendens vonatkozása, eredője van²⁸⁶, a beszédnek ez a része kifejezetten profetikus hangvétellű, amely jellegzetességet talán a leginkább a Jeremiásra történő utalás világítja meg, aki hasonló helyzetben szólt Izraelhez, mint azt a szerző teszi (Bell 5,391k [421]). Az Ant. 10,79-ben [419] pedig arról olvashatunk, hogy nem csupán arról szólt Jeremiás előre, amit a babiloniaktól kell elszenvednie a zsidóknak, hanem arról is, ami a rómaiak uralma alatt köszönt rájuk. Ez nyilván legfőképpen a Templom sorsát illető kérdésekben vált fontossá Josephus számára, ezért nem meglepő, ha főképpen Jeremiás könyve középső részét dolgozza fel, aminek központi témája a Templom lerombolása és Jeruzsálem bukása. A jelenkor eseményeinek megjövendölésén túl, további „erénye” Jeremiásnak, hogy akárcsak Josephust, próféciáiért kortársai megvetették, és árulónak bélyegezték. Mint ahogyan az is növeli Josephus szimpátiáját elődjével kapcsolatban, hogy ő is elkeseredett harcot folytatott az álprófétákkal szemben (hasonló helyzetükhöz lásd Jer 1,4-19; 15,10-18; 20,7-18). Olybá tűnik, hogy ez a probléma szerzőnknek is elevenbe vágó. Számára is aktuális kérdésként merül fel, miként lehet leleplezni az álprófétákat, akik hamis tanúbizonyságot tesznek, és ezzel, talmi reményeket ébresztenek a népben. De mint Jeremiást, úgy őt is igazolták a szomorú tények, bizonyítva, hogy ők voltak az igazi próféták, nem ellenfeleik (lásd Deut 18,22; 19,15).

²⁸⁶ Schell, Die Aeropagrede, 177k.

Josephus Istennek eme emberében saját elődjét, saját prototípusát találta tehát meg, amely párhuzamot csak még inkább erősíti, hogy Jeremiás csakúgy, mint Josephus, papi származásúak (vö. Jer 1,1). Ahogyan egykoron Jeremiásnak, úgy most szerzőnknek is kötelessége az idegen hatalomnak való meghódolás hirdetése, ami Isten végzése szerint való, és ezért a megmaradás egyetlen lehetősége (lásd például Jer 15,10-14). De még ezzel sem ért véget a párhuzamosság kettejük sorsa között, hiszen mindkettőjük esetében éppen egy idegen népből származó uralkodótól kapják meg azt az elismerést, amit népüktől és annak vezetőitől remélhettek volna.²⁸⁷ És mindkettőjüket dezertálással vádolják, amiért börtönbe is vetik őket, de míg Josephust jogosan, addig Jeremiást nem, viszont míg Jeremiást a saját népe börtönözi be (vö. Jer 37,11-16), addig Josephust az ellenség. Az sem elhanyagolható tény, hogy Josephust kortársai megvetették és halálát kívánták, Jeremiást pedig ugyancsak félre akarták állítani az útból, de legalább nem akarták, vagy talán helyesebben nem „tudták” megölni, mivel a belátásnak (Jer 26,16-19 – Ant. 10,88-94 [420k]; Jer 38 – Ant. 10,115-130 [423-425]) és a gondviselésnek (Ant. 10,95 [421]) köszönhetően a próféta túléli ezeket a megpróbáltatásokat. Ami azonban talán a leginkább felerősíti kettőjük közös sorsát, az a Templom és a város pusztulásának előre látása és a tehetetlenség, hogy végig kell nézniük a rombolást.

Miközben Josephus Jeruzsálem falainál mondott beszédében (Bel. 5,362-419 [417-424]) a történelmi eseményeket és ezen események főszereplőit idézi fel a város védőit meggyőzni, egy kivételt mégis tesz. Jeremiás prófétaként kerül említésre.

