

*A barát és kolléga
Xeravits Géza
emlékére
(1971. február 20. – 2019. szeptember 27.)*



A sokoldalú Josephus

Konferenciakötet

Szerkesztette:

Kókai-Nagy Viktor

· Selye János Egyetem ·
· Református Teológiai Kar ·
· Josephus Kutatóintézet ·
Komárom, 2020

A konferencia együttműködő partnerei:

A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara – Komárom

a

Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Debrecen

az

Institut für Reformatorische Theologie – Reiskirchen

a

Calvin J. Teológiai Akadémia - Komárom

és a

ELTE BTK Vallástudományi Központ - Budapest

Borítón: Flavius Josephus, Antiquitates Iudaicae, Florence, Plut. 66.5.

ISBN 978-80-8122-358-7

Tartalomjegyzék

Előszó.....	7
Vér Ádám: Az „asszírok tábora” és Jeruzsálem ostroma	9
Grüll Tibor és Csalog Eszter: Zsidó próféta Babilónban – zsidó történetíró Rómában. Flavius Josephus összefoglalása <i>Dániel könyvéről</i>	26
Karasszon István: A bibliai kánon Josephus Flavius <i>Contra Apionem</i> és 4Ezsd felfogásában	55
Hodossy-Takács Előd: Heródes építkezései és Josephus.....	67
Kókai-Nagy Viktor: A farizeusok „sorsa” Josephus ábrázolásában	81
Alex Leonas: Olvasta-e Josephus Philónt? – újragondolva. Módszertani skiccek	98
Pecsuk Ottó: Josephus Flavius és a szinoptikus apokalipszis Márk evangéliumában	113



Üdvözet az Olvasónak!

A tudományos életben tevékenykedő embereket általában örömmel tölti el annak a tudata, amikor azt látják, hogy amit terveztek és tudományos értelemben, pl. egy konferencia kapcsán meg is valósítottak – az a későbbiekben képes túlnőni az egyszeri alkalmon s akár önálló folyamodványává válik valaminek. Én magam is így vagyok ezzel a ténnyel, ha a 2019-es Josephusról szóló konferenciánkra gondolok. Kókai-Nagy Viktorral, karunk tanárával, a konferencia ötlet-gazdájával megfogalmaztunk egy felhívást, szakmai konferenciára, együtt-gondolkodásra invitálva kutatókat, akik valamennyien kutatják az antik világ egyik legnagyobb történet-írójának, Josephus Flaviusnak életét és munkásságát. A konferencia ezért is kapta „A sokoldalú Josephus” címet, mert szinte biztosak voltunk benne, hogy akik megnyilatkoznak e témában, azok más-más aspektusokat emelnek majd ki ebből az életműből, melyek csak alátámasztják azt, amit az ókortörténet-kutatók egyöntetűen fogalmaznak meg: Josephus jóval több, mint amit sok esetben látni akarnak belőle, Josephus jóval több annál, mint amit magából művei nyomán láttatni engedett.

A konferencia tanulmánykötete közreadásával elmondható: váradalmaink az elhangzott előadások és az itt megjelentetett publikációk révén beigazolódtak. E konferencia és a konferencia anyagából szerkesztett kötet reményeink szerint felvillant valamit Josephus sokoldalúságából. S hogy ez a sokoldalúság még markánsabb annál, amit egy konferencia keretében be lehet mutatni, azt mi sem bizonyíthatná jobban, minthogy bennünk is tovább érett a gondolat annak kapcsán: láttassunk még többet ebből a rendkívüli emberből és munkásságából, értessük és kedveltessük meg a mai kor emberével – a róla szóló s a munkáit feltáró kutatásokon és tanulmányokon keresztül. Ez a gondolat inspirálta a Josephus Kutatóközpont létrejöttét itt Komáromban, remélve, hogy megalakulása hathatósan hozzájárul a Josephus-kép minél teljesebb és jobb napjaink-beli láttatásához és megértetéséhez.

Köszönet illeti a konferencia társ-szervezőit, lebonyolítóit, előadóit és a kötetben publikálókat valamint a szerkesztésében részt vevőket, külön a fő ötlet-adó és lebonyolító, Kókai-Nagy Viktor fáradhatatlan igyekezetét. Örömmel bocsájtjuk útjára a kar soron következő, ám a Josephus Kutatóközpont első kötetét, melyet karunk egykori professzora, Xeravits Géza emlékének ajánlunk.

Legyen ez a kötet hasznos és jó olvasmány minden tudásra vágyónak.

Komárom, 2020. július

Lévai Attila, dékán



Az „asszírok tábora” és Jeruzsálem ostroma

Vér Ádám

Jeruzsálem Kr. u. 70. évi ostromának leírásakor Josephus két helyen is megemlíti az „asszírok táborát”, ahol Titus az első falszakasz elfoglalását követően berendezte a főhadiszállását, s ahonnan az ostromot a továbbiakban irányította. Az ostrom leírása alapján egyértelmű, hogy a város elfoglalásában fontos szerepet kapott ez a hely, ugyanakkor csupán nagyon bizonytalan és egymásnak ellentmondó feltételezéseket olvashatunk a történeti szakirodalomban az „asszírok táborának” elhelyezkedéséről. Tanulmányomban két kérdést járok körül. Elsőként, hogy hol állhatott ez az objektum, amit Josephus az „asszírok táborának” nevez, ezt követően arra próbálunk választ találni, miként került Jeruzsálem falai alá egy asszír katonai tábor?

Az „asszírok tábora” és Jeruzsálem Harmadik fala

Josephus leírása Jeruzsálem Kr. u. 70-es ostromát és pusztulását megelőző topográfiájáról ugyan nem az egyetlen, mégis a legrészletesebb és legfontosabb forrásunk. Nem is csoda, hisz a történetíró hosszú éveken át élt ebben a városban, s jószerivel minden zugát ismerte. Művében nem csupán megnevezi a fontosabb épületeket és tereptárgyakat, de többnyire az egyes objektumok történetét is bemutatja. Ha valaki akár csak egyszer is járt a római ostrom előtti Jeruzsálemben, minden bizonnyal pontosan tudta követni Josephus leírását, s örömmel fedezte fel a szövegben azokat a csak a helyiek által használt megnevezéseket, amik annyira hitelessé teszik e művet. Legnagyobb sajnálatunkra az értő olvasók e régi, az eseményekkel kortárs köre mára nincs köztünk, s a jelenkor kutatói számára a szövegben említett falak, épületek és egyéb tereptárgyak közül számos lokalizációja vitatott, vagy egyáltalán nem is tudják térképre rajzolni a Josephus leírásában szereplő topográfiai adatokat. Pontosan ez a helyzet az „asszírok táborával” is,¹ – a

1 A korábbi szakirodalomban a következő lokalizációk merültek fel: M. Avi-Yonah azt állítja, hogy K. M. Kenyon elképzelése szerint valahol „a mai Óváros területén” állhatott az asszírok tábor; de a szerző maga úgy véli, hogy inkább „a mai Orosz Negyed helyén” kell keresnünk azt (AVI-YONAH, 1968, 113 a 89. jegyzettel). D. Ussishkin előbb G. Dalmant (1930, 68) és J. Simonst (1952, 482 a második jegyzettel) követve az Északnyugati-hegyre (*Northwest Hill*) (USSISHKIN, 1979, 139), majd később az Északkeleti-hegyre (*Northeast*

kifejezés Josephus említésein kívül máshonnan nem ismert.

Tudvalévő, hogy Josephus leírása szerint Jeruzsálem városa hármas falgyűrűvel rendelkezett. Mikor Titus csapatai áttörték ezek közül a legkülsőt, egy nagyobb területre jutottak, mely a már elfoglalt és a következő, elfoglalásra váró fal között terült el. Josephus első beszámolója az asszír táborról így szól:

Bel 5,302 – 303:

„καὶ Ῥωμαῖοι μὲν οὕτω τοῦ πρώτου τείχους πεντεκαιδεκάτη κρατήσαντες ἡμερᾶ ἐβδόμη δὲ ἦν Ἀρτεμισίου μηνός, αὐτοῦ τε πολὺ κατακάπτουσι καὶ τὰ προσάρκτια τῆς πόλεως, ἃ καὶ πρότερον Κέστιος[†]· Μεταστρατοπεδεύεται δὲ Τίτος εἴσω κατὰ τὴν Ἀσσυρίων παρεμβολὴν καλουμένην, ἐπισχῶν πᾶν τὸ μεταξὺ μέχρι τοῦ Κεδρώνος, ἀπὸ δὲ τοῦ δευτέρου τείχους ὅσον ἐξωτέρω βέλους εἶναι.”

„Az ostrom 15. napján – Aremisios hónap 7-e volt – a rómaiak elfoglalták az első falat; jó darabon lerombolták, éppen úgy a város északi részét is, mint annak idején Cestius. Titus most az első fal mögé helyezte táborát, az úgynevezett Assyriai tábor helyére – a Kedrónig megszállva az egész területet, de ügyelt arra, hogy a második falról kilőtt lövedékek ne ériék el.” (Révay J. fordításának figyelembevételével)

Az ebben a szakaszban szereplő „első fal” tehát a város legkülső fala, amivel a rómaiak először találkoztak, s amit a régészeti szakirodalom ma a Harmadik falnak nevez. S éppen erről a falról írja le Josephus a korábbi caputokban, hogy a Harmadik fal védőit elkészerítette, hogy gyéren lakott, jószerivel üres terület húzódik a hátuk mögött, egészen a második falig, s nagyon messze vannak az „igazi” várostól, nehezen ér ide a váltás, s feleslegesnek tűnik e védmű őrzése.²

E Harmadik fal építéséről Josephus több helyen is beszámol munkáiban (Bel

Hill) helyezi (USSISHKIN, 1995, 292; USSISHKIN, 2014, 90, 95 – 96); míg N. Kokkinos azzal számol, hogy az „asszírok táborának” nevezett objektum hosszan elnyúlik a királyi kőfejtőtől egészen Kedrón-völgyig (KOKKINOS, 2015, 99). Végül E. Dąbrowa az Újvárosból induló Nablus út nyugati oldalán található völgyben, a mai Shivtei Yisra'el és Derekh Shkhem utcák környékére helyezi (DĄBROWA, 2015, 28).

² Bel 5,300 – 301: „viszont az ostromlottak a sok ütközettől és éjjeli őrségtől, amit a tulajdonképpeni várostól messze kellett teljesíteniük, már rég elernyedtek, s akár felületességből, akár meggondolatlanságból fölöslegesnek tartották a fal őrzését, és javarészt csüggedten visszavonultak...”

2,218 – 219; 5,152 – 155; Ant 19, 326 – 327.): ezek szerint a várfalat I. Agrippa (Kr. u. 27 – 44) építtette, hogy körülkerítse az Újvárost (Bezetha), s ily módon biztonságossá tegye azt a várostól észak-északnyugatra húzódó területet, ahol a továbbiakban a település terjeszkedhetett.

Az „asszírok táborának” második említését a Jeruzsálem teljes elszigetelését elérni hivatott római kerítőfal megépítésének leírásánál találjuk.

Bel 5,504 – 507:

„ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσσυρίων παρεμβολῆς, καθ’ ἣν αὐτὸς ἐστρατοπεδεύσατο, ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν ἦγε τὸ τεῖχος, ἔνθεν διὰ τοῦ Κεδρώνος ἐπὶ τὸ Ἐλαιῶν ὄπος: εἶτ’ ἀνακάμπτων κατὰ μεσημβρίαν περιλαμβάνει τὸ ὄρος ἄχρι τῆς Περιστερεῶνος καλουμένης πέτρας τὸν τε ἕξῃς λόφον, ὃς ἐπίκειται τῇ κατὰ τὴν Σιλωὰμ φάραγγι, κἀκεῖθεν ἐκκλίνας πρὸς δύσιν εἰς τὴν τῆς πηγῆς κατῆει φάραγγα. μεθ’ ἣν ἀναβαίνων κατὰ τὸ Ἄνανου τοῦ ἀρχιερέως μνημεῖον καὶ διαλαβὼν τὸ ὄρος, ἔνθα Πομπήιος ἐστρατοπεδεύσατο, πρὸς κλίμα βόρειον ἐπέστρεφε, καὶ προελθὼν μέχρι κώμης τινός, Ἐρεβίνθων οἶκος καλεῖται, καὶ μετ’ ἐκείνην τὸ Ἡρώδου μνημεῖον περισχὼν κατὰ ἀνατολὴν τῷ ἰδίῳ στρατοπέδῳ συνῆπτεν, ὅθεν ἤρξατο.”

„Tudniillik Titus napjában többször is körüljárt, és szemlét tartott. A fal az úgynevezett Assyriai tábortól indult – ahol a fővezér főhadiszállása volt – az Újváros irányába, innen a Kedrónon át az Olajfák hegyére, aztán déli irányban befoglalta a hegyet egészen a Peristereón nevű szikláig, továbbá a közeleli dombot, amely a völgy felett a Silóa-forrásnál emelkedik. Innen nyugati irányba fordult, és leereszkedett ebbe a völgybe. Aztán Anan főpap síremlékénél felfelé kanyarodott, és lezárta azt a hegyet, amelyen annak idején Pompeius táborozott, innen pedig északi irányban elhúzódt az Erebinthóniokos falu mellett, befogta Heródes síremlékét, és keleti irányban a fővezér táboránál végződött, ahonnan kiindult.” (Révay J. ford.)

A leírásban említett tereptárgyak nagyobb részének elhelyezkedéséről sajnos szintén nincsenek biztos adataink, ugyanakkor a szövegből világos, hogy az „asszírok tábora” az Óvárostól észak-északnyugatra állhatott, s az itt kialakított római katonai tábor a kerítőfal részét képezte.

A tábor elhelyezkedésének meghatározásakor az egyik kulcskérdés, hol húzódtott az a Harmadik fal, melyen átjutva a rómaiak elérték az „asszírok táborát”? Ahogy ez a jeruzsálemi tereptárgyakkal lenni szokott, e fal helye szintén vitatott. A kutatók egy része úgy véli, hogy a mai oszmán kori falak helyén futott ez a Harmadik fal, tulajdonképpen a mai Óváros határán,³ míg mások egy ettől jóval északabbra feltárt, az előbb említett fallal párhuzamosan futó struktúrával azonosítják azt. Ez utóbbi az E. L. Sukenik és L. A. Mayer ásatásain (1925 – 1927 és 1940)⁴ előkerült, nagyjából 500 méteres falszakaszból rekonstruálható objektum, amely 400 – 450 méterre párhuzamosan fut az Óváros oszmán kori északi falával. A feltáró régészek a fal építését kb. Kr. u. 60-ra teszik, megjegyezve, hogy a fal alapja jóval idősebb lehet.⁵ A '60-as évektől induló ásatások e falnak újabb szakaszait is feltárták, s részben az első ásatók datálását is megerősítették.⁶

Josephus szövege alapján az alábbi támpontokat állapíthatjuk meg az „asszírok táborának” elhelyezkedését illetően: 1.) a Harmadik és a Második fal között meglehetősen nagy terület húzódtott, s itt állt a gyéren lakott Újváros is. 2.) az újonnan kiépített római tábor a Második falról kilőtt lövedékek hatósugarán (200 – 250 m) kívül helyezkedett el. 3.) a római kerítőfal leírásából (Bel 5,504 – 507) arra következtethetünk, hogy az Óvárostól észak-északnyugatra feküdhett az „asszírok tábor”. 4.) a Templom-hegy faláról és az ahhoz tapasztott házak tetejéről a védők látták, hogy a római katonák miként élnek a táborukban (Bel 5,348 – 352), tehát az „asszírok táborát” feltehetően ennél a pontnál jóval alacsonyabban feküdt, s nem valószínű, hogy egy város körüli magaslaton terült volna el.

A szövegből kinyert információkból még egy további következtetést is levonhatunk: Titus eredeti, első táborát a Harmadik faltól 2 *stadion* (370 – 390 m) távolságban állt. A Harmadik fal elfoglalása után a Második fal ostromára annyival távolabb került sor, hogy a római fővezérnek megérte felvállalni azt a logisztikai feladatot, hogy két teljes legiót, némi auxiliáris haderőt és a vazallus uralkodók csapatait átköltözteti egy másik táborba.⁷ Erre nyilván csak akkor kerített sort, ha a távolság ezt

3 Vö. KENYON, 1974, 238 – 245.

4 SUKENIK – MAYER, 1930; SUKENIK – MAYER, 1944.

5 SUKENIK – MAYER, 1930, 56.

6 KENYON, 1966, 87 – 88; HAMRICK, 1966, 19 – 26; BEN-ARIEH – NETZER, 1974, 97 – 107; BEN-ARIEH, 1976, 60 – 62; HAMRICK, 1985, 217 – 222; TZA FERIS – FEIG – ONN – SHUKRON, 2000, 287 – 288.

7 DA BROWA, 2015, 25.

kifejezetten indokolta. Amennyiben a Harmadik fal a mai Óváros északi falával lett volna azonos, az Újvárosnak a mai Óváros területén kellett volna lennie, s a következő fal sem lenne oly messze, hogy a római vezetés rákényszerült volna a tábor átköltöztetésére. A Harmadik fal tehát minden bizonnyal az oszmán kori falaktól 400 – 450 méterrel északabbra húzódott, s a tábor átköltöztetésével Titus azt a kb. 800 méteres távolságot hidalta át (a régi tábor és a Harmadik fal közti 2 *stadion* [370 – 390 m] távolság, plusz a Harmadik és a Második fal között húzódó 400 – 450 m), ami régi táborát az újonnan megostromlandó falaktól elválasztotta.

További kérdés, hogy mekkora területet foglalhatott el a római vezér új táborára? Az ostromló római sereg Josephus leírása szerint is több tábort állított fel a város körül, de a *XII Fulminata* és a *XV Apollinaris* legiók a hozzájuk tartozó auxiliárisokkal együtt minden bizonnyal ebben az új táborban kerültek elszállásolásra. A Kr. u. 1. és 2. századból elég sok régészek által feltárt római katonai tábor maradványait ismerjük,⁸ s ezek alapján nyugodt szívvel feltételezhetjük, hogy Titus táborára legalább 20 hektáros térséget foglalt el, s Josephus leírása alapján úgy tűnik, ez a terület rendelkezésre állt az „asszírok táborában”. Bár a Jeruzsálemnél kiépített római ostromművek nem maradtak fenn, a néhány évvel később (Kr. u. 72/73 vagy 73/74 telén), Maszada ostromakor épített katonai táborok, kerítőfalak és az ostromrampa a száraz, sivatagi klímának köszönhetően a mai napig megfigyelhetők. Ezek alapján fogalmat alkothatunk a rómaiak által a jeruzsálemi harcok során emelt objektumok méreteiről. A maszadai római emlékek újabb vizsgálatában G. Davies megállapította,⁹ hogy az ostrom során a római csapatok hét ostromtábort építettek – a két legnagyobb, a B és az F tábor egyaránt 2 – 2 hektáros alapterülettel bírt, azonban

8 A római táborokhoz összefoglalóan lásd PARKER, 2000; WILKES, 2000; BISHOP, 2012, valamint a <http://www.legionaryfortresses.info/> weboldalt. *Legio XIII Gemina* táborára Apulumban (Gyulafehérvár) 480 x 432 m, kb. 20.7 hektár; *Legio II Adiutrix* táborára Aquincumban 520 x 540 m, kb. 28.08 hektár; *Legio XV Apollinaris* és a *Legio X Gemina* egyesített táborára Carnuntumban (Petronel/Német-Óvár) 490 x 391 m, kb. 19.5 hektár; *Legio XI Claudia* táborára Durostorumban 430 x 510 m, kb. 21.9 hektár; *Legio IV Flavia* táborára Sarmizegetusánál (Várhely) 546 x 600 m, kb. 32.8 hektár; szintén a *Legio IV Flavia* táborára Singidunumnál (Belgrád) 560 x 330 m, kb. 18.5 hektár; *Legio VII Claudia* táborára Viminaciumnál (Kostolac) 443 x 396 m, kb. 17.1 hektár. A birodalom keleti részéről pár adat: Bostrában (Boszra, Szíriában) a *Legio III Cyrenaica* táborára 440 x 350 m, kb. 15.5 hektár; Satalában (Sadak, Törökországban) a *Legio XVI Flavia Firma* táborára 470 x 350 m, kb. 16.5 hektár.

9 DAVIES, 2011.

ne feledjük, ez a római sereg jóval kisebb volt a Jeruzsálemet ostromló haderőnél, Lucius Flavius Silva számára csupán a *Legio X. Fretensis* állt rendelkezésre –, Maszada erődjét pedig egy 4,5 kilométer hosszú kerítőfállal vették körbe. Az A, D, E és G jelű kisebb táborok a kerítőfal részét képezték, hasonlóan ahhoz, ahogy a lírásában Josephus Titus táborát említi. A kőből emelt fal 1,5 – 1,8 méter széles és körülbelül 3 méter magas lehetett. A kerítőfal északi és keleti részén 15 tornyot is emeltek, 80 – 100 méterre egymástól. A tornyok 4 méter szelesek voltak és 1 – 2 méterrel lógtak ki előre és hátra is a fal síkjából, tetejükön tehát egy kb. 20 négyzetméteres platform állt rendelkezésre, s ennyi hely már kényelmesen elegendő egy catapulta működtetéséhez.

Az asszír hadsereg Jeruzsálem falai alatt

Titus tehát egy üresen álló asszír táborot használt fel saját bázisának kiépítésekor – de mit keresett Jeruzsálem falai alatt egy asszír katonai tábor?

Az asszír királyfeliratok alapján rekonstruálható, hogy Kr. e. 701-ben Sîn-ah-ĕ-erība egy nagyszabású hadjárat keretében végigvonult a Levante déli részén, és meghódította a föníciai és filiszteus városokat, majd Eltekénél megütközött az AsszírIA ellen lázadóok segítségére igyekvő egyiptomi haderővel.¹⁰ Miután legyőzte azt, Júda ellen vonulván elfoglalta tulajdonképpen az ország valamennyi erődített települését.¹¹ Az eseményekről egy asszír királyfelirat számol be.

Taylor-prizma III. 18 – 49:

„Ami Hizkiját, a Júdait illeti, aki nem hajolt igámba, 46 erődített városát, erődjét és további kisebb településeit, melyek ezeket vették körül, s melyeknek száma sincs, mindezeket körülvettem, rámpa építéssel, faltörő kossal, gyalogos rohammal, árok ásásával és aláaknázással, valamint (további) ostromgépekkel elfoglaltam. 201.050 lakost, kicsinyt és nagyot, férfit és nőt, valamint lovakat, öszvéreket, szamarakat, dromedárokat, marhákat és juhokat számolatlanul belsejükből kivezettettem és a zsákmányba számoltam. **Öt magát mint madarat a kalitkába, úgy zártam be királyi városába,**

¹⁰ Egyiptom és Júda kapcsolatához a Kr. e. 8. században újabban lásd FRANKLIN, 2018; valamint REDFORD, 2018.

¹¹ A Kr. e. 701. évi hadjáratot tárgyaló könyvtárnyi szakirodalmat e helyütt nem áll módunkba bemutatni, csupán két újabb tanulmánykötet említésére szorítkozunk, melyekben a korábbi irodalom teljessége feldolgozásra került: GRABBE, 2003; KALIMI – RICHARDSON, 2014.

Jeruzsálemben. Erődöket emeltem vele szemben, a kapun kijövőt visszafordítottam gyalázatához. Az elfoglalt városokat országáról lemetszettem, Mitintinek, Asdód királyának, Padīnak, Ekron királyának és Šilli-Bēlnek, Haziti királyának adományoztam, megcsonkítottam országát. A korábbi adónál magasabb adót vetettem ki rá. Hizkiját magát elborította uralmam félelmetes ragyogása, távozásom után segédcapatait és elit csapatait – akiket fővárosa, Jeruzsálem megerősítésére fogadott fel, s akik segítették őt –, 30 biltu (kb. 900 kg) aranyat, 800 biltu (2400 kg) ezüstöt, válogatott antimón köveket, nagy tömbökben AN.ZA.GUL.ME követ (...), minden értékes vagyonát, lányait, palotahölgyeit, énekeseit és énekesnőit elküldte utánam Ninivébe, uralmam városába, hogy adóját lerója és szolgálatát teljesítse.” (Legújabb kiadása RINAP 3/1, no. 22; Komoróczy G. ford., a szerző kiemélése)

Az eredetileg a ninivei Délnyugati Palota XXXVI. termében álló, ma a British Museumban található palotadombormű jelenetsor (*Lachish Room*) ábrázolásai alapján valószínűnek tűnik, hogy az asszír király a Lákis ostrománál kiépített táborban maradt, míg három asszír főméltóság egy másik asszír sereggel megtámadta Jeruzsálemet – talán az Egyiptommal kapcsolatot biztosító katonai támaszpont elfoglalása fontosabb volt az asszír király számára, mint a stratégiai jelentőséggel nem bíró júdai főváros bevétele.¹²

Az ostromot bemutató gazdag jelenetsor két ábrázolását szeretném kiemelni. Az egyik (1. kép) az asszír király látható, amint trónusán ülve megszemléli a Lákisból kihozott zsákmányt. Az uralkodóval szemben négy alak áll, a királyhoz legközelebb a trónörökös – jól felismerhető a fejpántjáról lelógó szalagról –, aki ekkor Aššur-nadin-šumi volt, valamint három csúcsos sisakot és páncélt viselő alak, akik egyik kezükben buzogány-szerű felségjelvényt, másik kezükben pálcát tartanak.

12 Emellett érvel FRANKLIN, 2018, 683 – 685, aki megjegyzi, hogy mind az asszír ábrázolásokon látható ostromot követő kivégzések áldozatai, mind a Lákisban feltárt tömegsírokban eltemetettek kúsiták voltak, tehát az asszír hadsereg az egyiptomi szövetség garanciájaként a térségben állomásozó kúsita erők megsemmisítését tekintette fő céljának.



1. kép. Sîn-ahhē-erība a trónszéken, előtte a trónörökös és három asszír főméltóság (Pala-tadombormű, Ninive, Délnyugati Palota XXXVI. terem; BM 124911; ©Trustees of the British Museum)

A történeti interpretációtól nem tűnik elrugaskodottnak, ha ezt a három kiemelt alakot megfeleltetjük a bibliai leírásban szereplő három asszír főméltósággal, akiket Lákis falai alól küldött Sîn-ahhē-erība Jeruzsálem ostromára (2Kir 18,17; Ézs 36,2). A konfliktus legrészletesebb leírását a Királyok második könyvében találjuk:

„Ezékias király tizennegyedik évében felvonult Szanhérib, Asszíria királya Júda összes erődített városa ellen, és bevette azokat. Akkor Ezékias, Júda királya ezt az üzenetet küldte az asszír királyhoz Lákisba: Vétkeztem, vonulj vissza innen! Vállalom, amit kirósz rám. És Asszíria királya háromszáz talentum ezüstöt meg harminc talentum aranyat vetett ki Ezékiasra, Júda királyára. Ekkor odaadott Ezékias minden ezüstöt, ami az ÚR házában és a királyi palota kincstárában található volt. Ugyanekkor szedette le Ezékias az ÚR templomának ajtószárnyairól és ajtófélfáiról az aranyborítást is, amelyet pedig maga Ezékias, Júda királya készíttetett, és azt is odaadta az asszír királynak. Az asszír király azonban elküldte hadvezérét, udvarmesterét és

kincstárnokát Lákisból Ezékiás király ellen erős hadsereggel Jeruzsálembe. Ezek felvonultak, és megérkeztek Jeruzsálem alá. Amikor felvonultak és megérkeztek, megálltak a Felső-tó vízvezetékénél, a ruhafestők mezejére vezető út mellett.” (2Kir 18,13-17)

A bibliai narratíva szerint tehát a már Lákist ostromló asszír királyhoz érkeztek Ezékiás követei a béke-kérelemmel és a kivetett sarccal, ám Sîn-ahhē-erība nem tartotta be ígéretét és sereget küldött Jeruzsálem falai alá. A héber szövegben az itt hadvezérnek, udvarmesternek és kincstárnoknak fordított kifejezések a *tartān*, a *rab-sarīs* és *rab-saqē* alakban állnak, amelyek az akkád főméltóságok közül *turtānu* (fővezér), *rab ša rēši* (főeunuch) és *rab šāqē* (főpohárnok) tisztségeknek feleltethetők meg. A birodalom legnagyobb hatalommal bíró főméltóságai voltak ők.¹³

A fentebb idézett asszír királyfelirat szerint az asszírok nem támadták meg Jeruzsálem falait, hanem – a 770 évvel későbbi római ostrom második fázisához hasonlóan – egy kerítőfalat húztak a város köré („Őt magát mint madarat a kalitkába, úgy zártam be királyi városába, Jeruzsálembe. Erődöket emeltem vele szemben, a kapun kijövőt visszafordítottam gyalázatához.”), s a védők kiéheztetésével próbálkoztak, amint az asszír főpohárnok beszédéből ez egyértelműen kiderül (2Kir 18,27: „Sőt inkább a várfalon ülő emberekhez [küldte őt az asszír király], akiknek majd veletek együtt kell megenniük saját ganójukat, és meginniük saját vizeletüket!”).

Az asszír hadművészet egyik legjellemzőbb, a szakirodalomban mégis alig tárgyalt vonása,¹⁴ hogy az asszír hadsereg jól megépített katonai táborokat emelt hadjáratai során. A Kr. e. 701-ben Lákis ostrománál épített asszír tábor az ostromról készített palotadomborművön is megörökítették (2. kép). Az ábrázoláson jól kivehető, hogy az ovális alakú tábort pártázott fallal kerítették, melyet tornyokkal és a kapuk mellett bástyákkal erősítettek meg.

13 Az asszír főméltóságokhoz lásd Mattila, 2000; valamint Vér, 2014, 304.

14 Az asszír katonai tábor, bár számos palotadombormű jeleneten került ábrázolásra (ezek felsorolását lásd Dezső – Vér, 2018, 88. a 43. jegyzettel; Fales – Rigo, 2014, 428 – 437 munkájukban azokat az ábrázolásokat gyűjtik össze, amelyeken a táboron belüli, a mindennapi élethez kapcsolódó jelenetek láthatók) és az asszír adminisztráció több levele is említi, a történeti irodalomban mindeddig csupán szerény figyelmet kapott, a fontosabb tételek mindössze: Gadd, 1935; Ussishkin, 1979, 139; Dezső, 1988; Fales – Rigo, 2014; Dezső – Vér, 2018, 87 – 89.



2. kép. Az asszír katonai tábor Lákis ostrománál (Palotadombormű, Ninive, Délnyugati Palota XXXVI. terem; BM 124913; ©Trustees of the British Museum)

A táborok kijelölését körültekintően, több szempontot is figyelembe véve végezték el. Az alábbi levelet II. Šarrukīn éppen ebben a témában írta egy olyan hadjáraton harcoló sereg parancsnokainak, melyen a király maga személyesen nem vett részt. SAA 1, no. 13: 5 – 19. sorok:

„Íme írok nektek. Javaslatom: az út, mely mellett fekszik, nagyon jó. Tudjátok, hogy az Urammu városánál fekvő hágó nagyon nehezen járható, (így) nincs semmi esélye, hogy az elámi csapatok rajtatok üssenek. Ne féljetek hát; Urammu városánál, ahol tábort verhetnétek, van egy síkság, amely különösen alkalmas a táborozásra, továbbá kiváló kiindulópont a felderítő expedíciókhoz, sok ott a fű, jó hely a pihenésre.” (A szerző ford.)

Egy ilyen tábor létrehozása hatalmas földmunkával járt: árkok kiásásával, sáncok emelésével, falak és tornyok felhúzásával; nem csoda, hogy egy korábbi hadszíntérre visszatérve, ha lehetőségük adódott, az asszírok az előzőleg kialakított táboraikat igyekeztek használni. Ugyanakkor egy asszír katonai tábor óhatatlanul

komoly terhelést rótt a környéken élőkre. Az ezzel kapcsolatos félelmek jól kiolvashatók egy Aššur-bān-aplinak küldött levél szövegéből.

SAA 18, no. 175: rev. 8 – 22:

„Hallottam, hogy a nagyok (a király távollétében a sereget irányító főméltóságok, akkadul: *rabûti*) egymás közt így beszélnek: „Tábort verünk Dilbat városánál!” Ha tábort vernek Dilbat városánál, az emberek éhezni fognak és a kereskedelmi karavánok nem érnek el hozzájuk. Hadseregük kifosztja majd a karavánokat. (A nagyok) verjenek inkább tábort Babilón ostromtáboránál, amit tavaly építettek, így a hajók és a börtömlős tutajok is elérik őket.” (A szerző ford.)

A szöveg szerint tehát az asszírok nem bontották el a korábban épített ostromtáborukat Babilón városa alatt, s így az más típusú hadműveletek kiinduló bázisaként is használható a későbbiekben.

Az asszír táborok nem csupán az emberek szálláshelyeként szolgáltak, a lovak és egyéb igásállatok is a táboron belül éjszakáztak: ez több dombormű-ábrázoláson is jól látszik¹⁵ és az alábbi levélből is kiderül.

SAA 5, no. 249: 6 – 11:

„Negyedikén éjjel szokatlanul erős szél fújt. A vihar annyira erős volt, hogy kitépte az összes sátrat. Az embereken úrrá lett a félelem, a lovak halomba ugráltak egymásra.” (A szerző ford.)

A hadjáratra vonuló és táborba szálló asszír hadsereg létszámát nem egyszerű feladat megbecsülni. Az asszír hadinép méretéről két forrás ad hozzávetőleges képet a Kr. e. 8. század végéről. Az egyik egy adminisztratív szöveg (SAA 11, no. 126), amely különféle katonai egységeket sorol fel, s az említett alakulatok létszámának összege több mint 25 000 fő. A szöveg azonban töredékes állapotban maradt fenn, így az összlétszám ennél feltehetően nagyobb is lehetett, és az sem világos, hogy ezek az egységek a teljes haderőnek tulajdonképpen mekkora részét jelentették. A második forrás (SAA 5, no. 250) egy királynak írott levél, amelyben egy határerdőben gyülekező asszír seregről esik szó, amely az ott tárolt készletekből látja el magát. A kiosztott élelem és takarmány alapján kiszámítható, hogy ekkor már

15 Jellemző példa Sîn-ahhē-erība domborművének egyik tábor ábrázolása: *Or.Dr.* VI,3; a reprodukcióját lásd FALES – RIGO, 2014, 430, fig. 1.

kb. 32 000 ember és 3500 állat gyűlt össze. A szöveg kifejezetten utal arra, hogy további csapatok érkezésére várnak; mivel a király sincs még jelen – akinek a levél szól –, ezek a számok feltehetőleg még nem tartalmazzák a birodalmi központból származó elit egységeket sem.

II. Šarrukīn királyfeliratában arról számol be, ahogy Kummuhu (a későbbi Kom-magéné) területén kialakítja az újonnan létrehozott főméltósági hivatal, a baloldali *turtānu* tartományát. A tartomány és az ott állomásozó hadsereg megszervezéséről így ír:

Ann. 408b – 411.¹⁶ sorok:

„Azt a várost újjászerveztem. Bīt-Jakin (elhurcolt) népét [...] belsejébe telepíttem. Eunuchomat helytartónak föléjük helyeztem, (és) baloldali *turtānunak* neveztem el. [...] (a tartomány) hatalmát a korábbinál jobban megerősítettem: 150 harcikocsit, 1500 lovas katonát, 20 000 íjászt és 10 000 pajzssal és lándzsával felszerelt katonát belsejébe telepítve (a baloldali *turtānu*) alá rendeltem, (akit) országom helytartói közé számoltam.” (A szerző ford.)

Ezek alapján elmondható, hogy Asszíria ezen egyetlen tartományában legalább 32 000 katona teljesített szolgálatot – igaz, ezt a határtartományt egy asszír főméltóság vezette, így minden bizonnyal erősebb katonai egységekkel rendelkezett, mint egy átlagos asszír provincia.

Šīn-ahhē-erība egyik királyfeliratában a legyőzött országokból besorozott katonák létszámáról ír:

King prizma V. 15–22. (RINAP 3/I, no. 17.):

„A felprédált országok zsákmányából 30 000 íjászt és 20 000 pajzshordozót besoroztam királyi alakulatomba. A többi elhurcoltat szétosztottam a táboromban lévők, a helytartóim és a nagyobb kultuszközpontok között – miként a birkákat és a kecskéket szokás.” (A szerző ford.)

A hadsereg összlétszámára vonatkozó becslések 100 000 és 200 000 fő közé teszik az asszír hadsereg harcoló alakulatainak létszámát a Kr. e. 8 – 7. században. A legtöbb harcoló alakulat professzionális katonákból állt, akik az évenként indított hadjáratokban oly mértékű hadijártasságra tettek szert, amellyel csupán a római

16 FUCHS, 1994, 178 – 179.

legiók állíthatók párhuzamba.¹⁷ Az asszír hadsereg a hadjárat idején táborát falal vette körül és tornyokkal erősítette meg, az ostromgépek falakhoz közelítéséhez ostromrampát épített, s az ostromlott város teljes elszigetelése érdekében kerítőfalat emelt. Az Asszír Birodalom bukását követően e hadászati vívmányok rutinszerű alkalmazása az ókori Keleten ismeretlen volt, s csak a római legiókkal jelent meg ismét, a teljes repertoár felvonultatásával éppen Jeruzsálem falai alatt. Természetesen nem azt állítom, hogy Titus egy olyan asszír katonai táborra lelt a Harmadik fal elfoglalása nyomán, amely tornyaival és falaival védelmet biztosított volna a római katonák számára, hiszen majd nyolc évszázad alatt minden bizonnyal az alapjaiig erodálódtak az asszír védművek. Azonban a római legiók érkezése előtt 770 évvel egy nagyjából hasonló méretű és képzettségű hadsereg pontosan ugyanazon hadicélok eléréséért érkezett Jeruzsálem ostromára, s ennek lenyomata fizikai valójában és a város lakóinak történeti emlékezetében egyaránt érzékelhető volt.

¹⁷ Az asszír hadsereg átfogó leírásához lásd DEZSŐ, 2012a; DEZSŐ, 2012b; DEZSŐ, 2016.

IRODALOM

- AVI-YONAH, M. (1968): The Third and Second Walls of Jerusalem, *IEJ* 18, 98 – 125.
- BEN-ARIEH, S. (1976): The 'Third Wall' of Jerusalem, in Y. Yadin (szerk.), *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City 1968 – 1974*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 60 – 62.
- BEN-ARIEH, S. – NETZER, E. (1974): Excavations along the 'Third Wall' of Jerusalem, 1972 – 1974, *IEJ* 24, 97 – 107.
- BISHOP, M. C. (2012): *Handbook to Roman Military Fortresses*. Barnsley: Pen & Sword Books.
- DĄBROWA, E. (2015): The „Camp of the Assyrians” and the Third Wall of Jerusalem, *Scripta Judaica Cracoviensia* 13, 19 – 30.
- DALMAN, G. H. (1930): *Jerusalem und seine Gelände*. Gütersloh: Bertelsman.
- DAVIES, G. (2011): Under Siege: The Roman Field Works at Masada, *BASOR* 362, 65 – 83.
- DEZSÓ T. (1988): *A mezopotámiai katonai tábor régészeti adatok és írott források alapján*. (MS) Budapest: ELTE BTK.
- DEZSÓ T. (2012a): *The Assyrian Army: I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources. 1: Infantry*, (*Antiqua et Orientalia* 2 – Assyriologia 8/1) Budapest: Eötvös University Press.
- DEZSÓ T. (2012b): *The Assyrian Army: I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources. 2: Cavalry and Chariotry*, (*Antiqua et Orientalia* 3 – Assyriologia 8/2) Budapest: Eötvös University Press.
- DEZSÓ T. (2016): *The Assyrian Army: II. Recruitment and Logistics*, (*Antiqua et Orientalia* 6 – Assyriologia 9) Budapest: Eötvös University Press.
- DEZSÓ T. – VÉR Á. (2018): Ἀσσυρικὸς λόγος? Assyrian Military Allusions in Xenophon's *Cyropaedia*, in Bács T. A. – Bollók Á. – Vida T. (szerk.), *Accross the Mediterranean – Along the Nile: Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday*. Budapest: Archaeolingua, Vol. I, 79 – 108.

