

III. évfolyam  
2. szám  
2014

# AXIS

Vallástörténeti folyóirat  
Journal for the Study of Religion

Esztári Réka  
Fröhlich Ida  
Karasszon István  
Kocsis Imre  
Koltai Kornélia  
Parlagi Gáspár  
Vér Ádám  
Xeravits Géza  
Zsengellér József

DÁNIEL  
KÖNYVE

# AXIS

Vallástörténeti folyóirat  
*Journal of Religious History*

III. évfolyam  
2. szám  
2014

DÁNIEL KÖNYVE  
a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola  
Bibliatudomány Tanszék  
szimpóziumának előadásai



PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
*Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar*

Piliscsaba – Budapest  
2017

# AXIS

## Vallástörténeti folyóirat *Journal of Religious History*

Megjelenik félévente

Főszerkesztő:  
FRÖHLICH IDA

Szerkesztők:  
BÁCSKAY ANDRÁS  
DOBOS KÁROLY  
KALLA GÁBOR  
KISDI BARBARA

A kötet szerkesztésében közreműködött:

VÉR ÁDÁM  
XERAVITS GÉZA

Olvasószerkesztő:  
ESZTÁRI RÉKA

A folyóirat a <http://vallastortenet.hu> oldalon,  
a szerkesztőség az [axis@btk.ppke.hu](mailto:axis@btk.ppke.hu) címen érhető el.

A honlap szerkesztője:  
Bartus Dávid

Grafikai tervezés és tördelés:  
Váczai Gábor

ISSN 2064–7972

Kiadja a PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
*Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar*  
*Történelemtudományi Doktori Iskola*  
1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.

A kötet a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0014, 'TEHETSÉGTÁMOGATÁS  
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM KILENC TUDOMÁNYÁGÁBAN'  
című projekt támogatásával valósult meg.



A projekt az Európai Unió  
támogatásával valósul meg.



**ÚJ SZÉCHENYI TERV**

# Tartalom

XERAVITS GÉZA	7
<hr/>	
Előszó.	

## *Tanulmányok*

ESZTÁRI RÉKA – VÉR ÁDÁM	9
<hr/>	
Írás a falon. Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében.	
KOLTAI KORNÉLIA	29
<hr/>	
A kétnyelvűség szerepe Dániel könyvében.	
ZSENGELLÉR JÓZSEF	39
<hr/>	
Zsidó irányzatok Dániel könyvének hátterében?	
KARASSZON ISTVÁN	49
<hr/>	
A hellénista vallásreform.	
KOCSIS IMRE	59
<hr/>	
Dániel könyve az Újszövetségben.	
XERAVITS GÉZA	71
<hr/>	
Dániel alakja és az ókori zsinagóga.	
PARLAGI GÁSPÁR	85
<hr/>	
Dániel jövendölései a patrisztikus irodalomban. Krisztológiai értelmezések Dániel könyvének szövegheleire.	

## *Text libris*

FRÖHLICH IDA	99
<hr/>	
Dániel könyvéről – Egy új kommentár kapcsán.	



## Előszó

Dániel könyve a Héber Biblia legkésőbbi műve. Ennek ellenére azt mondhatjuk, egyike a zsidóság és a kereszténység későbbi gondolkodását leginkább meghatározó ószövetségi iratoknak. Az Újszövetségre és a születő kereszténység teológiájára gyakorolt hatása felbecsülhetetlen; történelemszemlélete, apokaliptikus látomásai a mű keletkezésétől fogva szinte mindmáig meghatározzák egyes csoportok eschatologikus elképzeléseinek megfogalmazását. A könyv népszerűsége nyilván nem pusztán apokaliptikus nyelvezete többértelmű mi voltának köszönhető. A mód, ahogy klasszikus ószövetségi hagyományokat egyesít és újradefiniál, szerzőinek rendkívüli kreativitásáról tanúskodik; alapvető témái pedig minden kor olvasóját megszólítják, amint ezt szépen példázzák azok a kommentárok is, amelyeket az egyházatyák és a zsidóság fontos szellemi tekintélyei szenteltek a műnek.<sup>1</sup>

Dániel könyvének népszerűsége a biblikus kutatásban is jól nyomon követhető. Egy 1993-ban megjelentetett átfogó bibliográfia majd' 550 oldalon gyűjti össze a könyvvel foglalkozó szaktanulmányokat.<sup>2</sup> Az elmúlt évtizedekben a szerzők nem pusztán Dániel könyvének a Héber Bibliában megőrzött változata iránt mutattak érdeklődést, hanem — különösképpen az egyre nagyobb számban rendelkezésünkre álló ókori kéziratok alapján — a mű szövegének előtörténetére, és korai változatainak jellegzetességeire is kiemelt figyelmet fordítottak.<sup>3</sup> Jelentős kommentárok láttak napvilágot,<sup>4</sup> több gyűjteményes kötet igyekezett naprakész áttekintést nyújtani a könyv kutatásának állásáról;<sup>5</sup> és Dániel könyvének hatástörténete szintén a kutatók érdeklődésének homlokterébe került.<sup>6</sup>

Az Axis vallástörténeti folyóirat jelen számának szerzői ebbe a rendkívül élénk szakmai diskusszióba szeretnének betekintést nyújtani tanulmányaikkal. Az íráskor alapjául egy 2014. novemberében szervezett szimpózium előadásai szolgálnak, szerzőink az előadásokat

1 Lásd pl. ALOBAIDI, Joseph, *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon. Edition and Translation*. Frankfurt: Lang, 2006; HILL, Robert C., *Theodoret of Cyrus: Commentary on Daniel*. Atlanta: SBL, 2006; *Jerome's Commentary on Daniel* (ford. G. L. Archer), Eugene: Wipf and Stock, 2009; SCHMIDT, T. C., *Hippolytus of Rome: Commentary on Daniel*. North Charleston: CreateSpace, 2010.

2 THOMPSON, Henry O., *The Book of Daniel: An Annotated Bibliography*. New York: Garland, 1993.

3 Lásd pl. GEISSEN, Angelo, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel, Kap. 5-12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco: nach dem Kölner Teil des Papyrus 967*. Bonn: Habelt, 1968; idem, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel: Kap. 3-4*. Bonn: Habelt, 1968; HAMM, Winfried, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel, Kap. 1-4: nach dem Kölner Teil des Papyrus 967*. Bonn: Habelt, 1969; KOCH, Klaus, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch: Entstehung und Textgeschichte*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1987; ALBERTZ, Rainer, *Der Gott des Daniel: Untersuchungen zu Daniel 4-6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches*. Stuttgart: KBW, 1988; TAYLOR, Richard A., *The Peshitta of Daniel*. Leiden: Brill, 1994; MEADOWCROFT, Tim J., *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*. Sheffield: Academic, 1995; ULRICH, Eugene, *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles*. Oxford: OUP, 2000.

4 Pl. COLLINS, John J., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Philadelphia: Fortress 1993; KOCH, Klaus, *Daniel 1-4*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005.

5 Pl. VAN DER WOUDE, Adam S. (szerk.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Peeters, 1993; COLLINS, John J. – FLINT, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden: Brill, 2002.