²⁸⁷ Hasonló módon Ezsdrásról is azt olvashatjuk, hogy „különösen jól ismerte a mózesi törvényt és élvezte Xerxész barátságát” (Ant. 11,121 [20]), és ugyanez volt elmondható Nehémiásról is (Ant. 11,166 [26]), de Dániel egyik próféciaját is nem kisebb személyiség, mint Nagy Sándor érezte magára vonatkozóknak (Ant. 11,337 [50]).

Beszédében szerzőnk Jeremiás második afférját említi (Bel. 5,391k [421]), ami Szedékiás (Cidkijja – 2Kir 24; 2Kron 36) király idején történt. Ennek oka nyilván az, hogy az ő uralkodása alatt valóban be is következik a város pusztulása, ami viszont azt is jelzi hallgatósága számára, hogy Josephus szava is végső figyelmeztetésként értendő. Jeremiás története és személye tehát nem csupán a régmúlt eseményeiként elevenednek meg Josephus szavaiban, hanem az aktuális helyzetet, alkalmasint Josephus saját helyzetét illusztrálják. Sőt, ezen túlmenően, Josephus néha segít is felerősíteni ezt a párhuzamosságot kettejük sorsa között. Számos alkalommal kiegészíti az eredeti bibliai elbeszélést és beiktatja a számára oly fontos Templomot, ahol kora történései eszkalálódnak. Ilyen módon változtat a következő helyeken: Jer 36,2 – Ant. 10,93 [420k]; Jer 29,10.14 – Ant. 10,113 [423]; Jer 38,17-18 – Ant. 10,126 [425]; Jer 38,20-23 – Ant. 10,128 [425].²⁸⁸ Mindezt alapul véve, nem érthetünk egyet *Louis H. Feldman* véleményével, miszerint Josephus ne tekintené magát prófétának, csupán azon történészek utódjának, akik felvették a próféták által elejtett fonalát a történelemnek.²⁸⁹ A fentebbi párhuzamok és a próféta unikális feltűnése a Jeruzsálem falainál elmondott beszédben szerintem egyértelművé teszik, hogy szerzőnk saját magát a próféta utódjának, feladatát pedig az övével egyenértékűnek érzi. Arról nem is beszélve, hogy ennyire élesen nem lehet elválasztani a történészt a prófétától, hiszen például a Krónikák könyve egyértelműen úgy mutatja be a prófétákat, mint Izrael történéseit (2Krón 9,29; 12,15; 13).²⁹⁰

További érdekesség, hogy noha a bibliai elbeszélésben Jeremiás Jeruzsálem falain belül próbálja meggyőzni a védőket kilátástalan helyzetükről, Josephus korában már széles körben

²⁸⁸ Lásd Gray, *Prophetic Figures*, 73k.

²⁸⁹ Feldman, *Prophets*, 406.

²⁹⁰ Spilsbury, *Josephus and the Bible*, 125.

elterjedt és ismert volt a falakon kívül lamentáló próféta képe (LXX, 2. 4. Baruch), aki a város pusztulása előtt, alatt és után siratja Jeruzsálemet. Ez a tradíció köszön vissza a Lk 19,41-48-ban is.²⁹¹ Az akkori olvasónak tehát még egyértelműbb volt a párhuzam a két alak között, mint nekünk. Ez nyilván nem vonatkozott Josephus művének minden olvasójára. Görögül beszélő pogány hallgatósága számára Rómában csupán az események drámaisága vált egyértelművé, de azok a zsidó hallgatói, olvasói, akik járatosak voltak a Bibliában, bizonyosan észrevették ezt a párhuzamosságot szerzőnk beszámolójában.²⁹²

Nem kétséges, hogy Josephus beszédében kétféle érvelést alkalmaz. Egyfelől, szónoklata első felében az értelmet szólítja meg – ahogyan a reálpolitikusok; másfelől, beszéde második részében az érzelmekre és hitből fakadó belátásra apellál – ahogyan a próféták tették. A pusztulás vizionálásával mégsem válik apokaliptikussá, hiszen a prófétát éppen az különbözteti meg markánsan az apokaliptikustól, hogy ő felmutatja az önkritika, és ez alapján a megtérés lehetőségét, az apokaliptikus ezzel szemben kész tényeket közöl, Isten megmásíthatatlan döntéséről számol be, amiben az embereknek meg van pecsételve a sorsuk.²⁹³