- FALES, F. M. – RIGO, M. (2014): Everyday Life and Food Practice in Assyrian Military Encampments, in L. Milano (szerk.), *Paleonutrition and Food Practices in the Ancient Near East. Towards a Multidisciplinary Approach*. Padova: S.A.R.G.O.N., 413 – 437.
- FRANKLIN, N. (2018): The Kushite Connection: The Destruction of Lachish and the Salvation of Jerusalem, in I. Shai – J. R. Chadwick – L. Hitchcock – A. Dagan – Ch. McKinny – J. Uziel (szerk.): *Tell it in Gath. Studies in the History and Archaeology of Israel. Essays in Honor of Aren M. Maeir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Münster: Zaphon, 680 – 695.
- FUCHS, A. (1994): *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen: Cuvillier Verlag.
- GADD, C. J. (1935): An Assyrian Camp-Scene, *Antiquity* 9, 209 – 210.
- GRABBE, L. (szerk.) (2003): *'Like a Bird in a Cage': The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, Sheffield – London – New York: Sheffield Academic Press – T&T Clark.
- HAMRICK, E. W. (1966): New Excavations at Sukienik's „Third Wall”, *BASOR* 183, 19 – 26.
- HAMRICK, E. W. (1985): The Northern Barrier Wall, in Site T, in A. D. Tushingham (szerk.), *Excavations in Jerusalem 1961–1967*, Toronto: Royal Ontario Museum, Vol. I, 213 – 232.
- KALIMI, I. – RICHARDSON, S. (szerk.) (2014): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography*. Leiden–Boston: Brill
- KENYON, K. M. (1966): Excavations at Jerusalem 1965, *PEQ* 98, 73 – 77.
- KENYON, K. M. (1974): *Digging Up Jerusalem*, London: Ernest Benn.
- KOKKINOS, N. (2015): Aspects of Jerusalem under Herod, *Eretz-Israel (Ehud Netzer Volume)* 31, 79* – 109*. (héberül)
- MATTILA, R. (2000): *The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*, (State Archives of Assyria Studies 11) Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PARKER, S. Th. (2000): Roman Legionary Fortresses in the East, in R. J. Brewer (szerk.), *Roman Fortresses and Their Legions: Papers in Honour of George C. Boon*, Cardiff – London: Society of Antiquaries of London – National Museums and Galleries of Wales, 121 – 138.

- REDFORD, D. (2018): Egypt and Judah in the Eighth Century BCE, in Z. I. Farber – J. L. Wright (szerk.), *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, Atlanta: SBL Press, 161 – 176.
- RINAP 3/I: A. K. Grayson – J. Novotny (2012): *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 1*, (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/I) Winona Lake: Eisenbrauns.
- SAA 1: S. Parpola (1987): *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West*, (State Archives of Assyria 1) Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- SAA 5: G. B. Lanfranchi – S. Parpola (1990): *The Correspondence of Sargon II, Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces*. (State Archives of Assyria 5) Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- SAA 11: F. M. Fales – J. N. Postgate (1995): *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration*, (State Archives of Assyria 11) Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- SAA 18: F. Reynolds (2003): *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Šin-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia*, (State Archives of Assyria 18) Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- SIMONS, J. (1952): *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden: Brill.
- SUKENIK, E. L. – MAYER, L. A. (1930): *The Third Wall of Jerusalem: An Account of Excavations*, Jerusalem–London: Jerusalem University Press – Oxford University Press.
- SUKENIK, E. L. – MAYER, L. A. (1944): A Section of the Third Wall, Jerusalem, *PEQ* 76, 145 – 151.
- TZAFFERIS, V. – FEIG, N. – ONN, A. – SHUKRON, E. (2000): Excavations at the Third Wall, North of the Jerusalem Old City, in H. Geva (szerk.), *Ancient Jerusalem Revealed: Reprinted and Expanded Edition*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 287 – 298.
- USSISHKIN, D. (1979): The „Camp of the Assyrians“ in Jerusalem, *IEJ* 29, 137 – 142.
- USSISHKIN, D. (1995): The Water Systems of Jerusalem during Hezekiah’s Reign, in M. Weppert – D. Timm (szerk.), *Meilstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995*. Wiesbaden: Harrassowitz, 289 – 307.

- USSISHKIN, D. (2014): Sennacherib's Campaign to Juda: The Archaeological Perspective with an Emphasis on Lachish and Jerusalem, in Kalimi, I. – Richardson, S. (szerk.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography*. Leiden–Boston: Brill 75 – 103.
- VÉR Á. (2014): Az újasszír birodalmi adminisztráció rekonstrukciójának lehetőségei, in Bárány T. – Gáspár Zs. – Margócsy I. – Reich O. – Vér Á. (szerk.), *A megértés mint hivatás. Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. Budapest: L'Harmattan, 295 – 310.
- WILKES, J. J. (2000): Roman Legions and Their Fortresses in the Danube Lands (First to Third Centuries AD), in R. J. Brewer (szerk.), *Roman Fortresses and Their Legions: Papers in Honour of George C. Boon*, Cardiff–London: Society of Antiquaries of London – National Museums and Galleries of Wales, 101 – 119.

Zsidó próféta Babilónban – zsidó történetíró Rómában Flavius Josephus összefoglalása *Dániel könyvéről*

Grüll Tibor és Csalog Eszter

Az egykori zsidó felkelővezért, Jozsef ben Mattitjáhut – immár Flavius Josephus néven – az új császári dinasztia alapítói: Vespasianus és Titus vitték magukkal Rómába, sok ezernyi rabszolgasorba taszított honfitársával együtt, akik kevésbé voltak szerencsések. A történelem ezúttal is megismételte önmagát, hiszen hetedfélszáz évvel korábban Nebukadneccar telepítette át a zsidó arisztokrata ifjakat – köztük Dánielt – birodalmának fővárosába, Babilónba, majd ide hurcolta Júdea lakosságának jelentős részét.¹ A helyzet abban is kísértetiesen hasonlított egymáshoz, hogy a babilóniak Kr. e. 586-ban, a rómaiak pedig Kr. u. 70-ben elpusztították Jeruzsálemet, és földig rombolták „Jahve Házát”, a jeruzsálemi Templomot. Dánielt és három társát azért vitték Babilónba, hogy új néven, új identitással a babilóni érdekek kiszolgálására mindenkor kész udvaroncokat képezzenek belőlük.² Csakhogy a hódítók számítása esetükben nem jött be: Dániel még Baltazár néven sem vált a babilóniaiak lakójává, ellenben természetfeletti bölcsességének köszönhetően egyre magasabbra és magasabbra emelkedett, miközben az uralkodókat – Nebukadnecartól Círusig – barátjaivá és lekötöztetettjeivé tette. Flavius Josephus ellenben a rómaiak érdekeit is kiszolgáló „udvari történetíró” lett, aki előbb a zsidó háború történetét írta meg hét könyvben, majd Domitianus idejében (Kr. u. 93/94-ben) a zsidók történetéről szóló monumentális művét is publikálta.³

Josephus A zsidók története bevezetőjében kifejezetten a pogány olvasóközönseget szólítja meg: „az egész görög nyelvű világot”; patrónusát, Epaphroditost; a görögöket, akiket érdekel a „mi történelmünk”; és hivatkozik a Szeptuagintára, mint irodalmi előzményre.⁴ Művének befejezésekor Josephus azzal dicsekszik, hogy „senki más, sem zsidó, sem idegen a legjobb akarat mellett sem dolgozhatta volna fel a görögök számára ily hitelesen ennek a műnek az anyagát”.⁵ Ez is

1 A szereplők és az események hasonlóságáról lásd MASON, 1994.

2 KOMORÓCZY, 2019, 221 – 226.

3 GRÜLL, 2010a, 209 – 217, 218 – 238. (További szakirodalommal.)

4 GRÜLL, 2010a, 220.

5 Ant 20,262 – Révay félreértette az εἰς Ἑλληνας kifejezést, és úgy fordította: „görög nyelven”.

bizonyítja, hogy Josephus az *Antiquitate*st legelsősorban is olyan görög – római olvasóközönség számára írta, amelyek nem volt tisztában a zsidók törvényeivel és életmódjával. Máskülönbén elég valószínűtlen, hogy bárki, aki zsidó olvasóközönségnek szánta volna művét, olyanokat írjon, mint pl.: „a hetedik nap neve a mi nyelvünkön sabbat”; vagy „a zsidók szokása a hét napig tartó gyász”; vagy „a zsidók őseinek hagyománya kovásztalan kenyeret felszolgálni a Páska ünnepén”; vagy „a Léviták a zsidók egyik törzséből származnak”.⁶

Bár Josephus épp a Dánielről szóló excursusában dicsekszik azzal, hogy a héber Biblia történeteit pontosan adja vissza: „nem teszek hozzá semmit, nem veszek el belőle semmit”,⁷ ő is számos parabiblikus történetet jegyzett le művében: pl. Mózes hadjáratát Etiópia ellen és egy etióp hercegnővel kötött házasságát. Ugyanakkor olyan fontos bibliai eseményeket, mint pl. Jákób hogyan szerezte meg csalással apja áldását (1Móz 27); a Júda és Támár-epizód (1Móz 38); vagy hogy Mózes megölte az egyiptomit (2Móz 2,12) kihagyta elbeszéléséből. Eléggé nyilvánvaló, hogy ebben az apologetikus szándék vezette, mivel a kihagyott részek rossz fényben tüntették volna fel a zsidóságot a nem-zsidó olvasók szemében.⁸

De más tendenciák is megfigyelhetők *A zsidók történetében*: például elhagyja a csodákat, vagy racionalizálni igyekszik azokat; csökkentti az Örökkévaló szerepét, és kiemeli az emberi hősiességet; vagy a kronológiailag kérdéses részeket egyszerűen kihagyja.⁹ Ezeket a változtatásokat még talán meg tudjuk magyarázni az olvasóközönség elvárásaival, de mit mondjunk az olyan esetekről, amelyekben Josephus ellentétébe fordítja a bibliai textust? Jehojákinról például mind a *Királyok*, mind a *Krónikák* szerzője azt mondja: „gonoszul cselekedett az Úr szemei előtt” (2Kir 24:9; 2Krn 36:9). Ezek után mi indokolja azt, hogy Josephus „derék” (χαριστικός)

6 Ant 3,143 (sabbat); 17,200 (gyász); 17,213; 20,106] (kovásztalan kenyerek); 20,216 (Léviták).

7 Ant 10,218 – S. Cohen hívta fel a figyelmet arra, hogy ez a hellenisztikus történetíróknál is bevett fordulatnak számított: a babilóniai Bérószosz, az egyiptomi Manethón, a bübloszi Philón, a görög Ktésziasz és az abdéri Hekataiosz is használta (COHEN, 1979, 27).

8 Feldman hosszasan sorolja a példákat (FELDMAN, 1998, 37 – 38), és megjegyzi, hogy a Biblia zsinagógai felolvasásánál maguk a rabbik is megtiltották hasonló részek recitálását (b.Meg. 25a-b).

9 Például Eszt 2,6 szerint Mordokaj a Jekonja-féle fogsággal (Kr. e. 597/596) érkezett Babilóniába, ami azt jelenti, hogy még ha csecsemő volt is, Xerxés idejére (amennyiben Ahasvérus vele azonosítható) több mint 120 évesnek kellett lennie. Josephus ezért egyszerűen kihagyja a fogságravitelre történő utalást.

és „igazságos” (δικαίος) emberként mutatja be (Ant 10,100)?¹⁰ Kézenfekvő válasz, hogy szerzőnk a bibliai textushoz kapcsolódó szóbeli hermeneutikai hagyományt (aggádák, midrások) is beleépítette művébe, csakúgy, mint tette azt korábban a Szeptuaginta, vagy a hellenisztikus zsidó szerzők (Artapanosz, Eupolemosz, Philón stb.), vagy az olyan apokrif művek, mint a *Genesis Apocryphon*, a *Jubileumok könyve*, vagy Pszeudo-Philón *Bibliai régiségek (Antiquitates Biblicae)* című műve. Mivel az ókori fordításokat általában ehhez hasonló laza szövegkezelés jellemezte, ezért Josephus írásait is inkább „bibliai parafrázisok”-nak vagy „újraírt bibliai történetek”-nek kellene neveznünk.

Dániel nem csupán a hasonló élethelyzet miatt volt fontos Josephus számára, hanem könyvének tartalma okán is.

Ant 10,266–267:

„Illendő, hogy ennek a férfúnak életéről beszámoljunk, melyeket csodálatos hallani; mert mint a legnagyobb [próféták] egyikének, minden szempontból rendkívüli módon alakult a sorsa, és életében a legnagyobb tiszteletet és megbecsülést élvezte a királyok és a nép részéről, sőt halála után is örök emléket hagyott. Könyveit, melyeket lejegyzésüket követően ránk hagyományozott, nálunk még ma is olvassák, és ezekből meggyőződhetünk, hogy Dániel Istennel társalkodott. Mert nem csupán a jövő eseményeket mondja meg előre, mint a többi próféta, hanem megmondja az idejüket is, hogy mikor következnek be.”

A modern bibliai szövegkritika elveiről mit sem tudó Josephus – csakúgy mint zsidó és keresztény kortársainak többsége – Dánielt *prófétaként*, Dániel könyvét pedig *prediktív próféciaként* kezelte.¹¹ Josephus ráadásul a legnagyobb próféták

10 FELDMAN, 1995, 15 – 19.

11 Dániel könyve datálásának kérdésbe itt nem mennék bele mélyebben, a lényeg, hogy a modern kritikai tudomány tagadja a prediktív próféciák létezését, ezért a könyvet a kronológiailag legkésőbbi beazonosítható esemény utánra (*terminus post quem*) teszi, ami a többség szerint a Makkabi-felkelés (Kr. e. 167 – 160). Csakhogy a Dán 9,26-ban szerepel a Szentély egy „következő fejedelem” általi elpusztítása, ami nem vonatkozhat Antiokhosz Epiphanészra, hiszen ő nem rombolta le a Templomot. – Ugyancsak megfigyelhető, hogy *Dániel könyvét* a Szeptuagintában olvasható betoldások nélkül ismertette, bár a Dániel-hagyomány több elemét (pl. az ekbatanai torony építése) láthatólag ismerte. – Dániel recepciójához a zsidók, keresztények és pogányok körében lásd BEATRICE, 1993; KNOCH, 1997; TILLY, 2007.

egyikének tartotta Dánielt. J. Blenkinsopp véleménye szerint elsősorban azért, mert Dániel kapta meg a négy birodalomról, a Szentély pusztulásáról és a messiási királyság eljövételének idejéről szóló kijelentést.¹² Ugyanakkor az excursus első olvasásakor is szembeszökő, hogy Josephus Dániel *életörténetére*, nem pedig próféciáira tette a hangsúlyt.¹³ Ennek oka az lehetett, hogy a világbirodalmakról szóló próféciák (Dán 2. 7) egyértelműen negatív üzenetet hordoztak a rómaiak számára. Márpedig a zsidó háború leverése után Josephus mindent inkább el akart kerülni, mint hogy a rómaiak a szent könyveket – vagyis a judaizmus lényegét – tegyék felelőssé a zsidók lázadásáért.

Josephus ezért nem fejtí meg a Nebukadneccar szoborlátomásában feltűnő birodalmakat: csak az „arany fej”-ről jelenti ki, hogy az magát Nebukadneccart – és az előtte uralkodó királyokat – jelenti, a többit nem nevezi meg név szerint. Dániel negyedik („vas”) birodalomról szóló próféciáját is taktikusan elhallgatja, mint ahogy nem beszél a „vas és cserép” birodalmáról sem (Dán 2,41-43), talán mert sértőnek találta a rómaiakra nézve, hogy „a királyság részben erős, részben törékeny lesz”. Arról nem is szólva, hogy a Nebukadneccar szoborlátomásához közvetlenül kapcsolható „négy fenevad” dánieli vízióját (Dán 7,3-9, 19-27) meg sem említi, minden bizonnyal azért, mert az utolsó szörny „ijesztő, félelemetes és rendkívül erős volt. Hatalmas vasfogai voltak; evett, rágott, és a maradékot összetaposta lábával” – szintén nem túl hízelgő leírása a Római Birodalomnak. Josephus mellőzi a kéz érintése nélkül leszakadó kő (Dán 2,34.43-44) magyarázatát is, mivel abból az derülne ki, hogy végül a zsidó Messiás birodalma fogja megdönteni Róma uralmát.¹⁴ A feladat terhét meglehetősen átlátszó kifogással veti le magáról: „a történetírónak nem az a dolga, hogy a jövőről, hanem hogy a múltról beszéljen”. Pedig korábban nagyon is szoros kapcsolatot látott a próféta és a történetíró feladata között!¹⁵

Már a Bellumban is feltűnő jelenség volt, hogy Josephus a rómaiakat mindenáron fel akarta menteni a háború okozta súlyos veszteségek és szenvedések

12 BLENKINSOPP, 1974.

13 Josephus Dánielről szóló excursusát már többen is elemezték: PAUL, 1975; VERMES, 1991. 1993; FELDMAN, 1992; BEGG, 1993; HÖFFKEN, 2005; KAISER, 2010.

14 Dániel próféciái közvetlen szerepet játszhattak a 66-os zsidó felkelés kirobbanásában is (TOMASINO, 2008). A Birodalom hamarosan bekövetkező bukása a rabbinikus irodalom egyik – szintén Dánielre alapozott – közhelye volt, lásd FELDMAN, 2000; GRÜLL, 2010b.

15 DAVIES, 1978; FELDMAN, 1990, 397 – 400; FELDMAN, 1992, 67.

ódiama alól, azzal, hogy a katasztrófát lényegében a zsidók – vagyis azok egy kis fanatikus vallási csoportja – hozták saját fejükre; a Templomot maga az Örökkévaló pusztította el; a rómaiak többnyire rendesen viselkedtek, és az atrocitások csak elszigetelt jelenségek voltak. A zsidók történetében azonban –épp Dániel könyve kapcsán – még ennél is tovább megy. A Templom IV. Antiokhosz Epiphanész alatt történt megszentégtelenítéséről, illetve annak a Makkabeus-felkelést követő helyreállításáról.

Ant 12,322:

„A száznegyvenötödik évben, Apellaios hónap huszonötödik napján, a százötvenharmadik olümpiasz idején szakadt a templomra a szerencsétlenség, és a száznegyvennyolcadik év Apellaios havának huszonötödik napján, a százötvennegyedik olümpiasz idején szentelték fel, ugyanazon a napon. A templomnak ez a pusztulása Dániel jóvendőlése szerint történt, amelyet a próféta négyszáznolc évvel azelőtt hirdetett, mikor megjövendőlte, hogy a templomot a makedónok fogják elpusztítani (Μακεδόνες καταλύσουσιν αὐτόν).” (Révay József ford.)

Dániel könyvének vonatkozó részében az szerepel, hogy a jeruzsálemi Templomot „egy eljövendő fejedelem népe” fogja elpusztítani (Dán 9,26) – ez azonban semmi esetre sem vonatkozhat IV. Antiokhoszra, mivel ő „csupán” megszentégtelenítette a Templomot; ellenben a Josephus fentebb idézett szövege utolsó mondatában az „elpusztít, lerombol” jelentésű καταλύω igét használja. Óriási kérdés, hogy vajon Josephus a rómaiak kedvéért szándékosan ferdítette-e el az igazságot, vagy esetleg egy olyan hellenisztikus kori hermeneutikai hagyományt használt fel, amely még nem számolt a rómaiak megjelenésével.¹⁶ Az eljárás valójában elég érthetetlen, hiszen a rómaiak teljességgel tudatában voltak annak, hogy mekkora pusztítást hagytak hátra *Iudaeá*ban és különösen Jeruzsálemben, sőt azt politikai propagandájukban lépten-nyomon fel is használták.¹⁷

16 D. Flusser a *IV. Szibülla-könyv*ben találta meg azt a forrást, amelyben az „arany fej – ezüst mell és karok – bronz csípő – vas lábak” egymást követői birodalmait a babilóni, a méd, a perzsa és a makedón–görög királyságokkal azonosították, lásd FLUSSER, 1999, 254 – 261. Az hermeneutikai fordulat, amikor a méd–perzsa birodalmat összevonva a „vas lábak”-at Rómával azonosították, minden bizonnyal Jeruzsálem Pompeius Magnus általi elfoglalása (Kr. e. 63) után következett be.

17 GRÜLL, 2010a, 147 – 154. – Különösen érdekes ebből a szempontból, hogy Titus első

A zsidó történetíró Dánielt és fogolytársait – tekintettel pogány olvasóközön- ségére – úgy mutatja be, mint akik előkelő – sőt királyi – származásúak és külsőre is rendkívül szépek, megnyerők voltak. A „bölcst” (σοφός) kifejezés összesen tizen- kétszer fordul elő A zsidók történetében: ebből hatszor Dánielre, kétszer pedig Dánielre és társaira *együtt* szerepel.¹⁸ A rabbinikus hagyomány szerint, ha a vi- lág valamennyi bölcset mérlegre tették volna, Dániel és társai lenyomták volna a mérleget (b.Jóma 77a). Josephus ebben nem csak a Szent Lélek (*rúach ha-qódes*) jelenlétét – akire egyébként Dániel könyvében Nebukadneccar (Dán 4,5-6.15) sőt Bélsaccár is (Dán 5,14) hivatkozik¹⁹ –, hanem a tanulásra való nagyfokú nyitott- ságot látott.²⁰ Dániel bölcsessége különösen az álomfejtésben nyilvánult meg: ez ismét egy olyan téma, amely ismerős lehetett a pogány olvasóközönség előtt. A római életrajzok telis-tele vannak isteni indíttatásra kapott álmokról szóló utalá- sokkal.²¹ A Biblia számos helyen utal álmokon keresztül kapott prófétikus kijelenté- sekre vagy álomfejtésre, bár az utóbbit a pszeudepigrafikus bölcsességi irodalom a törvénytelen cselekedetek közé sorolja.²² Arról se feledkezzünk meg továbbá, hogy maga Jozséf ben Mattitjáhu is így menekült meg a rómaiak bosszújától, hiszen megjósolta Vespasianus trónra kerülését. Dániel esetében Josephus hangsúlyozta

római diadalívén – amely a 12. században elpusztult, de feliratát egy középkori zárandok megőrizte – a szenátus azzal hízeleg, hogy „[Titus] a zsidók népét leverte, és Jeruzsálem városát, amelyet őelötte vezérek, királyok és népek vagy hiába próbáltak, vagy egyáltalán meg sem kíséreltek [elfoglalni], elpusztította” (*gentem Iudaeorum domuit et urbem Hierusolymam, omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intem(p)tatam, delevit, CIL 19151 = ILS 264*). A császári propagandagépezet láthatóan még a római sikerekről (Pompeius Kr. e. 63-ban foglalta el Jeruzsálemet) is „elfeledkezett” annak érdekében, hogy Titus sikerét nagyobbak tüntesse fel. Mi értelme lett volna ebben a közegben letagadni, hogy a Dán 9,26 prófécijája a rómaiakra vonatkozott?

18 FELDMAN, 1992, 46.

19 LEVISON, 1997, 168 – 170. Josephus csak Bélsaccár beszédében tolmácsolja az eredeti bibliai szöveget (θεῖον αὐτῷ πνεῦμα συμπάρεσι, Ant 10,239), ezzel hangsúlyozva a szellem és a bölcsesség közti összefüggést, sőt *expressis verbis* utal arra hogy a bibliai szövegben névelő nélküli *rúach* az *Isten* Szelleme (θεῖον), aki benne lakozik Dánielben.

20 σπουδῆς τῆς περιτῆν παίδεουσιν, Ant 10,189.

21 COHEN, 1979, 109.

22 Elítélően szól az álomfejtésről: Sír 31,1. skk. és az *Ariszteasz-levél* (§. 213 – 216) is.

R. K. Gnusének minden bizonnyal igaza van, hogy Josephus azért hangsúlyozta ezt az okkult tevékenységet, hogy mélyebb benyomást gyakoroljon a pogány olvasóközönségre, amelynek számára ez természetes, sőt megbecsült tevékenységi forma volt, összefoglalóan lásd GNUSE 1996.

még a mértékletesség (σωφροσύνη), a helyes életmód (δίκαια) és az emberiség (φιλανθρωπία) pogányok által is magasra értékelt erényeit. „Természetesen” ezeket a tulajdonságokat Josephus saját magában is megtalálta, így a próféta ebben is a történetíró előképévé válhatott.²³

Végezetül, Josephus érzékelhetően nagy hangsúlyt tett Dániel és az uralkodók (különösen Nebukadneccar és Círus) kapcsolatára, illetve a királyok és a Tóra viszonyára. Nebukadneccarról megtudjuk, hogy Dánielt és társait „nagy becsben tartotta és nem szűnő szeretet tanúsított irántuk” (189); Círus pedig „a prófétát magával vitte Médiába, palotájába, mindenfajta tisztelettel elhalmozta, és maga mellé vette közvetlen környezetébe” (249), majd az oroslánveremben történt kalandja után „továbbra is nagy tiszteletben tartotta és legbelső barátjává tette” (263); összességében tehát Dániel „életében a legnagyobb tiszteletet és megbecsülést élvezte a királyok és a nép részéről” (266). – A királyokkal kapcsolatos történetekben kiemeli azokat a pontokat, amikor az uralkodók áthágták a szentség törvényeit: Nebukadneccar felfuvalkodása miatt hét évig állati sorba taszított; Bélsaccar miután megszenteltelenítette a templomi edényeket, elvesztette királyságát és meggyilkolták; Dárius pedig egy olyan rossz törvényt hozott, amelynek értelmében „harminc napon belül senkinek nem szabad sem a királytól, sem az istenektől semmit sem kérnie imában” (253), s ezért majdnem a próféta gyilkosa lett. Ez utóbbi azért is érdekes, mert Josephus jellemző módon változtatta meg a Biblia szövegét: abban ugyanis senki máshoz nem volt szabad imádkozni, csak a királyhoz (Dán 6,7.12). Tudjuk, hogy Domitianus bevezette személyének kötelező *dominus et deus* megszólítását, és Josephus talán úgy gondolkodott, hogy erre precedensként szolgálhatott volna a Dáriusszal kapcsolatos történet. Ezért inkább felülírta annak szövegét.

A bibliai Dániel nemcsak a diaszpórai zsidóság, hanem a Szentföldön maradt *ji-suv* számára is emblematikus szerepet töltött be. Személye az elnyomás alatti megtartás és szabadulás jelképévé vált. Különösen az „orszlánverem-jelenet”ábrázolása vált gyakorivá a zsinagógákban. Ezeket a tragikusan fiatalon elhunyt tudós, Xeravits G. gyűjtötte össze és elemezte.²⁴ A goláni ‘EnNashut zsinagógájának szemöldökkövén két szelíd oroslán között látjuk Dániel alakját *orans*-tartásban; a nyugati diaszpóra legnagyobb ismert zsinagógájában, a szardisziban pedig a ke-

²³ BEGG 1993, 540 – 541; MASON 1994, 176 – 177.

²⁴ XERAVITS, 2015.

zében tekercset tartó prófétát és az oroslánokat egy vésett fali panelen ábrázolták.²⁵ Ezzel párhuzamosan azonban Dániel *próféta* szerepe jelentősen átalakult a rabbinikus tradícióban.²⁶ Könyvét a *Ketubim* közé sorolták, aminek talán az lehetett az egyik oka, hogy a könyvet utólagosan szerkesztettnek találták.

b. BabaBathra 14b – 15a:

„Ki írta a Szentírást? Mózes megírta saját könyvét, valamint a Bálámról és Jóbról szóló részt. Józsué megírta saját könyvét és a Pentateukhosz utolsó nyolc versét. Sámuel megírta saját könyvét, a Bírák és Ruth könyvét. Dávid megírta a Zsoltárok könyvét, belefoglalva az elődök munkáit, Ádám, Melkicédek, Ábrahám, Mózes, Hémán, Jeduthun, Aszáf és Kóráh három fiának műveit. Jeremiás megírta saját könyvét, valamint a Királyok és a Sirlmak könyvét. Ezékiás és tanítványai írták Ézsaiás könyvét, a Példabeszédeket, az Énekek énekét és a Prédikátor könyvét. A Nagy Gyülekezet férfiai írták Ezékiel²⁷ és a tizenkét kispóféta könyveit, Dániel könyvét és az Eszter-teker-cset. Ezsdrás megírta saját könyvét, valamint a Krónikák könyvének nemzet-ségtábláit egészen a saját koráig.”

Erre a megállapításra talán az vezethette a rabbikat, hogy a Szeptuagintában valóban számos hosszú betoldás szerepel: *Azariás és a három szent gyermek imádsága* (Dán 3,24-90); *Zsuzsanna és a vének* (Dán 1,1 előtt); *Bél és a sárkány* (Dán 12,13 után).²⁸ A qumráni tekercsek között Dániel könyvének összesen nyolc különböző másolatát találták meg húsz töredékben: 1QDan^{1-b} (1Q71 – 72), 4QDan^{a-e} (4Q112 – 116), pap6QDan (6Q7). Ezek szövegek Dániel 1 – 11. fejezeteiből idéznek, a 12. fejezetből pedig az ún. *Florilegium* (4Q174 ii, 3,4. = Dán 12,10) tartalmaz idézetet. A tekercsek között azonban egyéb utalásokat is találunk a bibliai Dánielre: pl. a pszeudo-Dániel töredékeket (4Q243 – 245), a két pszeudo-dánieli apokalipszist (4Q246, 4Q547), valamint más apokrif írásokat, mint például a *Nabunaid imáját* (4Q550, 4QPrNab).²⁹ A Dániel-töredékek paleográfiai alapon a Kr. e. 2. század vége

25 RAUTMAN, 2010.

26 KNOCH, 1997; SCHEETZ, 2010.

27 Ezékiel könyve ennek ellenére megmaradt a prófétai könyvek (*Nebiim*) között, így ez a magyarázat sem teljesen kielégítő.

28 DiLELLA, 2001; MCLAY, 2005.

29 A Qumránban előkerült Dániel-töredékekről összefoglalóan lásd FLINT, 2001; ULRICH, 2001.

és a Kr. e. 1. század közepe között íródtak, és ezzel a qumráni könyvtár legrégebbi rétegéhez tartoznak. A Dánielhez kapcsolódó apokrif írások (például a Szeptuaginta említett kiegészítései), valamint a Dánielre rendszerint reflektáló apokaliptikus művek robbanásszerű elterjedése a Kr. e. 2 – 1. században éppen azt bizonyítja, hogy Dániel könyve ekkor már igen elterjedt és népszerű volt a zsidóság körében. Ugyanakkor éppen ez a népszerűség – a pszeudepigráf és apokrif szövegek burjánzása – inthette óvatosságra a rabbikat a *Dániel-könyv* kánoni helyét illetően, noha sem Dániel létezését, sem a próféciák érvényességét nem kérdőjelezték meg.

FLAVIUS JOSEPHUS DÁNIELRŐL (Ant 10,186 – 281 [10.10,1 – 10.11,6])

Csalog Eszter és Grüll Tibor fordítása

[10.10,1] (186) Most azonban Nebukadneccar, a babilóniai király, elvitte a júdeaiak legegységesebb gyermekeit és királyuk, Sedékiás rokonait, mégpedig azokat, akik kitűntek testi kiválóságukkal és kellemes megjelenésükkel, majd nevelők gondjaira bízta őket. Néhányukat eunuchá is tették, (187) hasonlóan azokhoz, akiket egyéb leigázott nemzetek közül koruk virágjában ejtettek foglyul.³⁰ A király elrendelte, hogy az ő asztaláról éllemezzenek őket. Hazai szokások szerint neveltette, és a káldeusok tudományára taníttatta őket, mert elegendő bölcsességet tanúsítottak ahhoz az életvitelhez, amelyre nézve megparancsolta, hogy aszerint éljenek. (188) Közöttük volt Sedékiás rokonságából³¹ négy kiváló jellemű [fiatal], nevük Dániel, Ananiás, Misáél, a negyedik pedig Azariás, ezeket azonban a babilóni [uralkodó] megváltoztatta és megparancsolta, hogy más nevet használjanak.³² (189) Dánielt tehát Baltazárnak nevezték, Ananiást Sidráknak, Misáélt Misáknak, Azariást pedig Abednégónak. Őket a király kiváló jellemük, tanulmányaikban mutatott igyekezetük, valamint bölcsességben tanúsított előrehaladásuk miatt nagy becsben tartotta és nem szűnő szeretet tanúsított irántuk.

[10.10,2] (190) Dániel és rokonai úgy döntöttek, hogy szigorú életmódot foly-

30 A bibliai szöveg explicite állítja, hogy Dániel és társai olyan ifjak voltak, „akikben semmi fogyatkozás nincsen” (Dán 1,4), sőt a rabbinikus tradíció szerint Ananiás, Misáél és Azariás a fogság letelte után visszatértek a Szentföldre, megházasodtak és gyermekeket nemzettek (b.Szanh. 93a), lásd FELDMAN, 1992, 38.

31 A Biblia nem említi, hogy Dániel és társai Cidqijáhu (Sedékiás) király rokonai lettek volna.

32 A Bibliában nem a király, hanem az „udvarmester” adott nekik új neveket (Dán 1,7).

tatnak, tartózkodnak azoktól az ételektől, amelyek a király asztaláról származnak, és teljességgel mellőzik bármilyen élő állat megevését.³³ Így hát elment Aszkhanészhez, az eunuchhoz,³⁴ akinek a gondviselésére voltak bízva, és azt kérte tőle, hogy vegye el tőlük és semmisítse meg azokat az ételeket, amiket a királytól hozott nekik, és helyette adjon nekik hüvelyeseket és datolyát enivalónak, és bármi mást, amit akar, az élő állatok húsát kivéve. **Ők tudniillik** efféle ételekre vágnak, és minden mást megvetnek. (191) Az [eunuch] azt válaszolta, hogy kész felszolgálni nekik, amit kívánnak, de attól tartott, hogy a király majd felfedezi a csalást, ha a fiúk teste lesoványodik, beesett lesz az arcuk, mert az étrendjük megváltoztatásával a testük és a bőrük is szükségszerűen meg fog változni. Különösen akkor tűnik ez fel, ha majd a többi gyermek sokkal jobban fog kinézni, és így veszélybe sodorják őt, és alkalmat adnak rá, hogy megbüntessék. (192) Ők mégis meggyőzték Aszkhanészt, aki istenfélő módon állt a dologhoz, **és tíz napon át próbaképpen** ilyesféle ételleket hozott, azzal a feltétellel, hogy testük nem változhat meg, amíg így táplálkoznak, nehogy emiatt később megbüntessék őket; és ha úgy látja, hogy soványabbak, és rosszabbul néznek ki, mint a többiek, a korábbi **étrendjükhöz kell visszatérniük**. (193) Amikor nyilvánvaló lett, hogy ezeket a táplálékokat fogyasztva nemcsak hogy soványabbak nem lettek, hanem testük jobban kigömbölyödött és megerősödött, mint a többieké, olyannyira, hogy az volt a benyomása: akiket a király asztaláról származó ételekkel tápláltak, kevésbé voltak teltek és kövérek, míg azok, akik Dániellel voltak, úgy néztek ki, mintha bőségben és mindenféle fényűzésben éltek volna, attól fogva Ariók bátran elvette, amit a király szokás szerint minden nap elküldött a gyermekeknek az ételéből, és a fentebb említett ételeket adta oda nekik. (194) Minthogy tisztábban tartották a lelküket és kevésbé terheltek meg, alkalmasabbak voltak a tanulásra, és a testük is jobban ráhangolódott a kemény munkára; mert az előbbi kevésbé nyomták el és terheltek meg a külön-

33 A „minden élő (lelkes) állat” (πάντων τῶν ἐμψύχων) valószínűleg minden olyan állatra vonatkozik, amiben élet, azaz vér van. A Bibliában csak ez szerepel: „Dániel azonban elhatározta, hogy nem szennyezi be magát a király ételével és azzal a borral, amelyet ő szokott inni” (Dán 1,8), a hústól való tartózkodást valószínűleg onnan vezette le, hogy Dániel tíz napon át „zöldségfélét” (a héber szövegben *zr'n*, *hapax legomenon*, *sperma* LXX) kért enni (Dán 1,12), ebből lesz Josephusnál „hüvelyesek és datolya”, ami nyilván saját korának étrendjét tükrözi. Érdekesség, hogy Ábrahám ibnEzra (ca. 1090 – 1164) kommentárja szerint a fiatalok rizst és csicscriborsót ettek, ami rendkívül egészséges (SHEMESH, 2018).

34 A Bibliában Aspenaz „az udvarmester” szerepel (Dán 1,3).

féle táplálékok, a másik pedig ugyanezen okból kevésbé puhult el. Így azonnal felvették mind a héberek, mind a káldeusok összes tudományát, különösen Dániel, aki már amúgy is jártas volt a tudományokban, és gyakorta foglalkozott álomfejtéssel, és az istenség megjelent neki.³⁵

[10.10,3.] (195) Két évvel Egyiptom feldúlását követően³⁶ Nebukadneccar király elképesztő látomást látott, aminek kifejtését Isten álmában világította meg neki, de amikor felkelt az ágyából, elfelejtette azt. Így hát a káldeusokért, mágusokért és jósokért küldetett, és elmondta nekik, hogy látott egy álmot, és tudtukra adta azt is, hogy elfelejtette annak kifejtését, amit látott. Megparancsolta nekik, hogy mondják meg neki, mi volt az álom, és mi annak a jelentése. (196) Ők azt válaszolták, hogy emberek számára lehetetlen kitalálni, de megígérték a királynak, hogy ha elmondja nekik, mi volt az álombeli látomás, megfejtik annak jelentését. A király ekkor megfenyegette őket, hogy halállal lakolnak, ha nem mondják el neki az álmot, majd miután bevallották, hogy képtelenek a parancs végrehajtására, elrendelte, hogy végezzék ki őket. (197) Mikor Dániel meghallotta, hogy a király kiadta a parancsot az összes bölcs halálbüntetésére, s hogy emiatt ő maga és három rokona is veszélybe került, elment Ariókhhoz, akit a királyi testőrség parancsnokával

35 „Isten megadta ennek a négy ifjúnak, hogy előrehaladjanak a tudományban, mindenféle írásban és bölcsességben. Dániel pedig értett a látomásokról és az álmok magyarázatához is” (Dán 1,17) – az „istenség megjelent neki” (τὸ θεῖον αὐτῷ φανερὸν ἐγένετο) nem szerepel a héber szövegben.