6 Ehhez lásd DITOMMASO, Lorenzo, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Leiden: Brill, 2005.

követő vita anyagát is beépítették elkészült cikkeikbe. A szerkesztő ez úton mond köszönetet Fröhlich Ida professzor asszonynak a publikálás lehetőségének biztosításáért, valamint Esztári Rékának és Vér Ádámnak a szerkesztés különböző szakaszaiban nyújtott értékes segítségükért.

Halle (Saale), 2016. március 30.

*Xeravits Géza*

# Írás a falon

## Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében

*Esztári Réka*

*Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest  
Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Pécs*

*Vér Ádám*

*Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest*

„Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra, y en esa palabra la plenitud.”  
Jorge Luis BORGES, *La escritura del dios*<sup>1</sup>

Tanulmányunk a „falon megjelenő írás” (Dán 5:25) motívumának és konkrét szövegének recepcióját vizsgálja. A bibliai elbeszélés szerint a négy enigmatikus szóból álló „írás” az utolsó babilóni uralkodó palotájának falán tűnik fel, s lényegében nem más, mint rejtvény — egy rejtvény, amit senki, egyetlen babilóni tudós sem képes megfejteni. Színre lép azonban a zsidó Dániel, aki elolvassa, majd pedig értelmezi a látszólag érthetetlen kifejezéseket — ezáltal pedig a király és királysága bukását jövendöli meg.

Noha a történet szerint tehát az „írás” értelmet nyert, az elmúlt másfél évszázad során számos kutató vetette fel, hogy a négy szó eredeti jelentése eltérhetett a dánieli értelmezésétől — azaz a rejtvény még mindig megfejtésre vár. Mivel az „írást” régtől fogva a könyv azon nagyszámú motívuma közt tartották számon, melyek háttere, eredete Mezopotámiában keresendő, a mezopotámiai kulturális és szöveg hagyományra támaszkodva többen is igyekeztek feltárni a szöveg konkrét előképét, archetípusát — mindezidáig, be kell valljuk, vajmi kevés sikerrel. Jelen tanulmány szintén az archetípust keresi — egyúttal pedig új megfejtést kínál az évezredek rejtvény számára.

### *Szöveges és kulturális kontextus*

Dániel könyvének 1–6. fejezetei, melyek a rejtélyes szöveg tágabb kontextusát képezik, műfaj tekintetében az udvari elbeszélések (*court tales*) közé sorolhatók. Ezek a folklorisztikus elemekben bővelkedő, szóban és/vagy írásban hagyományozódó történetek minden bizonnyal a

<sup>1</sup> „Egy istennek, töprengtem, csupán egyetlen szót kell szólania, s ebben a szóban benne van a teljesség” — J. L. BORGES, *Isten betűje* (ford. Hargitai György). In: J. L. BORGES, *A titkos csoda. Elbeszélések*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. 303.



babiloni zsidó diaszpórában születtek.<sup>2</sup> Az eredetileg önálló, arámi nyelvű történeteket valószínűleg csak a késő-perzsa–korai hellénisztikus korban rendezték Dániel alakja köré,<sup>3</sup> és ez a szöveg-együttes került felhasználásra a IV. Antiochos Epiphanés (i. e. 175–164) sacriligiumát követően létrehozott Dániel könyvében. Ekkor került hozzá a Dán 7–12, és talán valamivel később a csak a görög fordításokban fellelhető betétek: Zsuzsanna története, Bél és a sárkány, illetve a Dán 3-ban Azariah imája és a Három ifjú éneke.<sup>4</sup>

A Dániel 1–6 elbeszélései tehát nem egyszerre, egy időben keletkeztek. Az 1. fejezet héber szövege tulajdonképp bevezetés, amely elhelyezi Dániel személyét időben és térben, leírja, hogyan kerül a babilóni Nebukadnecár udvarába, ahol társaival együtt magas szintű, „három esztendeig” tartó oktatásban részesül, melynek révén megismeri a „káldok” nyelvét,<sup>5</sup> írását és tudományát (Dán 1:4–5). Ez a héber szakasz minden bizonnyal az egységes Dániel könyv kialakításakor (i. e. 164 után) jött létre, és az arámi történetek bevezetőjeként szolgál.<sup>6</sup>

A Dániel 2 és 4–6 fejezetek arámi nyelvét Kenneth Kitchen vizsgálta legalaposabban.<sup>7</sup> Bár a '60-as évek óta felfedezett és publikált nagymennyiségű arámi szöveg fényében Kitchen bizonyos állításai már nem tarthatók fenntartás nélkül, a Dániel arámi szövegében előforduló szokatlanul sok akkád és óperzsa jövevényszó azonosítása ma is az elemzés fontos kiindulópontja lehet. Bizonyos perzsa eredetű tisztségnevekkel kapcsolatban<sup>8</sup> jegyezte meg Kitchen, hogy a legkésőbb i. e. 100 körül készült görög fordítás már nem értette ezeket.<sup>9</sup> S minden bizonnyal az i. e. 164 után született egységes Dániel könyv összeállításakor is a történetet hitelesítő tudatos archaizmus eszközének tekinthetjük e kifejezések szövegben tartását. Ennek fényében Kitchen az arámi történetek létrejöttét az óperzsa kor második felére (i. e. 4. század első fele) helyezte.<sup>10</sup>

Am mit is értünk az alatt, hogy egy bibliai elbeszélésben — jelen esetben Dánielében — Mezopotámiai hatást feltételezünk? Itt nyilvánvalóan nem egy mezopotámiai történet egy az egyben való pontos átvételéről lehet szó, hiszen annyi a történelmi „pontatlanság” benne,<sup>11</sup> hogy Collins joggal jelenti ki: „*Daniel is not a historical person but a figure of legend.*”<sup>12</sup>

Kitchen — mint már említettük — elsősorban az akkád és óperzsa jövevényszavak meg-

<sup>2</sup> COLLINS 1975: 219–228; KOCH 1980: 88–91; WILLS 1990; valamint COLLINS 1993: 42–45.

<sup>3</sup> POLAK 1993: kül. 254–264.

<sup>4</sup> Ezt az általánosan elfogadott tételt hozza többek között: MONTGOMERY 1927: 96; GINSBERG 1948: 27; KRATZ 1991: 77–160; COLLINS 1993: 24–38.

<sup>5</sup> A „káldok nyelve” itt minden valószínűség szerint nem az arámira, hanem az akkádra utal, vö. COLLINS 1993: 138–139, a korábbi irodalom áttekintésével.

<sup>6</sup> Vö. *inter alia* COLLINS 1993: 24–38.

<sup>7</sup> KITCHEN 1965.

<sup>8</sup> Pl. kincstartó – *ginzabara*.

<sup>9</sup> KITCHEN 1965: 44–45.

<sup>10</sup> Frank Polak még korábbra teszi a Dániel történetek első változatainak keletkezési idejét: POLAK 1993: 249–265. Egy másik bibliai „udvari történetet”, Eszter történetét a közelmúltban Stephanie Dalley vezette vissza Sîn-ahhê-eriba udvarába (DALLEY 2007). Dalley aprólékos és sokrétű érveléssel mutatja ki monográfiájában, hogy Ahasvérus és Eszter történetének „eredeti történeti ideje és helye” az i. e. 8–7. század ninivei királyi udvarában keresendő.