Elmondható tehát, hogy Josephus ábrázolásában a prófétának hármas feladata volt. Egyrészt, az írások helyes értelmezése, ha úgy tetszik, a múlt feltárása. Másrészt, a mindenkori jelenben megőrizni a tisztánlátást, pontosan látni a történelem eseményeit, és egzakt módon értelmezni azokat, hiszen éppen a beteljesedés lesz igazságuk igazolása (például Ant. 4,125. [424]; 303. [172]; 313k [173]; 9,276 [407]; 10,79 [419]; 13,62kk [123k]). Harmadrészt, a jövő eseményeinek ismeretében befo-

²⁹¹ Lásd a témához Callaway, *The Lamenting Prophet*, 51.

²⁹² Mason, *History*, 116.

²⁹³ Lásd Aune, *Prophecy*, 114; továbbá Schmidt, *Prophetie als Selbst-Kritik des Glaubens* című tanulmányát.

lyásolni a jelent, figyelmeztetve a kortársakat és helyes irányba fordítani döntéseiket. Ez a három pedig magától érthető módon nem válhat el egymástól. Teljes bizonyossággal kijelenthető tehát, a szerző saját magát kora prófétájaként ábrázolja – még akkor is, ha számos vonatkozásban eltér úgy az ószövetségi, mint az újszövetségi prófétáktól.

V. Összefoglalás

Hogyan összegezhettük az eredményeket? Úgy vélem, Josephus korában egyáltalán nem számított kivételesnek, hogy olyan személyek jelennek meg a közéletben, akiket hallgatóságuk prófétaként tisztelt. Mint ahogyan az is egyértelművé vált, sok arra méltatlan is azon volt, hogy magát prófétaként állítsa be, hogy ezzel előnyökre tehessen szert. Szorosan ide kapcsolódik a kérdés, hogy Josephus próféta volt-e? Erre egy minden kétségen felül álló válasz a fentebbiek alapján nem adható. Egy biztos, saját szerepét és tevékenységét úgy ábrázolja szerzőnk, hogy az számos szálon egyértelműen kapcsolódik a próféták ószövetségi képéhez. Ennek azonban több oka lehet. Elképzelhető, hogy pusztán írói eszköz, vagy saját személyének védelme az árulás vádja alól, esetleg valóban próféta volt, akinek Isten jelentette ki mindezeket. De talán nem is annyira lényeges eldönteni ezt a kérdést, ami ennél sokkal fontosabb, hogy Josephus azt feltételezte olvasóiról, hogy elképzelhetőnek tartják és alkalmasint el is fogadják a tényt: ő maga profetikus cselekedetek végrehajtója. Vagyis az első kérdésünkre, hogy eltűntek-e a próféták a bibliai korok után egyértelműen nemmel felelhetünk.

Amikor tehát az Újszövetségben megjelennek a keresztyén próféták, feltűnésük, noha markánsan újnak tekinthető számos vonatkozásban (üzenetük, hivatkozásuk Jézusra, mint Isten fiára stb.), maga a jelenség nem volt új. További eltérés, hogy miközben a zsidóságon belül, így Josephusnál is megfigyelhető egyfajta visszafogottság a kifejezés használatát illetően, az Újszövetségben számos prófétáról olvasunk – bár itt is érdemes azért megjegyeznünk, hogy a Jelenések könyvének íróján kívül senki nem nevezi saját magát prófétának, ugyanakkor az Újszövetség szerzői számára mégsem kérdés a próféták létezése.