36 A Bibliában csak az szerepel: „És Nebukadneccar uralkodásának tizenkettedik évében” (Dán 2,1) – Nebukadneccar állítólagos egyiptomi hadjárata egyike a bibliai történelem máig megoldatlan kérdéseinek. Jeremiás és Ezékiel is beszél róla (Jer 43,8-13; Ezék 29,19-20; 30,10-11). Josephus így ír róla: „A Jeruzsálem elpusztítása utáni ötödik évben, ami Nebukadneccar uralkodásának huszonharmadik éve volt, egy hadjáratba kezdett Koilé-Szíria ellen, és amikor ő maga bekebelezte ezt a területet, háborút kezdett az ammoniták és a moabiták ellen. Mikor ezeket a népeket is leigázta, rátámadt Egyiptomra, hogy azt is megszerezze, levágta az akkori uralkodót és egy másikat tett a helyébe; és foglyul ejtette azokat a zsidókat, akik ott voltak, és elvitte őket Babilónba.” (Ant 10,180). I. Eph'al összegyűjtötte a Nebukadneccar hadjárataira vonatkozó összes elsődleges forrást. Eszerint Nebukadneccar 37. éve, valamint Egyiptom neve előfordul egy töredékes babilóni feliraton (BM 33041), talán Amasis fáraó nevével együtt ([...]a-su). Néhány kutató ez alapján úgy vélte, hogy Nebukadneccar görög zsoldosokkal (*Puṭu-iāman*) hadjáratot indított Egyiptom ellen. Arra is kísérlet történt, hogy egy Amasis fáraó 4. évéből származó sztélén kimutassák Nebukadneccar kombinált szárazföldi – tengeri hadjáratát Egyiptom ellen Kr. e. 567/566-ban. Eph'al szerint, ha volt is ilyen hadjárat, az legfeljebb kisebb volumenű büntetőhadjárat lehetett, és az sem biztos, hogy babilóni győzelemmel ért véget (EPH'AL, 2003).

bíztak meg. (198) Megtudakolta tőle, mi az oka annak, hogy a király megparancsolta: végezzenek ki minden bölcset, káldeust és mágust. Amikor tudomást szerzett az álomról és arról, hogy amikor a király megparancsolta: az elfeledett álmot magyarázzák meg, amazok azt válaszolták: nem tudták megtenni, és ezzel kivívták a király haragját, megkérte Ariókot, menjen be a királyhoz és még egy éjszakányi haladékat kérjen a mágusoknak, és addig halassza el kivégzésüket, mivel azt reméli, hogy ezalatt Istenhez fohászokodva eléri, hogy megtudja az álmot. (199) Ariók tájékoztatta a királyt Dániel kéréséről, és ő haladékat adott a mágusok lemészárlására, amíg megtudja, vajon Dániel valóra váltja-e ígését. A fiatalember rokonaival együtt visszavonult a házába és egész éjjel Istenhez könyörgött, hogy megismerje az álmot, és ezzel megszabadítsa a velük együtt halálra ítélt mágusokat és káldeusokat a király haragjától azáltal, hogy elmondja neki a látomást, és felfedi, amit a király előző este álmában látott, de elfelejtett. (200) Isten, aki megkönyörülta bajba kerülteken, és Dániel bölcsességét is értékelte, tudtára adta a király álmát és annak magyarázatát, úgy, hogy a király is megérthesse annak jelentését. (201) Mikor Dániel szert tett erre a tudásra Istentől, ujjongva ugrott fel, és elmondta testvéreinek, akik szintén örvendeztek, és most már jó reménységük volt arra, hogy megmentik életüket, amiről már lemondtak, és másra sem tudtak gondolni, mint a közelgő halálra. (202) Akkor velük együtt hálát adott Istennek, aki megkönyörült ifjúságukon, s mikor megvirradt, felkereste Ariókot, és kérte, vigye őt a király elé, mivel szeretné feltárni neki azt az álmot, amit előző éjjel látott.

[10.10,4.] (203) Mikor Dániel bejutott a királyhoz, előbb maga miatt kért bocsánatot, amiért nem bizonyult bölcsebbnek, mint a többi káldeus és a mágus, mert ahogyan egyikük sem volt képes kitalálni az álmot, ő ugyanezt kénytelen mondani – mivel ez nem a saját képességeiből származik, vagy abból, hogy ő értelmesebb, mint a többiek, hanem azt mondta: „Isten megkönyörült rajtunk, mikor halálos veszélyben forogtunk, és mikor saját életemért és nemzetemért imádkoztam, megmutatta nekem az álmot is és annak magyarázatát is; (204) mivel nem kevésbé törődtem a Te dicsőségeddel, mint az afeletti szomorúsággal, miszerint arra ítéltél bennünket, hogy ne éljünk, hiszen igazságtalanul ítéltél embereket – akik jók és önmagukban kiválóak – halálra, mikor megparancsoltad nekik, hogy olyasmit tegyenek, ami teljességgel túl van az emberi bölcsesség határain, és olyat vártál el tőlük, amit csak Isten képes megtenni. (205) Annakokáért, minthogy a te ágyadban afelől aggodalmaskodtál, hogy ki fog téged követni az egész világ feletti uralom-

ban, Isten meg akarta mutatni neked mindazokat, akik utánad fognak uralkodni, és ezért megmutatta neked a következő álmot.³⁷ (206) Úgy tűnt, egy hatalmas szobrot³⁸ látsz magad előtt állni, amelynek feje aranyból; vállai és karjai ezüstből; hasa és combjai bronzból; lábszára és lábfeje pedig vasból volt;³⁹ (207) ezután láttál egy követ, amely leszakadt egy hegyről, és ráesett a szoborra, ledöntve és darabokra törve azt, úgy hogy egyetlen darabja sem maradt épen; hanem az arany, az ezüst, a bronz és a vas apróbb lett, mint a polyva, ám heves szélroham támadt, amely felkapta és szétszórta, de a kő olyan naggyá nőtt, hogy úgy tűnt, az egész földet betölti. (208) Ez volt az álom, amit láttál, magyarázata pedig a következőképpen szól: az aranyfej rád vonatkozik és az előtted volt babilóni királyokra,⁴⁰ de a karok és a kezek azt jelentik, hogy uralmatokat két király fogja megszüntetni;⁴¹ (209) azonban egy másik király el fog jönni nyugatról, bronz fegyverzetben, és elpusztítja [azt az országot];⁴² és azután egy másik, vashoz hasonló véget vet az előbbi

37 A Dániel 2. fejezetében lévő szoborlátomást mindössze négy bekezdésben foglalja össze (205 – 208): a „világbirodalmakról” van szó (Dán 2,40-42, az arámiban „királyság” [*malkú*] szerepel), amelyek „az egész univerzum felett” uralkodnak (ἄρχει τοῦ κόσμου παντός), ami nyilvánvalóan már értelmezés.

38 Az arámi szövegben *c’lém* (Dán 2,31) szerepel, ami a „bálványkép” megfelelője. A görögben az ἀνδριάντα kifejezés olvasható, ami a szobor emberi alakját hangsúlyozza.

39 Felmerül a kérdés, hogy Josephus tudatosan hallgatja-e el, hogy a lábfej „vasból és cserépből” állt (Dán 2,33-34), mivel „a királyság részben erős, részben törekeny lesz”. Ha a lábfejet a Római Birodalomra értették Josephus korában, érthető, ha nem akarta annak „törekenységét” emlegetni, mivel azt sértésnek vehették.

40 Dán 2,37-38, a héber Biblia nem utal a Nebukadneccar előtti babilóni „királyokra” (τοὺς πρόσοῦ βασιλέας Βαβυλωνίου ὄντας), akikből tkp. csak egy volt: Nabopolassar (Kr. e. 626 – 605), II. Nabukudurriuszur apja, az Újbabilóni Birodalom alapítója.

41 Az arámi szövegben csak ennyi szerepel: „És utánad más birodalom támad, alábbvaló mint te” (Dán 2,39a), a két király talán arra vonatkozik, hogy Dániel könyve a Perzsa Birodalmat a médek és perzsák alkotta kettős királyságnak mutatja be, és folyamatosan különválasztja a „méd Dáriust” és a „perzsa Círust” (ezt követi Josephus is a 232-ben: „Kürosz perzsa király és Dareiosz, a médek királya”), de egyes történészek szerint a két személy egy és ugyanaz (a nézetet D. J. Wiseman képviselte először, lásd WALVOORD, 2015, I. 186).

42 A Bibliában ez szerepel: „Azután pedig egy harmadik királyság, rézből való, amely uralkodni fog az egész földön” (Dán 2,39b) – a „nyugat” minden bizonnyal úgy került ide, hogy a Nagy Sándor-i birodalomról szóló képes beszédben „egy kecskebak jön napnyugat felől az egész föld fölött” (Dán 8,5). A „bronz fegyverek” használata Josephus saját invenciója lehet, aminek természetesen nincs köze a valósághoz, hiszen a makedónok már régen vasfegyvereket használtak.

hatalmának, és elnyeri a mindenség feletti uralmat a vas természete miatt, amely erősebb, mint az arany, az ezüst és a bronz.”⁴³ (210) Dániel ugyancsak kijelentette a kő jelentését a királynak, de nem tartom szükségesnek, hogy erről beszámoljak, mivel csak arra vállalkoztam, hogy a múlt és jelen dolgaival foglalkozom, nem a jövőben bekövetkező dolgokkal;⁴⁴ de 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.⁴⁵

[10.10,5] (211) Mikor ezt meghallotta Nebukadneccar, és visszaemlékezett az álmára, megdöbbsent Dániel jellemén, és arcra borulva úgy köszöntötte Dánielt, ahogyan az emberek az Istent szokták imádni, (212) majd parancsot adott, hogy áldozzanak neki, mint egy istenségnek. És ez még nem volt minden, hanem saját istenének nevét [Baltazár] ruházta rá, majd őt és rokonait egész királysága fejedelemivé tette.⁴⁶ Dániel rokonai azonban nagy veszélybe kerültek [ellenségeik] irigysége és rosszakarata miatt, mivel az alábbi esetben megsértették a királyt. (213) Nebukadneccar egy 60 könyök magas és 6 könyök széles aranyszobrot ké-

43 A „vasbirodalom” magyarázata tehát az előzőekhez kapcsolódik: a negyedik birodalom azért nyerhette el a „mindenség” feletti uralmat (κρατήσει δὲ εἰς ἅπαντα), mert jobb fegyverei voltak. Mint láttuk: ez a magyarázat kissé sántít.

44 Dániel könyvében a kő magyarázata így szól: „Ezeknek a királyoknak az idejében támaszt majd a menny Istene egy királyságot, amely nem semmisül meg soha, és a királyi uralom más népre nem száll át” (Dán 2,44). Josephus eléggé átlátszó indokkal kerüli el a magyarázatot: valójában nem akart beszélni a Római Birodalom szükségképpen bekövetkező végétől, és a Messiási Királyság eljövételéről, ami ebben az időben politikailag igencsak kényes téma volt.

45 A „meg fogja találni a szent könyvek között (εὕρησει δὲ τοῦτο ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν) igencsak érdekes utalás. A ἱερὰ γράμματα minden bizonnyal a héber Biblia gyűjteményére, vagy talán a „diaszpóra Bibliájára”, a Szeptuagintára utal. (A kifejezés egyébként nem szerepel magában a Szeptuagintában, megtaláljuk viszont a 2Tim 3,16-ban.) Ezek szerint a 90-es években Dániel könyve már része volt a bibliai kánonnak. Ugyanakkor a szent könyvek gyűjteménye elérhető lehetett minden potenciális olvasó számára, máskülönben a mondatnak nincs értelme.

46 A héber Biblia szerint Nebukadneccar Dánielnek „sok és nagy ajándékot adott neki, majd Babilon város kormányzójává és a babiloni bölcsek előjárójává tette” (Dán 2,48); Dániel társait pedig a király „Babilon város ügyeivel” bízta meg (Dán 2,49). Dániel azonban nem fogadta el a politikai kinevezést, hanem a „Bölcsek Akadémiájának” vezetője lett, éppen ezért nem is került bajba a bálványszobor imádásakor, mint a másik három rokona, hiszen neki nem is kellett megjelennie a Dúrá völgyében emelt szobornál (Dán 3,3).

szített, és felállította azt Babilón nagy síkságán,⁴⁷ s mikor elment, hogy felavassa a szobrot, meghívta az uralma alatt álló összes terület főembereit, és mindenekelőtt megparancsolta nekik, hogy mikor meghallják a kürt szavát, boruljanak le és imádják a szobrot, s azzal fenyegette meg őket, hogy akik ezt nem teszik meg, tüzes kemencébe dobatja. (214) Azt mondják, amikor mindenki más a trombitaszó hallatán leborulva imádkozta a szobrot, Dániel rokonai nem cselekedtek úgy, mivel nem akarták áthágni az atyai törvényeiket.⁴⁸ Ennélfogva elítélték és azonnal a tűzbe vetették őket, de megvédelmezte őket az Isteni Gondviselés,⁴⁹ és csodálatos módon menekültek meg a haláltól, (215) [mivel a tűz nem is érintette őket].⁵⁰ Azt hiszem, azért nem érintette őket [a tűz], mivel semmi bűnük nem volt, nem pedig azért, mert túl gyengén égett, amikor az ifjak benne voltak a kemencében. Ezt Isten ereje művelte, aki olyan ellenállóvá tette a testüket a tűzzel szemben, hogy az nem tudta megemészteni őket. Ez az eset volt, ami a király előtt megmutatta, hogy ők is igaz emberek, akiket Isten szeret, s emiatt továbbra is nagy becsben álltak előtte.

[10.10,6] (216) Kicsivel később azután a király ismét egy másik látomást látott álmában: hogyan fogja elveszíteni hatalmát, hogyan legel majd a vadállatok között, és miután hét évet él ezen a módon a pusztában, ismét vissza fogja kapni uralmát. Mikor látta ezt az álmot, újból egybehívta a mágusokat, és tudakozódott náluk, és azt kívánta, hogy mondják meg neki, mindez mit jelent. (217) Ám amikor egyikük sem tudta az álom jelentését, és azt nem tudták megjelenteni a királynak, Dániel volt az egyetlen személy, aki megmagyarázta ezt is, és úgy, ahogy előre megmondta, minden be is következett. Mert mialatt a király a pusztában töltötte a fentebb mondott időt, senki sem merté elvenni tőle a királyságot abban a hét évben, és végül imádkozott Istenhez, hogy helyezze vissza királyságába, és Ő vissza is adta neki. (218) De ne vádoljon engem senki azzal, hogy mindent úgy írok meg, ahogyan az ősi könyvekben találom, hiszen rögtön ennek a történeti műnek az elején leszögeztem azok kedvéért, akik hiányolnának valamit a tényekkel kapcsolatban vagy kifogást emelnének: semmi más célom nincsen, mint a héberek könyveinek

47 Az eredetiben: „Dúrá-völgyben, Babilon városában” (Dán 3,1).

48 Α τοὺς πατριῶν νόμους a hellenisztikus kortól kezdve gyakran használt körülírása a mózesi Törvénynek.

49 A „megvédelmezte őket az Isteni Gondviselés” (θεὶα σώζονται προνοίᾳ), a héber istennév helyett a *pronoia* igen gyakran előfordul a Szeptuagintában, sőt a kis-ázsiai zsinagógák feliratain is (KRAABEL, 1996; RAJAK, 1998).

50 Bizonyos kódexekben nem szereplő szövegvariáns.

görög nyelvre ültetése⁵¹ és azok megvilágítása olyan módon, hogy semmit sem tesztek hozzá magamtól a tényekhez, sem el nem veszek belőle.⁵²

[10.11,1] (219) Nebukadneccar király negyvenhárom évi uralkodás után meghalt.⁵³ Keménykezű ember volt, és minden elődjénél szerencsésebb. Tetteiről megemlékszik Bérósszosz is, chaldeai történelmének harmadik könyvében, ezekkel a szavakkal: (220) „Midőn az idősebb Nebukadneccar meghallotta, hogy Egyiptom, Koilé-Szíria és Fönícia élére állított helytartója elpártolt tőle, mivel már gyenge volt és nem bírta a fáradalmakat, ifjú fiára, Nebukadneccarra bízta a főparancsnokságot a hadsereg egyik része felett, és elküldte, hogy verje le az elpártolt helytartót. (221) Nebukadneccar csatába bocsátkozott vele és legyőzte őt, a lázadást leverte, az alá tartozó területet pedig visszacsatolta birodalmához. Ez idő tájt az idősebb Nebukadneccar Babilónban megbetegedett és huszonegy évi uralkodás után elhagyta az élők sorát. (222) Mikor Nebukadneccar nem sokkal később értesült atyja haláláról, rendet teremtett Egyiptomban és a többi országban, majd pontosan rendelkezett a zsidó, föníciai, szír, valamint az egyiptomi népekhez tartozó foglyokról, megparancsolta néhány bizalmas emberének, hogy a nehézfegyverzetű seregrésszel és a poggyásszal vonuljon Babilónba, maga pedig csekély kísérettel a puszta keresztül indult Babilón felé. (223) Miután átvette a chaldeusok révén kezelt államügyeket és a legkiválóbb képviselőjük által felügyelt birodalmat, teljes mértékben birtokába került apjától örökölt hatalma. A hadifoglyoknak megérkezésük után Babilónia legalkalmasabb vidékein kijelölte lakhelyüket, (224) a hadizsákmányból pedig dúsan megajándékozta Baál és a többi bálványisten templomát, és a babilóni Óvároshoz új városrészt csatolt;

51 Nebukadneccar „boantrófiának” elkeresztelt betegségéről és annak recepciójáról lásd HENZE, 1999. – Kérdés, hogy Josephus miért kezdi ezen a ponton mentegetni magát. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy a Nebukadneccar hét éves isteni büntetéséről – voltaképp súlyos megaláztatásáról – szóló rész igencsak sérthette a római uralkodók érzékenységét. – A „hébernek könyveinek görög nyelvre ültetése” (μεταφράζειν τὰς Ἑβραίων βιβλους) ismét érdekes utalás, mivel Josephus beismeri: nem szó szerinti fordításra, hanem parafrázisra vállalkozott.

52 A parafrázissal némiképp ellentmondásban álló kijelentés, mindenesetre a „semmit ne tégy hozzá és semmit ne végy el belőle” bibliai alapelvet tükrözi (5Móz 4,2, 12,32), amiről bővebben lásd ZSENGELLÉR, 2014, 177. 190. A πραγμᾶ-t – amely talán Thuküdidészre utaló kifejezés – itt „tény”-nek fordítottuk, bár jelenthet még „esemény”-t is.

53 Nabukudurriuszur pontosan negyvenhárom évig uralkodott (Kr. e. 605 – 562), de ez az adat a Bibliában nem szerepel, így Josephus minden bizonyal Bérósszoszt használta forrásul.

s hogy az esetleges későbbi ostromlók el ne vezethessék a folyó vizét, arról úgy gondoskodott, hogy nem csupán a belső, hanem a külső várost is égetett téglából és bitumenből épült hármassfallal vette körül. (225) Miután Babilónt kitűnően megerősítette és pompás kapukkal is ellátta, atyja királyi palotái mellé új palotát építtetett, amelynek nagyságát és pompás külsejét hiába próbálnám leírni. De meg kell említenem, hogy ez a palota tizenöt nap alatt elkészült, bár óriási kiterjedésű volt. (226) A palota mellett mesterséges hegyeket hordatott fel kövekből, és ezeket beültette mindenféle fával; továbbá úgynevezett függőkerteket is csináltatott, mert felesége, aki Médiában nevelkedett, nagyon kívánta, mint-hogy hazájában hozzászokott. (227) Megaszthenész is beszél indiai történelmének negyedik könyvében ezekről az eseményekről, és azt bizonygatja, hogy ez a király vitézségben és hősiességben különb volt Héraklésznél. Azt mondja ugyanis Megaszthenész, hogy Nebukadneccar Libüa és Ibéria nagy részét elpusztította. (228) Ugyancsak említi Dioklész is perzsa történelmének második könyvében ezt a királyt, és Philosztratosz indiai történelmében és föníciai történelmében is azt mondja róla, hogy tizenhárom évig ostromolta Türoszt, mikor ott Etbaál uralkodott. Ezt jegyezték fel a történetírók erről a királyról.

[10.11,2] (229) Nebukadneccar halála után fia, Evilmerodák került a trónra, aki azonnal kibocsátotta Jóákind, Jeruzsálem királyát a börtönből, felvette bizalmas barátai sorába, gazdagon megajándékozta, és jobban kitüntette, mint a többi fejedelmet, aki Babilónban tartózkodott.⁵⁴ (230) Mert atyja nem tartotta meg ígéretét Jóákinnal szemben, mikor ez feleségeivel, gyermekeivel és rokonaival együtt önként megadta magát neki, hogy megmentse ostrom alá vett szülővárosát a pusztulástól, mint erről már beszéltünk. (231) Miután Evilmerodák tizennyolc évi uralkodás után meghalt, fia, Nigilisszár következett utána a trónon, és haláláig, vagyis negyven évig uralkodott.⁵⁵ Utána fia, Labosordák került sorra a trónon, de mindössze kilenc hónapig uralkodott.⁵⁶ Őt Baltazár követte, akit a babilóniaiak Nabuna-

54 Nabukudurriuszur utódja Amél-Marduk volt (Kr. e. 562 – 560), aki valóban kiengedte a börtönből Jóákin királyt (vö. 2Kir 25,27; Jer 52,31). Uralkodása azonban nem tizennyolc, hanem csupán két évig tartott. Nem tudjuk, mi az oka az eltérésnek.

55 Nergalsaruszur nem negyven, hanem csak négy éven át uralkodott (Kr. e. 560 – 556). Az eltérésnek nem tudjuk az okát.

56 Labasi-Marduk apja Nergalsaruszur, anyja Nebukadneccar lánya volt, gyermekként került a trónra Kr. e. 556-ban, de egy udvari összeesküvés során meggyilkolták.

idnak neveznek.⁵⁷ (232) Ez ellen háborút indított Círus perzsa király és Dareiosz, a médek királya; és amikor a Babilónban lévőket ostromolták, Baltazár rendkívüli csodajelet látott. Mialatt ágyasaival és barátaival egy királyi lakomák céljára készített nagy teremben lakomázott és ivott, (233) elhozatta templomából az edényeket – mert éppen ehhez volt kedve –, amelyeket Jeruzsálemből Nebukadneccar elrabolt, de nem használt, hanem bálványistenének a templomában helyezett el. Baltazár elkövette azt a vakmerőséget, hogy részegeskedés és istenkáromlás közben ezeket az edényeket használta a tivornyán. Egyszerre csak egy kezet pillantott meg a falon, amely néhány szót írt oda. (234) Megrémült a jelenéstől, hívatta a mágusokat, a chaldeusokat, mindenfajta varázslót, ahány csak jeleket és álmokat tudott magyarázni Babilónban, hogy fejtsék meg neki az írást. (235) Mikor azonban a mágusok bevallották, hogy sem kibetűzni nem tudják, sem értelmezni,⁵⁸ a királyt a rendkívüli eset szorongással és aggodalommal töltötte el. Kihirdette hát országzserte, hogy aki az írást elolvassa és megfejti, annak megengedi, hogy sodrott arany nyakláncot és bíborruhát viseljen – mint a chaldeus királyok –, egyúttal pedig hatalmának harmadrészét kapja.⁵⁹ (236) Erre a hirdetményre még több mágus csődült össze, és egymással versenyezve igyekeztek megmagyarázni az írást, azonban semmivel sem kerültek közelebb a megoldáshoz. (237) Mikor a király nagyanyja⁶⁰ észrevette, hogy Baltazárt nagyon gyötri ez a dolog, bátorítani kezdte és elmondta neki, hogy van egy Dániel nevű júdeai fogoly, akit Nebukadneccar

57 Josephus valószínűleg nem tudta, hogy Nabunaid volt a tényleges uralkodó (Kr. e. 556 – 539), míg Baltazár (Bélsáruszur) annak fia, aki apja helyett egy időben régensként uralkodott.

58 Josephus itt elég pontosan adja vissza az arámi szöveget (Dán 5,8), vagyis sem elolvasni nem tudták, sem annak értelmét nem voltak képesek megérteni (οὐδὲν εὐρίσκειν δυναμείων οὐδὲ συνιέναι λεγόντων), ami legalábbis felveti azt a kérdést, hogy vajon milyen nyelven íródhatott a szöveg, amit nem voltak képesek a káldeusok legjobb tudásai sem elolvasni?

59 Az eredetiben: „az bíborba öltözhet, aranyláncot kap a nyakára, és rang szerint harmadik lesz az országomban” (Dán 5,7). Josephus átültetése nem egészen pontos, mivel szerinte Dániel „a hatalom harmadrészét” kapta. Ez minden bizonnyal azzal függ össze, hogy a szerző nem volt tisztában a korabeli hatalmi viszonyokkal: Nabunaid volt a tényleges király, Bélsáruszur (Belsaccár/Baltazár) pedig a régens, így Dániel logikusan csak felülről a „harmadik” lehetett a rangsorban.

60 Dán 5,10-ben *malka*, vagyis „királyné/királynő” (Károlinál „királyasszony”; RÚF „anyakirálynő”) szerepel, a „király nagyanyja” Josephus saját invenciója lehet.

hozott magával Jeruzsálem lerombolását követően.⁶¹ Ez a Dániel nagyon bölcs és igen járatos nehéz kérdések megfejtésében, amiket különben csak Isten maga ért: Nebukadneccar király számára is fényt derített bizonyos dolgokra, amikre kíváncsi volt, miután senki más nem tudta megfejteni. (238) Kérlelte tehát, hogy hívassa el őt, kérdezze meg az írás felől, mondja meg neki, hogy a többi magyarázó tudománya csődöt mondott, és nyilatkozzék, vajon Isten ezzel az írással valami tragikus eseményt akar-e tudomására hozni.

[10.11,3] (239) Baltazár, mikor erről értesült, azonnal hívatta Dánielt, és elmondta neki, hogy hallott róla és bölcsességéről és megtudta, hogy Isten lelke lakik benne, és csak ő alkalmas annak megfejtésére, ami a többieknek nem jutott eszébe, aztán pedig kérte, olvassa el az írást, és magyarázza el az értelmét. (240) Cserébe megadja neki azt a jogot, hogy bíborruhát és sodrott arany nyakláncot viselhessen, valamint hatalma harmadrészét bölcsességének díjával és jutalmával, hogy ezek által a lehető legfeltűnőbb legyen, és mindenki, aki látja, faggassa őt, mivel szerezte meg ezt a nagy kitüntetést. (241) Dániel azonban kérte, hogy az ajándékokat tartsa meg magának, mert a bölcsességet és a isteni [beszéd]⁶² adományát nem lehet kincseken megvásárolni, hanem ingyen kapják azok, akiknek szükségük van rá. Most pedig megmagyarázza neki az írást: annyit jelent, hogy életének vége közeledik, mert ámbár ott volt a szeme előtt elődjének példája, aki az Isten elleni gőgjéért elnyerte büntetését,⁶³ még mindig nem tanulta meg, hogy jámborul éljen, és az emberi dolgokon kívül nem törődött semmivel. (242) Nebukadneccar, aki istentelensége miatt azzal bűnhődött, hogy vadállatok között kellett élnie, sok könyörgésre és rimázkodásra irgalmasságot nyert, és visszatérhetett az emberek közé és trónjára, de ezért élete fogytáig magasztalta a mindenható és az emberekről gondot viselő Istent – de Baltazár mindezekről nem emlékezett meg, hanem sokszor káromolta az istenséget,⁶⁴ és az ő edényeivel szolgálta ki magát parázna nők társaságában. (243) Isten tehát, aki ezt látta, haragjában ez írás útján

61 Josephus itt sem pontos, hiszen Dániel a *hurbán* előtt került Babilónba.

62 Α σοφὸν καὶ θεῖον olyan fordulat, amelyben Josephus láthatóan kerüli az okkult praktikákra vonatkozó kifejezéseket, amik a Törvény alapján szigorúan tilosak voltak (3Móz 19,31; 5Móz 18,10 stb.).

63 Nebukadneccar hét évig tartó megaláztatására utal.

64 πολλὰ μὲν ἐβλασφήμησε τὸ θεῖον, FELDMAN, 1992, 647 szerint a „sokszor” arra vonatkozik, hogy Bélsaccár már korábban is többször súlyosan vétkezett Isten ellen, de a szöveg úgy is érthető, ha ezt csak az adott lakomára vonatkoztatjuk.

hirdeti neki, hogy milyen vég következik rá. Mert az írás ezt jelenti: *mané* görög nyelven annyi, mint szám,⁶⁵ vagyis Isten megszámlálta életednek és uralkodásodnak idejét, és már csak rövid időt ad neked; (244) *tekel* ez a mértéket jelenti, vagyis: Isten megmérte királyságodnak idejét, és tudomásodra hozta, hogy már vége felé jár; *faresz*, ez görögül annyit jelent, mint törmelék,⁶⁶ vagyis: Isten összetöri birodalmadat, és felosztja a médek és perzsák között.

[10.11,4] (245) Miután Dániel megmagyarázta a falon lévő írás jelentését, természetes, hogy Baltazárt gyászos sorsának hallatára bánat és csüggedés fogta el. (246) De nem tagadta meg Dánieltől az ígért jutalmat, mert az rosszat jósolt neki, hanem megtartotta szavát, mert meggondolta, hogy végzetét csak önmagának és a sorsának köszönheti, nem pedig annak, aki azt hirdeti, és hogy a próféta bizonyára jó és igaz ember, még ha gyászos jövőt jósol is.⁶⁷ (247) Nem sokkal utóbb csakugyan foglyul ejtették, városát elfoglalták, mert a perzsa király, Círus, hadsereggel támadta meg. Baltazár uralkodása alatt esett el Babilón, miután tizenhét évig uralkodott az élén. (248) Ez lett a végük Nebukadneccar király utódainak. Dareiosz, aki rokonával, Kürosszal együtt elpusztította a babilóni birodalmat, hatvankét éves volt, mikor Babilónt elfoglalta;⁶⁸ Asztüagész fia volt, de a görögök más néven emlegették. (249) Dániel prófétát magával vitte Médiába, palotájába, mindenfajta tisztelettel elhalmozta, és maga mellé vette közvetlen környezetébe; egyúttal megtette három főhelytartója egyikének; ezek álltak birodalmának háromszázhatvan helytartósága élén, mert ilyen sok [helytartóval] vezette Dareiosz a birodalmat.⁶⁹

[10.11,5] (250) Dániel ily nagy tiszteletre és tekintélyretett szert Dareiosznál, és prófétai tehetsége miatt egyedül ő élvezte a király teljes bizalmát, de nem kímélte meg az irigység sem. Mert rendszerint irigykednek azokra, akik a király környezetében nagyobb megbecsülést élveznek, mint a többiek. (251) Ámbár az udvari emberek bosszankodtak, hogy olyan nagy befolyása van a királynál, és alig várták az alkalmat, hogy megrágalmazhassák és hamis vádakot támasszanak ellene, ő

65 A *μάνη* gyöke természetesen az arámiában jelent „számlálást” (*mnh*), nem a görögben.

66 A *φάρεις* (*prs*) jelentése arámiul „kettéosztás” vagy „elosztás”, Josephus fordítása itt tehát nem pontos.

67 A Biblia szövegében nem szereplő kitérő.

68 „Asztüagész fia volt, de a görögök más néven emlegették”, talán arra gondol, hogy a Babilónt elfoglaló „méd Dareiosz” azzal a Gobrüasszal azonosítható, akiről Xenophón beszél a *Kürossz neveltetése* című történelmi regényében (IV. 6.1 – 11), akit „öreg emberként” említ (IV. 6.1).

69 A Dán 6,1-ben százhusz helytartó szerepel.

semmi okot sem adott rá. Nem volt kapzsi természetű, megvetette az ajándékokat – még az olyanokat is szégyenletesnek tartotta, amelyeket illet elfogadni –, és így semmi alkalmat sem adott ellenségeinek, hogy kifogást emeljenek ellene. (252) Mivel tehát nem tudtak semmit sem kitalálni, amit a királynak besúghattak volna, hogy a király Dániel iránti megbecsülése gyalázásuk és rágalmuk révén csorbát szenvedjen, más módot eszeltek ki, hogy eltegyék az útból. Tudniillik látták, hogy Dániel naponta háromszor imádkozik Istenhez; úgy gondolták: ezt az ürügyet használják fel, hogy végezzenek vele. (253) Elmentek tehát Dareioszhoz, s jelentették neki: a satrapák és helytartók fontosnak tartják közölni a néppel, hogy harminc napon belül senkinek nem szabad sem a királytól, sem az istenektől semmit sem kérnie imában.⁷⁰ Aki pedig a parancs ellen vét, azt dobják az oroszlánok vermébe, hogy ott pusztuljon el.

[10.11,6] (254) A királynak nem tűnt fel fondorlatosságuk és meg sem fordult a fejében, hogy ez tulajdonképpen Dánielnek szánt csapda, tehát közölte, hogy tetszik a javaslatuk, megígérte, hogy királyi rendeletet ad ki és abban közli a néppel a satrapák határozatát. (255) Tehát mindenki vigyázott, hogy meg ne szegje a parancsot, és türtőztette magát. Dániel azonban nem törődött velük, hanem szokása szerint mindenki szeme láttára felállva imádkozott Istenhez. (256) A satrapák sietve megragadták az alkalmat Dániel ellen, amire annyira vártak; azonnal megjelentek a király előtt és panaszt emeltek, hogy Dániel egymaga merészel szembe szállni parancsával, holott más senki sem imádkozott az istenekhez. Ezt azonban nem [Dániel] istentelensége miatt tették, hanem mivel irigységből figyelték és szemmel tartották őt. (257) Mivel azonban attól tartottak, hogy Dareiosz Dániel iránt érzett nagy szeretetében készen áll megbocsátani, noha az semmibe vette a rendeletet, Dánielt tovább rágalmazva engesztelhetetlenül követelték, hogy a rendelet parancsa szerint azonnal dobják az oroszlánok vermébe. (258) Dareiosz abban reménykedett, hogy Isten megoltalmazza Dánielt és gondoskodik róla, hogy

70 Josephus itt tendenciózusan megváltoztatta a bibliai szöveget, amely így szól: „adjon ki szigorú rendeletet: aki harminc napon belül bármiért könyörög akár Istenhez, akár emberhez rajtad kívül, ó, király, azt dobjad az oroszlánok vermébe!” (Dán 6,8). Egyértelmű, hogy az eredeti textusban *csakis a királyhoz* lehetett imádkozni, ami súlyosan sértette a zsidók vallási törvényét. Ez felveti azt a kérdést, hogy vajon nem amiatt történt-e változtatás, mert ebben az időben Domitianus megkövetelte magának az „úr és Isten” (*dominus et deus*) megszólítást? Josephus pedig nem akarhatta, hogy erre precedenst találjon a zsidók szent szövegeiben.

a vadállatok ne bántsák; tehát biztatta, hogy viselje bátran sorsát. Miután tehát Dánielt bedobták a verembe, a király a bejáratnál levő követ lepecsételte és eltávozott. Azonban egész éjjel nem evett és nem aludt, annyira aggódott Dánielért. (259) Már hajnalban fölkelt és a veremhez sietett; mikor látta, hogy a pecsét, amivel a követ megjelölte, sértetlen, felnyitotta a vermet, hangosan bekiáltott s nevéen szólította Dánielt, és azt tudakolta, jól van-e. Mikor az meghallotta a király hangját, azt felelte, hogy semmi baja sem esett; erre a király azonnal kihozatta az oroslánveremből. (260) Ellenségei látták, hogy nem történt baja, mégsem akarták elismerni, hogy az istenségnek és az ő gondviselésének köszönheti megmenekülését, hanem azt mondták a királynak: az oroslánok csak azért nem nyúltak hozzá és nem is mentek a közelébe, mert előtte teleették magukat.⁷¹ (261) A király azonban gyűlölte gonoszágukat és megparancsolta, hogy dobjanak be annyi húst az oroslánoknak, hogy torkig jóllakjanak, aztán pedig dobják be a verembe Dániel ellenségeit: majd kiderül, hogy megkímélik-e őket az oroslánok, ha nem éhesek. (262) Mikor a satrapákat bedobták a vadállatok közé, Dareiosz akkor látta csak igazán, mily csodálatosan, isteni gondoskodással menekült meg Dániel: mert az oroslánok egyetlenegyét sem kíméltek meg, hanem valamennyit széttépték, mintha még mindig éhesek volnának, és enni akarnának. Mivel azonban előtte bőségesen telelaktak hússal, azt hiszem, nem az éhség kényszerítette őket a satrapák szétmarcangolására, hanem ezeknek az embereknek a gonoszága; amit Isten akaratából az oktalan állatok is felismertek, hogy végrehajtsák érte a büntetést.

[10.11,7] (263) Miután a Dániel ellen ármánykodók így elpusztultak, Dareiosz király [levelet] küldött az egész országba azt az Istent dicsőítve, akit Dániel imád, mondván, hogy ő az egyetlen, igaz, és mindenható Isten. Dánielt pedig továbbra is nagy tiszteletben tartotta és legbelső barátjává tette. (264) Mikor Dániel dicsőségének csúcspontjára ért, mint Isten különös kedveltje, Ekbatana méd városában pompás és csodálatosan kialakított tornyot építtetett, amely ma is áll.⁷² Aki látja, azt hihetné, hogy csak nemrégén építették, szinte azon a napon, amelyen ő szemléli, olyan üde és ragyogó a szépsége: egyáltalán nem viselte meg az elmúlt hosszú

71 Az oroslánok „jóllakása” nincs benne az eredeti történetben. Josephus feltehetőleg azért változtatta meg az eredeti szöveget, hogy ezzel „pszichológiailag is hitelesítse” Dániel megmenekülésének és a satrapák pusztulásának történetét, vagyis senki ne magyarázhassa úgy, hogy Dániel bosszúból ölette meg ellenségeit.

