





Josephus tanulmányok

Szerkesztette:
Kókai-Nagy Viktor

· Selye János Egyetem ·
· Református Teológiai Kar ·
· Josephus Kutatóintézet ·
Komárom, 2021

Borítón: Josephus bemutatja könyvét Vespasianus császárnak
(New York Public Library).

ISBN 978-80-8122-392-1

Tartalomjegyzék

Előszó	7
Steve Mason: Prófécia a római kori Júdeában. Tényleg arról tudósít Josephus, hogy megszűnt a „próféták pontosan nyilvántartott láncolata” (Apión ellen 1.41)?	9
Kókai-Nagy Viktor: A megbízható írások Josephus Apión ellen írt művében	53
Csalog Eszter – Grüll Tibor: Flavius Josephus mint bibliafordító	71
Karl-Wilhelm Niebuhr: Halál és élet Josephusnál és az Újszövetségben	96
Karasszon István: Josephus Flavius borzalma	118



Előszó

A Josephus Kutatóintézet második kiadványát tartja kezében a tisztelt olvasó. Ahogyan minden elképzelést, úgy a Kutatóintézetét is átalakította a pandémiás időszak. Sajnos mi sem tudtuk megvalósítani a terveinket, ezért újra kellett gondolnunk a lehetőségeket. Eredeti szándékunk egy Josephus szeminárium és az ehhez kapcsolódó rövid előadások anyagának publikálása volt, ami a körülmények alakulása miatt kivitelezhetetlenné vált. Ekkor gondoltunk arra, hogy az új kiadvány egy angol, illetve egy német nyelven megjelent korábbi tanulmányt fog tartalmazni, ami kiegészül magyar kutatók aktuális írásaival.

A két lefordított tanulmány témája adott volt, de a magyar szerzők esetében nem határoztunk meg, miről írnak. Ennek ellenére úgy alakult, hogy a beérkezett anyag két izgalmas kérdéskörhöz kapcsolódik. Steve Mason részletes tanulmánya a „próféták pontosan nyilvántartott láncolata” (Cap 1,41) értelmezéséhez ad alternatívákat, bemutatva hogyan érthették Josephusnak ezt a kijelentését első olvasói. Ugyanezt a témát járja körül Kókai-Nagy Viktor írásai is, az idézett szakaszban megjelenő fogalmak josephusi használatára fókuszálva. Csalog Eszter és Grüll Tibor tanulmányában szintén ezt a szakaszt tekinti kiindulópontnak, de vizsgálatuk tárgya nem annyira a fogalmak tisztázása, mint sokkal inkább az a kérdés, milyen lehetett Josephus Bibliája és miként használta fel műveiben.

Karl-Wilhelm Niebuhr a halál és élet kifejezések megjelenését, az ezekhez való viszonyulást vizsgálja Josephusnál és az Újszövetségben. Amikor Niebuhr a halál ábrázolásának brutalitásáról értekezik A zsidó háború kapcsán, egy lábjegyzetben utal arra a megdöbbentő esetre, hogy Jeruzsálem ostroma alatt egy asszony saját gyermekét készíti el ételként (Bel 6,193–219). Hogy ez az esemény valós-e, vagy pusztán írói túlzás, esetleg egy irodalmi toposz lenne sajátos jelentéstartalommal? Ezekre a kérdésekre találjuk meg a választ, ha elolvassuk Karasszon István izgalmas írását.

A kötet szerkesztőjeként szeretnék köszönetet mondani Steve Masonnek és Karl-Wilhelm Niebuhnak, akik nem csupán hozzájárultak tanulmányuk fordításához, de személyesen is közbenjártak a kiadóknál ennek engedélyezése ügyében. Ugyancsak köszönet illeti a kiadókat (Brill, Mohr Siebeck) az engedély megadásáért, végül, de nem utolsósorban Jenei Pétert az angol tanulmány fordításáért és

Vér Ádámot a szövegek összevetésért és a források pontosításáért. A két fordított tanulmány esetében azoknak csak a betűtípusán változtattunk, de minden egyéb formai sajátosságát megőriztük megfelelően az eredeti kiadásnak.

Komárom, 2021. augusztus 13.

Kókai-Nagy Viktor

Prófécia a római kori Júdeában. Tényleg arról tudósít Josephus, hogy megszűnt a „próféták pontosan nyilvántartott láncolata” (*Apión ellen* 1.41)?¹

Steve Mason

Absztrakt

Josephus a CAp 1,41-ben – azt követően, hogy hangsúlyozza: a zsidó szent iratok méltán hitelesek, hiszen a szerzőik kizárólag proféták – megjegyzi, hogy a júdeai zsidók a későbbi iratokat nem tartják a korábbiakkal azonos hitelességűeknek. Ennek josephusi magyarázatát rendszerint így fordítják: „...megszűnt a proféták pontosan nyilvántartott láncolata”.² Noha a területen folytatott korábbi kutatások ezt a kijelentést úgy értelmezték, hogy a profétaság intézménye tulajdonképpen már eltűnt a posztbiblikus Judaizmus világából, az újabb kutatások mégis egyre inkább úgy tartják, hogy Josephus állítása csupán minősíteni és viszonyítani kívánja a késői profétaság intézményének értékét a korábbihoz képest, ilyen értelemben semmiképp sem szándéka annak létezését cáfolni. Ez a tanulmány első renden azt kívánja megvizsgálni, hogy mit jelent az ἀκριβὴς διαδοχὴ kifejezés. Továbbá amellet kíván érvelni, hogy „a proféták pontosan nyilvántartott láncolata” kijelentést nem célszerű történeti, diakronikus értelmében magyarázni. Jelen tanulmány két olyan értelmezési lehetőséget is felmutat, amely hűbben illeszkedik Josephus érveléséhez. Végül hangsúlyozásra kerül, hogy Josephus *Apión ellen* c. munkájában az alcímhez hűen a zsidó nép régmúltjáról beszél, nem pedig a későbbi

1 Steve Mason: Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an ‘Exact Succession of the Prophets’ (Against Apion 1.41)?, in *Journal for the Study of Judaism* 50 (2019), 1–33.

2 A klasszikus angol fordításokban így szerepel a kijelentés: “the failure of the exact succession of the prophets.” Magyar nyelven Hahn István fordítása a meghatározó: „... mivelhogy megszakadt a proféták pontosan nyilvántartott láncolata” (*Josephus Flavius: Apión ellen*, avagy a zsidó nép ősi voltáról, Budapest, Helikon, 1984). A standard angol fordítás „failure” szava bukásra, kudarcra, megsemmisülésre, megszűnésre utal, míg a magyar fordítás „megszakadt” szava sokkal tárgyilagosabb; mellőzi a drámai felhangot. Steve Mason tanulmányában a klasszikus angol fordítást, illetve a mögötte húzódó teológiai kiindulópont helyességét kérdőjelezi meg, épp ezért alkalmaztuk a „megszűnt” szót az idézet kapcsán (a *ford.*).

történetírók munkásságáról és koráról, amelyben ő maga is él. Josephus művét olvasva az is világos, hogy ő maga éles különbséget tud tenni olyan irodalmi műfajok közt, mint a prófécia, a polemikus írás, avagy a történetírás.

Kulcsszavak: Josephus Flavius; prófécia; kánon; Szentírás; zsidó történetírás; görög történetírás; zsidó-görög kapcsolatok; zsidó-keresztény kapcsolatok

Milyen pontos (egzakt) vajon a családfánk? Megfelelő helyre kerültünk benne? Van-e a családuknak megbízhatóan (akkurátusan) nyilvántartott leszármazási sorrendje? E kérdések tulajdonképpen nyugtalanságot keltenek, hiszen ezek a melléknevek nem illenek ezekhez a főnevekhez. A pontosságot általában olyan dolgokhoz társítjuk, amelyek valamilyen skála vagy mértékegység szerint lemérhetők: órákon, mérőszalagokon, vagy egyéb mérőeszközön. Épp ezért egy költemény vagy egy családfa pontosságáról beszélni tulajdonképpen fogalomtévesztés. Ennek ellenére amikor Josephus elhíresült kijelentésében azt említi, hogy Artaxerxész perzsa uralkodó után megszakadt a τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν (CAp 1,41), továbbra is úgy fordítjuk, hogy eltűnt, megszűnt „a próféták pontosan nyilvántartott láncolata”, keveset törődve azzal, hogy vajon mit jelent, illetve jelent-e egyáltalán bármit is az, hogy „pontosan nyilvántartott”. Segít-e ez a fordítás megérteni Josephus érvelését, avagy illeszkedik-e egyáltalán Josephus gondolatmenetéhez? Josephus ezen kijelentése csupán egyike azoknak, amelyeket sikerült kiragadni kontextusából és úgy összekeverni tőle idegen fogalmi hozzávalókkal, hogy egy édes teológiai sütemény sült ki az eredetileg csípős hozzávalókból.

A szakasz jelentősége vitathatatlan az olyan kutatási területeken, mint az ókori judaizmus, a Josephus kutatás, a próféta-ság intézménye, a kánon kialakulásának története, valamint az újszövetségi iratok háttere, épp ezért arra teszek kísérletet, hogy a CAp 1,41 kijelentését felülvizsgáljam. Vajon van-e a kijelentésnek önmagában, avagy Josephus művének kontextusában értelme? Vajon a kontextus nem sugallja-e, hogy az olvasó máshogy értelmezze a kijelentést? Valahogy úgy, ahogy képtelenek vagyunk értelmezni a „próféta-ság a Második Templom kori judaizmus világában” kutatási területébe való mély belefeledkezésünk és az ezen a területen kialakult és meggyökerezett konszenzusok miatt. Van-e olyan alternatív olvasat, amely jobban illeszkedik Josephus érveléséhez? E tanulmányban tehát arra teszünk kísérletet, hogy alternatív fordítási lehetőségeket kínáljunk, mindezt természetesen csak azután, hogy áttekintettük a bevett fordítások kapcsán felmerülő

problémákat, valamint megrajzoltuk az *Apion ellen* teljes első fejezetének kontextusát.

1. Fordítási és értelmezési tendenciák

A CAP 1,41-et illetően két alapvető értelmezési tendenciát ismerünk. E kettő közül a régi vágású tulajdonképpen megpróbálja bagatellizálni a τῆν ... ἀκριβῆ διαδοχὴν kijelentésében szereplő melléknév jelentőségét. Eszerint Josephus tulajdonképpen a *prófétaság intézményének hiányára* kíván utalni. Noha egészen Artaxerxészig követhető a próféták láncolata, ezt követően azonban megszűnt. Josephus nem magyarázza meg, hogy milyen út vezetett a prófétaság megszűnéséhez, avagy „bukásához”, de nyilvánvalóvá kívánja tenni, hogy valami e téren elromlott, a láncolat bizonytalanná vált, és egyébként is a szerző saját korára a prófétaság már Júdea régmúltjának homályába vész. Kétségtelen érdeme ezen értelmezésnek, hogy egyszerűsége jól illeszkedik Josephus polemikus művének merész retorikájához. Hiszen Josephus nagyszabású történeti munkáival szemben, amelyek gyakran tartalmaznak terjedelmes exkuszusokat és idézeteket, az *Apion ellen* műfaját tekintve egy olyan rövidebb polemikus írás, ami egyértelmű alaptézissel rendelkezik, amit a szerző gyakran megismétel és újabb érvekkel támaszt alá.³ Miután ez az alaptézis egyértelmű, így ezt a furán ható kijelentés talán nem is olyan fontos.

Ezt „a prófétaság már megszűnt” típusú olvasatot alátámasztani látszik a Josephus műveiben fellelhető, prófétasággal kapcsolatos terminusok eloszlása. A Josephusi korpuszban 368 alkalommal szerepelnek προφητ- gyökkel bíró szavak, mi több, ha ehhez hozzáadjuk a „hamis próféta” (ψευδοπροφήτης) előfordulásokat is, akkor összesen 402 előfordulásról beszélhetünk. Figyelemre méltó, hogy igen kevés előfordulás található az Ant 1–11 egységén kívül, mely a bibliai történeteket parafrázeálja, és gyakran említi a próféták és hamis próféták tetteit, egészen a perzsa korig és Artaxerxész uralkodásáig – akit Josephus az Eszter könyvében megjelenő Ahasvérossal azonosít (Ant 11,300).⁴ Az Ant 1–11-ben 356 alkalommal előforduló προφητ- gyökök szavak (a ψευδοπροφήτης előfordulásokkal összesen 370) tehát egyértelműen túlsúlyban vannak az Ant 12–20 egységének 10, *A zsidó háború* 12 (a ψευδοπροφήτης előfordulásokkal összesen 14), az *Apion ellen* 8, va-

³ Gruen, “Greeks and Jews”; Barclay, *Against Apion*, xvii–xxii.

⁴ Vö. Blenkinsopp, “Prophecy and Priesthood”; Feldman, “Prophets and Prophecy”.

lamint a *Vita* 0 előfordulásához képest. Az Ant 1–10 szakaszon kívüli csekély számú előfordulás erősíti azt a benyomást, hogy a fogalom a bibliai kor ősi alakjaihoz kötött, és ezáltal nevetségessé válnak Josephus korának önjelölt prófétái. Az egyetlen kivétel, ami annál inkább figyelemre méltó, a Kr. e. 2. század végén élt Hasmóneus Johannész Hürkanosz említése, akiben a prófétaág ajándékát és Isten különleges kegyének működését ismerte fel Josephus (Bel 1,68–69; Ant 13,299). Noha Josephus ritkán említi a jóslást (λόγια, χρησμοί), azonban e terminusoknak mind a tizenkét előfordulása a távoli múltra vonatkozik. A zsidó χρησμοί mind a szent iratokban találhatók meg; azaz a régi prófétáktól származnak.⁵ Sokat elárul az is, hogy Josephus következetesen különbséget tesz a próféták és a látók (μάντις; vö. Ant 6,327) között, és ez egy olyan különbségtétel, amit a többi korabeli, nem zsidó szerző nem tesz meg.⁶ Josephus szerint az utóbbiak minden nép között és minden időben megtalálhatók.⁷ Ő saját magát is egyfajta μάντις-nak tartja, de semmiképp nem prófétának (Bel 4,625). Az egyetlen passzus, ahol Josephus egy helyen említi a két kategóriát, az a Saul király intézkedésével kapcsolatos rész: „Saul a próféták kivételével (ἔξω τῶν προφητῶν) valamennyi jóvendőmondót (μάντις), halottidézőt és minden olyan embert, aki efféle hókusz-pókuszokkal foglalkozott, kiutasított az országból” (Ant 6,327).⁸ Összefoglalva tehát elmondható, hogy a CAp 1,41-et leszámítva Josephus korabeli hallgatói és olvasói érzékelték, hogy Josephus προφητ- terminusokkal leírt „prófétái” egy speciális csoportot alkotnak, akik kizárólagosan a zsidók régmúlt történetének szereplői.

A CAp 1,41 szakaszának „a prófétaág már megszűnt” típusú értelmezése meglehetősen elterjedt a kutatók körében, amely álláspont aligha Josephus műveinek széleskörű tanulmányozásából ered, sokkal inkább a mintegy ezer évet átölelő, kortársnak tekintett ókori irodalmi korpuszból való önkényes válogatásnak az eredménye. Példának okáért a Kr. e. 100 körül keletkezett Makkabeusok 1. könyve⁹

5 λόγια: Bel 6,311-313; Ant 3,163-217; 8,93. χρησμοί: Bel 4,386; 6,109-312; Ant 2,241; 9,289; CAp 1,307-312.

6 Aiszkhülosz, *Eum.* 18–19; Euripidész, *Oreszt.* 363–364; Platon, *Kharm.* 173C; *Tim.* 71E–72B (Itt láthatjuk a megkülönböztetést μάντις és προφήτης között, miközben utal arra is, hogy sokan összekeverik őket); Pollux, *Onom.* 1.19.

7 Vö. Bel 1,79–80-212; Ant 13,312–313; 17,121-345; 18,217-223.

8 A zsidó háború és A zsidók története szövegeit Révay József fordítása alapján idézzük.

9 A Deuterokanonikus könyvek magyar fordításához a Magyar Bibliatársulat által közreadott *Deuterokanonikus bibliai könyvek. A Septuaginta alapján* (Budapest, Kálvin Kiadó, 1998) használtuk (a ford.)

feltételezi, hogy a próféta-ság már rég megszűnt, noha bizonyos fokig az irat nyitott marad arra, hogy a jövőben a próféta-ság és a prófécia újra megjelenik:

Köveit [az oltár köveit, amelyeket IV. Antiochus tisztátalanná tett] elvit-ték a templomdomb egy alkalmas helyére, amíg nem jön egy próféta és nem mond rendelkezést felőle. (μέχρι τοῦ παραγεννηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν). (1Makk 4,46)

Júdás halála után ... nagy üldözés támadt Izráelben, amilyen nem volt at-tól az időtől fogva, amióta nem volt látható próféta Izráelben (καὶ ἐγένετο θλίψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραὴλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς). (1Makk 9,27)

Így hát a zsidók és a papok elhatározták: Simon legyen a fejedelmük és főpapjuk örökké, míg igazi próféta nem támad (οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς εὐδόκησαν τοῦ εἶναι αὐτῶν Σιμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν). (1Makk 14,41)

Hozzávetőlegesen két évszázaddal később, a Második Templom lerombolása után (Kr. u. 70) keletkezett Báruk Szír Apokalipszise, mely a babilóni fogság korára visz-szavetítve fogalmazza meg, hogy az országgal együtt a próféták is elvesztek:

Tudjátok meg, hogy az előző korokban és atyáink régi nemzedékeinek voltak segítők, igaz emberek és szent próféták... Ám most az igazak összegyűltek és a próféták nyugovóra tértek, és mi szintén elkerültünk szülőföldünkről, Sion pedig elvéttetett tőlünk, semmi másunk nem maradt, mint a Minden-ható és az Ő Törvénye! (85:1, 3)¹⁰

Megint egy-két évszázaddal később, az m.Avot 1,1 a próféták eredetét a szóbeli Tóra időszakáig, a Sinai törvényadásig vezeti vissza. A próféciák a Nagytanács véne-ire és az írástudókra hagyományozódtak, akik ilyen értelemben örökösei és további hagyományozói annak. Ebből tehát az következik, hogy a késői rabbinikus tradíció a prófétákat és tevékenységüket szintén a régmúlthoz kapcsolta. A Toszeftában is szerepel egy figyelemre méltó hagyomány: „az utolsó próféták (נביאים אחרונים), Haggeus, Zakariás és Malakiás halálától fogva Isten Lelkének a kiáradása megszűnt Izráelben (פסקה רוח הקודש מִיִּשְׂרָאֵל), noha továbbra is képesek meghallani a *bat*

10 Az angol fordítást Id. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch," 651, (magyarul Tamási Balázs fordítása).

qól-t [az [isteni] hang leánya / visszhangja]” (t. Soṭah 13:3),¹¹ amelyet a Babilóni Talmud is előszeretettel idéz (b. Yoma 9b; b. Soṭah 48b; b. Sanh. 11a).

A fenti példákat is figyelembe véve a kutatók azon a széles körben elfogadott állásponton vannak, hogy a korabeli zsidó források tulajdonképpen egyhangúak a tekintetben, hogy a perzsa korra a próféta és a prófécia megszűnt. Ez az álláspont olyan alapvető munkákban is megjelenik, mint George F. Moore *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, avagy Ephraim Urbach *The Sages* című kötete, amelyekben a CAp 1,41-et döntő bizonyítékként használják.¹² Különösen is érdemes felhívni a figyelmet Urbach megjegyzésére, ami szerint a poszt-prófétai időkben,

Megjelenhetnek ugyan vizionáriusok és látnokok, akik a jövőt előre megmondják, mi több, csodákat is tehetnek. Valójában sok hasonló esettel találkozhatunk a Második Templom, valamint a Tannák és Amórak korában, de ezek *semmiképp sem Isten prófétaiként és hírnökeiként tűnnek fel*.¹³

Azokban az egyszerűbb időkben, amikor a judaizmusra és korai keresztyénségre vonatkozó kutatások még nem integrálódtak teljesen a vallástudományi és ókortörténeti egyetemi képzési programokba, a területen tevékenykedő kutatók két nagy csoportra oszlottak: zsidó kutatókra (ezen belül: világi, konzervatív, ortodox, reform), valamint keresztyén kutatókra (ezen belül: katolikus, protestáns, liberális, stb.). Bár egyetértettek abban, hogy a próféta intézménye megszűnt a judaizmusban, sajnálatos módon ezt a kiindulópontot a keresztyén nézőpont hajlamos volt elferdíteni, amit már Moore és Urbach is észrevett, és meg is próbált korrigálni. A múltban a főáramú keresztyén teológiában mindig is megvolt a „helyettesítő”, szuperszesszionista teológia, amely az ószövetségi hagyományt annak a kiindulópontnak a fényében értelmezte és sajátította ki, hogy a zsidók tulajdonképpen eltértek az eredeti elhívásuktól.¹⁴ Példának okáért Izráel történetének Julius Wellhausen általi radikális revíziója az 1870-es években megalapozta a következő száz évre ezt a fajta leereszkedő keresztyén érvelést. Wellhausen érv-

11 A szöveget és annak spanyol fordítását ld. Ruiz Morell and Salvatierra Ossorio, *Nashim*, 365.

12 Vö. Moore, *Judaism*, 1:237–241, 3:9, 12; Urbach, *Sages*, 564–571.

13 Urbach, *Sages*, 566.

14 Ld. már Pálnál is a Gal 3-4-ben; a Róm 9-11-ben; csakúgy, mint Máténál, a lukácsi korpuszban, illetve a Zsidókhoz írt levélben eltérő formában; Barnabás levele; Tertullianusz, *Apol.* 21.

rendszere szerint a prófécia Izráel legősibb és legvitálisabb múltjának a része. Az idő előrehaladtával a zsidóság élete és vallásossága fokozatosan meddő legalizmusba süllyedt. Ez elsőként a mózesi törvények fogság utáni átfogó összeszerkesztésében érhető tetten, majd pedig a lelki impulzusok és lelkeség iránti érzékenység megszűnésében a későbbi farizeusi és rabbinikus irányzatokban, akikre a keresztyén teológusok tudálékos zugügyvédekként tekintettek.¹⁵ Wellhausent további nagyhatású tudósok követték, akik magukévá tették ezt a fajta „a lélektől, karizmától és próféciától megfosztott késői Judaizmus” kiindulópontot: Ferdinand Weber,¹⁶ Hermann Gunkel,¹⁷ Wilhelm Bousset,¹⁸ valamint Hermann L. Strack és Paul Billerbeck.¹⁹ Hozzájuk képest újabb nemzedéket képvisel Joachim Jeremias, aki a jelenben folyó biblikus és újszövetségi kutatásokra nézve máig meghatározó. 1971-ben a Jézus igehirdetéséről szóló tanulmányának kiindulópontja, miszerint Keresztelő János és Jézus munkássága „az elfojtott lélek visszatérését” reprezentálja, amely hosszú évszázadokig hiányzott. A rabbinikus források tekintetében Billerbeckre hivatkozva Jeremias a Jézus korabeli „ortodox Judaizmus” világáról ilyen módon értekezik:

Az ősatyák idejében minden kegyes és igaz ember birtokolta Isten lelkét. Azt követően, hogy Izráel vétkezett Isten ellen az aranyborjú imádatával, Isten korlátozta lelkének kiadását az általa választott férfiak személyére; prófétákra, főpapokra és királyokra. Az utolsó írópróféták, Haggeus, Zakariás és Malakiás halálával a lélek Izráel bűnei miatt elhallgatott. Ebben a

15 Wellhausen, *Prolegomena*. Wellhausen „Israel” c. tanulmánya erős kijelentést tesz: A farizeusok és a rabbik azzal, hogy kiterjesztették a „törvény fennhatóságát”, egyben ki is oltották az egyéni lelkiismeretet a törvény „vasszigorával”, hogy „az élet minden területét szigorú szabályok szerint formálják át”, egy „törvényként kodifikált jogi-rituális hagyomány” mentén.

16 Ld. Weber, *Altsynagogalen palästinischen Theologie*, már az 1–5. oldalon a *Nomokratie* részen: a prófécia megmentő lelkesége idegen volt a későbbi Judaizmustól (5).

17 Gunkel, *Holy Spirit*, 69: Keresztelő János tulajdonképpen a perzsa kort követő hiátus után az első volt Júdeában, aki prófétaként tűnt fel, és akit ilyen értelemben bírt a Szentlélekkel.

18 Bousset, *Religion des Judentums*, 290: A Makkabeus kor utáni zsidóság élete egyfajta kifulladás mutatott, az individuális felelősséget és az egyéni kegyességet a törvény súlya temette maga alá. Ugyanakkor egy eljövendő nagy Prófétára való várakozás is megfigyelhető. További kiértékelés és példák végett ld. Levison, *Filled with the Spirit*, 109–116.

19 Ld. Strack és Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, 1:125–129.

korszakban, úgy hitték, Isten továbbra is szólt az ő „szavának visszhangjával” (*bat qól* = ‘a szó lánya’ / visszhangja), ami csupán egy *halvány pótlék*... A lélek elhallgatásának gondolata tulajdonképpen annak a tudatnak a kifejeződése, hogy *a jelen idő elidegenedett Istentől*. A lélektől mentes idő tulajdonképpen ítélet alatt álló idő, amelyben *Isten hallgat*... A bizonyítékok gazdag tárháza áll rendelkezésre, amelyek alátámasztják, hogy *a korabeli emberek várva várták a Lélek eljövetelét*.²⁰

Jeremias szerint, Jézus Judaizmussal való szakítását önmaga prófétaként való meghatározása teszi egyértelművé, miután valami új kezdődött Keresztelő Jánossal (próféta, és még a prófétánál is nagyobb Mt 11,9). Ez magyarázza Isten családi megszólítását (*abba*) Jézus részéről, illetve az *amen* szó autoratív alkalmazását saját kijelentéseire. Vele egy új korszak veszi kezdetét, amelyben a Szentlélek ismét visszatér, és kiadása nyomán keresztyén próféták sokasága támad.²¹

Véleményem szerint ez az álláspont teologizálja, vagy pontosabban fogalmazva de-historizálja azokat a passzusokat, amelyek a prófétaság végéről nyilatkoznak. E szakaszok körültekintő, a kontextusukat is figyelembe vevő vizsgálata éppenséggel arra mutat rá, hogy ezek a fentebb már említett zsidó források a saját koruk értelmezése kapcsán nem képviselik semmilyen formáját a hanyatlásnak vagy elidegenedésnek. Báruk Szír Apokalipszisének utalását leszámítva, ami a templom lerombolása és a fogságba hurcolás kapcsán valóban veszteségnek ad hangot, ám ez nem általánosítható a Második Templom korára, s az idézett zsidó források tulajdonképpen egy kettős megerősítést közölnek a saját korukra nézve. Az egyik a próféták által írt és tőlük származó Írás birtoklása, amely megbízható és teljes kijelentés. A másik pedig az Írás magyarázóiba vetett bizalom, akiknek nem feladatuk újabb kijelentések létrehozása, mintha próféták lennének, hanem az igazi feladatuk azoknak az eszközöknek a helyes használata, amelyeket Isten emberek iránt tanúsított végtelen elköteleződésében és gondoskodásában adott a kezükbe. A jelen kor e kettős validációja szembetűnően megjelenik a Széder Ólam Rabba-ban, amely Isten tetteit veszi sorra a teremtéstől egészen a Bar Kokhba felkelésig. A Dán 8-ban szereplő szarvat így értelmezi: „Ez a makedóniai Nagy Sándor, aki tizenkét évig uralkodott. *Mindaddig ott voltak a próféták, akik a Szent Lélek által prófétál-*

20 Jeremias, *Proclamation of Jesus*, 80–82. A kiemelések „a lélek elhallgatása” kivételével a tanulmány szerzőjétől származnak.

21 1Kor 11,4; 12,10.28; 14,1-39; Mt 7,22; 10,41; 13,57; 21,11.26.46; 23,34.

tak (עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש). Mostantól viszont »fordítsátok oda fületeket és *hallgassatok a bölcsek szavára* (ושמעו דברי חכמים)«, ahogy megmondott (Péld 22,17-19)” (S. Olam Rab. 30).²² A régi időkben próféták biztosították az Írások isteni eredetét, most pedig ez a bölcsek feladata, akiket Isten vezet a magyarázat során. Ahogy Philón is mondja, „márpedig a tolmácsolás és a prófétálás két különböző dolog” (*Mos* 2.191).²³

Világos tehát, hogy a zsidó gondolkodásban a próféták hiánya semmiképp sem jelentette az Istentől való eltávolodást. Ezt további rabbinikus források, a Makabeusok 1. könyve, illetve Josephus művei is alátámasztják. 1909-ben Solomon Schechter nyomatékosan hangsúlyozta, hogy ez a keresztyén teológiai álláspont (ti. hogy a próféták hiánya Isten eltávolodását jelenti) a legbizarrabb „a sok furcsa állítás” közül, amelyet zsidó kutatók a keresztyén teológusok szájából hallhatnak.²⁴ Schechter kijelentésére alapozva Moore és Urbach nem késlekedett bemutatni Isten jelenlétének (*sekina*), vezetésének (*bat qól*), illetve általános gondviselésének a jeleit a szerteágazó zsidó és rabbinikus forrásokban.²⁵ A Makabeusok 1. könyvét olvasva vajon ki az, aki átsiklik az egyértelmű szándék felett, hogy a könyv Mattiás fiait Isten választott eszközeiként mutatja be, mi több, Istent magát pedig úgy, mint aki mélységesen törődik népével; jelen van és részt vesz mindennapjaikban.²⁶ Simon kiválasztását – „Így hát a zsidók és a papok elhatározták: Simon legyen a fejedelmük és főpapjuk örökké, míg igazi próféta nem támad.” (1Makk 14,41) – tévedés lenne kompromisszumként értelmezni, mintha próféta hiányában be kellene érniük kevesebbel. Épp ellenkezőleg, a kijelentés Simont legitim vezetőként ismeri el. Természetesen Simon megbízása addig tart, amíg meg nem jelenik az Isten által küldött próféta, de jelenleg ez a próféta még rejtetik. Ilyen értelemben most Simon az, akit Isten választott. Sokatmondó, hogy Josephus, noha más esetben hűen parafrázeálja az 1Makk szövegét, ebben az esetben eltekint a jövőbeli próféta kilátásba helyezésének hangsúlyozásától, vélhetően azért, mert egy jövőbeli prófétáról való beszéd nyugtalanítólag hatott volna a római hallgatóságára, két évszázaddal a Hasmóneusok után, és csak megzavarta volna

22 A forrás megtalálható: Guggenheimer, *Seder Olam*, 259–260. Az angol fordítás a tanulmány szerzőjétől származik.

23 Bollók János fordítása (*Alexandriai Philón, Mózes élete*, Atlantisz, Budapest, 1994).

24 Schechter, *Rabbinic Theology*, 21.

25 Moore, *Judaism*, 1:347–442; Urbach, *Sages*, 37–96.

26 1Makk 2,1-41.65-70; 3,1-9; 5,61-62, lásd továbbá Goldstein, *I Maccabees*, 4–13.

érvelését, ami a zsidó próféta-ság eredetét egyértelműen a távoli múltba helyezte (lásd lentebb). Minden bizonnyal Josephus *Apíon ellen c.* munkájának egyetlen olvasója sem gondolta azt, hogy Josephus a próféták jelenbeli hiányát problémának vagy „kudarcnak” tartja, ahogy azt a Loeb kiadásban Thackeray fordítása a τὸ μὴ γενέσθαι kapcsán hozza, de az is téves lenne, ha pusztán „nosztalgiázás”-ként tekintenénk Josephus kijelentésére a CAp 1,41-ben.²⁷ Josephus szándéka sokkal inkább az, hogy munkájában az Isten emberek iránti gondviselésének gondolatát egyfajta *Leitmotif* gyanánt állítsa középpontba, amely mentén az isteni ítélet történelemben való kibontakozása is bemutatható. Ilyen értelemben Josephus munkájának intenciója teljességgel híjával van mindenfajta epikureus felfogásnak Isten elzárkózását és elrejtőzését illetően (Ant 1,14,20; 10,277–279).²⁸

Ha úgy olvasnánk a CAp 1,41-et, mintha abban a jelenkor (értsd: Josephus kora) prófétái után való epekedés jelenne meg, akkor az hathatósan aláásná Josephus valódi szándékát, ami tulajdonképpen annak a ténynek az ünneplése, hogy a múlt nagy prófétái jóval megelőzték a görögök nagy történészeit, ilyenformán a zsidók egyedülálló módon megőrizték a múlt e szakaszának forrásait és eseményeit, miközben a görög történészek kénytelenek találgatásokba, illetve parázs vitákba bocsátkozni azt illetően, hogy mi történt valójában ebben a régi történelmi időszakban (bővebben lásd alább). Nehéz nem észrevenni, hogy Josephus művének a hangulata eltér Plutarkhosz, *De defectu oraculorum c.* művének (411E–415D) hangulatától, amelyben az orákulumok pusztulása Hellászban a terméketlenség, a különös csend és elhagyatottság jele. Josephus művének érvelése merőben más!

A CAp 1,41-ben Josephus egyáltalán nem állítja, hogy *nincs többé próféta*, vagy prófétai irat Artaxerxész után. Az értelmezése kapcsán a központi problémát az jelenti, hogy ami Josephus szerint a próféták kapcsán hiányzik, az csupán az ἀκριβὴς διαδοχή, bármit is jelentsen ez. A klasszikus értelmezések figyelmen kívül hagyják ezt a nüansnyi különbséget, és általánosságban a próféták hiányára, a próféta-ság megszűnésére való utalásként olvassák ezt a josephusi kijelentést. Az újabb kutatások viszont éppenséggel arra helyezik a hangsúlyt, hogy Josephus itt nem azt mondja, hogy a *próféták* tűntek el, csupán a „pontosan nyilvántartott láncolatuk”.

27 Ld. Gray, *Prophetic Figures*, 8, 25, 34, 142, 167, 237: A CAp 1,41-et a prófétai származás kapcsán nem szilárd dogmaként, hanem a dicső prófétai múlt felett érzett „felszínes nosztalgiaként” kell értelmezni.

28 Vö. Attridge, *Interpretation of Biblical History*, 67–108.

Ilyen értelemben a próféták és a próféta-ság folyamatosan megmaradhatott, mi több, akár gyakori jelenség is lehetett az első századi zsidóság körében.

Vajon mi okozhatta ezt a gyökeresnek mondható váltást a szakasz értelmezése kapcsán? Ennek több számba vehető oka is van. Egyrésről a tradicionális keresztyén teológiai megközelítés szerint a Második Templom korabeli zsidóság életét a meddő legalizmusba süllyedés uralta, ami már alig emlékeztetett arra az élettel teli és innovatív erkölcsösségére, ami a megelőző korokat jellemezte. Talán nem kell nagy képzelőerő ahhoz, hogy belássuk; ez a fajta megközelítés sajnálatos módon antiszemita eszmék forrásává vált, épp ezért a II. világháborút követő évtizedekben egy egészen új megközelítés kezdett formálódni, amely a zsidóság és keresztyénség kapcsolatának újragondolására irányult. Ahelyett, hogy a keresztyénséget következetesen a judaizmussal szemben definiálnák – ahogy azt általában véve a keresztyén tudományosság 1850 és 1950 között gyakorolta – ezen újabb kutatások sokkal kevésbé látják a keresztyénség mozgalmát a judaizmustól független, azzal szembenálló, illetve attól merőben különböző mozgalomnak, épp ellenkezőleg, a keresztyénség eredetét egyre inkább az első századi sokszínű Judaizmuson belül, annak egyik új ágaként helyezik el.²⁹ Miután az első századi keresztyénség szoros összefüggésbe hozható az első századi zsidósággal, így talán az is könnyen elképzelhető, ha a próféta-ságról és a prófétákról hasonló elképzeléseik voltak. Másrésről nem elhanyagolható a posztmodern fordulat szerepe sem. A posztmodern gondolkodás tulajdonképpen elutasít minden olyan hagyományos kiindulópontot, amelyet a hatalmi pozícióban lévők fektettek le. Végso soron ki az, aki egyértelműen megmondhatná, hogy ki tekinthető prófétának és ki nem? Miért nem tarthat *bárki* igényt az Istennel való direkt kapcsolatra – akár ma, akár az ókorban? Ha bizonyos első századi zsidó emberek magukat prófétának tartották, akkor a próféta-ság az első században akkor is létezett, ha Josephus vagy a rabbik ezt nyíltan tagadták. A posztmodern nyitottsága az egyedi jelenségek, a perifériák, a mikro-világok rekonstruálása iránt tulajdonképpen mindnyájunkat arra sarkall – attól függetlenül, hogy azonosulunk-e a posztmodern filozófiával vagy sem –, hogy felülvizsgáljuk a tradicionális elképzeléseket és az ortodox kiindulópontokat.

29 Érzékletes példaként lehet említeni Pál apostol alakját, akit hagyományosan a keresztyénség zsidóságtól való elválásának meghatározó alakjaként szokás értelmezni. Érdekes módon az újabb kutatások még Pál alakját és munkásságát is el tudják helyezni a Judaizmuson belül. Vö. Nanos és Zetterholm, *Paul within Judaism*.

Persze ezek a fentebb említett átfogó szemléletbeli fordulatok aligha hoztak volna gyors ütemű változást, ha nem álltak volna rendelkezésre olyan újabb források, amelyekkel alá is lehet támasztani egy ilyen gyökeres szemléletváltást. Természetesen e tekintetben a legmeghatározóbb előrelépést a holt-tengeri tekercsek felfedezése és fokozatos publikálása jelentette a háború utáni években. Már 1953-ban, amikor még csak igen kevés része volt széles körben elérhető a holt-tengeri szövegeknek, N. Wieder már mellett érvelt, hogy a *Damaszkuszi Irat* (az 1920-as évektől e szöveg részletei már ismertek voltak a Kairói Geniza anyagából) amikor a „törvény-értelmező”-re (דורש התורה) utal, tulajdonképpen egy Mózeshez hasonló prófétára tekint (Dt 18,15), aki az eljövendő Messiást megelőzi.³⁰ Noha Wieder álláspontja még konzervatívnak tekinthető – Wieder qumráni prófétája magányos és eszkatológikus karakterű volt, megfelelve Keresztelő és Jézus keresztyén értelmezésének –, mindazonáltal a holt-tengeri tekercsek előtérbe kerülése az ókori prófétaság és a kánon témaköreinek alapvető újraértékelését eredményezte. Egyrészt a szövegek több százszor utalnak a lélekre – emberire, gonoszra, istenire egyaránt –, mi több, a közösség életében aktívan működő „szent lélek”-re való utalás is előfordul.³¹ Másrészt a qumráni könyvtár a különböző szövegvariánsaival, alternatív szövegtagolási módszereivel (pl. Zsolt 151), valamint nagy becsben tartott Biblián kívüli szövegeivel (1Énok, Jubileumok) egyre inkább azt a tendenciát erősítette a kutatásban, hogy a qumráni könyvtár nem a szektás vonulatot, hanem sokkal inkább a zsidóságot meghatározó gondolkodást reprezentálja, tehát az ókori zsidóság összességében nem tekintette lezártnak a kánont. Ebből következően a saját világukat úgy értelmezték, mint amelyet teljesen áthat a *prófétaság szelleme* – még akkor is, ha a qumráni szövegekben az explicit *próféta* (נביא) nyelvezet sajátosan a bibliai próféták, valamint a hamis prófétaság jelensége kapcsán kerül csak elő. Ráadásul az újabb Qumrán-kutatásokban növekvő érdeklődés figyelhető meg a „magyarázás” (*interpretation*) és a „kreatív értelmezés” (*creative construction*) közötti kapcsolat természetének feltárása iránt. E területen egyre inkább hangsúlyossá válik, hogy az értelmezői szerep nem pusztán szolgai

30 Wieder, „Law-Interpreter,” 158–175.

31 A szent lélekre való utalás kifejezetten szembevetendő a *Himnusz-tekercsben* (1QHa IV, 38; VI, 24; VIII, 20, 25), illetve olyan visszatérő kijelentésekben, mint a „Kitöltötted szent lelket mireánk” és „Nagylelkűen biztosítottad számunkra a [te] sz[ent] lelket”. Ld. 4Q504, 1. és 4. fragmentumok.

magyarázást, hanem sokkal inkább kreatív értelmezést, teremtő munkát jelent.³²

A holt-tengeri tekercsek tanulmányozása újraértelmezési hullámot eredményezett a jól ismert, de a kutatásban korábban marginális szerephez jutó pszeudepigráf iratok tekintetében is. Kikerültek a hibernáltság állapotából és segítséget nyújtottak a kutatók számára egy jóval összetettebb judaizmus, avagy „judaizmusok” megrajzolásához, amelyben a prófécia helye és szerepe is átértékelődött.

A fogság utáni prófétaság kérdése kapcsán ezek az újabb kutatási trendek két élesen szembenálló reakciót váltottak ki. Amikor az 1960-as években a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* a Π betűhöz ért, akkor már a holt-tengeri tekercsek igen nagy hatást gyakoroltak a kutatásra, noha a velük kapcsolatos publikációk továbbra is korlátozottak voltak. Rudolf Meyer szócikke a prófétaságról azonban kifejezetten előtérbe helyezte a holt-tengeri tekercsek prófétasággal kapcsolatos kijelentéseit, és ezáltal az ókori judaizmust illető prófétaság-konceptiók kiterjesztését javasolta. A főáramú kutatások ösztönzéseképp, Meyer próféciaként értelmezte Josephus Vespasianusra vonatkozó jövődölését, de számos hasonló jelenséget is. Ezekből a bizonyítékokból Meyer arra következtet, hogy „tulajdonképpen soha nem volt úgynevezett próféták kora Izraelben”, csupán a prófécia formájának változásáról beszélhetünk a Második Templom korában.³³ Ezzel szemben Jeremias továbbra is a prófétaság megszűnésének és a lélek elnémulásának gondolatát képviselte, ragaszkodva korábbi állításaihoz. Véleménye szerint „Qumrán nem más, mint sajátos kivétel. Ettől függetlenül a domináns elképzelés az ortodox judaizmusban az volt, hogy a lélek elnémult.”³⁴ Idővel Meyer megközelítése kerekedett felül. A teljes fordulatot John Barton, *Oracles of God* (1986) c. munkája jelentette, amely végérvényesen elsöpörte a kánonnal kapcsolatos elavult elképzeléseket, továbbá nyomatékosan hangsúlyozta a fogság utáni írások eredeti és kreatív jellegét. Barton ezzel együtt rehabilitálta azoknak a szövegeknek a státuszát is, amelyekre a régebbi kutatások csupán poszt-prófétai irodalomként tekintettek. Barton azt kísérelte meg bemutatni, hogy ezek a késői zsidó iratok

32 Betekintés gyanánt ld. James Kugel (”Bible of Changed Meanings”), valamint Hindy Najman (”Reflections”) in Ben Zvi, *Rereading Oracles of God*.

33 Meyer, ”προφήτης κτλ.” *TDNT* 6:812–828, hivatkozás a 6:828. oldalon. Továbbá Meyer szerint a 2 Baruch (a CAp 1,41-el egyetemben) „semmiképp sem zárja ki a prófécia és a próféták jelenlétét Vespasianus alatt.” I. m., 6:815 (kiemelés a tanulmány szerzőjétől).