Megállapítható továbbá, hogy a próféta kifejezés statisztikájából Josephusnál és a kortárs irodalomban, nem vonhatunk le következtetéseket a jelenségre nézve. Valóban főképpen a régmúlt nagyjait illetik ezzel a névvel, de ez két dolognak köszönhető. Egyrészt, mivel az ő próféciáik közül legalább egy beteljesedett, ezért joggal nevezhetőek prófétának. Másrészt a nekik kijáró tiszteletadást és üzenetük megbízhatóságának kihangsúlyozását is érzékeltette ez a név. Ha viszont összevetjük a próféták és első századbéli utódaik ténykedését, akkor mindazonáltal megállapítható, a kijelentés forrása ugyanaz maradt. Ahogyan az Ószövetség megkérdőjelezhetetlen prófétái jeleken, álmokon és kijelentéseken keresztül jutottak el Isten üzenetéhez, amit népükkel közölni kellett, úgy Josephus kortársai és ő maga is hasonló módon jut ezekhez az információkhoz. Talán csak egy forrás válik sokkal karakteresebbé, az Írások tanulmányozása, amibe a Törvény éppen úgy beletartozott, mint a próféták könyvei. Ez azonban nem azt jelentette, hogy ez a típusa a helyes értelmezésnek kevesebb lett, mint elődeik kinyilatkoztatásai, vagy a kegyelmi ajándékok kisebbek lettek volna, hanem pusztán logikus következménye volt annak a felismerésnek, hogy a szövegek sokkal többet képesek elárulni Isten akaratáról, mint pusztán az abba leírt szavak. Ezt feltárni pedig ugyanúgy a Lélek segíti az értelmezőt, mint annak leíróját egykoron.

A próféta kérdésének vizsgálata azt is megmutathatta az olvasónak, hogy még sok irányba tovább lehetett volna húzni a szálakat. És számos olyan téma felbukkant, ami érdekes a további kidolgozásra. Éppen ezért Josephusszal kapcsolatos kirándulásunkat azzal a reménységgel zárom, hogy ez valóban csak a kezdete egy csodálatos barátságának, amiben nemcsak én leszek továbbra is társa Josephusnak, e kivételes korszak szemtanújának, hanem másokat is el tudtam indítani ezen az úton.

Felhasznált irodalom

AUNE, David E., The Use of PROFHTHS in Josephus, *JBL* (101), 1982. (419-421).

- *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Erdmans Publishing Company-Grand Rapids, Michigan, 1983.

- Charismatic Exegesis in Early Judaism and in Early Christianiti, in D. E. Aune, *Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Chrsitianitiy*, Grand Rapids, Michigan, 2008. (280-299).

BALÁZS Károly, *Újszövetségi szómutató szótár*, Logos Kiadó, Budapest, 1998.

BARCLAY, John, Against Apion, in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (75-85).

BARNETT, Peter W., The Jewish Sign Prophets – A. D. 40-70 their Intentions and Origin, in *NTS* (27), 1981. (679-697).

BAUER, Walter, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Alfred Töpelmann, Berlin, 1952.

BAUMGARTEN, Albert I., Josephus on Essene Sacrifice, in *Journal of Jewish Studies* (45), 1994. (169-183).

- *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden, 1997.

- Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective, in Shaye J.D. Cohen and Joshua J. Schwartz (szerk.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Brill, Leiden Boston, 2007. (1-13).

- Josephus and the Jewish Sects, in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (262-272).

BENEDIKT, Eckhardt, *Ethnos und Herrschaft*, Politische Figurationen und judäischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I., de Gruyter, Berlin, 2013.

BERGMEIER, Roland, *Die Essener Berichte des Flavius Josephus*, Kok Pharos Publishing House, Kampen, 1993.

BOWLEY, James E., *Prophets and Prophecy at Qumran*, in P. W. Flint-J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999. (354-378).

CALLAWAY, Mary Chilton, *The Lamenting Prophet and the Modern Self: on the Origins of Contemporary Readings of Jeremiah*, in J. Kaltner, L. Stulman (szerk.), *Inspired Speech*, T & T Clark International, London, New York, 2005. (48-62).

COHEN, Shaye J.D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2006.

COOK, Stephen L., *On the Question of the "Cessation of Prophecy" in Ancient Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

DAUTZENBERG, Gerhard, *Urchristliche Prophetie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1975.