72 Dániel tornyáról Ekbatanában (Hamadan, Irán) semmilyen más forrás nem beszél. Viszont egyértelműnek látszik, hogy Josephus korában élő hagyomány volt a zsidók között.

idő. (265) Az épületek is hasonló sorsúak, mint az emberek, akik megöszülnek, az évek múlásával erejüket veszítik és megkopik szépségük. Ebben a toronyban temették el mindmáig a médek, perzsák, és pártusok királyait, és a torony őrzésével egy zsidó papot bíznak meg: ez így van a mai napig. (266) Illendő, hogy ennek a férfiúnak életéről beszámoljunk, melyet csodálatos hallani; mert mint a legnagyobb [próféták] egyikének, minden szempontból rendkívüli módon alakult a sorsa, és életében a legnagyobb tiszteletet és megbecsülést élvezte a királyok és a nép részéről, sőt halála után is örök emléket hagyott. (267) Könyveit, melyeket lejegyzésüket követően ránk hagyott, nálunk még ma is olvassák, és ezekből meggyőződhetünk, hogy Dániel Istennel társalkodott. Mert nem csupán a jövőendő eseményeket mondja meg előre, mint a többi próféta, hanem megmondja az idejüket is, hogy mikor következnek be.⁷³ (268) És míg a többi próféta szerencsétlenségeket jövendölt, és ezért a királyok és a nép gyűlölték őket, Dániel szerencsés eseményeket jósolt, és jó dolgokat hirdető jóslataiért mindenki jóindulatát elnyerte.⁷⁴ Mivel pedig jövendölései beteljesültek, a nép nem csupán az igazság letéteményesének tartotta, hanem isteni dicsőséget tulajdonított neki. (269) Olyan iratokat hagyott hátra, amelyekből egyértelművé tette számunkra prófeciáinak igazságát, pontosságát és változhatatlanságát.⁷⁵ Tudniillik elmondja, hogy egyszer Perzsia fővárosában, Szuzában járt, és barátaival lement a síkságra, amikor egyszerre csak megrázkódott és megingott a föld, úgy, hogy barátai elmenekültek és őt cserbenhagyták.⁷⁶ Erre arca borult a földön és kitérta karjait; ekkor valaki megérintette és ugyanakkor felszólította, keljen fel és lássa, milyen sors vár népére sok emberöltő múlva. (270) Mikor felkelt, hatalmas kos vált előtte láthatóvá, amelynek fejéből

73 A Dán 9,26-27 „hatvankét hét” prófeciájára gondol, amely szintén erősen messianisztikus töltésű, ráadásul a Templom és Jeruzsálem elpusztítására is utal. Azonban ezt sem fejt ki, nyilván nem feledékenységből.

74 Ezeket a „szerencsés eseményeket” – feltehetően a messiási királyság eljövetelére gondol – azonban Josephus elfelejtette felsorolni.

75 Dániel az Újszövetség is prófétának tartja (Mt 24,15; Mk 13,14), ennek ellenére a héber Biblia rabbinikus felosztásában nem a *Nebiim* (Próféták), hanem a *Ketubim* (Tekercsek) között szerepel (SCHEETZ, 2010).

76 „Azt láttam a látomásban, hogy Súsán [Szuz] várában vagyok, Élám tartományában. A látomásban az Úljai csatornánál láttam magamat” (Dán 8,2) – Josephus itt egy későbbi esetet idéz, amely a Hiddekel (Tigris-folyó) partjánál történt (Dán 10,4-8), bár földrengésről ott sem esik szó.

sok-sok szarv nőtt ki s legutoljára egy különösen nagy szarv.⁷⁷ Erre nyugat felé fordította tekintetét és a levegőben bakot látott lebegni, amely rárohant a kosra, kétszer átfúrta szarvaival, levetette a földre és összetaposta. (271) Majd azt látta, hogy a bak homlokából óriási szarv nőtt ki, amely a négy világtáj felé irányuló négy szarvra hasadt. Ezekből, mint leírja, még egy kisebb szarv nőtt, amely egyre nagyobbodott. Isten pedig megmagyarázta neki, hogy ez fogja népét leverni, fővárosát erővel elfoglalni, az istentiszteletet eltörölni és az áldozatokat ezerkétszázkilencvenhat napra megszüntetni.⁷⁸ (272) Mindezt a szuzai síkságon látta – írta Dániel –, és Isten azután így magyarázta neki ezt a jelenést:⁷⁹ a kos a médek és a perzsák birodalmát jelenti, a szarvak a jövődő uralkodókat, a legutolsó szarv pedig a legutolsó királyt jelképezi, aki a többieket mind felülmúlja gazdagságban és dicsőségben.⁸⁰ (273) A bak azt jelenti, hogy a görögök közül támad egy uralkodó, aki két csatában leveri a perzsákat, és elfoglalja egész birodalmukat.⁸¹ (274) A nagy szarv a bak homlokán az első királyt jelenti, a négy világtáj felé irányuló négy szarv annak kiesése után pedig az első király halálát és a birodalom megosztását utódai között, akik sem nem gyermekei, sem nem rokonai és sok-sok esztendőn át uralkodnak majd a lakott világon.⁸² (275) Közülük kiemelkedik egy király, aki a nép és a törvények ellen háborút indít, az állam alkotmányát eltörli, a templomot kifosztja, és három éven át megakadályozza az áldozatok bemutatását.⁸³ (276) És mindez csakugyan rázúdult népünkre Antiokhosz Epiphanész alatt, amint Dániel

77 Itt sem pontos a parafrázis: „Föltekintve láttam, hogy egy kétszarvú kos áll a csatorna mellett. Mind két szarv nagy volt, de az egyik nagyobb volt a másikkal, és a nagyobbik később nőtt ki” (Dán 8,3) – tehát a kosnak csak két szarva volt, ami a méd – perzsa királyság kettősségét jellemzi: a médeké az alacsonyabb, a perzsáké a magasabb szarv.

78 „Attól fogva, hogy megszüntették a mindennapi áldozatot, és felállították az iszonyatos bálványt, ezerkétszázkilencven nap telik el” (Dán 12,11), vagyis Josephus számadata nem egészen pontos.

79 A Dán 8,20-21-ben egy angyal magyarázza meg Dánielnek a látomás értelmét.

80 III. Dareiosz Kodomannosz (Kr. u. 336 – 330) gazdagsága valóban legendás volt.

81 Egyértelműen Nagy Sándorról van szó, aki Kr. e. 334 – 323 között meghódította a Perzsa Királyságot.

82 A *diadokhoszok* uralmáról van szó. Dániel szerint „népéből négy királyság lesz, de nem olyan erős, mint amaz volt” (Dán 8,22).

83 Antiokhosz Epiphanész áldatlan tevékenységéről lásd még Dán 11,21-36. Figyelemre méltó, hogy Josephusnál nem esik szó a „pusztító utálatosságról” (βδέλυγμα ἐρημώσεως – Dán 9,27; 11,31; 12,11), amely pedig az újszövetségi próféciákban is szerepel (Mt 24,15; Mk 13,14). A kifejezés hermeneutikájáról lásd KOOTEN, 2009.

látta és sok-sok évvel előbb feljegyezte a jövőbeli eseményeket.⁸⁴ Ugyancsak Dániel írt a római uralomról is, hogy általuk majd pusztává tétetik [országunk].⁸⁵ (277) Mindezeket a jövendöléseket Isten parancsára írásban is hátrahagyta, hogy azok, akik majd olvassák és megérik beteljesülésüket, megcsodálják, mekkora tiszteletre méltatta Isten Dánielt, és hogy egyúttal bebizonyítsa, mennyire tévednek az epikureisták, (278) ha azt hiszik, hogy az életben nincs gondviselés, Isten nem törődik az emberek dolgaival és a világmindenséget nem valami boldog, halhatatlan és örökkévaló égi lény kormányozza, hanem értelem híján, vezető nélkül, önmagától leledzik.⁸⁶ (279) Aki tehát az efféle felfogás szerint vezető nélkül élne, úgy járna, mint a kormányos nélküli hajó, amit elsüllyesztenek a szelek, vagy a hajtó híján felforduló kocsi: minden váratlan eset összetörné, elpusztítaná, megsemmisítené. (280) Tehát tekintettel Dániel jövendöléseire, úgy vélem, messze járnak az igazságtól azok, akik azt hiszik, hogy Isten nem törődik az emberek dolgaival, mert nem lehetnének tanúi, hogy jövendölései mind beteljesülnek, ha a világon mindent csak a véletlen irányítana. (281) Én mindezt úgy jegyeztem fel, ahogy a Szentírásban találtam és olvastam; ha azonban valaki másképpen gondolkozik minderről, teljesen szabadon alkothatja meg ellenkező véleményét.

84 Vagyis Josephus is egyértelműen prediktív próféciáknak tartotta *Dániel könyvének* jövendöléseit.

85 Kiemelkedően fontos hely, mivel Josephus itt nevesíti meg először a Római Birodalmat: τὸν αὐτὸν δ᾽ετρόπον ὁ Δανιήλος καὶ περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται – elliptikus szerkesztésű mondat, hiszen csak annyi áll ott: „általuk pusztává tétetik”. Nyilvánvalóan a Dán 9,26-ra utal: „Egy eljövendő fejedelem népe pedig elpusztítja a várost és a szentélyt”. – Révay fordításában ez a betoldás is szerepel: „elfoglalják Jeruzsálemet, és keményen megszorogatják népünket”.

86 Josephus kirohanása az epikureisták ellen tkp. a korabeli materializmust kárhoztatta, amely tagadta az isteni gondviselést és a próféciákat. Epikuros közismert ellensége volt a vallásoknak, és követői – mint a 2.századi oinoandai Diogenész – nem is titkolták mélyen lenéző és elítélő véleményüket a zsidókról (СТЕБНИЦКА, 2014).

IRODALOM

- BEATRICE, P. F. (1993): Pagans and Christians on the Book of Daniel, *Studia Patristica* 25, 27 – 45.
- BEGG, Ch. (1993): Daniel and Josephus: Tracing Connections, in A. S. van derWoude (szerk.), *The Book of Daniel, in the Light of New Findings*, Leuven: Leuven University Press, 539 – 545.
- BLENKINSOPP, J. (1974): Prophecy and Priesthood in Josephus, *Journal of Jewish Studies* 25, 239 – 262.
- COHEN, S. J. D. (1979): *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Developmentas a Historian*, Leiden: Brill.
- DAVIES, G. I. (1978): Apocalyptic and Historiography, *Journal for the Study of the Old Testament* 5, 15 – 28.
- DILELLA, A. A. (2001): The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel, in J. J. Collins – P. W. Flint (szerk.): *The Book of Daniel, vol. 2: Composition and Reception* (VT. Suppl. 83/2.) Leiden: Brill, 586 – 607.
- EPH'AL, I. (2003): Nebuchadnezzar the Warrior: Remarks on his Military Achievements, *Israel Exploration Journal* 53:2, 178 – 191.
- FELDMAN, L. H. (1990): Prophets and Prophecy in Josephus, *Journal of Theological Studies* 41, 387 – 394.
- FELDMAN, L. H. (1992): Josephus' Portrait of Daniel, *Henoch* 14:1 – 2, 37 – 96.
- FELDMAN, L. H. (1995): Josephus' Portrait of Jehoiachin, *Proceedings of the American Philosophical Society* 139, 11 – 31.
- FELDMAN, L. H. (1998): *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- FELDMAN, L. H. (2000): Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire, *Journal for the Study of Judaism* 31:1 – 4, 275 – 297.
- FLINT, P. W. (2001): The Daniel Tradition at Qumran, in J. J. Collins – P. W. Flint (szerk.): *The Book of Daniel, vol. 2: Composition and Reception* (VT. Suppl. 83/2.), Leiden: Brill, 329 – 367.
- FLUSSER, D. (1999): A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániél könyvében, in D. Flusser, *Judaizmus és a kereszténység eredete*, Budapest: Múlt és Jövő, 254 – 275.

- GNUSE, R. K. (1996): *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Traditio-Historical Analysis* (AGAJU 36.), Leiden: Brill.
- GRÜLL T. (2010a): *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*, Pozsony: Kalligram.
- GRÜLL T. (2010b): Pax Romana – alulnézetben: Hogyan látták a zsidók a „római békét”?, *Ókor* 9:1, 27 – 36.
- HENZE, M. H. (1999): *The Madness of King Nebuchadnezzar: the Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4.* (JSJ Suppl. 61.), Leiden: Brill.
- HÖFFKEN, P. (2005): Eine Reichsteilung bei Josephus Flavius. Beobachtungen zu seiner Auffassung von Daniel 5, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 36:2, 197 – 205.
- KAISER, O. (2010): Die eschatologische Prophetie im Danielbuch bei Flavius Josephus. Ein Beitrag zum Verständnis des Josephus, in Kaiser O., *Gott, Mensch und Geschichte. Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*, Berlin: de Gruyter, 441 – 465.
- KNOCH, K. (1997): Spätisraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in R. G. Kratz – T. Krüger (szerk.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld; ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von O.H. Steck*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 93 – 123.
- KOMORÓCZY G. (2019): *Történelem a próféták kezében. A Bibliáról*, Budapest: Ab Ovo Kiadó.
- KOOTEN, G. H. van (2009): The Desecration of „the most Holy Temple of all the World” in the „Holy Land”. Early Jewish and early Christian Recollections of Antiochus’ „Abomination of Desolation”, in J. van Ruiten – J. C. de Vos (szerk.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, Leiden: Brill, 291 – 316.
- KRAABEL, A. Th. (1996): Pronoia at Sardis, in B. Isaac – A. Oppenheimer (szerk.): *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Te’uda 12), Tel-Aviv: Ramot, 75 – 96.
- LEVISON, J. R. (1997): *The Spirit in First Century Judaism* (AGAJU 29.), Leiden: Brill.

- MASON, S. (1994): Josephus, Daniel, and the Flavian House, in F. Parente – J. Sievers (szerk.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period; Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden: Brill, 161 – 191.
- MCLAY, R. T. (2005): The Old Greek Translation of Daniel iv-vi and the Formation of the Book of Daniel, *VT* 55:3, 304 – 323.
- PAUL, A. (1975): Le concept de prophétie biblique: Flavius Josèphe et Daniel, *Recherches de Science Religieuse* 63, 367 – 384.
- RAJAK, T. (1998): The Gifts of God at Sardis, in M. Goodman (szerk.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford: Oxford University Press, 229 – 239.
- RAUTMAN, M. (2010): Daniel at Sardis, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 358:1, 47 – 60.
- SCHEETZ, J. (2010): Daniel's Position in the Tanach, the LXX-Vulgate, and the Protestant Canon, *Old Testament Essays* 23:1, 178 – 193.
- SHEMESH, A. O. (2018): 'Let us be Given Vegetables to Eat and Water to Drink'. The Diet Consumed by Daniel and his Friends as Clarified in the Commentary of Abraham Ibn Ezra, *HThS* 74:1, 1–7.
- STEBNICKA, K. (2014): "Superstitious and Abominable". Jews in the Epicurean Account of Diogenes of Oinoand, *Scripta Judaica Cracoviensia* 12, 25 – 32.
- TILLY, M. (2007): Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum, in K. Bracht – D. S. du Toit (szerk.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*, Berlin: de Gruyter, 31 – 54.
- TOMASINO, A. J. (2008): Oracles of Insurrection: the Prophetic Catalyst of the Great Revolt, *JJS* 59:1, 86 – 111.
- RAUTMAN, M. (2010): Daniel at Sardis, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 358, 47 – 60.
- ULRICH, E. (2001): The Text of Daniel in the Qumran Scrolls, in J. J. Collins – P. W. Flint (szerk.): *The Book of Daniel, vol. 2: Composition and Reception* (VT. Suppl. 83/2.), Leiden: Brill, 573 – 585.
- VERMES G. (1991): Josephus' treatment of the Book of Daniel, *JJS* 42:2, 149 – 166.
- VERMES, G. (1993): Josephus on Daniel, in G. Sed-Rajna (szerk.), *Rashi, 1040-1990; hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen en des Etudes juives [IV, 1990]*, Paris: Cerf, 113 – 119.
- WALVOORD, J. F. (2015): *Dániel*. 1 – 2. rész, Budapest: Patmos Records.

- XERAVITS G. (2015): The Figure of Daniel in Late Antique Synagogue Art, in Kókai-Nagy V. – Egeresi L. S. (szerk.), *Propheten der Epochen/Prophets during the Epochs. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag/Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday*, Münster: Ugarit Verlag, 217 – 231.
- ZSENGELLÉR J. (2014): *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, Budapest: L'Harmattan – Kálvin Kiadó.

A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd felfogásában

Karasszon István

1989-ben Drezdában találkoztam Rudolf Meyer akkor már nyugalmazott professzorral, akinek szívességét és a magyarok iránti nagybecsülését harminc évvel később is nyugtázom. Ő akkor már „*Altmeister*” volt, s a zsidó tudományokban világhírnévre tett szert; tudásához mérve csak szerénységét tudjuk kiemelni. Mindazáltal csak azért kell őt itt most megemlítenünk, mert Josephus kánonfogalmáról ő írt az O. Michel Festschriftbe egy olyan nagyméretű tanulmányt, amely – ha jól látom – azóta is meghatározza a tudományt.¹ Meyer érvelésében azt hangsúlyozza, hogy Josephus kánonértelmezése összhangban van azzal a felfogással, amit később a rabbinikus hagyományban olvashatunk. Az eltérések ugyan jelentősek, de a farizeus-iskolák gondolatvilágába jól illeszkednek: egyrészt még nincs pontosan körülhatárolva a kánon második és harmadik szakaszának az állaga, másrészt pedig a kánonból kimaradt iratok indoklása is Josephusnál egyedi és sajátos. Összességében azonban jól kivehető a Jézus, Sirák fia – Qumrán – Josephus, ill. a jamniai² döntés történeti folyamata.³ Lássuk először a vonatkozó két szöveget!

1 MEYER, 1974, 285 – 299.

2 A sorrend talán meglepő, mert Josephus feltételezhetőleg később írt, mint a feltételezett jamniai zsinati döntés. Viszont írása idején már durván 25 éve nem zsidó környezetben mozgott, s írása nem tükrözi a későbbi fejleményeket. Ezzel szemben a 4Ezsd már bizonyos azért ír annyira sommásan, mert olvasói között is feltételezi a kánon lezárásának ismeretét.

ZSENGELLÉR, 2014, 271 – 273, valamint XERAVITS, 2012, joggal beszélnek arról, hogy a jamniai zsinat „mítosz”. Én ugyan inkább legendának nevezném, mert műfajilag helyesebbnek tartom – de valószínű a két szerző mindennapi szóhasználatot követ, s nem szak kifejezésként használják a kifejezést. Ami bizonyos: a kánon lezárásának körülményeit később (jóval később!) misztifikálták, ez pedig történetileg nem bizonyítható, sőt inkább valószínűtlennek tűnik. Mi marad belőle? A *végeredmény*: ugyan nem tudjuk, hogy milyen folyamat eredményeként, s talán abban is kételkedhetünk, hogy Jabne / Jamniában, de abban nem, hogy nem sokkal a zsidó háború után az Ószövetség kánonja lezárul – erre éppen a két tárgyalt iratunk (is) bizonyíték. Történész ilyenkor szokta mondani, hogy bár maga az esemény nem adatolható, történeti helye azonban kivehető, ezért történetiségét tagadni nincs értelme.

3 A Talmud *jádajim* traktátusa köztudottan egészen más terminológiával él a kanonikus

CAp 1,38 – 41:

„οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ’ ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς ἑξήκονσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. καὶ τούτων πέντε μὲν ἔστι Μωυσέως, ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ’ ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγω ἔτων. ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωυσὴν προφήται τὰ κατ’ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἕν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίος 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 ἕκαστα, πίστεως δ’ οὐχ ὁμοίας ἤξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ακριβῆ διαδοχὴν.”

„Nem egymásnak ellentmondó és egymással vitatkozó könyvek tízezei vannak nálunk, hanem csak 22 könyv, amelyek elmondják az egész történelmet, s amelyeket hitelesen írtak meg. Ezek közül öt Mózes [könyve]; ezek tartalmazzák a törvényt és a hagyományt a kezdetektől [Mózes] haláláig. Ez az idő majdnem háromezer évet fog át. Mózes halálától Artaxerxészig – aki Xerxész után a perzsák királya volt – a Mózes utáni próféták összeírták tizenhárom könyvben a koruk eseményeit. A további négy [könyv] istencsereket tartalmaz, valamint szabályokat az életvitelre. Artaxerxészről napjainkig ugyan mindent megírtak, de ezek hitelességét nem tartjuk olyannak, mint a korábbiakat, mert nem pontos utódai a prófétáknak.”⁴

iratok meghatározásánál: a szent iratok érintése „tisztátalanná teszi a kezét”. S. Friedman azt mutatja ki, hogy ez a terminológia hosszú hagyományozási folyamat eredménye (FRIEDMAN, 1993, 117 – 132). Nyilvánvaló, hogy olyan folyamat ez, amely független mind Josephus, mind pedig a 4Ezsd felfogásától!

4 SIEGERT, 2008, fordítása:

„38 gibt es bei uns nicht Tausende von Büchern, die nicht übereinstimmen und sich widerstreiten, sondern nicht mehr als zweiundzwanzig Bücher, welche die Niederschrift des ganzen Zeitraums enthalten und zu Recht Vertrauen gefunden haben. 39 Und von diesen stammen fünf von Mose, welche die Gesetze umfassen und die Überlieferung vom Ursprung der Menschheit bis zu seinem eigenen Ende; dieser Zeitraum ist nur wenig kürzer als dreitausend Jahre. 40 Vom Tod des Mose bis zur Herrschaft des Artaxerxes, des Königs der Perser nach Xerxes, haben die auf Mose folgenden Propheten die Begebenheiten ihrer Zeit aufgezeichnet in dreizehn Büchern;

4Ezsd 14,43 – 48:

„ego autem per diem loquebar et nocte non tacebam. Scripti sunt autem in quadraginta diebus libri nongenti quattuor. Et factum est cum conpleti essent quadraginta dies, et locutus est Altissimus dicens: priora quae scripsisti in palam pone, et legant digni et indigni. Novissimos autem septuaginta conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo. In his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen. et feci sic.”

„Én pedig egész nap beszéltem, és éjjel sem hallgattam. 40 nap alatt aztán 94 könyvet írtak le. Amikor pedig elmúlt a 40 nap, a Magasságos így szólt: azokat a könyveket, amelyeke korábban írtál le, helyezd előre; azokat olvasásuk arra méltók és méltatlanok. Az utóbbi 70 könyvet azonban tarts vissza, s csak néped bölcseinek add tovább. Ezekben ugyanis túláradó értelem, a bölcsesség forrása és a tudás folyama van. És én így tettem.”⁵

die übrigen vier enthalten Hymnen an Gott und Lebensanweisungen für die Menschen. 41 Von Artaxerxes bis in unsere Zeit ist jegliches aufgezeichnet, gilt aber nicht gleichen Vertrauens für würdig wie die früheren (Bücher), weil keine exakte Aufeinanderfolge der Propheten mehr stattfand.”

BARCLEY, 2007, fordítása:

„38 among us there are not thousands of books in disagreement and conflict with each other, but only twenty-two books, containing the record of all time, which are rightly trusted. 39 Five of these are the books of Moses, which contain both the laws and the tradition from the birth of humanity up to his death; this is a period of a little less than 3,000 years. 40 From the death of Moses until Artaxerxes, king of the Persians after Xerxes, the prophets after Moses wrote the history of what took place in their own times in thirteen books; the remaining four books contain hymns to God and instructions for people on life. 41 From Artaxerxes up to our own time every event has been recorded, but this is not judged worthy of the same trust, since the exact line of succession of the prophets did not continue.”

Vö. még WHISTON, 1983.

5 A RNEB fordítása:

„But as for me, I spoke all through the day, and even at night I did not break off. In the forty days, ninety-four books were written down. At the end of the time the Most High said to me: ‘Make public the twenty-four books you wrote first; they are to be read by everyone, whether worthy to do so or not. But the last seventy books are to be kept back, and given to none but the wise among your people; they contain a stream of understanding, a fountain of wisdom, a flood of knowledge.’ And this I did.”

Először pillantsunk a számokra! Josephus 22 könyvről beszél, amelynek helye van a kánonban; konkrét számot a 4Ezsd nem említ, de azért egyértelmű, hogy ha 94 könyvet diktált le a Magasságos Ezsdrásnak, s ebből 70 nem nyilvános, akkor a primer kánon 24 könyvből áll. Egyetértés van atekintetben, hogy a szám ugyan eltér, mégis ugyanarról a 39 könyvről van szó, ami számunkra is protokanonikus erővel bír. A két könyv tehát egyetért, s a szám úgy tér el, hogy Ruth könyvét még a Bírák könyvéhez számítja Josephus, csakúgy, mint a Síralmak könyvét Jeremiás könyvéhez. A számmal azonban 4Ezsd közelebb áll a későbbi rabbinikus-talmudi tradícióhoz, mint Josephus. Messzemenő következtetést mindazáltal nem kell levonnunk ebből: Josephus nyilván mesterkéltén akarja elérni a 22-es számot, hogy ti. az a héber betűk számának megfelelően (a sín=szín egy betűként számolásával), s ezzel a hellén olvasók számára azt sugallja, hogy isteni ihletésű iratokról van szó. Az inspiráció szót ugyan nem említi,⁶ de nyilván erre utal ezzel a gemátriát elővételező megjegyzésével. – Nagyobb a gond a kánon könyveinek besorolásával. Josephus ismeri a hármas beosztású kánont;⁷ 4Ezsd csak a proto- és deuterokanonikusok

6 Az általunk megszokott θεόπνευστος szó egyáltalán nem fordul elő, de az 1,37 igei alakban használja a kifejezést: szemben a görög történetírás ellentmondásaival, „egyedül a próféták, Isten sugallata által tanítatva, írták le bölcsen az ősi és múlt (eseményeket).” Az εἰπιπέω ige nem szerepel az Újszövetségben, ezzel szemben gyakori a görög irodalomban a múzsák ihletése értelmében. J. M. G. Barclay kommentárja találó: „*The singular role of prophets in the composition of history (cf. 1.29) matches what Josephus will shortly say of the scriptural books (with the exception of the last four, 1.40). This association of Judean historiography with prophets (cf. War 1.18; 6.109) is without parallel in Greek or Roman culture, where prophets (or Sibyls) might predict the future, under divine inspiration, but had no role in the genre of historiography. Similarly striking is the sense that those responsible for writing history learned it from God. “Learning” (see note to “Cadmus” at 1.10) suggests a passive subordination quite contrary to the Greek (esp. the Thucydidean) spirit of enquiry, which involved the critical testing of sources.*” (BARCLEY, 2007, 28).

7 Az Újszövetségből a kétrészes kánon fogalmát tanulhattuk meg: a Törvény és a Próféták. A látszat azonban csal, hiszen Jézus maga is idézi ezt a formulát (pl. Mt 5,17; 7,12), viszont ezzel együtt a Zsoltárok könyvéből is idéz (pl. a kereszten a 22. zsoltárt). A bipartita vagy tripartita váltás azonban már korábban megtörténhetett: Jézus, Sírak fia maga úgy szól, hogy a „Magasságos Törvényéről” kell gondolkodnunk és a „prófeciákkal” kell foglalkoznunk (Sír 39,1); unokája azonban, aki művét közreadja, azt mondja, hogy nagyapja „a Törvény, a próféták és az atyák más könyveit” olvasta (Sír 1,9-10). J. C. Treballe Barrera mintaszerű tanulmányában (TREBOLLE BARRERA, 2002) mutatja ki azt a történeti folyamatot, ahogy a változás végbement.

Josephus nyilván három részt különböztet meg. Itt vita csak afelől lehet, hogy ezt a harmadikat külön blokknak gondolja, vagy egyszerűen más műfajt jelöl meg vele. Úgy

közötti különbségtételt. Itt úgy tűnne, hogy Josephus áll közelebb a későbbi talmudi felfogáshoz; a látszat azonban csal! A legbővebb, Szent Íratok együtteshez csak 4 könyvet számol Josephus (bizonyl a Zsoltárok, Példabeszédek, Énekek éneke és Qóhelet könyveit), s ekkor értelemszerűen fel kell duzzadnia a Próféták csoportnak – ahová 13 könyvet sorol be. A Tóra 5 könyve nyilván problémamentes, de furcsa a második csoport számolása: Józsué, Bírák (+Ruth), Sámuel, Királyok, Ézsaiás, Jeremiás (+Síralmak), Ezékiel, Jób,⁸ Kispróféták, Dániel, Krónikák, Eszdrás-Nehemiás és Eszter könyvei. A felsorolás „legalábbis részben” Jézus, Sirák fia felfogásához áll közel, ám érdekes, hogy maga ez a könyv nem szerepel a kanonikus iratok között.⁹ Ennek oka kitalálható: nyilván azért, mert ez a szaduceus körökben közkedvelt irat a zsidó háború után farizeus körökben kevésbé lett népszerű.¹⁰ Viszont (még)

gondolom, ez utóbbit valamilyen módon igazolni kellene, hiszen ha az első kettő két blokk volt, akkor a harmadik miért műfajt mond? S. Mason úgy gondolja, hogy talán mindhárom megjegyzés inkább műfajra és nem blokkokra vonatkozik – szerinte a fenti kérdés eldönthetetlen (lásd MASON, 2002). Ez ismét elképzelhető, csak két érv szólna ellene: egyrészt az, hogy a két blokk már létezett, s nyilván ilyen minőségében idézi őket Josephus; tehát nem műfajként. A másik az, hogy Josephus esetében egyetlen műfaj létezik: a prófécia. Mózes törvénye is az – és itt Josephus joggal hivatkozik a Deuteronomium Mózes-értelmezésére.

8 Ez ugyan feltételezés, de igen valószínű a Sír 49,8 alapján, hiszen ugyanilyen módon jár el ez a fejezet is, mint Josephus: történeti felsorolásba illeszti a próféták működését. A „megemlékezett ellenségeiről a viharban, hogy jót tegyen azokkal, akik egyenes úton járnak” – csak Jóbra vonatkozhat!

9 Jézus, Sirák fia kánon-értelmezését ezúttal nem tárgyaljuk; ez egy másik tanulmány célja kell legyen! Nem hallgathatjuk el azonban, hogy az atyák dicsérete (*laus patrum*) összefüggésében csaknem valamennyi ószövetségi könyvre történik utalás – kivéve négyet: Eszter, Ruth, Dániel és az Énekek éneke hiányzik. Persze, meg kell fontoljuk, hogy esetleg csak az utalás hiányzik, Jézus, Sirák fia azonban ismerte ezeket a könyveket is. Nézetem szerint elképzelhetetlen, hogy ne ismerte volna – de az jól elképzelhető, hogy nem számította a kánon könyvei közé, hiszen Eszter könyve és az Énekek éneke kapcsán olyan könyveket említünk, amelyeknek később is problémás lesz a kanonicitása, Dániel könyve pedig kortárs, tehát a szerző valószínűség szerint még nem tartotta kanonikusnak. Ruth könyve pedig végső formájában szintén késői irat. A diszkusszióhoz lásd LIM, 2013, 105. Jézus, Sirák fia könyvében a kanonikus idézetek áttekintéséhez lásd BEENTJES, 2006.

10 Alapvetően korrekt G. Veltri bemutatása főként: (De)Canonization in the Making: The Wisdom of Jesus Ben Sira (VELTRI, 2006, 190 – 222). Helyesen írja, hogy Jézus, Sirák fia könyve a kanonizáció felé vezető úton fontos lépcső, s bizonyl kanonikus lett volna a könyv, ha nem következik be a bukás a zsidó háború során. Ugyanakkor persze a bukás nélkül magára a kánon stabilizálására se került volna sor – ezért nem szeretünk feltételes módban beszélni a történelemről. A „dekanonizáció” fogalma ugyan nagyon látványos, de

távol állunk magától a palesztin kánontól is, de még inkább a későbbi rabbik felfogásától, például abban, hogy az Öttekercs könyvei még nincsenek egymás mellé rendelve, jóllehet az ünnepeken történő használatuk ekkorra már bizonyonnyal kialakult.¹¹ A Szent Íratok gyűjteményének világos körvonalazódása Josephusnál még várat magára – ezzel párhuzamos a palesztin kánon lezárása, amiről (úgy látszik) Josephus még nem tud.

Amennyire érdekes maguknak a könyveknek a száma, ill. a könyvek csoportosítása, annyira érdekel minket az érvelés is: miért pont ezek a könyvek, s miért nem mások lettek kanonikusak? Itt jelentősen eltér Josephus és a 4Ezsd, nyilván azért, mert előbbi egyrészt egy vita összefüggésében tárja elő gondolatait kívülállók számára, utóbbi pedig inkább buzdításként és vigasztalásként írja le a kánon előállítását a zsidó háború után. A kívülállók tehát hitelesen megismerhetik Josephus szerint Izrael történetét; a zsidók pedig fogózt kaphatnak a kánonban, hogy megmaradjanak a szétszóratásban is. Josephus érvelése történeti tehát: az egész világ történelme a kezdetektől le van írva a Tórában. Nem tekinthetünk el az összefüggéstől sem: Apión ellen kitér arra is Josephus, hogy a görög világ azért

talán ezért kerülendő: bár Jézus, Sirák fia könyve később is nagy tekintélynek örvendett, a kánonba fölvétele többé szóba sem került. Korábban pedig nyilván értelmetlen még kánonról beszélnünk: tekintélyes iratok vannak, a kánon állaga körvonalazódik, de ez még nem kánon!

11 A szakirodalom olvasása közben gyakorta találkozhatunk eltérő terminológiával: a bibliai könyvek „kanonikus” (*canonical*), vagy „szentírásos” (*scriptural*) használatával. Látszólag apró különbségről, esetleg rabulisztikáról van szó, hiszen tartalmilag ugyanazt jelenti mindkét kifejezés. Ugyanakkor mégis jelentős a különbség, ha a kanonicitás történeti fejlődésére tekintünk. Példaként áll előttünk az 1Makk használata az ószövetségi utalások során. A Szentírás iratai egyrészt a nemzeti öntudat kifejezései e történetírásban, s a szent, nemzeti irat idézése bátorítás a jelenben harcoló ellenállók számára, akik sokszor példaként tekinthetnek a régiak történetére, magaviseletére (*homoióma*). Az a makkabeus-harcok természetéből következik, hogy az 1Makk igen erősen koncentrált a Tórára, ill. a szövetség-teológiára. Lásd itt BORCHARDT, 2009.

Célunk itt ugyan nem az 1Makk vizsgálata, de a példa szépen mutatja, hogy szent iratokat lehet úgy is idézni, hogy azok nem szükségszerűen egy kánon részét alkotják. A kánon képződésének nyilván egyik lépcsője az is, ha az iratok a kánon gyűjteményén belül is egymással szorosabb vagy tágabb kapcsolatban állnak. Ilyen az Öttekercs (*hámeš m^egillót*) könyveinek is a viszonya egymáshoz; egész nyilvánvalóan a gyakorlat rendelte őket egymás mellé, hiszen a tekercek mindegyikét használták a nagy zsidó ünnepeken, felolvasás céljából. Úgy tűnik, ez a lépés még nem történt meg, vagy még nem teljesen világos Josephus számára!

nem ismerhette Izraelt, mert az izraeli történelem korábbi¹² – vajon egy régi, esetleg az alexandriai zsidóság és hellénizmus közötti vitának a reminiscenciáival van itt dolgunk? Mindenesetre ez az érvelés egy generációval korábban, Philónnál is előfordul! A szisztéma teljesen érthető: a kezdetektől el egészen I. Artaxerxészig terjed Josephus szerint a bibliai kor – nyilván azért, hogy a hellenista kort még megelőzze. Ebben meg is egyezik a 4Ezsd-vel; durván erre a korra (talán egy generációval későbbre) tehető Ezsdrás működése, akinek Isten lediktálja a kánon tartalmát. Míg azonban a 4Ezsd egy régi tradíciót használ fel a legiszlációt kodifikáló Ezsdrás személyével, addig Josephus inkább a történetírára utal, hiszen hellén hallgatónak ez az összehasonlítási alap. A 4Ezsd egy olyan módszerrel él, amit mi történeti analógiának hívunk: egyszer már megtörtént, hogy Izrael elbukott, a templom elpusztult, s a nép helyzete kilátástalan volt; Ezsdrás a fogság után a törvény hatályba iktatásával (lásd Neh 8) tette teljessé a fogság utáni restaurációt.¹³ Vajon a jelen helyzetben nem ugyanezt az utat kellene járniuk az újból elbukott zsidóknak? Ekkor megismétlődhet a történelem, s újból helyreállhat Izrael – buzdítás és mobilizálás a célja a 4Ezsd-nek. Josephus esetében, mint láttuk, a történeti érvelés hangsúlyos; a későbbi iratok ugyan sok mindent dokumentálnak, de nekik mégsem lehet ugyanolyan értéket tulajdonítani, mint az előzőknek (ezzel nyilván a történeti előny a zsidóknál van, szemben a hellénekkal). Miért? Mert ugyan jók ezek az iratok, de akribiával nem követik a prófétákat. A prófétai szereztetés tehát kritérium – de mit jelent ez? Erről sokat vitatkoztak már! Én úgy látom, hogy ez a hely nem alkalmas arra, hogy eldöntsük: mit ért Josephus a prófétaságon; végső soron ha valaki a Krónikák könyvét a próféták közé sorolja, akkor szembeötlő, hogy nem tartalmi, de nem is fenomenológiai meghatározással él. A „prófétai” szó

12 Ez az egyik igen fontos érve amellet, hogy a zsidó történelem a megbízható. A CAP 1. 2. és 3. fejezete részletesen foglalkozik ezzel. S mivel a görög történészek értelemszerűen nem ismerhették a zsidókat, ezért nem is beszélnek róla; ezzel szemben az egyiptomi, föníciai és babiloni írások szólnak a zsidókról. Josephus kifejezetten mondja, hogy a görögök maguk is elismerik: Homérosz előtti időkről ők is vajmi keveset tudnak mondani. A másik érv nyilván az isteni ihletettség, ami szintén a zsidó történetírók mellett szól. Erről lásd lejjebb.

13 A perzsa legiszláció kérdését ezúttal nem kell részleteiben tárgyaljuk – csupán utaljunk arra, hogy milyen vita volt a szakirodalomban, hogy a Pentateuchos végső összeállítását végső soron a perzsa hatóságok kérése tette szükségessé, miszerint Jehúd tartomány törvényére (alkotmányára?) volt szükségük ahhoz, hogy a fogság utáni zsidóság önálló tartománnyá válhasson. Lásd ehhez WATTS, 2001.

inkább a polémia¹⁴ része itt: ez az a mozzanat, amivel a görög történészek nem rendelkeznek, s ennyivel több a zsidó történelem a görögénél és rómainál.

Legszembeötlőbb különbséget az apokrif iratok esetében látunk a két tárgyalat iratunkban. Josephus, ahogy láttuk fentebb, kései iratokat nem tart hitelesnek és pontosnak – ám itt árulja el magát. Azt ugyan nem tudom ellenőrizni, hogy Jób könyvének késői keletkezésével tisztában volt-e (vélelmezem egyébként, hogy igen); de azt látom, hogy sem hiteltelennek, sem pontatlannak nem tartotta pl. az 1Makk-t, hiszen a zsidó történelemben vezérfonalként követi.¹⁵ Világos tehát, hogy e ponton füllent¹⁶ – nem először, de nem is utoljára. Egy bizonyos: polemikus

14 Jegyezzük meg mindazáltal, hogy a próféták isteni ihletettsége Josephus érvelésének csak az egyik fele. A másik fele az, hogy a papok (akiknek sorrendjét pontosan ismerjük) hitelesen hagyományozták ezeket a prófétai ígéket (így a CAp 1,6. és 7. fejezete).

S. Mason alaposan és éleslátással hasonlítja össze Eusebiosz egyházatya és Josephus tradíció-fogalmát, s megállapítja, hogy a kettőnek nincs köze egymáshoz (lásd MASON, 2019). Ebben teljesen egyetérthetünk; talán jobb összehasonlítási alap lenne a samaritánus főpapok sorrendje (a *salselet*).