34 Jeremias, *New Testament Theology*, 81.

tulajdonképpen ugyanannak a prófétai tradíciónak a szerves részei, darabjai.³⁵

A konszenzus fellazulása máshol is érzékelhető. Példának okáért érdemes megemlíteni Joseph Blenkinsopp 1974-es tanulmányát, amely a prófétaság témakörét járja körül Josephus írásaiiban. Noha Blenkinsopp helyesen mutat rá arra, hogy Josephus a prófétasággal kapcsolatos szóösszetételeket exkluzívan a régmúlt prófétáira alkalmazza, mégis felhívja a figyelmet, hogy Josephusnak önmagával kapcsolatban is van egyfajta prófétai öntudata, mi több, Josephus műveiben egyértelmű, hogy tudósít farizeus és esszénus körökben megjelenő prófétai személyekről.³⁶ Miközben Blenkinsopp azt sugallta, hogy a próféták explicit megnevezése és nyelvezete nem feltétlenül szükséges a prófétai személyek azonosításához, David Aune (1982) amellett érvelt, hogy Josephus éppenséggel meg is nevez két poszt-biblikus prófétai személyt Johannész Hürkanoszon kívül, tehát Aune szerint Josephus explicit próféta megjelölése sem korlátozódik csupán a régmúltra.³⁷ Az Aune által azonosított két példa a következő: a „próféták” Jeruzsálem bukásakor (Bel 6,286), illetve „a próféta Kleodemus” említése (Ant 1,240). E két példa mindenképp figyelemre méltó, hiszen alátámasztani látszanak, Aune érvét. Az utóbbi esetben Josephus a milétoszi Alexander „Polihisztor”-t idézi, aki Kleodemus Malchost prófétaként jelöli meg. Arról nincs további bizonyítékunk, hogy Alexander vajon önmaga tekinti prófétának ezt a bizonyos Kleodemust, avagy ő is átvette a megjelölést, mint ahogyan azt sem tudjuk, hogy Malchos samáriai, júdeai vagy szíriai volt-e, avagy egyéb keleti nép fia.³⁸ Noha Aune ezen utóbbi példája mindenképp érdekes, ez mégsem feltétlenül árulkodó Josephus próféta-terminológiáját illetően, ami egyébként ettől az esettől eltekintve kifejezetten konzekvens az Ant 1-11 egységén belül.

Nem kevésbé problematikus Aune másik példája, amelyet *A zsidó háborúban* azonosított. Ebben a szövegrészben Josephus a „tűrannoszok” által sanyargatott egyszerű embereket siratja, akik Jeruzsálem 70-ben történt ostromakor a városban rekedtek és akiknek cinikusan isteni szabadítást ígértek. Josephus azt állítja, hogy 6000 férfi, nő és gyermek halt meg egy csapásra, amikor egy „bizonyos hamis próféta” (ψευδοπροφήτης τις) meggyőzte őket, hogy a szabadítás reményében

35 Barton, *Oracles of God*.

36 Blenkinsopp, „Prophets and Prophecy,” 249–250, 255–258.

37 Aune, „Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ,” 419–421.

38 Holladay, *Fragments*, 1:245–259.

gyűljenek össze egy oszlopcsarnok alatt, miközben a rómaiak alulról gyűjtötták fel az építményt (Bel 6,285). A következő mondatában Josephus kifejti, hogy a türeanoszok „számos prófétát küldtek” a nép közé (πολλοὶ δ’ ἦσαν ἐγκάθετοι παρὰ τῶν τυράννων τότε πρὸς τὸν δῆμον προφηῇται, Bel 6,286), annak érdekében, hogy a hamarosan bekövetkező isteni segítséget hirdessék, *visszatartva őket a dezertálástól*. Érvelését azzal zárja, hogy a csapások idején az emberek hajlamosak hinni azoknak a csalóknak és szélhámosoknak, akik elég elevenen festik fel a nehézségből kivezető utat (ἀπαλλαγὴν ὁ ἐξαπατῶν ὑπογράφῃ, Bel 6,287). Aune érvelése csak abban az esetben tekinthető helytállónak, ha ebből a szövegrészből a középső mondatot önkényesen kiemeljük és izoláljuk, hiszen Josephus ebben a mondatban (Bel 6,286) csak prófétákról, és nem hamis prófétákról beszél. A szövegösszefüggés (tehát az előző mondat) egyértelművé teszi, hogy Josephus itt hamis prófétákról beszél, mindazonáltal Aune a Bel 6,286-ra alapozva kijelenti: „Csupán ennek az egy passzusnak az alapján is meggyőzően állíthatjuk, hogy nem tartható az az álláspont, miszerint Josephus a προφήτης terminust kizárólag a kanonikus prófétákra alkalmazza.”³⁹ Aune olvasata egy meglehetősen atomizált olvasat. Nem szükségszerű, hogy a szóban forgó mondatban Josephusnak meg kellene ismételnie az előző mondat ψευδοπροφήτης szavát. A szövegösszefüggés azt megmutatja, hogy pontosan ugyanazt írja le változatos nyelven. Ezek a (hamis) próféták és szélhámosok nem Isten szavát közvetítették, hanem hazugságokat hirdettek. Tehát ez a példa nem bizonyíték arra, hogy Josephus kortársai között valódi prófétákat ismert volna fel.

A Josephus kori próféta-ság témakörét új perspektívába helyező általános tanulmányok közé tartoznak John R. Levison *The Spirit in First-Century Judaism* (1997), és különösen a *Filled with the Spirit* (2009) című munkái, amelyek megkérdőjelezik a korábbi megközelítések kiindulópontját.⁴⁰ Ez utóbbi munkájában Levison meggyőző példákat sorakoztat fel az ókori zsidó irodalomból az eksztatikus, ihletett beszédmódra és írásmagyarázatra, amit például Philón kísértetiesen közel hoz a „prófeciához”.⁴¹ A próféta-ság és Josephus újabb megközelítése kapcsán figyelemre méltóak Robert G. Hall *Revealed Histories* (1991) és Rebecca Gray *Prop-*

39 Aune, „Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ,” 419.

40 Levison, *Spirit*; Levison, *Filled with the Spirit*. Természetesen voltak korábbi munkák is ilyen megközelítéssel: Paret, „Pharisäismus”; van Unnik, *Flavius Josephus*, 4.

41 Philón, *Her.* 69–71; *Mos.* 2.191–192; *Spec.* 3.5–6; Levison, *Filled with the Spirit*, 109–221, különösen 189–196.

hetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine (1993) című munkái, valamint John Barclay kommentárja az *Appión ellenhez* (2006).⁴² Hall feltételezi, hogy az isteni ihletés ad alapot a zsidóság sajátos történelemszemléletéhez – ugyanakkor figyelmen kívül hagyja, hogy a szóban forgó szerzők nem tekintik a munkájukat történetírásnak, Josephust pedig (aki viszont történetírásként tekintett a művére) a *Jubileumok* könyvével rokonítja, hiszen műfajilag mindkettő egyfajta kijelentett történelemnek tekinthető. Hall véleménye szerint, Josephus *A zsidó háborút* „prófétai misszió” beteljesítéseként, „ihletettség” hatására írta.⁴³

Hall érvelése kapcsán az jelent problémát, hogy Josephus nyomtatékosan kifejezésre juttatja, hogy a munkája írásához szükséges kutatás, nyomozás és utánajárás milyen nehézségekkel és költségekkel járt, amelyek terhét a cél elérése érdekében mindezek ellenére vállalta.⁴⁴ Munkájának ez a fajta felvezetése minden szokásos elemével tulajdonképpen teljes mértékben megfelel a görög-római történetírási hagyománynak.⁴⁵ Josephus ilyen értelemben sehol nem állítja, hogy prófétai ihletettség hatása alatt szerezte volna művét, ami a sok utánajárást szükségtelenné téve egyébként sokkal egyszerűbbé tette volna a dolgát.

Josephus *Appión ellen* c. művének fordítása megkövetelte Barclaytól, hogy a CAp 1,41 esetében döntést hozzon, amiért senki sem hibáztathatja. A δια τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν kijelentést tehát a következőképp fordítja: „mivel a próféták pontosan nyilvántartott láncolata nem folytatódott.”⁴⁶ Ez a fordítás a Loeb féle, Thackeray általi klasszikus fordítással szemben – „mivelhogy megszűnt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata” – más perspektívába állítja Josephus mondanivalójának szándékát. Kommentárjában megjegyzi, hogy a próféták diakronikus utódlásának gondolata logikai problémákba ütközik, hiszen a prófétáknak tulajdonképpen nincs szükségük elődökre, ha Isten egyénileg választja ki őket és beszél általuk. Véleménye szerint Josephus kijelentése egy mesterkélt megfogalmazás, ami a próféták megbízhatóságának természetét és mértékét kívánja hangsúlyozni. Barclay szerint a Josephus korában megfigyelhető kvázi-profetikus jelenségek (Josephus saját jóslataival egyetemben) azt sugallják,

42 Hall, *Revealed Histories*; Gray, *Prophetic Figures*; Barclay, *Against Apion*, 31.

43 Hall, *Revealed Histories*, 29–31.

44 Bel 1,1–16; Vita 358–367; CAp 1,47–56.

45 John Marincola, *Authority and Tradition* munkája Josephus technikáját a történetírási konvenciók klasszikus példájaként említi.

46 Barclay, *Against Apion*, 31. Kiemelés a tanulmány szerzőjétől.

hogy Josephus kijelentése „nem azt kívánja kifejezni, hogy a próféta általán véve, avagy a 'Lélek' maga megszűnt volna működni a saját korában... Pusztán azt tagadja Josephus, hogy ugyanazon mértékű lenne a próféta kijelentés megbízhatósága Artaxerxész után.”⁴⁷ Kommentárjában rendre Gray tanulmányára hivatkozik, amely tanulmány máig a legteljesebb szintézisét adja Josephus próféta kapcsolatos koncepcióinak, amelyet a történeti-irodalmi kontextus hathatós figyelembevétele mentén ír le.

Gray már munkájának elején foglalkozik a CAp 1,41 szöveghellyel, ami alapján felvázolja Josephus nézőpontját a próféta ágról. A kijelentés kapcsán megjegyzi, hogy valóban úgy tűnik, mintha a próféta megszűnéséről tanúskodna, ugyanakkor a Josephus műveiben máshol előforduló profetikai jelenségek – Josephus jóslatai, az esszénusok példája, egyéb próféta jelek, stb. – mégis a *próféta folytonosságáról* tanúskodnak Josephus műveiben. Hogyan oldható fel ez a feszültség? Gray véleménye szerint:

Annak ellenére, hogy úgy tűnik, Josephus véleménye szerint: a próféta *bizonyos értelemben* a régmúlthoz tartozik, mégis lehetséges annak *bemutatója*, hogy *azt is hitte*, saját korában még mindig léteznek olyan személyek, *akik úgy beszélnek és olyan módon cselekednek*, mint azt a régmúlt nagy próféta mondták és tették.⁴⁸

Ez a kijelentés párhuzamba állítható Gray kezdeti kérdésfeltevésével munkája elején: „az a nézet, miszerint a próféta már megszűnt vajon maga után vonja azt is, hogy *többé* már egyáltalán nincs olyan, mint a próféta és *senki, aki a prófétahoz hasonlítható?*”⁴⁹ Ezen a ponton egy zavarba ejtő jelenséggel állunk szemben. Az Urbach (ld. fentebb) nyomdokain járó kutatók egyértelműen elismerték, hogy a lélek működése tovább folytatódott a Második Templom ideje alatt is, és ilyen értelemben ezek a megnyilvánulási formák párhuzamba állíthatók a próféta ágral. Ugyanakkor azt is állították, hogy a korabeli zsidók ezt nem tekintették „próféta ának”, mert ez egy különleges, elkülönített kategória volt. Noha a Josephusnál a szövegben megjelenő bizonyítékok nem változtak, ennek ellenére Gray mégis „be tudja mutatni” az ellenkező nézetet, és még Josephus is próféta („azt gondolta magáról”), mivel a terminológiát nem tekinti különösebben jelentőségeltjesnek.

47 Barclay, 31, 169. lábj. Kiemelés a tanulmány szerzőjétől.

48 Gray, *Prophetic Figures*, 8. Kiemelés a tanulmány szerzőjétől.

49 Vö. Gray, 8.

E szerint az első századi zsidóságon belül rengeteg próféta lehetett volna, annak ellenére, hogy „a prófécia megszűnt”, ha olyasmit csinálnak, amit a próféták szoktak: ihletett állapotba kerültek, kijelentést kaptak, avagy jövődöléseket mondtak. Ha ilyen jelenségek történtek (amit a korabeli szövegek alátámasztanak), akkor még annak ellenére is igaz, hogy a próféta-ság jelen volt a korszakban, ha az általános elvi álláspont a zsidóságon belül az volt, hogy „a próféta-ság már megszűnt”.

Az explicit szóhasználat kimutatása (amit én magam a legfőbb segítségnek tekintek az ókori szerzők fogalmainak és elképzeléseinek megismerése során), valamint maga a megnevezést nélkülöző prófétai jelenségek azonosítása a két alapja Gray vizsgálódásainak. Következtetéseiben Gray kifejti, hogy a CAp 1,41 tulajdonképpen egy konkrét megszűnésre utal, mégpedig „egy egészen behatárolt típusú prófécia megszűnésére, arra, amelyik eredményeképp megszületett az írásk történelmi narratíváinak kompozíciója.”⁵⁰ Gray itt nem pusztán behatárolja a „prófétákat” mégpedig oly módon, amit Josephus nem tesz meg, de összefüggésbe hozza őket a „történetírással”, amely kifejezést Josephus kifejezetten kerüli a prófétákkal kapcsolatban (ld. lentebb).

Josephus ominózus megfogalmazása tekintetében – ἀκριβὴς διαδοχή – Gray azt állítja, hogy maga Josephus nem rendelkezett konkrét elképzeléssel a kifejezést illetően, hanem *ad hoc* módon azért rögtönzi a kifejezést, mert a megelőző rész tartalmából ez következik (CAp 1,38–40). Ebben a megelőző részben Josephus visszatekint a múlt nagy prófétáira a teremtéstől egészen Artaxerxészig. Ilyen értelemben a kezdetektől Artaxerxészig létezett a próféták pontosan nyilvántartott láncolata, és amikor ennek megszűnéséről beszél, akkor tulajdonképpen azt érti alatta, hogy a tekintéllyel rendelkező írásk megszületésének lezárulásával megszűnt ezen sajátos funkciót ellátó próféták láncolata nyilvántartásának szerepe is. E korábbi próféták láncolatának megszűnése tehát nem jelenti azt, hogy Josephus szerint utánuk már nem következhetek „próféták”.⁵¹ Ezt követően Gray egy másik érdekes téma tárgyalásába kezd. Egyrészről az Ant 3,215–218-ben Josephus azt állítja, hogy két évszázaddal őt megelőzően szűnt meg a papi ruha jósköveinek ragyogása, másrészről az Ant 13,299–300 Johannész Hürkanosz próféta-ságáról beszél ugyanebben az időszakban. Ha ezt a két josephusi beszámolót egymás mellé tesszük, akkor Gray szerint jelentős következtetéseket vonhatunk le erre a

⁵⁰ Vö. Gray, 9.

⁵¹ Gray, 12–13.

bizonyos prófétai láncolatra nézve. Véleménye szerint a két passzusból az következik, hogy a prófétai aktivitás mégis folytatódott Artaxerxész után, noha minden bizonnyal esetlegesen és szórványosan. Végül Gray elutasítja Aune magyarázatát a Bel 6,286-ot illetően: semmiképp nem tekinti ezt a szakaszt használható bizonyítéknak a későbbi kortárs próféta-ság meglétének alátámasztására.⁵² A Hürkanosz-jóslat valóban roppant érdekes. A CAp 1-hez kötésével azonban problémánk adódhat. Jelesül az, hogy ez még mindig nem magyarázza meg azt a rejtélyes logikát, hogy az egyik helyen a jóskövek *még kétszáz évvel Josephus előtt működtek*, míg az CAp 1,1 szerint Artaxerxész után megtörik a prófétai láncolat? Ebből a szempontból tehát Hürkanosz és a jóskövek működése inkább kiugró, egyedi esetek, mintsem a prófétai láncolat vége.

2. A próféták történeti (diakronikus) láncolatának problémája

A következőkben a CAp 1,41-re koncentrálva két kérdést teszek fel, amelyek kapcsolódnak egymáshoz. Elsőként vajon Josephus római hallgatósága úgy értette-e ezt a szóban forgó kijelentést, hogy a régi és a jelenkori próféták között különbség van? Másodsorban a római hallgatóság a ἀκριβής διαδοχή kapcsán vajon azt feltételezte – ahogy mi tesszük –, hogy ez a *próféták töretlenül nyilvánírt láncolatára* utal? Azért teszem fel ezeket a kérdéseket az eredeti római hallgatóság nézőpontja felől, mert azt feltételezem, hogy amit az ókori hallgatóság Josephus szövegéből érthetett, az számunkra is kiindulópontot jelenthet az értelmezés során. Ez persze nem az egyetlen lehetséges kiindulópont az értelmezés számára, hiszen az sem mellékes, hogy milyen források, hatások, környezet, illetve retorikai szófordulatok határozták meg Josephust mint szerzőt. Ezek mind segítenek megérteni, hogy Josephus vajon mire gondolhatott, avagy milyen szándékkal írta a szóban forgó passzust. Tehát azt az alapvető, mindent megelőző kérdést mi is szem előtt tartjuk, hogy a szerző vajon mit szándékozott kifejezni? Ez a kezdeti kérdés mindig kiindulópont marad az ilyen típusú problémás szövegrészeknél. Mindenesetre kanyarodjunk vissza az előbb feltett két kérdéshez. A kettő közül az első kapcsán tulajdonképpen negatív válaszra számítok, azaz nem feltételezem, hogy a hallgatóság azt értette volna a kijelentésből, hogy Josephus különbséget tesz a régmúlt és a jelenkor prófétái közt. Hogy miért nem feltételezem, hogy a hallgatóság így értette volna a kijelentést, az lentebb bővebben is kifejtésre kerül.

⁵² Gray, 16–23.

Most azonban olyan tényezőket veszünk sorra, amelyek mentén a második kérdésre akár pozitív választ is adhatunk.

- a.) Közismert tény, hogy Josephus előszeretettel alkalmazta az ἀκρίβεια kifejezést, ahogyan az ókori történetírás repertoárjában is nélkülözhetetlen erény.⁵³ Ahogyan a bevezetőben jeleztük, a történészek számára azért kiemelten fontos az ἀκρίβεια, mert az az igazsággal vagy a tényleges történésekkel *kapcsolatos* pontosságot és hitelességet jelentette. Az ókori történetírásban a történések hűségese leírása, sokkal inkább azt jelentette, hogy az ókori történész korrektül ábrázolta a *motivációkat* és a közrejátszó morális meghatározottságokat és dilemmákat, mintsem a dátumok és számok pontos rögzítését. Ez utóbbiakat érdekes módon az ókori történetírás előszeretettel kerekítette, avagy fel is nagyította, eltúlozta.⁵⁴ Josephus e szóhasználatot pont ilyen értelemben használja, másodsorban pedig azokra is alkalmazza, akik a törvényt pontosan értelmezik, avagy éppenséggel híjával vannak ennek a képességnek.⁵⁵ A josephusi gondolatmenetet követve a pontosság megállapítása érdekében valóban össze lehet vetni a törvény értelmezését magukkal a törvényekkel. Azonban csekély értelme van olyan szerves dolgok és jelenségek pontosságáról (egzaktságáról) beszélni, mint a növények növekedése, a családfák származási rendje, avagy az öröklés, utódlás. Érdekes módon a pontosság terminus nem is fordul elő ez utóbbi összefüggésekben sehol máshol Josephus műveiben.
- b.) Ha a διαδοχή terminust a próféták lineáris értelemben vett láncolataként (utódlásaként) kívánjuk fordítani, ahhoz az is szükséges, hogy a ἀκριβής melléknév alapjelentését – akkurátus, precíz – a sokkal kevésbé kézenfekvő

53 Josephus írásaiban 135 alkalommal szerepelnek e kifejezés derivátumai, mi több, arányosan oszlanak el műveiben (kivételt csupán az Ant 16. fejezete jelent). Az is megfigyelhető, hogy a kifejezés leggyakrabban az előszóban és az összefoglalásokban szerepel, ilyenformán azt a funkciót tölti be, hogy a pontosság erénye az, ami meghatározza írásait. Bővebben ld. Mason, *Flavius Josephus*, 75–81. Érdekes módon a kifejezés ókori használatát illetően az igazi riválisai nem az ókori történészek, hanem Plátón (kiemelten a *Törvények* és a *Köztársaság*), a Hippokratészi iskola, Démoszthenész, valamint Arisztotelész.

54 Vö. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography*; Marincola, *Authority and Tradition*; Cape, "Persuasive History"; Pitcher, *Writing Ancient History*.

55 Történeti sorrendben: Bel 1,2.6.9.17.22.26.406; 4,440.496; 5,3.247; 7,454; Ant 9,208; 12,127.245; 13,173.298; 18,129.310; 20,258.260.262; Vita 27.358.360.365.412. Az ősi törvényeket illetően: Bel 1,108.110.648; 2,162; Ant 1,14.17; 5,132; Vita 9.191.

„egzakt” jelentésre cseréljük, ráadásul az is szükséges, hogy a fordításunkba becsempésszük a „folyamatos”, „töretlen”, „folytatólagos” jelzőket is.⁵⁶ Azonban egyáltalán nem megalapozott azt feltételezni, hogy az ókori hallgatóság számára a ἀκριβής διαδοχή szókapcsolat egy diakronikus értelemben vett láncolat (utódlás) *töretlen* vonalát jelentette volna. Az ókori görög nyelv sokkal kifejezőbb melléknevekkel rendelkezik ennek körülírására: ἐπάλληλος (a διαδοχή-val együtt: Philón, *Ki az isteni javak örököse?* 37; Héródianosz, *A Római Birodalom története Marcus Aurelianus halálától* 1.1.4), ἀδιάστατος, ἐνδελεχής, διηνεκής, συνεχής (Arisztotelész, *Fizika* 228A; vö. Diodórosz Szikulosz, *Bibliotheca historica* 17.22.1, 24.4; 20.97.7), διατελής, ἀδιάλειπτος (a διαδοχή-val együtt a 14. századi keresztyén forrásban: *Thesaurus Linguae Graecae*).

- c.) Ha a ἀκριβής valóban azt jelenti, hogy „töretlen”, avagy „folyamatos”, amely jelentések tulajdonképpen lehetségesek bizonyos kontextusban, akkor is fontos rákérdezni, hogy ez esetben mit jelent a próféták diakronikus értelemben vett láncolatára nézve? Királyok és főpapok esetében az egymás után következés és a diakronikus utódlás értelme világos, hiszen manapság is uralkodóból vagy miniszterelnökből egyszerre csak egy lehet. Ezek a tisztségek felavatással és beiktatással lépnek életbe, és ezekre a tisztségekre nézve a *töretlen* láncolat (utódlás) azt jelenti, hogy az egyik személy leköszön a tisztségről, egy másik pedig követi. A próféta tisztsége azonban teljesen másképp működik. Próféta egymással párhuzamosan, egyszerre is gyakorolhatják hivatásukat, azaz prófétai tisztük nem kötődik utódláshoz. Ilyen értelemben van-e egyáltalán értelme az utódlásuk töretlen láncolatáról beszélni? Egyáltalán ki volt képes számon tartani, hogy a próféták „utódlása” folyamatos volt-e, avagy szórványos?
- d.) És itt következik mind közül a legproblematisabb: Barclay helyesen mutatott rá, hogy a láncolat megszakadásának gondolata semmiképp sem kell, hogy azt is jelentse, hogy a későbbi próféták írásai vagy kijelentései megbízhatatlanok lennének. A próféták egyébként sem egy töretlen hagyományozási tradícióból nyerik a saját kijelentéseiket és tudásukat, hanem direkt módon Istentől ma-

⁵⁶ Példának okáért lásd, hogy az angol fordítások hogyan fordítják a szókapcsolatot: Gray, *Prophetic Figures*, 12–13. “continuous succession”; Barclay, *Against Apion*, 31: “the exact line of succession ... did not continue.”

gától. Hiszen Mózesnek sem volt elődje, illetve az utolsó próféta pedig nem rendelkezik utóddal, és ennek ellenére természetesen megbízhatóak voltak. Ha történetesen valóban igazolható, hogy Artaxerxész után bekövetkezett egy ötven vagy száz éves törés egy következő próféta megjelenéséig, akkor miért is lenne ez a bizonyos próféta kevésbé szavahihető vagy megbízhatatlan? Vajon a próféták megbízhatósága tényleg a láncolatuk töretlenségétől függ?

e.) A szóban forgó szókapcsolat diakronikus jellegű értelmezése annál is inkább problémás, hiszen a zsidó nép ősiségével kapcsolatban az *akkurátusság* és a *szavahihetőség* koncepcióinak központi szerep jut az *Apión ellen* érvelésében. Josephus egy az egyben elutasítja, hogy a görög történészekre úgy lehessen tekinteni, mint az ἀκριβεια mintapéldáira (CAp 1,15.18.53.67), ezzel szemben a precizitás érényét csakis a keleti, illetve a zsidó történetíróknak tartja fenn (CAp 1,29.32.36). A görög történetírók csupán fiatal görög beszámolókra támaszkodhatnak (CAp 1,14), azonban a zsidó történeti források és írások sokkal ősbbeek, ilyen értelemben akkurátusabbak, pontosabbak, mi több, a próféták megbízhatósága és szavahihetősége legitimálja őket (CAp 1,38.161). Josephus *A zsidók történetében* még példákkal is szolgál a zsidó források történeti pontosságát illetően. Mózes még az özönvíz pontos dátumát is közli: 2262, Niszán hó 27-e, és „ezt az időt jegyezték fel a szent könyvek, mivel akkoriban igen gondosan fel szokták jegyezni híres férfiak életének elejét és végét” (Ant 1,82). Ha figyelembe vesszük Josephus *Apión ellen* írt művének ezt a fentebbi markáns témakifejtését a zsidó szent iratok történeti pontosságát illetően, akkor annál inkább érthetetlen, hogy miért törné meg ezt a témakifejtést a próféták láncolatának, illetve ezen láncolat pontos nyilvántartásának a kérdésével? Sokkal inkább célravezető, ha a CAp 1,41 problémás szókapcsolatát a fentebb felvázolt témakifejtés kontextusában értelmezzük.

Tulajdonképpen sokkal könnyebb dolgunk lenne, ha Josephus az Artaxerxész utáni kort illetően a „próféták hitelességéről, akkurátus voltáról”, avagy a „próféták valamilyen X voltáról” tudósított volna a CAp 1,41-ben. Ebben az esetben Josephus közlésének az értelme világos lenne: „A ősi forrásaink és szent irataink a próféták által kerültek leírásra, és ilyen értelemben teljesen megbízhatóak és hitelesek. A későbbi zsidó iratok – amelyek egykorúak a görög történetírásokkal – azonban már nem prófétáktól származnak, avagy nincs jelen bennük a prófétai pontosság, hitelesség. Épp ezért csak a próféták írásai megbízhatóak.” Feltételezhetjük, hogy

a mű érvelésének a kontextusában Josephus hallgatói valami ilyesmit érthettek a CAP 1,41 alatt. Feltehetjük tehát a kérdést, hogy a διαδοχή terminusnak vajon lehetséges-e olyan fordítása, ami jobban illeszkedik Josephus tágabb érvelésének a kontextusába, elterelve a figyelmünket a specifikusabb ἀκριβής kifejezésről jelentsen bármit is ebben az összefüggésben? Legalább gondolat kísérletként fel kell tennünk a kérdést: Van-e más elfogadható módja annak, hogy megértsük a „[prófétai] utódlás láncolatát”?

3. A Διαδοχαί terminus fordítási lehetőségei

Az megállapítható, hogy *ha* az egyik generációról a másikra történő hagyományozásnak van szerepe a prófétáknál, akkor talán alátámasztható a prófétai utódlás gondolata, noha a „pontos, akkurátus” jelző használatának értelme továbbra is rejtély maradna. Az utódlási láncolat központi jelentőségű Diogenész Laertiosz *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* c. művében, mert minden egyes újabb filozófus átveszi, továbbadja, illetve alakítja is azt, amit megkapott az elődeitől. Diogenész a filozófia eredetét illetően két jól körülhatárolható tradíciót jelöl meg (1.13), és e tekintetben más szerzőkre is hivatkozik.⁵⁷ Kifejezetten érdekes az a bevezető észrevétele, miszerint némelyek a filozófiát a barbár népektől eredeztetik, ahol papok és *próféták* gyakorolták (1.1). Természetesen Diogenész ezt a nézetet határozottan elutasítja, hiszen véleménye szerint a filozófia csakis görög eredetű lehet. Az intertestamentális kori zsidóság életében egyébiránt megtalálható az utódlási láncolatok egy érdekes példája: a Párok (Párosok) láncolata (ld. *Zugot* a Misna Avotban), amelyet a kutatás megkísérelt összevetni a filozófusoknál is látható utódlási gyakorlattal.⁵⁸ Tisztségét és bölcsességét minden vezető páros az elődeitől kapta meg (קִיבֵּל), majd pedig tovább is adta (מָסַר) a következő generációnak.

Egy lépéssel tovább haladva, a Josephus műveit ismerő hallgatóság figyelmét nem kerülhette el a főpapi és a királyi utódlási láncolatok iránti tematikus érdeklődés *A zsidók történetében*.⁵⁹ Tulajdonképpen csak egy apró lépésre lenne szük-

57 Diodórosz Szikulosz, *Bibliotheca historica* 1,1.2.20.40.107; 2,12.19.74; 6,80.87.168 stb.

58 Turner, “Succession Language”; Bickerman, “Tradition pharisienne.” (A *Zugot* korszaka az a kétszáz éves időszak – Kr. e. 170 – Kr. u. 30 – amikor a zsidóság irányítását párban álló vezetők gyakorolták. E páros vezetők utódlási láncolata is nyomon követhető, azaz e tisztségek egyik párról a másikra szállnak – *a ford.*)

59 A főpapi és a királyi utódlási láncolatok iránti érdeklődés egyértelműen kitűnik a mű

ség Josephus írásában a próféta-pap-király triászának teljességéhez, ami ráadásul biblikus gyökerekkel rendelkezik. Miért ne jelenhetne meg Josephusnál a prófétai utódlás kérdésköre, mintegy teljessé téve az utódlási láncolatok tematikáját? Érdekes módon maga Josephus kerül egészen közel ahhoz, hogy e triászt saját művében is kiteljesítse – noha szó szerint királyságot nem említ, sem prófétai utódlást –, amikor Johannész Hürkanoszt illetően megjegyzi „a három legfőbb méltóságot egyesítette személyében: az uralkodói (a nép [*ethnos*] uralkodója), a főpapi és a prófétai méltóságot” (Bel 1,68; vö. Ant 13,299). Emellett Josephus egyértelműen „utódlás” nyelvezetet használ Mózes és Józsué (Ant 4,165), valamint Illés és Elizeus (Bel 4,460) kapcsán. Ezek azonban speciális esetek: Józsué valóban követi Mózeszt a hadsereg parancsnokaként, a nép vezetésében és a próféciák örökösaként, Elizeus pedig a mentorában működő erő kétszeresét örökli. Az ő esetük azonban nem általánosítható a prófétákra, akik jönnek és mennek, illetve egymással párhuzamosan tevékenykednek. Épp ezért, ha Josephus folyamatos és kitartó figyelmet szentel a királyi és a főpapi utódlási láncolatoknak, annál feltűnőbb, hogy *semmi* ilyesmit nem említ a próféták esetében – feltételezhetően azért, mert ez nem volt megfelelő kategória számára.

Ebből következően vajon létezik-e a διαδοχή terminusnak megfelelőbb olvasata? Kiindulópontot jelenthet a παράδοσις előfordulása ugyanebben a passzusban. A CAp 1,39-ben Josephus megjegyzi, hogy Mózes könyvei a teremtetéstől kezdve tartalmazzák „a törvényt és a παράδοσις-t”. Az ókori Judaizmussal és az evangéliumokkal foglalkozó kutatók számára ismerősen cseng a παράδοσις kifejezés „hagyomány”-nak fordítása, különösen a farizeusokhoz kapcsolódva, akiknek hagyománya az „atyák hagyományain” nyugszik (ἐκ πατέρων διαδοχῆς, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων; Ant 13,297; vö. 13,408; Mk 7,3–13). Josephus azonban a παράδοσις terminust sokkal gyakrabban használja más jelentésben, úgymint „átengedni”, „átadni”, „feladni” egy várost vagy erődöt (A zsidó háborúban szinte kizárólag ebben az értelemben), avagy a jelszó „továbbadása” (Bel 2,579), illetve a történész általi információ „terjesztése” (Vita 361.364; CAp 1,50.53) értelemben. Fontos megjegyezni, hogy amikor Josephus Mózessel kapcsolatban használja a

összefoglalásából (Ant 20,261), ahol rögzíti mindkét láncolat sorrendjét. Ráadásul a διαδοχή terminus különböző formái és alakjai rendre előkerülnek a műben (117 alkalommal), mi több, az Ant 10,151–153-ban, a mű közepén is szerepel egy összegzés a főpapi és a királyi utódlási láncolatokról.

παράδοσις terminust, akkor a „hagyomány” fordítás nem lehetséges, hiszen Mózes közvetlenül Istentől nyerte a kijelentést. Ilyen értelemben Josephus ebben a kontextusban az Isten által adott kijelentés Mózes általi közvetítését, avagy terjesztését érthette alatta. Létezik hasonló megoldás a διαδοχή fordítására is?

Annak érdekében, hogy megkíséreljünk kitörni a megszokott fordítások köréből, idézzük fel a διαδοχή minden olyan jelentéstartományát, amelyben nem jelenik meg a kronológiai utódlás. A következőket említhetjük: személyek, dolgok, vagy érzelmek ismétlődése, visszatérése (Aiszkhülosz, *Agamemnón* 312–313; Philón, *Jos.* 246; *Mos.* 1.38, 191; *Praem.* 151; *Aet.* 74); egy megszakadás, megállás nélküli folyamatos mozgás (ék διαδοχῆς, különösen: Philón, *Leg.* 2.196); megismételt katonai támadási hullámok (Euripidész, *Iphigeneia* 79); illetve még harcászati kontextusban a csapatok és egységek rotációja, őrsváltása (Démoszthenész, *Philippikka* 1.21; 21.164; Xenophón, *Küropaideia* 1.4.17). Egy lépéssel tovább lépve, a διάδοχος nem minden esetben utódot, örököst jelent, hanem utalhat az uralkodó hadvezérére vagy helytartójára is (Philón, *Jos.* 119.166; *Prob.* 20). Az itt említett jelentésárnyalatok ugyan nem segítenek a CAp 1,41 értelmezésében, azonban emlékeztetnek minket arra, hogy nem szabad szavakhoz egyetlen, alapvető és kizárólagos jelentést társítani. Ehelyett leginkább a kontextusból kell következtetnünk egyes szavak jelentésére.⁶⁰ A διαδοχή kifejezésnek további négy használatát érdemes megvizsgálunk, amelyből egy „pontosnak” minősíthető, kettő pedig valódi segítségünkre lehet a CAp 1,41 fordítása kapcsán.

Elsőként, a szukcesszióról szóló irodalmi beszámolókat nevezhetjük a társítás szukcessziójának, ami tárgyának megfelelően valóban lehet pontos, avagy nem pontos. Eusebiosz (*Praep. ev.* 2.1.56): „Hogy Kadmosz Mózes után élt, azt a történeti beszámolók pontos egymásutánisága nyilvánvalóvá teszi, amit idejében be is mutatunk (τὸν δὲ Κάδμον μετὰ Μωσέα γενέσθαι αἱ ἀκριβεῖς τῶν χρονογραφικῶν παριστῶσι διαδοχαί, ὡς κατὰ καιρὸν ἐπιδείξομεν).” Ez ugyan nem segít a CAp 1,41 kapcsán, de azt mégis megmutatja, hogy a főnév és a melléknév hogyan viszonyul egymáshoz, illetve hogyan helyezkedik el a mondatban.

Másodszor, noha a vizsgált passzusunk kapcsán ennek lehetősége is kizárha-

60 Számítok arra az ellenvetésre, hogy ugyanígy rögzített és kizárólagos jelentést társítok a tanulmányban a „próféta” szavakhoz. A védelmemben fontos leszögezni, hogy Josephus szóhasználata a prófétagással kapcsolatos terminusokat illetően *meglepően következetes* a 30 kötetre terjedő munkásságában.

tó, a διαδοχαί utalhat olyan „szabályszerű változásokra”, amelyek egzaktságuktól függetlenül előre jelezhetőek. Példának okáért Euszebiosz (*Coet. sanct.* 7) a természet Isten adta szabályszerűségében gyönyörködik: „Szintén csodálatos és figyelemre méltó a folyók menetiránya és folyása, az éjszakák és nappalok szakadatlan és állandó váltakozása, az élet szüntelen és lankadatlan körforgása, és ugyanilyen lenyűgöző a éjszakai egymásutániság (νυκτερινή διαδοχή).” Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Johannész Khrüszosztomosz is: „az éjszakák és nappalok pontos váltakozása” (νυκτὸς καὶ ἡμέρας διαδοχὴν ἀκριβῆ, *Diab.* 1.6). Ezekben a kontextusokban a terminus pontosságra, szabályszerűségekre utal. Hiszen meglehetősen zavaró lenne, ha a nappalok és éjszakák nem szabályos időrendben követnék egymást.

Harmadszor – és ez vélhetően releváns a passzusunk kapcsán – Diogenész Laertiosznál, valamint további ókori forrásokban a διαδοχή következetesen „iskola” vagy „csoport” jelentésben fordul elő. Ebben a jelentésben az utódlás gondolata nem játszik szerepet, hanem a terminus azok csoportját jelöli, akik osztoznak egy adott filozófus örökségében, hagyatékában. Sextus Empiricus *A matematikusok ellen* c. munkájában a διαδοχή terminust az αἵρεσις és a στάσις terminusok szinonimájaként használja, ezek pedig egyöntetűen iskolát, csoportot jelentenek.⁶¹ Ez a párhuzam meglehetősen sokat mondó, hiszen értelmet nyer az is, ha valaki egy filozófiai iskola pontosságáról, precízégéről kíván beszélni, hiszen ezeket össze lehet hasonlítani. Példának okáért Josephus a farizeusokat úgy írja le, mint akiket azért tartanak nagyra, mert a törvényeket nagy ἀκριβεία-val magyarázzák (Bel 2,162; Vita 191), valamint az Apostolok Cselekedetei a farizeusokat tömören „a legpontosabb, legprecízebb iskola” gyanánt jellemzi (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν, ApCsel 26,5). További érdekes párhuzamot találunk Platónnál, aki a prófétaíráról úgy beszél, mint osztályról, törzsről, fajtáról (τὸ τῶν προφητῶν γένος).⁶² A γένος terminus akár előfordulhat utódlás jelentésben is, noha leginkább a létező csoportot, osztályt, fajtát jelent, anélkül, hogy ezek esetében utalna bármiféle történeti láncolatra. E kifejezés változata Philónnál is megtalálható (τῷ προφητικῷ γένει, *Her.* 265). Elképzelhető, hogy Josephus a Mózes-től Ataxerxészig tartó idő-

61 *Math.* 7.190: Említhetném a Cyrenai στάσις-t, hiszen minden bizonnyal ezen személyek αἵρεσις-e Szókratész διατριβή-éből formálódott, amelyből azok διαδοχή-je is származik, akik Platón követik.

62 Platón, *Tim.* 72A.

szak prófétáit mintegy sajátos διαδοχή-ként, iskolaként, csoportként értelmezi, és azt kívánja kifejezni, hogy a próféták ezen konkrét, pontosan meghatározható csoportja (Mózes után, aki az első közülük) már nem létezett Artaxerxész után.

Negyedszer a διαδοχή terminus utalhat azokra, *akik következnek, vagy kiemelkednek* egy megelőző csoportból: azaz nem ugyanazok, hanem *azoknak követői*. Noha Eusebios két évszázaddal Josephus után tevékenykedik, de tökéletesen ismeri a zsidó történész műveit, amit gyakorta idéz is így a CAp 1,38–42-t is (*Egyház történet* 3.10.1). Mivel kommentár nélkül idézi, így azt nem tudhatjuk meg, ő hogyan értelmezte a CAp 1,41-et. Ugyanakkor *Egyház története* további segítséget kínál. Eusebiosz a ἡ τῶν ἀποστόλων διαδοχή kifejezés különböző variációival nyitja és zárja könyve fő részét és számos helyen megjelenik a művön belül is. Az apostoli utódlás tehát központi téma nála. Azonban a kifejezés sehol sem szerepel az *apostolok* láncolata értelemben.

Műve így kezdődik (*Egyház történet* 1.1.1): Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχάς. Ezzel Eusebiosz egyértelműen kijelenti szándékát: „a szent apostolok utódlási sorait” fekteti le, illetve „az Üdvözítőnk óta eltelt időt”.⁶³ Ilyen értelemben munkájának tárgya az apostolok „utódlási sora” – Jeruzsálemben, Alexandriában, Antióchiában, és Rómában. A mű központi (de nem kizárólagos) érdeklődése a püspökök egymás utáni sorrendje, illetve az ebből levonható tanulságok rögzítése. A püspökök „Isten szavát” ugyan hűséggel tanították, mégis voltak, akik „az újítás szenvedélyes vágyától” (νεωτεροποιίας ἰμέρῳ) hajtva hibákat is vétettek. Miután semmi hasonló történeti mű nem létezik, ezért Eusebiosznak kellett szorgalmasan elvégezni a történész kutatásait, hogy megőrizze az utókor számára „a szent apostolok utódlási sorait” (τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τὰς διαδοχάς). Művét azoknak ajánlja, akik szeretik a történelmet (1.1.4). Az akkurátusság központi szerepet kap abban, például amikor megjegyzi, hogy Hégészipposz, aki „az apostolok első utódai közé tartozott”, igen pontos beszámolóját kínálja Jakab halálának (Ἀκριβέστατα ... τὰ κατ’ αὐτὸν ὁ Ἡγήσιππος ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, 2.23.3).

63 Ld. Grant, *Eusebius*, 45–59 (magyarul Baán István, *Eusebiosz, Egyház történet*, Szt. István Társulat, Budapest, 1983.), az *Egyház történet* ezen „első témája” kapcsán. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 129–133. kifejezetten hangsúlyozza, hogy a mű híjával van a világos struktúrának, illetve a tematikus egységnek. Johnson, *Ethnicity and Argument*, 225–226, a szukcesszió/utódlás tematikát alárendeli Eusebiosz nagyszabású tematikájának, a keresztyén *ethnos* eredettörténete megalapozásának.

Euszebiosz már az előszóban figyelmeztet, hogy csak úgy tud eljutni a művének központi tárgyához, ha előtte „a Megváltó” korát is leírja (1.1.2). Művének 3. könyvében még mindig azt írja, hogy idejében elérkezik az apostolok utódainak korához (τὰ τῆς κατὰ χρόνους τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς, 3.4.11). Ezt követően el is érkezik „az apostolok utódai” korához, amelyet Jeruzsálem elestének eseményeivel kezd (3.11.1). Az „apostolok első utódai” kifejezés azonban eléggé bizonytalan Euszebiosznál. A 3.25.6-ban a kifejezést a keresztyén szent iratok elfogadásának vagy elutasításának kritériumaként használja. A 3.37.1-ben arról ír, hogy egy teljes generációval Jeruzsálem bukása után, Trajánusz idejében sokan érték el az elsőséget az apostolok hagyományaiban (τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς). A 3.37.4-ben pedig arról, hogy információk és források hiányában lehetetlen mindazokat felsorolni, akik „valaha az apostolok első utódai” (τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων διαδοχήν) voltak. A kifejezés máshol is előfordul, például amikor megnevezi Hüginoszt, aki „az apostoloiktól számított utódlási sorban” a kilencedik püspök volt Rómában (4.11.2). Ezek az előfordulások mind arról tanúskodnak, hogy a kifejezés, illetve maga a fogalom központi jelentőségű Euszebiosz *Egyháztörténetében*.⁶⁴ Művének 8. könyvét azzal kezdi, hogy kijelenti: miután eleget tett ígéretének és maradéktalanul lejegyezte „az apostolok utódlási sorát” (τὴν τῶν ἀποστόλων διαδοχήν, 8.1.pr.), a maradék három könyvet annak szenteli, hogy saját korának jelentős eseményeiről tudósítsa. Nem is kell tehát különösebben hangsúlyozni, hogy Euszebiosz munkája hathatósan segített megalapozni a katolikus egyház tanítását az „apostoli utódlásról” (*apostolica successio*).