<sup>11</sup> A teljesség igénye nélkül: a babilóni királyoknak csupán töredéke szerepel a szövegben, Nabû-na'îd „megörülését” Nabû-kudurri-uşurnak tulajdonítja Dániel könyve, Bél-šarru-uşur is ez utóbbi fiának nevezi a szöveg, a perzsák támadásakor (i. e. 539) nem Bél-šarru-uşur uralkodott, természetesen nem Dareios foglalta el Babilónt, hanem Kyros, és mondanunk sem kell, hogy egyikük sem volt mészáros.

<sup>12</sup> COLLINS 1992: 30.

létét értette mezopotámiai hatás alatt. Shalom Paul<sup>13</sup> egy-egy Dánielben szereplő arámi vagy héber kifejezést bizonyos akkád — általában jogi — terminus technicus szemantikai megfelelőjeként azonosít (*semantic equivalence*), s ezen kifejezéseknek az akkád szóhasználat szemantikai elemzésével adja pontosított fordítását. Mások bizonyos képi motívumok (pl. szárnyas oroslán, „szarvkoronával” rendelkező lények, illetve maga az „írás a falon”) mezopotámiai előképeinek felsorolásával vélik érzékelhetővé tenni Dániel szövegében a mezopotámiai hatást.<sup>14</sup>

Egy másik eljárást követ John Walton<sup>15</sup> és Amar Annus,<sup>16</sup> akik mezopotámiai mítoszok — jellemzően az *Anzu eposz*, az *Enūma eliš* és az ugariti *Baal és Yamm* — szüzséjét és jeleneteit vetik egybe Dániel apokaliptikus jeleneteivel.

Karel van der Toorn viszont a „Dániel az oroslánok barlangjában” jelenettel kapcsolatban már konkrét szövegrészekkel számol,<sup>17</sup> melyekben az eredetileg metaforikus jelentésű fordulatok konkrét képekké válnak a hagyományozódás és az át- és újraértelmezések folyamán. Az eredeti történet fontos elemei így megőrződnek, de jórészt érthetlenné válnak új befogadók számára, ezért új kontextusokat teremtve átértelmezik azokat.

Dániel udvari karrierjének története bár kétség kívül fikció, a babilóni és asszír udvari tudósok működésének és életének hozzávetőlegesen pontos ismeretén alapul. Legalábbis nagyon hasonló kép tárul fel előttünk az újasszír királyok udvarában szolgáló asszír és babilóni tudósok mindennapjairól a ránk maradt több száz levél alapján, melyek révén a király és tudósai közti kommunikációt követhetjük nyomon. Az udvari szakértők magukat bölcseknek (*enqūtu*) vagy tudósoknak (*ummānū*) nevezték, és különböző „tudományos” diszciplínákat képviseltek: asztrológusok (*tupšarrū Enūma Anu Enlil*), exorcisták (*āšipū/mašmašū*), máj-/béljósok (*bārū*), orvosok (*asū*), siratópapok (*kalū*). A különböző szakértő-csoportok működését egy-egy kirendelt vezetőjük koordinálta.<sup>18</sup>

Az újasszír levélkorpusz<sup>19</sup> alapján az udvari tudósok egzisztenciája teljes mértékben az uralkodó szimpátiájától és jóindulatától függött. A jó kormányzás, a király isteneknek tetsző döntései pedig a *divinatio* szakértőinek hozzáértésén is múlt, kölcsönös függésről beszélhetünk tehát. A királyi kegyért folytatott verseny meglehetősen éles volt az udvari szakértők között, a királynak szóló szinte valamennyi levelükben találunk dehonesztáló megjegyzést valamelyik kollégájukkal kapcsolatban. Például az alábbi levélben, amit Nabû-ahhē-erība, a csillagjósok egyik képviselője küldött Aššur-ah-iddina királynak: Parpola 1993 (= SAA 10): no. 72 (obv. 6–10, 24, rev. 6 és 13–19. sorok):

<sup>13</sup> Korábbi kutatásai összefoglalásának tekinthető írása: PAUL 2002: 55–68. Életművének legfontosabb írásait tartalmazó gyűjteményes kötet: PAUL 2005.

<sup>14</sup> Lásd pl. REYNOLDS 2011: 110–135 (a Dániel látomásaiban szereplő lények lehetséges archetípusairól, korábbi irodalommal); VAN DER TOORN 2009: 180–181 (a nyilvános helyen megjelenő írásos prófécia prototípusáról, lásd még alább); HENZE 1999: kül. 91–99; HAYS 2007; valamint AVALOS 2014 (az örült király irodalmi motívumáról).

<sup>15</sup> WALTON 2002.

<sup>16</sup> ANNUS 2001.

<sup>17</sup> VAN DER TOORN 1998; valamint VAN DER TOORN 2002.

<sup>18</sup> Vö. Dániel is *rab* („vezető”) tisztséget töltött be, kitüntetésképpen őt is bíborba öltöztették, miként az asszír udvari előkelőket. Karrierje bár teljesen egyedülálló, mégis az i. e. 7–6. századi mezopotámiai mintát követte.

<sup>19</sup> Elsősorban PARPOLA 1993 (= State Archives of Assyria 10), és részben COLE – MACHINIST 1998 (= State Archives of Assyria 13).

„[Ő, aki] azt írta a királynak, uramnak: »A Vénusz bolygó látható, Adar hónapban ez (az égitest) látható« — ez egy aljas ember, egy ostoba fickó, egy közönséges csaló! (...) Ki ez az alak, (aki) csalárd módon ilyen jelentést küld a királynak az én uramnak? Hadd vizsgáljam ki (ügyüket) holnap, mindegyik (csaló állítását)! (...) Miért hazudik valaki ezekről a dolgokról, dicsekvés (képpen)? [Ha] nem tudja, fogja be a száját! A király, az én uram ne késlekedjen, azonnal mozdítsa őt el!”

Az udvari szakértő számára tragikus következményekkel járhatott a királyi kegy elvesztése.

Bizonyos értelemben Dániel története Dareios udvarában hasonló kegyvesztésként értékelhető, klasszikus leírása ez a mezopotámiai udvari szakértők krízisének. (Ne felejtjük, Dániel is egy volt ezen tudósok közül, az álomfejtők vezetője volt a babilóni „tudományos akadémián”!) A téma olyannyira „klasszikus”, hogy a mezopotámiai irodalmi hagyomány egyik közkedvelt, még az írnokekésésben is tananyagként szereplő költeménye, a *Ludlul bēl nēmeqi* ('Hadd dicsőítsem a Bölcsesség Urát!' (értsd, Mardukot), más címen *Az ártatlan szenvedő*) éppen ennek az eseménysornak, a királyi kegyet érthetetlen módon elvesztő udvari tudós egyre elviselhetlenebb szenvedéseinek leírását adja.<sup>20</sup>

A költemény főhőse, Šubši-mešrē-Šakkan hosszasan panasolja istenének, hogy a többi udvari szakértő undok intrikájának köszönhetően a király megvonta tőle kegyét. Ez a fordulat a rossz események hosszú sorát eredményezte.<sup>21</sup>

A történet végén az ártatlan szenvedő fohászát meghallgatván, Marduk isten közbeavatkozik és rehabilitálja az udvari szakértőt (IV. tábla, 10–17. sorok<sup>22</sup>):

[Engem, akit] lesújtott, Marduk fejem felemelte,  
Az ellenem sújtónak kezére vágott, Marduk kicsavarta kezéből fegyverét.  
Az engem felfalni (kívánó) oroszlánok szájára Marduk szájkosarat tett,  
Az engem üldöző parittyáját Marduk megkötötte, elhárította parittyakövét.