15 KÓKAI-NAGY, 2017, 59 – 67 lapjain tárgyalja a CAp 1,38 – 39 verseit. Szkeptikus vagyok azzal kapcsolatban, hogy Josephus tényleges felfogását a próféciáról e passzus alapján tisztázni lehetne, hiszen e helyütt annyira általánosságban beszél róla. Ennek oka nyilván a polémia: a görög történetírók saját véleményüket írták meg, szemben az inspirált prófétái beszéddel. Josephus igen ügyesen használja fel, hogy bár a műzsák ihletése ismert görög területen, s a történetírásnak is van műzsája (*Klió*), a görög történetírás mégsem utal sehol arra, hogy *Klió* ihletettsége alatt végezte volna egyik vagy másik történészük munkáját. – Kókai-Nagy V. vizsgálódását azzal fejezi be, hogy nem bizonyítható passzusunk által, hogy Josephus lezártan tartaná a próféták korszakát. („Az Apión ellen írott műben a szerző kijelentésével tehát csak azokról a prófétákról szól, akik a történeti elbeszélésekben aktívan részt vettek, vagyis csak azok a próféták szüntek meg létezni, akik kanonikus könyveket írhattak. Nincs okunk azt hinni, hogy ugyanaz a meggyőződés szerzőként elvezethette volna annak a megállapítására is, hogy semmilyen próféta sem létezik többé” – KÓKAI-NAGY, 2017, 67). Sőt ellenkezőleg: határozottan azt állíthatjuk, hogy prófétái beszéd ma is létezhet, hiszen az isteni inspirációt semmiként sem akarta korlátozni Josephus írása egyetlen korszakra sem. Ha önmagát is inspiráció alatti embernek (prófétának) tartotta, akkor példás önfegyelemről tesz tanúbizonyságot, mert kifejezetten ezt nem mondja.

16 J. C. Ossandón Widow, finomabban fogalmaz (OSSANDÓN WIDOW, 2019, 57), de lényegében ugyanezt mondja: sem a négy könyvnek a Szent Íratokhoz sorolása, sem pedig az iratok lezárása Artaxerxész után nem bír jelentőséggel Josephus érvelésében. Átfoglalozva: adott tényként tekintendő Josephus művében, ami a konkrét vitától független. „The assertion that the books written after Artaxerxes do not deserve the same trust as the twenty-two plays no role in the argument; rather, it goes in the opposite direction. The end of the succession of the prophets looks like a concept created ad hoc

iratában arról van szó, hogy tud az apokrif iratokról, talán érti a későbbi iratokon azokat a műveket is, amelyek még az alexandriai kánonba se kerültek be (pl. Énókh könyvét), de ezek értéke, szerinte, egyértelműen kisebb. – Szöges ellentétben áll ezzel a 4Ezsd: itt valószínűleg nem csak az alexandriai kánonról van szó, hanem a Kr.e. és Kr.u. 1. századok iratairól általában, hiszen 70 könyvről van szó! Ám ezek értéke nem kisebb, hanem – éppenséggel nagyobb. Nem azért nem kerülnek a protokanonikus iratok közé, mert későn írták őket, vagy nem pontosak, hanem azért, mert csak a „beavatottak” olvashatják őket, hiszen csak ők képesek megérteni tartalmukat. Mint ha valaki az *undergraduate* és a *postgraduate* diák között tenne itt különbséget! Ez az érvelés tökéletesen illik az apokaliptikus irodalom stílusához: az apokaliptikában láthatjuk, hogy sokszor a „látszat” érthetetlen, vagy csalóka magán a 4Ezsd-én belül is mindig ott kell lennie az *angelus interpretes*-nek,¹⁷ hogy a látomásokat megmagyarázza, s a konkrét történelmi helyzetre vonatkoztassa. – Egy bizonyosat mindazáltal mondhatunk mindkét könyv esetében: az apokrif iratok és egyéb könyvek kizárása a kánonból szekunder magyarázattal történik. Arról van ui. szó, hogy mindkét szerzőnk számára magának a kanonikus könyveknek a mibenléte már adott dolog volt, s ehhez iktattak be egy-egy, miként láttuk eltérő magyarázatot.

Összességében elmondhatjuk, hogy a bevezetőben idézett R. Meyer nézetén *grosso modo* nincs okunk változtatni, viszont sok részletkérdés merült fel az elmúlt évtizedekben – és bizonyul a jövőben is további részleteket kell még tisztáznunk. Hogy ez utóbbi kijelentésünket illusztráljuk, álljon itt egy retorikai kérdés, aminek megválaszolásához azonban további adalékokat kell kikutatnunk. A kánon iratainak Istentől ihletett volta, amint láttuk, Josephus számára azért fontos, 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. Körülbelül ugyanebben az időben¹⁸ születik meg a ke-

to justify a fact difficult to explain, that is, the interruption of the historical narrative in the Persian period.”

17 A fogalom tisztázásával itt nem kell foglalkoznunk, csupán hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a fogság előtti prófétáknak (például Ámósznak) még nincs ilyen közbevetett magyarázatra szüksége, míg közvetlen a fogság után Zakariásnál megjelenik a magyarázó angyal. Dániel könyvében pedig már kulcsfontosságú, hogy ki tudja megfejteni az apokaliptikus álmot!

18 Tudom, hogy sokak számára már-már hitvallási kérdés, hogy az ún. pásztori leveleket (1-2Tím, Tit) Pál apostol írta, vagy sem. Ezzel a kérdéssel itt hadd ne foglalkozzam; csak utalok U. Schnelle bevezetőstanára, aki körülbelül Kr.u. 100 tájára teszi ez iratok

resztyén iratok ihletettségét bizonyító textus is (a sokszor idézett *dictum probans*: 2Tim 3,16). A két irat egymástól nyilván teljesen független – Josephusról tudjuk, hogy csak szóbeszédből ismeri a keresztyénséget (*Testimonium Flavianum*), s a pásztori levelek szerzőjéről aligha feltételezhetjük, hogy ismerte volna a *Contra Apionem* szövegét. Vagy mégis? Esetleg olyan párhuzamos fejlődés van a zsidó és keresztyén történelemben, amit eddig még nem sikerült észrevennünk? – A jövő talán erre a kérdésre is választ rejteget számunkra!

keletkezését (SCHNELLE, 2005, 380). Röviden az alábbi érveket említi: 1) A Pál körül működő személyeket a levelek nyilvánvalóan csak a gyülekezeti tradícióból ismerik; 2) a hivatalok kiépítettsége Pál utáni, de Ignatius és Polycarpus előtti; 3) a páli levelek korpusza nyilvánvalóan kialakulóban van már; 4) úgy tűnik, már vitatkozni kell a keresztyén gnózis korai megjelenési formáival.

IRODALOM

- BARCLEY, J. M. G. (2007): *Against Apion*. Translation and Commentary, Leiden – Boston: Brill.
- BEENTJES, P. C. (2006): Canon and Scripture in the Book of Ben Sira (Jesus Sirach, Ecclesiasticus), in P. C. Beentjes, “*Happy the One Who Meditates on Wisdom*” (*Sir 14,20*). *Collected Essays on the Book of Ben Sira*, Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 169 – 186.
- BORCHARDT F. (2009): Concepts of Scripture in 1 Maccabees, in C. A. Evans – D. Zacharias (szerk.), *Early Christian Literature and Intertextuality, Vol. I: Thematic Studies* (Library of New Testament Studies 391), London–New York: T. & T. Clark, 24 – 41.
- FRIEDMAN, S. (1993): The Holy Scriptures Defile the Hands. The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology, in M. Brettler – M. Fishbane (szerk.), *Minħa le-Naħum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (JSOTS 154), Sheffield: Academic Press, 117 – 132.
- KÓKAI-NAGY V. (2017): *Josephus és a próféták*, Szentendre: TPM.
- LIM, T. H. (2013): *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven – London: Yale University Press.
- MASON, S. (2002): Josephus and His Twenty-Two Book Canon, in L. M. MacDonald – J. A. Sanders (szerk.), *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson, 110 – 127.
- MASON, S. (2019): Prophecy in Roman Judaea: Did Josephus Report the Failure of an ‘Exact Succession of the Prophets’ (Against Apoin 1.41)?, *JSJ* 50, 1 – 33.
- MEYER, R. (1974): Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (szerk.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 285 – 299.
- OSSANDÓN WIDOW, J. C. (2019): *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible. An Analysis of Josephus and 4 Ezra* (JSJ Suppl. 186), Leiden: Brill.
- SCHNELLE, U. (2005): *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SIEGERT, F. (2008): *Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- TREBOLLE BARRERA, J. C. (2002): Origins of a Tripartite Old Testament Canon, in L. M. MacDonald – J. A. Sanders (szerk.), *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson, 128 – 145.
- VELTRI, G. (2006): *Libraries, Traditions, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (JSJ Suppl. 109), Leiden – Boston: Brill.
- WATTS, J. W. (szerk.) (2001): *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, Atlanta: SBL.
- WHISTON, W. (1983): *Josephus. Complete Works*, Grand Rapids: Kregel Publications.
- XERAVITS G. (2012): A jamniai zsinat mítosza, *Vigilia* 77:6, 402 – 409.
- ZSENGELLÉR J. (2014): *A kánon többszólamúsága*, Budapest: L'Harmattan – Kálvin Kiadó.

Heródes építkezései és Josephus

Hodossy-Takács Előd

Heródes alakja méltán tart igényt a bibliaolvasók figyelmére. Máté evangélista óta ő a hírhedt betlehem-i gyermekgyilkos, de minket most nem ez az elbeszélés érdekel, hanem Josephus ábrázolása. Ő monumentális műveiben nem emlegette a gyermeküket gyászoló betlehemieket, viszont számos további részlettel gazdagította Heródes portréját. Beszámolójából megismerjük a nagyratörő kliens-királyt, Róma barátját, aki ügyesen és gátlástalanul manőverezve jutott hatalma csúcsára, és több évtizedes regnálásával valóban a palesztinai térség történelmének legmeghatározóbb alakjai közé emelkedett. Ellentmondásos személyiség volt. Kíméletlen, zsarnoki. Olyan uralkodó, aki nyomot hagyott maga után. Néha, különösen a hatalom felé vezető rögös úton a szerencse is mellé szegődött, de leginkább tudatossága figyelemreméltó évszázadok távlatából is. Kiválóan tudott támogatókat választani és ha kellett váltani, és meg volt benne az a gátlástalanság, ami nélkül aligha építhette volna fel királyságát (Kr. e. 37 – 4). Politikus volt.

Heródes kitörölhetetlen nyomot hagyott a római kori Palesztinán. Építkezett, már-már mániákusan. Monumentális épületeket és kényelmes rezidenciákat emelt. Mindez persze mára rommá lett. Jelen írás arra tesz kísérletet, hogy a romok mögül kicsalogassa az építkező királyt, így felvillantva a gyermekgyilkosként számon tartott uralkodó alternatív portréját. A gyilkos történetét most meghagyjuk az irodalom arcképcsarnokában; rövid áttekintésünkben Heródesre figyelünk, aki tudta, hogy építkezni nem csak a szó átvitt, hanem szó szerinti értelmében is kell. A következőkben a minimálisra szorítjuk uralkodása általános kérdéseinek bemutatását, pusztán a nevéhez, korához kapcsolható palesztinai építkezésekről ejtünk szót – Flavius Josephus szemüvegén keresztül.

Egy sajnálatra méltó ember

A Krisztus születése előtti évszázad negyvenes éveiben Heródes, a vezető idumeai család sarja Marcus Antonius támogatójaként lépett fel, aki ezt viszonzandó segítette a szenátusban királyi törekvéseit.¹ A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy

¹ Heródes trónra lépésének körülményeit jelen írásunkban nem vizsgáljuk bővebben, lásd MARSHAK, 2015, 92 – 106. A korszakhoz kapcsolódó újabb monográfiák áttekintése in

Róma szíriai céljai mögé kellett állnia.² Később barátságot kötött Octavianussal (Augustus), ennek köszönhetően királysága új területekkel gyarapodott Palesztina középső részén és a Jordántól keletre. Az építkezések szempontjából két legjelentősebb, így megszerzett területe: Jerikó környéke és Samária.³

Heródes személyiségének megítélése nem könnyű, Josephus is megküzdött ezzel. Egyértelműen negatív, vérengző, meglehetősen kíméletlen a karaktere; még halála előtt, gyakorlatilag élete utolsó pillanataiban is gondja volt arra, hogy kegyvesztett fiát, Antipatrost kivégeztesse, megakadályozva ezzel királyi ambícióit (Ant 17,182 – 187). Nem véletlenül írta Josephus, miután halálának leírását követően visszatekintett életére az Ant 17,191k-ben:

„... egyformán kegyetlenkedett mindenkivel, válogatás nélkül; haragjában nem ismert mértéket, túltette magát törvényen és igazságon, ... véleményem szerint azonban nagyon szerencsétlen és sajnálatra méltó ember volt.”⁴

Leegyszerűsítve mondhatjuk: mint minden kliens-király,⁵ Heródes is finom egyensúlyozásra kényszerült. Úgy tűnik, ebben nagymester volt. A patrónusokkal fenn tartott kapcsolatát mindenképp stabilnak kellett megőriznie, ez volt a legelemibb szempont – ezzel párhuzamosan viszont az alattvalók között sem üthette fel a fejét túlzott elégedetlenkedés, noha tőlük az elérhető legnagyobb jövedelem kiszajtolása volt a cél.⁶ A kliens-királyság nyilvánvaló előnyökkel járt mindkét érdekelt fél számára, Heródes is élvezett ilyen előnyöket, támogatást; ezek komplex rendszeréből számunkra most a legfontosabb, hogy hozzájutott a birodalomszerte alkalmazott mérnöki technikákhoz és szaktudáshoz.⁷

STENSCHKE, 2011.

2 SCHWARTZ, 2013, 185.

3 KARASSZON, 2009, 176.

4 Tanulmányunkban Flavius Josephus szövegeit Révay József fordításában idézzük.

5 A fogalomról MARSHAK, 2015, 4 – 23; GRUEN, 2016, 383 – 384.

6 SCHWARTZ, 2013, 185.

7 MARSHAK, 2015, 23 (átfogóan az élvezett előnyökről: 20 – 23).

Heródesi építkezések Flavius Josephus műveiben

Josephus meglehetősen bőbeszédűen szólt Heródesről, neki szentelte A zsidók története négy könyvét (Ant 14 – 17), valamint A zsidó háború (Bel) első könyvét. A leírás sok részletre kiterjed, viszont kimondottan építkezésekről lényegesen kevesebb az anyag, csak néhány fejezetet szentel ennek a kérdésnek. Az általa elrendelt beruházásokról szóló beszámolók (Bel 1,401k; Ant 15,267 – 341. 380 – 425; 16,136 – 141) mellett előfordulnak még rövidebb, elejtett megjegyzések is. Ezekkel akkor találkozunk, ha az elbeszélés menete egy építkezésre vonatkozó megjegyzést követel (pl. Ant 14,359 – 364: a Heródium építése; Bel 1,287: Maszada vízellátása, stb.).⁸ A hosszabb leírások a király személyes lelkesedéséről számolnak be.

Nem meglepő módon a zsidó háborúról szóló könyvben (Bel 1,401k) Jeruzsálem esetében különös hangsúly esik a templom épületegyüttesére. Megtudjuk, hogy erős kőfalat és oszlopcsarnokot épített köré, ezzel megduplázta területét. A teljesen új építésű oszlopcsarnok északi oldalánál a fellegvár épületét felújította, ami így olyan lett, mint egy „királyi vár”, Antonia-erődként vonult be a történelembe⁹. A felsővárosban királyi palotát épített, két különösen pompás szárnyal. A vidéki területek közül több fontos város előkerül ebben a beszámolóban. Samáriában (Sebaste) városfalat épített és betelepített hatezer lakost, valamint egy elhíresült templomépítés fűződik nevéhez: az Augusteum épületéhez huszonnégy lépcsőn át lehetett felkapaszkodni. Ez és két további római templomépítése Palesztinán belül emlékezetes lépése volt.¹⁰ Paneionban, a Jordán forrásvidékén (Πάνιον; Panias v. Baniyas, az evangéliumokban: Cezárea Filippi) ráadásul márványból építkezett. A harmadik templom a tengerparti Cezáreában épült fel. Itt, a későbbi római helytartók majdani székhelyén kikötőt és raktárakat emeltetett, piacteret alakított ki, valamint színház és amfiteátrum épült. Érdekes módon Cezárea esetében Josephus leír néhány érdekes technikai részletet is, így tudósít

8 Maszada erődjét nem ő alapította, a telepjelentős átépítése fűződik nevéhez. Maszada zsidó történelemben játszott szerepét felesleges most hangsúlyozni, de Heródeshez számos további, harcászati szempontból jelentős építkezést is kapcsolunk, ilyen pl. Gamala v. Gamla, északon, a Golán-fennsíkon aminek a zsidó háború során szintén szerepe volt (lásd Bel 4,1 – 16). A helyiek szakadékba vetették magukat megadás helyett – vö. MAGNESS, 2012, 200.

9 MAGNESS, 2012, 156 – 157.

10 MARSHAK, 2015, 209.; ROCCA, 2008, 315 – 319.

arról, hogy a kikötő északi irányból volt megközelíthető, megemlíti a hatalmas kőtömbökből készült külső hullámtörőt, valamint azt is, hogy a városban utcákat terveztek, melyek a kikötő felé vezettek.¹¹ Gáza térségében, Anthedonnál (Ἄνθηδόνα; Khirbet Teda) szintén kikötőt építtetett. Jerikói palotaépítése (átépítés, bővítés) esetében, mely szintén látványos megoldásokban bővelkedett, egyáltalán nincs szó technikai részletekről, csak a pompázatosságot hangsúlyozza Josephus. Heródiom felépítése kapcsán is ez a központi kérdés, erről így ír a Bel 1,419 – 421-ben:

„Miatán így megörökítette rokonainak és barátainak emlékét, a maga dicsőségéről is gondoskodott: az Arábia felé eső hegyvidéken várat építtetett, amelyet a maga nevééről Hérodeionnak nevezett el. Ugyanígy nevezte el azt a Jeruzsálemtől 60 stadionnyira emelkedő, női mell alakú dombot is, amelyet emberkéz emelt; ezt káprázatos pompával beépíttette. Ugyanis csúcsát kerek tornyokkal vette körül, és a várfalon belül eső területet pompás palotákkal építtette be, amelyeknek nemcsak belsejük volt káprázatos, hanem falaik, oromzataik és tetőzeteik is pazar pompában ragyogtak. Azután óriási költséggel messziről bővizű vízvezetékét építtetett, és vakító fehér márványból 200 lépcsőfokos feljáratot; mert a domb meglehetősen magas volt, és mint említettem, emberkéz emelte. A domb tövében is palotákat építtetett udvartatásának és kíséretének, és ezeket is olyan pompával ékesítette, hogy a telep olyan volt, mint valami város, és olyan terjedelmű, mint egy királyi vár.”

A vonatkozó szakasz ezután a Palesztinán kívüli építkezéseket foglalja össze. Ezekről azt mondja, hogy királyi méltósága motiválta, bőkezűségét akarta ezekkel bizonyítani. Mit épített az egyes városokban? Tornacsarnokot, oszlopcsarnokot, templomot, piacteret,¹² színházat, vízvezetékét, „Askalónban pompás fürdőket és kutakat”, stb. Flavius Josephus ábrázolása szerint mindezzel nagyságát akarta megmutatni, nem véletlenül rögzíti az építkezések mellett a következőt is a Bel 1,423k:

11 Itt lényegében egy római város született a Földközi-tenger partján – lásd McCANE, 2008, 733.

12 A fórumhoz a római városokban gyakran hozzátartozott a *basilica* (fedett vásárcsarnok, kereskedelem mellett pénzügyi és jogszolgáltatási tér; nem keverendő össze a *macellummal*), a *curia* (bíróház), valamint a *therma* (fürdő) is – vö. GRÜLL, 2017, 299 – 304.

„Külföldi tornacsarnokok vezetőinek állandó évi járadékot utalt ki, így például Kós szigetén, azzal a feltétellel, hogy mindig legyenek versenydíjaik. Továbbá gabonát adományozott minden városnak, amely szükségét szenvedett: a rhodosiaknak gyakran és különféle alkalmakból nagy összegeket adományozott hajóhadaik felszerelésére; a pythiai Apollón leégett templomát saját költségén felépítette, úgyhogy szebb lett, mint volt.”

Árulkodó ez a bekezdés is a Bel 1,417-ben:

„A gyermeki szeretetnek is felülmúlhatatlan példája volt. Atyja emlékére országának legszebb síkságán, amelynek kitűnő vízhálózata volt, és ahol rengeteg fa tenyészett, várost alapított, amelyet Antipatrisnak nevezett el. Anyjának pedig Jerikó fölött újonnan megerősített, rendkívül erős és szép várat szentelt, amelyet Kypronnak nevezett; testvéréről, Phasaelről nevezte el a jeruzsálemi Phasael-bástyát, amelynek alakját és páratlan pompáját majd később írom le. Ugyancsak Phasael tiszteletére alapította Phasaélis városát, a Jerikótól északi irányban húzódó völgy oldalában.”

Ezek a részletek jól mutatják, hogy Flavius Josephus Heródes jelleme jobban érdekelte, mint a hozzá kapcsolható épületek részleteinek leírása. Ez lehet a magyarázata annak, hogy az építészeti megoldásokról általában nem közöl részletes adatokat; annyit azért megtudunk, hogy a király nem épületekben, hanem terekben gondolkodott (városfal, külső fal a jeruzsálemi templom esetében, oszlopcsarnok, stb.).

A többi részletesebb beszámoló a Zsidók történetéből való (Ant 15,267 – 341. 380 – 425; 16,136 – 141). Ebben az ábrázolásban Heródes építkezései némiképp más dimenzióba kerülnek. Jeruzsálemben a színház és az amfiteátrum-építésről azt írta, hogy ezek különösen szépek voltak, de maga az építkezés az ősi szokások és törvények semmibevétele volt, és ugyanez elmondható a sportversenyekről is (pl. birkózás, kocsihajtás kettes és négyesfogatok részvételével). Ez a szöveg beszámol erődítményekről (Jeruzsálem, valamint vidéken: Samária, Cezárea, a galileai Gibeá, és az apereai Esebónitis¹³), és több, fentebb már említett építkezésről. A Heródium dombjának alakját itt is női mellhez hasonlítja, kiemeli a térség beépítését és a lépcsősort, valamint említést tesz a királyi termekről és

13 Ezt többen Hesbón újjáépítéseként értelmezték, de itt az ásatások végül nem tudtak maradványokat a heródesi építészettel összekapcsolni – ROLLER, 1998, 160.

vízvezetékéről. Elmondja, hogy Samáriában (Sebaste) hiúsága, saját dicsősége miatt építkezett, itt szabad tér került kialakításra, ezen állt a templom. Előkerülnek a szövegben a cezáriai kikötő hullámtörőjének kötömbjei, a csiszolt márványból épült házak, a kikötővel szemközt álló templom, a földalatti csatornák és termek, valamint a pompás színház és az amfiteátrum. Ant 16,142 – 145 beszámol Jerikóról (nem részletezi); a jeruzsálemi Fazael-toronyról, és a szintén bátyja emlékére alapított Fazaelisről (Phasaelis, Phasaelus, Jerikótól északra a Jordán-völgyben). Ant 15,380 – 425-ben olvassuk a jeruzsálemi templom részletes leírását (15,391 – 402. 410 – 420), valamint néhány érdekességet a kapcsolódó erőről (15,403 – 409). Ez utóbbiról nem beszél részletesen, de azt megtudjuk, hogy itt őrizték a papi ruhákat, beszámol továbbá (15,424k) egy titkos folyosóról, ami az erődből a templom keleti (!) kapujához vezetett.

Ez a szöveg is alátámasztja azt, amit fentebb már megjegyeztünk: úgy tűnik, Flavius Josephust az építkezések kapcsán is leginkább Heródes jelleme érdekelte. Érdekes megnyilvánulása ennek Ant 16,158, ami Heródes érzelmeit említi, ezúttal a zsidók és a képzőművészet, a római művészet apropóján: „nem szerette a zsidókat, mert nem tudtak szobrokkal, templomokkal és egyéb efféle kedveskedésekkel hízelegni a király hiúságának”. Ebben a jellemrajzban az építkező király betegesen hiú ember volt.

A király alakja és érzelmi világa szempontjából érdekes egy jellegzetes építészeti elem, ami nem kerül elő ezekben a szakaszokban: Heródes, római mintára, számos fürdőt épített (pl. Maszada, Heródium, Jerikó), az eddigi adatok alapján huszonhatet. Vajon mit szoltak ezekhez az alattvalók? A rómaiak utánczását látták ezekben, és éppúgy gyűlölték őket, mint a képzőművészeti alkotásokat? Ezt talán soha nem fogjuk megtudni,¹⁴ de a kora római korban a fürdőknek zsidó szempontból is volt helye. Néhány helyen (pl. Maszada) épültek olyan fürdőházak, melyek különböző hőmérsékletű helyiségeket és medencéket tartalmaztak.¹⁵

A heródesi építészet jellegzetességei

A személyes kényelmet szolgáló palotaépítések és luxusberuházások (például a Maszadán és Jerikóban feltárt szabadidős vagy úszómedencék)¹⁶ mellett a heró-

14 A dilemmához lásd MARSHAK, 2015, 192 – 193.

15 JACOBSON, 2012, 18 – 19.

16 MAGNESS, 2012, 184. 212. E. Netzer szerint, egy időben a jerikói építkezéseken római

desi építészeti programban figyelmet érdemelnek a nyilvános terek, templomok,¹⁷ amfiteátrumok, színházak, melyek meghatározták a fontosabb városok arculatát. Samáriában (Sebaste) az egykori Omrida királyi főváros helyén megjelentek a római városok középületei, melyek részben a társadalmi-gazdasági életet, részben a szórakozást szolgálták (üzletek, fórum, színház). A települést a Karmel-hegyről származó friss vízzel részben ma is látható vízvezeték látta el.¹⁸

Láttuk, hogy a templomok közül a jeruzsálemi épület csak egy a Palesztinában megvalósult beruházások sorában. Jeruzsálem templomát, a zsidóság legmeghatározóbb épületét új kapcsolódó terekkel gazdagította, de ez nem feledtette, hogy politikailag érthető módon, bár ettől még zsidó vallási szempontból teljességgel illegitim templomokat emelt Cezáreában, Samáriában (Sebaste, a palotakomplexum részeként¹⁹) és az északi Paniaiban (Paneion) is. Amfiteátrumai, melyek Jerikóban, Cezáreában és Jeruzsálemben álltak (ez utóbbi helye ismeretlen), eltérően a római, elterjedt szokástól, integrált intézmények voltak, vagyis ugyanazt a komplexumot használták atlétikai és lovasviadalok céljára.²⁰ A jeruzsálemi színház helye nem ismert, elképzelhető, hogy ez fából épült, ami a korban ismert megoldás volt. A görög színházakkal szemben a római színházak jellemzően szabadon álló épületek voltak, tehát nem hasznosították kialakításuk során a természetes domboldalakat. Ez praktikus volt: jobban ellenőrizhetővé tette az épületbe bejövőket. Az egykor 3500-4000 ülőhellyel rendelkező cezáreai színház mutatja, hogy ezt az építési elvet követték itt is.²¹

Heródes korában fürdők, erődítmények, vízvezetékek, templomok, színházak, kikötők, középületek épültek, azonban látni kell: urbanizáció terén kelet mind-

is palesztinai munkások közösen dolgoztak (NETZER, 1993, 145). Ugyanezt feltételezi D. Jacobson a maszadai fürdőházról (JACOBSON, 2012, 18).

17 A jeruzsálemi templomépítés egyes építészeti elemei nyomán felvetődött, hogy a heródesi építészet hatással volt a héliopoliszi templomra is. KROPP – LOHMANN, 2011. A templomépítés egyediségéről lásd LALOR, 1997, ő a tervezés sajátosságai mellett hangsúlyt tesz arra is, hogy a kivitelezés során a templom esetében nem találkozunk olyan római gyökerű építészeti megoldásokkal, amelyek egyébként Palesztina-szerte elterjedtek.

18 MAGNESS, 2012, 180 – 182.

19 Lásd ehhez BARAG, 1993.

20 J. H. Humphrey álláspontját ismerteti MARSHAK, 2015, 201, 30. jegyzet (részletes utalásokkal).

21 MARSHAK, 2015, 206; lásd még WEISS, 2014, 97 – 98.

ezekkel együtt is messze elmaradt a nyugattól. Ezek a beruházások impresszívek a maguk nemében, de Palesztina városai nem összevethetők a kétszázeres lakosságú Antiochia vagy a félmillió Alexandria méreteivel;²² ráadásul a lakosságot ekkoriban is leginkább a falvakban kell keresnünk, márpedig a Római Birodalom társadalmában éles választóvonal húzódott város és vidék között.²³ Heródes építkezéseinek értékelésekor ezeket a szempontokat mindenképp tekintetbe kell venni. Kliens-király volt, aki talán el akarta kápráztatni patrónusait, tudta, hogy építkezni hasznos, szerette a pompát²⁴ és a kényelmet, ez pedig meglátszott az általa emelt épületeken, vízvezetékeken, kikötőkön.

A heródesi építészet jellegzetességeit legátfogóbban E. Netzer foglalta össze. Elemzése ezen a téren feltehetőleg még hosszú ideig meghatározóak lesznek.²⁵ A heródesinek nevezett építkezési mód legfeltűnőbb eleme a tér nagyvonalú használata. Preferálta a különleges fekvést, az építkezés helyét mindig rendkívül gondosan választották ki. Jellemző volt a multifunkcionalitás, minden heródesi komplexum különböző tevékenységekhez kapcsolódott (pl. egy palota, ami egyben temetkezési hely, valamint egy közigazgatási egység centruma, továbbá erőd). Kedvelte a rendkívüli építészeti megoldásokat (pl. jerikói palota medencéi). Tudatos tervezésre vall az építészeti stílusjegyek alkalmazása, a fókuszok kialakítása, az épületek természetes környezetbe illesztése (pl. Maszadán a többszintes, több meghatározó kutatói sivatagi luxushajóra emlékeztető északi palotakomplexum²⁶). Ugyanakkor szükség esetén a király nem riadt vissza a természetes környezet erőszakos és radikális átalakításától sem, gigászi földmunkákat hajtottak végre. Ahol kellett, vízrendszereket építettek,²⁷ és előszeretettel alakítottak ki dekoratív ker-
teket.²⁸

22 GRÜLL, 2017, 121.

23 HEGYI, 2006, 298.

24 Ebben az időszakban ismert volt az épületek gazdag festése is, erről lásd ROZENBERG, 2014. A király ráadásul divatot is teremtett a hozzá köthető luxuscikkekkel – lásd BERLIN: 2014, 114 – 115; a mintakövetés és a trend meghatározása mellett hangsúlyozza a király mestereinek eredetiségét is PELEG-BARKAT, 2014, 151 – 153.

25 NETZER, 2006. Méltatásai közül lásd JACOBSON: 2011; JACOBSON, 2012, 9 – 12.

26 MAGNESS, 2012, 206 – 210; JACOBSON, 2006, 105 – 106. 114.

27 Vízhatszósításra Jerikó jó példa: a Wadi Qelt vizét a harmadik palota terei felé vezették, a vizet itt a medencéknél hasznosították mielőtt tovább eresztették volna a Jerikó környéki földekre, hogy öntözéshez használják – GLEASON, 2014, 84.

28 Listába szedve PATRICH – ARUBAS, 2015, 299 – 300.

A heródesi építészet jellegzetességei legújabbán Heródiüm összefüggésében, a király feltételezett sírkamrája kapcsán kerültek előtérbe. E. Netzer 2007 májusában sajtókonferenciát hívott össze a *Hebrew University Mount Scopus* campusán, itt jelentette be, hogy Heródiümban sikerült azonosítania Nagy Heródes sírkamráját. A hír bejárta a világsajtót,²⁹ és az elkövetkező években a heródesi örökség óriási hírverésben részesült.³⁰ Izraeli régészek már ekkor jelezték kollégájuknak kétségeiket, a legátfogóbb kritikát az azonosítással szemben J. Patrich és B. Arubas³¹ fogalmazta meg: ez az alsó-Heródiümban található sírkamra szerény méretű, nem illeszkedik a terület szimmetriájába (eltér a Heródiüm közepe – Jeruzsálem tengelytől), valamint a mauzóleum megközelíthetősége is igen nehézkes. Érvelésük szerint nehezen elképzelhető, hogy épp itt, ezen a szerényen megbúvó helyen találta volna meg végső nyughelyét a király. Mindenesetre egyes kutatók a sír kétezer éves rejtélyét 2007 óta megoldottnak tekintik.³² Heródes egyébként családjának több tagját Jeruzsálemben, a mai Jaffa-kaputól mintegy 500 méterre nyugatra található családi sírboltba temette el.³³

Összefoglalásul: Heródes építkezéseinek politikai és gazdasági összefüggései

K. M. Kenyon szerint Heródes valószínűtlen mértékben csodálta Rómát, és kiemelt célja volt, hogy országát méltóvá tegye a birodalomhoz. Ez magyarázza nagy lelkesedéssel végrehajtott építkezéseit.³⁴ Határozott vélemény ez, ami akár helytálló is lehet, de a heródesi motiváció ennél talán összetettebb volt. Góg, hiúság, hírnév utáni vágy – ezek emberi oldalak.³⁵ Dániel könyve óta tudjuk, hogy a keleti,

29 Újságcikkek a Haaretz 2007. május 8-i és a The New York Times 2007. május 9-i számában (vö. Haaretz 2013. október 11!).

30 2013-ban Heródesről rendezett kiállítást az Israel Museum, „Herod the Great: The King’s Final Journey” címmel, a kiállításhoz azonos címmel kötet is megjelent.(ROZENBERG – MEVORAH, 2013.)

31 PATRICH – ARUBAS, 2015.

32 Bibliográfiával együtt lásd MARSHAK, 2015, 261. Persze jogos az a kérdés is, hogy ha a sír nem Heródesé, akkor mégis kikié? Erre a további kutatások adhatnak választ – lásd BURRELL, 2014, 72.

33 MURPHY-O’CONNOR, 2008, 165. 168.

34 KENYON, 1978, 83.

35 Heródes palotaépítéseit, illetve a paloták tereinek kialakítását vizsgálva jutott különös következtetésekre E. Regev. Szerinte a paloták térkialakítása a belső szociális kapcsolatról, a király elérhetőségéről is árulkodik, ami változott az idők során – következtetése

hellenista uralkodó hatalma, nagysága bizonyítására építkeznek, a szerző ezeket a szavakat adta Nebukadneccar király szájába: „így szólt a király: Ez az a nagy Babilon, amelyet én építettem királyi székhellyé hatalmam teljében, fenségem dicsőítésére!” (Dán 4,27). De biztos, hogy az építkezéseket csak ez az emberi oldal motiválta? Ez megkérdőjelezhető.

A központi megrendeléssel indított nagyberuházások mindig rendkívül komoly hatást gyakorolnak a helyi gazdaságra. A túldimenzionált tervek kimeríthették a kincstárat, vagy legalábbis gazdasági zavarokat okozhattak,³⁶ a jókor végrehajtott értelmes beruházások viszont pezsgést hoztak, segítették a periférikus területek centrumhoz közeledését. Több évtizedes megállapítás, hogy Heródes építkezéseinek, pénzköltésének alapja a túlzott mértékű adóztatás volt, emiatt a királyi örökséget a kutatás hajlamos ma is a fentebb említett keretekhez ragaszkodva szemlélteni, és különösebb kritika nélkül rábólintani a gőgös zsarnok portréjára.³⁷ Flavius Josephus a nagy építkezésekben a hatalom szimbólumait látta, és nem többet, de ez nem jelenti azt, hogy több évtized munkája, melynek eredménye meghatározta Palesztina arculatát, józan gazdasági mérlegelés nélkül zajlott. A principátus korára jellemző volt az élénk gazdasági élet (ennek haszna még egyes rabszolgákat, libertinusokat is dúsgazdaggá tett), elsősorban sikeres kereskedelmi vállalkozásokon keresztül.³⁸ A gazdasági virágzás meghatározó motorja volt az alacsony belső vámmal (~2%) is támogatott kereskedelem, a rablók és útonállók eltűntek, az utak biztonságossá váltak.³⁹ Az ebben rejlő lehetőségeket Heródes ki tudta használni – elég tehetséges volt hozzá. A haszonból pedig paloták, kikötők, egyéb épületek épültek, amelyek visszahatottak a térség gazdaságára. A jeruzsálemi Templom térségének átépítése is kapacitásbővítést eredményezett, ami a biztonságos közlekedés nyújtotta lehetőségekkel együtt több zarándokot jelentett, ez pedig értelemszerűen pozitívan kellett hasson a helyi gazdaságra – de ennek elemzése messze túlmutat jelen gondolatmenetünk keretein.⁴⁰

szerint a királyon csak uralkodása második felében, Kr.e. 15 körül lett úrrá az antiszociális viselkedés – lásd REGEV, 2012.

36 A túlzott építkezési kedv méreteiből adódóan okozott problémákat – vö. LEVY, 1967, 77. 37 EDWARDS, 1949, 118.

38 HEGYI, 2006, 297.

39 HEGYI, 2006, 298.

40 A jeruzsálemi templomépítés mögött római háttérű politikai döntést is gyaníthatunk – lásd ehhez MCCANE, 2008, 731 – 732.

Heródes tevékenységének egyik lehetséges olvasata, ha a római korból jól ismert euergetizmusként írjuk le fő motivációját. Fontos társadalompolitikai eszköz volt ez, ami eredeti értelme szerint az etika és a politika határán mozgott, hisz olyan „jótéteményt” takar, amikor a magánember által gyakorolt nagylelkűség egyértelműen a nyilvános haszonszerzést célozza. Ezért kecsgetett gyakorlása jelentős politikai haszonnal: a közösségnek egy jelentős élelmiszerosztás nyilván hasznára volt, de ez az élelmiszer biztosítójának érdekeit legalább ugyanennyire szolgálta. Ebbe a kategóriába soroljuk a különböző, Palesztinától távol eső, de gondosan megválogatott városokban (pl. görög szigeteken, stb.) végrehajtott építkezéseket, de azt is, amikor Heródes befolyását kihasználva közvetítő szerepet vállalt.⁴¹ A király gazdag volt, országon belül ő rendelkezett a legnagyobb birtokokkal, ami lehetővé tette a nagylelkűség számára is haszonnal kecsgetető gesztusának gyakorlását.