Miután Euszebiosz igen jól ismerte Josephus írásait, nagy a kísértés (noha ezt bizonyítani nem lehet), azt gondolni: saját „apostol + szukcesszió” tematikáját, az apostolok igaz és eltévelyedett követőiről, legalábbis részben Josephus „próféta + szukcesszió” struktúrájára alapozva alkotta meg. Érdekes megemlíteni, hogy több keresztyén szerző az apostolokat a régmúlt prófétaival hozta párhuzamba (2Pt 3,2; Euszebiosz, *Egyháztörténet* 2.17.2), noha meghúzni ezt a párhuzamot megnehezítette, hogy tartózkodtak szólni a kortárs keresztyén prófétákról. Iréneusz jóval terjedelmesebb jellemzése Hüginoszról, mint aki a kilencedik helyen van az *episzkoposzi* utódlásban az apostolok *idejétől számítva* (ἐνατον κληρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος *Haer.* 24.1) közel sincs

64 Vö. 5.11.1 (ἀποστολικῆς διαδοχῆς), 12.2, 20.1, 25.1; 6.13-8.

olyan szoros párhuzamban Eusebiosz megfogalmazásával, mint amilyen szoros párhuzamban áll Eusebiosz megfogalmazása Josephusszal.⁶⁵ Attól függetlenül, hogy Eusebiosz imitálta-e Josephust, vagy sem, a nyelvi párhuzam továbbra is nagy segítség marad, hiszen az a fentiekből is kiderülhetett, hogy Eusebiosznak „az apostolok utódlási sorának” megfogalmazása egyértelműen nem az apostolok diakronikus utódlására vonatkozik, hiszen az apostolok mind kortársak voltak egymással. A kifejezés azokra vonatkozik, akik az apostolokat követték, és vagy híven megőrizték, vagy pedig lerombolták az apostolok eredeti és igaz örökségét.

Eusebiosz tematikus Josephus-szerű nyelvezete és megfogalmazásai annak a lehetőségét vetik fel, hogy szintén úgy értette a CAp 1,41-et, mint ami arra utal, ami *a próféták után következett*, mintsem a próféták pontos vagy pontatlan utódlási láncolatára. A mi javaslatunk szerint Eusebiosz úgy értette Josephus kijelentését, mint ami azt kívánja kifejezni, hogy nincs egyenértékűen megbízható és pontos követő, örökös, vagy utód *a próféták után, akik munkája Artaxerxész idején szűnt meg*. Ezeket a lehetőségeket szem előtt tartva forduljunk most Josephus szóban forgó kijelentése felé, amelyet tágabb kontextusában fogunk megvizsgálni.

4. Az Apión ellen 1,41 kontextusa

Josephus a két részes tanulmányát a zsidók ősiségének témakörével kezdi, amelyet egyfajta panasz és méltatlankodás gyanánt egy zsidókkal szimpatizáló, de kétségtelenül nem zsidó hallgatóságnak szánt. A terjedelmes és kimerítő *A zsidók története* ellenére, mondja, néhány ember még mindig kitart amellett, hogy a közismert görög szerzők nyomán a zsidókat fiatal *ethnos*ként, avagy legalábbis említésre is „érdemtelen” népként lássák (CAp 1,1–5). Ezt követően Josephus megkérdőjelezi azt az általános kiindulópontot, miszerint a görög források az igazság teljességét lefedik, hiszen a keleti, és kifejezetten a zsidó források jóval ősbibek és sokkal pontosabbak (CAp 1,6–59). Josephus arra is felhívja a figyelmet, hogy a görög szerzők maguk is alátámasztják a zsidók ősi voltát (CAp 1,60–218). Ezt követően tanulmánya középső részét annak szenteli, hogy megcáfoljon egy sor anti-Judaista szerzőt (CAp 1,219–2,144) – műve névadója, Apión, csupán a mű második felében tűnik fel (CAp 2,2). Végül egy lelkesítő és terjedelmes összefoglalóban a zsidók törvényei páratlan voltának méltatásával zárja művét (CAp 2,145–296).

65 Grant, *Eusebius*, 45–47 szerint Eusebiosz legfőbb inspirálói Iréneusz és a filozófiai szukcesszió kérdésköre voltak.

Az a szakasz, mely érdeklődésünk tárgya (CAp 1,41) a nyitányul szolgáló ke-retrészben található, amelyben Josephus gúnnal illeti a görög történészek késői, ellentmondásokkal teli és részleges beszámolóit, valamint szembeállítja ezeket a keleti, ezen belül speciálisan a zsidó forrásokkal, amelyeket nagy körültekintéssel őrzött meg a papok tiszta csoportja, amelyhez ő maga is tartozik.

Hogyan lettek a zsidó források ilyen pontosak? Josephus azt a passzust, amely-ben az általunk vizsgált kijelentés szerepel, azzal nyitja és zárja, hogy a megírást illetően éles különbséget tesz a görög történészek egyéni motivációi és a zsidó szerzők tevékenysége között, akik *nem* a saját tekintélyüknél fogva, *nem* szabad el-határozásból írták le beszámolóikat. A zsidók esetében kizárólag a próféták voltak alkalmasak arra, hogy leírják azokat a kijelentéseket, amelyeket egyenesen Isten-től magától nyertek:

Ha ezek után figyelembe vesszük, hogy nálunk nem a saját szabad elhatá-rozástól függ (τὸ ὑπογράφειν αὐτεξουσίῳ παῖσιν) a feljegyzések készítése, és így közöttük ellentmondás sem lehetséges – hiszen mindent a prófé-ták írtak meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték, saját koruk eseményeit pedig, úgy, ahogy azok történtek, hitelesen adták elő (ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ’ αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων), akkor érthető, sőt szükségszerű az, hogy minálunk nem készült számtalan egymásnak ellentmondó, egymással vitázó könyv. Mindössze 22 kötet (*biblion*) az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel, s amelyeket joggal tekintünk hitelesnek (τὰ δικαίως πεπιστευμένα).

Ezek közül ötnek a szerzője Mózes; ezek foglalják magukba a törvényeket és a [történeti] hagyományokat, az emberi nem keletkezésétől egészen az ő haláláig (ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ’ ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς). Ez az idő csaknem 3000 évet foglal magába. Mó-zes halálától Artaxerxésznek, Xerxész utódának, a perzsák királyának idejéig Mózes utódai, a próféták jegyezték fel a korokban történt eseményeket 13 könyvben. A további négy [könyv] Istenhez szóló himnuszokat s az emberek életmódjára vonatkozó intelmeket tartalmaz.

Artaxerxész óta egészen a mi időnkig ugyancsak mindent feljegyeztek – eze-ket [az írásokat] mégsem tartjuk az előbbiekkal azonos hitelességűeknek [értsd: a próféták írásai], διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ

διαδοχῇν [szándékosan fordítás nélkül].

A gyakorlat mutatja meg, miként közeledünk mi saját írásainkhoz. Bár ropant idő telt el azóta [Atraxerxész óta], sem hozzátenni, sem elvenni belőlük, sem megváltoztatni bármit is nem merészelt senki, mert minden zsidóban már születéstől fogva benne gyökerezik az a meggyőződés, hogy ezek Isten végzései [*dogmata*], hozzájuk kell ragaszkodni s értük szükség esetén örömet is halni... Akad-e akár egyetlen görög ember, aki ugyanezt vállalná a saját ügyéért? Hiszen ők még a legkisebb áldozatot sem hoznák még azért sem, hogy megmentsék a megsemmisüléstől akár a teljes *történetírásukat*! Ők ugyanis ezeket az alkotásokat a pillanat hevében *komponált pusztá szavaknak tartják, amelyet íróik tetszésük szerint kitaláltak*. Ezt joggal gondolják a régi [történet]írókról is, napjainkban pedig éppenséggel azt is tapasztalhatjuk, hogy némelyek olyan dolgokról mernek „történelemként” írni, melyekben ők maguk nem vettek részt, és azt a fáradságot sem veték, hogy tájékozódjanak a dolgokat ismerőktől. (CAp 1.37–45)⁶⁶

Az utolsó sor zárja le azt a gondolatot, amit Josephus az 1,37-ben a történetírás e sajátos voltáról megkezdett. Ezzel hangsúlyozza azt a minőségi különbséget, amit a múlt megismerése kapcsán a prófécia jelent, hiszen a próféták isteni inspiráció (ἐπιπνοια) hatására írják meg beszámolóikat, míg a történészek csupán saját jobb vagy rosszabb erőfeszítéseikre támaszkodhatnak. Ez bizonyos szempontból meglepő, hiszen Josephust magát „A zsidó történészként” tartjuk számon, és joggal, mert a két főműve – *A zsidó háború* és *A zsidók története* – valóban úgy mutatja be Josephust, mint a *historia* kiváló művelőjét. Noha a *historia* írása a görögökre jellemző, és ő idegennek számít, mégis olyan magas fokon sajátította el a diszciplína művelését, hogy képes legyőzni benne a görögöket (Bel 1,6–16; Ant 20,262–265). Erre utal a fentebbi idézet záró sora is. Josephus erőfeszítései történészként *A zsidó háborúban* és *A zsidók történetében* a görög kortársak kusa kísérletei fölé tornyosulnak, amelyek alapján maguk a görögök is a történetírás megkérdőjelezhetőségére következtetnek (CAp 1,46–57). Josephus központi gondolata (ami az *inclusio* szívében is megtalálható), hogy a legősibb szövegek kapcsán a görögök még csak szóba sem jöhetnek. A görög *historia* tulajdonképpen

66 A fordítás alapját Hahn István fordítása képezi, melyet kiegészítettünk Steve Mason megjegyzéseivel, illetve ahol Steve Mason fordítása eltér, ott az övét részesítettük előnyben (*a ford.*).

szubjektív, hiszen azt is, ahogyan a görögök a zsidók ősi történetére tekintenek, a mostani Róma ellenes háború befolyásolja. De a zsidóság ősi törvényei és alapító iratai minőségileg különböznek ettől, mert ezek nem szubjektív kompozíciók, hanem Isten tanításából származtak az ihletett próféták által – ez egy olyan minőség, ami már rég megszűnt.

Miután minden írástudó ember tudja, hogy a perzsa Xerxész Hellással való konfliktusa teremtett alkalmat a történetírás születésének, Hérodotoszsal, ezért Josephus is kronológiai viszonyítási pontként említi Xerxészt, hogy ne csupán a kevésbé jelentős Artaxerxészt jelölje meg (akivel zárul a bibliai beszámoló). Mondanivalója épp annyira világos, mint amennyire leereszkedő is, hiszen az 5000 évet felölelő zsidó történetírás már a befejező, összegző periódusában volt akkor, amikor a görögöké éppen, hogy megszületett. És amikor végre megszületett a görög történetírás, akkor a régmúltat illetően semmilyen jelentősebb kézzelfogható forrással nem rendelkeztek, így a történészek saját kutatásai és szubjektív beszámolóit jelentették a kiindulópontot. Ez a fajta történetírási gyakorlat a történész személyét, státuszát, motivációit és anyagi áldozatát állította a középpontba.⁶⁷ Ez az egyéni, vállalkozói hozzáállás – attól függetlenül, hogy mennyire volt sikeres – elkerülhetetlenül hibákat, ellentmondásokat, és egymás közti versengést eredményezett. Josephus erre nézve előszeretettel hoz példákat Hérodotosztól és Thuküdidésztől, a görög történetírás nagymestereitől (CÁp 1,16–18.66.73). A zsidók ősi forrásai azonban nem csupán ezredévekkel idősebbek a görög történetírásnál, hanem ezen felül olyan tudást kínálnak, amit semelyik történész önmaga nem fedezhet fel. Kizárólag a prófécia eszköze adhatta meg Mózesnek is azt az ismeretet, ami a teremtetéstől a saját haláláig (μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς) terjedő 3000 éves időszakra vonatkozott. Csak az inspiráció adhatott neki és utódainak tekintéllyel rendelkező látást a múlt eseményeinek aktuális, saját korukra nézve érvényes jelentése kapcsán, amelyet az egyszerű emberek nem láthattak meg.

Ez nem a megfelelő hely arra, hogy a passzus kapcsán terjedelmes kommentárba bocsátkozunk, azonban két kérdés tisztázása elengedhetetlen: 1) Vajon mire számított Josephus mit fog érteni hallgatósága a „próféták” alatt? 2) Kínál-e Josephus további információt azokról a bizonyos Artaxerxész utáni iratokról – természetükről és tárgyukról – amelyeket itt említ? A „próféta” kifejezésre nem kell sok időt

67 CÁp 1,20–24; vö. Marincola, *Authority and Tradition*.

szánnunk, hiszen a görög világ számára a „(isteni) szócsövet” jelentette, olyannyira, hogy Szókratész követői tréfálkozhattak azzal, hogy ő lett a prófétájuk (*Phileb.* 28B), Adeimantos pedig a *Köztársaságban* (366B) a költőket és a prófétákat egyaránt az istenek gyermekeinek nevezi, utalva rá, hogy az istenek szószólói. A görög világban a legjelentősebb prófétai aktivitás az Apollo templomban, Delphi-ben folyt, ahol a minden felől érkezők ihletett prófétanőikön keresztül kijelentéseket kaptak, noha ezek aligha tekinthetők világos kinyilatkoztatásoknak.⁶⁸ Ezen közismert párhuzamok alapján bizton kijelenthető, hogy Josephus ellentétpárja a próféták (akik isteni inspirációra hagyatkoznak) és a történetírók (akik saját megfontolásukból és motivációikból fakadóan írnak) között, a hallgatóság számára is értelmezhető, illetve a kettő közötti különbség bárki számára egészen nyilvánvaló volt.

Philón is az ismert különbségtételre támaszkodik, amikor Mózes kiválóságát méltatva, azt írja, Mózes megtiltotta a népnek, hogy a más nemzetek által folytatott jóslást (μαντική) gyakorolják, amikor meg akarják ismerni a jövőt, mert az tévedéshez vezet (*Spec.* 1,59–65). Ehelyett Mózes a prófétákhoz irányította őket: saját magához, és az utána következőkhöz. A próféta Philón megfogalmazása szerint:

Semmit sem mond önmagától, mert amit beszél, azt teljességében fel nem foghatja, hisz ihletett állapotban van. Minden, amit csak kijelent, keresztülmegy rajta, mintha csak valami irányítaná őt. Mert a próféták Isten szavának közvetítői, és Isten eszközként használja őket arra, hogy közöljön bármit, amit csak kíván (λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδὲν οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναιτο καταλαβεῖν ὃ γε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, ὅσα δ' ἐνηγεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἐτέρου· ἐρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφητῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δῆλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ). (Philón, *Spec.* 1.65)

Még ennél is érzékletesebb Philón egy másik passzusa a *Ki az isteni javak örököse?* c. műben, ahol a fizikai érzékszervek meghaladásának lehetőségét tárgyalja. Ábrahámot említve újból nyomatékosítja, hogy „a próféta nem jelent ki semmit a magáéból, hanem minden kijelentése máshonnan származik, mást visszhangoz” (*Her.* 259). Továbbá hozzáteszi, hogy a próféták esetében a lélek a kijelentés és az

⁶⁸ Euripidész, *Ión* 413; Platón, *Phaidrosz* 244A. Vö. Bowden, *Classical Athens*; Scott, *Delphi*, 18–30.

inspiráció alatt időlegesen elmozdítja az elméjüket, majd ennek végeztével visszahelyezi azt beléjük (*Her.* 265). Philón megközelítése Platóné idézi (*Tim.* 71E; *Ión* 534B),⁶⁹ azzal a különbséggel, hogy az athéni a jövőmondásról (μαντική) szólt hasonló módon, mi több, az ő látásában a próféta az a személy, aki *magyarázza* a jóslatokat, jövődöléseket. Ezzel szemben Philón a próféciaát szembeállítja a jövőmondással, még pedig azon az alapon, hogy prófétálni kizárólag szent emberek prófétálhatnak (*Her.* 78). Ezen fentebbi példák alapján minden okunk megvan azt feltételezni, hogy Josephus hallgatóságának nem eshetett nehezére megérteni írsaiból, hogy a próféták különböztek a történészekről, mégpedig abban, hogy a múlttól, jelenről és jövőről való tudásukat Isten általi inspirációból nyerték.

Mit mondhatunk ezután azokról a bizonyos írásokról, amelyeket a CAp 1,41 említ; amelyek a próféták tökéletes írásait követik, de mégsem egyenértékűen megbízhatóak azokkal? Barclay kommentárja helyesen mutat rá, hogy „Josephus nem mond semmit arról, hogyan, hol és mikor keletkeztek ezek az írások.”⁷⁰ Érdekes módon, Josephus más műveiben bővebb információkat találhatunk ezekről az írásokról, noha azt semmiképp sem feltételezzük, hogy Josephus hallgatósága ezeket az elszórt információkat fejben tudta tartani és össze tudta kapcsolni. Josephus írsaiban két prominens szakasz is nyíltan beszél ezekről a poszt-biblikus könyvekről, illetve a megbízhatóságukról. Az egyik szakasz *A zsidó háborúban* található, mégpedig kiemelt helyen: ott, ahol Josephus arról elmélkedik, hogy milyen kiindulópontból közelítsen a zsidó háború témaköréhez:

Mindazonáltal nem tartottam itt helyénvalónak megírni a zsidók régi történetét és elmondani: miféle nép volt ez, hogyan vonult ki Egyiptomból, milyen területeken vándorolt végig, milyen tartományokat foglalt el, és hogyan vonult ki megint ezekből [értsd: a fogság]; de fölöslegesnek is tartottam, mert előttem már sok zsidó megírta kellő pontossággal őseinek történetét (Ιουδαίων πολλοὶ πρὸ ἐμοῦ τὰ τῶν προγόνων συνετάξαντο μετ' ἀκριβείας), másfelől pedig azok a görögök, akik e műveket anyanyelvükre fordították, általában nem térnek el túlságosan az igazságtól (οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον). Én inkább ott kezdem előadásomat, ahol ezek a történetírók és *a mi saját prófétáink* abbahagyták (ὅπου δ' οἱ τε τούτων

69 Vö. Meyer, *TDNT* 6:821–823.

70 Barclay, *Against Apion*, 30., 167. lábj.

συγγραφεῖς ἐπαύσαντο καὶ οἱ ἡμέτεροι προφῆται). (Bel Bev, 17–18)⁷¹

Miután a Bel Bev. és a CAp 1 retorikai kontextusa teljesen különböző, a köztük lévő kapcsolódási pontok annál inkább szembeötlőek. A kérdésünk kapcsán nagyon is valószínű, hogy az *Apión ellen* vizsgált szakasza valami olyasmit jelent ki, amit Josephus évtizedekkel azelőtt *A zsidó háború* prológusában már megemlített és részben kifejtett. Sokkal izgalmasabb a próféták és a történészek közötti különbségtétel (Bel Bev, 18), természetesen kiasztikusan, fordított sorrendben. Azok, akik a legrégebbi zsidó forrásokat megbízhatóan és pontosan lejegyezték, saját prófétáik voltak. Őket követték a vizsgálódó történészek, köztük görögök is, akik nagy gonddal újra felhasználták ezeket. *A zsidó háborúban* Josephus ettől többet nem mond, hiszen a régmúlt történetének részleteit *A zsidók történetére* tartogatja (vö. Ant 1,6–7). Ezért nincs szükség annak kidolgozására: itt kezd, ami megfelel retorikai céljának is, hiszen a korábbi időszakot, különösen a legalapvetőbb ősi időket, meglehetősen jól megírták a próféták, majd őket követve mások.

De többet is állít. Az οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον kifejezés újra előfordul, és ugyanarra vonatkozik a CAp 1,217–218-ban is, ahol Josephus összefoglalja az első szakaszt, amelyben a CAp 1,41 döntő jelentőségű. Arra hívja fel a figyelmet, hogy számos görög történész megemlíti a zsidókat, még ha csak utalásszerűen is, mások pedig pusztán gyűlöletből és irigységből tartózkodnak attól (nem mintha nem tudtak volna a zsidókról). Példákat is említ olyan görög szerzőkre, akik „a megemlítésen túl bővebben is beszámolnak rólunk” – ez alatt a zsidók ősi történetét érti, ami művének központi témája (1,216). Majd így folytatja:

A fent nevezett írók nagy része jelentősen eltért az igazságtól *legkorábbi történetünk* (τῶν ἐξ ἀρχῆς πραγμάτων) ismertetését illetően, mivel szent könyveinket nem olvasták. Abban azonban megegyeznek, hogy ősi voltunkat tanúsítják, és számomra most ez volt a legfontosabb, mert erről kívánok beszélni e helyütt (περὶ τῆς ἀρχαιότητος ἅπαντες μεμαρτυρήκασι, ὑπὲρ ἧς τὰ νῦν λέγειν προεθέμην). (CAp 1,217)

Josephus a görög történészeket illetően a Bel Bev,17 pozitív megjegyzésével összhangban az *Apión ellen* írt műben is kitér azokra a kiváló görög történészekre, akik a zsidó kezdetek kapcsán általában nem térnek el túlságosan az igazságtól. Ezen szerzők tévedéseikért nem okolhatók, „hiszen nem volt módjuk a mi írásain-

71 *A zsidó háború* magyar fordítása tekintetében Révay József fordítását vettük alapul, amelyet kiegészítettünk Steve Mason kiemeléseivel és saját észrevételeivel (*a ford.*).

kat kellő alapossággal tanulmányozni” (οὐ γὰρ ἐνῆν αὐτοῖς μετὰ πάσης ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν, CAp 1,218). Josephus itt olyan szerzőket említ, mint Demetriusz Phalereusz, az idősebb Philón, valamint Eupolemosz.

Noha Josephus, amikor ezt leírta nem tudta, de a három közül legalább egyikük, de lehet, hogy mindhárman zsidók voltak. Eupolemosz a jeruzsálemi papi elit tagja volt a Hasmóneus felkelések idején, illetve Makkabeus Júdás nagykövete Rómában (1Makk 8,17–20; 2Makk 4,11). Megírta Izrael királyainak a történetét, amit Alexander Polyhistor (ca. Kr. e. 105–135) is felhasznált. Műve csupán töredékekben maradt ránk.⁷² Polyhistor szintén ismerte, Euszebiosz pedig számos fragmentumot őriz művében az epikus költőtől, Philóntól. *Jeruzsálemről* írt művének fennmaradt soraiban megjelenik Ábrahám és József.⁷³ Végül Josephus megemlíti Demetriusz Phalereuszt, aki II. Ptolemaiosz király könyvtárosa volt, és többek között a Septuaginta fordításának intézőjeként ismeretes (Aris 9–11; Ant 12,12–16.103–118; CAp 2,46) – és ebben a minőségében egy olyan görög, aki a zsidó hagyományokat megfelelően reprezentálta, gondozta.⁷⁴ Josephus valószínűleg összetévesztette ezt a híres Demetriuszt egy júdeai Demetriusszal, aki kronográfus-történész volt. Ennek a júdeai (alexandriai?) Demetriusznak fél tucat fragmentumát megtaláljuk Euszebiosznál és Kelemennél. Egyébiránt a Demetriusz, Philón és Eupolemosz trió Kelemennél is megtalálható (*Sztrómata* 1.21.141.1–4).⁷⁵

Tulajdonképpen nem is lényeges, hogy hogyan azonosítjuk a három nagyszerű „görögöt”. Ami igazán lényeges, hogy a CAp 1,41 kapcsán elmondhatjuk-e azt, amit a Bel 1,17–18 és a CAp 2,116–118 esetében, azaz, hogy ezek a passzusok ugyanazt a meggyőződést közvetítik a prófétai és a nem-prófétai könyvek distinkciójáról. A nyelvezetben megjelenő nagymértékű egyezésből, valamint egyező tematikából két következtetés vonható le: 1) Amikor a CAp 1,41 megemlíti az Artaxerxész utáni könyveket, amelyek számos különféle eseményről számolnak be, akkor ezzel művének központi témájára, a *zsidók ősi történetére* utal. Ugyanerről írtak a Bel 1,17–18-ban és a CAp 1,218-ban említett szerzők is. Josephus állítása szerint a régmúlt prófétái tökéletesen megbízhatóak, azonban a későbbi történetíróknál, akik saját egyéni szempontjaik szerint dolgozták fel a próféták műveit, már nincs

⁷² Holladay, *Fragments*, 1:93–156; Wacholder, *Eupolemus*.

⁷³ Holladay, *Fragments*, 2:205–299.

⁷⁴ Vö. Ant 1,10–12; 12,11–118, különösen 108–110.

⁷⁵ Holladay, *Fragments*, 1:51–91.

meg ugyanez a precizitás. Josephus tehát nem azt állítja itt, hogy az Artaxerxész utáni könyvek a későbbi korszakokkal foglalkoznak. Saját kora történéseit csak az 1,45-ben említi. 2) Josephus gondolkodásában (még ha ez nem is felelt meg a valóságnak) ezek között a későbbi, a régi prófétáknál kevésbé megbízható szerzők között számos nem-zsidó, azaz görög is akadt. Akármilyen szimpatikusak és jó szándékúak voltak is, mégsem rendelkeztek a próféták megbízhatóságával, hiszen tökéletesen nem érthették meg, amiről a próféták nyilatkoztak. Épp ezért a zsidóknak semmi okuk arra, hogy régmúltjuk és ősi alkotmányuk kapcsán előnyben részesítsék ezeket a szerzőket.

5. Következtetések

Ez a tanulmány arra tett kísérletet, hogy megvizsgálja és újraértelmezze Josephus kijelentését a CAp 1,41-ben arról, hogy τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν Artaxerxész után. A félreértések elkerülése végett, idézzük fel az eredeti kérdést, amit megpróbáltunk megválaszolni. Szerencsére nem kell eldöntenünk, ki számított prófétának Isten szemében, vagy megalkotnunk az ókori zsidóság általános véleményét a próféciáról, sem megítélnünk adott személyek prófétai vagy más extatikus tapasztalatainak hitelességét. Tanulmányunkban az ókori szerzők fogalmi kategóriáit, ezek rendszerét, illetve nyelvhasználatát vettük vizsgálat alá, ezen belül is azokat, amelyeket Josephus felhasznált a kommunikációjában. Konkrétan arra kérdeztünk rá, mi a legelfogadhatóbb mondanivalója CAp 1,41-nek? A fentebbi kitételt a kutatás általában véve a próféták diakronikus láncolataként érti, amely láncolat pontos, folyamatos és töretlen – egészen Artaxerxész idejéig. Azonban őt követően megszakadt annak nyilvántartott láncolata. Valamilyen oknál fogva ezt úgy értelmezték, hogy a későbbi eseményekről szóló írásokat a zsidók nem tartották megbízhatónak, még ha prófétáktól származtak sem, mert ez a prófétai láncolat megszakadt. A korábbi kutatások tehát a kérdéskör kapcsán egy félig üres poharat láttak, amiben egyértelműen a próféták hiánya jelent meg, a ma uralkodó nézet szerint viszont, a pohár félig tele van, vagyis Josephus teljesen nyitott saját kora profetikus kinyilatkoztatásaira. Jelen tanulmány arra tett kísérletet, hogy újragondolja ezt a bizonyos josephusi kijelentést, abból kiindulva, hogy az utódlás megszokott olvasatának – amely mindkét nézetet megalapozza – nincs értelme. Mert ha van egy valószínűbb olvasata a ἀκριβῆς διαδοχῆ szókapcsolatnak, akkor ezt kell előnyben részesíteni.

Elsőként egy módszertani megjegyzés. Az alternatív olvasatok felvetésekor nem szükséges ragaszkodnunk ahhoz, hogy Josephus teljesen világosan fejezte ki magát. Aki tartott már előadást, az tudhatja, hogy szavait a hallgatóság vagy az akadémiai közösség gyakorta félreérti, vagy ha olvasta könyve recenzióját, tapasztalhatta, hogy mindannyian úgy beszélünk és írunk, ami hallgatóságunk számára a legjobb esetben sem egyértelmű. A hallgatóság tehát, mint a szerző által produkált jelek dekódolója, más-más döntéseket hoz a szándékolt mondanivalóról és a szavak relációjáról. Épp ezért is lehetséges az, hogy egy kicsit is összetett szöveg fordításai nagyban eltérhetnek egymástól. Rákérdezve Josephus szándékolt mondanivalójára, nem feltételezem, hogy Josephus egyértelműen fogalmazott, és mi tökéletesen tudjuk demonstrálni, amit gondolt. Ezzel szemben pusztán azt állítom, hogy a CAp 1,41 alternatív olvasatai, amelyeket e tanulmányban bemutatunk, sokkal jobban illeszkednek a szöveg tágabb kontextusába, mint az elfogadott olvasat, amely a *próféták* diakronikus láncolatának töretlenségeként értelmezi azt.

A kulcsfontosságú szókapcsolat – ἀκριβὴς διαδοχή – fordítását illetően e tanulmány két lehetséges alternatívát tárt elő.

1. Az „ἀκριβὴς διαδοχή” nem a *próféták* diakronikus utódlási láncolatát jelenti, hanem azt az örökséget, amit a *próféták* maguk után hagytak. Ehhez az olvasathoz érdekes párhuzamot kínál Eusebiosznak „az apostolok szukcessziója” kifejezése, amelyet a keresztyén történész éppen a CAp 1,41-et alapul véve Josephustól vehetett át. Ahogyan Eusebiosz az apostolok utódainak tulajdonítja, hogy az apostoli kor lezárulása után, teljes odaszánással megőrizték az apostolok hagyományát, úgy Josephus is azt mondaná, hogy azok a szerzők, akik a *próféták* után következtek – a „szukcesszió” tehát az ő utódlásukat jelteni –, minden igyekezetük ellenére, minőségileg különböztek a *prófétáktól*. Ez az utódlás (vagy ezek az utódok: Eusebiosz kollektív főnévként használja) nem volt pontos. Nem volt meg a pontos utódlása a *prófétáknak* (utóda a *prófétáknak*).
2. A „*próféták* utódlása” nem diakronikus utódlást jelent, hanem egyfajta *prófétai* csoportra, iskolára utalhat. Ilyen értelemben ez a kifejezés párhuzamba állítható Platón és Philón *prófétai* γένος-ával és a διαδοχή az „iskola” vagy „párt” szinonimája. Josephus tehát a διαδοχή kifejezéssel a lehető legmegfelelőbbet választotta érvelése kontextusában, hiszen ezt megelőzően éppen azt fejtette ki, hogy a *próféták* évszázadokon keresztül tevékenykedtek (lásd Rebecca

Gray). Nem az *utódlásuk* „pontossága” érdekli tehát, hiszen ez értelmetlen lenne érvelése kontextusában. Az Apostolok Cselekedetei analógiájára, amely a farizeusokat „a legprecízebb iskola” gyanánt említi, inkább úgy érthetjük Josephus kijelentését, mint amely kollektív módon szól a szerzők „megbízható / precíz ágáról / csoportjáról / osztályáról / testületéről” az alkotásaik alapján, mert *próféták voltak*. Azt követően, hogy a prófétai csoportjuk – azaz az utódlásuk – Artexerxész idejében megszűnt, már nem volt olyan csoport, amelyik megbízhatóságban velük egyenértékű lett volna. A próféták pontos utódlása, igazolt csoportjuk, amit a precíz ismeret jellemzett, megszűnt. A későbbi történészek minőségileg valami egészen mást alkottak, amikor a zsidók eredetéről írtak. A zsidók nem köteleznék el magukat ilyen művek írására és nem bíznának azokban, ha még mindig rendelkeznének a próféták precíz írásaival. Nem tudnék választani ezek közül az alternatív olvasási lehetőségek közül, hiszen mindkettő összhangban van Josephus tágabb elképzeléseivel, rendelkeznek korabeli párhuzammal és mindkettő értelmet nyer a szöveg közvetlen kontextusában. Ha választani kell, akkor mégis inkább az elsőt választanám, mert jól illeszkedik a Bel 1,17–18-hoz és a CAp 1,218-hoz, hiszen a CAp 1,41-el együtt mindhárom kijelentésben arról van szó, hogy mi következett a próféták után. Egyébiránt a két említett passzus abban is segítségünkre van (amivel általában nem számolnak), hogy megértsük: Josephus következetesen a zsidók *legrégebbi történetéről* szóló beszámolók hitelessége iránt érdeklődik, nem az újabb történetírások hitelessége foglalkoztatja, amelyet csupán a CAp 1,45-ben érint. Természetesen nem állítjuk, hogy Josephus a CAp 1,41 esetében nem fogalmazhatott volna világosabban. Még az is elképzelhető, hogy számára sem volt teljesen világos, mit akart mondani valójában, mondanivalójának értelme talán e két lehetőség között található meg.

Mindezt figyelembe véve a CAp 1,37–45 szakaszát a következőképpen értelmezhetjük:

1. A CAp 1 fejezetének központi témája a zsidók ősiségének, illetve az erről szóló bibliai beszámolók hitelességének a bemutatása, amelyet számos görög gondolkodó elutasít. Josephus egyrésztől bemutatja a saját népének ősiségét, ugyanakkor megcáfolja (és nevetségessé is teszi) a görög források hasznát a régmúlt történetének feltárásában. A szóban forgó passzusban tulajdonképpen a görög és a zsidó történetírás hitelessége közötti kontraszt bemutatásának tematikáját fejt tovább, meglehetősen támadó hangnemben.

2. Josephus kifejezetten ragaszkodik ahhoz, hogy a zsidó történeti beszámolók sokkal ősbib korba nyúlnak vissza, mint bármely görög forrás a görögök eredetét és ősi történetét illetően, mi több, a zsidó forrásokat papi körök hagyományozták, teljes körültekintéssel és figyelemmel. Josephus szerint ez a fajta hagyományozási tradíció más közel-keleti kultúrákkal közös (nevezetesen Egyiptommal és Babilonnal), noha a zsidók még ezeknél a népeknél is körültekintőbben ügyeltek a papi tisztaságra, ami biztosította a szövegek még inkább megfelelő és hiteles hagyományozását.
3. A zsidó források egyedülálló módon megbízhatóak és egybehangzóak, hiszen *szerzőik próféták*, akik a szövegek tartalmát Istentől kapták, illetve Isten kijelentéseit közvetítették. A zsidó forrásokat tehát nem olyan történészek írták, akik a múltat a saját szempontjaik szerint vizsgálják, illetve bizonyítékaikat és forrásaikat a saját emberi képességeiknek és korlátaiknak megfelelően elemzik. Csak a próféták, akik a közlendőjüket Istentől nyerték, képesek visszanyúlni a teremtésig és lejegyezni a zsidók legrégebbi történeteit.
4. Ezek a próféták eltűntek Artaxerxész idején (az Eszter könyvének idejében írott szent könyvekkel bezárólag, ld. Ant 11), fél évezreddel Josephus munkássága előtt.
5. Azóta – ezeknek a prófétáknak utódaiként, nyomdokain járva – mások is írtak a *régmúltról*, ide értve a Septuagintát is, de ezek a szerzők a régi próféták írásaira alapozták műveiket. Közlendőjüket gyakorta görög nyelven fogalmazták meg. De a zsidók ezeket az írásokat nem tekintik ugyanolyan mértékben megbízhatónak a zsidók rég múltját illetően, mint prófétáik írásait. Az utódok tehát nem rendelkeznek ugyanazzal a pontossággal, ami azt jelenti, nincs meg a pontos utódlása a prófétáknak (utóda a prófétáknak), nincs folytatása a próféták csoportjának/utódlásának.
6. Épp ezért van az, hogy a zsidók olyan nagy becsben tartják szent irataikat. Az *Apíon ellen* azzal a görög tudósok által megfogalmazott állítással kezdődik, miszerint a zsidók jelentéktelenek. Az CAp 1,31-hez érve Josephus ezt az állítást visszajára fordítja, és nevetségessé teszi őket. Hiszen egyetlen görög sem adná az életét olyan írásokért, amelyeket Hérodotosz vagy Thuküdidész írt, de még magáért Homérosz írásaiért sem. Hiszen minden görög tisztában van a történetírás természetével, ha kortársaikra tekintenek, akik ezzel foglalkoznak. Mi több, Josephus támadást intéz azok ellen a hozzá nem értő és szánalmas

történészek ellen is, akik a zsidó háborúról tudósítottak. Josephus önmagát sokkal alkalmasabb történésznek tekinti, noha ő sem próféta.

7. Josephus nem tesz különbséget a különböző típusú próféták között. Az a téves benyomás, hogy Josephus különbséget tesz a próféták között, tulajdonképpen az ókori nyelv és a modern nyelv közötti fogalmi eltéréseken alapszik. Példának okáért Josephus tisztában van azzal, hogy a bibliai próféták egyik része írt, míg a másik részük (pl. Illés és Elizeus) nem írt könyveket. Ez viszont nem jelenti azt, hogy Josephus a próféták *két (vagy több) különálló típusát* azonosította volna. Írásaiban egy prófétát az tesz prófétává, hogy egyedülálló módon áll kapcsolatban Istennel, és Isten közvetlenül rajta keresztül szólal meg. A S. Olam Rab. 21 szerint azok a próféciaák kerültek leírásra, amelyek a jövőbeni nemzedékek számára is jelentőségteljessé válhattak, míg azok nem, amelyek kizárólag csak a próféta saját korára nézve bizonyultak érvényesnek. Ez összhangban áll Josephus elképzeléseivel, noha ő maga ezt szó szerint nem jelenti ki. Josephus számára egyébiránt a próféták munkája már régen befejeződött, hiszen a két évszázaddal őt megelőző Johannész Hürkanosz személyét is elszigetelt esetként értelmezi.

(ford. Jenei Péter)

Bibliográfia

- Attridge, Harold W. *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates judaeae of Flavius Josephus* (Missoula, MT: Scholars Press, 1976).
- Aune, David. "The Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ in Josephus." *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), 419–21.
- Barclay, John M. G. *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, vol. 10: *Against Apion* (Leiden: Brill, 2006).
- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).
- Barton, John. *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (London: Darton, Longman & Todd, 1986).
- Bickerman, Elias. "La chaîne de la tradition pharisienne." In *Studies in Jewish and Christian History*, 3 vols. (Leiden: Brill, 1976–1986), 2:256–69.
- Blenkinsopp, Joseph. "Prophecy and Priesthood in Josephus." *Journal of Jewish Studies* 25 (1974), 239–62.
- Bousset, Wilhelm. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin: Reuther & Reichard, 1903).
- Bowden, Hugh. *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Cape, Robert W. "Persuasive History: Roman Rhetoric and Historiography." In *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, szerk. William J. Dominik (London: Routledge, 1997), 212–28.
- Feldman, Louis H. "Prophets and Prophecy in Josephus." *Journal of Theological Studies* 41 (1990), 386–422.
- Goldstein, Jonathan A. *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1976).
- Grant, Robert M. *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- Gray, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Gruen, Erich S. "Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' *Contra Apionem*." In *Ancient Judaism in Its Hellenistic Context*, szerk. Carol Bakhos (Leiden: Brill, 2005), 31–51.

- Guggenheimer, Heinrich W. *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998).
- Gunkel, Hermann. *The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*, ford. Roy A. Harrisville and Philip A. Quanbeck II (Philadelphia: Fortress, 1979 [German orig. 1888]).
- Hall, Robert G. *Revealed Histories: Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography* (Sheffield: JSOT Press, 1991).
- Holladay, Carl R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 4 vols. (Atlanta: Scholars Press, 1983-1996).
- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology*, vol. 1: *The Proclamation of Jesus*, ford. John Bowden (London: SCM, 1971).
- Johnson, Aaron P. *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio evangelica* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Klijn, A. F. J. "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch (Early Second Century A.D.)." In *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, szerk. James H. Charlesworth (New Haven: Yale University Press, 1983), 615–61.
- Kugel, James. "The Bible of Changed Meanings: Some Thoughts on John Barton's *Oracles of God*." In "Rereading *Oracles of God*: Twenty Years after John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Prophecy in Israel after the Exile* (London: Darton, Longman & Todd, 1986)," szerk. Ehud ben Zvi, special issue, *Journal of Hebrew Scriptures* 7 (2007), doi:10.5508/jhs.2007.v7.a14.
- Levison, John R. *The Spirit in First-Century Judaism* (Leiden: Brill, 1997).
- Levison, John R. *Filled with the Spirit* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009).
- Marincola, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Mason, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisees* (Leiden: Brill, 1991).
- Moore, George F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927).
- Najman, Hindy. "Reflections on John Barton's *Oracles of God*." In "Rereading *Oracles of God*: Twenty Years after John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Prophecy in Israel after the Exile* (London: Darton, Longman & Todd, 1986)," szerk. Ehud ben Zvi, special issue, *Journal of Hebrew Scriptures* 7 (2007), doi:10.5508/jhs.2007.v7.a14.

- Nanos, Mark D. és Magnus Zetterholm, szerk. *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2015).
- Paret, H. "Über den Pharisaismus des Josephus." *Theologische Studien und Kritiken* 29 (1856), 809–44.
- Pitcher, Luke. *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography* (London: Tauris, 2009).
- Ruiz Morell, Olga, és Aurora Salvatierra Ossorio, szerk. *Tosefta*, vol. 3: *Nashim* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2001).
- Schechter, Solomon. *Some Aspects of Rabbinic Theology* (London: Black, 1909).
- Scott, Michael. *Delphi: A History of the Center of the World* (Princeton: Princeton University Press, 2014).
- Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols. (Munich: Beck, 1922-1961).
- Turner, C. H. "Note on Succession Language in Non-Christian Sources." In *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, szerk. H. B. Swete (London: Macmillan, 1918), 197–99.
- Unnik, W. C. van. *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller* (Heidelberg: Schneider, 1978).
- Urbach, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, ford. Israel Abrahams, 2 vols. (Jerusalem: Magnes, 1975).
- Wacholder, Ben-Zion. *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature* (Cincinnati: Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion, 1974).
- Weber, Ferdinand W. *System der altsynagogalen palastinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880).
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: G. Reimer, 1878—első kiadás címe: *Geschichte Israels*, Bd. 1: *Prolegomena*).
- Wellhausen, Julius. "Israel." *Encyclopaedia Britannica*, 9th ed., 13:428–29.
- Wieder, N. "The Law-Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls: The Second Moses." *Journal of Jewish Studies* 4 (1953), 158–75.
- Woodman, Anthony J. *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies* (London: Croom Helm, 1988).

A megbízható írások Josephus Apión ellen írt művében

Kókai-Nagy Viktor

Bevezetés

Az Apión ellen írt mű – legalábbis a szerző várakozása szerint (vö. CAp 2,147) – az egyetlen fennmaradt zsidó apológia, amely a pogányokat célozta meg.¹ Írása elején Josephus a saját és a zsidó történetírás hitelessége mellett érvel. Ennek háttérben azt a támadást kell feltételeznünk, ami nagy művét, A zsidók történetét érte a kritikusok és ellenfelek részéről (lásd CAp 1,1–5).² A történeti művek és ezek szerzőjének hitelessége szorosan összefonódnak egymással, egymást támogatják, vagy éppen rontják egymás megítélését. Ennek megfelelően Josephus saját tisztességének, hitelességének a védelme műve hitelességének a védelme is egyben. És fordítva, ha a mű szerzője elveszíti a hitelességét, úgy alkotása sem számolhat tovább azzal. Ezen megfontolások alapján Josephus egy sajátos utat választ, kritizálóinak nem egy személyes mentegetőzéssel, polémiaiával, vagy személye védelmével válaszol. „Inkább egy ettől eltérő, emelkedettebb módszert választ. Josephus lényegében az egész zsidóság palástját ölti magára. Kritikusainak adott válasza általában a zsidó értékek és a zsidók jelleme elleni támadásokkal szembeni visszavágás.”³

Maga a szöveg

Könyve elején, mondhatjuk, a téma pontos meghatározásán és a felmerült támadásokra adandó válasz módszertani kifejtésén belül kap helyet az a sokat idézett rész, amiben szerzőnk történeti művében feldolgozott forrásai hitelessége mellett érvel:

1 NIEBUHR, 1987, 67; vö. MASON, 1996, 108.208k; SIEGERT, 2008, 15 – 17. Mások úgy vélik, hogy Josephus a művét alapvetően zsidóknak írta volna: „mint minden apologetikai mű, ez is új szívet akar adni azoknak, akik támadás alatt állnak és muníciót biztosítani számukra a védekezéshez” – RAJAK, 2001, 197; lásd továbbá GRUEN, 2016, 263.