DELLING, Gerhard, *Die biblische Prophetie bei Josephus*, in O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (109-121).

ERLER, Michael, *Epikureismus als Orakelphilosophie. Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie*, in M. Witte, J. F. Diehl (szerk.), *Orakel und Gebet*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009. (53-66).

FABRY, Heinz-Joseph – Dahmen, Ulrich, *rv,p,, in Theological Dictionary of the Old Testament (XII)*, Erdmans / Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 2003. (152-158).

FELDMAN, Louis H., *How Much Hellenism in Jewish Palestine?*, *Hebrew Union College Annual* 57, 1986. (83-111).

- *Prophets and Prophecy in Josephus*, *JThS* (41/2), 1990. (386-422).

- *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden, Brill, 1998.

FORBES, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 75), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1995.

FÖRSTER, Niclas, *Geschichtsforschung als Apologie: Josephus und die nicht-griechischen Historikern in Contra Apionem*, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (168-191).

FREEDMAN, David Noel – Frey, Rebecca, *False Prophecy is True*, in J. Kaltner, L. Stulman (szerk.), *Inspired Speech*, T & T Clark International, London, New York, 2005. (82-87).

GOLDSTEIN, Jonathan, A., *I. Maccabees*, Doubleday & Company, Garden City-New York, 1976.

GOODBLATT, David, *From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity*, in *JSJ* (29), (1998), 1-36.

- *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

GRAY, Rebecca, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.

GRUDEM, Wayne A., *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, University Press, Washington, 1982.

GRUEN, Erich S., *The Hasmoneans in Josephus*, in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Blackwell, West Sussex, 2016. (222-234).

GRÜLL Tibor, *Áruló vagy megmentő?*, Kalligram, Pozsony, 2010.

HAALAND, Gunnar, *What Difference Does Philosophy Make? The Three Schools as a Rhetorical Device in Josephus*, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (262-288).

HAHN, Ferdinand / KLEIN, Hans, *Die frühchristliche Prophe- tie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2011.

- HEGYI Dolores, *Polis és vallás*, Osiris, Budapest, 2002.
- HEIDTMANN, Dieter, *Die Engel*, Grenzgestalten Gottes, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1999.
- HENGEL, Martin, *Judentum und Hellenismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988.
- „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, in M. Hengel, H. Löhr (szerk.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1994. (1-71).
- HILL, David, *New Testament Prophecy*, Marshall-Morgan & Scott, London, 1979.
- JEPPESEN, Knud, *Ima*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1973. (313-348).
- JONGE, Marcus de, Josephus und die Zukunftserwartung seines Volkes, in O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (205-219).
- KAISER, Otto, *Gott, Mensch und Geschichte*, de Gruyter, Berlin/New York, 2010.
- KARASSZON István, *Az óizraeli vallás*, Budapesti Református Teológiai Akadémia, Budapest, 1994.
- Ni ange ni bête (Gondolatok az angelológia és a satanológia vallástörténetéhez), in: Karasszon I., *Az Ószövetség varázsa*, Új Mandátum, Budapest, 2004, (37-55).
 - Ég és föld között: a Küldött, in Xeravits G. – Tamási B. – Szabó X. (szerk.), *Angyalok az ókortól Szent Tamásig*, L'Harmatan, Budapest, 2011. (9-18).
- KARRER, Martin, Das urchristliche Ältestenamt, *NT* (22/2), 1990. (152-188).

KOLTAI Kornélia, Angyalok az Ószövetségben, in Xeravits G. – Tamási B. – Szabó X. (szerk.), *Angyalok az ókortól Szent Tamásig*, L'Harmattan, Budapest, 2011. (19-38).

KOMORÓCZY Géza, *Kiáltó szó a pusztában*, Osiris, Budapest, 1998.

KÓKAI NAGY Viktor, Die Beziehung der Makkabäer zu fremden Nationen – die Bündnisse mit Rom und Sparta, in G. G. Xeravits, J. Dušek (Eds.), *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition*, de Gruyter, Berlin, 2010. (107-117).