41 MARSHAK, 2015, 232 – 249. Heródes nagyvonalúságának ellentmondásosságaihoz lásd GRUEN, 2016, 391 – 394.

IRODALOM

- BARAG, D. (1993): King Herod's Royal Castle at Samaria-Sebaste, *Palestine Exploration Quarterly* 125 (January), 3 – 18.
- BERLIN, A. M. (2014): Herod the Tastemaker, *Near Eastern Archaeology* 77:2, 108 – 119.
- BURRELL, B. (2014): The Legacies of Herod the Great, *Near Eastern Archaeology* 77:2, 68 – 74.
- EDWARDS, G. W. (1949): The Maladjustment of Palestinian Economy under Herod, *Journal of Bible and Religion* 17:2, 116 – 119.
- GLEASON, K. L. (2014): The Landscape Palaces of Herod the Great, *Near Eastern Archaeology* 77:2, 76 – 97.
- GRUEN, E. S. (2016): Herod, Rome, and the Diaspora, in E. S. Gruen (szerk.), *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin – Boston: de Gruyter, 383 – 396.
- GRÜLL T. (2017): *A Római Birodalom gazdasága*, Budapest: Gondolat, (2019. 11. 09.: http://real.mtak.hu/74991/1/Grull_nyomdanak.pdf)
- HEGYI W. Gy. (2006): Az ókori Róma, in Salamon K. (szerk.), *Világtörténet* 4., Budapest: Akadémiai Kiadó.
- JACOBSON, D. M. (2006): The Northern Palace at Masada — Herod's Ship of the Desert?, *Palestine Exploration Quarterly* 138:2, 99 – 117.
- JACOBSON, D. M. (2011): Ehud Netzer 1934-2010, *Palestine Exploration Quarterly* 143:1, 6 – 7.
- JACOBSON, D. M. (2012): Ehud Netzer and Herodian Archaeology, *STRATA: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 30 (January), 9 – 36.
- KARASSZON I. (2009): *Izrael története*, Budapest: Új Mandátum.
- KENYON, K. M. (1978): *The Bible and Recent Archaeology*, Atlanta: John Knox Press.
- KROPP, A. – LOHMANN, D. (2011): 'Master, Look at the Size of Those Stones! Look at the Size of Those Buildings!': Analogies in Construction Techniques between the Temples at Heliopolis (Baalbek) and Jerusalem, *Levant* 43:1, 38 – 50.
- LALOR, B. (1997): The Temple Mount of Herod the Great at Jerusalem: Recent Excavations and Literary Sources, in J. R. Bartlett (szerk.), *Archaeology and Biblical Interpretation*, London – New York: Routledge, 95 – 116.

- LEVY, J.-Ph. (1967): *The Economic Life of the Ancient World*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MAGNESS, J. (2012): *The Archaeology of the Holy Land From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- MARSHAK, A. K. (2015): *The Many Faces of Herod the Great*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- MCCANE, B. R. (2008): Simply Irresistible: Augustus, Herod, and the Empire, *JBL* 127:4, 725 – 35.
- MURPHY-O'CONNOR, J. (2008): *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide*, Oxford: Oxford University Press.
- NETZER, E. (1993): Hasmonean, Herodian, and Roman Architecture. (Cover Story), *Biblical Archaeologist* 56:3, 144 – 146.
- NETZER, E. (2006): *The Architecture of Herod, the Great Builder* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 117), Tübingen: Mohr Siebeck.
- PATRICH, J. – ARUBAS B. (2015): Revisiting the Mausoleum at Herodium: Is it Herod's Tomb?, *Palestine Exploration Quarterly* 147:4, 299 – 315.
- PELEG-BARKAT, O. (2014): Fit for a King: Architectural Decor in Judaea and Herodas Trendsetter, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 371 (May), 141 – 161.
- REGEV, E. (2012): Inside Herod's Courts: Social Relations and Royal Ideology in the Herodian Palaces, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 43:2, 180 – 214.
- ROCCA, S. (2008): *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- ROLLER, D. W. (1998): *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley: University of California Press.
- ROZENBERG, S. – MEVORAH, D. (2013): *Herod the Great. The King's Final Journey*, Jerusalem: The Israel Museum.
- ROZENBERG, S. (2014): Wall Painters in Herodian Judea, *Near Eastern Archaeology* 77:2, 120 – 128.
- SCHWARTZ, S. (2013): Jewish States, in *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 180 – 198.

- STENSCHKE, Ch. W. (2011): Judaea in the First Century AD: A Review of Recent Scholarly Contributions and their Implications, *European Journal of Theology* 20:1, 15 – 28.
- WEISS, Z. (2014): Buildings for Mass Entertainment: Tradition and Innovation in Herodian Construction, *Near Eastern Archaeology* 77:2, 98 – 107.

A farizeusok „sorsa” Josephus ábrázolásában

Kókai-Nagy Viktor

Josephusnál 20 alkalommal jelenik meg a εἰμαρμένη kifejezés, „amit általánosságban úgy definiálhatnánk, mint hitet abban, hogy a dolgok szükségszerűen történnek, ok okozati összefüggésben állnak, vagy személytelen erő irányítja azokat”.¹ Előadásunkban három kérdésre keresünk választ, elsőként, vajon a sors Josephusnál önálló entitást jelent-e, vagy csupán Isten döntésére utal, ami megmásíthatatlan. A második, milyen kapcsolatban áll a végzet az ember szabadságával a farizeusoknál Josephus ábrázolásában. Végül, miként vélekedhetett erről Josephus?

Miként jelenik meg a kifejezés Josephus műveiben?

A könnyebb áttekintés kedvéért igyekeztünk csoportokba rendezni a szó előfordulásait. Az első csoportba azokat a kijelentéseket sorolhatjuk, ahol a sors nem fejez ki többet és mást, mint az ember halandó voltát, ami elkerülhetetlen (vö. Bel 1,628.662; 4,297; 6,84; Ant 12,279; 19,347).² Itt tehát a sors említésében semmiféle mélyebb mondanivalót nem szükséges keresnünk, a halál az élethez tartozik és ez Isten kezében van.³ Mindezt a Bel 1,79 azzal egészíti ki, hogy alkalmanként erről a próféták kapnak kijelentést is és ez esetben a prófécia tartalma megfelel a sorsnak. Több olyan helyet is találunk, ahol a Templom pusztulására vonatkozik a

1 KŁAWANS, 2009, 47. Egészen a Kr. e. 2. századig a kifejezés nem játszott szerepet a determinizmus és morális felelősség kérdésében, ez a τὸ ἐφ’ ἡμῖν fogalma körül bontakozott ki (BOBZIEN, 1998b, 135).

2 K. Penner szerint a χρεών, a πεπρωμένη és a εἰμαρμένη kifejezések ugyanazt jelentik, az élet hosszúságára, a halálra és a pusztulásra utalnak. Ez alól kivételt csak a filozófiai iskolákat bemutató szövegek jelentenek, ahol a filozófiából ismert jelentéstartalommal jelenik meg (PENNER, 2001, 8 – 11).

3 Agrippa szavai egészen egyértelművé teszik ezt „Íme én, a ti istenetek, most kénytelen-kelletlen meghalok és a végzet (εἰμαρμένη) meghazudtolja a ti hízelkedő szavaitokat. Halhatatlannak neveztetek engem, pedig a halál máris elragad. De el kell viselnem sorsomat (πεπρωμένη), Isten akarata szerint (βεβούληται)...” (Ant 19,347). „A sorsra alkalmazott kifejezés, πεπρωμένη, itt azonos a εἰμαρμένη-vel, hiszen Agrippa itt is a halálba vezető sorsáról beszél, amit az előző mondatban még a εἰμαρμένη jelölt” – WÄCHTER, 1969, 102. Más úgy véli, hogy nem tusolható el ennyire könnyen ez a különbségtétel, „ebben a szövegben Isten akaratát a *pepromene* jelöli és nem a *heimarmene*, ami ebben a szakaszban Agrippa halandóságára vonatkozik” – LUTHER, 1981, 130.

kifejezés (Bel 4,257; 6,250.267). Ezen szövegek közül a Bel 6,250 válik különösen érdekessé, hiszen ez esetben, a sors Isten rendelkezésének szinonímája: „De Isten már régebben azt a sorsot mérte a templomra, hogy tűz pusztítsa el, és az idők forgásában most el is érkezett a végzetes nap (ἡ εἰμαρμένη ... ἡμέρα)”.⁴ Ezeken a helyeken ismételten a történések elkerülhetetlen volta válik hangsúlyossá.

Érdekes átmenetet képez és kérdéseket vet fel a következő csoporthoz a Bel 6,108. Itt arról olvashatunk, hogy Josephus szép szóval próbálja meggyőzni Jeruzsálem védőit, hogy adják meg magukat, de mivel Isten már megítélte őket (ὁπὸ τοῦ θεοῦ κατακρίτους) és elhatározta a pusztulásukat, ezért a szónok szava szembe megy a sorssal/Isten akaratával. Vagyis megjelenik az emberi akarat, amely szembe megy Isten döntésével és elbukik – mindazonáltal azt is észre kell vennünk, hogy ez esetben mások rendelt végzetét és nem sajátját akarja befolyásolni Josephus. A kérdést most hagyjuk nyitva, hogy vajon a város védőinek lett volna-e esélyük változtatni az eseményeken, ha megfogadják a tanácsot. Ehhez szorosan kapcsolódik az a kijentés is, hogy az ünnepre érkező zarándodok sokasága a sors akaratából, mintegy börtönbe zárva élte át az ostromot (Bel 6,428), ami miatt sokkal többen vesztették életüket, mint hétköznapi történt volna. Ez esetben talán érezhetünk valamiféle önállóságot a sors szerepét illetően, ugyanakkor, ha az események kimenetelét vesszük figyelembe, annak kiértékelésekor Josephus mindenütt hangsúlyozza, ez Isten akaratából történik. Tipikus példa lehet erre a Bel 4,622, ahol egy mondaton belül jelenik meg egymás mellett a szerencse (τύχη), az isteni gondviselés (δαμονίου προνοίας) és a jóságos végzés (δικαία τις εἰμαρμένη):

Bel 4,622:

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

A rómaiak győzelme elképzelhetetlen lett volna, ha Isten nem áll melléjük – ez esetben éppen választott népével szemben (vö. Bel 5,367; 6,411; stb.). Ez pedig egyértelművé teszi, a sors Isten végzése szerinti, vagyis Isten megtapasztalható aktivitása a világban, beavatkozása a történelem eseményeibe.

⁴ Josephus szövegeit Révay J. fordítása alapján idézem.

Az első kérdésünkre tehát az a válasz adható, hogy Josephusnál a sors, szerencse alá van rendelve Istennek.⁵ És noha alkalmanként valóban Isten említése nélkül jelenik meg és írnak eseményeket a számlájára, önálló hatalommal és entitással nem rendelkezik. Ez az eredmény pedig azt is valószínűsíti, hogy Josephus műveiben a kifejezés alkalmazását nem kell valamiféle idegen, vagy mások által becsempészett gondolatként értelmeznünk.⁶ Inkább arra gondolhatunk, amiként azt L. Wächter megállapítja, hogy a hellenista olvasó számára a Theos kifejezés sokkal szürkébb jelentéssel bírt, mint amit a zsidóság számára JHWH jelentett, aki az élet teljessége és az abszolút hatalom. „Majdhogynem kijelenthető, hogy *Heimarmene*, noha nem Isten, több jellemző vonását hordozza JHWH-nak, mint a Theos.”⁷ E két fogalom párhuzamos használatával sikerül elérni Josephusnak, hogy pogány olvasói legalább megközelítőleg olyan képet kapjanak a zsidók Istenéről, ahogyan népe látta Őt. Josephus tehát, mint apologéta tudatosan alkalmazza mások mellett ezt a kifejezést is, hogy pogány olvasói megértését segítse, illetve a zsidó gondolkodást az övékéhez közeliként állítsa be. Másfelől nyilván azért is, hogy felmutassa, az Istenről alkotott képhez, amit az Írásokat tanulmányozva nyerhetünk, túl sokat nem ad hozzá a pogány filozófia.

Ez persze korántsem jelenti azt, hogy zsidó olvasói számára ez a szóhasználat ne lett volna újszerű, hiszen az Ószövetségből, pontosabban a Szeptuagintából teljességgel hiányzik a *εἰμαρμενική* kifejezés, noha azzal a gondolattal folyamatosan találkozunk, hogy Isten akarata határozza meg az események folyását, ugyanakkor döntéseinek változtatni is képes. Ez az a pont, ahol súlya lehet az ember cselekedetének (pl. bűnbánat, könyörgés, stb.).⁸ Viszont legalább ennyire aktuálisnak is

5 Ettől eltérő véleménnyel is találkozunk pl. K. Penner úgy véli, hogy Josephus számára *εἰμαρμενική* saját jogon létező, aktív tényező, akinek hatalma van az események felett (2001, 12). Lásd továbbá STÄHLIN, 1974, 331 – 338. F. Nötscher pedig úgy véli, a rokonértelmű (*ἀνάγκη, τύχη, χρεών*) kifejezések is egy szinten állnak Istennel Josephusnál (1959, 453). Egy biztos, a szerencse a társadalom minden szintjén, a populáris vallásosság legnépszerűbb erője volt. Ő garantálta a birodalom boldogságát is – FEARS, 1981, 931. Ahogyan „*εἰμαρμενική* központi helyet foglalt el úgy a hellenista művelteknél, mint a populáris spekulációkban” – MASON, 1991, 139.

6 Az eltérő álláspontokhoz lásd FOOT MOORE, 1929, 376 – 380; STÄHLIN, 1974, 338 – 340; PENNER, 2001, 14 – 18.

7 WÄCHTER, 1969, 107.

8 Mindez azonban nem alkot a teljes Ószövetségen átívelő logikus rendszert, hanem esetről esetre árnyalatnyi eltérést mutat. De ezek között is egészen rendhagyó módon jelenik meg a Prédikátor könyvében – lásd NÖTSCHER, 1959, 455 – 458; külön a Préd-hoz: 460 – 462.

kell tekintenünk Josephus szóhasználatát, hiszen a sors fogalma és az erről való elmélkedés jellemző erre a korszakra és azt a sztoikusok szabadság/sors foglamlama határozta meg.⁹

*Exkurzus: Hogyan vélekedtek a sztoikusok szabadságról és sorsról?*¹⁰

„A sors fogalma, aminek az istenek és az emberek is alá vannak vetve, meglehetősen régi, elég, ha csak Homéroszra utalunk. De valódi filozófiai jelentőségre a sztoicizmusban tett szert.”¹¹ A sztoikusok szabadság fogalma, nem más, mint beilleszkedés az Isten által szándékolt világrendbe, megfelelni Isten akaratának és integrálódni a kozmoszba. Vagyis engedelmeskedni a sorsnak, tulajdonképpen engedelmeskedni a mindent átható Logosz által szabott rendnek. Minden történés egy azt megelőző okra vezethető vissza, annak hatására jön létre. Ezért az események determinisztikusan, logikusan követik egymást, tehát nem véletlenszerűen, iracionális módon.¹² Ez a külső kazualitás határozza meg az ember életét és cselekedeteit, amelyek szintén oksági kapcsolatban állnak egymással.¹³ Az ember szabadsága pedig tulajdonképpen ennek az elfogadása – ahogyan azt már Khrüszippos is tanította.¹⁴ Ugyanakkor ez az elfogadás pusztán egy lehetőség az ember

9 Vö. VOLLENWEIDER, 1989, 16. A népszerű filozófiai ágakra különösen jellemző volt ekkoriban az eklektikusság, és az etikai-gyakorlati kérdések iránti érdeklődés, amiben meghatározó volt az egyén és annak morális-spirituális vezetése – lásd THOM, 2012, 280 – 285.

10 A témához részletesen KÓKAI-NAGY, 2019.

11 Foot MOORE, 1929, 376; vö. továbbá LUTHER, 1981, 128k. A sors kérdésének történeti áttekintéséhez MASON, 1991, 137k.

12 Vö. JEDAN, 2001, 381. továbbá NÖTSCHER, 1959, 446k. Olyan állásponttal is találkozunk, amely különbséget tesz a sors és az isteni gondviselés között, hogy ez által a rossz ne legyen Istennek tulajdonítható (lásd BOBZIEN, 1998a, 46k).

13 Lásd ehhez BOBZIEN, 1998a, 44 – 53; R. S. Braicovich úgy véli, hogy Epiktétosz a felelősség problémáját az ok-okozat (és nem a moralitás) kérdésére redukálja és az ítélet – büntetés problémáját, mint zavaró tényezőt, teljes számúzi érveléséből. Ez pedig arra utal, hogy ő nem a zsidó-keresztény etikában megszokott kérdésre keresi a választ, hogy mikor kapunk dicséretet vagy büntetést? Hanem azt a kérdést szeretné megválaszolni, hogy mi vezetett bennünket odáig, hogy ezt, vagy azt tegyük? (2010, 218; a gondolat kifejtéséhez lásd 214 – 217).

14 „A morálisan felelősségteljes cselekvések esetében – az ezt megelőző okok nem értelmezhetőek úgy, mint amelyek szükségszerűvé teszik a beleegyezést oly módon, hogy ezzel kizárnák a valódi emberi cselekvést. Sokkal inkább – véli Khrüszippos – a korábbi okok a helyzetet teszik szükségszerűvé a beleegyezésre és ennek ösztönzésére, de a beleegyezés tartalmát, ami a cselekvő rendelkezésére áll egy adott szituációban,

számára, döntésének az eredménye: „A sors az ok, és a sors meghatároz, de a sors nem szükségszerű”.¹⁵ Ez a döntés azonban mégsem bír túl nagy jelentőséggel, hiszen „nem teszi lehetővé, hogy az egyén elég erővel rendelkezzen ahhoz, hogy más legyen a kifejelet [...] A szabad akaratnak valójában nagyon kicsi a szerepe ebben a rendszerben: az egyén akarata abban nyilvánul meg, hogy hozzájárul ahhoz, amit meg kell tennie, miközben nem áll hatalmában bármi mást tenni”.¹⁶ Valódi szabad akaratról a sztoikusok gondolkodásában tehát nincs szó, pusztán elfogadásról beszélhetünk az ember részéről, csak ez az, ami rajtunk áll (τὸ ἐφ’ ἡμῖν). Ezért a szabad önrendelkezés/akarat (προαίρεσις) tulajdonképpen nem más, mint egy belénk kódolt irány: a helyes iránti vágy és a rossz elkerülése; amit az értelmünkkel ismerünk fel. „Epiktétosz számára kizárólag egy mentális cselekedet, [...] ami ,a kezünkben van’, amiben szabadok vagyunk. A döntéseknek ebben mentális aktusában vagyunk korlátlanok és szabadok a kényszertől.”¹⁷ Ez pedig tovább vezet a morális felelősség kérdéséhez, hiszen az ilyen mérvű determinizmus megszüntetheti azt – ahogyan erre a sztoicizmus kritikusa¹⁸ már a korai időkben felhívták a figyelmet.

A farizeusok „sorsa”

Éppen abból adódóan, hogy a szabad akarat/sors kérdésköre alapvetően a (pogány) filozófiát foglalkoztatta az 1. században, meglephet bennünket, hogy Josephus három alkalommal is ezt a témát felhasználva utal a farizeusok gondolkodására, kétszer pedig ez alapján tesz különbséget a zsidó airesisek (Ant 18,11 – φιλοσοφίαι) között. Célja vélhetően az lehetett, hogy felkelte pogány olvasói érdeklődését a zsidó gondolkodás iránt, másfelől rámutatni a tényre, ezek a csoportok olyanok, mint a filozófiai iskolák a görögöknél és ősiségük is vetekedik azokkal.¹⁹ Mindazonáltal a bemutatásuk tovább is vezet a zsidó olvasói gondolatait.

nem.” – JEDAN, 2001, 382. lásd továbbá FORSCHNER, 2013, 114.

15 BRENNAN, 2001, 265.; vö. BOBZIEN, 1998b, 139. A témához: Isten, mint etikus létező lásd BONHÖFFER, 1911, 358 – 363.

16 KAWANS, 2009, 78. hasonlóan BULTMANN, 1912, 180.

17 FORSCHNER, 2013, 117.; vö. BULTMANN, 1965, 46.; továbbá SCHNELLE, 2009, 149k.

18 Vö. FOOT MOORE, 1929, 387, továbbá HULTGREN, 2011, 125 – 127.

19 Ezt támasztja alá, hogy Cicero is hasonlóan mutatja be a görög filozófiákat olvasói számára a sorsról szóló értekezésében, középre helyezve a sztoikusokat, ahová Josephus a farizeusokat rakta. Illetve Tacitus Annales 6,22-ben is előjön ez a hármas felosztás, noha ő a legnépszerűbbnek azt az irányzatot nevezi meg, amely mindent a sorsnak tulajdonít

Előljáróban érdemes megjegyeznünk, hogy mivel a csoportok bemutatása jól körülhatárolható blokkot képez a szövegben, ezért találkozunk olyan véleménnyel, amely szerint átvett anyag lenne a szerző részéről,²⁰ mások szerint, a szövegek nem csupán jól illeszkednek az elbeszélés menetében, de jellegzetes szókészletük is azt támasztja alá, hogy Josephus a szerzője azoknak,²¹ és minden esetben sajátos célja van exkurzusainak. Bármelyik álláspontot fogadjuk is el, feltételezhetjük, Josephus fontosnak tartotta ezt a kérdést és egyetértett a tartalommal, különben miért tárgyalta volna többször is műveiben. A legátfogóbb szöveg az Ant 13,171 – 173,²² ahol a három csoport közötti különbségtétel egyedüli kritériuma a sors – szabad cselekvés kérdése lesz:

Ant 13,171 – 173:

„Ez idő tájt három vallási irányzat (αἱρέσεις) volt a zsidóknál, amelyeknek tagjai az emberi dolgokról (περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων) más-más tanítást hirdettek; egyik volt a farizeusok, másik a szadduceusok, harmadik az esszénusok felekezete. A farizeusok azt állították, hogy némely dolog, de nem minden, a sors műve (οὐ πάντα τῆς εἰμαρμένης ἔργον εἶναι), viszont bizonyos dolgok szabad akaratunkból (τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῦς) történnek vagy maradnak el. Ezzel szemben az esszénusok azt tanították, hogy mindent a sors hatalma kormányoz (πάντων τὴν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται)²³

asztrológiai értelemben – lásd MASON, 1991, 202k. vö. továbbá PENNER, 2001, 14 – 17.

20 Foot MOORE, 1929, 371. Amit talán Damaszkuszi Nikolausztól vett át változtatást nélkül (i. m. 383k).

21 Ezt a véleményt képviseli S. Mason a könyvében (1991) és az esszénusokról szóló későbbi tanulmányában is (2007, 252).

22 Ezt az 1Makk 12,23 és 24 közé illeszt be Josephus az elbeszélésébe. Van, aki úgy véli, hogy mivel a szöveg megtöri az összefüggést, ezért egyetlen elvárásunk tesz ezzel Josephus eleget: bizonyítja, a közösségek már Jonathan óta léteznek (FOOT MOOR, 1929, 371 – 372; hasonlóan HULTGREN, 2011, 123). H. M. Luther viszont azt feltételezi, hogy ezzel a szerző Jonathan korábbi kijelentésre reflektálna Isten gondviseléséről (Ant 13,163 – πρόνοια) – 1981, 135. K. M. Penner szerint, a Makkabeusok könyvén kívül volt még egy forrása Josephusnak erről a korszakról, amelyik ugyancsak szót ejtett a zsidó közösségekről, viszont hogy ezt Josephus éppen a sors fogalma köré szövi, az saját döntése. És azért helyezi ide, mert itt adódott rá elsőként lehetőség, hogy történelmi tényeknek megfelelő korban mutassa be a közösségeket és ráadásul eszébe is juttott a „gondviselés” és „Róma” kulcsszavak kapcsán Vespasianus beszédéből (Bel 4,622) – vö. 2001, 13k. 22.

23 G. Stählin szerint, az esszénusok számára a sors itt, mint valamiféle személyes hatalom jelenik meg, akinek a számlájára írják az emberi cselekvést éppen úgy, mint a szennvedéseket (1974, 336).

és semmi nem történik az emberi életben a sors végzése nélkül. Végül a szadduceusok hallani sem akarnak a végzetről, és azt tanítják, hogy nincs végzet (τὴν εἰμαρμένην ἀναπροῦσιν), nem a sors irányítja az emberek dolgait, hanem minden a mi akaratunkból történik (ἅπαντα δὲ ἐφ’ ἡμῖν αὐτοῖς κεῖσθαι), úgyhogy szerencsénknek is magunk vagyunk kovácsai, de szerencsétlenségünket is csak a tulajdon oktalanságunkkal idézzük elő. Minderről részletesen írtam a zsidó háborúról írt művem második könyvében.”

Érdekes, hogy ebben a mindhárom irányzatot érintő részben Isten teljesen hiányzik az érvelésből, ugyanakkor Josephus maga utal korábbi művére, ahol a csoportok hitéről is beszélt (Bel 2,128 – 131.139k.162.164). Ebből a szakaszból olybá tűnik, mindhárom felfogás a sorsról levezethető a zsidó gondolkodásból, a teljes determinizmus éppen úgy, mint az emberi akarat szabadságának védelme – ami rajtunk áll, ami rajtunk múlik (ἐφ’ ἡμῖν)²⁴, és a kettő között a farizeusok felfogása, akik úgy tekintenek a végzetre, mint valamiféle megtapasztalható erejére Istennek.

Esszénusok

Elsőként a szabadság/sors kérdésében a csak itt megjelenő esszénusokról alkotott véleményt vizsgáljuk meg. Ezt a közösséget szerzőnk kifejezetten pozitív színben tüntet fel (vö. Ant 18,20),²⁵ náluk a végzet hatalma nem szenved csorbát. Az Ant 18,18 szerint azt tanítják, hogy „mindent rá kell bízni Isten akaratára”. Tehát a sors ez esetben nem lenne más, mint Isten kezének a munkája. Isten akarata és a sors ugyanannak az emberi tapasztalatnak a neve: van egy felsőbb hatalom, amely az életünket irányítja. Ez a meggyőződés pedig szerzőnk szerint, őket a pitagoreusokhoz teszik hasonlónak (Ant 15,371). Ez viszont egyáltalán nem jelenti

24 A görög filozófiában Aristoteles volt az első, aki rendszeresen használta ezt a kifejezést utalva az ember hatalmában álló dolgokra (a témához MASON, 1991, 150 – 152). És ahogyan fentebb röviden utaltunk rá, ez határozta meg az ember cselekedet-sors kérdését az első időkben, nem a szabadság gondolata.

25 Az esszénusok kivételes jelentőségéről Josephus műveiben lásd Mason, 2007. Itt a sors-szabad akarat szakasz célja (Ant 18,11 – 22), hasonlóan a Bel-hoz, Galileai Júdás különlegesen negatív szerepének bevezetése, miközben az esszénusok számos pozitív tulajdonsága itt a farizeusokhoz kapcsolódva tűnik fel – vö. HAALAND, 2007, 274 – 276. G. Haaland így összegzi eredményeit: A Bel 2 és az Ant 18 retorikai stratégiája nem is annyira az, hogy felmutassa a zsidók általános béke szeretetét, hanem legfőképpen rámutatni, hogy a zsidók között számos filozófus akad, aki töréletesen erkölcsös életet él (i. m. 279).

azt, hogy az ember cselekedete ne lenne fontos a számukra, elég, ha elolvassuk számos betartandó előírásuk bemutatását a Bel 2,120 – 161-ben.²⁶ Mindazonáltal izgalmas, hogy ebben a terjedelmes részben nem esik szó a sorsról, végzetről, noha ezt követően, a farizeusok és szaddúceusok bemutatásának központi eleme lesz. Vajon mire vonatkozhat akkor a sors, végzet megkérdőjelezhetetlen hatalma az esszénusok esetében? Azt feltételezhetjük, hogy a közösség tagsága és vezetőik²⁷ kiválasztására: csak azok kerülhettek be az esszénusok körébe, akiket Isten rendelt el erre, hogy azon kevesek közé tartozzanak, akik Isten akarata szerint élnek.²⁸ Vagyis itt nem valamiféle fatalizmusról van szó – ahogyan azt G. Foot Moore vélte²⁹ – hanem sokkal inkább annak magyarázatáról, hogy ki képes felismerni az esszénusok tanításának igazságát.

Szadduceusok

A Bel 2,162 – 166 csak a farizeusokat és szaddúceusokat hasonlítja össze. Míg az előbbieket elfogadják a sors létezését, az utóbbiak tagadják. Itt Josephus nem kevesebbet állít, mint hogy a szaddúceusok véleménye szerint Isten nem avatkozik közvetlenül be az ember életébe. Az ember teljesen szabad akaratú rendelkezik, ezért mindenki maga felelős azért, hogy miként megy sora.

Bel 2,164 – 165:

„Viszont a másik szekta tagjai, a szadduceusok, kereken tagadják a végzetet, és azt állítják: Isten egyáltalán nem törődik azzal, hogy az ember cselekszik-e gonoszra, vagy nem: a jó és a rossz cselekedetek teljesen az ember szabad akaratától függenek (φασὶν δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῆ τὸ καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκείσθαι), és mindenki szabadon választja ezt vagy azt.”

26 A Bel 2,119 – 166-ban a cél az esszénusok, mint „modell zsidók” alapos bemutatásán túl (2,119 – 161), Galileai Júdás bevezetése az események sorába és az olvasó meggyőzése arról, hogy a lázadásban nem az egész nép, hanem annak csupán egy kis csoportja tehető felelőssé (HAALAND, 2007, 267 – 269).

27 „[...] engedelmességet tanúsít mindenki, de különösen a felsőbbtség iránt, mert akinek hatalma van, az csak Istentől kaphatta” (Bel 2,140). Itt a felsőbbtség alatt valószínűleg a közösség saját vezetőit kell értenünk, akiket nem sorsolással, hanem kézfeltartással választanak (Bel 2,122 – χειροτονητός) – MASON, 2007, 238.243.

28 BAUMGARTEN, 1997, 5. Jegyezzük meg, hogy természetesen ebben sem volt minden csoportosulás ugyanolyan rigorózus. A tejes befelé fordulás, elzárkózás és a misszió, az emberek megszólítása között számtalan árnyalat létezett – vö. BAUMGARTEN, 2015, 263k.

29 FOOT MOORE, 1929, 372.

Ezzel egyértelműen állást foglalnak az ember döntésének szabadsága és ezzel felölősségre vonhatósága mellett, valamint éles határvonalat húznak a rossz és Isten közé.³⁰ Ugyanakkor, ha a szaddóceusok elvetik Isten gondoskodását, ami megnyilvánul az egyén életében, akkor a gondviselést is tagadják.³¹ Ezzel pedig az epikureusokhoz állnak közel, akikről Josephus egészen hasonló kijelentést tesz:

Ant 10,277 – 278:

„[...] mennyire tévednek az epikureisták, ha azt hiszik, hogy az életben nincs Gondviselés (πρόνοια), Isten nem törődik az emberek dolgaival és a világ-egyetemet nem valami felséges, halhatatlan és örökkévaló lény kormányozza, hanem önmagát tartja fenn a maga erejéből, vezető és védelmező nélkül.”

Farizeusok

A farizeusok, ahogyan láthatjuk, középen helyezkednek el és Josephus őket máshol a sztoikusokhoz hasonlítja (Vit 12).³² Az Ant 13,172-ből az derülhet ki számunkra, hogy *nem minden* történik a sorsszerűen, noha az esetek többségében ez irányítja az eseményeket, de az ember tettei is közreműködnek az események alakulásában. Ugyanakkor a másik két helyen, ahol Josephus még a sors kérdésével foglalkozik a farizeusokhoz kapcsolódóan, egyértelműen már *mindent* a sors irányításához rendel a szerző, ami viszont az esszénusok felfogásához áll közel,³³ amely hasonlóság köszönhető talán annak a ténynek, hogy ezeken a helyeken az esszénusok nem jelennek meg az összevetésben.

Bel 2,162 – 163:

„A két előbb említett szekta közül a farizeusok azt tartják magukról, hogy ők a legrégibb felekezet (τὴν πρώτην ... αἵρεσιν) mind a három közül, ők magyarázzák a leghitelesebben a törvényt (ἐξηγεῖσται τὰ νόμιμα³⁴); azt ta-

30 Vö. Klawans, 2009, 52k.

31 Lásd Wächter, 1969, 98 – 100.

32 Érdemes megjegyezni, hogy a sztoikus filozófia a művelt zsidók körében is igen népszerű volt – vö. Weiss, 1979, 430 – 432.

33 Ez vezetett ahhoz a felvetéshez, miszerint Josephus talán nem egy, hanem két, eltérő véleményt mutatna be a farizeusokról – Klawans, 2009, 65, Mindkét típushoz találunk párhuzamos helyeket a rabbikus irodalomban (az elsőhöz i. m. 67k; a másodikhoz i. m. 69 – 71), sőt mindkettő visszavezethető a II. Templom koráig (vö. i. m. 71 – 73). Lásd továbbá Mason, 1991, 203 – 206.297.

34 A kifejezés a törvények (οἱ νόμοι) és a szokások (τὰ ἔθη) szinonímája – vö. Mason, 1991, 124.

nítják, hogy mindennek az ura Isten és a végzet (είμαρμένη), hogy a jó és rossz (δίκαια καὶ μὴ) cselekedet az emberek szabad akaratától függ (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κείσθαι) ugyan, de minden dolgukba belejátszik a végzet (είμαρμένη).”

A szövegből úgy tűnik, egymás mellett állnak Isten és a sors, illetve noha van az embernek szabad döntése olyan kérdésekben, amelyek ellenőrzése alatt állnak, de mindez nem függetleníthető a sorstól. „Az emberi akaratnak ugyan jut némi szerep, de csak azokban a kérdésekben, amelyeket kontrollálni tud, és soha nem lehet teljesen független a sorstól, ami mindent áthat. Mindazonáltal az ember hatalmában áll választani jó és rossz között, ami alkalmanként egybeesik a sorsal.”³⁵ Az ember hatalmában álló cselekedetei pedig főképpen a másik emberre irányulnak és szociális természetűek: „... a gyakori párból εὐσεβῆς καὶ δίκαιος az előbbi kifejezés irányultsága πρὸς τὸν θεόν a másiké πρὸς ἀνθρώπος.”³⁶ Ezzel összefüggésben nem véletlenül utal Josephus rá, hogy ez a csoport kiváló értelmezője a törvényeknek (vö. Vit 191; Bel 1,110.648; Ant 17,162), hiszen alapvetően ebből tudható meg, mi a helyes cselekedet, illetve a zsidóságnak ez az egyik legmarkánsabb ismertetőjele. Ezért lehetnek az elsők a farizeusok mind között,³⁷ de népszerűségükre is utal ez a kijelentés (vö. pl. Ant 13,288).³⁸ Ugyanakkor, az nem válik egyértelművé, milyen módon kooperál ezen cselekedetekkel a sors. Esetleg arra gondolhatunk, hogy mivel a sors tulajdonképpen Isten megtapasztalása, akarat³⁹ Josephusnál, ezért az ember kegyes cselekedetei képesek hatást gyakorolni Istenre, kvázi Isten munkatársaivá válnak? Vagy arról lenne szó, hogy az ember cselekedetei nem, de annak következményei sorsszerűek?⁴⁰ Másfelől, egy olyan Isten esetében, aki mindenható, a mindenség Ura, elképzelhetetlen hogy bármilyen emberi cselekedet kimaradna mindenhatóságából.

35 KŁAWANS, 2009, 67.

36 MASON, 1991, 143. lásd továbbá összefoglalását i. m. 149.

37 Lásd MASON, 1991, 131.

38 BAUMGARTEN, 2015, 266. A farizeusok népszerűségüket természetesen a politika hatalmi játszmáiban is kamatoztatták – vö. COHEN, 2006, 139 – 141.

39 Vö. FRIIS, 2018, 48 – 53.

40 Hasonlóan vélekedtek a közép- és újplatonisták, ezért S. Hultgren úgy is véli, hogy Josephus álláspontja nem is annyira a klasszikus sztoáához, mint sokkal inkább a platonikusokhoz áll közel (vö. 2011, 127k).

A másik helyen is ugyanaz a kettősség jelenik meg sors és az ember szabad cselekvése között, mint korábban zsidó háborúból idézett részben.

Ant 18,12 – 13:

„A farizeusok [...] amit az értelmes megfontolás alapján jónak tartanak, azt cselekszik, és egyáltalán kötelességüknek tartják az ész parancsainak engedelmessé válni. [...] Ha azt állítják, hogy minden előre meghatározott sors (είμαρμένη) szerint történik, azzal még nem akarják elvitatni az emberi akarrattól az önrendelkezési jogot (τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ’ αὐτοῖς), csupán azt tanítják, hogy Isten rendelése szerint a sors hatalma (τῷ θεῷ κρίσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ) és az emberi értelem együtt működik,⁴¹ úgy, hogy mindenki, tetszése szerint a bűn vagy az erény (μετ’ ἀρετῆς ἢ κακίας) útjára léphet.”

A szöveg nehézségét talán az adhatja, hogy sokkal erőteljesebben jelenik meg abban a sors fölérendeltsége minden kérdésben az emberi akaratnak, mindazonáltal Josephus itt sem vitatja, hogy az emberi akarat együttműködik az események alakításában, kooperál a sorssal. Illetve az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy folyamatosan megjelenik a farizeusokhoz kapcsolódóan az értelmes megfontolás, a döntés és a cselekedet fontossága. Ami viszont sokkal nehezebben értelmezhető, hogy ezek szerint, ezen együttműködés eredménye lenne a bűn, vagy az erény⁴² – mivel ez azt is jelentheti, hogy az ember döntése határozza meg a sorsot és nem fordítva. Vagy egyfajta elengedésről beszélhetünk a sors részéről: „Ha az ember a μετὰ κακίας útjára lép, a sors nem avatkozik be, hanem hagyja a végzetet: ha a μετ’ ἀρετῆς útján jár, a sors fél úton találkozik vele”⁴³. Tehát az ember döntése valójában nem befolyásolja a sorsot, csak saját balsorsát.

41 H. St. J. Thackeray véleménye szerint, itt keveredésről, fúzióról, esetleg társas viszonyról van szó. Az „itt következő καὶ ... καὶ – véleményem szerint – azt jelenti „mindkettő ... és”, nem „és ... és”: vagyis itt egy találkozásról van szó, ami mindkét fél (sors és ember) számára nyitva áll.” – THACKERAY, 1932, 93.

42 Az erény sokkal komplexebb fogalom, mint pusztán helyes döntés. Éppen ezért nem mellékes, ha itt ezt a kifejezést használja a szerző – témához lásd MASON, 2007, 225 – 229.
43 THACKERAY, 1932, 93.

Josephus saját véleménye

Ezen áttekintés után mindenképpen érdemes szemügyre venni az Ant 16,395 – 398-at, ahol azon töpreng el a szerzőnk, hogy vajon Heródes fiainak tragikus végét mi idézhette elő:

„De joggal kételkedhetünk benne, hogy az ifjak elegendő okot adtak volna atyjuknak ekkora haragra, és hogy őt gonoszságukkal hajszolták volna ebbe az engesztelhetetlen gyűlöletbe. Olyan rideg, kegyetlen és nagyravágyó volt-e Herodes, hogy senkit sem túrt meg maga mellett és mindenáron érvényesíteni akarta a maga akaratát? Vagy pedig a végzet (τύχη) hatalma mutatkozott meg ebben, ami hatalmasabb a legbölcsebb megfontolásnál is? **Feltételezhetjük, hogy az emberi cselekvéseket (τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις) bizonyos szükségszerűség (ἀνάγκη) eleve meghatározza (προκαθοσιῶσθαι) és ezt végzetnek nevezzük (καλοῦμεν αὐτὴν εἰμαρμένην) és nem történik semmi, amit ne ez idézne elő.** Elegendő, azt hiszem, utalni arra, hogy ez a nézet különbözik attól, amely nekünk magunknak is tulajdonít bizonyos befolyást és mindenkit felelőssé tesz a maga bűneiért, mint ahogy ezt előtünk már a törvény is megszabta (πεφιλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ).”