Ebben az esetben az oroszlánok kifejezés egyértelműen a főhős ellen áskálódó emberek (korábbi kollégái) metaforájaként szolgál.

Nem véletlen tehát, hogy egy, a király kegyéből kiesett asszír tudós is éppen erre a szövegre reflektált az asszír uralkodóhoz írott levelében. Aššur-ah-iddina uralkodása idején a királyi udvar egyik befolyásos exorcistája (*ašīpu*), egy tudós dinasztia sarja, Urad-Gula Aššur-bān-apli trónra lépését követően elvesztette az új király bizalmát, kiesett az udvari szakértők legszűkebb köréből.<sup>23</sup> Urad-Gula jól ismerte az ifjú király műveltségét és írnoeki képességeit, hiszen míg

<sup>20</sup> A szöveg legújabb kiadása: ANNUS – LENZI 2010.

<sup>21</sup> Kollégái hamar elfoglalták udvari pozícióit, szomszédjai elterelték földjéről a csatorna vizét, éheznek, barátai elfordultak tőle, teste egyre betegbb, lelkileg megtört.

<sup>22</sup> ANNUS – LENZI 2010: 12 (ékírás), 27 (átírás).

<sup>23</sup> Urad-Gula tudós dinasztia sarja volt, családjának több tagja is udvari tudósként szolgált az asszír királyok udvarában. A család első név szerint ismert tudós öse Urad-Gula távoli felmenője, Gabbu-ilāni-ēreš (*rab tupšarri* — az írnokek vezetője) volt, aki II. Tukulti-Ninurta és II. Aššur-nāšir-apli uralkodása idején (az i. e. 9. század első harmadában) szolgált a királyi udvarban. Urad-Gula dédapja, Marduk-šumu-iqīša is írnoek volt, működésének pontos ideje és helyszíne nem ismert, csupán fia, Nabû-zuqub-kēna által írt táblák kolofónjában szövegeiből ismert (vö. BAKER 2001). Urad-Gula nagyapja vezető udvari tudós volt: Nabû-zuqub-kēna (*tupšar-ru* — írnoek) II. Šarrukin és Sin-ahhē-eriba uralkodása idején (i. e. 716–683) a királyi udvarban dolgozott (személyéhez lásd: KOMORÓCZY 1995: 90–94; BAKER – PEARCE 2001; WISEMAN – BLACK 1996: no. 45 r '4–'6 = a Šumma ālu sorozat egyik Adad-šumu-ušur által másolt kéziratának kolofónjában sorolta fel tudós őseit

koronaherceg volt (i. e. 672–669), az ő saját udvartartásában szolgált.<sup>24</sup> Ezért a rehabilitációját kérvényező levelében<sup>25</sup> Urad-Gula számtalan irodalmi allúziót használt, és természetesen nagyon fontos hangsúlyt szánt az alapkonfliktusát tekintve teljesen „témába vágó” *Ludlul bēl nēmeqi*-nek is (obv 39–41.):

[Nap]pal és éjjel, az oroszlánok verme előtt a királyhoz imádkozom  
[...] akik nem finnyásak a falatokat illetően [...]  
[...]a szívem a kollégáim között [...]

A szöveg itt sajnos nagyon töredékes, mégis — úgy véljük — egyértelmű képet fest. A levél korábbi részében Urad-Gula részletesen ír arról, milyen nemtelen eszközökkel próbálták besározni kollégái a király előtt, s itt egy — a király által is jól ismert — irodalmi mű allúzióját használja. Az igaz szenvedő ő maga, aki levelével felsőbb erők közbelépéséért könyörög, és ezzel az ifjú király számára tartja fenn azt a szerepet, melyet az eredeti történetben Marduk isten töltött be. Az oroszlánok itt is az intrikáló udvari tudósok, s ő éppen a vermük előtt áll.

Az eredetileg a királyi kegyből kiesett udvari tudós toposzhoz szorosan kapcsolódó metafora — az udvari szakértők mint oroszlánok — Dániel történetében valós képpé változott.

Dániel könyvében tehát számos irodalmi, adott esetben ikonográfiai motívum, illetve terminus technicus esetében mutatható ki, hogy ezek a mezopotámiai kulturális hagyományban gyökereznek, illetve ehhez nyúlnak vissza, viszont a hagyományozódási folyamat során szinte minden esetben eltérő, új formát, értelmezést és funkciót nyertek — az ilyen párhuzamok döntő többsége esetében tehát nem lehet, sőt helytelen volna konkrét szövegek egy az egyben történő átvételéről vagy egymásra való hatásáról beszélni.

### *Történet egy írott szövegről — mely előjelle lett*

A következőkben felvázolt esettanulmány keretében azonban éppen egy olyan szövegrészlettel kívánunk foglalkozni, melynek kapcsán felmerülhet, hogy nem ehhez a döntő többséghez tartozik — ez pedig az 5. fejezet kulcs-motívumát képező, a falon megjelenő írás.

és tisztségeiket). Urad-Gula apja, Adad-šumu-ušur Aššur-ah-iddina uralkodása idejében a király személyes exorcistája volt (*ašīpu ša šarri* – „a király exorcistája” — az *Enūma Anu Enlil* sorozat egyik táblájának kolofónjában szerepel a tisztsége: LUPPERT-BARNARD 1998: 38; egy Urad-Gula által másolt régi babilóni királyfelirat kolofónjában [Adad-apla-iddina (i. e. 1068–1074) királyfeliratát lásd: FRAME 1995: B.2.8.5: 16 = HUNGER 1968: no. 498: 5.] Adad-šumu-ušur címei között szerepelt egy ritka tétel is: *LU<sub>2</sub>šangamahhu* (HUNGER 1968: 135: 'Oberpriester'; FRAME 1995: B.2.8.5: 16: 'chief exorcist'); egy ninivei ingatlanszerződés tanújaként a *LU<sub>2</sub>GAL*–[MAŠ.MAŠ] tisztség (főexorcista) viselőjeként szerepel — vö. KWASMAN – PARPOLA 1991: no. 314, r. 12.), aki személyesen koordinálta a helyettes király szertartásokat Aššur-ah-iddina uralkodásának utolsó éveiben (személyéhez lásd: KOMORÓCZY 1995: 87–89; LUPPERT-BARNARD 1998.). Bár már nem vezetői tisztségben, de az udvari tudósok körének megbecsült tagja maradt fia, Urad-Gula kegyvesztettsége után is (vö. LUPPERT-BARNARD 1998: 39–40.). A fia rehabilitációja érdekében írt kérvényeihez lásd: PARPOLA 1993: nos. 224 és 226; e levelek elemzéséhez lásd: PARPOLA 1987: 269–271. Adad-šumu-ušur fivére, Nabú-zēru-lēšir az udvari írások vezetőjeként (*rab tuššarri*) szolgált Aššur-ah-iddina idején [A tisztségéhez lásd: HUNGER 1968: no. 344: 4. A fivéri kapcsolathoz lásd: PARPOLA 1993: no. 294, r. 21.]. Urad-Gula unokatestvérei közül is többen udvari tudósként szolgáltak: Issār-šumu-ēreš követte apját az udvari írások vezetője (*rab tuššarri*) tisztségében [vö. HUNGER 1968: no. 344: 2], Šumaia exorcistaként szolgált Aššur-bān-apli udvarában.