2 Lásd ehhez BILDE, 2016, 108 – 111.

3 GRUEN, 2016, 262.

Ha ezek után figyelembe vesszük, hogy nálunk nem a saját szabad elhatározástól függ a feljegyzések készítése, és így közöttük ellentmondás (διαφωνία)⁴ sem lehetséges – hiszen mindent a próféták írtak meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων), saját koruk eseményeit pedig, úgy, ahogyan azok történtek, hitelesen adták elő –, akkor érthető, sőt szükségszerű az, hogy minálunk nem készült számtalan egymásnak ellentmondó, egymással vitázó könyv. Mindössze 22 kötet az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel (ἀναγραφή),⁵ s amelyeket joggal tekintünk hitelesnek. Ezek⁶ közül ötnek a szerzője Mózes; ezek foglalják magukba a törvényeket és a történeti hagyományokat (παράδοσις),⁷ az emberi nem keletkezésétől egészen az ő haláláig. Ez az idő csaknem 3000 évet foglal magában. Mózes halálától Artaxerxésznek,⁸ Xerxész⁹ utódának, a perzsák királyának idejéig Mózes utódai,

-
- 4 Josephus számára nagyon fontos hangsúlyozni, hogy a különböző iratok között nem lehet ellentmondás, hiszen éppen ez a hitelesség egyik garanciája (vö. CAp 1,154). „Bizonyításában tehát jelentős szerepet játszik az „egyezés”, a *symphonia*: ez az igazság tanúja, aminek a hiánya a hazugságot leplezi le” – VAN UNNIK, 2014, 82. De ez nem csupán a történetírára érvényes, a politikára is – lásd RAJAK, 2001, 203k.
- 5 A görög szövegben itt nem ige, hanem az ἀναγραφὴ főnév egyes számban áll, ami azért fontos, mert szemben a görög forrásokkal (vö. CAp 1,12), az egyes szám a művek egységes voltát fejezi ki – BARCLAY, 2007, 29. A szó „hivatalos feljegyzést” jelent. Josephus más helyeken ezt használja a dekrétumokra, a nyilvános feljegyzésekre és a történeti művekre, de saját írásaira is – MASON, 1991, 231. A kifejezéshez lásd továbbá MASON – KRAFT, 1996, 222. Ugyanakkor általában „amikor Josephus egy nemzet hagyományos törvényeire és szokásaira akar hivatkozni, akkor olyan kifejezéseket használ, mint πάτριαι νόμοι, τὰ πάτρια ἔθη, τὰ πάτρια vagy οἱ νόμοι (pl. CAp 2,164; 2,237)” – i. m. 223.
- 6 Hahn István fordításában itt „A szent könyvek közül” szerepel, de ez már egy értelmezés beleolvasása a szövegbe (lásd i. m. 98. 20 lj.). Egyfelől, korábban sem volt szó „szent könyvekről”; másfelől, itt ez áll a görög szövegben: καὶ τούτων πέντε μὲν ἔστι Μωυσέως...
- 7 „Josephus szóhasználatában azonban a παράδοσις fogalmának nincs teológiai tartalma. [...] Az életrajzában és az Apión ellen írt művében 8 alkalommal jelenik meg és utal Josephus történeti műveire” – MASON, 1991, 233.
- 8 Josephus úgy vélte, hogy Artaxerxész az Eszter könyvében szereplő Ahasvérós (vö. Ant 11,184kk).
- 9 Xerxész neve sokkal ismertebb volt a görögök körében. De Josephus nem csupán ezért említi őt is, hanem ezzel is a bibliai feljegyzések korára akar rámutatni. A zsidók történeti feljegyzéseinek ez a része már akkor lezárult, amikor a görögök éppen hogy csak elkezdték a sajátjukat – BARCLAY, 2007, 30; lásd továbbá MASON, 2019, 23k.

a próféták jegyezték fel a korukban történt eseményeket 13 könyvben.¹⁰ A többi négy könyv¹¹ Istenhez szóló himnuszokat s az emberek életmódjára vonatkozó intelmeket tartalmaz. Artaxerxész óta egészen a mi időnkig ugyanis mindent feljegyeztek¹² – ezeket az írásokat mégsem tartjuk az előbbiekkal azonos hitelességűeknek, mivelhogy megszakadt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata (ἀκριβῆ διαδοχὴν). A gyakorlat mutatja meg, miként közeledünk mi saját írásainkhoz. Bár roppant idő telt el azóta, sem hozzátenni, sem elvenni belőlük, sem megváltoztatni bármit is¹³ nem merészelt senki, mert minden zsidóban már születésétől fogva benne gyökerezik az a meggyőződés, hogy ezek Isten végzései, hozzájuk kell ragaszkodni s értük szükség esetén örömet is halni. (CAp 1,37–43)¹⁴

Alapvetően kétféle véleménnyel találkozunk a szakirodalomban arra vonatkozóan, hogy miként kell értelmezni Josephusnak ezeket a szavait.

A korábban széles körben képviselt vélemény

Az első vélemény képviselői¹⁵ szerint, a próféták által írt 22 könyv említése Josephust leginkább a rabbinikus irányhoz kötik. „Ez azt jelenti, hogy a zsidó írástudók Palesztinában a templom lerombolása utáni évtizedekben határozott döntést foglaltak meg a tekintéllyel rendelkező szent iratok terjedelméről, még akkor is,

10 Mózeshez, mint prófétához lásd még CAp 2,286; Ant 4,165-329; a 13 prófétai könyvhöz Ant 10,35. Hasonló számmal találkozunk a kortárs 4Ezsd 14,45-ben is, ott 24 könyv szerepel – ehhez újabban lásd KARASSZON, 2020.

11 Ezek a könyvek nem feltétlenül származnak prófétáktól – lásd BILDE, 2016, 112. Ezzel szemben S. Z. Leiman úgy véli, Josephus számára semmilyen különbséget nem jelent, ha egy szöveg a harmadik csoportba tartozik (LEIMAN, 1989, 55).

12 „A zsidók feljegyzései így egészen a Josephus által készített feljegyzésekig (1,47) folytatódtak; a zsidóság hagyománya nem hagyott hézagokat, hogy azt mások töltsék ki.” – BARCLAY, 2007, 30.

13 Vö. Dt 4,2; 13,1; továbbá Aristéas levél 311 és Philón, Mózes, 2,34 – lásd ehhez VAN UNNIK, 2014, 83 – 98. „Ez nem azt jelenti, hogy ne adhatta volna vissza saját szavaival, foglalhatta volna össze, vagy világíthatta volna meg saját műveiben, hanem csupán annyit, hogy forrásai visszaadása a korrektség és a helyesség igényével történik. Sajtó megítélése szerint, népe történetét a valóságnak megfelelően ábrázolta, amire nyugodtan hagyatkozhatnak az olvasói.” (i. m. 98).

14 HAHN ISTVÁN fordítása.

15 Részletesen ennek a véleménynek a képviselőiről lásd MASON, 2019, 2 – 7.

ha a vita bizonyos pontokon el is húzódott egészen a 2. századig. A kánon, amiről Josephus a CAp-ben Rómában beszámol, nem más, mint a javniai kánon.”¹⁶ Ez a legkorábbi pontosítása „és kontextusában megalapozása is Izrael szent Iratai (farizeusi) kánonjának a maga 22 könyvével”.¹⁷ A kánon iratainak Istentől ihletett volta pedig azért fontos Josephusnak, hogy bizonyítsa: „a zsidó történelem megbízhatóbb, mint a görög történetírók munkái, hiszen a görög történészek soha nem hivatkoznak Klio ihletésére, hanem saját véleményüket írják meg”.¹⁸ Mivel pedig a próféták nyilvántartott láncolata csak Artaxerxészig létezett, „ezért nem csodálkozhatunk azon, ha azt feltételezi (sc. *Josephus*), hogy a bibliai kánon századokkal korábban lezárult”.¹⁹ Ezt a kérdést a zsidóság tapasztalata dönti el (vö. 1Makk 4,46; 9,27; 14,41). Észrevették ugyanis, hogy léteztek igaz próféták a múltban és várták, hogy majd a jövőben is lesznek, csak éppen saját jelenükből hiányoztak.²⁰ A klasszikus időszak lezárulása után, Isten kiválasztottait nem részeltette ilyen ki nyilatkoztatásokban, többé nem kaptak olyan „isteni sugallatot”, mint amilyennel elődeik megajándékoztattak. Ezért fordulnak az Írásokhoz, helyesebben mondva, az Írások értelmezéséhez, amiben a papság jelenti a folyamatos helyes értelmezés garanciáját (vö. CAp 1,29–36), ill. megjelenik egy új műfaj is, az apokaliptika.²¹ Rudolf Meyer pedig arra utal, hogy a rabbik abban különböztek Josephustól, „hogy ők a próféták utáni időszakot és ezzel saját jelenüket nem pusztán leértékelték, hanem azzal az igénnyel léptek fel, hogy ‚bölcsekként’ a próféták legitim utódai és

16 HENGEL, 1994, 9. Xeravits Géza más állásponton van: „valójában egyetlen zsidó forrásból sem értesülünk arról, hogy a rabbinikus tekintélyek Javnében bármiféle definitív kijelentést tettek volna a Szentírás ‚kánonjának’ meghatározásáról vagy lezárásáról” (XERAVITS, 2012, 403). Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy ez a tény semmiképpen nem jelenti azt, hogy a zsidóság ne ismerte volna a szent iratok fogalmát, amire az egyik legkorábbi tanú éppen Josephus Apión ellen írt műve (i. m. 407k). A kánon lehetséges datálásához lásd BARTON, 1996, 68 – 72.

17 SIEGERT, 2008, 41.

18 KARASSZON, 2020, 63.

19 LEIMAN, 1989, 51. Később azonban maga S. Z. Leiman is megjegyzi, hogy itt nem ezen iratok szentségéről van szó, hanem a megbízhatóságukról (i. m. 51k).

20 Lásd COHEN, 2006, 191; továbbá COOK, 2011, 133 – 135.

21 Miközben a próféta nyíltan és érthetően szól a kapott kijelentésről, a 2. évszázadtól kezdődően a látók, akik kijelentést kapnak, apokaliptikát írnak, aminek képanyagát még dekódolni kell, vagy már eleve a látomás megértéséhez külön értelmezésre van szükség, pl. egy angyal által – vö. COHEN, 2006, 128.168k.186 – 192.

ezzel a törvény teljhatalmú értelmezői”²² lennének. Ez a típusú értelmezés azonban nem az alapján próbálja megérteni a CAp 1,41 mondanivalóját, amit Josephus maga mond a próféciákról/prófétákról, hanem a millennium egyéb iratait veszi alapul.²³

Egy másik elképzelés abból indul ki, hogy noha a próféták autoritása mit sem változott az idő múlásával, ennek ellenére különbséget kell tennünk próféta és próféta között.²⁴ Ez a különbségtétel alapvetően nem az elismertségükre vonatkozott, hanem sokkal inkább a megbízhatóság kritériumára támaszkodott. „Miután volt egy törés a próféták pontos láncolatában, Ataxerxész kora után lehetségesek voltak ugyan elszigetelt próféciák, de irodalmi prófécia többé nem. [...] Miután a lánc megszakadt, semmi új nem kerülhetett a bibliai kánonba.”²⁵ Josephus tehát arra utal, hogy a régi Írások, amelyeket bizonyítékként használ, ill. melyek alapján a zsidó népet bemutatta, Istentől megbízott próféták által íródtak. Ebbe a rendszerbe Mózes jelenik meg az első helyen. Mózes abban is különbözik az őt követő későbbi prófétáktól, hogy ő az egyetlen, aki a múlt eseményeibe is betekintést nyert és minden feljegyzett haláláig (CAp 1,39–40) – ill. a jövőbe is bepillantást kapott (vö. Ant 3,303). A többi próféta csak saját kora eseményeit vetette papírra. Mózes tehát nem csupán Isten törvényét jegyezte fel, hanem a hagyományokat is és a jövőt is látta.

Ebből adódóan Josephus saját korát úgy szemléli, hogy noha a prófétai képességek még tovább élnek,²⁶ de a „nyilvántartott láncolat”, ahogyan az a korábbi

22 R. Meyer itt a Seder Olam Rabbah 30-ra utal – MEYER, 1974, 289.

23 Vö. MASON, 2019, 2k.

24 Ezt az álláspontot képviseli pl. GRÜLL TIBOR ebben a kötetben és a próféták személyére vonatkozóan én magam is (vö. KÓKAI-NAGY, 2017).

25 LEIMAN, 1989, 56.

26 Josephus több olyan személyt is említ műveiben, akik prófétai képességekkel rendelkeznek, noha ezeket a személyeket soha nem nevezi prófétának. Csupán egyetlen kivételt említhetnénk, mégpedig a Bel 6,286-ot. Itt egy hamis prófétáról olvashatunk (Bel 2,285), majd ezek után jelennek meg bizonyos „próféták”, akiket a türannoszok küldtek a nép közé. D. E. Aune úgy véli, már ez az egyetlen hely is bizonyítja, hogy Josephus használja saját kortársaira a próféta megnevezést (AUNE, 1982, 419). Fontos azonban látni, hogy itt a próféta megnevezés egyértelműen álprófétákra utal, akik megtévesztették a népet megbízóik akaratából. Álprófétákból pedig nincs hiány, sok ilyet említ meg Josephus saját kortársai között is: Ant 20,97–98.167–169.188; Bel 2,258–260; 6,285; 7,437–450; Vita 424–425. Ezek az álpróféták a Bibliából ismert alakokat (Mózes, Józsué stb.) akarták utánozni. Éppen ezért volt annyira fontos a számukra, hogy hasonló jeleket és csodákat

időkből ismert volt, megszakadt. Mindez az jelenti, hogy Josephus saját magát nem tekintette prófétának, hanem azon történészek utódjának, akik a próféták által elejtett szálát felvették és történetírói munkájukat folytatták.²⁷ Noha a történetész az ókorban nem pusztán a történelem és a történetek leírója, sokkal több mondanivalója van,²⁸ mégsem nevezhető prófétának. Azt akarta tehát itt kifejeznie Josephus, hogy nincs közvetlen kapcsolat a spontán fellépő próféták között és ezért hiányzik a garancia az Artaxerxész után keletkezett irataiból a zsidó népnek, ami miatt ezek nem annyira egyértelműen megbízhatóak, mint a prófétai könyvek az Írásokban. De ez korántsem jelenti azt, hogy ezeket az iratokat a történetíró ne használhatná fel hiteles forrásként a műveihez. „Az idézhetőség nem bizonyítja a kanonicitást. Megfontoltan kiválasztva, a történeti forrásokra akkor is támaszkodhatunk, ha azok nem inspiráltak.”²⁹

Mi garantálja tehát a 22 irat megbízhatóságát? Egyfelől a *koruk*, a *papság* általi óvásuk és hűséges továbbadásuk, másfelől *prófétai eredetük* (isteni inspiráció) és a próféták pontosan *nyilvánartott láncolata*.

Mit jelenthettek ezek a kritériumok Josephus számára?

Tanulmányunk második felében arra a kérdésre keresünk feleletet, hogyan érthette vajon Josephus a fentebb felsorolt garanciakritériumokat. Erre azonban csak akkor kaphatunk érdemi választ, ha nem csupán az Apión ellen írt művet vizsgáljuk meg, hanem a szerző minden művét figyelembe vesszük. Hiszen ahogyan erre már Xeravits Géza is felhívta a figyelmünket: „Kétségtelen: műve tanúsítja szent könyvek számszerűsíthető gyűjteményének meglétét a zsidóságban; műfajából adódóan azonban nem alkalmas arra, hogy eldöntsük: mennyire elterjedt vagy általánosan elfogadott volt a kortárs zsidók között e nézet, illetve milyen mértékben

mutassanak be megnyerni, ill. félrevezetni az embereket. A témához lásd BARNETT, 1981, 680 – 686; DE JONGE, 1974, 218; magyarul KÓKAI-NAGY, 2017, 82 – 85. Másfelől ez azt is jelzi számunkra, hogy hallgatóságuknak egyáltalán nem volt elképzelhetetlen a próféták feltűnése saját korukban.

27 FELDMAN, 1990, 406.

28 „Van egy üzenete, amit el kell jutatnia az emberi egzisztencia különböző szintjeire, nem szórákoztat, hanem a közjót szolgálja. Mindenesetre Josephus saját magát ilyennek látta, amint az egyértelműen kitűnik A zsidók történetéhez írott előszavából” – VAN UNNIK, 2014, 76.

29 LEIMAN, 1989, 52.

tartható Josephus retorikai céljai szolgálatába állított általánosításnak.”³⁰

Az iratok szerzői

A kutatóknak egy jelentős csoportja abból indul ki, hogy a rabbik azért húztak enynyire éles választóvonalat a klasszikus idők prófétáinak kora és saját maguk közé, mert saját magukat az Írások egyetlen legitim magyarázóinak gondolták. „Mivel a bölcsek magukat nem az isteni kinyilatkoztatások, hanem inkább a hagyományok ihletett szóvivőinek tekintették, ezért az a nézet, hogy a próféciák megszűntek, azt a célt szolgálta, hogy saját szerepüket Mózes és a próféták utódaiként legitimálják.”³¹ De Josephusnál egyáltalán nem úgy néz ki, mintha Isten a közelmúltban, illetve Josephus korában felhagyott volna a rejtett és jövőre vonatkozó kijelentéseit közölni választottaival.³² Ugyanakkor feltételezhető, hogy ez lehetett az oka annak, hogy Josephus soha nem nevezi prófétának a kortársait, azokat inkább látóként, jóvendőmondóként határozza meg, és a μάντις megnevezéssel illeti. Ebből a tényből többen arra a következtetésre jutottak, hogy különbséget tegyenek a politikai jóvendülés és általában a jóvendőmondás, ill. a prófétálás között.³³ Olybá tűnik – véli Louis H. Feldman –, hogy Josephus megőrzi az általános különbségtételt a μάντις és a προφήτης között, miszerint az első (ez folytatódhat a prófétaság megszűnése után is) jövőre vonatkozó kijelentéseket kap, a próféta feladata pedig abban áll, hogy Isten hangjaként Isten akaratát hirdeti azoknak, akik hozzá érkez-

30 XERAVITS, 2012, 408.

31 AUNE, 1983, 104.

32 Itt csak azokra a helyekre tudunk utalni (részletesebben lásd KÓKAI-NAGY, 2017, 53 – 59), ahol ilyen személyekkel találkozunk: Ant 13,311–313 / Bel 1,78–80; Ant 14,172–176; 15,3–4.373–379; Ant 17,346–348 / Bel 2,113 és Bel 2,159; konkrét példaként említhetők Kleodemus Malchos (Ant 1,240–241) – itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy nem Josephus maga nevezi őt prófétának, hanem forrása, Alexander Polyhistor. Van aki úgy véli, hogy ezt a szót ezen a helyen nem „prófétának” kell értenünk, hanem „tanárnak”, vagy „egzegétának” (így pl. WALTER, 1976, 119; továbbá COOK, 2011, 130). Ez az érvelés azonban nem túl meggyőző, hiszen Josephus nyugodtan kicserélhetette volna ezt a kifejezést, ha nem gondolja megfelelőnek. Példaként szokták még felhozni, hogy Josephus utolsóként a Hasmóneusz Johannész Hürkanoszt említi, mint aki még rendelkezett ezzel a képességgel (Ant 13,299–300 / Bel 1,68–69). Noha kétségtelen tény, hogy Josephus finom különbséget tesz mindkét helyen, amikor a Jóannésznak ajándékozott méltóságokról szól, uralkodónak (ἡ ἀρχὴ) és főpapnak (ἡ ἀρχιερωσύνη) nevezi, határozott névelővel ellátott főnevekkel, ezzel szemben nem azt mondja, hogy próféta (ὁ προφήτης) lett volna, csupán azt, hogy a prófétaság (προφητεία) adományát is megkapta (vö. COOK, 2011, 137).

33 Lásd ehhez GRAY, 1993, 31.

nek és a tanácsát kéri.³⁴ Ez ellen szól azonban, hogy Josephusnál számos példát látunk arra, hogy a régi nagy próféták közül is sokan tesznek olyan politikai tartalmú kijelentéseket, amelyek Feldman állítása alapján, rájuk nem jellemzőek (lásd pl. Mózes, Náhum, Ézsaiás vagy Jeremiás).³⁵ A napi események követése, legyen az politika, vagy közélet, a tanácsadás és a jövőre vonatkozó ajánlások, jövődölések adása hozzátartozott a próféták feladataihoz. Vagyis ez alapján nem lehet különbséget tenni a próféták és a látók között. Mindkét csoportnak ugyanaz volt a tevékenységi köre, amiben Isten kijelentésére, az isteni ihletettségükre támaszkodtak. Ez egyébként a hellenizmus vallási ideáljába is jól illeszkedett, ahol ugyancsak hozzátartozott a próféták tevékenységéhez, hogy véleményt formáljanak a politikai eseményekről, ill. befolyásolják azokat.³⁶ Ezt a feladatot pedig bizonyos személyek Josephus koráig gyakorolták.³⁷ Igaz voltuk és hitelességük bizonyítéka pedig nem volt más, mint amit már az Ószövetség is megfogalmazott velük szemben elvárás-ként (vö. Dt 18,22): a próféta szavának beteljesülése.

A források

Josephus a 22 könyvre első renden, mint a történetírás forrásaira hivatkozik. Ennek megfelelően, kijelentése ezekről a könyvekről egyfajta tiszteletadás volt részéről a múlt nagy személyiségei előtt, másfelől „Josephus azt kívánta megmutatni, hogy a zsidók rendelkezései a hivatalos nyilvántartás vezetésére még szigorúbbak, mint híresebb keleti szomszédjaiké, amelyek már maguk is kvalitásokkal felülmúlják a görög gyakorlatot.”³⁸ De ez nem jelenti azt, hogy később ne jelenhetnének

34 FELDMAN, 1990, 416; lásd továbbá 417 – 420.

35 Az ószövetségi próféták ábrázolásához Josephusnál lásd van Unnik, 2014, 108 – 114; Cook, 2011, 123: „Josephus mindenek előtt úgy ábrázolja a prófétákat, mint akik gyakorta értelmezik az eseményeket, vagy kijelentik Isten akaratát egy adott helyzetben” és mint „inspirált történészeket, akik a legkorábbi koroktól azt a feladatot kapták, hogy pontosan rögzítsék a korai történelmet...” Az is megjegyezhető továbbá, hogy Josephus nem csupán azokat nevezi prófétának a régi idők nagyjai közül, akik könyveket írtak, hanem számos más személyt is, mint pl. Jákob, Áron, Fineás, Dávid vagy Nátán (Ant 2,149; 3,192; 5,120; 6,57.166; 7,214).

36 HILL, 1979, 29k.

37 Lásd Cook, 2011, 131. „Világos kell legyen, ha a próféciáról beszélünk Josephusnál, akkor egy olyan dologról beszélünk, ami Josephust nem csupán objektív módon, történetileg, hanem szubjektív, egészen személyes módon érdekelte.” – VAN UNNIK, 2014, 105.

38 MASON – KRAFT, 1996, 220. Josephus átveszi „a pontosság (ἀκρίβεια) szócsoporthoz a közönséges hellenista történetírásból, és nagy elánal alkalmazza a zsidó kultúra minden

meg profetikus képességekkel rendelkező személyek³⁹ és ne írhatnának megbízható forrásokat a történetíráshoz. Ezeknek már csak azért is mindenképpen minőségi forrásoknak kellett lenniük, mivel különben a „22-könyv-szabály” alapján, Josephusnak be kellett volna fejeznie nagy történeti művét a 11. könyvnél, ha pusztán ezek fordítását adta volna közre (Ant 1,6.17).⁴⁰ A CAP 1,41 úgy tűnik, inkább arra utal, hogy Josephus ezeket a később megfogalmazott iratokat, noha hiteles forrásnak tekintette, de ezek szerzői már nem rendelkeztek „pontosan nyilvántartott láncolattal”. Ezt a korlátozást azért alkalmazza, mert apológiája célja éppen az volt, hogy népe és felhasznált forrásai eredetiségét és megbízhatóságát igazolja. Ezt az érvelést támasztja kiválóan alá a szerzők eredetiségének és megbízhatóságának igazolása.⁴¹ Ugyanakkor, az is megmászhatatlan tény volt számára, hogy azok a történeti könyvek, amelyek Ezdrás után íródtak, már nem kerülhettek be a könyvek második, a „próféták” csoportjába.⁴² Josephusnál tehát a 22 könyv történeti mű, bizonyíték az érveléséhez, amelyek a későbbi eseményekre vonatkozó próféciákat is tartalmaznak, és ezzel segítik a jelen eseményeinek értelmezését.⁴³ Ezzel Josephus bizonyítja, hogy ez a forrás sokkal ősbibb és megbízhatóbb, mint a görögök által leírt anyagok (lásd CAP 1,6–14.19–22). Egyfelől azért, mert

a görögöknél minden későn, úgyszólván ‚tegnap vagy tegnapelőtt’ ment végbe – gondolok itt a városok alapítására, mesterségek és művészetek kialakulására, s a törvények feljegyzésére (CAP 1,7 vö. továbbá 1,58; 2,154–156).⁴⁴

Másfelől azért, mert a görögök maguk is kételkednek a saját ősi forrásaik hitelességében (CAP 1,14), szemben a zsidókkal, akiknek a feljegyzései bárki számára

aspektusára – a hivatalos iratoktól saját írásaiig (Bel 1,9.17; 7,545; Ant 20,263), vagy mások sikertelenségére elérni ezt a pontosságot (CAP 1,18).” – i. m. 222; lásd továbbá MASON, 1996, 210 – 212.

39 Lásd GRAY, 1993, 25.12k; továbbá COOK, 2011, 127.

40 MASON – KRAFT, 1996, 228.

41 GRAY, 1993, 9. Ezt az érvelést támasztja alá a mű felépítése is. Hasonló ugyanis a rétorok bírósági tárgyalásokon alkalmazott védőbeszédéhez, forrásait, ahogyan a nem zsidó szerzőktől származó megállapításokat, ill. ellenérveket tanúként (μαρτυς – CAP 1,4) használja – FÖRSTER, 2007, 169k; továbbá SIEGERT, 2008, 59k.

42 BARTON, 1996, 79; vö. LEIMAN, 1989, 53.

43 COHEN, 2006, 181; COOK, 2011, 123k.

44 Noha a „történetírást a görögök tevékenységének gondolja, azt állítja, hogy a mai görögök célt tévesztettek: a zsidóknak ősbibb a forrásaik és sokkal erőteljesebben elkötelezettek az igazságkeresés iránt (CAP 1,7-27; vö. Bel 1,13-16; Vita 40)”. – MASON, 2020, 388.

megbízhatóak (CAp 1,161).⁴⁵ A régi iratok felhasználásával korrigálja a görög történetírók által leírtak ellentmondásait (vö. CAp 1,15–18).⁴⁶ Azt azonban sehol nem mondja, hogy ezeket az iratokat nem próféták írták volna, csupán annyit állít, hogy az ő esetükben a „pontosan nyilvántartott láncolat” hiányzik, ami miatt a hitelességük bizonyításra szorul szemben a 22 irattal.

Ennek a korszaknak az elmúlása nem jelenti Josephus számára sem azt, hogy az Ezsdrás után keletkezett iratok kevésbé fontosak lennének, sem azt, hogy ne lennének méltóak a további tanulmányozásra (Ant Bev, 3: Ezek a szent iratok (διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων) óriási anyagot ölelnek fel, hiszen ötezer év történetét foglalják magukban...⁴⁷). Az 5000 év pedig egyértelműen Josephus saját koráráig tart (vö. CAp 1,36.39) és ellentétben a CAp szóhasználatával, itt egyértelműen szent iratokként⁴⁸ utal ezekre a szövegekre, amelyeket a történetíró valóban fel is használt. Itt most elegendő talán megemlíteni, hogy mekkora mértékben támaszkodott Josephus a Makkabeusok első könyvére, a Tóbit elbeszélésre és Damaszkuszi Nikolaos feljegyzéseire, vagy a Mózes életét bemutató részben (Ant 2,201–349) feltehetően Artapanos Mózes regényére.⁴⁹ „Josephus saját műveit általában a zsi-

45 Vö. MASON – KRAFT, 1996, 222.

46 Akérdéshez, hogy miként utasítja vissza Josephus a görög szerzőket a megbízhatatlanságuk miatt, ugyanakkor milyen módon használja fel őket mégis érveléséhez lásd GRUEN, 2016, 245 – 263; továbbá FÖRSTER, 2007, 175.181k. De ez semmiképpen nem egyirányú utca. Josephus a bibliai iratokat is harmonizálja egymással, „bemutatja az igazoló hivatkozásokat a görög és keleti szerzőktől és csendben kijavítja a bibliai forrásokat (pl. Ant 10,229; 11,106.120) egyeztetve azokat a külső bizonyítékokkal” – MASON – KRAFT, 1996, 227.

47 RÉVAY JÓZSEF fordítása.

48 Ezeknek olyan szövegeknek kellett lenniük, amelyek semmiképpen nem tekinthetők mindennapinak: „Általában a szent és a jogi szövegek az a két kategória, amelyek tárgyai lehetnek az ilyen jellegű értelmezésnek” (BARTON, 1996, 73). Ugyanakkor relevánsak kellett legyenek az olvasók számára: „A profetikus iratok (és a második Templom korában minden szent iratot inkább prófétáinak tekintettek) azért voltak fontosak, mert Isten terveit közzölték Izrael és igen, a világ jövőjével kapcsolatban” – BARTON, 1996, 75. John Barton még két ismertetőjegyet említ az „Implication of the Growth of ‚Scripture’” fejezetben: ezeknek az iratoknak „mysterion”-t kell tartalmaznia, ami csak a beavatottak számára értelmezhető (lásd karizmatikus egzegézis). A negyedik ismertetőjegy pedig: „Egy közösség, amelyik bizonyos szövegeket ‚szent iratokként’ ismer el, hajlamos arra, hogy nem akarja, sőt egyenesen képtelen rá, hogy ezeket úgy olvassa, mint amelyek ellentmondanak annak, amit igaznak vagy fontosnak tart” (i. m. 79).

49 Lásd WALTER, 1976, 121k.129 – 131; a források kérdéséhez vö. továbbá SIEGERT, 2016, 513 – 518. Valóban kijelenthető, hogy az ún. pszeudoepigráfok az Apión ellen írt műben

dó irodalommal azonosítja, ezáltal saját művei szoros kapcsolatba kerülnek a szent zsidó könyvekkel.”⁵⁰

A papság hűségese gondoskodása

Magától érthető, hogy az írások ősiségével nem érvelhet Josephus, amikor a kései iratokról van szó. Ami viszont az iratok papság általi óvását és hűséges továbbadását illeti, a papok ezt a feladatukat egészen Josephus koráig ellátták. Mózes nekik adta a törvényt (Ant 4,304) és feladatuk az istentiszteletek mellett abban állt, hogy felügyelői legyenek mindennek:

Ez pedig magában foglalja a törvények és a mindennapi tevékenységek gondos szemmel tartását is: a papok ugyanis mindenre felügyelnek, kétes ügyekben döntenek és ítélik meg a bűnösök felett. (CAp 2,187)

Josephus koráig tehát egyértelműen ők garantálták a gondos megőrzéssel és továbbadással a minőséget és a megbízhatóságot:

... a mi elődeink is ugyanilyen [...] gondot fordítottak feljegyzések készítésére, s ezt a főpapokra és prófétákra bízta rá; hogy továbbá ezeket az írásokat napjainkig a legnagyobb gondossággal őrizték meg, és bátran merem vállalni: a jövőben is fogják őrizni őket... (CAp 1,29)

Bizonyosan nem tekinthető véletlennek, hogy noha művét 70 után írta, soha nem utal arra, hogy a papság a Templom pusztulásával megszűnt volna.⁵¹

Nyilvántartott láncolat

„Állítása igazolására, hogy a zsidóság felsőbbrendű filozófia, Josephusnak nem csupán azt kellett igazolnia, hogy Mózes kiváló életmódot tanított, hanem azt is, hogy az eredeti tanítás mind a mai napig pontosan megmaradt.”⁵² Ahogyan fentebb már beláttuk, megbízható történetírók továbbra is léteznek, csupán a pontosan „nyilvántartott láncolatuk” (ἀκριβής⁵³ διαδοχή) nem volt garantálva. Josephus a διαδοχή kifejezést a királyokra, a főpapokra és a prófétákra egyaránt alkalmazza.

kevés szerepet kapnak (vö. SIEGERT, 2008, 41), ugyanakkor nem kétséges fontosságuk az ellenfelek által támadott történelmi műben.

50 BILDE, 2016, 111. vö. 113 – 116, lásd továbbá GRAY, 1993, 53 – 58; AUNE, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, 420k.

51 Lásd ehhez RAJAK, 2001, 208 – 211.

52 MASON, 1991, 236k.

53 Az ἀκριβής kifejezéshez lásd MASON, 2019, 14 – 16.

A próféták „láncolata” azonban messze nem annyira kézenfekvő, mint a főpapaké (vö. CAP 1,31⁵⁴) és a királyoké.⁵⁵ Ez természetesen érthető, hiszen egy időben csak egy személy töltheti be a főpapi és/vagy királyi tisztet és a megszakítás nélküliség nyilvánvalóan azt jelenti, hogy az egyik személy elhagyja a hivatalát, egy másik pedig követi abban. De a próféták közül egyszerre több is aktív lehetett ugyanabban az időszakban. Willem Cornelis van Unnik úgy vélte: „Noha nem fejt ki, feltételezhető, hogy Josephus Mózes Józsué és Illés Elizeus általi utódlását általánosítja és kiterjeszti az addig eltelt időre”.⁵⁶ Ezek azonban speciális esetek az Ószövetségben. E két példa alapján korántsem beszélhetünk a próféták láncolatáról.

A kortárs irodalomban a διαδοχή kifejezést többek között a filozófiai iskolákra is alkalmazták. Ezzel a szóval lehetet jól érthetően kifejezni, hogy egy iskola hagyománya töretlen és ez a folyamatosság a tanítás megbízhatóságát garantálja.⁵⁷ Ez azt jelentette, hogy a tanítványok, ill. az iskola maga garantálta egy filozófia folyamatosságát és eredetét visszavezette alapítójához. Ugyanakkor a fogalom egyszerű szinonimája is lehetett a αἵρεσις és στάσις kifejezéseknek, ez esetben a jelentése iskola, csoport.⁵⁸ Ha pedig azokra a személyekre tekintünk a közelmúltból, akikre Josephus úgy utal, mint Isten kijelentésének helyes értelmezői, akkor feltűnő, hogy minden esetben egy αἵρεσις-hez tartoznak.⁵⁹ Szerzőnk számára fontos tehát hangsúlyozni, hogy ezek a személyek egy „filozófiai iskolához” (pl. esz-szénusok, farizeusok) tartoztak⁶⁰ és tanítványok vették körül őket. A farizeusokról

54 Itt említi Josephus, hogy a papság rendelkezik ezzel a nyilvántartott láncolattal: „csupán a származást szabad figyelni” (ἀλλὰ τὸ γένος ἐξετάζειν ἐκ τῶν ἀρχαίων λαμβάνοντα τὴν διαδοχὴν) az ő esetükben.

55 „Talán kínos lett volna a prófétai utódlást létrehozni a szó eredeti értelmében, hiszen a próféta hivatala nem volt örökletes” – MASON – KRAFT, 1996, 225. A διαδοχή kifejezés használatához lásd még MASON, 1991, 236k.

56 VAN UNNIK, 2014, 107.

57 Lásd VAN UNNIK, 2014, 107. De a szónak nem feltétlenül kellett kronológiai sorrendre, láncolatra vonatkoznia – lásd ehhez MASON, 2019, 18 – 21. Ez a gondolat egyébként később a zsidóságra is utat talált, a tanításnak ez a típusú láncolata jelenik meg a *Pirke Aboth*-ban – lásd HENGEL, 1988, 148.

58 MASON, 2019, 19.

59 Ma ezeket a csoportosulásokat „vallási közösségnek/csoportnak” neveznénk, amikre a legmegfelelőbb akkori kifejezés volt a filozófia, a *airesis* és a *proairesis* – a témához lásd MASON, 2009, 141 – 165; továbbá 217 – 263. A közösségek általános működéséhez Josephus korában lásd BAUMGARTEN, 2007 valamint BAUMGARTEN, 1997.

60 A témához MAIER, 1974, 260 – 263; KÓKAI-NAGY, 2015.

például a következőket olvassuk:

Most még azt akarom megjegyezni, hogy a farizeusok szóbeli hagyomány (ἐκ πατέρων διαδοχῆς – „az atyák láncolatából”) alapján sok parancsot megtartottak a nép számára, amelyek nincsenek fölvéve Mózes törvénykönyvébe. (Ant 13,297)

„Bármely tanító kompetenciájának a tesztje az iskola alapelvei iránt tanúsított hűsége volt.”⁶¹ Josephus számára A zsidók történetében és az Apión ellen írt művében válik különösen fontossá, hogy a zsidóság tulajdonképpen egy filozófia, aminek alapítója Mózes, a filozófus volt.⁶² A zsidó történetírás és történelem értelmezés garanciája tehát most már nem az iratok ősisége és a szerzők pontosan nyilvántartott láncolata volt, mint annak az ominózus 22 iratnak az esetében, hanem a filozófiai iskolához tartozás.⁶³

Ezek a zsidó csoportok egy valamiben biztosan egyetértettek: a Tóra előírásai minden zsidó számára kötelező érvénnyel bírnak és az iratok inspirált értelmezése útján lehet eljutni ezek aktualizálásához, jövőre vonatkozó kijelentéseikhez. A korábbi szövegek újraértelmezése, ill. továbbírása sajátos ismertetőjegye a zsidóságnak.⁶⁴ A második Templom időszakában jelenik meg az a gondolat, hogy „az írás mondja és Isten mondja egymás szinonimái. Nem az emberi közvetítő szól ezeken a lapokon, hanem Isten.”⁶⁵ Attól a pillanattól kezdve, hogy egyre nő az

61 MASON, 1991, 235.

62 Lásd MASON, 1991, 235k. Az is elképzelhető – ahogyan S. Mason véli a cikkében –, hogy a CAp egy λόγοι προπαινετικοί lenne: „diskurzusok és párbeszéddek, melyek elősegítik az „áttérést” egy filozófiai iskolához” – MASON, 1996, 188; részletesen lásd 208 – 210.217 – 222.

63 Az iskolákhoz lásd Bel 2,119–166; Ant 13,171–173.288–298.401–415; 17,41–45; 18,11–25 – ez utóbbi helyen egy negyedik csoportról (φιλοσοφία) is olvasunk, amit egy bizonyos galileai Júdás alapított: „amelynek hívei minden egyéb dologban megegyeztek a farizeusokkal, ezenfelül azonban szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz és csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak.” A Bel 2,118-ban ismét találkozunk ezzel a csoporttal (αἵρεσις), de itt „semmilyen sem hasonlít” a többi zsidó filozófiához (φιλοσοφία).

64 „A Biblián kívüli források esetében nincs akkora időbeli távolság a próféta cselekedete és annak írásba rögzítése között, mint itt, ezért az ezek mögött álló irodalmi és értelmezési folyamat szinte semminek tekinthető, ha összehasonlítjuk azt a bibliai prófétai könyvek évszázadokig tartó kialakulásával. [...] A prófécia meghatározásából tehát nem zárhatóak ki eleve azok az irodalmi alkotások, amelyek a prófétai kijelentések értelmezéséből származnak. Ezeket inkább a prófétai kommunikáció folyamata másodlagos meghosszabbításának kell tekinteni.” – NISSINEN, 2005, 24k.

65 COHEN, 2006, 194.

időbeli távolság, elkerülhetetlenül kialakul a szövegek hatástörténete és ennek a tradíciónak a birtokosai a közösségek lesznek. A csoportok tanításának tradícióját meghatározta, hogy közös forrásból, az Írásokból és a zsidó bölcseleti hagyományból származtak. Képzés és inspiráció összetartoztak és az Írások, a bibliai próféciaák helyes értelmezése – Josephus szerint – „legalábbis az igaz látnoki tevékenység egyik aspektusa”.⁶⁶ A tanítás hagyománya teszi a filozófiai iskolát karakteressé, ami megint csak ugyanabból eredeztethető, Izrael bölcsességéből, az Írásokból, többek között az említett 22 könyvből.

Meg kell még jegyeznünk azonban, hogy az iskolákhoz tartozás nem volt magától értetődő. A tagoknak csatlakozniuk kellett az iskolákhoz, hiszen létezésük az önkéntesség alaprincípiumán nyugodott. Ez az önkéntesség tette lehetővé, hogy a tagok a közösség előírásait magukra kötelező érvényűnek fogadják el és betartsák azokat. Ebben az összefüggésben válik még izgalmasabbá Josephus papi származása. Abban ugyanis a papság markánsan eltért az iskoláktól, hogy ebbe születni kellett egy papi család sarjaként. Azonban úgy tűnik „Josephus szemében papi státusza összefügg prófétai szerepével, mivel mindkettő kapcsolatban állt a zsidók szent Írtainak ismeretével, Isten akaratának és törvények kinyilatkoztatásával, különösen igaz ez a Bel 3,351–353-ra.”⁶⁷

Összefoglalás

Josephus saját magát a történeti források fordítójának és értelmezőjének tekintette. Értelmezése autentikusságát és megbízhatóságát a források, származása és az élő hagyományhoz tartozása garantálták. Forrásai közé különféle iratok tartoztak, többek között a 22 könyv is. Josephus kiindulópontként vizsgált szakaszunk után nem sokkal utal is arra, hogy A zsidók történetét a szent iratok értelmezése alapján írta – vegyük észre, hogy egyrészt, hitelessége melletti érvelésében most először jelennek meg a „szent iratok”, amelyekről fentebb beláttuk, hogy 5000 évet foglalnak magukban, tehát egészen saját napjaiig hiteles forrásai a történelemnek. Másrészt, az iratok helyes értelmezésének tudományát filozófiának nevezi:

⁶⁶ COOK, 2011, 127.

⁶⁷ BILDE, 2016, 107.

Tudniuk kellene, hogy aki azt ígéri, hogy tényekkel ismertet meg másokat, annak elsősorban magának kell ezeket pontosan megismernie, és pedig a történetknél való jelenléte, vagy jól tájékozottak közlése alapján. Úgy gondolom, mindkét történelmi művemben teljes mértékben eleget tettem ennek a követelménynek. *Arkhaiologiámat*, miként már közöltem, a szent iratok értelmezése alapján (ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα) írtam meg, hiszen származásomnál fogva pap voltam és járatos ezen iratok tudományában (μετεσχηκῶς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι).

(CAp 1,53–55)

Miért hiteles tehát történeti munkája? Szakértelmét garantálta a származása (Vit 1–5) „Életrajza kezdő paragrafusai azt mutatják, hogy a láncolattal kapcsolatos aggodalma személyes jelentőséggel bír számára: azt állítja ugyanis, hogy saját διαδοχή-ja (Thackeray: pedigréje)⁶⁸ mind a királyok, mind a főpapok örökösévé teszi”.⁶⁹ A „filozófiai” iskolákban szerzett ismeretei (lásd Vit 10–12), profetikus képességei (lásd többek között Bel 3,352kk.399kk; 4,629), csakúgy, mint munkája folyamatos korrektúrája mások által (lásd CAp 1,50–56).⁷⁰ Most nyitva kell hagynunk a kérdést, hogy vajon Josephus eme adottságok alapján valóban kvalifikált jelöltnek ajánlotta-e saját magát a háború után konszolidálódó zsidóság legfontosabb pozícióira.⁷¹ Azt azonban nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy a 22 könyv érvelése megalapozásaként jelenik meg: ha a zsidók ilyen iratokat fogalmaztak meg, megbízható módon hagyományozták és őrizték meg azokat, akkor ugyanezt a pontosságot és megbízhatóságot kell feltételeznünk a zsidó történészek későbbi generációiról is – el egészen Josephus koráig. Ezek sorába tartozik ő maga is (lásd Bel 1,18; Ant 1,17; CAp 1,47–56),⁷² ezért az őt és a zsidóságot ért támadások egyáltalán nem jogosak.