Jól látható, hogy az összes eddig vizsgált kulcsfogalom együtt jelenik meg az Ant 16,397-ben. Megállapítható, hogy a sors és ennek szinonímái egy olyan hatalomra vonatkoznak, amely felette áll az ember értelmének, képességeinek, az viszont már messze nem jelenthető ki ugyanilyen bizonyossággal, hogy semmi közük nem lenne Istenhez. Noha tény, Isten nem kerül említésre, mindazonáltal kizárható, hogy a sorsfordulatok céltalanok lennének, ne vezetnék valamilyen irányba az eseményeket és ezzel végső soron ne Isten akaratának kivitelezésében vennének részt. Ugyanakkor érdemes megvizsgálni a szövegkörnyezetet is, hiszen a sors ismételen az ember cselekedeteinek összefüggésében jelenik meg. Josephus arról ír, hogy az ifjak sorsa nem magyarázható csupán cselekedeteikkel, mint ahogyan Heródes gonoszsággal sem, vagyis az ember tettei nem klépesek előidézni ilyen csapásokat, viszont nyilván hozzájárultak a történésekhez.⁴⁴ Talán elfogadható feltételezés, hogy Josephus sorsról alapvetően akkor beszél, amikor Isten harag-

⁴⁴ Ez az álláspont közelebb áll a Bel 2,163 és az Ant 18,13 farizeus képéhez, mint az Ant 13,172-höz. Ehhez a felfogáshoz, az ember cselekedetei és a sors együttműködéséről, hozza fel további példakékn S. Hultgren a Bel 4,324k-t is (2011, 130k.134).

jának, kikutathatatlan végzésének megjelenéséről szól.⁴⁵ Vagyis akkor, amikor az ember értetlenül áll az események alakulását látva. De legalább ugyanennyire fontos, hogy szerzőnk számára ezen események sem kerülnek ki Isten irányítása alól, még ha ez együtt is jár azzal, hogy Isten a gonosz tettek végrehajtására irányuló emberi döntésekben is aktívan részt vesz.⁴⁶

Ugyanakkor, mint az a következő gondolatból kitűnik (Ant 16,398) – és ez Josephus saját véleményét tükrözi – mindez mégiscsak befolyásolható, ha az ember a törvény szerint éli az életét. Ezt támasztja alá pl. az Ant 8,314 is, amikor arról olvasunk, hogy Isten döntéseire hatást gyakorol az ember magatartása: „Isten bizony nagyon sokat törődik az emberek ügyeivel (ἀνθρωπίνοιον πραγμάτων), szereti a jókat, azonban a gonoszokat gyűlöli és gyökerestül kiirtja” (vö. Ant 10,277 – 280). Isten döntését tehát egyértelműen befolyásolja, hogy valaki jó vagy hitvány ember, amit nyilván a Neki tetsző életvezetés dönt el. Kijelenthető tehát, hogy Isten a történelem és abban az emberi élet irányítója, amire Josephus a εἰμαρμένη mellett, de annál sokkal gyakrabban, a πρόνοια kifejezést használja. De míg „a sztoikus filozófiában a gondviselés (πρόνοια) és a sors (εἰμαρμένη) olyannyira feloldódnak egymásban – a sajátos istenelképzelés miatt – hogy közel azonossá válnak”,⁴⁷ Josephus szóhasználata ennyire nem következetes. Ahogyan nála nem lehet éles határvonalat húzni Isten és a sors közé: miszerint vagy a személyes Isten, vagy a személytelen sors irányítja az eseményeket; úgy a sors és gondviselés fogalmát sem olvasztja egybe „a sors fogalmát elnyomja az Istenről alkotott elképzelés”.⁴⁸ Az pedig, hogy JHWH nem neutrális szemlélője az eseményeknek, teret enged az ember cselekvésének is, lehetővé téve számára, hogy alakítsa Isten döntését azzal, ami rajta áll.⁴⁹ Ebben mutatkozik markáns eltérés a sztoikusokkal szemben. Josephus felfogásában ugyanis, ami rajtunk áll, az nem más, mint az Istennek tetsző élet, ami a törvényből, konkrétan Isten törvényéből⁵⁰ ismerhetünk meg:

45 WÄCHTER, 1969, 103.

46 KŁAWANS, 2009, 68.

47 WÄCHTER, 1969, 100.

48 WÄCHTER, 1969, 102, lásd továbbá MASON, 1991, 142.

49 Ez a koncepció jelenik meg a rabbiknál, de már a rabbinizmus előtti irodalomban is, kiegészülve azzal a gondolattal, hogy a végső mérleg az ember cselekedetei és sorsát illetően majd az utolsó időkben lesz megvonva (vö. HULTGREN, 2011, 116 – 119).

50 „Az emberi létezés egyetemes adottságával szemben, ami a *heimarmene* uralma alatt áll, az emberi akarat az isteni törvény alatt áll, amit Josephusnál a *pronoia* uralma, vagy az isteni gondviselés jelöl.” A Tóra szerinti élet pedig alternatívát jelent a *heimarmene*

„amelyet filozófiailag kifejtetett már a mi korunk előtt a törvényben” (ἄ πρὸ ἡμῶν ἤδη πεφίλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ).⁵¹

Josephus tehát a szabadságról és sorsról alkotott elképzelésével a farizeusoknak tulajdonított nézőponthoz áll közel, de ez nem azt jelenti feltétlenül, hogy a farizeusokhoz is közel állt volna.⁵² Inkább úgy vélhetjük, hogy a kor gondolkodásának *mainstream* irányzatához csatlakozott, amit a sztoikusok képviseltek, de túl is lép azon a farizeusokról szóló beszámolóival,⁵³ hiszen egyértelművé teszi, az ember hatalmában álló dolgok, amik rajtunk múlnak, nem szűkíthetők le pusztán az sors elfogadásának aktusára, hanem aktív cselekvést jelentenek, amely cselekvések együttműködnek, kooperálnak a sorssal.⁵⁴ Ezek a cselekedetek megfelelnek a törvénynek, amelyeket Isten éppen azért adott a zsidó népnek, hogy boldogok legyenek általa (Ant 1,14; 3,84).

egyébként univerzális determinizmusával szemben – LUTHER, 1981, 134.

51 Mason angol fordítása alapján (1991, 141).

52 Már H.-F. Weiß rámutat, hogy Josephus farizeus ábrázolása inkább egy történészé, aki alapvetően referál és nem feltétlenül osztja meg olvasóival szimpátiáját (1979, 423k). S. Mason pedig egyéltelműen és elég meggyőzően kérdőjelezi meg Josephus farizeusi elköteleződését könyvében (1991). Ugyanakkor kétségtelen tény, hogy Rabbi Akiba későbbi kijelentése ('Abot 3,15: „Isten mindent előre lát, de ez nem hiúsítja meg a szabad elhatározást. A világ jóhiszeműen (jóindulattal) lesz megítélve, ámde mindenben a cselekedetek többségének minősítése a döntő.” – egészen hasonló álláspontot tükröz (lásd HULTGREN, 2011). Akiba egyéltelműen hangsúlyozza az isteni gondviselést, de nem abban az értelemben, mintha az valami determinizmus lenne, hanem abban az értelemben, hogy Isten igazsága, ahogyan az megjelenik a világ gondviselő irányításában, arra ösztönzi az embert, hogy kiválassza azt az utat, amit követni kíván (vö. i. m. 123).

53 Vö. KŁAWANS, 2009, 81.

54 Lásd HULTGREN, 2011, 132 – 134.

IRODALOM

- BAUMGARTEN, A. I. (1997): *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Leiden: Brill.
- BAUMGARTEN, A. I. (2015): Josephus and the Jewish Sects, in H. H. Chapman – Z. Rogers (szerk.), *A Companion to Josephus*, London: Wiley and Sons, 261 – 272.
- BOBZIEN, S. (1998a): *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- BOBZIEN, S. (1998b), The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem, *Phronesis* 43, 133 – 175.
- BONHÖFFER, A. (1911): *Epiktet und das Neue Testament*, Gießen: Verlag von A. Töppelmann.
- BRAICOVICH, R. S. (2010): Freedom and Determinism in Epictetus' Discourses, *The Classical Quarterly* 60, 202 – 220.
- BRENNAN, T. (2001): Fate and Free Will in Stoicism, in D. Sedley (szerk.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 259 – 286.
- BULTMANN, R. (1912): Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament, *ZNW* 13, 97 – 110. 177 – 191.
- BULTMANN, R. (1965): Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis, in R. Bultmann, *Glaube und Verstehen 4.*, Tübingen: Mohr Siebeck, 42 – 51.
- COHEN, S. J. D. (2006): *From the Maccabees to the Mishnah*, Luisville – London: Westminster John Knox Press.
- FEARS, J. R. (1981): *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology* (ANRW II. 17/2.), Berlin – New York: de Gruyter, 828 – 948.
- FOOT MOORE, G. (1929): Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus, *HThR* 22:4, 371 – 389.
- FORSCHNER, M. (2013): Epiktets Theorie des Freiheit in Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (Diss. IV 1), in S. Vollenweider – M. Baumbach – E. Ebel – M. Forscher – Th. Schmeller (szerk.), *Epiktet, Was ist wahre Freiheit?*, Tübingen: Mohr Siebeck, 97 – 118.
- FRIIS, M. (2018): *Image and Imagination*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- HAALAND, G. (2007): What Difference Does Philosophy Make? The Three Schools as a Rhetorical Device in Josephus, in R. Zuleika (szerk.), *Making History. Josephus and Historical Method*, Leiden – Boston: Brill, 262 – 288.
- HULTGREN, S. (2011), Rabbi Akiba on Divine Providence and Human Freedom: 'Abot 3:15-16 and 'Abot de Rabbi Nathan (B) 22:13-15, *JSQ* 18:2, 107 – 143.
- JEDAN, Ch. (2001): Zur Aktualität des stoischen Kompatibilismus, *ZPhF* 55:3, 375 – 386.
- KLAWANS, J. (2009): Josephus on Fate, Free Will, and ancient Jewish Types of Compatibilism, *Numen* 56:1, 44 – 90.
- KÓKAI-NAGY V. (2019): Szabadság Epiktétosznál és Pálnál, *Vallástudományi Szemle* XV:4, 9 – 32.
- LUTHER, H. M. (1981): Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII,171-3, *Numen* 28:2, 127 – 137.
- MASON, S. (1991), *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden – New York – København – Köln: Brill.
- MASON, S. (2007): Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judean War: From Story to History, in R. Zuleika (szerk.), *Making History. Josephus and Historical Method*, Leiden – Boston: Brill, 219 – 261.
- MISNA (2019. 10. 30): <https://zsido.com/fejezetek/misna-avot-traktatusa-az-atyak-bolcs-tanitasai-3>.
- NÖTSCHER, F. (1959): Schicksal und Freiheit, *Biblica* 40:2, 446 – 462.
- PENNER, K. M. (2001): The Fate of Josephus' Antiquitates Judaicae 13:171-173: Ancient Judean Philosophy in Context, *JBS* 1:4, (2019. 10. 05): www.academia.edu.
- SCHNELLE, U. (2009): Paulus und Epiktet, in F. W. Horn – U. Volp – R. Zimmermann (szerk.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 137 – 158.
- STÄHLIN, G. (1974): Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus, in O. Betz – K. Haacker – M. Hengel (szerk.), *Josephus Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 319 – 343.
- THOM, J. C. (2012): Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World, *Early Christianity* (3), 296 – 320.
- THACKERAY, H. St. J. (1932): On Josephus's Statement of the Pharisees' Doctrine of Fate (Antiq. xviii. 1,3), *HThR* 25:1, 93.

- VOLLENWEIDER, S. (1989): *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WÄCHTER, L. (1969): Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur Heimarmene nach dem Bericht des Josephus, *ZRG* 21:2, 97 – 114.
- WEISS, H.-F. (1979): Pharisäismus und Hellenismus, *OLZ* LXXIV:5, 421 – 433.

Olvasta-e Josephus Philónt? – újragondolva

Módszertani skiccek

Alex Leonas

Kérdésfeltevés

Előadásom címe egy utalás G. Sterling nemrég megjelent tanulmányára.¹ A részletes ismertetést megelőzően Sterling végkövetkeztetésével szeretném kezdeni: noha valószínű, hogy Josephus ismerte Philón írásait, döntő bizonyíték erre nem áll rendelkezésre.² Ez a bizonytalanság lesz a kutatásom kiindulópontja. De miért is fontos lenne ezt tudni?

Flavius Josephus idézési stratégiája aránylag jól kutatott terület.³ A hellenisztikus történetírási hagyományhoz híven a történész nem habozott megnevezni a forrásait. Homéros, Hérodotosz, Alexandrosz Polihisztor, Nikolaosz Damaszkénosz és mások nevei is rendszeresen előfordulnak Josephus írásaiban. Azonban Josephus csak a görög olvasói számára ismerős szerzőket idézi, zsidó forrásairól a történész hallgat. Így idősebb kortársa, Alexandriai Philón neve is hiányzik Josephus forráslistájából.⁴

A hellenisztikus zsidó irodalom két legjelentősebb képviselője abban hasonlít egymáshoz, hogy terjedelmes fennmaradt életművük dacára, sőt kimondottan önéletrajzi jellegű írásaik⁵ ellenére, vajmi keveset tudunk írói munkájuk körülményeiről, forrásaikról, sőt az életrajzuk konkrét részletei is sokszor homályosak.⁶ Így, a Philón – kutatás szempontjából, műveinek pusztán megléte is a flaviánus Rómában, ahol Josephus használni tudta őket, lényeges adat lenne a filozófus írásainak terjedésével kapcsolatban. A Josephusra gyakorolt hatás fontos bizonyítéka lenne az alexandriai filozófus judaizmuson belüli tekintélyének. De legalább ugyanennyire meghatározó volna a Josephus-kutatás szempontjából, ha fényt tudnánk derí-

1 STERLING, 2013, Jelen tanulmányban ezt az írást használom kiindulópontnak; a kérdés régebbi bibliográfiájához lásd FELDMAN, 1984, 410 – 418 (§18.17).

2 Op. cit., 112 – 113.

3 Vö. BRÜNE, 1913; továbbá INOWLOCKI, 2005; KOSKENNIEMI, 2019.

4 Érdekes módon Philón hasonló stratégiát követett: rendszeresen hivatkozik görög auctorokra de soha nem árulja el zsidó forrásait.

5 Vö. PHILÓN, *Legatio ad Gaium*, JOSEPHUS, *Vita*.

6 Ez különösen Philón esetében igaz, lásd NIEHOFF, 2018.

teni a történész munkamódszerére, különös tekintettel a különböző típusú zsidó forrásokhoz való hozzáállására.

Történeti versus irodalmi ismeret

Kérdésfeltevésünk több módszertani distinkciót igényel: közülük az első a történet-szi ismeret és az irodalmi felhasználás közti megkülönböztetés. Ugyanis Josephus tudott *Philónról*, akit egyszer említ is A Zsidók Történetében a híres Caligulához való küldetéssel kapcsolatosan (Ant 18,257 – 260).

Ant 18,259:

Φίλων ὁ προστάς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβείας, ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος
'Αλεξάνδρου τε τοῦ ἀλαβάρχου ἀδελφός ὢν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος...

Philón a zsidó küldöttség előljárója, minden tekintetben tiszteletreméltó férfiú, aki Alexandrosz, az alabarkhosz testvére is volt és a filozófiában sem járatlan...

Ebben a portréban rögtön akad néhány apróság, ami felhívja magára a figyelmet: olybá tűnik, Josephus szemében fontosabb, hogy Philón az alabarkhosz testvére volt, mint filozófiai teljesítménye. Ez a hangsúlyeltolódás nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy Josephus személyesen jól ismerte az alabarkhosz fiát, Tiberius Julius Alexandert, akit mind a két nagy művében gyakorta megemlíti.⁷ Mindazonáltal az is egyértelműen látszik, hogy Josephus valamiféle információval bizonyosan rendelkezett Philón filozófus voltáról. Ennek az információnak több forrását is feltételezhetjük. Josephus megismerhette Philón filozófiai nézeteit természetesen azáltal, hogy olvasta a műveit. Azonban az indirekt informálódás nem kevésbé valószínű: elsősorban Tiberius Julius Alexander révén, vagy esetleg más alexandriai kapcsolatoknak köszönhetően. Tudjuk ugyanis, hogy Josephus járt Alexandriában Kr.u. 69-ben, ahol ráadásul meg is nősült (Vita 415).

Ezen a ponton felmerül a kérdés, vajon amikor Josephus a Caligulához mentett alexandriai küldöttségre utal, támaszkodhatott-e Philón *Legatio ad Gaium* című művére, amely ugyanerről az eseményről számol be. A szövegeket összevetve több jelentős eltérés mutatkozik Josephus és Philón beszámolója között,

⁷ Bel 2,220.223.309.492.498; 5,44 – 46, 205; 6,236 – 243; Ant 18,159 – 160. 259 – 260; 19,276 – 277, 20,100 – 103.

amelyek ingataggá teszik ezt a hipotézist. Josephus három követről beszél (Ant 18,257), Philón ötről (Leg 370); Josephus Philónt nevezi a küldöttség vezetőjének (Ant 18,259), Philón nem mondja ezt saját magáról (noha a Leg 182-ben a legidősebb követként említi magát); Josephus azt írja, hogy az alexandriai „ellenkövetséget” Apión vezette (Ant 18,257) – Philón viszont sehol nem említi Apiónt, sőt kereken azt mondja, hogy Iszidórosz volt az ellenkövetség vezetője (Leg 355). Ezek a tárgyi eltérések arra engednek következtetni, hogy Josephus valószínűleg más forrásra támaszkodott az alexandriai követség történetének megírásakor. Bár az sem zárható ki teljes bizonyossággal, hogy esetleg ismerte volna felületesen a Legatio-t, vagy esetleg elképzelhető, hogy Josephus memóriából idézte és ez magyarázatot adna az eltérésekre is. Mindenesetre az kijelenthető, hogy az általunk ismert Legatio közvetlen felhasználásáról itt nem lehet szó.⁸

Irodalmi ismeret módszertani aspektusai

Forduljunk most azon esetek felé, ahol feltételezhető, hogy Josephus esetleg Philón műveit idézte. Ezen a ponton be kell vezetni még egy fontos módszertani distinkciót a tartalmi parafrázis és a szó szoros értelmében vett idézet között. A parafrázis egy nehéz dilemma elé állítja a kutatót, hiszen a tartalmi párhuzamok nem szükségszerűen tükrözik direkt függőséget. Mint ismeretes, az ideák különös entitások, amik nem túrnek *copyright*-ot. Alternatív magyarázatok egész palettája kínálkozik az átfedések megokolására: két szerző meríthet egy közös hagyományból (ami Philón és Josephus esetében talán a legvalószínűbb); hasonló kontextusok vezethetnek hasonló gondolatmenetek születéséhez, végtére egy eszmei konstrukció felületes ismerete nem árul el semmit a forrásáról, sem az ismeret mélységéről. Modern példával élve, a tőkéről és kizsákmányolásról szóló diskurzus nem feltétlenül jelenti Marx Károly művei előzetes ismeretét.

Pontosan ilyen típusú felületes ismeretről lehet szó abban az egyébként nagyon meggyőző esetben, amire K. Berthelot hívta fel a figyelmet az emberbarátság

⁸ Ez a kijelentés azonban pontosításra szorul, mivel a *Legatio* meglevő szövege feltételez egy folytatást (vö. Leg 373), ami vagy pontosításra szorul vagy nem maradt fenn. Az Ant 19. könyvében Josephus ismeri és részletesen ismerteti Caligula halála körülményeit (1 – 273), ezek az információk pedig akár még a *Legatio* folytatásából (második könyvből) is származhattak. Nem lehet teljességgel kizárni azt sem, hogy a hiányzó könyv esetleg magyarázhatja a fentebb felsorolt eltéréseket is.

(φιλανθρωπία) fogalmával kapcsolatban.⁹ Berthelot joggal mutat rá a különbségekre az „emberbarátság” megjelenésében Josephus korai és későbbi műveiben: miközben A Zsidó Háborúban φιλανθρωπία szó kizárólag az uralkodók jellemzésére szolgál,¹⁰ A zsidók történetében és az Apión ellen című műben¹¹ pedig az emberbarátság a zsidóság törvényeinek alapvető jellegeként tűnik fel. Ugyanezt a nézetet vallja Philón is számos műveiben, elsősorban a *De Virtutibus* című traktátusában (§82 – 160), ahol a szerző kifejti, hogy a φιλανθρωπία egyike azon kardinális erényeknek, amikre a Törvény tanít. Elképzelhető lenne tehát, hogy a konnotációk különbsége a Bellumban és a későbbi művekben abból ered, hogy Josephus, élete későbbi szakaszában, megismerte és átvette a Philón emberbarátság értelmezését? Igen ám, de a konceptuális párhuzam még korántsem bizonyíték a konkrét szövegismeretre: Berthelot is arra hajlik, hogy ebben az esetben inkább egy közös apologetikai hagyományról lehet szó, mint bárminemű hatásról.¹² Így csak találgatni lehet, mekkora szerepe lehetett Philónnak ezen hagyomány formálásában vagy terjesztésében.

Tartalmi párhuzamok Philón és Josephus között

Visszatérve G. Sterling említett tanulmányához, vegyünk most szemügyre néhány olyan mozzanatot, amelyben feltételezhető, hogy Josephus Philón írásait használta.¹³

1) A teremtéstörténet.¹⁴

A teremtéstörténet kifejtésében mind a két szerző kiemeli azt a tényt, hogy Mózes, ellentétben más törvényhozókkal, nem folyamodott mítoszokhoz a Törvény megalapozásához (Opif 1 – 2 / Ant 1,22 – 24), valamint azt, hogy a teremtéstörténet bizonyítani hivatott a Törvény és a kozmikus rend összhangját (Opif 3 / Ant 1,24). További párhuzam található Philón és Josephus szóhasználatban: mind a két szerző használ olyan kifejezéseket, mint a διακοσμέω (Opif 40.45.47.53.62 / Ant 1,31) vagy a δημιουργέω (Opif 10.13.16.21.52.55.63.76.88.131.140.142 / Ant 1,31), melyek nem fordulnak elő a Szeptuaginta teremtéstörténetében.

9 Lásd BERTHELOT, 1999; vö. továbbá BERTHELOT, 2003.

10 Pl. Xerxész: Bel 11,123, II Ptolemaiosz: Bel 12,32, Caesar: Bel 14,195, Tiberius: Bel 18,162.

11 Pl. Ant 1,24; CAp 2,146.213.263.

12 BERTHELOT, 1999, 106 n.33.

13 STERLING, 2013, 102 – 110 alapján.

14 I. m., 102 – 104.

2) A tabernákulum és a főpapi ruha kozmológiai értelmezése.¹⁵

Philón és Josephus egyezést mutatnak a tabernákulum által közvetített kozmológiai üzenetét illetően (QE 2,83; Spec 1,66; Mos 2,89 / Ant 3,180; vö. Bel 5,212 – 214). Egyes elemek értelmezése látványosan hasonló: mind a két szerző a tizenkét áldozati kenyérben a tizenkét hónapot látja (Spec 1,172 / Ant 3,182), a hétágú gyertyatartóban a hét bolygót (Mos 2,103; QE 2,75; Her 221 / Ant 3,183; Bel 2,517), a négy különböző anyagú lepelben pedig a négy elemet (Mos 2,88; QE 2,85 / Ant 3,184). Ugyanígy a főpapi ruha díszei a négy kozmikus elemet jelképezik mind a két szerző számára (Mos 2,117 – 118 / Ant 3,184), bár a konkrét részletek értelmezései eltérnek egymástól.¹⁶

3) Törvény, illetve az egyes parancsolatok bemutatása.

Philón és Josephus is méltatva a Tórát, hangsúlyozza a törvény időtálló, változatlan voltát, és mindketten ehhez kapcsolódva használják az ἀθάνατος jelzőt (Mos 2,14 / CAP 2,277). Úgy Philónnál, mint Josephusnál ehhez a gondolathoz társul az az észrevétel, hogy a nem-zsidók közül is sokan tisztelik a Törvényt és néhány fontos gyakorlatot maguk is átvesznek, például a szombat betartását és a böjtöket (Mos 2,21 – 24 / CAP 2,282). További párhuzamok mutatkoznak az egyéni parancsolatok csoportosításában Josephusi Apion ellen és Philón töredékesen megmaradt *Hypothetica* című műve között.¹⁷

A felsorolt pontok azonban még nem merítik ki a Philón – Josephus párhuzamok lajstromát, de már ezek is elég jól bemutatják az átfedések természetét. Mint látjuk, mindezekben az esetekben bizonyos konceptuális közelség mutatkozik a két szerző között. Ugyanakkor szó szoros értelmében vett függésről nem lehet beszélni egyetlen egy esetben sem, még ott sem, ahol hasonló terminusokat használtak, mint a δημιουργέω vagy az ἀθάνατος esetében, hiszen ezek a szavak a késő hellenisztikus – korai birodalomkori alapvető teológiai/filozófiai szókinccs részei voltak. Az összes konceptuális elem, ami egyezik a két szerzőnél, ugyanannyi erővel lehetne egy közös exegetikai vagy apologetikus hagyomány hozadéka. Sőt, még a

15 l. m., 105.

16 Pl. a gránátalma Philónnál = víz (Mos 2,117 – 118), Josephusnál = villám (Ant 3,184) – lásd Knox, 1969, 79.

17 Hypoth 8,7.1-9 / CAP 2,190.199 – 217. Ezt a közelséget már Eusebiosz is észrevette (Praep. evang. 8.7.21) – vö. Lévy, 1927, 211 – 225; továbbá GERBER, 1997, 100 – 114.

véletlent sem szabad teljességgel kizárni egy olyan helyzetben, ahol két, azonos kultúrkörhöz tartozó író ugyanazon témán gondolkodik. A bizonyítékok illetén állása mellett továbbra is kérdés marad, hogy vajon olvasta-e Josephus Philónt.

Az idézet kutatómódszertana

Ahhoz, hogy el tudjunk mozdulni a holtpontról, tisztáznunk kell, mi lenne az a döntő bizonyíték, ami biztosan eldöntené a kérdést. Első pillantásra direkt szövegidézet lenne az, ami bizonyítaná Philón hatását Josephusra. Ám de Josephus könyveinek szerkesztéstörténete miatt még egy idézet sem bírna teljes meggyőző erővel.

Tudjuk például, hogy Josephus több klasszikus görög költőt és drámaírókat idéz. H. Howell Chapman egyik újabb tanulmánya kiválóan kimutat homéroszi, pindaroszi, euripidészi utalásokat Bellum szövegében.¹⁸ Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy Josephus egy vagy több „ghost-writer” segítségével írta ezt a művét. H. St. J. Thackeray óta fennáll tehát a gyanú, hogy ezek a költői reminiscenciák nem szerzőnk klasszikus műveltségét tükrözik.¹⁹ Akármennyire alapos lehetett Josephus iskolázottsága Júdeában, plauzibilisebbnek tűnik, ha valaki másnak tulajdonítjuk a kifinomult görög irodalmi ismereteket. Ez a köztes stáció pedig az író és az írás között kérdéssé tesz minden a szövegben található utalást.

Josephus többi írásában – amelyeket később és egészen más irodalmi igénnyel készített – ritkulni látszanak a klasszikus költői hivatkozások. De a munkamódszere is változik: A zsidók története írója egy sor kivonatra támaszkodva alkot.²⁰ Jó példa erre az *Aristeas levele* részletekbe menő hosszú parafrázisa az Ant 12,11 – 118-ban. Ezek a rezümék olykor párhuzamosak, olykor ellentmondásosak, de mindenképpen egy fajta szintetizáló munkát igényelnek a szerző részéről.²¹ A kivonatok megint csak egy köztes szintet képeznek Josephus és a forrásai között, hiszen nem tudhatjuk, ki készítette ezeket az *excerpta*-kat. Így hát egy Philón műve/művei kivonatának megjelenése Josephus munkaasztalán még mindig nem árul el semmit arról, hogy Josephus mennyire ismerte Philón könyveit.

Ilyen nehézségek mellett, próbáljuk újra megfogalmazni azokat a feltételeket, amiknek teljesülni kell ahhoz, hogy biztosan kijelenthessük: Josephus felhasználta

18 Lásd HOWELL CHAPMAN, 2005. Vö. továbbá FELDMAN, 2006.

19 THACKERAY, 1929, 100 – 124.

20 SCHWARTZ, 2016; lásd hasonlóképpen: INOWLOCKI, 2005, valamint SIEGERT, 2008, Bd. I. 20.48.

21 SCHWARTZ, 2016.

Philón műveit. Az idézet esetében az lenne *desideratum*, hogy egy azonos forráshoz visszavezethető passzus többször forduljon elő Josephus szövegeiben. Ha egy idézet visszatér különböző írásokban, nagyobb eséllyel jelenthető ki, hogy ez Josephus választását tükrözi. Konceptuális párhuzamok esetén a visszatérő minták lehetnének mérvadók. Önmagában egy fogalom, mint az emberbarátság, nem bizonyít sokat, de a koncepciók sajátos társítása, ha visszatérő, már egy erős lépést jelenthet a bizonyítás irányába.

Mint látjuk, sem az eszmei párhuzam, sem a direkt idézet önmagában nem tekinthető döntő bizonyítéknak - van-e egyáltalán értelme a további kutatásnak? A felvázolt feltételek mellett philóni viszhangokat keresni Josephusnál egyfajta *mission impossible*-nek tűnik.

Mit tanulhatott Josephus Philóntól?

Mielőtt mégiscsak nekikezdünk ennek a kutatásnak, próbáljuk meg definiálni azt a területet, ahol egyáltalán várható lenne Philón hatása Flavius Josephusra. Ha végiggondoljuk, melyek azok a témakörök, ahol Josephus az alexandriai filozófus véleményére támaszkodhatott volna, kiderül, meglehetősen szűkös a választék. A kortárs történelem megismeréséhez Josephusnak aligha lett volna szüksége Philón *In Flaccum*jára vagy a *Legatio ad Gaiumra*: politikai forgolódása során bőven volt lehetősége első kézből informálódni a nemrég történekről. Szentírás magyarázat terén (Philón fő elfoglaltsága) szintén nem valószínű, hogy Josephus épp Philónnál kereste volna a válaszokat. Alapos Bibliai studiumainak köszönhetően Josephus sokkal inkább meríthetett a gazdag jeruzsálemi vagy tágabb értelemben, a júdeai hagyományból,²² amihez képest az alexandriai hagyomány nem biztos, hogy jobb vagy hitelesebb forrást nyújtott.

Van azonban néhány terület, ahol az Philón véleménye mégiscsak számíthatott. Az egyik természetesen a filozófia (azaz görög filozófia) ismerete – ezt a kompetenciáját az alexandriainak maga Josephus is elismeri az *Antiquitates* már idézett részében. A filozófiai reflexió és terminológia már Philónnál is sokszor apologetikai vagy tágabb értelemben, a vallási propaganda céljainak van alárendelve.²³ Josephus

22 Vö. *Vita* 9 – 12. A két hagyomány különbségére felhívja a figyelmet VERMES, 1955, 88k; vö. továbbá RAPPAPORT, 1930.

23 Ebből a szempontból vizsgálva a kérdést, úgy vélhetjük, hogy Philón művei közül inkább a *Törvény kifejtése (Expositio Legum)* sorozatba tartozó írások lehetnek nagyobb hatással Josephusra, mint a *Legum Allegoriae* sorozat írásmagyarázó traktátusai.

hus hasonlóan apologetikus és missziós célkitűzései valószínűsítik a Philón hatását ezen a téren.

Sajnos, a filozófiai nézetek terén a meglevő szövegek nem elegendőek ahhoz, hogy kellően szilárd bizonyossághoz jussunk – végtére is, ahogyan az Ant 1,25-ben ez ki is mondja, Josephus nem filozófiai műveket írt:

τοῖς μέντοι βουλομένοις καὶ τὰς αἰτίας ἐκάστου σκοπεῖν πολλὴ γενοιτ' ἂν ἡ θεωρία καὶ λίαν φιλόσοφος, ἦν ἐγὼ νῦν μὲν ὑπερβάλλομαι, θεοῦ δὲ διδόντος ἡμῖν χρόνον πειράσσομαι μετὰ ταύτην γράψαι τὴν πραγματείαν.

Természetesen azoknak, akik a dolgok végső okait is ki akarják fürkészni, mindennek a fejtegetése sok és túlságosan filozófiai jellegű volna, ezért ezt máskorra halasztóm. Ha Isten meghosszabbítja életemet, akkor e művem befejezése után hozzáfogok ahhoz a másik munkához. (Révay József fordítása)

Rögtön utána Josephus elérkezik egy olyan témához, amit jól ismerünk Philón műveiből. Az Ant 1,29 az 1Móz 1,5 kulcsfontosságú passzusát tárgyalja az első nap teremtéséről, ahol sorszámnév helyett tőszámnév szerepel (τῆς ἡμέρας LXX hűségesen ἡμέρα μία-nak fordít):

καὶ αὕτη μὲν ἂν εἴη πρώτη ἡμέρα, Μωυσῆς δ' αὐτὴν μίαν εἶπε τὴν δὲ αἰτίαν ἱκανὸς μὲν εἶμι ἀποδοῦναι καὶ νῦν, ἐπεὶ δ' ὑπέσχημαι τὴν αἰτιολογίαν πάντων ἰδίᾳ συγγραψάμενος παραδώσειν, εἰς τότε καὶ τὴν περὶ αὐτῆς ἔρμηνείαν ἀναβάλλομαι.

És ez volt az első nap. Mózes azonban ezt egy napnak nevezte; ennek az okát már most is megmondhatnám, de mivel megígértem, hogy a dolgok végső okait külön munkában fogom feltárni, ennek a magyarázatát is akkorra halasztóm. (Révay József fordítása)

Ha Philónt követjük, akkor ez a tőszámnév jelzi az ideális és a tárgyi valóság közötti határt (Opif 15 – 17) és ezt a magyarázatot joggal nevezhetjük λίαν φιλόσοφος-nak. G. Sterling fel is veti, hogy ezt a mozzanatot burkolt philóni hivatkozásnak lehetne tekinteni,²⁴ de mint látjuk, a közelség dacára, döntőnek ez a párhuzam mégsem mondható.

24 STERLING, 2013, 103. Ebben a vonatkozásban érdekes Sterling másik tanulmánya is 2005-ből.

A filozófiai fejtegetések mellett a Szentírás magyarázat terén is akadnak rövid szakaszok, ahol Josephusnak szüksége lehetett Philónra, mégpedig olyan részek taglalásánál, ahol a Szeptuaginta fordítás más értelmezést nyújt, mint a masszoretikus szöveg, és ahol Josephus valamilyen oknál fogva, előnyben részesíti a Szeptuaginta szerinti szövegezt.

Egy feltételezhető philóni idézet bemutatása

Így érkezünk meg végre ahhoz a Szeptuaginta szöveghez, ahol egy többé-kevésbé megfogható összefüggést látunk Philón és Josephus írásai között. A 2Móz 22,27 tilalmát: לֹא תִקְדָּשׁ אֱלֹהֵי אֲחֵרִים a modern fordítások (pl. a RÚF) az „Istent ne szidalmazd” paranccsal adják vissza. A Szeptuaginta azonban többes számú alakként érti az אֱלֹהֵי אֲחֵרִים kifejezést, és ennek értelmében θεούς οὐ κακολογήσεις – „az isteneket ne szidalmazd”-nak fordította a héber eredetit. Az olvasat mögött alighanem egy hermeneutikai hagyomány állhatott, amit Philón is ismert és továbbvitt az írásai-ban.²⁵ Az alexandriai két ízben foglalkozott ezzel a parancsolattal, a *Mózes életében* és a *De specialibus legibus* első részében :

Mos 2,205:

ἀλλ’ ὡς ἔοικε, „θεοῦ” τὰ νῦν οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ γεννητοῦ τῶν ὄλων ἀλλὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι μέμνηται ψευδώνυμοι δ’ εἰσὶ γραφέων καὶ πλαστῶν τέχνης δημιουργοῦμενοι ξοάνων γὰρ καὶ ἀγαλμάτων καὶ τοιουτοτρόπων ἀφιδρυμάτων ἢ οἰκουμένη μεστὴ γέγονεν, ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐθίζηται τῶν Μωυσέως γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσήσεως ἀλογεῖν ἀξιουκοτάτη γὰρ καὶ ἀξιέραστος ἡ κλήσις.

Csakhogy azt hiszem, ez esetben az „istent” nem mint a mindenség alapelvét és alkotóját, hanem mint a városbeli „isteneket” említi, akik hamisan viselik ugyanezt a nevet, mert festők és szobrászok szakértelme alkotta őket. Bizony tele van a lakott föld kőből és fából faragott szobrokkal és efféle bálványokkal, szükséges azonban megakadályozni káromlásukat, hogy Mózes tanítványai közül senki se szokjék hozzá ahhoz, hogy általában semmibe vegye az „isten” szó kiejtését. Hiszen ez a megszólítás a legnagyobb tiszteletet és a legnagyobb szeretetet fejezi ki. (Bollók János fordítása)

²⁵ Lásd GOLDENBERG, 1993; továbbá VAN DER HORST, 1993.

Ebből a passzusból látszik, hogy Philón tudatában volt a 2Móz 22,27 másik lehetséges (egyres számú) olvasatának, de kiáll a Septuaginta verziója mellett, amely szerinte átfogóbb tartalmat kínál. Ennek az értelmezésnek az alátámasztására más érvet is felhoz Philón:

Spec 1,53:

προσάττει δὲ μὴ, <...> στομαργίᾳ χρῆσασθαι καὶ ἀχαλίῳ γλώσση βλασφημοῦντας οἷς ἕτεροι νομίζουσι θεοῦς, ἵνα μὴ κάκῆνοι διακινηθέντες ἂ μὴ θέμις φθέγγωνται κατὰ τοῦ ὄντως ὄντος.

Megparancsolja, <...> hogy ne szószátyár módra és zabolátlan nyelvvel káromolják azokat, akiket mások isteneknek tisztelnek, azért hogy ezek a mások se jöjjenek zavarba és ne ejtsék ki, amit nem szabad a valóban Létezőről.

Röviden összefoglalva, két oknál fogva nem szabad káromolni a pogány isteneket: egyfelől, mert az „isten” név tiszteletet érdemel minden kontextusban, a helyzettől függetlenül; másfelől, mert a pogány istenek káromlása hasonló reakciót váltana ki a pogányok részéről.

Hasonló érvelések köszönnek ránk vissza Josephus műveiből is:

Ant 4,207:

Βλασφημῶ δὲ μηδεὶς θεοῦς οὐς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι. Μηδὲ συλᾶν ἱερὰ ξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ἢ τινα θεῶ κειμήλιον λαμβάνειν.

Senki se káromolja azokat az isteneket, amelyeket más városokban annak tisztelnek; hasonlóképpen tilos idegen szentélyek kirablása és bármely bálványkép fogadalmi ajándékainak elhurcolása. (Révay József fordítása, módosításokkal)

CAp 2,237:

καὶ περὶ γε τοῦ μήτε χλευάζειν μήτε βλασφημεῖν τοὺς νομιζομένους θεοὺς παρ' ἐτέροις ἄντικρυς ἡμῖν ὁ νομοθέτης ἀπέιρηκεν αὐτῆς ἕνεκα προσηγορίας τοῦ θεοῦ.