<sup>24</sup> Urad-Gula és az apja, Adad-šumu-ušur együtt teljesítettek szolgálatot Aššur-bān-apli koronaherceg palotájában: PARPOLA 1993: no. 290. Vö. LUPPERT-BARNARD 1998: 39.

<sup>25</sup> PARPOLA 1987; és PARPOLA 1993 (= SAA 10): no. 294.

Ebben az esetben arra a kérdésre kíséreltünk meg választ találni, hogy a motívum esetleges mezopotámiai előképének meglétén túl — tulajdonképpen ennél egy lépéssel tovább menve — feltételezhetjük-e azt, hogy *maga a rejtélyes felirat* is egy konkrét, jól körülhatárolható szöveghagyományon, annak műfaji sajátosságain és jellegzetes kifejezés-világán alapult?

Az 5. fejezet udvari története szerint Bélsaccár babilóni uralkodó (aki az elbeszélésben „Nebukadnecár fiaként” szerepel)<sup>26</sup> egy fényes udvari lakoma során előhozatja a jeruzsálemi Templomból zsákmányolt kultikus edényeket, hogy ezekben szolgálják fel a bort. Ekkor jelenik meg a rejtélyes kéz, amely — mintegy Isten írnoke-/közvetítőjeként — a lámpa fényénél egy szöveget ír fel a palota falára. Mindennek láttán a király kétségbe, sőt, pánikba esik, s hívhatja a babilóni tudósokat, hogy olvassák el, majd pedig értelmezzék a feliratot<sup>27</sup> — ők azonban nem képesek erre. Ekkor a királyné tanácsára Bélsaccár Dánielért küld, aki először elolvassa az írást, majd pedig megfejti az ominózus szöveg értelmét.

A történet a legkorábbi példája a Bibliában az Istennel való kommunikáció egy olyan módjának, amely a babilóni fogság kora előtt ismeretlennek tűnik: ez a mód a szöveg, a szent, az Istentől származó szöveg értelmezése.<sup>28</sup> Egy olyan koncepcióról beszélhetünk tehát, amely szerint *maga az írott szöveg tekinthető ominózusnak*, s ebből kell „dekódolni” az isteni üzenetet. Az ilyen típusú elképzelések később jól megragadhatóvá, sőt általánossá válnak mind a qumráni *pešerekben*, mind pedig a későbbi rabbinikus kommentárirodalomban, korábbi példák azonban egyértelműen a mezopotámiai ómen-hagyományban, illetve az ennek értelmezését szolgáló kommentárokból érhetőek tetten. Hiszen a mezopotámiai tudományos gondolkodásban az ómen-szövegek írásba foglalásától, tehát az i. e. 2. évezred első felétől kezdve az előjel koncepciója — ahogyan látni fogjuk — elválaszthatatlan az írástól, az ómen írott formájától.<sup>29</sup>

Ismerünk továbbá egy egészen konkrét példát, egy olyan mezopotámiai elbeszélést is, melyben a dánieli történet alap-motívuma jelenik meg. A történet egy olyan isteni üzenetről számol be, amely írott szöveg formájában mutatkozik meg, egy kultuszszobor talapzatán.

Aššur-bān-apli egy királyfelirata egy ominózus álomról számol be, melyben egy írás jelent meg a Holdisten szobrának talapzatán — ez az írás pedig a király ellenségeinek pusztulását jövendölte meg:

*Ekkoriban egy ifjú éjjel, alvás közben a következő álmot látta: Šin (kultusz-szobrának) talapzatán ez a felirat állt [BETÉT:<sup>30</sup> Nabû, a világmindenség írnoke (igazi) isteni valójában állván (előtte), újra és újra felolvasta a Šin (kultuszszobrának) talapzatán lévő feliratot:]*

<sup>26</sup> Bélsaccár (akkád Bēl-šarru-ušur) esete a korábban említett történeti pontatlanságok (lásd 12. jegyzet) egyik illusztris példája, hiszen Bēl-šarru-ušur valójában az Újbabilóni Birodalom utolsó királya, Nabû-na'îd fia és régense volt, tehát sohasem volt önálló uralkodó.

<sup>27</sup> MT Dán 5:8 (vö. COLLINS 1993: 236 és 248). A maszoréta szöveg (MT) — a qumráni kézirattal egyetemben — mindkét kifejezést használja, a görög változat szerint azonban a királyi kérés csupán a falra írt szöveg értelmezésére irányult. Jelen tanulmány a maszoréta szöveg által megőrzött verzióra fókuszál, elfogadván azt a nézetet, mely szerint ez a Dán 5 szövegének egy korábbi formáját reprezentálja (és felvetve, hogy az „írás” alább részletesen tárgyalt esete ugyanezen irányba mutat). A maszoréta és görög szövegek eltérő megfogalmazásai, illetve a különböző hagyományok autenticitását érintő vita kapcsán lásd legújabbán SEGAL 2013: 163–165, a korábbi irodalommal.

<sup>28</sup> Vö. BROIDA 2012: kül. 1–3.

<sup>29</sup> Lásd BROWN 2000: kül. 136–139.

<sup>30</sup> A betét kifejezéssel e helyen azt kívánjuk jelezni, hogy a királyfelirat számos fennmaradt kézírata közül nem mindegyikben szerepel ez a szakasz.

„(Annak), aki Aššur-bān-apli, AsszírIA királya ellen gonoszságot tervez, vagy harcot kezdeményez vele, gonosz halált juttatok osztályrésziül. Hirtelen csapok le rá vaskarddal, tűzesővel, éhínséggel és pestissel fogom sújtani.” — Ezeket (a szavakat) én (ti. Aššur-bān-apli) is hallottam, és megbíztam Šin isten szavában.

(Aššur-bān-apli, A prizma: iii 118–127, BORGER 1996: 40–41.)

Ez az a motívum, amelyben Karel van der Toorn a dánieli írás egyértelmű előképet látta.<sup>31</sup> Kérdés azonban, hogy — mélyebbre ásva a mezopotámiai szöveghagyományban — találhatunk-e *ennél konkrétabb* előképeket is — immáron visszatérve a bibliai történet fonalához.