68 Vit 3: Nemzettségrendünk a következő (ἐρῶ δὲ τὴν διαδοχὴν) – RÉVAY JÓZSEF fordítása.

69 MASON, 1991, 237.

70 Lásd ehhez MASON, 2009, 51 – 55.

71 Lásd ehhez SIEGERT, 2008, 14k.

72 Vö. BILDE, 2016, 116 – 119.

Irodalom

- AUNE, D. E. (1982): The Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ in Josephus, *JBL* 101, 1982. 419 – 421.
- AUNE, D. E. (1983): *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan: Erdmans Publishing Company-Grand Rapids.
- BARCLAY, J. M. G. (2007): *Against Apion. Translation and Commentary*, Leiden – Boston: Brill.
- BARNETT, P. W. (1981): The Jewish Sign Prophets – A. D. 40-70 their Intentions and Origin, *NTS* 27, 679 – 697.
- BARTON, J. (1996): The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, in M. Sæbø (szerk.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation (Vol. I.)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 67 – 83.
- BAUMGARTEN, A. I. (1997): *The Flourishing of the Jewish Sects in the Maccabean Era*, Atlanta: SBL.
- BAUMGARTEN, A. I. (2007): Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective, in S. J. D. Cohen – J. Schwartz (szerk.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Leiden Boston: Brill, 1 – 13.
- BILDE, P. (2016): Contra Apionem 1.28–56: An Essay On Josephus' View of His Own Work in the Context of the Jewish Canon, in E.-M. Becker – M. H. Jensen – J. Mortensen (szerk.), *Per Bilde: Collected Studies on Philo and Josephus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 105 – 120.
- COHEN, S. J. D. (2006): *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- COOK, S. L. (2011): *On the Question of the "Cessation of Prophecy" in Ancient Judaism*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- DE JONGE, M. (1974): Josephus und die Zukunftserwartung seines Volkes, in O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 205 – 219.
- FELDMAN, L. H. (1990): *Prophets and Prophecy in Josephus*, *JThS* 41/2, 386 – 422.
- FÖRSTER, N. (2007): Geschichtsforschung als Apologie: Josephus und die nicht-griechischen Historikern in Contra Apionem, in R. Zuleika (szerk.): *Making History: Josephus and Historical Method*, Leiden – Boston: Brill, 168 – 191.
- GRAY, R. (1993): *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, New York-Oxford: Oxford University Press.

- GRUEN, E. S. (2016): *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- HENGEL, M. (1988): *Judentum und Hellenismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HENGEL, M. (1994): „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, in M. Hengel – H. Löhr (szerk.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1 – 71.
- HILL, D. (1979): *New Testament Prophecy*, London: Marshall-Morgan & Scott.
- KARASSZON I. (2020): A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd felfogásában, in Kókai-Nagy V. (szerk.), *A sokoldalú Josephus*, Komárom: SJE RTK Josephus Kutatóintézet, 55 – 66.
- KÓKAI-NAGY V. (2015): Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus, in V. Kókai-Nagy – L. S. Egeresi (szerk.): *Propheten der Epoche / Prophets during the Epochs, Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honor of István Karasszon for his 60th Birthday*, Münster: Ugarit Verlag, 233 – 250.
- KÓKAI-NAGY V. (2017): *Josephus és a próféták*, Szentendre: Tillinger Péter műhelye.
- LEIMAN, S. Z. (1989): Josephus and the Canon of the Bible, in L. H. Feldman – G. Hata (szerk.), *Josephus, the Bible and History*, Detroit: Wayne State University Press, 50 – 58.
- MAIER, G. (1974): Die jüdischen Lehrer bei Josephus, in O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (szerk.), *Josephus – Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 260 – 270.
- MASON, S. – KRAFT R. A. (1996): Josephus on Canon and Scriptures, in M. Sæbø (szerk.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation (Vol. I.)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 217 – 235.
- MASON, S. (1991): *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden – New York – København – Köln: Brill.
- MASON, S. (1996): The Contra Apionem in Social and Literary Context: An Invitation to Judean Philosophy, in L. H. Feldman – J. R. Levison (szerk.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context. With Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden: Brill, 187 – 228.
- MASON, S. (2009): *Josephus, Judea, and Christian Origins*, Massachusetts: Hendrickson.

- MASON, S. (2019): Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an 'Exact Succession of the Prophets' (Against Apion 1.41)?, *JSJ* 50, 1 – 33. (Ennek a tanulmánynak a magyar fordítása található ebben a kötetben: Prófécia a római kori Júdeában. Tényleg arról tudósít Josephus, hogy megszűnt a „próféták pontosan nyilvántartott láncolata” (*Apión ellen* 1.41)?)
- MASON, S. (2020): Jewish Hystoriography, in: M. Henze – R. A. Werline (szerk.), *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Atlanta: SBL Press, 379 – 404.
- MEYER, R. (1974): Bemerkungen zum literarischen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (szerk.): *Josephus – Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 285 – 299.
- NIEBUHR, K.-W. (1987): *Gesetz und Paränese*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- NISSINEN, M. (²2005): What is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective, in J. Kaltner – L. Stulman (szerk.), *Inspired Speech*, London – New York: T & T Clark International, 17 – 37.
- RAJAK, T. (2001): The Against Apion and the Continuities in Josephus' Political Thought, in T. Rajak (szerk.), *The Jewish Dialogue with Greece & Roma. Studies in Cultural & Social Interaction*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 195 – 217.
- SIEGERT, F. (szerk.) (2008): Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem) (Bd.1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SIEGERT, F. (2016): *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur*, Berlin – Boston: de Gruyter.
- VAN UNNIK, W. C. (2014): Flavius Josephus als historischer Schriftsteller, in C. Breytenbach – P. W. van der Horst (szerk.), *Sparsa Collektā. The Collected Essays of W. C. van Unnik (IV.)*, Leiden – Boston: Brill, 69 – 128.
- WALTER, N. (1976): *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (JSHRZ I./2.)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohr.
- XERAVITS, Géza (2012): A jamniai zsinat mítosza, *Vigilia* 77, 402 – 409.

Flavius Josephus mint bibliafordító

Csalog Eszter — Grill Tibor

A „Biblia” fogalma Josephusnál

A Héber Biblia (Tanakh) kanonizációjának folyamata máig vitatott kérdés a bibliatudományban.¹ Flavius Josephus a Kr. u. 94-ben írt *Apíón ellen* című művében a következőket írta a kérdésről (CAp 1,37–41):

ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ’ αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων, [...] δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. καὶ τούτων πέντε μὲν ἐστὶ Μωυσέως, ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ’ ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς: οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγῳ ἔτων. ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωυσὴν προφῆται τὰ κατ’ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις: αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ’ ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἑκαστα, πίστεως δ’ οὐχ ὁμοίας ἡξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν.

...hanem mindent a próféták írtak meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték, saját koruk eseményeit pedig úgy, ahogy azok történtek, hitelesen adták elő. [...] Mindössze huszonkét könyv az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel, s amelyet joggal tekinthetünk hitelesnek. A szent könyvek közül ötnek a szerzője Mózes, ezek foglalják magukba a törvényeket és a történeti hagyományokat az emberi nem keletkezésétől egészen az ő haláláig. Ez az idő csaknem háromezer évet foglal magába. Mózes halálától Artaxerxésnek, Xerxés utódának, a perzsák királyának idejéig Mózes utódai, a próféták jegyezték fel a korokban történt eseményeket tizenhárom könyvben. A további négy könyv Istenhez szóló himnuszokat s az emberek életmódjára vonatkozó intelmeket tartalmaz. Artaxerxés óta

1 Összefoglalóan lásd ZSENGELLÉR, 2014a, 269 – 342.

egészen a mi időnkig ugyancsak mindent feljegyeztek – ezeket az írásokat mégsem tartjuk az előbbiekkal azonos hitelességűeknek, mivelhogy megszakadt a próféták pontosan nyilván tartott láncolata.²

Vegyük most sorra, milyen állításokat fogalmazott meg Josephus a Héber Bibliával kapcsolatban. Itt és most csak a későbbi vizsgálódásunk szempontjából lényeges kijelentéseket vesszük sorba, más kérdésekkel (pl. a görögökkel történő szembeállítás) nem foglalkozunk.

1. Azt a könyvgyűjteményt, amelyet Flavius Josephus korában Héber Bibliaként tartottak számon, egytől-egyig próféták írták. A próféták legnagyobbika Mózes volt – akin keresztül Istentől a Törvényt is kapta Izrael –, de a többi könyv szerzője is ezek sorába tartozik: Józsué, Sámuel, Jeremiás stb.³ A prófétákat „sugalmazott” személyeknek mutatja be, akik „az Istentől kapott inspirációból tanultak” (κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων), és így ismerték meg a régmúltban történeteket.⁴ A próféta ebben az értelemben tehát nem „jövőbelátó”, hanem épp ellenkezőleg: a mítoszok idejében (3000 évvel azelőtt!) történeteket képes feltárni Istentől kapott különleges belátóképességével. Saját kora eseményeit pedig „tisztán/világosan” képes megírni (σαφῶς συγγραφόντων), ami a legjobb történetírókra jellemző tulajdonság.

2. Josephus arra hivatkozik, hogy *mindössze* 22 könyvből áll az a gyűjtemény (δύο δὲ μόνα πρὸς τοὺς εἴκοσι βιβλία), amely a történelmi szempontból hiteles (πεπιστευμένα) prófétai írásokat tartalmazza. A 22-es szám megfelel a héber ábécé betűinek.⁵ Ugyanerre a számra hivatkozik Órigenés és Hieronymus is – akik mindketten közelről ismerték a Héber Bibliát –, de más könyvekben 24-es felosztást is találunk.⁶ A fő kérdés az, amely könyveket is sorolt Josephus a kánonba.

2 HAHN ISTVÁN fordítása.

3 A bibliai könyvek szerzősége a Talmud szerint: Mózes írta saját könyveit és a *Jób könyvét*; Józsué írta saját könyvét és a Mózes haláláról szóló nyolc verset; Sámuel írta saját könyveit, a *Bírákat* és *Ruthot*; Dávid írta a *zsolnárok* nagy részét; Jeremiás írta a saját könyvét, a *Síralmakat* és a *Királyokat*; Ezékiás és emberei írták a *jod-mem-sin-kuf* betűkkel kezdődő műveket (*Jesájá*; *Mislé*; *Sir ha-sirim*; *Kóhelet*); és a Nagy Gyülekezet Férfiai írták az alábbi könyveket: *Ezékiel*, a *Tizenkettő*, *Dániel* és *Eszter*; Ezra és Nehemia írták saját könyveiket és a *Krónikákat* (bT BB 14b), cf. WYRICK, 2004.

4 ZSENGELLÉR, 2014a, 343 – 364.

5 Erre az összefüggésre már Hieronymus is felfigyelt, lásd LIM, 2013, 39 – 41.

6 BLAU, 1996, 7 – 9. Órigenés és Hieronymus is 22-őt említ, de az 4Ezsd 14,44-46 szerint 24 könyvre oszlik. Blau Lajos a Baba Bathra 13b alapján úgy magyarázza az eltérést, hogy

Ezeknek felsorolását sajnos sem itt, sem más könyvekben nem adta meg részletesen, itt is csak az alábbiakat árulja el:

2.1. Mózes öt könyve, vagyis a Tóra, ami vitán felül álló módon magában foglalta a *Beresít* (Genesis), a *Semót* (Exodus), a *Vajjikrá* (Leviticus), a *Bemidbár* (Numeri), és a *Devarim* (Deuteronomium) könyveket.⁷

2.2. Josephus ezután tizenhárom prófétai könyvről beszél. Az Ant 10,35-ben említi Jesáját és „a másik tizenkét prófétát”, de John M. G. Barclay szerint, ott valószínűleg a tizenkét kispófétára utalt.⁸ Steve Mason hívta fel rá a figyelmet,⁹ hogy Josephus ezen a helyen 13 *könyvről* (vagyis nem 13 prófétáról) beszél. Valamennyi bibliai könyv prófétai eredete – mint azt az 1. pontban láttuk – egyértelmű volt Josephus számára. A tizenhárom könyvet talán ebben a formában állíthatjuk össze: (1) Józsué, (2) Bírák + Ruth, (3) Jób, (4) 1-2 Sámuel, (5) 1-2 Királyok, (6) 1-2 Krónikák, (7) Ezsdrás, (8) Nehémiás, (9) Ézsaiás, (10) Jeremiás + Siralmak, (11) Ezékiel, (12) Dániel, (13) a 12 kispóféta – de más megoldások is elképzelhetők, pl. a későbbi keresztény és rabbinikus hagyományban egynek vették Ezsdrás és Nehémiás könyvét, Jeremiást és a Siralmakat viszont külön számították.

2.3. Végezetül az utolsó négy könyv „Istenhez szóló himnuszokat és az embereknek szóló életvezetési tanácsokat” (ὑμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου) tartalmaz. Barclay szerint ebbe a csoportba tartoznak a *Zsol-tárok*, a *Példabeszédek*, a *Prédikátor* és az *Énekek éneke*.¹⁰

3. A szakirodalomban rengeteg nyomdafestéket pazaroltak arra a kérdésre, hogy a fenti tagolás a Héber Biblia *dipartit* („Tóra – próféták”) vagy *tripartit* („Tóra – próféták – tekercsek”) felosztásából eredeztethető-e. Valójában – a szöveg belső logikája szempontjából – ez nem annyira lényeges kérdés, mivel Josephus azt akarja hangsúlyozni, hogy csakis ezek azok a könyvek, amelyek (a) prófétai eredetűek, (b) történetileg hitelesek.

a tekercsek száma 22, a könyveké 24 volt. Az amóraiak midrásokban mindenütt a 24-es szám szerepel, összhangban a papok és lévíták családjainak számával.

7 ZSENGELLÉR, 2014a, 164 – 169.

8 BARCLAY, 2007, 30. Az οὐχ οὗτος μόνος ὁ προφήτης, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι δώδεκα τὸν ἀριθμὸν τὸ αὐτὸ ἐποίησαν szövegkörnyezet azonban nem erre utal, hanem inkább arra, hogy összesen 13 prófétáról (Ézsaiás + 12) van szó, akik a Bibliában szerepelnek. A kanonikus író-próféták száma azonban ennél jóval több, vagyis nem gondolhatunk másra, mint hogy Josephus pontatlanul fogalmazott, és valójában itt is a 13 prófétai *könyvre* gondolt.

9 MASON, 2002, 120.

10 BARCLAY, 2007, 30.

4. Josephus fontosnak tartja hangsúlyozni a hagyomány folytonosságát, ugyanakkor azt is meg kell magyaráznia, hogy a Héber Biblia kánonja miért zárult le a perzsa korban, egészen pontosan Artaxerxés alatt, akit ő az Eszter könyvében szereplő Ahasvérussal azonosított (Ant 11,184). A „megszakadt a próféták pontosan nyilván tartott láncolata” (πίστεως δ’ οὐχ ὁμοίας ἤξιωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν – CAp 1,41) mondat jelentése Barclay számára nem egészen világos, mint ahogy azt sem érti, miért volt fontos ezt hangsúlyozni? Ráadásul Josephus később is említ prófétákat, például Johánnész Hükranosz személyében.¹¹ Véleményem szerint, a zsidóság szellemi vezetői – mindenekelőtt a Nagy Gyülekezet Férfiai – a babiloni fogságot követő időszakban világosan különbséget tettek a nagytekintélyű bibliai író-próféták és saját koruk prófétái között. Próféták ugyanis később is szép számmal akadtak Izraelben – ezt nem csak Josephus, hanem az Újszövetség és a rabbinikus írások is megerősítik –, ezek azonban nem rendelkeztek a „kanonizált” író-próféták tekintélyével, és csak saját korukra gyakoroltak hatást. Ugyanakkor ebben a látszólagosan paradox mondatban Josephus azt is hangsúlyozza, hogy Artaxerxés után is keletkeztek a zsidók körében történeti könyvek (ezek közé sorolhatjuk a Makkabeusok könyveit, *Énok első könyvét* vagy a Tóbitot¹²), de ezeket nem tartják az előbbiekhöz fogható hitelességűeknek (πίστεως δ’ οὐχ ὁμοίας ἤξιωται).

5. Sok vitát váltott ki Josephusnak az „írások” (γράμματα) megváltoztathatatlanására vonatkozó utalása is,¹³ pedig ez közvetett idézet a Héber Szentírásból: „Semmit se tegyetek az ígéhez, amelyet én parancsolok nektek, se el ne vegyetek abból, hogy megtarthassátok az Úrnak, a ti Isteneteknek parancsolatait, amelyeket én parancsolok nektek” (5Móz 4,2 KGF). Josephus máskor is gyakran hivatkozik erre az alapelvre (Ant Bev,3; cf. 4,196–197; 10,218; 14,1–3]), ami valószínűleg saját történetírói hitelességének alátámasztására szolgált. A görög-római történetírásban – és azóta is – alapelvnek számít, hogy a történetíró ragaszkodjék eredeti forrásainak szövegéhez, és azt ne változtassa meg. Ugyanakkor nemcsak Josephusnál, hanem a görög-római (vagy akár a modernkori) történetírásban is rengeteg példa akad arra, hogy a történetírók saját céljaiknak megfelelően manipulálták

11 BARCLAY, 2007, 30–31. n. 169. – A próféták szerepéről lásd KÓKAI-NAGY, 2017.

12 CAMPBELL, 2012, 38.

13 VAN UNNIK, 1949; ZSENGELLÉR, 2014a, 177.

forrásaikat.¹⁴

6. Eddig Josephus csupán „huszonkét könyvről” beszélt, melyeket próféták írtak, de nem nevezte meg átfogóan a gyűjteményt. Az *excursus* végén „Isten végzései”-nek (θεοῦ δόγματα) nevezi a Héber Bibliát, ami *hapax*nak számít az életműben. Figyeljük meg, hogy ezen a ponton – bár lenne rá lehetősége, sőt szinte megkívánná a szöveg – nem mondja ki *expressis verbis*, hogy ezek a könyvek „szent iratok” lennének. Véleményem szerint ezzel Josephus azt akarja aláhúzni, hogy a huszonkét kanonikus könyv – amellet, hogy hiteles történeti forrás – alapvetően *etikai jellegű parancsokat* tartalmaz, melyeket a zsidók akár életük feláldozása árán is kötelesek megtartani. Egyébként a „szent iratok” és „szent könyvek” kifejezés előfordul az *Antiquitates* előszavában és utolsó fejezetében is (Ant Bev, 3: ἱερὰ γράμματα; Ant 20,261: ἱερὰ βιβλοι).

Összegezve elmondhatjuk tehát, hogy Josephus úgy mutatja be az Írásokat, mint isteni eredetű, éppen ezért hitelre méltó, de alapvetően történeti és etikai jellegű művet, amely az emberiség őstörténete (ἀνθρωπογονία), valamint a zsidó nép története is egyben. A próféták „ihletettségének” (pontosabban: „Istentől tanítottságának”) hangsúlyozásával sem az volt a célja, hogy a *jövőre* vonatkozó kijelentéseire hívja fel a figyelmet; éppen ellenkezőleg: ez a *múltra* vonatkozó kijelentéseik hitelesítésére szolgált, s egyúttal a zsidók *jelenben* is érvényes törvényeit is védelmezte. Mason szerint az egész rész kulcskifejezése az ἀναγραφή, amit ő „*official record*”-nak fordít, és szerinte Josephus azt akarja hangsúlyozni, hogy míg a görögök őstörténete orális hagyományon alapult, addig a zsidóké *írott* feljegyzéseken.¹⁵ Mason arra a nyilvánvaló ellentmondásra is felhívta a figyelmet, hogy miközben Josephus számos alkalommal arra hivatkozik, hogy a prófétai írások „megváltoztathatatlanok”, és ő ezeket híven adja vissza, különösen az Ant 1–11. fejezeteiben („újraírt Biblia”¹⁶) se szeri, se száma a betoldásoknak, kihagyásoknak, sőt ferdítéseknek és csúsztatásoknak, jóllehet ezekben – írja Mason – világosan fel lehet fedezni egy mintázatot: a meglehetősen zsidóellenes római értelmiségi légkörben minden olyant kihagy, ami a zsidóság számára dehonesztáló volna, és minden olyat felnagyít, amit előnyösnek vél népe megítélése szempontjából.¹⁷

14 Erről lásd pl. GRÜLL, 2017 a vonatkozó szakirodalommal.

15 MASON, 2002.

16 A kifejezés használatát legutóbb Zsengellér József problematizálta (ZSENGELLÉR, 2014b),

17 Shaye J. D. Cohen szerint, itt csak egy történetírói közhelyet idéz a forrásokhoz való ragaszkodásról, amit aztán ugyanúgy figyelmen kívül hagy, mint az összes többi

Josephus és a bibliafordítás

Az *Antiquitates* könyveihez írt bevezetőjében Josephus többször is hangsúlyozza, hogy művének alapjául a héber Szentírás szolgált:

ταύτην δὲ τὴν ἐνεστῶσαν ἐγκεχείρισμαι πραγματείαν νομίζων ἅπασι φανεῖσθαι τοῖς Ἑλλήσιν ἀξίαν σπουδῆς: μέλλει γὰρ περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ’ ἡμῖν ἀρχαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρμηνευμένην γραμμάτων (Ant Bev,5)

ennek a műnek a megírására abban a meggyőződésben vállalkoztam, hogy bizonyára felkelti majd minden görög olvasó érdeklődését; tudniillik felöleli egész történelmünket és államszervezetünk ismertetését; mindezt héber iratokból fordítottam.¹⁸

A Ἑβραϊκὰ γράμματα jelentése egyszerűen „héber (nyelvű) írások”. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy ugyanebben az Előszóban adja elő a Septuaginta keletkezéstörténetét is, nyilvánvalóan azzal a szándékkal, hogy megmutassa római olvasóinak: a Ptolemaida királyok – különösen II. Ptolemaiosz, a világhírű *Museion* alapítója – is nagy becsben tartották a zsidók könyveit. A Septuaginta Tóra-fordításának keletkezéséről azt írja:

οὐδὲ γὰρ πᾶσαν ἐκεῖνος ἔφθη λαβεῖν τὴνἀναγραφὴν, ἀλλὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου παρέδοσαν οἱ πεμφθέντες ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν: μυρία δ’ ἐστὶ τὰ δηλούμενα διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ἅτε δὴ πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίας ἐν αὐτοῖς ἐμπεριελημμένης, καὶ παντοῖαι μὲν εἰσι παράλογοι περιπέτειαι, πολλαὶ δὲ τύχαι πολέμων καὶ στρατηγῶν ἀνδραγαθίαι καὶ πολιτευμάτων μεταβολαί. (Ant Bev,12–13)

A király nem kaphatta meg az egész iratgyűjteményt, hanem csak a törvényeinkre vonatkozó részt adták át neki azok, akiket fordítóknak küldtünk Alexandriába. Ezek a szent iratok óriási anyagot ölelnek fel, hiszen ötezer év történetét foglalják magukba, teli vannak mindenféle nevezetes eseménnyel, szerencsés és szerencsétlen háborúkkal, hadvezérek vitézkedéseivel, és politikai vállalkozásokkal.

történetíró... (vö. COHEN, 1979, 27 – 29).

18 Valamennyi Josephus-idézetet RÉVAY JÓZSEF fordításában közlöm, kivéve, ahol ezt külön jelzem.

Az „iratgyűjtemény”-nek fordított szó az eredetiben ἀναγραφή, amit Mason az előbb elemzett *Contra Apionem*-szöveg kulcskifejezésének tartott, és „official record”-ként fordított – ez tehát a Héber Biblia valamennyi könyvét jelenti. A Tórát azonban – és azzal együtt talán a belőle készült görög fordítást is – ἱερὰ γράμματα („szent iratok”) néven említi. Az előző részben saját munkáját, vagyis a héber nyelvből készített „fordítást”, a μεθερμηνεύω igével adta vissza; itt viszont „a fordítás” az ἐξήγησις görög kifejezéssel van kifejezve. Nyilvánvaló, hogy a *Septuaginta* Tóra-fordítóinak munkája – a héber alapszövegtől való minden eltérésük ellenére – sokkal közelebb állt ahhoz, amit ma „fordítás”-nak nevezünk, mint Josephus „újraírt Bibliája”.¹⁹

A *Septuaginta* keletkezésével kapcsolatban Josephus idézi Ariszteász levelét, amit II. Ptolemaiosznak írt: „mi a zsidók törvényeit nem csupán lemásolni, hanem lefordíttatni is akarjuk” (Ant 12,20: τοὺς γὰρ τῶν Ἰουδαίων νόμους οὐ μεταγράψαι μόνον ἀλλὰ καὶ μεθερμηνεῦσαι διεγνώκότες).²⁰ De hogy is kell ezt pontosan érteni? Ehhez pillantsunk bele a többi, Josephus által idézett dokumentumba.²¹ A phaléróni Démétriosznak tulajdonított, szintén II. Ptolemaiosznak szóló levélben ez áll: „tőlük [ti. a zsidó törvénytudóktól, akiket Egyiptomba küldenek] majd megtudjuk ezeknek a könyveknek a pontos és hű szövegét, és megkapjuk hiteles magyar-
rázatukat” (Ant 12,39: παρ’ ὧν τὸ τῶν βιβλίων σαφὲς καὶ σύμφωνον ἐκμαθόντες καὶ τὸ κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ἀκριβὲς λαβόντες τῶν πραγμάτων ἀξίως ταῦτα τῆς σῆς προαιρέσεως συναγάγωμεν). Majd II. Ptolemaiosz leveléből is idéz: „javukra akarok tenni ezeknek, és az oikumenében lakó valamennyi zsidónak, ezért elhatároztam, hogy a Törvényt lefordíttatom, és héberből görögre áttéve elhelyezem azt könyvtáramban” (Ant 12,48: βουλόμενος δὲ καὶ τούτοις χαρίσθαι καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίοις τὸν νόμον ὑμῶν ἔγνω μεθερμηνεῦσαι, καὶ γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεταγραφέντα κεῖσθαι ἐν τῇ ἐμῇ βιβλιοθήκῃ). A fenti három szövegben a μεταγράφω („átírni”) jól elkülönül, sőt

19 A Septuaginta fordítási technikájáról tengernyi szakirodalom született, néhány fontosabb írás: RABIN, 1968; TOV, 1999; COOK, 2004; SOLLAMO, 2016. Az ókori fordítási technikákról átfogóan lásd BROCK, 1979.

20 Az Aristeasz-levél vagy Philokratésznak írt levél egy Kr. e. 2. századi hellenisztikus pseudoepigráf mű, amely a Septuaginta keletkezését beszéli el. A levél teljes magyar fordítását lásd SIMON L. ZOLTÁN.

21 Ezeket természetesen nem tekinthetjük abszolút hiteles dokumentumoknak (vö. WASSERSTEIN–WASSERSTEIN, 2006), de szempontunkból ez most szerencsére nem lényeges, hiszen a szavak jelentésére vagyunk kíváncsiak.

szembe is van állítva a μεθερμηνεύω igével, illetve a κατὰ τὴν ἐρμηνείαν névszói szerkezettel. Louis H. Feldman szerint a μεθερμηνεύω „sokkal többet foglal magába, mint pusztá fordítást”, és valószínűleg valamiféle magyarázatot is implikált.²² Ugyanakkor a μεταγράφω sem lehet csupán „átírás” – amelynek során a héber szöveget egyszerűen lemásolják –, hiszen Ptolemaiosz levelében a „héberből görögre áttéve” (γράμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεταγραφέντα) szerepelt, aminek nem sok értelme lenne, ha csupán a héber betűs szöveg görög betűkkel történő átírásáról (*transscriptio*) lett volna szó. Vagyis elképzelhető, hogy a μεταγράφω egyfajta szó szerinti (*ad litteram*) fordítást implikált, míg a μεθερμηνεύω inkább a mai „magyarázatos fordítás” vagy parafrázis fogalmához állt közelebb.²³

Az Apión ellen írt traktátusban visszatér az *Antiquitates* megírásának kérdése: „Archaiologíamat, miként már közöltem, a szent iratok értelmezése alapján írtam meg, hiszen származásomnál fogva pap voltam és járatos ezen iratok tudományában” (CAp 1,54–55: τὴν μὲν γὰρ ἀρχαιολογίαν, ὥσπερ ἔφην, ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα γεγονῶς ἱερεὺς ἐκ γένους καὶ μετεσχηκῶς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι). A „szent iratok” – mint az imént láttuk – egyaránt jelentheti a héber és görög szövegeket. Ezen a helyen viszont a μεθερμήνευκα biztosan nem a fordítás aktusára, hanem a magára az *Archaeologia* megírására vonatkozik: vagyis a ἐρμηνεία itt a „szent iratok” mint *forrás*ok felhasználására, magyarázatára vonatkozik. Ezt erősíti meg, hogy Josephus épp itt tartja szükségesnek felemlíteni papi származását. A zsidó papok ugyanis – csakúgy, mint a görög-római vallás papjai – járatosak voltak saját vallásuk „szent iratainak”²⁴ értelmezésében. Josephus ezt szó szerint így fejezi ki: „járatos voltam ezen írások filozófiájában”, amivel újra csak azt emeli ki, hogy a Héber Biblia alapvetően filozófiai mű, amelynek bölcsessége messze túltesz a görög filozófusokén, illetve – Mason kifejezésével élve – egy „alternatív filozófiai rendszert” alkot.²⁵ A „szent iratok filozófiájában” való jártasság arra is vonatkozik, hogy Josephus ismeri a Biblia magyarázatának bevett módszereit, szisztematikáját, tudományos hátterét, mai kifejezéssel élve „hermeneutikáját”. És való igaz: egy jó fordítónak a forrás- és célnyelv mélyreható ismeretén túl mindezekkel az ismeretekkel rendelkeznie kell.

²² FELDMAN, 1988, 468.

²³ A bibliafordítások technikájáról általánosságban lásd WAARD–NIDA, 2002; a parafrázisról lásd DOBOS, 2008.

²⁴ A könyvek szerepéről a görög-római vallásban lásd HENRICHS, 2003; BEARD, 2007.

²⁵ MASON, 1998, 87 – 89.

Fentebb a *Septuaginta* kapcsán láthattuk, hogy Josephus a „fordítás”-t az ἐξήγησις-szel is jelölte. Ennek a kifejezésnek teljes jelentéstartományát megvizsgálta Josephus művein belül Paul Mandel, összehasonlítva a görög-római irodalomban bevett használattal.²⁶ Az ἐξηγέομαι, ἐξηγητής, ἐξήγησις elsősorban „magyarázást, magyarázót, magyarázatot” jelent: például a Septuagintában ilyenek az egyiptomi jószok és álmfejtők (1Móz 41,8.24 LXX). A görög vallásban az ἐξηγητής a papoknál alacsonyabb rangú személy, akihez a rituális törvények magyarázatáért fordulnak.²⁷ Josephus a farizeusokkal kapcsolatban írja, hogy az ősi törvények pontos értelmezői (Bel 2,162: μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμῳ), bár Mandel tagadja, hogy itt Josephus a mai értelemben vett „írásmagyarázatra” gondolt volna.²⁸ Mindenesetre a mózesi Törvény ἐξήγησις-ére Alexandriába küldött zsidó bölcsekről tudjuk, hogy munkájuk gyümölcse a Septuaginta lett, vagyis ha tudni akarjuk e szó pontos jelentését, leginkább a Septuaginta fordítástechnikájával kell tisztában lennünk.²⁹

A Septuaginta-fordítással kapcsolatban Josephus még egy kifejezést használ: ez a μεταβάλλω. Az Antiquitates előfordulásaiból (Ant Bev,10; 12,14–15.107) nem derül ki, hogy Josephus a „szó szerinti” vagy inkább a „magyarázó” fordítás értelmében használja-e a kifejezést, de Henry St John Thackeray egy megfontolandó észrevétele szerint, mivel Josephus ugyanezt a szót használja, ahol A zsidó háború eredeti arámi szövegének görögre „áttételéről” beszél (Bel 1,3), csakis a lazább, parafrázis jellegű fordításról lehet szó.³⁰ Az „ős-Bellum” arámi szövegéről ugyan semmit sem tudunk, de szakértők szerint a görög „fordításban” semmi nyomát nem találni semitizmusoknak, ami persze lehetséges, hogy leginkább Josephus görög anyanyelvű segítőinek köszönhető. Feldman mindenesetre meg van győződve arról, hogy Josephus úgy látta és láttatta magát, mint a Septuaginta fordítás-tradíciójának továbbvivőjét, aki a héberek bölcsességét megosztja a görög-római világgal, aminek sikere érdekében nem pusztán fordítói, hanem magyarázó-értelmező munkát is végez.³¹

²⁶ MANDEL, 2007.

²⁷ MANDEL, 2007, 22 – 24.

²⁸ Bár Philón ugyanezt a szót használja a zsinagógai igemagyarázatokra is: *Hypothetica* 7:11–14 (*apud* Eusebius, *Praep. Evang.* VIII. 7).

²⁹ Erről lásd fentebb a 19. jegyzetet, továbbá CSALOG, 2021.

³⁰ THACKERAY, 1929, 34.

³¹ FELDMAN, 1988, 469.

Josephus Bibliái

Louis H. Feldman – a New York-i Yeshiva Egyetem 2017-ben elhunyt professzora – szerint Josephus alapvetően a jeruzsálemi Templom papsága által hitelesített proto-maszorétikus héber szövegből dolgozott az „újraírt Biblia” elkészítései.³² Az *Antiquitates* szövegforrásaival részletesen foglalkozó Étienne Nodet – dominikánus szerzetes-tudós, a jeruzsálemi École Biblique professzora – pedig még Josephus Héber Bibliájának rekonstruálására is kísérletet tett.³³ Egyébként ugyancsak Nodet korábban megvizsgálta a Tóra/Pentateuchos Josephus által használt szövegét, és a következő típusokba sorolta az egyezéseket, illetve eltéréseket:³⁴ (a) Az Ant a LXX-val egyezik, és az MT-től eltér; (2) az Ant a MT-gel egyezik és a LXX-től eltér; (3) az Ant és a LXX egymástól függetlenül ugyanarra héber szövegre megy vissza; (4) Josephus saját változatai és idioszinkráziái. Nodet azzal a hipotézissel állt elő, hogy Josephus egy a ma rendelkezésünkre álló MT szövegtől teljesen eltérő – saját fordítású – héber Bibliából fordított.

A héber bibliaszöveg használata

Amikor azt vizsgáljuk, hogy Josephus milyen mértékben használta föl a Héber Bibliát, azt is tisztáznunk kell, hogy vajon milyen szintű lehetett a hébertudása. Jómagam úgy vall erről:

ἔχω γὰρ ὁμολογούμενον παρὰ τῶν ὁμοεθνῶν πλεῖστον αὐτῶν κατὰ τὴν ἐπιχώριον παιδείαν διαφέρειν καὶ τῶν Ἑλληνικῶν δὲ γραμμάτων ἐσπούδασα μετασχεῖν τὴν γραμματικὴν ἐμπειρίαν ἀναλαβὼν, τὴν δὲ περὶ τὴν προφορὰν ἀκρίβειαν πάτριος ἐκώλυσεν συνήθεια

... mert mint honfitársaim elismerik, a zsidó műveltségben jóval különb vagyok náluk, de éppen így alaposan foglalkoztam a görög nyelvvel is, pontosan megtanultam nyelvtani szabályait, a nálunk szokásos felfogás azonban lehetővé tette a tökéletes stílus elsajátítását. (Ant 20,263)

A „zsidó műveltség” (ἐπιχώριος παιδεία) kifejezést az angol fordítások általában így adják vissza: „learning belonging to the Jews” (Thackeray); „Jewish learning” (-Feldman), ami feltételezhetően a héber nyelv és a héber írások (elsősorban a Tóra)

³² FELDMAN, 1988, 1998.

³³ NODET, 2018.

³⁴ NODET, 1997, 159 – 189.

ismeretét is magában foglalta. Josephus *Önéletrajzá*ból azt is megtudjuk, hogy Tisztól korábban „szent tekercseket” (βιβλία ιερὰ, feltételezhetően Tóra-tekercset) kapott ajándékba (Vit 75) – ez az egyetlen említés a rendelkezésére álló írásos forrásokról.

Josephus és a premaszorétikus héber szöveg viszonyát már sokan vizsgálták, többek között a fentebb már említett Nodet foglalkozott vele behatóan.³⁵ Nodet szerint, sokan vádolták már Josephust – elsősorban furcsa etimológiai szómagyarázatai miatt – felületes héber nyelvtudással, a kép azonban nem ennyire egyszerű. Etimológiai számos esetben valóban nem helytállóak, és ami még furcsább: a Héber Biblia magyarázataival sem egyeznek meg. Az Éva (héberül Havva) nevet például így fordítja le: „mindenek anyja” (Ant 1,36: σημαίνει δὲ τοῦτο πάντων μητέρα), holott az az 1Móz 3,20 alapján „minden élő anyját” (יְלֵדָה חַיָּה) jelenti. Gilgál az ő értelmezésében azt jelenti: „szabad” (Ant 5,34: σημαίνει δὲ τοῦτο ἐλευθέριον ὄνομα), ami nyilvánvalóan képtelenség, hiszen ez a helynév az ’elgördít’ jelentésű גִּלְגָּל tövel hozható összefüggésbe (vö. Józs 5,9). Josephus valószínűleg a tágabb szövegösszefüggést vette figyelembe, mivel a történetben az Egyiptomból való szabadulás egyik záróaktusáról esik szó. A josephusi névetimológiák vizsgálatakor azt sem szabad elfelejteni, hogy a szerző alapvetően nem zsidó közönségnek írt, így hát nem kellett attól tartania, hogy felületességét számon kérik olvasói.³⁶ Célja valószínűleg az lehetett, hogy a pogány olvasók számára is rögtön érthető, a szöveg tágabb kontextusához illeszkedő, logikus értelmezéseket adjon. Hozzátehetjük ehhez, hogy a premaszorétikus héber szövegben található névmagyarázatok sem mindig etimologikusak, hanem néha a tágabb kontextust veszik figyelembe. Ilyen például Ábrahám neve, amely szigorúan véve nem vezethető le az אַבְרָהָם kifejezésből (1Móz 17,5), ezért természetesen Josephustól sem várható el a modern értelemben vett, nyelvészetileg pontos etimologizálás. A nevek és kulcskifejezések egy részénél pedig az arámi fordítási hagyomány is hatással lehetett rá, mint azt később látni fogjuk.

Mivel Josephus parafrázálta a Bibliát, általában nem könnyű eldönteni, milyen mértékben támaszkodott a héber szövegre. Az *Antiquitates* részletes vizsgálata arra az eredményre vezetett, hogy bizonyos bibliai könyvek feldolgozásakor Josephus inkább a héber szöveget követte (pl. Józsuénál), míg más könyvek ese-

³⁵ Nodet, 1997, 172 – 174.

³⁶ Nodet, 1997, 156.

tében inkább a Septuaginta hatása figyelhető meg. Mindkét szöveghagyománytól való eltérés is előfordul, ilyen esetben csak találgatni lehet, hogy vajon milyen alapszövegből dolgozott. Így például, ha a főpapi öltözéken található drágaköveket vetjük össze, látható, hogy öt kő sorrendje sem a mai maszorétikus szöveggel, sem a Septuagintával nem egyezik (2Móz 28,17-20). Lehetséges, hogy Josephus egy másik, számunkra ismeretlen hagyományt követett, vagy esetleg emlékezetből dolgozott?³⁷ A felhasznált forrásszövegek felderítésére a legnagyobb esély olyan bibliai könyvek esetében kínálkozik, amelyekben a héber szöveg(ek) illetve a Septuaginta-fordítás erősen eltér(nek) egymástól. Ez a helyzet például Sámuel könyveinek szövegével.³⁸ Michael Avioz, aki részletesen vizsgálta Josephusnál Sámuel könyveinek feldolgozását,³⁹ több olyan pontot is talált, ahol Josephus a héber szöveget követi a Septuaginta ellenében. Például az 1Sám 13:3 így zárul a MT-ben: הַיְּהוּדִים הָעַמְּיָוִיִּם vagyis: „Hallják meg a héberek!”. Ezzel szemben a Septuagintában ez olvasható: Ἡθητικασιν οἱ δοῦλοι, vagyis: „fellázkodtak a szolgák” (vagyis az olvasat הַיְּהוּדִים helyett הַיְּהוּדִים lehetett, ami csupán egyetlen betű, a ה/ד megváltoztatásán múlik). Josephusnál a megfelelő szó a οἱ Ιουδαῖοι („a zsidók”), itt tehát egészen bizonyosan a premaszorétikus héber olvasatot követte. Azonban tartalmi jellegű egyezést is megfigyelhetünk Josephus és a Sámuel könyve MT változata között. A Septuagintából teljességgel hiányzik a Méráb-epizód, és Josephus maga sem említi azt, hogy Saul feleségül akarta adni Méráb nevű leányát Dávidhoz, ezekkel a szavakkal: „Íme, idősebbik leányomat, Mérábot neked adom feleségül, csak légy az én vitéz fiam, és harcold az Úrnak harcait; mert azt gondolta Saul: ne az én kezem által vesszen el, hanem a filiszteusok keze által” (1Sám 18,17-19). Josephus elhallgatja ugyan Méráb nevét, de Saul szándékát nem: „mert csatákba akarta küldeni őt az ellenség ellen, hogy a veszélyek közepette meghaljon” (Ant 6,195: ἐβούλετο γὰρ εἰς τοὺς πολέμιους αὐτὸν ἐκπέμπειν καὶ τὰς μάχας ὥς ἐν τοῖς κινδύνοις τεθνηξόμενον).

37 FELDMAN, 1988, 460 – 466.

38 Sámuel könyveinek szöveghagyománya rendkívül összetett, a qumráni tekercsekben is számos lényegesen eltérő szövegvariáns olvasható, lásd HUGO, 2010.

39 AVIOZ, 2015.

A Septuaginta használata

Egyet kell értenünk Feldmannal, aki szerint ésszerű feltételezés, hogy Josephus görög nyelvű munkájának megírásához görög nyelvű Bibliát használt fel. Ugyanakkor az is tény, hogy – Feldmant idézve – Josephus „betegesen kerülte a forrás szóhasználatát”.⁴⁰ Ennek részint a plágium vádjának elkerülése lehetett, illetve a klasszikus görög stílushoz való ragaszkodás.⁴¹ Ugyanakkor tény, hogy Josephus saját munkájának előzményeként hivatkozott a Septuagintára (Ant előszó, 10–12), és hosszan idézte az Aristeas-levél alapján annak keletkezéstörténetét (Ant 12, 11–118), ami arra mutat, hogy fontos volt a számára a Tóra első görög fordítása.⁴² Feldman ugyanakkor arra is jogosan hívta fel a figyelmet, hogy a rabbik által felsorolt tizenhárom változtatás közül, amit a Septuaginta fordítói a héber szöveghez képest tudatosan végrehajtottak (bT Meg. 9a, Sof. 1:8) a mai kéziratokban már csak négy található meg. Vagyis az is kérdéses, hogy amennyiben Josephus valóban használta a LXX szövegét, milyen kéziratból dolgozhatott? Josephus fordítója és érdemes kutatója, Henry St. John Thackeray egy egész fejezetet szentelt ennek a kérdésnek ma is hasznos Josephus-monográfiájában. Ebben tizenhárom olyan esetet dolgozott fel, ahol kimutatható a LXX használata Josephusnál, ebből tíz alkalommal az alexandriai, három ízben pedig a vatikáni kódexek másolói hagyományát követte. Ezek alapján úgy találta, hogy *„throughout the Pentateuch his main authority is a Semitic text, and the use made of the so-called ‘Septuagint’ is slight; here he is presumably justified in claiming that the translation is his own. From Samuel onwards to the end of the historical books the position is reversed: the basis of his text is a Greek Bible, and the Semitic text is only a subsidiary source”*.⁴³ A Sámuel és a Királyok könyveihez Josephus ezek szerint elsősorban görög szöveget használt, valószínűleg a LXX egy lukianosi recenzióhoz hasonló változatát, de a többi könyv esetében olyan kevés az egyezés a LXX-szöveggel, hogy Josephus minden bizonynyal héber vagy arámi forrásból dolgozott. Marton Ribary szerint csak a szövegek

40 FELDMAN, 1988, 461.

41 FELDMAN, 1988, 478. Feldman szerint csak a LXX Eszter-betoldások és az 1Ezra szövege éri el a klasszikus görög minták színvonalát. Josephus összesen 55 pogány szerzőt nevez meg, műveltségét fitogtatandó.