Sem gúnyolni sem gyalázni nem akarjuk más népek elfogadott isteneit, s ezt törvényhozónk is megtiltotta nekünk. Mi már magát azt a szót is, hogy „isten” – az „isten” elnevezés miatt – tiszteletben tartjuk. (Hahn István fordítása)

Erre a hasonlóságra Josephus és Philón megfogalmazásai között már H. St. J. Thackeray felfigyelt.²⁶ Ami itt igazán fontos számunkra, hogy ebben az esetben a párhuzamok közelítenek azokhoz a kritériumokhoz, amiket az előbb vázoltunk fel a hiteles idézettel kapcsolatosan. Az átfedések, amelyeket itt a szerzőink között látunk nem egy, hanem két alkalommal jönnek elő Josephus műveiben, tehát nagyobb a valószínűsége, hogy itt magával Josephusszal van dolgunk és nem pedig valami *amanuensis*-szel. Másrészt, a párhuzamok nem csak tartalmiak, hanem a szövegezés szintjén is megmutatkoznak. A pogány istenek Philónnál is és Josephusnál is mint οἱ νομιζόμενοι θεοί – „úgy nevezett” vagy mint „akként tisztelt istenek” szerepelnek. Továbbiakban nagyon érdekes az őket tisztelő városok említése: οὐς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι (CAp 2,237). A bibliai szöveg nem utal itt semmifajta városokra, az érvelés logikája sem követeli az említésüket, így valószínűnek tűnik, hogy Josephus itt a philóni formulát másolja: οἱ ἐν ταῖς πόλεσι (Mos 2,205). Összességében ezeket a párhuzamokat találjuk a szövegeink között:

26 THACKERAY, 1965. 93; lásd továbbá DELLING, 1965.

<p>Ant 4,207:</p> <p><u>Βλασφημεῖτω</u> δὲ μηδεὶς θεοὺς οὐδὲ πόλεις ἄλλαι νομίζουσι. Μηδὲ συλᾶν ἱερὰ ξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ἢ τινα θεῶν κεινήλιον λαμβάνειν.</p>	<p>Mos 2,205:</p> <p>ἀλλ' ὡς ἔοικε "θεοῦ" τὰ νῦν οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ γεννητοῦ τῶν ὄλων ἀλλὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι μέμνηται ψευδώνυμοι δ' εἰσὶ γραφῶν καὶ πλαστῶν τέχνης δημιουργούμενοι ξοάνων γὰρ καὶ ἀγαμάτων καὶ τοιουτοτρόπων ἀφιδρυμάτων ἢ οἰκουμένη μεστὴ γέγονεν, ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐθίζηται τῶν Μωυσέως γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσρήσεως ἀλογεῖν <u>ἀξιονικοτάτη γὰρ καὶ ἀξιέραστος ἡ κλῆσις.</u></p>
<p>CAp 2,237:</p> <p>καὶ περί γε τοῦ μήτε χλευάζειν μήτε <u>βλασφημεῖν τοὺς νομιζομένους θεοὺς</u> παρ' ἑτέροις ἄντικρυς ἡμῖν ὁ νομοθέτης ἀπέιρηκεν αὐτῆς ἕνεκα <u>προσηγορίας τοῦ θεοῦ.</u></p>	<p>Spec 1,53:</p> <p>προστάττει δὲ μή, <...> στομαργία χρήσασθαι καὶ ἀχαλίνῳ γλώσση <u>βλασφημοῦντας οἷς ἕτεροι νομίζουσι θεοὺς,</u> ἵνα μὴ κάκεινοι διακινηθέντες ἂ μὴ θέμις φθέγγωνται κατὰ τοῦ ὄντως ὄντος.</p>

Konklúzió helyett

Milyen következtések vonhatóak le ebből az összevetésből? Kijelenthetjük vajon ezek után, hogy Josephus olvasta Philónt? A fentebb bemutatott párhuzamok a 2Móz 22,27 kifejtésében Josephusnál és Philónnál, nyújtanak-e erre nézve döntő bizonyítékot?

Módszertani barangolásaink során számba vettük azokat a nehézségeket, amelyek meghatározzák a Josephus és Philón közötti kapcsolat kutatását. A nehézségek mellett megfogalmaztuk azokat a kritériumokat is, amelyek mentén közelíteni lehet a válasz felé. Azt is sikerült kimutatni, hogy a kritériumok szigorúsága mellett sem lehetetlen olyan helyeket találni, ahol Josephus illetve Philón szövegei rokonságot mutatnak.

Úgy vélem, az „idézett” példa elsősorban azt bizonyítja, hogy Philón hatásának tanulmányozása Josephusra nem képtelen feladat. Mindamelllett a döntő érv ebben az ügyben valószínűleg csak mint kumulatív bizonyosság képzelhető el, ahol az idézetek (szöveges átfedések) megléte erősíti a tartalmi függések létjogosultságát és *vice versa*.

Ebben az összefüggésben egyre nagyobb jelentőséggel bír az a kérdés, hogy Philón mely műveinek nyoma fedezhető fel Josephusnál. Nem lehet véletlen, hogy a fent vizsgált „idézetben” a josephusi szöveg két philóni értekezésre vezethető vissza: a *De vita Mosis*-ra és a *De specialibus legibus*-ra. Márpedig hogyha megtekintjük a G. Sterling és a mások által kutatott konceptuális párhuzamok leggyakoribb forrásait (lásd *supra*), pontosan ugyanazt a *De vita Mosis*-t és a *De specialibus legibus*-t találjuk (a *De opificio mundi* mellett).

Az egybeesés alapvetően nem meglepő, hiszen Philón művei közül éppen az *Expositio Legum*-hoz tartozó írások terjedtek el legjobban a késő ókorban. Apolog-etikus, pontosabban szólva „vallásos ismeretterjesztő” jellegük növelhette vonzásukat Josephus szemében. Az ilyen egybeesések pedig utat mutathatnak a döntő horderejű kumulatív bizonyosság felállítására felé.

IRODALOM

- BERTHELOT, K. (1999): Κοινωνία et φιλανθρωπία: les modalités du rapport entre Juifs et non-Juifs dans le *Contre Apion* de Flavius Josèphe, in J. U. Kalms – F. Siegert (szerk.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, Münster: Lit, 94 – 123.
- BERTHELOT, K. (2003): *Philanthrôpia judaica. Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité* (JSJ Suppl. 76), Leiden: Brill.
- BRÜNE, B. (1913): *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-romischen Welt und zum Christentume: mit griechischer Wortkonkordanz zum Neuen Testament und 1. Clemensbriefe*, Gütersloh: Evang. Verl.
- DELLING G. (1965): Josephus und die heidnischen Religionen, *Klio* 43/45, 263 – 269.
- FELDMAN L. H. (1984): *Josephus and Modern Scholarship (1937 – 1980)*, Berlin – New York: de Gruyter.
- FELDMAN L. H. (2009): The Influence Of The Greek Tragedians On Josephus, in A. Ovadia (szerk.), *The Howard Gilman International Conferences I*, Tel Aviv, 1998, 51-80, reprint in L. H. Feldman, *Judaism And Hellenism Reconsidered* (JSJ Suppl. 107), Leiden: Brill, 413 – 443.
- GOLDENBERG, R. (1997): The Septuagint Ban on Cursing the Gods, *JSJ* 28, 381 – 389.
- GERBER, Chr. (1997): Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus: Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem*, Leiden: Brill.
- HORST, P. van der (1993): 'Thou shalt not revile the Gods.' The LXX translation of Ex. 22:28 (27), its background and influence, *SPhA* 5, 1 – 8.
- HOWELL CHAPMAN, H. (2005): „By the Waters of Babylon”: Josephus and Greek Poetry, in J. Sievers – G. Lembi (szerk.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJ Suppl. 104), Leiden: Brill, 121 – 146.
- INOWLOCKI, S. (2005): „La pratique de la citation dans le *Contre Apion* de Flavius Josephé”, *Ktema* 30, 371 – 393.
- KNOX W. L. (1937): Pharisaism and Hellenism, in H. M. J. Loewe (szerk.), *The Contact of Pharisaism with other cultures*, London: Sheldon Pr.

- KOSKENNIEMI, E. (2019): *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus: a Study of their Secular Education and Educational Ideals* (Studies in Philo of Alexandria 9), Leiden – Boston: Brill.
- LÉVY, I. (1927): *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Párizs: Champion.
- NIEHOFF, M. (2018): *Philo of Alexandria: an intellectual biography* (The Anchor Yale Bible reference library), New Haven – London: Yale University Press.
- RAPPAPORT, S. (1930): *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Bécs: Kohut.
- SCHWARTZ D. R. (2016): Many Sources but a Single Author: Josephus's Jewish Antiquities, in H. Howell Chapman – Z. Rogers (szerk.), *A Companion to Josephus*, Oxford – Chichester: Wiley Blackwell, 36 – 58.
- SIEGERT F. (szerk.) (2008): *Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)* Bd.1-2. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6/1), Göttingen: Vandenhock & Ruprecht.
- STERLING, G. E. (2005): 'Day One': Platonizing Exegetical Traditions of Genesis 1:1 – 5 in John and Jewish Authors, *SPhA* 17, 118 – 140.
- STERLING, G. E. (2013): „A Man of the Highest Repute”: Did Josephus Know the Writings of Philo?, *The Studia Philonica Annual* 25, 101 – 113.
- THACKERAY H. St. J. (1929): *Josephus the Man And the Historian*, New York: Jewish Inst. of Religion Press.
- VERMES G. (1955): La figure de Moïse au tournant des deux Testaments, in H. Cayelles et al.(szerk.), *Moïse l'homme de l'alliance*, Párizs: Desclée.

Josephus Flavius és a szinoptikus apokalipszis Márk evangéliumában

Pecsuk Ottó

A Mk 13 értelmezési nehézségei

Már D. Strauss óta nagy nehézségekbe ütközött a Márk 13 értelmezése. Egyesek szerint ennek az oka a szerkezeti összetettség, hogy egyszerre tartalmaz autentikus jézusi mondásokat és későbbi őskeresztyén értelmezési rétegeket. Vajon a szakasz annak a példája, hogyan igyekezett Jézus korrigálni tanítványai túlzott apokaliptikus váradalmait?¹ Vagy értelmezzük autentikus jézusi szöveggént a teljes beszédet, és vállaljuk annak az ódiómát, hogy ha nem akarjuk Jézust beteljesületlen próféciával vádolni, akkor újra kell definiálnunk olyan alapfogalmakat, mint a „nemzedék” (13,30: γενεά)? Nem tudjuk pontosan, hogyan viszonyul egymáshoz a fejezetben egymást követő templombeszéd (Mk 13,1-2) és az Ember fia eljövételéről szóló jövendölés (Mk 13,24-27). Mit jelent a „mindezek” (13,30: ταῦτα πάντα)? Ha a beszéd végső hermeneutikai kulcsa az, hogy azt a napot vagy órát senki sem tudja, csak az Atya egyedül (13,32), akkor meg különös, hogy Márk ilyen részletesen tudósít valamiről, amit sem Jézus, sem az evangélista nem tudhat bizonyosan.² Bármire jussunk is a szöveg komplexitásának értelmezését illetően,³ megmarad egy súlyos kihívás a tanítványi lét számára.⁴ Vigyáznunk kell (βλέπετε a 13,5-ben, amint másutt is Márknál: 4,12 és 8,18; γρηγορεῖτε a 13,37-ben, amint másutt is Márknál: 14,34 és 14,37-38) és nem szabad hagynunk, hogy megtéveszenek azok, akik azt állítják magukról, hogy többet tudnak minderről, mint mi, az evangélista vagy akár maga Jézus. Ez az üzenet igen hangsúlyos részét képezhette Jézus igehirdetésének, mert valamennyi szinoptikus evangélium Jézushoz köti az ilyen és hasonló figyelmeztetéseket. Ha hihetünk Eusebius elbeszélésének,⁵ csak

1 Ezt az elméletet szépen dokumentálja BEASLEY-MURRAY, 1954, 155.

2 D. Wenham könyvének első három fejezetében abból indul ki, hogy a Mk 13 beszámolója pontos Jézus beszédéről, de alapos szerkesztésen esett át (WENHAM, 1984).

3 A szakasszal kapcsolatos további egezetikai kérdésekhez vö. WENHAM, 1975. D. Wenham három típust különböztet meg a problémák között: értelmezésit, irodalmi/szerkeszteti és krisztológiai (vajon Jézus tévedhetett az Ember fia visszajövetelével kapcsolatosan?).

4 Erre T. J. Geddert hívja fel a figyelmet (GEDDERT, 1992, 21 – 22).

5 HE 3.5.3.; vö. LÜDEMANN, 1980.

azok a keresztyének élhették túl Jeruzsálem pusztulását, akik megfogadták a Márk 13 intését, és valóban elmenekültek a veszedelem elől. Akik feladták az éberséget, minden bizonnyal Jeruzsálem romjai között vagy a római rabszolgakaravánokban lelték a vesztüket. Mi ugyan csak találgathatjuk, hogy pontosan mit vagy kit jelölt a „pusztító utálatosság”,⁶ de a tanítványok minden bizonnyal felismerték, és idejében elmenekültek. Bár sok szempontból vitatható a Mk 13 apokaliptikus műfajisága, abban azért mindenképpen ilyen jellegzetességeket hordoz, hogy a kortársak többet értettek belőle, mint mi, késői olvasók.

Ebben a rövid írásban két lehetséges, mégis egymástól markánsan különböző, sőt, egymást kizáró kortárs rekonstrukciót ismertetek a vizsgált szakasról. G. Theißen elfogadja a perikópa kompozit jellegét, és leteszi a voksát az egyik lehetséges történelmi scenárió, mégpedig a Kr. u. 40-ben bekövetkezett Caligula-krízis mellett. Vele szemben N. T. Wright az 1984-ben elhunyt kiváló brit újszövetséges, G. B. Caird eszkatológia-elméletét továbbfejlesztve a perikópa maximális irodalmi egysége mellett érvel, amelyhez nem szükséges semmilyen „történelmi háttérrel” vagy *vaticinium ex eventu*-t feltételezni. Azt állítja, hogy a Márk 13 hermeneutikai kulcsa az ószövetségi és intertestamentális prófétai szövegek azon láncolatában rejlik, amelyeket itt Jézus felhasznál és önmagára értelmez. Az ismertetésem második részében arra szeretnék reflektálni, hogy megvizsgálom, a történész és „önjelölt” próféta Josephus hogyan kapcsolódik e második értelmezési kísérlethez.

Vaticinium ex eventu vagy post eventum

A szinoptikus evangéliumok társadalmi és politikai kortörténetéről írott könyvében G. Theißen⁷ azt állítja, hogy tudományos konszenzus azt állítani, hogy a Márk 13 nem más, mint „apokaliptikába öltöztetett történelmi tapasztalat”. Alapvetően három opció van erre a „történelmi tapasztalatra”: 1. A Vespasianus, Nero vagy Heródes Antipász alatti egyházüldözés (L. Schottroff,⁸ M. Hengel,⁹ Bo Reicke¹⁰). 2. A keresztyének Pellába menekülése és 3. Az első zsidó háború eseményei, illetve előzményei (F. Hahn)¹¹ és következményei (D. Lührmann).¹²

6 A lehetőségekhez vö. GEDDERT, 1992, 23.

7 THEIßEN, 1992, 125.

8 SCHOTTROFF, 1979, 707 – 728.

9 HENGEL, 1984, 1 – 45.

10 REICKE, 1972, 121 – 134.

11 HAHN, 1975, 240 – 266.

12 LÜHRMANN, 1984, 222.

G. Theißen elismeri, hogy a Mk 13 anélkül is “sokismeretlenes” egyeletnek tekinthető, hogy nem ismerjük a mögötte rejlő valós történeti szituációt. Kik lehetnek a szándékolt olvasók (vö. 30,16) vagy hallgatók (vö. 30,30)? A benne rejlő hagyományanyag és a szerkesztői hozzáadások közötti határ is elmosódott. Ugyanígy zavarba ejtő, hogy mit tekinthetünk „prófétált múlt időnek” és mit valódi jövő időnek.¹³ Amint valaki megpróbálja kibogozni a feltételezett *vaticinium ex eventu* jövő idejű és a Jézusi egyenes beszéd jelen idejű elemeit, lehetetlennek tűnik rekonstruálni egy valószínű redakciótörténeti folyamatot. Emiatt is, G. Theißen a szakasz műfajaként az „apokaliptikus prófécíát” jelöli meg, hiszen a szöveg nem tekinthető konzekvensen apokaliptikusnak.¹⁴

Mindezen bizonytalanságok ismeretében, G. Theißen szerint csak az a történeti esemény fogadható el a perikópa háttereként némi valószínűséggel, amely rendelkezik a következő jellemzőkkel: háborúk királyságok és népek között, regionális hatású földrengések és éhínségek, amelyeket a szöveg a „vajúdas kínjainak kezdete” névvel illet (13,8). Ezeknek már meg kellett történniük a szöveg megírása idején. Az olvasók, akik Júdeában élnek, már valószínűleg hallottak ezekről az eseményekről, amelyek olyan horderejűek, hogy a világ végét idézik fel bennük. G. Theißen az először G. Hölscher¹⁵ által felvetett rekonstrukció mellett teszi le a voksát, amikor a Kr. u. 40-es Caligula-krízis eseményeit látja a Márk 13 szövege mögött. Ide tartozónak érzi a 36/37-es nabateus háborút, a Róma és Parthia között kiújult háborút, és a Kr. u. 37-ben feljegyzett szíriai földrengést. Bár az ókori történetírók nem említenek ebből az időszakból éhínséget, G. Theißen szerint ez a háborúk szükséges és természetes kísérőjelensége, ezért a nem- említése nem tekinthető valódi hiánynak. Amikor a császár fel akarta állíttatni a szobrát a jeruzsálemi templomban, az a kortársakban felidézte az Antiochos Epiphánés-krízist, és az akkor emelt bálványimádó oltárt, a „pusztító utálatosságot” (Dán 9,27; 12,11). G. Theißen szerint a császárt ábrázoló szobor jó magyarázat arra, miért utal a márkai szöveg a pusztító utálatosságra egyszer neutrumban (τὸ βδέλυγμα), egyszer pedig hímnemben, mintegy *constructio ad sensum*-ként (ἑστηκότα).¹⁶ Természetesen

13 „Hogy a Mk 13 tartalmaz *valamilyen hagyományt*, az véleményem szerint bizonyos.

Hogy *mi* tartozik ehhez a hagyományhoz, teljességgel bizonytalan.” – THEIßEN, 1992, 130.

14 THEIßEN, 1992, 135.

15 HÖLSCHER, 1933.

16 THEIßEN, 1992, 160.

a szöveg nem minden részlete illik tökéletesen a Caligula-krízis körülményeibe. Mint rekonstrukció, például nem alkalmas arra, hogy magyarázza a keresztyének üldözésének motívumát a 13,9-13-ban (tudásunk szerint a zsidó-római konfliktusban nem érte sérelem vagy üldöztetés a keresztyéneket)¹⁷ illetve a 13,24-27 Ember fia – szakaszát, amelynek transzcendens eseményei nem igazán összevetethők a Ptolemaisban, majd Tiberiasban kitört zavargással és a – tervezett – császári megtorlással.¹⁸ De a rekonstrukciók már csak ilyen tökéletlenek.

Jézus a próféta: Caird elmélete N. T. Wright-nál

Mielőtt N. T. Wright rekonstrukciójára rátérnénk, röviden meg kell említenünk a kiváló brit teológus, G. B. Caird nevét. Ő a *Language and Imagery of the Bible* című művében¹⁹ figyelmeztetett, hogy hacsak nem definiáljuk pontosabban, hogy mit értünk eszkatológia alatt, arra ítéljük magunkat, hogy még teológusként is folyamatosan félreértsük a Bibliát, és egymást, amint a Bibliáról beszélünk. Ezért először is meg kívánta különböztetni az individuális eszkatológiát (az egyén élete – halála – ítélete és örök élete) a történeti eszkatológiától (amely népek vagy az emberiség sorsáról szól a végidőkben). Ő maga a jézusi eszkatológikus nyelvezet leírására C. H. Dodd „realizált eszkatológia” fogalmát tartotta a legalkalmasabbnak, mégpedig azért, mert ez állt a legközelebb költői vagy metaforikus fogalmazásmóddhoz. G. B. Caird a következő három pontban definiálta a maga eszkatológia-elméletét:

1. A Biblia szerzői hittek abban, hogy amint a világnak kezdete volt, úgy egyszer vége is lesz.
2. Ugyanakkor rendszeresen használtak világvége-nyelvezetet olyan események kapcsán is, amelyek nem tartoztak a világvégehez. Háborúk, természeti csapások és hasonlók esetén így jártak el. Azt gondolták ugyanis, hogy Isten ezeken keresztül is megmutathatja ítélő és megmentő hatalmát.
3. A hallgatók illetve olvasók gyakran félreértették ezeket a szövegeket, és szó szerint vették őket, mert nem érzékelték a metaforikusan használt világvége nyelvezet áttetsző határait.

¹⁷ Sőt, az is magyarázatra szorul, hogy egy alapvetően a zsidó templom szentségét érintő krízis miért érintette volna érzékenyen azokat a keresztyéneket, akik teológiai szempontból kritikusan viszonyultak a templom-kultuszhoz (vö. ApCsel 6,8-60; 21,20-36).

¹⁸ Az eseményekhez vö. Josephus, Ant 18,261 – 19,105, illetve Bel 2,185 – 187.

¹⁹ CAIRD, 1980.

G. B. Caird szerint az ószövetségi próféták egyfajta bifokális szemüveget viseltek, amelynek közellátó részével a saját koruk eseményeit látták előre, mint pl. Babilon bukását és az ehhez hasonló történelmi eseményeket. Szemüvegük távollátó részével azonban az Úr napját szemlélték. A kettőről pedig együtt, néha felváltva beszéltek, miközben persze ők nem keverték össze a kettőt, mert világosan értették a közöttük lévő különbséget. Hasonlóképpen az apokaliptikus szövegeket sem szabad szó szerint érteni, hiszen ezek szerzői is szabadon kölcsönöztek képeket a prófétáktól és egymástól. Ennek alapján, amit a Zeusz-oltár jelentett Dániel könyve szerzőjének, azt jelentette a Caligula-krízis vagy éppen Titus ostroma Jézusnak, Márknak vagy a többi szinoptikusnak. Jézus prófétaként ad élénk színekkel festett beszámolót az őt elutasító Templom bukásáról. Amikor ez majd megtörténik, Jézus nemzedéke megtapasztalja Isten ítéletét, vagyis Dániel nyelvén az emberfia eljövételét. Ugyanakkor Jézus figyelmeztet is, hogy ennek időpontja csak az Atya hatalmába tartozik. G. B. Caird szerint tehát Jézus szavait is a próféták bifokális szemüvegén keresztül érdemes szemlélnünk és értenünk.²⁰

Mindezek fényében érthetjük meg, milyen sokat köszönhet N. T. Wright értelmezése G. B. Caird elméletének, valamint C. H. Dodd realizált eszkatológiájának. A keresztyénség kezdeteiről írott hatalmas sorozatának második kötetében, a *Jesus and the Victory of God* címűben²¹ N. T. Wright azt állítja, hogy Jézus első cselekedete a Mk 13,3-ban, vagyis hogy helyet foglal az Olajfák hegyén, szemben a templommal, mind kontextuálisan, a megelőző fejezet fényében (összeütközések a szadduceusokkal és az írástudókkal), mind pedig történetileg tökéletesen értelmezhető. Elutasították, és most az utolsó megpróbáltatását, szenvedését és halálát várja. Ahogy a tanítványaival beszél, a szavaiban az ószövetségi próféták szólnak meg. Ezért N. T. Wright szerint semmi okunk arra, hogy Theißent követve a szövegben valódi történelmi eseményeket, valódi háborúkat, földrengéseket és hasonlókat dekódoljunk, valamint valamilyen korakeresztyén értelmezési anyagot azonosítsunk.²² Sőt, N. T. Wright nem is igazán tulajdonít különösebb szerepet Márknak, a szerzőnek. Szerinte itt a történeti Jézus beszél, mégpedig úgy, mint az ószövetségi próféták Babilon, Tírusz vagy Szidon bukásáról. Csakhogy ő – és ez a legmegdöbbentőbb – Jeruzsálem, a szeretett és elsiratott város bukásáról beszél.

20 CAIRD, 1980, 260 – 261.

21 WRIGHT, 1996.

22 WRIGHT, 1996, 340 – 341.

Korábban is olvastunk Jézustól ilyen ítéletes beszédet, Korazin és Bétsaida és az öt elutasító városok ellen (Mt 11,21 és Lk 10,13). A megrázó a Mk 13-ban az, hogy ugyanezt megteszi a zsidó vallás legszentebb székelyével kapcsolatosan is. N. T. Wright szerint nincs okunk a templombeszéd és az emberfiáról szóló szakaszok szétválasztására. G. B. Caird-et követve arra hív, hogy vegyük komolyan történeti szempontból azt, amiről itt szó van. Az Ember fia diskurzus is ugyanarról, Jeruzsálem ítéletéről beszél, csak metaforikus módon, Dániel (7,13), Zakariás (14,4-5) és Mikeás (7,2-10) próféták nyelvén. A szöveg elsődleges jelentésében nem a keresztyén teológia „második eljövetele” (*adventus Domini*) artikulusáról van itt szó, hanem Jeruzsálem Isten általi meglátogatásának (παρουσία) prófeciájáról. A „meglátogatás” vagy a „meglátogatás órája” (néha az ἐπισκοπή-val kifejezve) éppen-séggel szintén az ítélet (vagy egy ünnepélyes királyi látogatás) költői megfogalmazása a Bibliában (vö. 3Makk 3,17; 1Pt 2,12; 2Pt 3,12). N. T. Wright azzal indokolja szokatlan értelmezését, és „újdonságát”, hogy a keresztyén teológiatörténetben nem volt szokás Jeruzsálem bukásában bármiféle teológiai jelentést látni, ezért számúzték az egyszerű történetírás mostoha díszletei közé. Így Jézus szavai „valós” történeti hátteret kaptak, amelyekkel működhett a *vaticinium ex eventu* vagy *post eventum* egzegetikai előfeltételezése és rekonstrukciója.²³ N. T. Wright szerint lehetséges, hogy Jeruzsálem jézusi ítélete emlékeztet Josephus leírására az ostromról, de legalább annyira el is tér attól. Ahelyett, hogy megpróbálnánk átformálni Jézus „pontatlan” leírását az ostromról egy pseudo-prófeciává, sokkal jobban járunk, ha a Babilon, Tírusz, Szidon és más városok elleni prófeciákhoz hasonlóan látunk benne, csak ezúttal, kivételesen, az elítélt város Jeruzsálem. Így helyére kerül a gyermekekkel menekülő asszonyok képe (vö. Hós 14,1), a szenvedés meg-rövidített napjai (vö. Ézs 65,8), a hamis prófétáktól való óvás (vö. 5Móz 13 és Jer 6,13kk), a hegyekbe menekülés toposza (vö. Ez 7,12-16), a pusztító utálatosság (vö. Dán 9,26-27; 11,31-35 és 12,10-11; továbbá 1Makk 1,54-56.62-64), a vajúdás kínjai, a fügefa példázata (vö. Ézs 34,3-4; Ez 32,5-8; Jóel 2-3; Jer 50-51 és Zak 2,6-8) és a többi, amelyek mind-mind ószövetségi prófétai képek. Eljövetele királyi hatalmában összekapcsolódik ettől a pillanattól kezdve az öt elutasító Jeruzsálem feletti ítélettel (Mk 14,62; vö. ApCsel 1,6), ezért irodalmilag sem szabad szétválasztani a Jeruzsálem feletti ítéletmondást az Ember fia eljöveteleivel kapcsolatos jövendöléstől.

23 WRIGHT, 1996, 344.

Josephus prófétai szándékai

Vajon mit tud hozzátenni Josephus Flavius és A zsidó háború olvasása ehhez vitához? Azzal, hogy a zsidó háborúhoz kapcsoljuk a Márk 13 értelmezését, egyszerűsmind jelezzük, hogy ha már valós történeti eseményeket vagy azok visszhangját keressük a jézusi szavak mögött, G. Theißen rekonstrukciójával és a Caligula-válsággal szemben meggyőzőbbnek érezzük Jeruzsálem ostromát mint lehetséges történeti keretet. De miközben ezt mondjuk, hajlunk arra is, hogy komolyan vegyük Jézust mint valódi prófétát, akinek egyik, – ha nem is legfontosabb²⁴ – küldetése volt, hogy a jövőről beszéljen. Nem a jövő kedvéért, *futurum gratia futuri*, hanem azért, hogy a jelenben befolyásolja a hallgatósága döntéseit – ahogyan ez elvárható volt egy igazi prófétától. Ha pedig Jézus jövődöleése valódi prófécia, akkor a Biblia műfaji szabályainak megfelelően sem kell minden részletében megegyeznie azzal, ami végül bekövetkezett belőle. Hajlunk arra, hogy elfogadjuk N. T. Wright érvelését is, aki szerint Jézus összekapcsolta a Jeruzsálem feletti ítéletet és az Ember fia, – vagyis Jézus – látogatásának napját, amely egyszerűsmind új fejezetet is nyitott az üdvtörténetben. N. T. Wright is azt javasolja, hogy ne próbáljuk a jézusi próféciát Josephus konkrét háborús leírásaihoz kötni, mert ezzel hallgatólagosan elfogadnánk, hogy Jézus szavai csupán *vaticinia ex eventu* és nem valódi bibliai prófétikus beszéd. De akkor mégis, mit használ nekünk Josephus és a *Bellum* leírása? Ha mégsem kell Josephus elbeszélésének részleteit megfeleltetnünk a Márk 13 mozzanatainak, akkor mi szükség egyáltalán e kettőt egymás mellé tenni? Véleményem szerint kínálkozik egy másik kapcsolópont is a Márknál olvasható jézusi prófécia és a josephusi beszámoló között. Ez pedig nem a 69/70-es események sorrendje, hanem Josephus bibliai látásmódja és interpretációja.

Kétségtelenül Josephusnak kettős játékot kellett játszania az események leírásánál. Egyrészt meg kellett felelnie a római olvasóközönség és a patrónusai elvárásainak, amikor úgy ábrázolta Jeruzsálem és a templom elestét, mint az isteni akarat megnyilvánulását, és egyfajta *evocatio deorum*-ot.²⁵ Másrészt igyekezett a saját vallási kontextusában és világmésképeben is értelmezni mindazt, ami történt, és

24 J. Barr hangsúlyozza, hogy a bibliai próféták küldetésének valójában csak töredékét tették ki a jövődöleések (vö. BARR 2018, 98 – 109).

25 A Bel 6,5 feljegyzését a templom leégését megelőző csodajelekről később Tacitus (Hist. 5.13.2) is megismételte, mintegy a római *evocatio deorum* gyakorlat eredményének tulajdonítva azokat (vö. MUSIAL – GILLMEISTER, 2018).

nem utolsó sorban a saját szerepét az eseményekben.²⁶ Azon volt, hogy felmutassa, ahogyan az első templom pusztulása és a babiloni fogság is a királyság korának bűnei miatt történt, úgy a mostani, 70-es pusztulás is a bűnök következménye, amelyet maga Isten hajtott végre a lázadók által megszenségtelenített város és a templom felett (vö. Bel 6,95 – 102). Mindebben pedig Titus és légiói csak az eszköz szerepét töltötték be.²⁷ Ezt az eszközt, ha felfuvalkodik, Isten ugyanúgy félreteheti, ahogyan Nebukadneccar birodalmát elsöpörte Kürosz.²⁸ A zsidó nép nem pusztult el a várossal és a templommal együtt, hanem Josephus szerint ugyanúgy vár a feltámadásra, ahogyan a babiloni fogság alatt.²⁹ Ez a narratíva nyilvánvalóan önmaga számára is elfogadhatóbbá tette a saját mikrotörténetét a makrotörténelmi események sodrában. Ha nem ismernénk fel benne az igazságot a mai zsidóság és Izrael állami léte szempontjából, nevezhetnénk akár Josephus saját élethazugságának is. Így azonban valódi prófétai teljesítménynek tűnik...

Noha A zsidók története megírásánál is felhasználta a Deuteronomium szemléletmódját a zsidóságot ért megpróbáltatások értelmezéséhez (Ant 1,14.20.23.72; 6,307; 7,93; 17,60; 19,16), de ezt még következetesebben érvényesíthette a Bellum szerkezetében, gondoljunk csak olyan személyek ábrázolására, mint Heródes, Simon bar Giora vagy Gishalai János, akiknek a tragikus sorsa bűneik egyenes következménye volt. Miközben Jézus sírt a bűnös Jeruzsálem felett (Lk 19,41-44), és nem csak az igaz próféták, de a majdan üldözött hívek (Mk 13,9-13) miatt is Isten ítéletét jövendölte Jeruzsálem felett, Josephus is azt vallotta, hogy Jeruzsálem a bűnei miatt esett el (Bel 6,95 – 102), amelyek közé számlálta az ártatlanok legyilkolását (Bel 4,314 – 325; 5,15 – 18; 6,200 – 213), a templom vérontással való beszennyezését (Bel 4,150 – 150; 4,102; 4,215) és a szombat megtörését (2,456; 4,102 – 103). A zsidóság történetéből merített bizalmat és reményt, hogy Jeruzsálem és a templom újra felépülhet majd, amint a babiloni fogság után történt, csak megtérésre és a nép bűnbánatára van szükség.

Josephus elsősorban azért keresett és talált párhuzamos szövegeket a prófétai irodalomban, mert önmagát is prófétának és álomfejtőnek nevezte,³⁰ és úgy vélte, hogy Jeremiáshoz hasonlóan ő is egy nemzeti katasztrófa szemtanúja és króniká-

26 Vö. Josephus Titus felkérésére mondott beszédét a védőkhöz a Bel 6,2-ben

27 HOLLANDER, 2015, 2.

28 HOLLANDER, 2015, 4.

29 HOLLANDER, 2015, 4.

30 Josephus prófétai tisztségének megítéléséhez vö. KÓKAI-NAGY, 2017, 87 – 125.

sa.³¹ Bár a néphez szóló isteni üzenetek továbbadójának és az ószövetségi prófétaikkal egyenértékűnek talán nem tartotta magát, de fontosnak látta felhívni az olvasói figyelmét arra, hogyan teljesedtek be az ősi próféciaák, Dániel, Ezékiel és Jeremiás jóvendölései az ő korokban, egészen pontosan Kr. u. 70-ben (Ant 10,79; 10,106 – 107), és ezzel egyértelműen magára vállalta az Írások ihletett értelmezőjének tisztét.

Összefoglalás

A Márk 13 irodalmi összetettsége olyan feloldhatatlannak tűnik, hogy az értelmezőknek dönteniük kell, milyen rekonstrukciót látnak a legvalószínűbbnek. G. Theißen azokkal ért egyet, akik egyszerre látják a szakaszban a történeti hagyományt, és annak márki átdolgozását. Ő maga sem túl optimista a történeti beazonosítás esélyeit illetően, de meggyőződése szerint a legjobban a Caligula-krízis alapján helyezhető el a perikópa a szinoptikus anyagban. N. T. Wright egy egészen más utat választott, amikor a redakciótörténetileg feloldhatatlan gordiuszi csomót átvágva egy alapvetően homogén perikópa mellett érvelt, amely nem bontható fel Jézusi mondásokra, templom-beszédre és Ember fia-eljövételre, illetve őskeresztén átdolgozásra. Szerinte a szöveg egységes láncolata a prófétikus mondásoknak. Ezek Jézusra, a prófétai üzenetek autentikus tolmácsolójára vezethetők vissza, akiben ezek a próféciaák be is teljesednek, részben a jelenben, részben pedig a közeli és a kiszámíthatatlanul távoli jövőben. Ő lesz az a próféta, akinek az üzenetét a történelem Istene végül igazolja.

Josephus alakja is több mint az egyszerű krónikásé. Nem csak történésznek, de prófétának is nevezi magát, akinek prófétai tevékenysége főként abban áll, hogy a történészként ábrázolt eseményekben meglássa a régi próféciaák beteljesedését. De ahogy Jézus személye is elválaszthatatlanul összekapcsolódott a meghirdetett eseményekkel, úgy Josephus élettörténete is a próféták újraértelmezésében nyerte el a feloldást és az igazolást.

31 HOLLANDER, 2015, 4.

IRODALOM

- BARR, J. (2018): *Escaping from Fundamentalism*, Eugene: Wipf and Stock.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. (1954): *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, London: Macmillan.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. (1960): The Eschatological Discourse, *Review and Expositor* 57:2, 153 – 166.
- CAIRD, G. B. (1980): *Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia: Westminster Press.
- GEDDERT, T. J. (1992): Apocalyptic Teaching, in J. B. Green – S. McKnight – I. H. Marshall (szerk.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, IVP, Leicester: Downers Grove, 20 – 27.
- HAHN, F. (1975): Die Rede von der Parusie des Menschensohnes, in R. Pesch – R. Schnackenburg (szerk.), *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg – Bazel – Wien: Herder, 240 – 266.
- HENGEL, M. (1984): Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in H. Cancik (szerk.), *Markus – Philologie: Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1 – 45.
- DEN HOLLANDER, W. (2015): Jesus, Josephus, and the Fall of Jerusalem: On Doing History with Scripture, in *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies* 71:1, (2020. 05. 17.: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/2942/6078>).
- HÖLSCHER, G. (1933): Der Ursprung der Apokalypse Mk 13, *Theologische Blätter* 12, 193 – 202.
- KÓKAI-NAGY V. (2017): *Josephus és a próféták*, Szentendre: TPM, 2017.
- LÜDEMANN, G. (1980): The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella Tradition, in E. P. Sanders (szerk.), *Jewish and Christian Self-Definition 1.: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia: Fortress, 161 – 173.
- LÜHRMANN, D. (1987): *Das Markusevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- MUSIAL, D. & GILLMEISTER, A. (2018): Evocatio deorum as an Example of a Crisis Ritual in Roman Religion, *Graeco-Latina Brunensia* 23:2, 95 – 107.

- REICKE, B. (1972): Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem, in D. E. Aune (szerk.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (NTSS 33), Leiden: Brill, 121 – 134.
- SCHOTTROFF, L. (1983): Die Gegenwart in der Apokalyptik der Synoptischen Evangelien, in D. Hellholm (szerk.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings from the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen: Mohr Siebeck, 707 – 728.
- THEIßEN, G. (1992): *The Gospels in Context*, Edinburgh: T & T Clark.
- WENHAM, D. (1975): Recent Study of Mark 13: Part 1, *Theological Students Fellowship Bulletin* 71, 6 – 15.
- WENHAM, D. (1984): *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, Sheffield: JSOT Press.
- WRIGHT, N. T. (1996): *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis: Fortress Press.

SZERZŐK

Csalog Eszter – Szent Pál Akadémia, Ókori nyelvek Tanszékcsoport

Grüll Tibor – PTE BTK Történettudományi Intézet, Ókortörténeti Tanszék

Hodossy-Takács Előd, DRHE Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

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

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

Leonas, Alex – KRE BTK Szabadbölcészlet Tanszék

Pecsuk Ottó – KRE RTK Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

Vér Ádám – ELTE Ókortudományi Intézet, Vallástudományi Tanszék





Selye János Egyetem
Református Teológiai Kar

A sokoldalú Josephus
Konferenciakötet

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:
TADO Production s.r.o.

ISBN 978-80-8122-358-7