Az eddig elmondottak alapján az 5. fejezetből egy olyan udvari legenda, pontosabban „udvari vetélkedés” története bontakozik ki, melyben (az idegen) tudósok elbuknak, Dániel viszont sikerrel jár, ezáltal pedig felemelkedik — hiszen, bár jómaga még a bravúros megfejtés előtt elutasítja ezt, végül mégis bíborba öltöztetik és aranyláncot akasztanak a nyakába, azaz az udvari tudósok egyik szakmai körének vezetője lesz, megjutalmazza őt a király. Az a király, akinek az írás értelmezésével Dániel éppen hogy a bukását jövendöli meg, és akit — ennek megfelelően — még ugyanazon az éjszakán meg is ölnek, Babilónt pedig elfoglalja egy bizonyos — sosemvolt — „méd Dáriusz”.<sup>32</sup>

„Ez az az írás, amely fölírattott”

Részint e látszólagos inkonzisztencia miatt is feltételezte számos kutató, hogy az eredeti történetben szereplő („pre-dánieli”) írás nem feltétlen állt összhangban a Dánielnek tulajdonított magyarázattal — nem feltétlen ugyanazt jelentette.<sup>33</sup> Legtöbbször és leggyakrabban azt a már a 19. században felmerülő feltételezést fogadják el, miszerint a négy rejtélyes szó, amiket Dániel először csak felolvas, *eredetileg* súly-mértékegységként értelmezhető (noha ez explicit módon nem jelenik meg a történetben).<sup>34</sup>

A négy enigmatikus szó az arámi szövegben, értelmezésükkel:

**mēnē’ mēnē’** – egy mina<sup>35</sup> és még egy mina,

**tēqēl** – egy séqel (azaz a mina 1/60-ad része),

**ūparsīn** – és két fél (feltehetőleg mina)

Ezek a súlymértékek összhangba hozhatók a birodalmak vagy uralkodók Dániel 2. (és később a 7.) fejezetében is megjelenő négyes sémájával — azaz uralkodók vagy királyságok értékét hivatottak szimbolizálni. Természetesen kérdéses, hogy pontosan kikre utalnának az egyes tételek. Csak babilóni uralkodókra — ez esetben a két fél mina Nabû-na’idra és magára Bélsaccárra utalna (hiszen az utóbbi a valóságban sohasem volt babilóni király, csupán régens

<sup>31</sup> VAN DER TOORN 2009: 180–181; vö. FRAHM 2011: 22, a 73. jegyzettel.

<sup>32</sup> Az itt szereplő „méd Dáriusz” irodalmi alakjához lásd ROWLEY 1964: 12–60; vö. KOCH 1980: 191–195; valamint COLLINS 1993: 30–32.

<sup>33</sup> Lásd COLLINS 1993: 250–252, a korábbi irodalom áttekintésével.

<sup>34</sup> Ezt a hipotézist először Charles Simon Clermont-Ganneau fogalmazta meg (CLERMONT-GANNEAU 1886). E magyarázatot elfogadó szerzők áttekintéséhez lásd COLLINS 1993: 251, a 91. jegyzettel; valamint újabban NEWSOM 2014: 176.

<sup>35</sup> Akkád súlymérték, kb. fél kg-os súlynak felel meg, szinte mindig a MA.NA ékjelekkel írták le.

az apja mellett); de az is elképzelhető, hogy a két fél mina a médekre és a perzsákra utalna — ez esetben Bélsaccár lenne a legértéktelebb király — a történet kontextusába ez utóbbi értelmezés talán jobban illene.<sup>36</sup>



1. ábra. Rembrandt van Rijn, *Bélsaccár lakomája* (1635)

Azonban — mint korábban hangsúlyoztuk — a pontos értelmezés kérdéses, miként a felirat maga is számos további kérdést vet fel. Talán a leginkább kézenfekvő mind közül: hogy miért nem tudták, sőt, *miért ne tudták volna* a babilóni tudósok elolvasni e szavakat? Hiszen olyan „bölcsekről”<sup>37</sup> van itt szó, akik a babilóni udvar vezető tudósaiként nyilvánvalóan több nyelvet is beszéltek (köztük az arámit, mely egyébiránt az anyanyelvük lehetett), és alapos írnoki képzésben részesültek. A probléma kapcsán ismét számos lehetséges magyarázat merült fel. Így például Albrecht Alt azt feltételezte, hogy a mértékegységek rövidített, arámi formában jelentek meg, ami megnehezítette az „írás” dekódolását;<sup>38</sup> de említhetjük a korai rabbinikus magyarázatokat is, amelyek általános kiindulópontja, hogy a szöveget teljesen kiírták ugyan, de valamiféle kriptografikus módon<sup>39</sup> — gematria alkalmazásával, vagy a mássalhangzók sorrendjének különféle típusú felcserélésével, esetleg a felirat három sorban és öt kolumnában jelent meg, azonban nem vízszintesen, hanem függőlegesen kellett olvasni (ez utóbbi variáció jelenik meg Rembrandt híres festményén is, 1. ábra).<sup>40</sup>

Összességében ezek az elképzelések még mindig nem magyarázzák meg kielégítően, hogy magasan képzett udvari írnokok miért ne tudtak volna elolvasni bizonyos egyszerű, arámi

<sup>36</sup> A különböző interpretációkhoz lásd COLLINS 1993: 251–252; és újabban NEWSOM 2014: 176.

<sup>37</sup> Dán 5:7, 8 és *passim*.

<sup>38</sup> ALT 1954.

<sup>39</sup> Lásd SEGAL 2013: 162–163; valamint NEWSOM 2014: 181.

<sup>40</sup> Rembrandt van Rijn festményének elkészítésekor e részletet illetően konzultált Menassé ben Israel rabbival, korának elismert tudósával is, s az általa adott értelmezést jelenítette meg képén: lásd ZELL 2002: 58–72, további irodalommal; valamint NEWSOM 2014: 181–182.

betűírással írott — rövidített vagy némileg „megkevert” — szavakat, azonban a jelen vizsgálat szempontjából egyelőre lényegesebb, hogy hogyan, illetve *milyen módszerrel* értelmezi maga Dániel a szóban forgó négy kifejezést.

„Ez pedig a szavak magyarázata”

Dániel a 26–28. versekben olvasható megfejtésében — miután kijelenti, hogy ez maga az értelmezés (*děnâ pēšar-millētā*), hasonló módon, ahogyan ez a mezopotámiai kommentárokból,<sup>41</sup> illetve később a qumráni *pešerek*ben is szokás<sup>42</sup> —, újra, egyenként idézi a falon megjelenő szavakat, mondhatni lemmákat. A *mēnē*-t csupán egyszer említi, ami kommentár-technikai szempontból teljesen logikus, hiszen itt egyetlen lemmáról van szó, akárhányszor is jelenik meg a szövegben.