42 RAJAK, 2021, 422 szerint „a largely unaltered narrative”, szemben Philón elbeszélésével, lásd PELLETIER, 1962.

43 THACKERAY, 1929, 75-99; idézet: 81. Feldman ebből arra a következtetésre jut, hogy Josephus valószínűleg egy teljesen más kéziratot használhatott (1988, 457k).

közeli olvasata alapján lehet következtetéseket levonni.⁴⁴

Tessa Rajak öt kategóriába sorolta a Josephus és a LXX görög szövege közötti eltéréseket:⁴⁵

1. *Egybeesések, amelyek egyértelmű választás eredményei, ezért független forrásból is származhatnak.* Ezek a teljesen egyszerű alapszavak. Josephus a *δυο* *πλάκας* kifejezést használja a Tízparancsolat két kőtáblájára (Ant 3,101), és a LXX-ban is a *πλάξ* szót találjuk (2Móz 31,18); de a *πλάξ* a legáltalánosabban használt görög szó arra, amit mi „tábla”-nak, vagy „kőlap”-nak mondunk, így tehát nem bizonyítható a közvetlen átvétel.

2. *Egybeesések, amelyekben több szokatlan kifejezés is található, mégis származhatnak két független fordítótól, mert alapvetően visszaadják az értelmet.* Ezek ugyan ritkán használt fogalmak a görögben, de megelégtetésük nem okoz sok problémát. A 2Móz 1,17-ben szereplő „bábák” (*מילת*) a LXX-ban és Josephusnál is *μαία*-ként vannak említve (Ant 2,206).

3. *Speciális kifejezésekre vonatkozó egybeesések, amikor kevésbé valószínű, hogy fordítók külön-külön pontosan ugyanarra a megoldásra jutottak volna.* Ezek a Héber Bibliában nehezen értelmezhető kifejezések, ahol valószínűleg Josephus a LXX-hoz nyúlt segítségért. Ilyen pl. a *sittim*-fa, amelynek megfelelője a Septuagintában *ξύλα ἄσηπτα*, vagyis „nem rothadó fa” (2Móz 25,5). Josephus magyarázatában pedig ezt olvassuk: *ξύλα τε τῆς καλλίστης ὕλης καὶ μηδὲν ὑπὸ τῆς σήψεως παθεῖν δυνάμενα* („a legszebb fából való faanyag, amelynek nem árt a rothadás”, Ant 3,102).

4. *Azok az egybeesések, amelyek jelzésértékűnek tűnnek, de esetleg közös értelmezési hagyományokra vezethetők vissza.* Az 1Móz 21,15 MT-ben Hágár fiát, Ismaélt a *ישי* (*sîh*) fa alá fekteti, amit a LXX és az Ant 1,218 is *ἐλάτη*-nak, azaz „fenyőfának” fordít.

5. *Jelzésértékű egybeesések, például magyarázó, értelmező jellegű bővítések.* Josephus ezt írja Jetró lányairól: „az apjuk nyájait felügyelték” (Ant 2,259: *αἱ τῶν τοῦ πατρὸς ποιμνίων ἐπιμελούμεναι*); a LXX pontosan ugyanilyen módon magyarázza meg – a szűkszavú héber narratívát kiegészítve –, hogy miért voltak a lányok a kútnál: „Apjuk, Jothor juhait pásztorolták” (2Móz 2,16 LXX: *ποιμαίνουσι τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῶν Ἰοθὼρ*). Itt is valószínűsíthetjük a görög szöveg

⁴⁴ RIBARY, 2014.

⁴⁵ RAJAK, 2021, 426 – 427.

használatát Josephusnál.

Tessa Rajak nagyon jó példát választott: a Teremtés első néhány versét emelte ki,⁴⁶ de részletesen nem hasonlította össze a két szöveget.

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γένηθίτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν· καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκοτοῦς. καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ ἡμέρα μία (1Μόζ 1,1-5 LXX)

Kezdetben készítette az Isten az eget és a földet. A föld láthatatlan és kiformalatlan volt, és sötétség [volt] a mélység fölött, és az Isten Szelleme vitétt a víz fölött. És az Isten mondta: „Legyen világosság!” És lett világosság. Az Isten látta a világosságot, hogy jó. Az Isten elkülönítette a világosságot és a sötétséget. És elnevezte az Isten a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig elnevezte éjszakának. Majd este lett és reggel lett: egy nap. (saját fordítás)

Ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ταύτης δ' ὕπ' ὅψιν οὐκ ἐρχομένης, ἀλλὰ βαθεῖ μὲν κρυπτομένης σκότει, πνεύματος δ' αὐτὴν ἄνωθεν ἐπιθέοντος, γενέσθαι φῶς ἐκέλευσεν ὁ Θεός. καὶ γενομένου τούτου κατανοήσας τὴν ὅλην ὕλην διεχώρισε τὸ τε φῶς καὶ τὸ σκότος καὶ τῷ μὲν ὄνομα ἔθετο νύκτα, τὸ δὲ ἡμέραν ἐκάλεσεν ἑσπέραν τε καὶ ὄρθρον τὴν ἀρχὴν τοῦ φωτὸς καὶ τὴν ἀνάπαυσιν προσαγορεύσας. καὶ αὕτη μὲν ἂν εἴη πρώτη ἡμέρα, Μωυσῆς δ' αὐτὴν μίαν εἶπε. (Ant 1,27–29)

Kezdetben alkotta az Isten az eget és a földet. Ez azonban még nem vált láthatóná, hanem mély sötétségben rejtőzött, de a Szellem odafentről szemmel tartotta. Az Isten megparancsolta, hogy legyen világosság. Miután ez létrejött, megismerelte az egész anyagot, és elválasztotta a világosságot és a sötétséget, s az utóbbinak az éjszaka nevet adta, a nappalt pedig estének és reggelnek nevezte: ezzel a fény kezdetének és megszűnésének adott ne-

46 RAJAK, 2021, 425.

vet. És ez lenne az *első* nap, Mózes azonban ezt egy napnak nevezte. (saját fordítás)

Josephus szövegében természetesen szép számmal találhatók a Rajak-féle 1-es típusba sorolható szavak, amiket nehéz lenne másként mondani görögül: σκότος (sötétség), φῶς (fény), διαχωρίζω (szétválaszt); καλέω (hív, nevez) stb. A következőben azonban – Rajaktól eltérően – nem az egybeeséseket, hanem a különbségeket fogjuk megvizsgálni, mivel ezek számosabbak. (1) *Eltérő szónálasztás*: ἐποίησεν (készítette) (LXX), ἔκτισεν (alapította) (Jos.) – a LXX Genesis fordítójának ezt a nem túl szerencsés szónálasztását a LXX többi könyvének fordítói sem követik, helyette ők is általában a κτίζω-t használják; ἀβύσσος (LXX), βαθύς (Jos.) „mélység” – elképzelhető, hogy tudatosan került a görög mitológiai utalásokat? (2) *Eltérő szó szerkezetek*: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (LXX) („a föld láthatatlan és kiformálatlan volt”); ταύτης δ' ὑπ' ὅψιν οὐκ ἐρχομένης (Jos.) „ez [ti. a föld] még nem vált láthatóvá”. (3) *Eltérő mondat szerkesztés*: καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω φῶς (LXX); γενέσθαι φῶς ἐκέλευσεν ὁ Θεός (Jos.) — ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα (LXX), egyenes beszéd, függő beszéd; τῷ μὲν ὄνομα ἔθετο νύκτα, τὸ δὲ ἡμέραν ἐκάλεσεν ἐσπέραν τε καὶ ὄρθρον τὴν ἀρχὴν τοῦ φωτός (Jos.), „az utóbbinak az éjszaka nevet adta, a nap palt pedig estének és reggelnek nevezte: ezzel a fény kezdetének és megszűnésének adott nevet”. A LXX jellemzően a héber szórendet követi, Josephus azonban igyekszik a görög ízlésnek jobban megfelelni, például a mondatot nem feltétlenül állítmánnyal kezdi és igeneves szerkezeteket használ. Érdekes megfigyelni, hogy a héber szöveget: טָוֹחַ (1Móz 1,5 MT) a LXX szó szerint fordítja: ἡμέρα μία, Josephus azonban ezt megmagyarázza: „És ez lenne az *első* nap, Mózes azonban ezt *egy* napnak nevezte” – ebben az esetben viszont lehetetlen eldönteni, hogy a héber szöveget idézte, vagy a LXX fordítását vette át. A tanulság: még ennek a rövid, csaknem teljesen szó szerinti bibliaidézetnek az esetében is lehetetlen eldönteni, hogy Josephus maga fordította-e le a héber szöveget görögre, vagy pedig a LXX valamelyik kéziratát használta, és azt formálta át egy szókinscében és megfogalmazásában stílusosabb szöveggé. Rajak szerint „ugyanakkor túl sok olyan újdonság van Josephus újraírt Bibliájában, ami arra csábít bennünket, hogy úgy ábrázoljuk Josephust, mint aki íróasztalánál ülve halad végig a Tanakhon, semmi más nincs előtte, mint a görög szöveg, kezében egy íróvessző, fejében pedig irodalmi minta-

képek”.⁴⁷ Rajak szerint is könyvről könyvre haladva lehet csak meghatározni annak a mértékét, hogy Josephus mennyire támaszkodott a görög vagy héber szövegre.

Ami a héber nevek átírását illeti, ugyanez a tendencia figyelhető meg. Erről maga Josephus így nyilatkozik:

A neveket tudniillik a görögök a tetszetősebb hangzás kedvéért megváltoztatták, viszont a mieink, a héberek, ezeket a szóalakokat nem használják, hanem a szó alakját és végződését változatlanul hagyták. Így például Noeos a mi nyelvünkön Noé, és ez a szóalak mindig változatlan marad.

ὁ δ' ἴσως ὕφ' Ἑλλήνων ἀγνοεῖται, τοῦτο προειπὼν τρέψομαι πρὸς τὴν ἀφήγησιν ὣν κατέλιπον. τὰ γὰρ ὀνόματα διὰ τὸ τῆς γραφῆς εὐπρεπὲς ἡλλήνισται πρὸς ἡδονὴν τῶν ἐντευξομένων: οὐ γὰρ ἐπιχώριος ἡμῖν ὁ τοιοῦτος αὐτῶν τύπος, ἀλλ' ἔν τε αὐτῶν σχῆμα καὶ τελευτὴ μία, Νῶχος τέ τοι Νῶε καλεῖται καὶ τοῦτον τὸν τύπον ἐπὶ παντὸς τηρεῖ σχήματος (Ant 1,129).

A témát vizsgáló Lawrence R. Lincoln erre a következtetésre jutott: „Világosan látható, hogy Josephus egy sajátos szótárat akart létrehozni, és nem egyszerűen átvette a LXX-ban található nevek kiejtését és átírását, hogy ezzel is érthetőbbé tegye a neveket görög olvasói számára. Ez érdekes, mivel azt mutatja, hogy Josephus nem egyszerűen egy másoló volt, hanem a sémi neveket a saját korára jellemző kreatív formába akarta önteni”.⁴⁸ Néhány kiragadott példa (első a LXX, ezt követi az Ant): Μαθουσαλα / Μαθουσάλας, Λαμεχ / Λάμεχος, Ιωβελ / Ἰώβηλος stb. Ez azonban megváltozik a Bírák könyve után, amikor is egyre több alakot vesz át közvetlenül a LXX-ból. Ugyanakkor Feldman – a rá jellemző éleslátással – figyelmeztet, hogy a nevek vizsgálata meglehetősen ingatag alapokon nyugszik, mivel a tulajdonnevek voltak leginkább kitéve a későbbi másolók javításának.⁴⁹

Az arámi Targumok használata

A targumok használata Josephus művében legalább annyira kérdéses, mint a Septuagintáé. A targumi írásmagyarázat alkalmazása mellett szól az az érv, hogy Josephus anyanyelvéről lévén szó, nyilván közelebb állt hozzá ez a hagyományág.

⁴⁷ RAJAK, 2021, 425.

⁴⁸ LINCOLN, 2009, 192.

⁴⁹ FELDMAN, 1988, 456.

Az általunk ismert legkorábbi targumokat, a Targum Onkelos (Tóra) és a Targum Jonatán (próféták) írásos formáját a Kr. u. 2. századra datálják,⁵⁰ mindazonáltal az ezekben alkalmazott írásmagyarázási módszerek jóval korábbi időkre mehetnek vissza. Az összevetés tehát nem könnyű, ennek megfelelően a kutatók álláspontja meglehetősen szerteágazó a kérdésben. A spektrum egyik szélén áll Thackeray, Rappaport és Marcus,⁵¹ akik a párhuzamok alapján szoros kapcsolatot tételeznek föl Josephus és a targumok között, a másik szélén pedig Attridge,⁵² aki meglehetősen szkeptikus a kérdést illetően. A kettő között áll Feldman és Arie Van der Kooij,⁵³ akik elsősorban a közös exegetikai háttérrel magyarázzák a fellelhető hasonlóságokat.

Az *Antiquitates* és a targumok közötti párhuzamos helyek száma valóban kevés, számuk legfeljebb néhány tucatra tehető. (Az egyes kutatóknál aszerint variálódik, hogy mely targumokat vonnak be a vizsgálatba.) A párhuzamok egy része ráadásul könnyen magyarázható azzal a ténnyel, hogy Josephus anyanyelve az arámi volt, a közkeletű kifejezéseket ezen a nyelven használta, nem pedig héberül. Ide tartozik a *szabbata*, *pászcha* arámias átírása, illetve a „papok” jelentéssel bíró *χααυαίας* kifejezés (Ant 3,151), amely az arámi כהניא formára vezethető vissza.⁵⁴ Arámi szóhasználatra való utalást explicite is találunk nála, így az אַבְרָם (papi öltözethez tartozó öv) kapcsán megjegyzi: „Ezt a szalagot Mózes abnethnek nevezi, mi pedig, mivel a babyloniaktól vettük át, hemiánnak, mert náluk ez a neve.” (Ant 3,156: Μωυσῆς μὲν οὖν ἀβαῖθ αὐτὴν ἐκάλεσεν, ἡμεῖς δὲ παρὰ Βαβυλωνίων μεμαθηκότες ἐμίαν αὐτὴν καλοῦμεν). A szó a Targum Onkelosban יהמין formában olvasható. Ami a nevek átírását illeti, a Rúben nevet Josephusnál Rubélos formában olvassuk, ami a név arámi/szír megfelelője (Ant 1,304). Feldman szerint meggyőzőbb lenne, ha több, arámival kapcsolatba hozható átírást találnánk Josephusnál – az n/l hang felcserélése ugyanis unciálisok másolása során vétett hibára is visszavezethető.⁵⁵

50 VAN DER KOOIJ, 2012, 260. William H. Brownlee éppen a josephusi párhuzamokra hivatkozva feltételezte, hogy a szerző idejében létezett már írott targum (BROWNEE, 1956, 182), a mai tudományos konszenzus azonban legkorábban a 130-as évekre teszi ezek keletkezését.

51 THACKERAY, 1929, 79-82; RAPPAPORT, 1930; MARCUS, 1943.

52 ATTRIDGE, 1984, 211.

53 FELDMAN, 1988, 458-460; VAN DER KOOIJ, 2012.

54 VAN DER KOOIJ, 2012, 254.

55 FELDMAN, 1988, 459.

Most lássunk néhány példát, ami a Josephus szövege és a targumok közötti közvetlenebb kapcsolatra utalhat. Fenti idézetünkben, a Genézis első mondatait parafrázáló szakaszban található az „odafentről való Szellem” (πνεύματος δ’ αὐτὴν ἄνωθεν) fordulat (Ant 1,27; MT: לְרוּחַ יְהוָה „Isten Szelleme”), amely tipikus targumi interpretációnak nevezhető.⁵⁶ Josephus a Targum Pszeudo-Jonátánhoz hasonlóan Hárán lányát, Jiszkát, Száraival azonosítja (Ant 1,151; vö. TPJonGen 11:29). Ez az értelmezés Ábrahám nemzetségtáblázatát az 1Móz 20,12-vel harmonizálja, ahol Ábrahám Abimélek előtt feleségét azonos apától származónak nevezi (bár a két szakasz harmonizációjához nem feltétlenül szükséges a két nevet egyazon személynek tekinteni). A fontosabb példák sorába tartozik még Izsák önkéntességének hangsúlyozása az Akéda-történetben (Ant 1,222–236).⁵⁷

Érdekes szempontot vet fel Van de Kooij, aki Josephus büszkén hangsúlyozott jeruzsálemi illetőségű papi mivoltát és ebből fakadó próféciaértelmezési képességét (Bel 3,352) párhuzamba állítja azzal a látásmóddal, ahogyan szerinte a prófétiát és a próféciák helyes értelmezését több targum is a (fő)papokhoz kapcsolja. Így például TgJer 1:1 azt domborítja ki, hogy Jeremiás Jeruzsálemben szolgált (a Jer 1,1; 29,27; 32,7 héber szövege szerint anatóti pap volt).⁵⁸ Targumi példái azonban – a fentit is beleszámítva – nem meggyőzőek. Valószínűbb az a megközelítés, hogy mivel az író-próféták láncolata megszűnt, a prófétai ajándék csak más felkent személyeken, nevezetesen a papokon keresztül működhetett, mindazonáltal ez nem tekinthető egyfajta speciális targumi interpretációnak, hanem széles körben elfogadott nézet volt. Erre utal János evangéliuma sokat idézet verse is: „Mindezt pedig [Kajafás] nem magától mondta, hanem mivel főpap volt abban az esztendőben, megjövendölte, hogy Jézus meg fog halni a népért” (Jn 11,51). Vagyis ez a szempont sem kapcsolja jobban össze Josephust a targumi hagyománnyal. Így hát annál az általános megállapításnál kell maradnunk, miszerint található néhány közös pont Josephus „újraírt Bibliája” és a targumi hagyomány között.

Konklúzió

Amikor Josephust, mint bibliafordítót vizsgáljuk, több dologra is tekintettel kell lennünk: (1) A zsidóság történelmének bemutatása kifejezetten „célzatos” Josep-

⁵⁶ HACK, 2020, 163.

⁵⁷ FELDMAN, 1985.

⁵⁸ VAN DER KOOIJ, 2012, 260 – 265.

hus részéről, igyekszik minden olyan témát kerülni, amely a pogány olvasóközönség szemében rossz fényt vethet a zsidóságra, illetve magára a Bibliára. Az egyik tudatosan elkerült téma a messianizmus – Josephus minden olyan bibliai kijelentést mellőz, amelyből az eljövendő zsidó Messiás alakjára akár csak nyomokban is emlékeztetne.⁵⁹ (2) Josephus korában másképp értelmezték a „fordítás” munkáját – ebbe bőven belefért a szövegek „kreatív” átalakítása, az előzőekben említett szerzői intenciókhoz alakítása. Bár a zsidó történetíró hivatkozik a „semmit hozzá ne tégy, semmit el ne végy belőle” alapelvre – hiszen a judaizmus szerint szövegéről van szó –, egyrészt a szöveghagyomány sokfélesége, másrészt annak relatív hozzáférhetetlensége a pogány olvasóközönség számára,⁶⁰ lehetővé tette Josephus számára, hogy szabadabban bánjon a bibliai textusokkal. (3) Josephus „újraírt Bibliájának” eddigi vizsgálatai azt erősítették meg, hogy Josephus egyformán felhasználta a premaszorétikus héber szövegeket és a Septuaginta fordítását, de sehol sem idézi szó szerint alapszövegeit. A héber esetében ez érthető, hiszen azt előbb át kellett ültetnie görögre; a Septuaginta esetében pedig ennek oka talán a Kr. e. 3–1. században keletkezett görög szövegek stilisztikai hiányossága lehetett.

Az *Antiquitates Iudaicae* monumentális munkája természetesen nem csupán a héber és görög szent iratok szövegének „kreatív idézéséből” állt. Ahogy már fentebb is utaltunk rá: a szövegek kiválogatása majd összerendezése nagyon is fontos része volt a szerzői intenciónak, amely a zsidó vallás szent könyveit mint a legkiválóbb filozófiai–etikai rendszert, illetve mint a zsidó nép történetének legmegbízhatóbb forrását kívánta megmutatni a hellén műveltségű római olvasóközönségnek. Aki már foglalkozott valaha bibliafordítással, az jól tudja, hogy ennek során nemcsak a szavak primér jelentésével és nyelvtani szerkezetekkel, hanem egy több száz éves fordítói és értelmezői hagyománnyal is meg kell birkóznia. Minden fordítás egyben értelmezés, vagyis hermeneutika, ami különösen igaz a bibliafordításokra. Josephus mint bibliafordító vizsgálatakor éppen ezért szükséges volna az általa felhasznált szövegek azonosításán túlmenően azt a hermeneutikai hagyományt is görcső alá venni, amely a – jóval későbbi – haláchikus és aggádikus midrásokban

⁵⁹ GRÜLL, 2020.

⁶⁰ Bár ennek némileg ellentmondani látszik, mikor Dániel könyvének ismertetését ezekkel a szavakkal fejezi be: „ha valaki nagyon vágyik az igazság megismerésére, és nem tud búcsút inteni a kíváncsiságnak, mert meg akarja tudni, hogy megismerje a jövőt, ha bizonytalan is, olvassa el szorgalmasan Dániel könyvét, amit meg fog találni a szent könyvek között” (GRÜLL – CSALOG, 2020, 39. n. 45).

maradt fenn. Ugyancsak részletesen meg kellene vizsgálni azt a pseudoepigráf anyagot, amely szintén szerepet kapott Flavius Josephus „újraírt Bibliájának” létrejöttében.

Irodalom

- ATTRIDGE, H. W. (1984): Josephus and His Works, in M. E. Stone (szerk.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. CRINT Section Two, II, Assen: Van Gorcum – Philadelphia: Fortress Press, 185 – 232.
- BARCLAY, J. M. G. (2007): *Against Apion. Flavius Josephus: Translation and Commentary*, Leiden – Boston: Brill.
- BEARD, M. (2007): Writing and Religion, in S. I. Johnston (szerk.), *Ancient Religions*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 127 – 138.
- BLAU L. (1996): *A héber bibliakánon* (Az 1904-es első kiadás reprintje), Budapest: Logos.
- BROCK, S. (1979): Aspects of Translation Technique in Antiquity, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 20, 69 – 87.
- BROWNEE, W. H. (1956): The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan, *JJS* 7, 169 – 186.
- CAMPBELL, J. G. (2012): Josephus' Twenty-Two Book Canon and the Qumran Scrolls, in G. J. Brooke – D. K. Falk – E. J. C. Tigchelaar – M. M. Zahn (szerk.), *The Scrolls and Biblical Traditions*, Leiden: Brill, 19 – 45.
- COHEN, S. J. D. (1979): *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and his Development as a Historian*, Leiden: Brill.
- COOK, J. (2004): Exegesis in the Septuagint, *Journal of Northwest Semitic Languages* 30, 1 – 19.
- CSALOG E. (2021): „A beszéd elárul téged.” A Szeptuaginta Exodusz-fordításának szerzősége, *Studia Biblica– Bibliai Tanulmányok* 3, 65 – 78.
- DOBOS Cs. (2008): Parafrázis és fordítás. A parafrázis szerepe a nyelvek közötti és a nyelven belüli fordítási folyamatban, *Alkalmazott Nyelvészeti Közlemények* 3, 53 – 66.
- FELDMAN, L. H. (1985): Josephus as a Biblical Interpreter: The 'Aqedah, *JQR* 75, 212 – 252.
- FELDMAN, L. H. (1988): Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus, in M. J. Mulder – H. Sysling (szerk.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Peabody, MA: Hendrickson, 455 – 518.

- FELDMAN, L. H. (1998): *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- GRÜLL T. (2017): Igazság és hazugság a római történetíróknál és az epigráfiai emlékekben. *Ókor* 16, 36 – 46.
- GRÜLL T. (2020): Josephus és a Messiás. A testimonium Flavianum eredetiségének kérdése, *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2, 9 – 63.
- GRÜLL T. – CSALOG E. (2020): Zsidó próféta Babilónban – zsidó történetíró Rómában. Flavius Josephus összefoglalása Dániel könyvéről, in Kókai-Nagy V. (szerk.), *A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet*, Komárom–Komárno: Selye János Egyetem, RTK, Josephus Kutatóintézet, 26 – 54.
- HACK M. (2020): Ézsaiás 11:1-6a fordítása Jonatán targumában és annak újszövetségi párhuzamai, *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2, 161 – 172.
- HENRICHs, A. (2003): “Hieroi Logoi” and “Hierai Bibloi”: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece, *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 207 – 266.
- HUGO, Ph. (2010): Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research, in Ph. Hugo – A. Schenker (szerk.), *Archaeology of the Books of Samuel (VTSup 132.)*, Leiden: Brill, 1 – 19.
- KÓKAI-NAGY V. (2017): *Josephus és a próféták*, Szentendre: Tillinger Péter Műhelye.
- LIM, T. H. (2013): *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven–London: Yale University Press.
- LINCOLN, L. R. (2009): The Use of Names as Evidence of the Septuagint as a Source for Josephus Antiquities in Books 1 to 5, in J. Cook (szerk.): *Septuagint and Reception*, Leiden: Brill, 177 – 194.
- MANDEL, P. (2007): Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus, *Journal of Jewish Studies* 58, 19 – 32.
- MARCUS, R. (1943): *Josephus in Nine Volumes*. V: Jewish Antiquities Books V–VIII (reprint of 1934), London: Heinemann Ltd. – Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MASON, S. (1998): Should any Wish to Enquire Further (Ant. 1.25): The Aim and Audience of Josephus' Judean Antiquities/Life, in uő. (szerk.): *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 64 – 103.

- MASON, S. (2002): Josephus and his Twenty-two Book Canon, in L. M. McDonald – J. A. Sanders (szerk.): *The Canon Debate*, Peabody, MA: Hendrickson, 110 – 127.
- NODET, E. (1997): Josephus and the Pentateuch, *Journal for the Study of Judaism* 28, 154 – 194.
- NODET, E. (2018): *The Hebrew Bible of Josephus: Main Features*, Leuven: Peeters.
- PELLETIER, A. (1962): *Flavius Josèphe, adaptateur de la Lettre d'Aristée: Une Réaction atticisme contre la Koiné*, Paris: Librairie C. Klincksieck.
- RABIN, Ch. (1968): The Translation Process and the Character of the Septuagint, *Textus* 6, 1 – 26.
- RAJAK, T. (2021): Josephus and the Septuagint, in A. G. Salvesen – T. M. Law (szerk.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford: Oxford University Press, 421 – 434.
- RAPAPORT, S. (1930): *Aggada und Exegese bei Flavius Josephus*, Frankfurt am Main: Kaufmann.
- RIBARY, M. (2014): Josephus' "Rewritten Bible" as a Non-Apologetic Work, in J. Zsengellér (szerk.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Leiden: Brill, 249 – 266.
- SIMON L. Z. (1999): Aristéas levele Philokratéshez, in Dörömbözi J. – Adamik T. (szerk.), *Apokrif levelek*, Budapest: Telosz, 5 – 43.
- SOLLAMO, R. T. (2016): The Study of Translation Technique, in E. Bons – J. Joosten (szerk.), *Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint: Die Sprache der Septuaginta / The Language of the Septuagint* (III,10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 161 – 171.
- THACKERAY, H. St. J. (1929): *Josephus, the Man and the Historian*, New York: Jewish Institute of Religion Press.
- TOV, E. (1999): The Nature and Study of the Translation Technique of the Septuagint, in uő. (szerk.), *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72.), Leiden: Brill, 239 – 246.
- VAN DER KOOIJ, A. (2012): Josephus, Onkelos, and Jonathan: On the Agreements Between Josephus' Works and Targumic Sources, in G. Khan – D. Lipton (szerk.), *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon*, Leiden: Brill, 253 – 267.

- VAN UNNIK, W. C. (1949): De la regle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon. *Vigiliae Christianae* 3, 1 – 36.
- WAARD, J. de – NIDA, E. A. (2002): *Egyik nyelvről a másikra – funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*, Budapest: Magyar Bibliatársulat, Kálvin Kiadó.
- WASSERSTEIN, A. – WASSERSTEIN, D. J. (2006): *The Legend of the Septuagint: from Classical Antiquity to Today*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WYRICK, J. (2004): *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ZSENGELLÉR J. (2014a): *A kánon többszólamúsága – A Héber Biblia / Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, Budapest: L'Harmattan.
- ZSENGELLÉR, J. (szerk.) (2014b): *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes (JSJSup 166)*, Leiden: Brill.

Halál és élet Josephusnál és az Újszövetségben¹

Megfigyelések a kölcsönös észrevételek alapján

Karl-Wilhelm Niebuhr

„Isten nem a halottak Istene, hanem az élőké”² Jézusnak ezt a mondatát bizonyára Josephus is minden további nélkül elfogadta volna, ha ismerte volna, főképpen, mivel Jézus ezt Isten Mózesnek tett önkijelentésével, egy Tórából származó idézettel vezette be: „Én vagyok Ábrahám Istene és Izsák Istene és Jákob Istene.”³ Ebben az istenhitben, a hitben Izrael Istenében, akinek a halál nem jelent határt, hanem aki sokkal inkább, ahogyan ez kora egyik ismert farizeusa megfogalmazta, „megelveníti a holtakat, és létre hívja a nem létezőket”;⁴ szóval ebben a hitben Josephus Jézussal éppen úgy, mint az Újszövetség többi szerzőjével egyetértett volna.

Ennél érdekesebb kérdés azonban, ha Josephus ott lett volna, hogyan követte és ítélte volna meg Jézus szadduceusokkal folytatott beszélgetését a jeruzsálemi Templomban, amelyikben ez a mondat elhangzott.⁵ Mindenesetre Josephus az ἀνάστασις kifejezést nem abban az értelemben használta, mint ahogyan a szinoptikusok szerint a szadduceusok értették és vetették el.⁶ Ez inkább az Apostolok Cselekedetének szerzőjéről, Josephus kortársáról mondható el, aki tekintettel a farizeus és Krisztus missziójában járó Pálra a szadduceusok és farizeusok közötti tanításbeli különbséget éppen ehhez a fogalomhoz köti.⁷ Josephus leírása szerint ezzel szemben, a szadduceusok tagadják „a lélek halhatatlanságát, valamint a túl-

1 KARL-WILHELM NIEBUHR, Tod und Leben bei Josephus und im Neuen Testament. Beobachtungen aus wechselseitiger Wahrnehmung, in: CHRISTFRIED BÖTTTRICH/JENS HERZER/TORSTEN REIPRICH (szerk.), Josephus und das Neue Testament, WUNT 1/209, Tübingen 2007. 49–70.

2 Mk 12,27: οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων.

3 Ex 3,6.15.

4 Róm 4,17: ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.

5 Lásd ehhez részletesen OTTO SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, BBB 66, Frankfurt a. M. 1987.

6 Vö. Mk 12,18: οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι.

7 Vö. ApCsel 23,8: Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα.

világi büntetéseket és jutalmakat”⁸ és e helyett azt tanították, „a lélek a testtel együtt elpusztul”.⁹ Ez azért nem ugyanaz!

Adolf Schlatter, Josephus kiváló ismerője, a szadduceusok kérdéséről Jézushoz ekként vélekedett: „Ezzel a szadduceusok Jézus tanítását a feltámadás farizeusi elképzeléséhez sorolják, ami szerint ez *visszatérés az élet régi formájába*. A feltámadás elsődlegesen azt állítja helyre, ami a halállal elpusztult. Ebből adódóan, minden, ami a történelemben egymást követte, akkor egyszerre fog létezni, ez pedig rengeteg támpontot kínált a szadduceusok kritikájának. Nem túl kedvező Gamáliel és kollégái teológiájára nézve, hogy erre az évrre nem volt válaszuk. Ez a történet nyilván azért íratott le Jézusról, mert bizonyítását nem lehetett cáfolni; hiszen ami le van írva az többé nem törölhető.”¹⁰

Erre a következtetésre jut Schlatter. De vajon honnan ismerte „a feltámadás farizeusi elképzelését ... ami szerint ez *visszatérés az élet régi formájába*”? Az mindenestre nyilvánvaló, hogy nem Josephustól. Az ő beszámolója szerint a farizeusok sokkal inkább ezt tanították: „a lélek halhatatlan, de csak a jó lelkek kerülnek a halál után más testbe, a gonoszok örök büntetést szenvednek.”¹¹ A farizeusok, írja Josephus másutt, „hiszik, hogy a lélek halhatatlan és hogy a túlvilágon jutalmat vagy büntetést kap aszerint, hogy erényes, vagy bűnös volt-e az ember és pedig a bűnösök örök rabságban fognak majd sínylődni, az erényesek pedig hatalmat nyernek, hogy visszatérhessenek az életbe.”¹² Ez valami egészen más, mit az a felfogás, miszerint a feltámadás a jelenlegi élet állapotait hozza vissza és amire Schlatter „a rabbik véleménye”-ként hivatkozik, és amit nyilvánvalóan „Gamáliel teológiájának” is gondol, majd rögvest igazol is egy mondattal a Jeruzsálemi Talmudból és a Midrás Tánhumából, amit természetesen mindjárt le is fordít görögre.¹³

8 Bel 2,165: ψυχὴς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ’ ἑαυτοῦ τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναπροῦσιν.

9 Ant 18,16: Σαδδουκαῖοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι. (A tanulmányban megjelenő Josephus szövegeket RÉVAY JÓZSEF alapján idézzük – *a ford.*).

10 ADOLF SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart 1929, 652 (kiemelés Niebuhr).

11 Bel 2,163: ψυχὴν τε πᾶσαν μὲν ἀφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων αἰδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.

12 Ant 18,14: ἀθανάτον τε ἰσχύει ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιοῦσαι τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονεν, καὶ ταῖς μὲν εἰργμὸν αἰδίων προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥασιώνην τοῦ ἀναβιοῦν.

13 SCHLATTER, Matthäus (9. lj.), 652: γKet 35c (= Tan 9.208): „Ahogyan egy ember elmegy, úgy tér vissza.” (ὡς ὁ ἀνθρωπος ὑπάγει, ἔρχεται).

1. Módszertani és tárgyi alapkérdések a témához

A fentebbi példa rögvest be is vezette számunkra a módszertani és tárgyi problémák egész csokrárt, amelyek utunkba állnak, ha Josephust és az Újszövetséget, az Újszövetséget és Josephust kölcsönös észrevételek alapján szemléljük: Mit jelentenek a Josephusnál olvasható állítások? Ez egy a „normatív zsidóságot” reprezentáló kép Jézus korában (Schlatter fogalmával: „a rabbinikus álláspont”) ? Egy speciális nézőpontja egy bizonyos zsidó csoportnak, akikkel az Újszövetségben is találkozhatunk (példánkban a farizeusoké)? Vagy egy egészen személyes és konkrét céllal tett kijelentései egy sajátos zsidó „személyiségnek”, nevezetesen Josephusnak Rómában a Kr. u. 1. évszázad végén?

És milyen funkciója van az Újszövetség kijelentéseinek, ha összevetjük azokat a Josephusnál találhatókcal? Vajon a két forrásanyag úgy áll egymással szemben, mint alapvetően, de legalábbis lényegi vonatkozásaiban eltérő élet, hit és gondolkodásbeli különbségek reprezentánsai? Vagy mindkettő a maga módján kölcsönösen kiegészítve egymást járulnak hozzá a hellenista-római kor sokszínű zsidóságnak a képéhez? Különösen az újabb farizeusokhoz kapcsolódó kutatás fényében válik ez a kérdés egészen egyértelművé és a komplexitása csak még erőteljesebbé, ha a rabbinikus irodalom által hagyományozott tanúságtételt is számításba vesszük.¹⁴

14 Az újabb farizeusokkal foglalkozó kutatáshoz lásd ROLAND DEINES, *The Pharisees Between „Judaisms” and „Common Judaism”*, in: DONALD A. CARSON/PETER T. O'BRIEN/MARK A. SEIFRIED (szerk.), *Justification and Variegated Nomism. Vol. I.: The Complexities of Second Temple Judaism*, WUNT II/140, Tübingen 2001, 443–504; uő., *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, WUNT 101, Tübingen 1997; uő., *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit*, WUNT II/52, Tübingen 1993; JOACHIM SCHAPER, *The Pharisees*, CHJud 3, 1999, 402–427; STEVE MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, SPB 39, Leiden 1991; uő., *Revisiting Josephus's Pharisees*, in: JACOB NEUSNER/ALAN J. AVERY-PECK (szerk.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Vol. Two*, HO I/43, Leiden 1999, 23–56; ELLIS RIVKIN, *Who were the Pharisees?*, in: JACOB NEUSNER/ALAN J. AVERY-PECK (szerk.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Vol. Three*, HO I/53, Leiden 2000, 1–33; LESTER L. GRABBE, *Sadducees and Pharisees*, in: JACOB NEUSNER/ALAN J. AVERY-PECK (szerk.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Vol. One*, HO I/40, Leiden 1999, 35–62; uő., *The Pharisees: A Response to Steve Mason*, in: JACOB NEUSNER/ALAN J. AVERY-PECK (szerk.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three*, a.a.O., 35–47; HANS-GÜNTHER WAUBKE, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, BHT

Végezetül a Josephusra és az Újszövetségre irányuló kérdésünk a kölcsönös észrevételek alapján semmiképpen nem választható el a hellenista-római kultúrától és civilizációtól általában, amelyhez mindkettőt szoros kötelék fűzte, és aminek hitvilágával, élet- és gondolkodásmódjával elválaszthatatlanul összefonódtak. Tekintettel erre a szoros kötődésre már magára a „kölcsönös észrevételek” kérdésére is még egyszer, legalább ugyanekkora körültekintéssel kellene reflektálni. Egyáltalán szakszerű-e Josephust és az Újszövetséget pusztán önmagában szemlélni, még ha a kölcsönös észrevételek alapján is, ámde saját korából egyszersmind mégiscsak bizonyos fokig kiragadva?

Jelen tanulmányomat egy lehetőségnek tekintem arra, hogy a kérdésfeltevés nehézségét és komplexitását megragadjam és egy valóban központi kérdés kapcsán példaszerűen illusztráljam, ami a halál és élet témája. Melyik téma lehetne egyszerűbb, egyúttal alapvetőbb, átfogóbb és ugyanakkor érzékenyebb ennél? Természetesen éppen egy ilyen alapvető téma esetében lehet különösen jól bemutatni, milyen módszertani és tárgyi problémákkal találkozhatunk, ha Josephust és az Újszövetséget a kölcsönös észrevételek alapján próbáljuk megérteni.

A halál és élet kérdése az Újszövetségben és Josephusnál azért is kiválóan alkalmas a problémákra fókuszáló bemutatásra, mert ezen a területen nem csupán a központi érdeklődés és hangsúlyok ragadhatóak meg mindkét forrásanyag kijelentéseiben, hanem az ehhez kapcsolódó, részben átfogó szöveganyagokat is lenyűgöző mennyiségben gyűjtötték össze és vizsgálták meg a kutatók. Ugyanakkor, meglátásom szerint, még lényeges kérdésfeltevések és témakörök maradtak nyitva. Mindenekelőtt a kutatásnak eddig nem sikerült kielégítő módon méltatni a keresztkapcsolatokat, amelyek egy ilyen téma esetében a különböző rétegekből adódnak. Ez nem csak Josephusra és az Újszövetségre érvényes, hanem tágabb

107, Tübingen 1998; GÜNTHER BAUMBACH, *Die Pharisäerdarstellung des Josephus – propharisäisch oder antipharisäisch?* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1996), Münster 1997; HANS-FRIEDRICH WEISS, *Art. Phariseer*, TRE 26, 1996, 473–485; JACOB NEUSNER/CLEMENS THOMA, *Die Phariseer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr.*, in: SIMON LAUER/HANSPETER ERNST (szerk.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.)* (FS C. Thoma), JudChr 15, Bern 1995, 189–230; PETER SCHÄFER, *Der vorrabbbinische Pharisaismus*, in: MARTIN HENGEL/ULRICH HECKEL (szerk.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58, Tübingen 1991, 125–175; GÜNTER STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991; ANTHONY J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees. A Sociological Approach*, Wilmington 1988 (Neuauflage mit einem Vorwort von JAMES C. VANDERKAM [xi–xxv] Grand Rapids/Cambridge 2001).

értelemben összességében az Újszövetség és az antik zsidóság kutatására is a hellenista-római kor kontextusában.

Egyfelől létezik tehát egy gazdag kutatási anyag a halálhoz és a halál utáni elképzelésekhez a korai zsidóság eszkatológiájának és apokaliptikájának összefüggésében,¹⁵ ami a 20. század elején már a „vallástörténeti iskolában” első virágkorát élte,¹⁶ és napjainkig folytatódik.¹⁷ Időközben az antik zsidóság epigráfiai és régé-

15 Lásd csupán néhány példát említve GÜNTER STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr.), AnBib 56, Rom 1972; GEORGE W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThS 26, Cambridge 1972; ULRICH FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, BZNW 44, Berlin/New York 1978; HANS C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum*, ANRW II 19,1, 1979, 240–345; DAVID HELLHOLM (szerk.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen 1983 (²1989); HORACIO E. LONA, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, BZNW 66, Berlin/New York 1993; Émile Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future. Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle. Histoire d’une Croyance dans le Judaïsme ancien*, 2 Bde., EtB 21/22, Paris 1993; HARRY SYSLING, *Tehiyyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targum of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, TSAJ 57, Tübingen 1996; RICHARD BAUCKHAM, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, NT.S 93, Leiden 1998; FERDINAND HAHN, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, BThSt 36, Stuttgart 1998; GERBERN S. OEGEMA, *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum*, WMANT 82, Neukirchen-Vluyn 1999; ANDREAS BEDENBENDER, *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik*, ANTZ 8, Berlin 2000.

16 Klasszikus összefoglalása PAUL VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen ²1934 (utánnymás Hildesheim 1966, elsőként *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* [Tübingen 1903] címen jelent meg).

17 CASEY D. ELLEDGE, *Life After Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, WUNT II/208, Tübingen 2006; N. T. WRIGHT, *Christian Origins and the Question of God*, Vol. 3: *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2005; CLAUDIA J. SETZER, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Selfdefinition*, Boston 2004; SHANNON BURKES, *God, Self, and Death. The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period*, JSJ.S 79, Leiden/Boston 2003; JAN WILLEM VAN HENTEN/FRIEDRICH AVEMARIE (szerk.), *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London/New York 2002; FRIEDRICH AVEMARIE/HERMANN LICHTENBERGER (szerk.), *Auferstehung = Resurrection / The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation*

szeti forrásait is feltárták és nagy részben könnyen hozzáférhető gyűjteményes kötetekben publikálták.¹⁸ Néhány újabb monográfiát pedig már ezen nem irodalmi tanúk rendszerezett felmérésének és kiértékelésének szenteltek.¹⁹ Ehhez jön még számtalan, az Újszövetségben megjelenő eszkatológiai elképzelésekhez kapcsolódó vizsgálat, mondjuk a páli teológián belül, amelyek gyakorta részletes áttekintést nyújtanak a megfelelő korai zsidó szövegekről és elképzelésekről.²⁰

Ugyanakkor kétségtelen, hogy általában az újszövetségesek tematikus munkáiban az életről tekintettel a halálra, ill. a halálon túli létezésről egyoldalúan a teológiailag releváns fogalmi koncepciók és elképzelések állnak érdeklődésük kö-

in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999), WUNT 135, Tübingen 2001; ALAN J. AVERYPECK / JACOB NEUSNER (szerk.), *Judaism in Late Antiquity. Part Four: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, HO I 49, Leiden 2000.