- Pneumatikus egyházvezetés, in: Fazakas S. – Ferencz Á. (szerk.), „Krisztusért járva követségben...”, (*Acta Theologica Debrecinensis* 3.), Debrecen, 2012. (377-395).

- The Speech of Josephus at the Walls of Jerusalem, in *Biblische Notizen* (NF 161), 2014. (141-167).

- Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus, in: V. Kókai Nagy – L. S. Egeresi (eds), *Propheten der Epoche / Prophets during the Epochs*, Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honor of István Karasszon for his 60th Birthday, Ugarit Verlag, Münster, 2015. (233-250).

KRÄMER, Helmut, profh,thj – die Wortgruppe in der Profangräzität, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Studienausgabe, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990. (781-795).

KUHN, Peter, Himmelsstimme, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG⁴], Mohr Siebeck, Tübingen, 3:1756.

LEIPOLDT, Johannes – GRUNDMANN, Walter (szerk.), *Umwelt des Urchristentums I.*, [1967] Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.

LEVERING, Matthew, *Predestination*, Biblical and Theological Paths, Oxford University Press, Oxford, 2011.

MAIER, Gerhard, Die jüdischen Lehrer bei Josephus, in O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (260-270).

MASON, Steve, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Francke Verlag, Tübingen, 2000.

- Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judean War: from Story to History, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (219-261).

- *Josephus, Judea, and Christian Origins*, Hendrickson, Massachusetts, 2009.

- *A History of the Jewish War A. D. 66-74*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

- Josephus's Judean War, in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (13-35).

- Josephus's Autobiography (Life of Josephus), in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (59-74).

MAYER, Reinhold és Möller, Christa, Josephus – Politiker und Prophet, in O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (271-284).

MCLAREN, James S., Delving into the Dark Side: Josephus' Foresight as Hindsight, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (49-67).

- Josephus and the Priesthood, in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (273-281).

MEEKS, Wayne A., *The First Urban Christian*, Yale University Press, London, ²2003.

MEYER, Rudolf, Bemerkungen zum literarischen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (285-299).

- profh,thj - Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, , in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Studienausgabe, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990. (813-828).

MOORE, George Foot, Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus, in *Harvard Theological Review* (22), 1929. (371-389).

MÜLLER, Hans-Peter, aybn, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1986. (140-163).

MÜLLER, Karlheinz, Sanhedrin/Synhedrium, in *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999. (30:32-42).

NIEBUHR, Karl-Wilhelm, *Gesetz und Paränese*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987.

NISSINEN, Martti, What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective, in J. Kaltner, L. Stulman (szerk.), *Inspired Speech*, T & T Clark International, London, New York, 2005. (17-37).

NODET, Etienne, Josephus' Attempt to Reorganize Judaism from Rome, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (103-122).

PENNER, Ken M., The Fate of Josephus' Antiquitates Judaicae 13:171-173: Ancient Judean Philosophy in Context, in *Journal of Biblical Studies* 1:4,
https://www.academia.edu/2032698/The_Fate_of_Josephus

s Antiquitates Judaicae 13.171-173 Ancient Judean Philosophy in Context (2016. 10. 05.)

RAD, Gerhard von, *Az Ószövetség teológiája I.-II.*, Osiris, Budapest, 2000. 2001.

RAJAK, Tessa, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001.

- Document and Rethoric in Josephus: Revisiting the 'Charater' for the Jews, in Shaye J.D. Cohen and Joshua J. Schwartz (szerk.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Brill, Leiden Boston, 2007. (177-189).

RAPPAPORT, Uriel, Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden - Boston, 2007. (68-81).

REILING, Jannes, The Use of YEUDOPROFHTHS in the Septuagint, Philo and Josephus, *NT (13/2)*, 1971. (147-156).

RENDTORFF, Rolf, profh,thj - im Alten Testament, , in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Studienausgabe, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990. (796-813).

SCHELL, Vitor Hugo, *Die Aeropagrede des Paulus und Reden bei Josephus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.

SCHMIDT, H. Werner, Prophetie als Selbst-Kritik des Glaubens, in I. Beldermann / E. Dassmann-stb. (szerk.), *Prophetie und Charisma (JBTh 14)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1999. (3-18).

SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther (EKK VII/3)*, Benzinger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen, 1999.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Die Worte der Prophetie, in I. Beldermann / E. Dassmann-stb. (szerk.), *Prophetie und Charisma (JBTh 14)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1999. (71-94).

SCHWARTZ, Daniel R., Many Sources but a Single Author, Josephus's Jewish Antiquities, in H. H. Chapman / Z. Rodgers

(szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (36-58).

SCHWARTZ, Seth, *Imperialism and Jewish Society*, 200 B.C.E to 640 C.E, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2001.

SIEGERT, Folker, On Referring to Something, Meaning Something, and Truth: a Terminological Proposal, in R. Zuleika (szerk.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Brill, Leiden – Boston, 2007. (25-48).

SPILSBURY, Paul, Josephus and the Bible, in H. H. Chapman / Z. Rodgers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Wiley Backwell, West Sussex, 2016. (123-134).

STÄHLIN, Gustav, Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus, in O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. (319-343).

STEGEMANN, Hartmut, The 'Teacher of Righteousness' and Jesus: Two Types of Religious Leadership in Judaism at the Turn of the Era, in Shemaryahu, T. (szerk.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, JSOT Press, Sheffield. 1991. (196-213).

STRACK, Hermann L. / BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1-4.*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1924-1928.

THEIßEN, Gerd / GEMÜNDEN, Petra von, *Der Römerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.

TUVAL, Michael, *From Jerusalem Priest to Roman Jew*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.

UNNIK, Willem Cornelis van, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1978.

VERMES Géza, *A zsidó Jézus*, Osiris, Budapest, 1995.

- *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Osiris, Budapest, 1998.

WALTER, Nikolaus, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I./2.), Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohr, Gütersloh, 1976.

WILSON, Robert R., Current Issues in the Study of Old Testament Prophecy, in J. Kaltner, L. Stulman (szerk.), *Inspired Speech*, T & T Clark International, London, New York, 2005. (38-46).

WOLFF, Hans Walter, Prophet und Institution im Alten Testament, in T. Rendtorff (szerk.), *Charisma und Institution*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1985. (87-101).

WOLTER, Michael, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, *Early Christianity*, 2010/1. (15-40).

WRIGHT, Benjamin G. III, *Praise Israel for Wisdom and Instruction*, Brill, Leiden, Boston, 2008.

ZSENGELLÉR József, *Bálám könyve I.*, L'Harmattan, Budapest, 2006.

XERAVITS Géza, *A qumráni közösség szentírásértelmezése*, Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 2001.

- *King, Priest, Prophet*, Brill, Leiden, 2002.
- *A deuterokanonikus könyvek*, L'Harmattan, Budapest, 2008.
- A jamniai zsinat mítosza, in *Vigilia* 77, 2012/6. (402-409).

Forrásművek

A bibliai szövegeket a revideált újfordítású *Biblia* alapján idézem (Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2014).

Deuterokanonikus bibliai könyvek, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004.

JOSEPHUS Flavius, (Ant.) *A zsidók története*, (ford. Révay József), Renaissance kiadás, Budapest, 1946.

JOSEPHUS Flavius, (Ant.) *A zsidók története*, (ford. Révay József) Táientum, Budapest, 1999.

JOSEPHUS Flavius, (Bel.) *A zsidó háború*, (ford. Révay József) Talentum, Budapest, 1999.

JOSEPHUS Flavius, (Vit.) *Önéletrajz*, (ford. Révay József) in *A zsidó háború*, Táientum, 1999. (541-603).

JOSEPHUS Flavius, (Ap.) *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, (ford. Hahn István) Helikon, Budapest, 1984.

JOSEPHUS Flavius műveinek görög szövegéhez lásd <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=josephus&redirect=true>

SUETONIUS, *A Caesarok élete*, Magyar Helikon, Budapest, 1975.

TACITUS, *Korunk története*, (ford. Borzsák István) <http://mek.niif.hu/04300/04353/html/>