A kifejezések gyökhangzóit igékként értelmezi, illetve igékkel kapcsolja össze, a paronómázia (azaz a hasonló hangzás) elve alapján — az ilyen esetekben nincs feltétlen etimológiai kapcsolat a társított kifejezések közt. Így a megfejtésben már befejezett igeformák jelennek meg:

- a *mēnē*-t a *mēnah-*, a „számolni” jelentésű igéhez kapcsolja, passzív participiumként értelmezve azt: **megszámláltatott**. — Tehát YHWH megszámlálta a (babilóni) királyság napjait.
- a *tēqēl*, hangzása alapján két igével is összekapcsolható: *tēqal-* („mérni”), illetve *qal-* („könnyűnek lenni”). Azaz a király maga **megmérettetett** és **könnyűnek találtatott**.
- és végül a *perēs* — itt már egyesszámú alakban, amely a *pēras-* (héber *paras-*, akkád *parāsu*), a „felosztani” jelentésű igéhez kötődik. A királyság tehát **felosztatik** a médek és a perzsák közt: és itt egy dupla csavart, azaz szójátékot látunk, hiszen a *perēs*-ből kiolvasható a *pārās* szó is, ami, nem más, mint a perzsák megnevezése — így még a perzsák elnevezése is „benne foglaltatik” a szövegben.

Dán 5,25 („az írás”)		Dán 5,26-28 („az értelmezés”)
<b><i>mēnē</i></b>	MA.NA	• <i>mēnē</i> → <i>mēnāb</i> megszámláltatott
<i>mēnē</i>		
<b><i>tēqēl</i></b>	<i>šiqḷu</i>	• <i>tēqēl</i> → <i>tēqiltāb</i> megmérettetett / könnyűnek találtatott
<b><i>ūparsîn</i></b>	½ MA.NA	• <i>pērēs</i> → <i>pēršat</i> ( <i>pārās</i> ) felosztatott [a médek és a perzsák közt]

2. ábra.

<sup>41</sup> FRAHM 2011: 22; a mezopotámiai és a zsidó terminus technicusok kapcsolatához lásd NISSINEN 2009; FRAHM 2011: 374–375; valamint GABBAY 2012: 278–305.

<sup>42</sup> Az interpretációk Qumránban használt formuláihoz lásd újabban BERRIN 2005: kül. 111–113. a téma korábbi irodalmával.



Arra már mások is rámutattak, hogy a dánieli értelmezés koncepciója, folyamata és technikája is igen közel áll a mezopotámiai tudományos szövegek hagyományához.<sup>43</sup>

A falon megjelenő írás, ahogy erre már utaltunk, egy isteni üzenet, amely egy isteni döntést közvetít (ti. a király el fog bukni) — tehát az írott szöveg lényegében egy előjel. Egy olyan ómen, amelyet megfelelő módon kell értelmezni ahhoz, hogy feltáruljon az „isteni titok”, az a jövőbeli esemény, ami mondhatni kódolva van magában a jelben. Ez tökéletesen megfelel a mezopotámiai ómen-koncepciónak, ahol a *protasis* (jel) és az *apodosis* (értelmezés) mindig asszociatív kapcsolatban állnak egymással. Egyfelől evidencia ugyan, hogy itt egy előjelről van szó, másfelől azonban mindez más megvilágításba is helyezi a motívumot, kiváltképp, hogy Dániel egy olyan értelmezési technikát használ, amelynek legkorábbi példáit éppen a mezopotámiai ómen-szövegekből, illetve az ezeket magyarázó kommentárokból ismerjük: a paronomázia — a későbbi, rabbinikus kori *remez* megfelelője — igen népszerű és széles körben elterjedt hermeneutikai eljárásnak tekinthető Mezopotámiában.<sup>44</sup>

### *Releváns mezopotámiai kommentár-technikák*

Ugyanakkor, ha valamivel részletesebben vizsgáljuk a mezopotámiai kommentár-technikákat, világossá válik, hogy a paronomasztikus kapcsolatban álló kifejezéseket a lehető legritkább esetben írják ki explicit módon az ómen-szövegek, tehát általában egy többlépcsős megfeleltetési eljárás segítségével juthatunk el ezekhez. Ezek az eljárások viszont már a kétnyelvű, sumer–akkád írásbeliségen, illetve az ékírásos írásrendszer alapvető sajátosságain, a poliszémián és a homofónián alapulnak.

**Poliszémián** — azaz az ékjelek több lehetséges olvasatán. Az ómenszövegekben ugyanis kiemelkedően nagyszámú sumer logogramma szerepel, egy sumer logogramma pedig több különböző akkád olvasattal is bírhat. Példaként itt a LA<sub>2</sub> logogrammat említhetjük, amelynek a leggyakoribb akkád olvasatait soroltuk föl a 3. ábrán. Ezek az akkád *šaqaļu* („kimérni, fizetni”),<sup>45</sup> a *qalālu* („könnyűnek lenni, könnyűvé válni”),<sup>46</sup> a *kamû* („elfogni, legyőzni”) igék,<sup>47</sup> stb. Ez praktikus azt jelenti, hogy ha egy ómen protasisában megjelenik a LA<sub>2</sub> logogramma, elméletileg bármely akkád megfelelője szerepelhet az apodosisban, azaz magában a jóslatban.<sup>48</sup>

Az akkád igék azonban sok esetben más logogrammak segítségével is felírhatók, tehát több sumer megfelelőjük is van — ezek a logogrammak ismét csak megfeleltethetőek más, további akkád kifejezéseknek, és így tovább. Adott esetben tehát csupán egészen hosszú, (ún. *šātu* típusú) lexikális megfeleltetések alapján logikai láncok révén juthatunk el a tulajdonképpeni asszociációhoz.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Lásd legutóbb BROIDA 2012; és NEWSOM 2014: 177–178.

<sup>44</sup> Lásd pl. NOEGEL 2007: 11–45.

<sup>45</sup> Lásd többek közt: S<sup>a</sup> Voc. Q 18<sup>;</sup> S<sup>b</sup> II 142; MSL 9 126: 66 (Proto-Aa); és a további lexikális szöveghelyekhez CAD Š/II: 1 (sub. *šaqaļu*).

<sup>46</sup> Vö. az ige ezen írásmódjával leírt locusokat: CAD Q: 55–58 (sub. *qalālu*).

<sup>47</sup> Lásd *inter alia* S<sup>a</sup> Voc. P 29; Antagal E a 1sk; Nabnitu IV 336sk; és további példák az ige ezen írásmódjával leírt locusairól: CAD K: 128–131 (sub. *kamû* A).

<sup>48</sup> Az ómenek létrehozásának vagy generálásának műveletéhez lásd BROWN 2000: kül. 130–139 (az égi előjelekkel foglalkozó *Enūma Anu Enlil* ómensorozat alapján); valamint WINITZER 2006 (az óbabilóni kori máj-ómenekkel kapcsolatban).

<sup>49</sup> Az akkád *šātu* kifejezés (lit. „ami ki lett hozva”) utalhat kétnyelvű (sumer–akkád) lexikális listákra, illetve — és

LA <sub>2</sub> =	<i>kamû</i>	(meg)kötni, elfogni, legyőzni
	<i>maṭû</i>	csökkenni, kevésbé/kicsivé válni
	<i>qalālu</i>	könnyűnek lenni, könnyűvé válni
	<i>šaqaļu</i>	mérni, fizetni

3. ábra. A LA<sub>2</sub> logogramma különböző akkád olvasatai

Ugyanakkor az értelmezés során a **honofónia** is szerepet kaphat — azaz bizonyos ékjelek, logogrammak és kifejezések azonos vagy hasonló hangzása. A 4. ábrán látható példa egy teratológiai ómen a *Šumma izbu* („Ha a torzszülött”) címen ismert ómen sorozatból,<sup>50</sup> mely szerint: ha egy nő kígyót szül, az ember háza elsötétül.