18 WALTER AMELING/DAVID NOY/ALEXANDER PANYATONOV/HANSWULF BLOEDHORN, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, 3 kötetben, TSAJ 99, 101, 102, Tübingen 2004; WILLIAM HORBURY/DAVID NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge 1992; DAVID NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, Cambridge 1993/1995; GERT LÜDERITZ, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, Wiesbaden 1983.

19 JÜRGEN ZANGENBERG, *Haus der Ewigkeit. Archäologische und literarische Studien zur jüdischen und frühchristlichen Bestattungskultur in Palästina*, Hab.-Schr., Wuppertal 2002 (nem jelent meg); RACHEL HACHLIL, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*, JSJ.S 94, Leiden/Boston 2005; PETER RICHARDSON, *Building Jewish in the Roman East*, JSJ.S 92, Leiden u.a./Waco 2005; LOTHAR TRIEBEL, *Jenseitshoffnung in Wort und Stein. Nefesch und pyramidales Grabmal als Phänomene antiken jüdischen Bestattungswesens im Kontext der Nachbarkulturen*, AGAJU 56, Leiden/Boston 2004; IMRE PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen 2003; JOSEPH S. PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. With Special Reference to Pauline Literature*, WUNT II/121, Tübingen 2000.

20 MANUEL VOGEL, *Commentatio mortis. 2. Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi*, FRLANT 214, Göttingen 2006; FREDRIK LINDGÅRD, *Paul's Line of Thought in 2 Corinthians 4,16–5,10*, WUNT II/189, Tübingen 2005; JOOST HOLLEMAN, *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, NTS 84, Leiden et al 1996; MARTINUS C. DE BOER, *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, JSNT.S 22, Sheffield 1988; ALEXANDER J. M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, WUNT 44, Tübingen 1987; GERHARD SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, FRLANT 138, Göttingen 1986; HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, NTA 15, Münster 1982; HANS C. C. CAVALLIN, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, CB.NT 7/1, Lund 1974.

zép pontjában. Ezzel szemben eddig meglehetősen kevés figyelmet szenteltek a mindennapok gyakorlati kérdéseinek a meghalásról, a halálról és a temetkezési szokásokról.²¹ Ebből adódóan ugyan a vonatkozó monográfiákban összegyűjtötték és kiértékeltek Philón és Josephus beszámolóit a feltámadásról és a végidőkről szóló elképzelésekről, de a holttestnek adott végtisztességet, a temetkezési és gyászolási szokásokat, a sírok kialakítását és gondozását, a halálesetek feldolgozásának szociális problémáit és stratégiáit a családon, egy csoporton vagy a társadalmon belül, a halál jelenlétét a háborúk összefüggésében stb. feldolgozó szövegeket még soha nem rendszereztek, nem is beszélve ezek értelmezéséről és kiértékeléséről.²²

A korai hellenista zsidóság irodalmi hagyományának értelmezése az epigráfiai, ill. régészeti leletek összefüggésében szintén várat még magára. Az elsősorban régészeti vagy epigráfiai érdeklődésű tanulmányok a témához korántsem kielégítő módon veszik figyelembe az irodalmi tanúkat.²³ Az újszövetségesek vallástörténeti érdeklődésű munkáiban pedig miközben a zsidó-hellenista szövegeket kimerítően tárgyalják, a nem irodalmi tanúk esnek ki a látókörükből.²⁴ Végezetül, a korai zsidóság halálról és túlvilági elképzeléseiről szóló kutatásban, különösen Philón és Josephus esetében, a hellenista-zsidó adatokat alig hozták kapcsolatba a halál és a halál kérdésének kezelése témájához köthető nem zsidó irodalmi és irodalmon kívüli forrásokkal.²⁵

Ebből adódóan ezeknek a keresztkapcsolatoknak a feltárása fő célja kellene

21 Áttekintést ad a témáról az antik zsidóságban, a klasszikus Görögországban, a római köztársaságban és a korai császárság korában ULRICH VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, SVigChr 65, Leiden 2002, 29–95.

22 Sajnos nagyon kevés szó esik az egész a problémakörrel a többek között KURT ERLEMANN által szerkesztett *Neues Testament und Antike Kultur* négy kötetében is (Neukirchen-Vluyn, 2004kk), és ULRICH VOLP is csak néhány oldalt szentel a kérdésnek: *Tod*, i.h., Bd. 2. (2005), 62–64.

23 Így pl. HACHILI, *Jewish Funerary Customs* (l.j. 18); TRIEBEL, *Jenseitshoffnung in Wort und Stein* (l.j. 18); PARK, *Conceptions of Afterlife* (l.j. 18).

24 Így pl. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection* (l.j. 19); SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (l.j. 19); KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (l.j. 19).

25 Ilyen jellegű kezdeményezést látunk Josephushoz kapcsolódóan JOSEPH SIEVERS, *Aussagen des Josephus zu Unsterblichkeit und Leben nach dem Tod*, in: FOLKER SIEGERT/JÜRGEN U. KALMS (szerk.), *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum, Münsteraner Judaistische Studien*; 2, Münster 1998, 78–92, és ELLEDGE, *Life After Death* (l.j. 16).

legyen Josephus és az Újszövetség kölcsönös észrevételeken alapuló vizsgálatának és nem csupán a szöveganyagban megjelenő keresztkapcsolatokra tekintettel, hanem egyúttal a vallási csoportok és a kulturális környezet, és túl ezen, a mindenkori tudományos és kutatási perspektívák között, amelyek ezek vizsgálatához köthetően kialakultak és kedvező esetben találkoznak. Ezt nem csupán a Josephus-szimpozium tekinti tudományos céljának, ahogyan azt a korábbi Philón-szimpozium is tette,²⁶ hanem már a *Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti* projekt is ezt tűzte ki maga elé, amiből ez a két konferencia is kisarjadt.²⁷

2. A kérdéskör alkalmazási területei

A „Halál és élet Josephusnál és az Újszövetségben” témára tekintettel legalább négy alkalmazási területet látok az eddigiekben felvázolt módszertani és tematikus-tárgyi kérdéskörhöz kapcsolódóan: A tematikát megragadhatjuk és kifejthetjük úgy is, hogy elsősorban nem a halál és élet elvont fogalmaira kérdezzünk rá, hanem az úgymond személyes főnevekre *halottak és élők*, emberekre tehát, akik élőként és holtként találkoznak. Hogyan tekintenek az élők a halottaikra és ezek a személyek mit jelentenek a számukra? Miként értékelik, és adott esetben szankcionálják, ha az élők egy élő életét kioltják, pl. gyilkosság vagy a halálos ítélet végrehajtása által, háborúban vagy egy erőszakos vita keretében? Hogyan értékelik az öngyilkosságot? Milyen értéke van az élet megmentésének, az életben tartásnak pl. orvosok és gyógyszerek segítségével annak különböző jellegzetes formáiban egészen a gyógyításig és a mágiáig? Természetesen ebbe témakörbe tartozik, miként bántak a holttestekkel, ill. a halottakhoz köthető a tisztátalanság, a temetési szokások és halottak emlékének megőrzése is.

A tematika második alkalmazási területe a *halál és élet értékelése és ábrázolása*, mint az életvalóság megjelenése lehetne. A halált éppen úgy, mint az

26 Vö. ROLAND DEINES/KARL-WILHELM NIEBUHR, Philo und das Neue Testament – das Neue Testament und Philo. Wechselseitige Wahrnehmungen, in: uő. (szerk.), Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena, WUNT 172, Tübingen 2004.

27 A projekt kezdeteihez és céljához lásd egyelőre DEINES/NIEBUHR, Philo und das Neue Testament (l.j. 25), 12–16; KARL-WILHELM NIEBUHR, Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems, in: WOLFGANG KRAUS/KARL-WILHELM NIEBUHR (szerk.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti, WUNT 162, Tübingen 2003, 361–382.

életet lehet idealizálni vagy borzalmasként beállítani. Mindkettő tekinthető az ember valósága kezdő- vagy végállapotának és ennek megfelelő módon lehet értékelni. Lehetséges kiindulópontja tudna lenni ennek a kérdésfeltevésnek pl. egyszer megvizsgálni, hogy az adott szövegeinkben megjelenik-e és hogyan a halál és az élet megszemélyesítése. Milyen elképzelések kapcsolódnak ehhez a megszemélyesítéshez? Milyen kapcsolat mutatható ki ezek és a halál valódi megtapasztalása között? Mindenesetre néhány újszövetségi kijelentés összefüggésében úgy tűnik, hogy az ellentétpár halál *versus* élet nyelvileg és tartalmában is meghatározó jelentőséggel bír.²⁸ Kimutatható valami hasonló Josephusnál is?

Kérdésfeltevésünk harmadik alkalmazási területe *az élők magatartása a halállal szemben* lehet. Itt széles spektruma van a lehetséges magatartásformáknak, az öngyilkosságtól, mint a kétségbeesés tettétől egészen Pál hitvallásáig: „Mert nekem az élet Krisztus és a meghalás nyereség.”²⁹ E kettő között pedig különféle magatartási formák állnak, mint a halál megvetése és a *carpe diem*, nem utolsósorban, Pál verziójában: „együnk és igyunk, mert holnap úgyis meghalunk!”³⁰ Ezen a hatalmas spektrumon belül olyan szövegek is elhelyezhetőek, mint a Jézus-hagyomány ismert kijelentése: „Mert aki meg akarja menteni az életét, az elveszíti azt, aki pedig elveszíti az életét énértem és az evangéliumért, megmenti azt.”³¹ Hogy a lehetséges halállal szembeni magatartásformák skálája meddig terjed, egyértelművé válik, ha innen kiindulva bevonjuk vizsgálódásunkba a „meghalni a barátért” elképzeléskört és figyelembe vesszük ezen belül a Jézus halálának értelmezéséhez kapcsolódó páli³² és jánosi³³ gondolatokat.

De Josephusnál is találunk ezzel összevethető gondolatokat az élet odaadásáról másokért, mégpedig figyelemre méltó módon éppen a római hadvezér Titus és katonái szájából. Így egy Sabinus nevű római katona számára van fenntartva, hogy az Antonia erőd megrohamozása előtt császáranak a következő hűségnyilatkozatot tegye:

Szívesen áldozom fel magam, Caesar (ἐπιτίδωμί σοι, Καῖσαρ, ἔφη, προθύμως

28 Lásd pl. Mt 7,13k; 18,8k; 25,46; Jn 3,16; Róm 5,21.

29 Fil 1,21: Ἔμοι γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.

30 1Kor 15,32: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν, vö. Ézs 22,13.

31 Mk 8,35, vö. Jn 12,25.

32 Vö. Róm 5,7k.

33 Vö. Jn 15,13.

ἐμαυτόν), és elsőnek akarom megmászni a falat; csak bátorságomhoz és készségemhez még a te szerencsédet kívánom magamnak: De ha nem sikerül vállalkozásomat végrehajtanom, akkor tudd meg, hogy a kudarc nem ér váratlanul, hanem szabad elhatározásomból választottam a halált kedvedért (ὕπερ σοῦ κρίσει τὸν θάνατον ἡρημένον).³⁴

Josephus nyilvánvalóan a harcra való buzdítás példaértékű reakcióját látja ebben a magatartásban, amiben a halhatatlanság reménysége segít, ami alig korábban személyesen Titus szájából hangzott el:

Nem akarom most a hősi halált magasztalni és azoknak a halhatatlanságát (ἀθάνατος), akik kemény harcban esnek el; de akik másképp gondolkoznak, azoknak azt kívánom, hogy békésen haljanak meg a betegágyon, ahol a testtel együtt a lélek is sírba száll. Mert ki ne tudná, hogy a hősök lelkeit, amelyeket a csata viharában fegyver szabadít ki a test börtönéből, az éter fogadja be, a legtisztább elem, és olyan csillagokba emeli, ahonnan mint jó szellemek és megdicsőült hősök megjelennek utódaik előtt (ψυχὰς σιδήρω τῶν σαρκῶν ἀπολυθείσας τὸ καθαρώτατον στοιχεῖον αἰθὴρ ξενοδοχῶν ἄστροις ἐγκαθιδρύει, δαίμονες δ' ἀγαθοὶ καὶ ἥρωες εὐμενεῖς ἰδίους ἐγγόνους ἐμφανίζονται); viszont a beteg testben elorvadó lelkeket, ha még olyan tiszták voltak is minden bűntől és szennytől, az alvilág éjszakája öleli magába, és bús feledékenység rejti örökre, s az élettel együtt testüket és emlékezetüket is megsemmisíti.³⁵

Meghalni a csatában a barátokért, a népért és a hazáért Josephus természetesen saját népe és hitsorsosai erényei között is említi, ahogyan ez példaszerűen megjelenik a Makkabeusok esetében.³⁶ Ennél azonban sokkal gyakrabban emeli ki a (zsidó) törvényért elszenvedett hősi halált.³⁷

Végül a halál és élet kérdésénél természetesen szó van *az élet a halálon túl* témához köthető elképzelésekről és váradalmakról, amelyeket a bevezető példákban már érintettünk. Itt is, sőt, talán a leginkább itt nyílik ki a szövegek

³⁴ Bell 6,56k.

³⁵ Bel 6,46–48. A Bel 6,33–67 teljes összefüggéséhez lásd ELLEDGE, *Life after Death* (lj. 16), 73k.

³⁶ Csupán az Ant 18,5k-öt említve.

³⁷ Lásd Bel 1,653; 2,174; 4,191; Ant 12,267.281; 13,199; 15,248.288; 17,159k; 18,59; 20,116; Cap 1,42.191. A „dicső halál” gondolatához a korai zsidóságban és ennek hátteréhez a hellenista-római hagyományban lásd ELLEDGE, *Life after Death* (lj. 16), 117–127, és az ott említett számos felhasznált irodalmat.

és elképzelések szerfelett széles spektruma Josephusnál éppen úgy, mint az Újszövetségben és e kettőn túl a biblikus és a korai zsidó irodalom hatalmas anyagában, melyeket mindenekelőtt gondosan meg kell különböztetni egymástól és szem előtt tartani azok speciális sajátosságait.³⁸ A skála³⁹ a kollektív végidőváradalmaktól Izraelben, ami már néhány ószövetségi iratban karakteres,⁴⁰ egy erőteljesen individuális ítéletvárás tendenciáin,⁴¹ vagy a feltámadás reménységének különféle kibomlásán át, legyen az hangsúlyosabban kollektív⁴² vagy inkább individuális színezetű,⁴³ keresztül az igazak és mártírok elragadásának elképzelésein a földi szenvedésből a mennyei világba,⁴⁴ vagy a lélek mennyei útjáról a halál után, ill. halhatatlanságáról,⁴⁵ el egészen a „lélekvándorlás” elképzeléséig terjed, azaz az elhunyt lelkének bemeneteléről valaki más testébe⁴⁶ és továbbéléséről az élők emlékezetében.⁴⁷

Megemlítettük tehát témánk mind a négy felhasználási területét, melyek mindegyikéhez elegendő anyag áll a rendelkezésünkre a halálról és életről alkotott felfogás további kutatásához Josephusnál és az Újszövetségben. Az ezek feldolgozásából adódó módszertani és tematikus implikációkat megfontolásaim még messze nem ragadták meg kielégítő módon, az pedig végképp nem lehetséges,

38 Mivel témánknak ez a területe a legjobban feltárt a Josephus-kutatásban, legutóbb különösen alaposan ELLEDGE, *Life after Death* című monográfiájában (l.j. 16), ezért tanulmányom hátralevő részében ezzel nem foglalkozom.

39 A következőkhöz lásd a fentebb, a 19. l.j.-ben felsorolt irodalom mellett az ószövetségi és korai zsidó anyag átfogó kibontását SCHWANKL, *Sadduzäerfrage* (l.j. 4), 142–292.

40 Vö. Ez 37; Ézs 24–27 (különösen 26,14.19).

41 Vö. Dán 12,1–3.

42 Vö. Bölcs 2,21–24/3,10; 4,7–5,23; LibAnt 3,10; TestBenj 10,6–11; TestJúd 25; 4Ezsd 7,31–42; 2Bar 30,2–5; 49–51.

43 Vö. Jób 42,17a (LXX); Dán 12,13 (LXX); TestSim 6,7; TestJób 4,9; 40,4; CIJ 476 (Regina felirat Rómából). Ebben az összefüggésben utalnunk kellene a Jeruzsálem környékén talált számtalan osszáriumra az elhunyt nevével – lásd ehhez HACKLI, *Jewish Funerary Customs* (l.j. 18), 163–233; ROLAND DEINES, *Catalogue of the Jewish Ossuaries in the German Protestant Institute of Archaeology*, IEJ 49, 1999, 222–241.

44 Vö. Sir 48,9–11; 40,3; 44,16; 1Hen 70,1–4 (képes beszédek); 4Makk 9,22; 17,18; 2Hen 67k; TestJób 39,12k.

45 Vö. 4Makk 18,23; TestHi 52,10; PseudPhok 103–115; TestAbr A 20/B 14; Josephus, Bel 1,650; 2,154–157 (esszéusok és görögök); 2,163 (farizeusok); 3,372.374; CAp 2,203; Philón, Mos. 2,288; hellenista zsinagógai imádságok (Apostolische Konstitutionen) VII 38,5; VIII 41,4.

46 Lásd fentebb Josephus, Bel 2,163.

47 Lásd lentebb Bel 1,417.419 többek között; valamint Ant 15,380.

hogy akárcsak az egyik felvázolt témát kidolgozva ábrázoljuk. Tanulmányom második felében ezért csak arra szorítkozhatok, hogy Josephus műveiből néhány kiválasztott szöveg példáján a megnevezett négy felhasználási terület közül az első kettőt felvezessem, melyek illusztrálni tudják, hogy valóban megéri, a halál és élet témájához tett kijelentéseit az Újszövetség hasonló tartalmú kijelentéseinek kölcsönös figyelembevételével szemlélni.⁴⁸

3. Szövegpéldák

3.1 *Holtak és élők*

Az, hogy milyen jelentősége van a halottaknak az élők számára különösen világosan megmutatkozik az embereknek a temetéssel és az elhunyt emlékének megőrzésével összefüggő magatartásában és szokásaiban. Az újszövetségi iratok relatív szegényesen tanúskodnak és tartalmaznak utalásokat arra, hogyan bántak az élők halottaikkal.⁴⁹ Josephus írásai egy sokkal plasztikusabb és színesebb képet mutatnak ezen a téren, különösen a heródesi családra tekintettel.

Josephus több alkalommal utal rá, hogy a felső réteghez tartozók elhunyt hozzátartozóik előtt valamilyen épülettel tisztelegtek, hogy így őrizzék meg az emléket (μνήμη). Heródes legcsodálatraméltóbb építészeti teljesítményei között tartja számon, hogy egy egész várost alapított apja emlékére.⁵⁰ Azért pedig, hogy bizonyosságot tegyen „belső érzelmeiről is [...] a három legkedvesebb személynek emelt ezekkel emléket (τὴν μνήμην ἀνέθηκε): testvérének, barátjának és feleségének, és az ő nevükről nevezte el a bástyákat” Jeruzsálemben. Ugyanakkor Josephus azt sem hagyja említés nélkül, hogy feleségét „féltékenységből kivégeztette”.⁵¹

De nem Heródes volt az első, már Makkabeus Simon is meggyilkolt testvére Jonatán csontjait szülővárosukba, Modinba vitette és egy díszes sír- és emlékhelyet építtetett, amitől Josephus érezhetően le volt nyűgözve:

48 A következőkben egy átfogó szöveggyűjteményre támaszkodom, amelyet kollégám a jénai tanszékemen, Dr. Titus Nagel állított össze további tanulmányozás céljából.

49 Eltekintve Jézus temetésétől csupán Lk 9,59k par. Mt 8,21k (lásd ehhez MARKUS BOCKMUEHL, 'Let the Dead Bury Their Dead'. Jesus and the Law Revisited, in: uő., Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginnings of Christian Public Ethics, Edinburgh 2000, 23–48 [= JThS 49, 1998, 553–581]); valamint ApCsel 5,1–11.

50 Antipatris – lásd Bel 1,147: τῷ πατρὶ μνημεῖον κατέθηκεν πόλιν. Ezen kívül ugyanitt említi Josephus a Jerikó felett emelt várat anyja, valamint a Phasael-bástyát, bátyja Phasael tiszteletére, Bel 1,417k.

51 Bel 5,162; vö. Ant 16,142–145.

Simon atyjának és testvéreinek csiszolt fehér márványból hatalmas síremléket állíttatott, amely oly magas volt, hogy messzire ellátszott; oszlopcsarnokkal vette körül és egyetlen tömbből faragott hatalmas oszlopokkal, úgyhogy nézni is gyönyörűség volt. Ezenkívül hét gúlát állíttatott szüleinek és testvéreinek; ezek bámulatosan nagyok és szépek voltak és még ma is megvannak. Ilyen gondossággal készítette el Jónátás síremlékét és hozzátartozóinak emlékoszlopait.⁵²

Heródes saját emlékét is épületekkel próbálta meg biztosítani halála után, például a Templom bővítésével,⁵³ mindenekelőtt azonban saját sírhelye, Heródion felépítésével:

Miután így megörökítette rokonainak és barátainak emlékét (Παραδοὺς δ' αἰῶνι τοὺς τε οἰκείους καὶ φίλους),⁵⁴ a maga dicsőségéről is gondoskodott (οὐδὲ τῆς ἑαυτοῦ μνήμης ἡμέλησεν): az Arábia felé eső hegyvidéken várat építtetett, amelyet a maga nevéől Hérodeionnak nevezett el.⁵⁵

Fia, Heródes Fülöp is követte apja példáját. Miután Juliasban meghalt, pompázatos temetés keretében helyezték sírjába (ταφαὶ γίνονται πολυτελεῖς), amit már életében felépíttetett.⁵⁶

Josephus Heródes halotti menetének leírásakor mutatja be a legrészletesebben, hogyan kell egy ilyen „pompázatos temetést” elképzelnünk.⁵⁷ Már meggyilkolt apjának, Antipaternek is nagy pompával szervezett gyászmenetet (λαμπρὰν δὲ πομπήν),⁵⁸ ahogyan testvére Pheroras halálakor is, kínosan ügyelve rá, hogy eloszlassa a vádakát, miszerint ő ölte volna meg. Josephus erről így ír:

Holttestét Jeruzsálembé vitette, az egész népnek mély gyászt rendelt (πένθος τε μέγιστον ὅλῳ τῷ ἔθνει κατήγγειλεν), és testvérének pompás temetést rende-

⁵² Ant 13,210–212, vö. 1Makk 13,27–30.

⁵³ Lásd Ant 15,380: πρὸς αἰώνιον μνήμην ἀρκέσειν, Ant 15,330: μνημεῖα τῆς ἀρχῆς.

⁵⁴ Lásd ehhez Bel 1,417k.

⁵⁵ Bel 4,419. A heródesi palotaépítésekhez lásd Ehud Netzer, The Palaces Built by Herod – A Research Update, in: Klaus Fittschen/Gideon Foerster (szerk.), Judaea and the Greco-Roman World in the Time of Herod in the Light of Archaeological Evidence. Acts of the Symposium Organized by the Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem and the Archaeological Institute, Georg-August-University of Göttingen at Jerusalem November 3rd – 4th 1988, AAWG.PH 215, Göttingen 1996, 27–54.

⁵⁶ Ant 18,108.

⁵⁷ Ant 17,196–199; Bel 1,670–673.

⁵⁸ Bel 1,228.

zett (κηδείας ἤξιωσεν λαμπροτάτης).⁵⁹

Azonban Josephus beszámolója szerint, Heródesnek volt a legdíszesebb temetése:

Archelaos nem kímélte a költséget, és hogy minél fényesebb legyen a temetés, az elképzelhető legnagyobb királyi pompát fejtette ki (πάντα τὸν βασιλικὸν κόσμον προήνεγκεν συμπομπεύσοντα τῷ νεκρῷ). A ravatal (κλίνη) színaranyból volt, drágakövekkel kirakva. Takarója (στρωμνή) gyöngyörűen hímzett bíbor, és a rajta nyugvó holttest (σῶμα) ugyancsak bíborszövetbe volt burkolva; fején ott volt a királyi fejdísz, fölötté arany korona, jobb kezében kormánypálca. A ravatal mellett a király fiai és nagyszámú rokonai sorakoztak fel (περὶ τὴν κλίνην οἱ τε υἱεῖς καὶ τὸ πλῆθος τῶν συγγενῶν), mögöttük a testőrség katonái, a thrák szakasz, a gallusok és a germánok, mind teljes harci díszben. Elöl lépkedett a hadsereg többi része, az ezredesek és századosok vezetésével, ugyancsak teljes harci díszben (ἀκολουθοῦντες ἐν κόσμῳ), utánuk pedig 500 szolga és szabados; ezek vitték az illatszereket (ἀρωματοφόροι). Így vonultak a holttesttel (έκομίσθη τὸ σῶμα) a 70 stadionnyira fekvő Heródeionba, ahol az elhunytat végakarata értelmében (κατὰ τὰς ἐντολὰς ἐτάφη) eltemették. Így végezte életét Heródes.⁶⁰

Persze Josephus itt sem hallgatja el, hogy Heródes a rá jellemző módon gondoskodott róla, hogy halála után legyenek, akik meggyászolják, és fényes temetése legyen (πενθεῖσθαι δι' ἐτέρων καὶ λαμπρὸν ἐπιτάφιον ἔχειν); érezve ugyanis közeli halálát arról rendelkezett, hogy a hippodromban fogságba vetett legtekintélyesebb férfait Júdeának, halála pillanatában végezzék ki, „hogy egész Judaea és minden család akarata ellenére is megsirassa halálomat”.⁶¹

Miután Josephus „A zsidó háború” első könyvét Heródes temetésével hatásonosan lezárta, a második könyv elejére ismét beilleszti a király gyászünnepét:

Miután atyját hét napig gyászolta (sc. Archelaos), és a népnek pazar halotti lakomát adott (τὴν ἐπιτάφιον ἐστίασιν πολυτελῆ), ennek a szokásnak következtében sok zsidó elszegényedett, mert úgyszólván kényszer a gyászolókat megvendégelni, ugyanis ennek elmulasztását tiszteletlenségnek tartják.⁶²

⁵⁹ Bel 1,581.

⁶⁰ Bel 1,670–673; vö. Ant 17,196–199. (Révay fordításában a 70 stadion (τὸ σῶμα ἑβδομήκοντα) helyett 200 szerepel – a ford.).

⁶¹ Bel 1,660.

⁶² Bel 2,1: ἔθος δὲ τοῦτο παρὰ Ἰουδαίοις πολλοῖς πενίας αἴτιον διὰ τὸ πλῆθος ἐστίαν οὐκ ἄνευ ἀνάγκης· εἰ γὰρ παραλείποι τις, οὐχ ὅσιος, vö. Ant 17,200. Ez az egyetlen olyan hely

A temetkezési hagyományoknak ezt a luxusát, ugyan másutt, de Josephus is kritizálja, és azokat a zsidóságtól idegennek nevezi. A törvény szerint,

az elhunytak iránti kegyelet ugyancsak nem igényel költséges temetési szertartást (οὐ πολυτελείαις ἐνταφίω), sem hivalkodó síremlékek emelését (οὐ κατασκευαῖς μνημείων ἐπιφανῶν). A gyászszertartásokon (περὶ τὴν κηδεῖαν) csak a legközelebbi rokonok vegyenek részt, ámde mindazok, akik történetesen arra járnak, tegyenek együtt néhány lépést a gyászmenettel, s így fejezzék ki együttérzésüket (συναποδύρασθαι).⁶³

Természetesen Heródes családjának reflektorfénybe állított temetkezési szokásai, ahogyan azt Josephus ábrázolja, semmiképpen nem általánosíthatóak és alkalmazhatóak a zsidóság bánásmódjára halottaival az Újszövetség korában.⁶⁴ Az Újszövetség önmagában viszont még ennél is jóval kevesebb szemléltető anyagot tartalmaz arra vonatkozóan, hogy az élők mit tettek halottaikkal. Természetesen akad azért néhány burkolt célzás és elszórva pár utalás, pl. arra nézve, hogy a temetés közvetlenül a halál beállta után megtörtént, különösen szembetűnően feltételezhető ez Anániás és Szafira történetében (ApCsel 5,1–11). Pár helyen a gyászrítusokból is felismerhetünk néhányat, mondjuk amikor Jairus lányának feltámasztásakor megjelennek a furulyások (Mt 9,23) és a siratóasszonyok (Mk 5,38; Lk 8,52; vö. ApCsel 9,39). Sőt, egy alkalommal még egy valódi halotti menetet is felvázol a szöveg.⁶⁵ De összességében roppant keveset tudunk meg a halottakkal való bánásmódról és egyáltalán a halálról az Újszövetségben. Ez esetben tehát, mindenképpen világosabb elképzeléshez segíthet hozzá bennünket, ha szem előtt tartjuk Josephust.

Josephustól, amit VOLP, Tod und Ritual (lj. 20) egyébként is hiányos áttekintésében „Tod und Trauer im antiken Judentum” felhasznál (lásd 29–46: itt 38).

⁶³ CAp 2,205 (HAHN ISTVÁN fordítása).

⁶⁴ Lásd ehhez LOTHAR TRIEBEL és JÜRGEN ZANGENBERG instruktív, noha rövid és erőteljesen a régészeti leletekre támaszkodó problémafelvetését (Hinter Fels und unter Erde. Beobachtungen zur Archäologie und zum kulturellen Kontext jüdischer Gräber im hellenistisch-römischen Palästina, in: STEFAN ALKIER/JÜRGEN ZANGENBERG (szerk.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, TANZ 42, Tübingen/Basel 2003, 447–487 (különösen 450–458.473–478). Feltűnő például, hogy az régészetileg különösen jól tanúsított ún. második temetés semmilyen szerepet nem játszik Josephusnál.

⁶⁵ Lk 7,11–15: ἐξεκομίζετο τεθνηκώς ... καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ ... καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ.

Az újabb régészeti kutatásokban a halálról és a temetkezésről az antik zsidóságban különösen nagy figyelmet kaptak a Makkabeus-sírok leírása Modinban és Heródes emlékoszlopai, anélkül azonban, hogy – megítélésem szerint – kiaknázták volna Josephus szövegeinek kifejező erejét.⁶⁶ A valóban kevés témánkhoz kapcsolódó tanulmány egyikében John Levison pl. ki tudta mutatni, hogy Josephus a Heródes-család temetkezéseinek különösen a római jellemvonásait emelte ki.⁶⁷ A gyászolási rítusokat és szokásokat, amelyekre Josephusnál sokkal több utalást találunk, mint amelyekről itt említést tettünk, szintén rendszerezni és értelmezni kellene. Titus Nagel anyaggyűjtése kiváló kiindulási pont lehetne ehhez. Egészen rendkívüli tény, ami magyarázatot kíván, hogy pl. a Kr. e. 1. század második felétől Jeruzsálemben és környékén a régészet által egyértelműen tanúsított második temetés az osszáriumokban,⁶⁸ Josephus irodalmi hagyatékában (ahogyan egyébként az Újszövetségben sem!) semmilyen nyomot nem hagyott hátra.

Ezen túlmenően, azt a kérdést is feltehetjük, hogy Heródes családja, vagy a Makkabeusok halottakra történő emlékezése Josephusnál milyen fényt vethet Jézus halálára az Újszövetség tanúságtétele alapján. Természetesen itt sem lehet szó pusztán a szövegek felületes összehasonlításáról, és ez végképp nem lehet valamiféle implicit vagy explicit teológiai értékelés. Ennél sokkal fontosabb kérdés lenne, hogy Jézus halála jelentőségének és eseményének értelmezését és szemlélését hogyan, egyáltalán befolyásolta-e az újszövetségi szövegek címzettjeit már eleve a mindennapok kultúráján alapuló, tudatalatti meghatározottságuk, különöse tekinettel a halottakkal való bánásmódra. Valamint, hogy ez mennyiben befolyásolta a korai keresztyénség központi üzenetének feldolgozását. Az biztos, hogy Jézus sírba helyezése a Jézus halálára történő emlékezés központi elemei közé tartozik.⁶⁹ Ezen túlmenően az olyan szövegek, mint a gadarai megszállott meggyógyításának,⁷⁰ Lázár feltámasztásnak a története,⁷¹ vagy Jézus jaj-szava a farizeusok és írástu-

66 Lásd HACHILI, *Jewish Funerary Customs* (l.j. 18), 131.339; TRIEBEL, *Jenseitshoffnung in Wort und Stein* (l.j. 18), 76k.286k.

67 JOHN R. LEVISON, *The Roman Funerals in the Writings of Josephus*, JSJ 33, 2002, 245–277.

68 Lásd ehhez ROLAND DEINES, *Art. Ossuar*, CBL⁶ 2, 995k.

69 Lásd most csupán 1Kor 15,4; Mk 15,42–47 par; Joh 19,38–42. Továbbá Keresztelő János halálára tekintettel, Mk 6,29 (ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ) par Mt 14,12 (ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτό).

70 Mk 5,1–20 par.

71 Jn 11,1–45; vö. 12,17.

dók ellen⁷² azt mutatják, hogy a halottakkal való bánás és a találkozás a sírokkal és síremlékekkel az élet megkerülhetetlen adottságaihoz tartoztak Jézus és az Újszövetség világában. Ezen szövegek megértésében nagy segítséget jelenthet Josephus vonatkozó tanúságtevésének a lehető legpontosabb feltárása.

3.2 Halál és élet ábrázolása és értékelése

„Teljes a diadal a halál fölött! Halál, hol a te diadalod? Halál hol a te fullánkod?“, örvendezik Pál hosszú érvelése végén Jézus és a halottak feltámadásáról,⁷³ legalább részben Ézsaiás és Hóseás szavaival.⁷⁴ Másutt Pál arról panaszkodik és írja le, Ádám bűne által hogyan érkezett meg a megszemélyesített halál a világba és miként uralkodik az emberen.⁷⁵ Vajon Josephus is szólhatott volna így, vagy hasonló módon? És ha nem, akkor miért nem? Véleményem szerint mindenesetre Josephusnál teljesen hiányzik ez a fajta megszemélyesített elképzelése a halálnak.

Ezzel szemben, amikor Josephus A zsidó háborúban a hadi összecsapásokat ábrázolja, joggal tehetjük fel a kérdést, milyen jelentősége volt számára a halálnak, legyen szó a római katonákról az egyik, vagy a felkelőkről és a zsidó civil lakosságról a másik oldalon. Mindenesetre a háború borzalmait újra és újra szinte elviselhetetlenül részletes pontossággal ábrázolja.

Kivételesen brutális pl. egy csata leírása a Genezáreti-tavon Taricheánál, amikor a római katonák menekülő zsidó felkelők ezreit mészárolják le. Közvetlenül a tó és környezete idillikus tájleírása⁷⁶ után következik a mészárlás részletes beszámolója, aminek végeztével az egész tavat vörösre festette a vér és úgy nézett ki, mint amit hullákkal töltöttek fel.⁷⁷

A következő napokban pedig az egész környéket borzalmas bűz árasztotta el, és szörnyű volt a tó látványa: mert partjait egészen elborították a hajóroncsok és

72 Mt 23,27–33 par Lk 11,47k. Lásd ehhez a még mindig aktuális tanulmányt Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958.

73 1Kor 15,54–56, vö. 2Kor 5,4.

74 Vö. Ézs 25,8; Hós 13,14. Az 1Kor 15,54–46 egzegéziséhez lásd WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther. 4.*: 1Kor 15,1–16,24, EKK VII/4, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 363–365.378–383.

75 Lásd Róm 5,12–21; 9,9; 7,7–13.

76 Bel 3,506–521.

77 Bel 3,522–531.

a felfúvódott hullák, amelyek a tűző napon oszlásnak indultak, és megfertőzték a levegőt...⁷⁸

Semmivel nem kevésbé plasztikusan ábrázolja Josephus, amikor a római katonák megkísérelték elfoglalni Gamalát (ami egyébként egy bizonyos Josephus védett), elsőre sikertelenül, és rengeteg római veszítette életét, amikor a házak összeomlottak, amelyeknek a tetejére menekültek.⁷⁹

Így sokat eltemettek a romok, sokat menekülés közben megcsonkított az ellenség, a legtöbben azonban úgy pusztultak el, hogy megfulladtak a porfellegben... felülről lelövöldözték őket. Követ bőven szereztek a házromokból, fegyvert az agyonvert ellenségtől; mert az elesettek kardját leszakították oldalukról, és a haladók rómaiak ellen fordították.⁸⁰

Különösen borzalmasak a Jeruzsálemnél folyó harcok és következményeinek leírásai a háború utolsó szakaszában. A városban tomboló Idumeaiak (= zélóták) felálltak a meggyilkolt főpapok hullájára és kigúnyolták őket.⁸¹ Istentelenségüket pedig azzal tetézték, hogy a hullákat temetetlenül félrehajították. Még Anan és a többi pap hulláját is meggyalázták, amikor meztelenül kutyák és vadállatok martalékaul odadobták.⁸² Josephus ezekben az istentelen cselekedetekben és a főpap Anan borzalmas sorsában látta meg a város pusztulásának kezdetét,⁸³ hiszen „a zsidók oly fontosnak tartják halottaik eltemetését, hogy még a keresztre feszítettek hulláit is leveszik, és eltemetik napnyugta előtt.”⁸⁴

Ezt az ideumeaiak (= zélóták) halálorgiájának részletezése követi Jeruzsálem lakóiin,⁸⁵ amikor is a nappal bebörtönözöttek hulláit éjjel az utcára vetették, hogy legyen hely az új foglyoknak.

A népen pedig olyan irtózat vett erőt, hogy senki sem merte meggyilkolt rokonát nyíltan siratni vagy eltemetni, hanem csak titokban, zárt ajtók mögött sírtak, és ha valaki sóhajtani akart, előbb óvatosan körülnézett, nem hallja-e meg az ellenség, mert különben a gyászoló hamarosan az áldozat sorsára jutott volna.

78 Bel 3,530k.

79 Bel 4,20–29.

80 Bel 4,25.27.

81 Bel 4,316.

82 Bel 4,324.

83 Lásd Josephus részletes kommentárját az eseményekhez, Bel 4,318–325.

84 Bel 4,317.

85 Bel 4,326–333.

Mikor leszállt az éjszaka, maroknyi port hoztak, és a holttestre szórták; nappal csak vakmerő ember tehetett ilyesmit. 12 000 előkelő ember pusztult el így.⁸⁶

Különösen fontos szerepet tulajdonít Josephus a következő leírásban is a hullák meggyalázásának és eltemetésük elmulasztásának. Így könyörgött pl. a hős zsidó harcos, peraiai Niger a zelótáknak, hogy legalább temessék el, de gyilkosai már előre közölték vele, hogy megtagadják tőle a hőn óhajtott véget.⁸⁷

De a zelóták embertelensége odáig fajult, hogy sem azokat nem engedték eltemetni, akik a városban hulltak el, sem azokat, akik az országutakon haltak meg; hanem mintha csak összeesküdtek volna, hogy az ősi törvényekkel együtt a természet törvényeit is lábbal tapossák, és az emberek ellen elkövetett bűneiket Isten meggyalázásával tetézik, kint hagyták a hullákat a napon, hogy ott rothadjanak.⁸⁸

Dolesos holttestét, aki át akarta adni Gadarát Vespasianusnak, ellenfelei dühükben szintén meggyalázták.⁸⁹ Az ostromlott Jeruzsálem lakói pedig annyira kétségbeestek, hogy már halottaik eltemetésével sem törődtek.⁹⁰ A felkelők az egymásra hányt hullákon állva harcoltak „és mintha vakmerő elszántságukat a lábaik alatt heverő hullákból merítették volna, csak annál vadabbul küzdöttek”.⁹¹

A halottak temetetlenül maradtak Titus ostromakor is Jeruzsálem ellen, részben a kimerültség, részben a saját sorsuk bizonytalansága miatt.

A tetőkön halomban heverték a halódó asszonyok és gyermekek, az utcák tele voltak aggastyánok hulláival. Fiúk és ifjak felpuffadtan, mint a kísértetek tántorogtak a tereken, és ott rogytak össze, ahol az éhhalál leterítette őket... Ebben a nyomorúságban nem hullt könny, nem hangzott jajszó: az éhség minden érzelmet kiölt az emberekből. Könnytelen szemmel és tátott szájjal meredtek a haldoklók azokra, akik előbb haltak meg. Néma csend ülte meg a várost és halállal terhes éjszaka. De mindennél rettenetesebbek voltak a rablók: ezek a halottrablók behatoltak a házakba, kifosztották a hullákat, lehúzták róluk a ruhát, és vigyorogva távoztak.⁹²

86 Bel 4,331–333.

87 Bel 4,360.

88 Bel 4,381.

89 Bel 4,416.

90 Bel 5,33.

91 Bel 5,34.

92 Bel 5,513–516.

Kezdetben a lázadók még hagyták, hogy a holttesteket az állam költségén eltemessék; de amikor túl sok lett, egyszerűen ledobták azokat a szakadékokba.⁹³

Midőn Titus egyik szemleútján meglátta a hullákkal zsúfolt völgyeket és az oszlásnak indult holttestekből bőven kibuggyanó véres váladékot, felsóhajtott, kitárta karját, és Istent hívta tanúul, hogy ez nem az ő műve.⁹⁴

Végezetül, Josephus zélóták ellen érzett undora ismerhető fel beszámolójából, miszerint az éhhalál szélén álló, általuk meggyilkoltakat a kutya elé vetették elesegül,⁹⁵ és megállapítja

azt hiszem, ha nem esett volna el hamarabb a város, határtalan elvetemültségükben még a hullákat is felfalták volna.⁹⁶

Joggal tehetjük fel a kérdést, milyen szerepet tölt be az erőszaknak ez a fajta ábrázolása Josephus irodalmi művében. Ezek és számos más egészen nehezen elviselhető leírása a háború borzalmainak⁹⁷ csupán az irodalmi ábrázolásmód eszközei lennének, amivel történetírói ambícióit húzná alá? Esetleg speciális kompetenciáit, mint katonai parancsnok csillogtatná ezzel és emlékeit azokból az időkből, amikor a lázadók vezetője volt? Talán az elviselhetetlen borzalmak ábrázolása teológiai történelemértelmezésének pátoaszát emelnék ki? Esetleg arról lenne szó, hogy az erkölcsök eldurvulásának leírásával a felkelők oldalán, őket morálisan diszkvalifikálja, és mint a zsidóság törvényeitől elpártolókat karakterizálja?

Az Újszövetségre tekintve felvetődhet a kérdés, mit jelent az újszövetség szerzőinek társadalomtörténeti és kulturális hátterére vonatkozóan, ha a teljes Újszövetségben még csak hasonlót sem találunk a háborús erőszak ábrázolásához. A „szinoptikus apokalipszis” (Mk 13 par) és a jánoszi Jelenések (vö. Jel 11) utalásait Jeruzsálem elfoglalására és lerombolására összehasonlíthatatlanul kevésbé szövik át az erőszak ábrázolásai, noha ezek is lényegében hasonló bibliai mintákon és történelmi előzményeken nyugszanak. Ehelyett a halálhoz kapcsolódó tapasztalatok és az azzal való találkozás az Újszövetségben sokkal gyakrabban olyan helyzetek-

93 Bel 5,518.

94 Bel 5,519.

95 Bel 6,368.

96 Bel 6,373.

97 Lásd ehhez az éhség okozta kannibalizmus motívumát és ennek legborzalmasabb epizódját Josephusnál, amikor egy anya saját gyermekét falja fel, Bel 6,193–219. Ennek az elbeszélésnek a recepciójához a keresztyén történelemértelmezésben szardeszi Melitonál, Origenesnél és Eusebiosnál lásd STEVE MASON, *Flavius Josephus und das Neue Testament*. (ford. Manuel Vogel), Tübingen/Basel 2000, 24–27.

ben jelenik meg, ahol egészen egyenlőtlen erőviszonyban állnak szemben Jézus követőinek és követőinek szóbeli bizonyágtétele az intézményesített erőszakkal élet és halál felett.⁹⁸ Ha pedig Pál a Krisztus-tanúk konfrontációját élettel és halállal egyértelműen kapcsolatba hozza Jézus szenvedésével és halálával, akkor közvetlenül láthatóvá válik a halál és élet ábrázolásának teológiai jelentősége az Újszövetségben.⁹⁹

Záró megfontolások

Láthattuk, hogy Josephus halálról és temetésről, katonai erőszakról és az áldozatokhoz kapcsolódó embertelen bánásmódról szóló leírásaiban az ábrázolási szándék (retorika), a teológiai értelmezés és a történelmi tapasztalatok szoros kapcsolatban állnak egymással. Az egyoldalú értelmezési megközelítés, legyen az pusztán a történeti tényekre koncentráló, vagy „tiszta retorikai”, nem képes megfelelni a szövegek komplexitásának és szándékának. Az Újszövetségre tekintettel ez azt jelenti, hogy a halálról és életről szóló kijelentéseknél, azok mindenkori összefüggésében, a retorikai, a történeti és a teológiai értelmezési megközelítéseket nagyobb óvatossággal kell figyelembe vennünk. A Josephusszal történő összehasonlítás arra szolgálhat, hogy ezen szövegrészek megszokott vonásait éppen úgy felismerjük, mint azok speciális, innovatív vagy éppen ellentétes vonásait. Továbbá mindkét forrásanyagot, Josephust és az Újszövetség szerzőit, ugyanazon kettős nézőpontból kell megvizsgálni az élet és halál hellenisztikus-római megközelítésének konvencióiban, amint az a pogány szerzőknél és régészeti leletekben felismerhető.

Josephus szövegeire tekintve életről és halálról rákérdezhetünk a társadalomtörténeti differenciálódásra. Nyilvánvalóan különbség van aközött, hogy egy szöveget egy katonai parancsnok vagy egy farizeus írástudó fogalmazott-e meg! Természetesen a mindenkori olvasóközönség is erőteljesen meghatározza a szövegek megfogalmazását. A retorikai értelmezésen alapuló megközelítés erősségei még inkább kibomlanak, ha célzottan a szöveg címzettjeire kérdez rá és ezek után kutat. Ez Josephus értelmezésre éppen úgy áll, mint az újszövetségi egzegézisre. Összességében olybá tűnik számomra, hogy erőteljes különbségek vannak a két szöveganyag és azok feltételezett olvasói között.

⁹⁸ Itt vö. csak Mk 13,9–13 par.

⁹⁹ Lásd pl. 1Kor 15,30–32; 2Kor 4,10k; 11,24–27; 13,4.

Ugyancsak érdekesek és feltűnőek a különbségek Josephus és az Újszövetség között tekintettel „Izrael iratainak” felhasználására és jelentőségére. Éppen azért, mert mindkettő messzemenőig ugyanazokból a forrásokból indul ki és alapvetően összehasonlítható pozitív a hozzáállásuk azokkal szemben, még inkább feltűnik a különbség tekintettel azok fontosságára és az egészen eltérő módszerre, ahogy az Írásokat felhasználják mindenkori mondanivalójuknak megfelelően. Úgy tűnik, hogy Josephust – ezt mutatják legalábbis a halál és élet kapcsán bemutatott szövegpéldák – összehasonlíthatatlanul erőteljesebben meghatározzák a hellenista-római elképzelések és „példaképek”, mint a legtöbb iratát az Újszövetségnek. Nekem úgy tűnik, hogy ez nem csupán a Rómában eltöltött évtizedekre vezethető vissza, ahol műveit írta, hanem itt is tekintetbe kell venni a társadalomtörténeti hátteret. Nyilvánvalóan Jeruzsálem arisztokrata körei sokkal erőteljesebb mértékben romanizálódtak, mint azok a csoportok, akiknek a körében a korai keresztyénség kialakult. Ez még olyan újszövetségi tanúságtevőkre is igaz, mint Márk evangéliuma, vagy a páli levelek.

Végezetül érdemes lenne feltenni a kérdést, milyen értéket képvisel „Izrael” kategóriája (mint Isten népének megjelölése) egyfelől Josephus másfelől az újszövetségi szerzők számára. Hiszen az egyértelműnek tűnik számomra, hogy mindkét szöveganyag egy bizonyos teológiai történelemértelmezést képvisel tekintettel Izraelre. De legalább ugyanennyire egyértelműek a különbségek is. Miközben a legtöbb újszövetségi koncepcióban mégiscsak kategorikusan meghatározó marad az egyértelműen észlelhető, teológiaiilag definiált határvonal Izrael, Isten népe és a „népek”, vagyis a pogányok között, éppen ott és azért, mert teológiai okokból a krisztuseseményben átlépésre kerül. Addig – úgy tűnik – Josephusnál a feladhatatlan módon Istenhez kapcsolódó identitása Isten népének, amit éppen ez az identitás tesz azzá, sokkal kevésbé határozható meg. Bizonyos bibliai gondolkodásmodellekhez kapcsolódva, a pogány népekben és ezek vezetőiben éppen Isten eszközeit látja, amivel büntetést ró Izraelre. Annál tisztábban jelenik meg ezzel szemben az az Újszövetséget is általánosan meghatározó nézet, miszerint Isten a végső időkben egy Izraelből származó sarj által fogja végrehajtani eszkatologikus tettét népén és az egész teremtettségen, és ezzel legyőzi az erőszakot és a halált.

(ford. Kókai-Nagy Viktor)

Josephus Flavius borzalma

Karasszon István

Bevezetés

Nem vitás, hogy a zsidó háború Kr. u. 68–72 között borzalmas volt, s aligha lehet csodálkozni, ha a kor kiváló történésze, Josephus Flavius ábrázolása A zsidó háború c. könyvében bőven tartalmaz szörnyű részleteket. Mégis, ha a borzalomról beszélünk, akkor köztudottan arra a makábris elbeszélésre gondolunk, amikor Kr. u. 70-ben, a Titus által megszállt Jeruzsálemben egy zsidó asszony, Mária saját csecsemő gyermekét ölte meg, megsütötte, s egy részét megette, másik részét pedig másoknak kínálta fel (Bel 6,201–212). Nem lehet kétségünk afelől, hogy az ókori olvasó hasonló elszörnyedéssel olvasta a történetet, mint mi a 21. században; aligha véletlen, ha többen meg is kérdezik: valóban megtörténhetett ilyesmi, vagy csak írói fogás Josephus részéről, s éppenséggel az olvasók megbotránkoztatása volt célja a történettel.

A Bel 6,201–212 vizsgálata a josephusi corpuson belül

Daniel R. Schwartz vizsgálta meg újabban ezt a passzust,¹ s a korrekt kérdéssel közelített a szöveg felé: vajon elképzelhető, hogy Josephus csupán egy irodalmi *toposz* alkalmazásával érte el írói célját? A történetiséghez ugyan Schwartz se tud hozzátenni többet, de értékes megállapítására építünk: nem nevezhető irodalmi *toposznak* ez az ókori kannibalizmus-történet, hiszen a görög íróknál ilyen irodalmi klisé nem létezik – vagy mitológiai szöveg, vagy elrettentő barbár szokás leírása lehet az emberevés a görög auktoroknál. Ezzel szemben áll (bár Schwartz érvelésének igazát nem zárja ki) Honora H. Chapman nézete, aki úgy látja, hogy maga az ábrázolásmód azonban a görög tragédiák szokásaihoz igazodik.² Érdemes tehát még egyszer áttekinteni az elbeszélést, s kiértékelni annak irodalmi és történeti jellegzetességét!

Azt mindenesetre nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy hasonló történet azért található Josephusnál, az Ant 3,246 szövegében, amit mindenképpen idéz-

1 SCHWARTZ, 2013, 89 – 89.

2 CHAPMAN, 1998, 58 – 106. A történet utóhatására tekintettel meri a szerző leírni: „Fiction, indeed, drives history.”

nünk kell. Az összefüggés ugyan más, de a történeti analógia mindenképpen érdekes: arról van szó, hogy Ptolemaiosz Lathürosz visszafoglalja a hasmóneusoktól Ptolemaisz (Akkó) városát Alexander Jannáj uralkodásának kezdetén (Kr. e. 103?).

A győzelem után Ptolemaiosz elpusztította a környéket, és mivel az este le szállt, néhány judeai faluban beszállásolta csapatait. Mikor látta, hogy ezekben a falvakban rengeteg asszony és gyermek zsúfolódott össze, megparancsolta katonáinak, hogy a gyermekeket öldössék le, darabolják fel és dobják bele forró vízzel teli üstökbe és abban hagyják főni a levágott tagokat. Ezt azért tette, hogy azok, akik megmenekültek az ütközetből és itt találtak menedéket, az ellenséget emberevőnek tartsák és ez a látvány annál nagyobb rémületet keltsen bennük. (Ant 13,345–346)³

Az analógiának természetesen megvannak a határai! Végső soron Alexander Lathürosz esetében nem történik emberevés, még ha kegyetlen öldöklés és holttestek meggyalázása nyilvánvalóan jelen van. Viszont éppenséggel azt a látszatot akarja kelteni ellenségeiben a király, hogy ő olyan kegyetlen, amit csak az emberevéssel lehet kifejezni. Következő nagy különbség, hogy a király ellenségeivel cselekszik ilyen borzalmas módon, nem pedig saját híveivel, ne adj' Isten saját családjával. Harmadrészt pedig ez a szörnyű tett hideg számítás, nem pedig elkeseredett tett, mint ahogy Mária esetében akár az édesanya mentális képességeinek elvesztésével is számolhatunk. – Használható egyáltalán ez az analógia? Úgy véljük: igen. A közös alap egyrészt abban van, hogy sem az Ant 13,345k esetében, sem a Bel 6,201–212 esetében nem vagyunk biztosak az elbeszélés történetiségében: oly borzalmas eseményekről olvasunk, hogy önkéntelenül is fölmerül a kérdés, hogy egyáltalán megtörtént-e mindaz, amiről Josephus ír, vagy csak írói eszközről beszélhetünk. S a választól függetlenül ismét bizonyos, hogy a szerző szándéka mi: borzalmat kiváltani az olvasóból. Mindkét esetben az okozza a történetész dilemmáját, hogy nem tudjuk eldönteni: valamilyen tradíciót használt fel a történetíró (amit esetleg a maga szempontjai szerint kiszínezett), vagy a történelem ábrázolása céljából maga találta ki ezeket az eseményeket.⁴ Lássuk azonban

3 A szövegeket RÉVAY József fordításában idézem.

4 Mi, gyarló modern nyugatiak, szívesen figyelembe vesszük azt is, hogy ki az a személy, aki ír – és ezzel valamit számunkra közöl és sugall. Josephus személyiségét gyakran vizsgálták és vitatták is; ezekre a vitákra nem kell kitérnünk. Mindazáltal érdekes U. Rappaport vizsgálata, aki úgy tartja, hogy személyiségét jelentősen befolyásolta az a kívánsága, amivé szeretett volna válni, illetve az a tény, hogy viszonylag keveset ért el. A kettő

először magát a szöveget!

Γυνή τις τῶν ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην κατοικούντων Μαρία το ὄνομα πατὸς Ἑλεαζάρου κώμης Βηθεζουβᾶ σημαίνει δὲ τοῦτο οἶκος ὑσώπου διὰ γένος καὶ πλοῦτον ἐπίσημος μετὰ τοῦ λουποῦ πλήθους εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα καταφυγοῦσα συνεπολιορκεῖτο ταύτης τὴν μὲν ἄλλην κτῆσιν οἱ τύραννοι διήρπασαν ὅσῃν ἐκ τῆς Περαιᾶς ἀνασκευασαμένη μετήνεγκεν εἰς τὴν πόλιν τὰ δὲ λείψανα τῶν κειμηλίων καὶ εἴ τι τροφῆς ἐπινοηθεῖη καθ' ἡμέραν εἰσπηδῶντες ἥρπαζον οἱ δορυφόροι δεινὴ δὲ τὸ γύναιον ἀγανάκτησις εἰσῆει καὶ πολλάκις λοιδοροῦσα καὶ καταρωμένη τοὺς ἄρπαγας ἐφ' αὐτὴν ἠρέθιζεν ὥς δ' οὔτε παροξυνόμενός τις οὔτ' ἐλεῶν αὐτὴν ἀνῆρει καὶ τὸ μὲν εὐρεῖν τι σιτίον ἄλλοις ἐκοπία πανταχόθεν δὲ ἄπορον ἦν ἦδη καὶ τὸ εὐρεῖν ὁ λιμός δὲ διὰ σπλάγχχνων καὶ μυελῶν ἐχώρει καὶ τοῦ λιμοῦ μᾶλλον ἐξέκαλον οἱ θυμοὶ σύμβουλον λαβοῦσα τὴν ὀργὴν μετὰ τῆς ἀνάγκης ἐπὶ τὴν φύσιν ἐχώρει καὶ τὸ τέκνον ἦν δὲ αὐτῇ παῖς ὑπομάστιος ἀρπασαμένη βρέφος εἶπεν ἄθλιον ἐν πολέμῳ καὶ λιμῷ καὶ στάσει τίني σε τηρήσω τὰ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις δουλεία κἂν ζήσωμεν ἐπ' αὐτοὺς φθάνει δὲ καὶ δουλείαν ὁ λιμός οἱ στασιασταὶ δὲ ἀμφοτέρων χαλεπώτεροι ἴθι γενοῦ μοι τροφή καὶ τοῖς στασιασταῖς ἐρινὺς καὶ τῷ βίῳ μῦθος ὁ μόνος ἐλλείπων ταῖς Ἰουδαίων συμφοραῖς καὶ ταῦθ' ἅμα λέγουσα κτείνει τὸν υἱόν ἔπειτ' ὀπτήσασα τὸ μὲν ἥμισυ κατεσθίει τὸ δὲ λοιπὸν κατακαλύψασα ἐφύλαττεν εὐθέως δ' οἱ στασιασταὶ παρῆσαν καὶ τῆς ἀθεμίτου κνίσσης σπᾶσαντες ἠπεύλουν εἰ μὴ δείξειεν τὸ παρασκευασθὲν ἀποσφάζειν αὐτὴν εὐθέως ἢ δὲ καὶ μοῖραν αὐτοῖς εἰποῦσα καλὴν τετηρηκέναι τὰ λείψανα τοῦ τέκνου διεκάλυψεν τοὺς δ' εὐθέως φρίκη καὶ παρέκστασις ἦρει καὶ παρὰ τὴν ὄψιν ἐπεπῆγεσαν ἢ δ' ἐμόν ἔφη τοῦτο τέκνον γνήσιον καὶ τὸ ἔργον ἐμόν φάγετε καὶ γὰρ ἐγὼ βέβρωκα μὴ γέννησθε μήτε μαλακώτεροι γυναικὸς μήτε συμπαθέστεροι μητρός εἰ δ' ὑμεῖς εὐσεβεῖς καὶ τὴν ἐμὴν ἀποστρέφεσθε θυσίαν ἐγὼ μὲν ὑμῖν βέβρωκα καὶ τὸ λοιπὸν δὲ ἐμοὶ μεινάτω μετὰ ταῦθ' οἱ μὲν τρέμοντες ἐξήεσαν πρὸς ἓν τοῦτο δειλοὶ καὶ μόλις ταύτης τῆς τροφῆς τῇ μητρὶ παραχωρήσαντες (Bel 6,201–212)

közötti feszültség nyilván arra indította őt, hogy több esetben túlzásba bocsátkozzon történetírása során (lásd RAPPAPORT, 2007, 68 – 81).

Volt egy asszony, aki a Jordánon túl lakott; Mária volt a neve, apját Eleázárnak hívták, s Béthezub nevű faluból való volt (ami ezt jelenti: az izzóp háza). Nemes, gazdag és kiváló származású volt, és sokakkal együtt menekült Jeruzsálembe, s ott élte át a megszállást. Azt a vagyont, amit még Pereaében gyűjtött és magával hozott a városba, a zsarnokok már korábban elrabolták, s ami megmaradt érték és félretett élelmiszer, azt az örök vették el tőle, akik naponta behatoltak házába. Az asszony ezért szörnyen elkeseredett, és többször provokálta szitkokkal és átkokkal kirablóit, de egyikük sem ölte meg őt sem haragjában, sem szánalmában; ő pedig kifáradt abban, hogy mindig másoknak szerezzen élelmet, amit már úgysem talált sehol sem. Az éhség már a belsejéig, velejéig hatolt, de az éhségnél is jobban a harag izzott benne, s nyomorúságában a haragtól vezetve a természet ellen fordult, s megragadta a gyermekét, keblével táplált csecsemőjét, és így szólt: 'Szegénykém, miért tartalak téged ebben a háborúban és éhínségben? A rómaiaknál rabszolgaság vár ránk, még ha életben is maradunk, de előbb még itt van az éhínség és a lázadók, s mindketten rosszabbak annál is! Jöjj, légy az étellem, légy a lázadók számára átok, az életben maradottnak pedig a zsidók szenvedéseit betetőző mítosz!' Miután ezt mondta, megölte fiát, megsütötte, s felét megette, a maradékot pedig letakarta és félretette. Rögtön megjelentek azonban a lázadók, és mivel érezték a szörnyű illatot, megfenyegették, hogy tüstént elvágják a torkát, ha nem mutatja meg, amit készített. Az asszony erre azt mondta, hogy egy jó darabot félretett nekik; azzal megmutatta nekik, ami gyermekéből megmaradt. Őket azonban rettenet és döbbenet fogta el, s elszörnyedtek azon, amit láttak. Ő (=Mária) pedig tovább mondta: 'Ő valóban az én gyermekem, s ez valóban az én tettem. Egyetek ti is, hiszen én is ettem; ne legyetek gyengébbek egy asszonynál, és ne érezzetek jobban együtt az anyánál! Ha azonban istenfélők vagytok, s visszariadtok áldozatomtól, ahogy ettem belőle, a többi is megmarad nekem.' Ők azonban megrémültek és kimentek; ehhez már ők is gyávák voltak, s vonakodva bár, de magára hagyták az asszonyt az ételével. (Bel 6,201–212)

Aki végigolvassa a történetet, meggyőződhet róla: maga az eset is borzalmas, elbeszélése azonban a részletek kiszínezése⁵ révén éppúgy az olvasó elrémisztésére törekszik, mint ahogy azt az Ant 1,345k esetében láttuk. Az nyilván bizonyos, hogy Josephus nem lehetett szemtanúja az eseményeknek, legjobb esetben elbeszélésből, később ismerhetett meg egy ilyen szörnyű történetet; a kiszínezés bizonyos az ő munkája! Erre pedig ismét van analógiánk, és pedig olyan esemény, ahol akár ő maga személyesen is jelen lehetett, de mindenképpen az elbeszélt eseményhez közel volt. Jotapata ostrománál a védekezést ő maga vezette, s ott számol be egy nem kevésbé szörnyű történetről: az ostromló római sereg kőhajító gépének (*ballista*) lövedéke egy terhes asszonyt talált el. „Azután mindjárt napkelte után egy terhes asszonyt, amint kilépett házából, altestén talált a golyó, s a magzatát félstadionnyira hajította; ilyen óriási volt a ballista ereje.” (Bel 3,246) A záró félmondat a magyarázati kulcs e rövid elbeszéléshez: a szerző nyilván bemutatni akarja olvasói számára a ballista erejét.⁶ Nem kételkedünk abban, hogy erre szükség volt a korabeli olvasók esetében, de a mai dinamikai szabályok ismeretében mi az illusztráció nélkül is el tudjuk képzelni ezt a hatalmas erőt! Miként azt is látjuk: egy ilyen ütés során az emberi test teljesen szétszakad, s egyszerűen elképzelhetetlen, hogy a magzat kirepülve az anyaméhéből még mintegy 90 m távolságot tegyen meg a levegőben. Egész bizonyos, hogy ott helyben megsemmisül – Josephus ábrázolása nyilván kiszínezés, hogy a háború monumentalitását és borzalmas voltát illusztrálja. Ezt a szándékot egész biztosan feltételezhetjük Jeruzsálem ostromának bemutatásánál is, attól függetlenül, hogy valamilyen elbeszélésen alapul Josephus beszámolója, vagy a szerző saját maga talált ki (esetleg meglévő toposz alapján) a történetet. Erre utal az asszony monológja, mielőtt gyermekét megölte volna;⁷ ennek nyilván nem volt szemtanúja, így bizton feltéte-

5 M. Hengel híressé vált művében az általunk tárgyalt szakaszt Josephus tipikus túlzásának tartja („typical exaggeration” – 1989,15).

6 A ballista használatáról Josephus ábrázolásában lásd: BLOOM, 2010, 123k.

7 Josephus művének vizsgálói számára feltűnő, hogy az ókori szerző milyen gyakran él azzal a retorikai fordulattal, hogy szereplőinek beszédét is közli. Nyilván nem volt mindegyiknél jelen, hogy gyorsírással jegyzeteljen! Jelen esetünkben pedig olyan beszédéről van szó, amit senki nem hallhatott. A retorikai fordulathoz vö. MASON, 2016, 76 – 78. S. Mason szerint ez a jellegzetesség a görög írók sajátossága, és gyakran *toposzok* használatával is társul. Érdekes St. J. Thackeray megjegyzése: neki feltűnik, hogy Julius Caesar a *De Bello Gallico* c. művében mindig csak beszámol saját beszédeiről, de ez *oratio indirecta*, soha nem közvetlen idézet (THACKERAY, 1967,42).

lezhethük, hogy Josephus saját invenciója!

Tévednénk azonban, ha úgy gondolnánk, hogy Josephus célja egyedül a háború borzalmas voltának ecsetelése (és adott esetben kiszínezése is): ugyan ezt határozottan állíthatjuk a Bel 3,246 esetében, ahol egyértelműen látható, több az írói szándék. Jotapata ostrománál például csak az ostrom szörnyűségének illusztrálása volt a cél, de Ptolemaiosz Lathürosz (Ant 13,345k) esetében már észrevehetően több Josephus szándéka: az egyiptomi király dezavválása, kegyetlenségének ábrázolása is fontos számára, illetve annak hangsúlyozása, hogy a zsidók szenvedésének oka az indokolatlan öldöklés egy már legyőzött ellenség civil lakosai, tehetetlen gyermekei között. Mindkét indok visszaköszön jelen elbeszélésünkben! Mária szenvedéseinek oka nyilván maga a háború; ezért kényszerül elhagyni lakóhelyét, s menedéket keres egy megerősített városban – ami aztán éppen nem védelméül szolgál, hanem a szenvedéseket megsokszorozza. Viszont emellett az is cél az elbeszélésben, hogy a szenvedések okozóit is néven nevezze. S itt feltűnő, hogy nem az ellenségek által okozott tribulációkat említi Josephus, hanem éppen azokat nevezi okozóknak, akiknek pedig védelmet kellett volna nyújtaniuk. A szavak megválasztása feltűnő: az asszony házába naponta betörnek (καθ' ἡμέραν εἰσπηδῶντες) a testőrök (fegyverhordozók: δορυφόροι), s elrabolják az ételmet (ἥρπασον) – tehát nem arról beszél Josephus, hogy a városvédők megpróbálják forrásaikat racionalizálni, s az erőket összpontosítani, hanem szándékosan válogatja meg azokat a szavakat, amelyek mind azt sugallják, hogy a szenvedések okozói Jeruzsálem védői. Amikor a szörnyű esetről döbbenettel értesülnek, akkor ráadásul gyávák (α δειλός szót használja Josephus), s a rémület őket messze űzi, de mindezt vonakodva teszik (μόλις). Ha megérik a sült hús illatát, rögtön (εὐθέως) megjelennek a lázadók (στασιασταί), s életveszélyesen fenyegetik az asszonyt, akinek borzalmas tettét természetesen a kilátástalanság miatti elkeseredés motiválja, hiszen állandó inzultusoknak volt kitéve (πολλὰκις λοιδοροῦσα). Bár azt elismeri Josephus, hogy a természet ellen támadt az asszony, mégis szépen ütközteti a gyermekét szoptató, gyermekén könnyörülő anya képét a banditákkal. Az elbeszélésnek is az a célja, hogy a történet mítoszként (μῦθος) maradjon hátra, paradigmaticus történetként, amelyben a gyermeke életét kioltó asszony tetteivel is megátkozta kínzóit: a lázadókat.⁸ Világos tehát, hogy mi a célja az elbeszéléssel

8 A Bel 6,207-ben talán elkerülte Révay József figyelmét a fordításban, hogy egy alig burkolt utalás történik egy toposzra: a métrosz Erinüesz kifejezés az anya átkát jelenti. A korabeli

a szerzőnek: az, hogy ne a szerencsétlen asszony, hanem a Róma ellen lázadók legyenek a tettesek az olvasó szemében.⁹

Na de nem ugyanazokról van-e szó Jeruzsálem védelmezői esetében, mint akik fellázadtak Róma ellen? Dehogynem; a mérhetetlen szenvedéseknek tehát nem Róma az okozója! Talán kissé kevésbé nyert figyelmet az a néhány sor, amit Josephus a történet után megjegyez:

Az eset híre gyorsan eljutott a rómaiakhoz is. Egyesek nem akarták elhinni, másokban részvét kerekedett felül, de a legtöbben még jobban meggyűlöltek ezt a népet. A Caesar mentegette magát Isten előtt, hogy hiszen ő békét és függetlenséget ajánlott a zsidóknak... (Bel 6,214)

Ha van valami, amelynek történetiségét megkérdőjelezhetjük, akkor az pont ez a néhány sor! Egyrészt kétséges, hogy ha meg is történt egy ilyen eset, arról az ostromló sereg rögtön tudomást szerezzen; legföljebb ha az ostrom után később beszélnek el a megmenekültek ezt az eseményt. Másrészt az ostromló sereg célja nyilván a kiéheztetés volt, tehát ha ilyen információ ki is jutott, akkor is inkább valószínű, hogy örültek: taktikájuk sikeres volt. Az pedig, hogy maga a császár törődött volna egy ilyen részlettel, egészen valószínűtlen. Josephus számára azonban a császár személye, mint tudjuk, fontos volt. A történetírói szándék tehát világosan kivehető: a *Bellum* bemutatja, hogy a zsidók lázadása Róma ellen mennyire veszélyes volt, ugyanakkor pedig arról is meggyőzi olvasóit, hogy a lázadók saját népüknek is ellenségei voltak. Vespasianus és Titus személye, természetesen, csakis pozitív lehet!

A történet lehetséges forrásai

S most forduljunk afelé, hogy honnan származhat egy ilyen történet – azon túl természetesen, hogy mindig számolnunk kell azzal is, hogy a sok szenvedéstől valaki elméjében is megháborodik, s (ahogy Josephus mondja) a természet rendje ellen

olvasók nyilván úgy értették Josephus ábrázolását, hogy tettével az anya megátkozta Jeruzsálem védőit, akik egyben erőszakos kínzói is.

9 T. Rajak joggal hangsúlyozza, hogy Josephus ábrázolásában mennyire fontos annak bemutatása, hogy a Róma ellen lázadók milyen kegyetlenségeket hajtottak végre saját honfitársaikkal szemben. Kifejezetten hangsúlyos ábrázolásában, hogy a lázadók sokkal kegyetlenebbek voltak az ellenség rómaiaknál (lásd RAJAK, 2003, 82k – példákkal illusztrálva). Nyilván ez a borzalmas esemény is a lázadók számlájára írandó!

fordul.¹⁰ Hasonlóan a megdöbbenés szándékával olvasunk ilyen szörnyűségről a JSir 4,10 versében:

A gyengéd szívű asszonyok saját kezükkel
főzték meg gyermekeiket, hogy legyen táplálékuk
népem összeomlása idején.

Itt nyilván nem egy esetről van szó, hiszen többes számot használ a JSir 4,10 – annál inkább valószínű, hogy nem megtörtént dolgot említ, hanem *toposzként* használja ezt a szörnyű motívumot. A költészeti érték az ütköztetésben történik: a könyörület megtestesítőjeként értett asszonyok (*rah^amánijjót* – ez ugyan hapax legomenon a Héber Bibliában, de a *rhm* gyökér értelme vitán felül áll) most megfőzik (*bissél*) gyermekeiket; azok, akiknek táplálniuk kellene gyermekeiket, a gyermekeket használják fel táplálékul. A természet rendje visszajára fordul a szenvedések miatt! Josephus pontosan ezt mondja, amikor Mária saját gyermekének életét veszti el. Megfogalmazása nem hasonlít a Jeremiás siralmi szövegére¹¹ (sem a héberre, sem a Septuaginta fordítására), viszont a *toposz* használata tökéletes! A JSir 4,11 vers aztán okát is adja a kimondhatatlan szenvedésnek: „Szabad folyást engedett haragjának az Úr, kiöntötte izzó haragját”.¹² Ha valóban ehhez a *toposz*-hoz akart csatlakozni Josephus, akkor úgy kell értsük elbeszélését, hogy Jeruzsálem lázadó népére megharagudott Isten, s ezért sújtotta ilyen szenvedéssel. Ezt

10 Ilyen esetre a 21. század Európájában, hál' Istennek, nincs analógia, így kiértékelése is nehéz. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a múltban sem volt! A jelen sorok írója emlékezik még egy borzalmas történetre, amit az 1960-as években egy özvegyasszonytól hallott. Az említett idős nő férje az I. világháborúból invalidusként tért haza, s betegségén túl az keserítette el végképp, hogy gyermekeit nem tudta eltartani. Valóban elmeháborodásnak tekinthetjük: meg akarta ölni gyerekeit magával együtt – szerencsétlen asszony alig tudta gyermekeit kimenekíteni a férfi kezei közül, akiket aztán egyedül nevelt fel.

A pszichológia ismeri ezt a jelenséget: kiterjesztett öngyilkosságnak mondja („*extended suicide*”); látható azonban, hogy a Bel 6,201–212 nem ilyen történetet mond el, hiszen Mária nem együtt akar meghalni gyermekével.

11 Utaljunk röviden arra, hogy többen vizsgálták már a Biblia felhasználását Josephus történetírásában – A zsidók története c. művében. Ennek tárgyalása most nem célunk, de annyi nyilván látszik, hogy a jelen példák meglehetősen eltérnek attól, ahogy – gyakran parafrázálva – Josephus másik művében felhasználja a Bibliát. Lásd ehhez a kérdéshez: ATTRIDGE, 1976, valamint FELDMAN, 1998.

12 H.-J. Kraus úgy értelmezi kommentárjában, hogy a tulajdonképpeni teológiai mondanivaló az Úr haragja, s ehhez a szörnyű kép illusztrációként csatlakozik. Ha követjük őt a magyarázatban, akkor azt kell mondjuk: nem történeti események visszaadása, hanem dramatikus ábrázolás a szöveg célja (lásd KRAUS, 1956, 72 – 73).

kifejezetten nem olvassuk a szövegben; viszont a császár istenfélelmének hangsúlyozása igenis azt sugallja, hogy Josephus ezt a hatást akarta elérni olvasóiban: a babiloni pusztításhoz hasonlóan, Isten haragja sújtotta a Róma ellen lázadókat olyan mérhetetlen szenvedésekkel, amelyeket csak a saját gyermekét elpusztító anya tud kellőképpen kifejezni.

A *toposz* nem áll egyedül a Siralmak könyvében: a JSir 2,20 hasonlóan említi; ezúttal kifejezetten a panasz stílusába öltöztetve:

Miért kell az asszonyoknak megenniük

gyermekeiket, dédelgetett csecsemőiket?

Az ütköztetés retorikai fordulata itt is megtalálható: az *'ákal* (megenni, elpusztítani) ige itt a saját „gyümölcsöt” (*p^{er}ri*) illeti, jóllehet a természet rendje az, hogy az asszony gyümölcsöt hozzon, nem pedig az, hogy elpusztítson. Robert B. Salters magyarázata találó: az éhség okozta horror ábrázolása, ti. hogy az asszony saját gyermekét főzi és eszi meg, teológiai reflexiót követel az elbeszélőtől, ami csak abban található, hogy Isten maga pusztította el Jeruzsálemet. Ha valaki sérthetetlennek tartotta Jeruzsálemet (még akár kívülálló, idegen is!), most be kell lássa: Isten ellenében ez a dogma sem tartható.¹³

Sokak figyelmét elkerülte, hogy van egy történeti elbeszélés is, ami kifejezetten bibliai párhuzamot képez Josephus elbeszélésével: 2Kir 6,24-31. Az Elizeus-ciklus részeként koncipiált történet arról beszél, hogy Benhadad arám király megostromolja az izraeli fővárost, s az ostrom miatt Samáriában oly nagy éhínség lesz, hogy egy szamarfej is nyolcvan ezüstbe kerül. Az elbeszélés szerint az ostromlott város egyik asszonya igazságot kér a királytól, mert a szomszédja becsapta őt: elmondása szerint megegyeztek a szomszéd asszonnyal, hogy az egyik nap az egyikük fiát főzik és eszik meg, másik nap pedig a másikat. Ő ugyan odaadta saját fiát, akit megfőztek és meg is ettek; a szomszéd azonban ezek után elrejtette a saját fiát. A történetnek nincs megoldása, hiszen a király e szörnyűség hallatán nem tud igazságot tenni, hanem csak megszaggatja ruháját, megbotránkozását kifejezésre juttatva, majd az elbeszélés arra vezet bennünket, hogy a király a prófétát, Elizeust okolja a nyomorúságért, s megfogadja, hogy megöli őt. – Természetesen itt is megvannak az analógia határai! Talán még kisebb eltérés Josephus elbeszéléséhez képest, hogy itt nem egy, hanem két asszonyról van szó; viszont fontos különbség, hogy ezúttal szó sincs a két asszony elméjének megháborodásáról:

¹³ SALTERS, 2010, 282.

hideg fejjel átgondolják és (félig) végrehajtják a szörnyű tettet. Retorikailag nem olyan éles a gondoskodó édesanya és a saját gyermekére támadó elkeseredett anya szembeállítás, mint akár a JSir, akár Josephus esetében, hiszen az egyik édesanya elrejtí fiát, tehát védi az életét. Miként azonban az előző idézett szövegek esetében is, ezúttal is komoly okunk van megkérdezni, hogy ténylegesen megtörtént esemény dokumentuma áll-e előttünk, vagy csupán irodalmi eszköz a szörnyűségek elbeszélése. Itt mindenképpen fel kell tűnjön, hogy a két asszony történetének nincs vége: a szerző belecsatlakoztatja ezt az elbeszélést a király és a próféta ellentétének ábrázolásába. Már pedig mindenképpen szükség lenne a történet végső kimenetelének bemutatása, ha egy fennmaradt ősi elbeszélés lenne az alapja! Úgy tűnik azonban, erről nem beszélhetünk! A 2Kir 6,24-31 elbeszélése az újabb redakciókritikai vizsgálatok alapján ugyan valóban nem egységes: több átdolgozás is érte.¹⁴ Érdekes módon azonban ez éppen nem a két asszonyról szóló részt (6,24-30) érinti, hanem inkább a 27., ill. 31b verseket: ez a teologizáló redakció azt kívánta hangsúlyozni, hogy nem is az ellenség, Benhadad hozta a veszedelmet Izraelre, hanem maga Isten, természetesen a próféta közvetítésével. – Az irodalomkritikai, ill. redakciókritikai analízist nyilván Josephus még nem láthatta; azt viszont láthatta, hogy ennek a redakciónak milyen szerepe volt az elbeszélés jellegének kialakulásában. Igen, mai olvasó is úgy érzi: ezt a veszedelmet a helyes istentisztelettől elhanyagló király miatt Isten maga idézte Samária lakosaira: ő az igazi bűnös! Ehhez képest a két asszony szörnyű történetének elbeszélése csupán illusztrációnak tekinthető, ami azt mutatja be, hogy milyen nagy nyomorúság uralkodott az ostromlott Samáriában. Ilyen vonatkozásban ugyanúgy *topos*nak tekinthető ez a mozzanat az Elizeus-történetekben, mint ahogy a Siralmak könyvében láttuk!

Elképzeltető azonban, hogy Isten saját népét sújtja ilyen szörnyű módon? Első pillantásra talán tiltakoznánk ez ellen; a kegyelmes és irgalmas Isten (ahogy a deuteronomiumi teológia hangsúlyozza), a népét szeretettel kiválasztó Isten, aki „férfíhoz illő bottal és embernek kijáró csapásokkal” (2Kir 7,14) fenyíti az eltévelyedőt, szeretetét mégsem vonja meg híveitől! Mégis van egy nagyon szűk terület, ahol valóban ilyen súlyos büntetés is szóba kerül – ezt olvassuk a 3Móz 26,29-ben: „Fiaitok húsát fogjátok enni, és leányaitok húsát eszitek majd”. Az átok kifejezetten katonai természetű, hiszen az idézett sorhoz társul még az is, hogy a városok rom-

¹⁴ Lásd SAUERWEIN, 2014, 71 – 79.

má lesznek, a szent helyek elpusztulnak, Izrael népe pedig szétszóratik a nemzetek között – sajnos mindaz, ami a zsidó háború következtében meg is történt! Ez az egyetlen kivétel csak akkor következhet be, ha Isten tisztelete helyett bálványokat tisztel Izrael. Nyilván itt sem megtörtént eseményről van szó, hanem egyértelműen egy bizonyos *toposz* meglétéről beszélhetünk. Jacob Milgrom¹⁵ joggal utal arra, hogy a passzus rokon az 5Móz 28,52-57 verseivel, ahol szintén ostromról olvasunk, amelynek során az ostromlott nép saját gyermekeit kénytelen megenni az éhség miatt. Főként ez utóbbi párhuzam tűnik egyértelműnek: az áldások és átkok szerepe a Deuteronomiumban (és ennek hatására a Szentségtörvényben) nem tényleges és bekövetkezett események leírása akar lenni, hanem az asszír vazallus-szerződések mintáját követve fogadalomtételnek tekintendő. Az persze nyilvánvaló, hogy az asszír királyok nem késlekedtek a kegyetlen büntetéssel, ha valamelyik vazallusuk lázadásra vetemedett; ugyanakkor vita sem lehet afelől, hogy a szerződések irodalmi formájában már egy klisével van dolgunk, amit az izraeli törvénykezés is átvett. A bibliai történetírásban tehát a nyomorúságában önmaga gyermekét megölő és megevő ember képe: illusztráció és irodalmi *toposz*.

Összefoglalás

Összefoglalhatjuk mármost, amit áttekintésünk eredményezett: irodalomkritikai módszerekkel nem sikerül elkülönítenünk, hogy Josephus ábrázolása a Bel 6,201–213 egységében valamilyen korábbi elbeszélésen nyugodna. Nyitva kell hagyjuk tehát azt a kérdést, hogy valamilyen szóbeli hagyományra támaszkodik az esemény magját illetően. Az bizonyosnak mondható, hogy nem görög irodalmi klisé követ, amikor beszámol Mária kannibalizmusáról. Viszont a tárgyalt bibliai elbeszélések azt sugallják, hogy kifejezetten ószövetségi *toposz*ról igenis beszélhetünk. Ha ez így van, akkor nyilvánvalóan úgy használta fel ezt az eszközt, hogy mind hellén olvasói, mind pedig a zsidók jól érthessék mondanivalóját: elsődleges szempontja Jeruzsálem ostroma páratlan voltának bemutatása.¹⁶ Ennek során azonban óva-

¹⁵ MILGROM, 2001, 2315.

¹⁶ A fentiek annyit bizonyítással mutattak, hogy Josephus egészen magas szintű görög író, mégis zsidó a háttere, sőt zsidó öntudata is megmaradt. Mégis talán érdekes ütköztetni munkáját azzal, ahogy a Palesztinában maradt (esetleg diaszpórába kényszerült, de a zsidóság kereteit megtartó) zsidóság hogyan dolgozta fel a zsidó háború tragédiáját. Ehhez jó támpontot nyújt GOODMAN, 2012, 509 – 516. Ha jól értem, M. Goodman úgy foglalja össze a zsidó iratok kísérleteit, hogy egyrészt történeti analógiával próbálják

tosságra volt szükség, nehogy az olvasó az ostromlókat okolja a szörnyűségekért, ezért kifejezetten hangsúlyozza a rómaiak részvételét az események kapcsán. A bibliai példák rendre olyanok, hogy rendre a szenvedő fél egyben a szenvedések okozója is, első sorban az Istennel szembeni hűtlenség révén. A zsidó példák azt mutatják, hogy maga Isten hozta ezt a mérhetetlen szenvedést Izraelre, és pedig azért, mert az Istennel kötött szövetséghez hűtlen lett Izrael. Mindezt Josephus kimondatlanul is feltételezi a Róma ellen lázadók esetében.

magyarázni a történeteket (elsősorban a babiloni fogság analógiáját használva). Másrészt pedig erőfeszítéseket tesznek arra, hogy az előállt helyzetre nézve alkalmazzák korábbi vallásos nézeteiket és gyakorlatukat. – Josephus kísérlete nyilván hasonlít, de jelentősen el is tér ezektől a kísérletektől!

Irodalom

- ATTRIDGE, H. W. (1976): *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula: Scholars Press.
- BLOOM J. J. (2010): *The Jewish Revolts Against Rome, A. D. 66–135. A Military Analysis*, Jefferson – London: McFarland & Company.
- CHAPMAN, H. H. (1998): *Spectacle and Theatre in Josephus's Bellum Judaicum*, Stanford University: Department of Classics, doktori disszertáció (kézirat).
- FELDMAN, L. H. (1998): *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden – Boston – Köln: Brill.
- GOODMAN, M. (2012): Religious Reactions to 70: The Limitations of the Evidence, in D. R. Schwartz – Z. Weiss – R. A. Clements (szerk.), *Was 70CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden – Boston: Brill, 509 – 516.
- HENGEL, M. (1989): *The Zealots. Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A. D.*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- KRAUS, H.-J. (1956): *Klagelieder (Threni)*, Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- MASON, S. (2016): *A History of the Jewish War. A.D. 66–74*, New York: Cambridge University Press.
- MILGROM, J. (2001): *Leviticus 23–27*, New York et al.: Doubleday.
- RAJAK, T. (2003): *Josephus. The Historian and His Society*, London: Duckworth.
- RAPPAPORT U. (2007): Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative, in R. Zuleika (szerk.), *Making History. Josephus and Historical Method*, Leiden – Boston: Brill, 68 – 81.
- SALTERS, R. B. (2010). *Lamentations*, London – New York: T. & T. Clark.
- SAUERWEIN, R. (2014): *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie*, Berlin – Boston: De Gruyter.
- SCHWARTZ, D. R. (2013): *Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- THACKERAY, St. J. (1967): *Josephus. The Man and the Historian*, New York: Ktav Publishing House, (eredeti: 1929).

Szerzők

Steve Mason – University of Groningen, Faculty of Theology and Religious Studies

Kókai-Nagy Viktor – Selye János Egyetem RTK Ó- és Újszövetségi Tudományok Tanszék; DRHE Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

Csalog Eszter – Szent Pál Akadémia, Ókori nyelvek Tanszékcsoport

Grüll Tibor – PTE BTK Történelemtudományi Intézet, Ókortörténeti Tanszék

Karl-Wilhelm Niebuhr – Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät

Karasszon István - Selye János Egyetem RTK Ó- és Újszövetségi Tudományok Tanszék; KRE RTK Ószövetségi Tanszék



Selye János Egyetem
Református Teológiai Kar

Josephus tanulmányok

Szerkesztette:
Kókai-Nagy Viktor

Kiadó:
Selye János Egyetem
Református Teológiai Kar
Bratislavská cesta 3322
945 01 Komárno

Arculat terv:
Kókai-Nagy Tímea

Nyomdai előkészítés:
TAMM - Téglás Attila

Nyomdai munkák:
DMC, s.r.o. Nové Zámky

Példányszám: 100 db

Kiadás éve: 2021

ISBN 978-80-8122-392-1