BE SAL <b>MUŠ</b> U <sub>3</sub> -TUD	E <sub>2</sub> LU <sub>2</sub> AL- <b>GE</b> <sub>6</sub>
<i>šumma sinništu šira ulid</i>	<i>bit amēli šalim</i>
Protasis: <b>MUŠ</b> → /muš/ → <b>mūšu</b> (éjszaka)	
Apodosis: <b>GE</b> <sub>6</sub> → <b>mūšu</b> / <i>muš<sub>9</sub></i> (→ <i>šalāmu</i> )	

4. ábra. A protasis és apodosis közti asszociáció a *Šumma izbu* I 16-ban

Az értelmezés kulcsa itt a protasis „kígyó” szavának megfeleltethető MUŠ logogramma, ennek is a kiejtése — amely azonos hangzással bír, mint az apodosisban szereplő GE<sub>6</sub> („fekete, elsötétülni”, akkád *šalmu* vagy *šalāmu*) logogramma egy másik lehetséges akkád olvasata: **mūšu**, azaz „éjszaka”.<sup>51</sup>

Az asszociáció tehát egy logogramma (azaz egy sumer szó) és egy akkád kifejezés *hasonló hangzásán* alapul (melyek közt — természetesen — semmiféle etimológiai kapcsolatról nem beszélhetünk). Lényegében itt a paronomázia egy egészen sajátos típusával állunk szemben, amely csak és kizárólag ebben az írásrendszerben létezhetett és működhetett.

Az ilyen típusú, az írásrendszer sajátosságain alapuló értelmezési technikák létét mondhatni lehetetlen érzékeltetni egy másik, más írásrendszert használó nyelvben — így például, ha a fenti óment egyszerűen *lefordítjuk*, mondjuk arámira, az egyszerű fordítás nem lesz képes visszaadni az értelmezés alapjául szolgáló, a jel és a „jóslat” között fennálló asszociációkat — nem túlzás azt mondanunk, hogy éppen a lényeg vesz el.

Jó példája ennek a Babilóni Talmud következő szöveghelye, amely egy Abaye nevű amóra (i. sz. 280–339) magyarázatát őrizte meg, aki (az erre vonatkozó szöveges utalások alapján) bizonyosan értekezett babilóni tudósokkal<sup>52</sup> és ismerte (még ha csak közvetve is) a csillagászati és orvosi hagyományt — ahogyan erről az idézett szövegrész is tanúskodik. Abaye ugyanis a

ez a gyakoribb eset — szöveges kommentárokra is (melyek általában ómeneket értelmeznek), lásd *inter alia* LAMBERT 1954–1956: 320; BROWN 2000: 127; illetve újabban és utalva a kifejezés lexikális vonatkozásaira FRAHM 2011: 48–55; és GABBAY 2012: 272–273.

<sup>50</sup> *Šumma izbu* I 16, kiadását lásd LEICHTY 1970: 33; újabban pedig DE ZORZI 2011: 222.

<sup>51</sup> Az akkádiban számos sumer jövevényszó jelzi, hogy a MUŠ logogramma kiejtése valóban hasonlóan hangozhatott, pl. muš-mah = *mušmahhu*, muš-huš = *mušhuššu*, muš-gal = *mušgallu*, etc.

<sup>52</sup> Az erre vonatkozó releváns utalásokhoz lásd GELLER 2004: 8–9.

datolya kapcsán feljegyzí, hogy azt nem lehet éhgyomorra („kenyér előtt”) fogyasztani, mivel gyomorrontást okoz: „olyan ez, mint egy balta a datolyapálmának”. A héber szöveg e kijeleneése meglehetősen zavarba ejtő — min alapul a hasonlat, hogyan kapcsolódik a pálma kivágásának/megnyesésének képe a gyomorrontáshoz?

Mindez akkor válik világossá, ha — ahogy Markham J. Geller rámutatott — megkíséreljük *akkádul* értelmezni a szöveget, azaz tulajdonképp visszafordítani akkádra az itt szereplő kulcs-kifejezéseket.<sup>53</sup> Ekkor kiderül, hogy az eredeti összefüggés — ismét csak — egy paronomasztikus megfeleltetésen alapult:

### **Babilóni Talmud, Ketuvót 10b**

Rabbi Abaye (c. 280–339 A.D.)

Ha éhgyomorra eszik valaki datolyát, akkor az olyan  
**„mint egy balta a datolyapálmának.”**

Eredeti akkád asszociációk (paronomasia):

*aru / eru / haru* (PA) = datolyapálma ága/törzse

*arû* I (HAL) = hányni

*arû* III = ágat levágni, megnyesni a datolyapálmát

5. ábra. Az Abaye magyarázatának alapjául szolgáló eredeti, akkád asszociációk

A pálmaág jelentésű akkád szó (*aru*) ugyanis hasonlóan hangzik, mint a „hányni” jelentéssel bíró *arû* ige — utóbbi pedig homofón a „levágni”, ill. a speciális értelemben a „datolyapálmát megnyesni” jelentésű *arû* igével.

Világos tehát, hogy a szöveg egy ékírásos prototípuson alapult, az eredeti asszociációk azonban *elvesztek* a fordítás során, amely csak a tartalomra koncentrált.

### *Egy lehetséges ékírásos előkép — az „írás” dekódolása*

Arra azonban elméletben van lehetőség (bár ehhez egy igen bravúros fordító/kommentátor szükségeltetik, aki jártas az ékírásban és a mezopotámiai kommentár-technikákban is), hogy valaki — adott esetben egy arámi fordító — úgy reflektáljon egy ékírásos szövegre, hogy annak *nem* az eredeti asszociációira épít, ugyanakkor megőrzi az eredeti megszövegezést és — bizonyos hermeneutikai technikák alkalmazásával — egy teljesen új értelmezést adjon — *még hozzá a saját nyelvén*.

Éppen egy ilyen, lehetséges ékírásos előkép létét feltételezzük az 5:25 rejtélyes szövege mögött — ami természetesen nem eredményez feszültséget vagy konfliktust az arámi súlymértékként való, illetve a dánieli értelmezésekkel szemben. Sőt, éppen ezek bravúros mivoltát támaszthatja alá, hiszen a szövegnek, a szöveg hagyománynak egy jóval mélyebb rétegét érinti.

<sup>53</sup> GELLER 2004: 19–20.

Világos, hogy a dánieli értelmezés arámi igéi hasonló hangzású akkád igéknek is megfeleltethetők (6. ábra) — önmagukban azonban ezek még nem adnának ki értelmes szöveget.

<i>mēnē'</i>	→ <i>mēnāb</i>	→ akkád <i>manû</i> (számolni)
<i>tēqēl</i>	→ <i>tēqiltāb</i>	→ akkád <i>qalālu</i> / <i>šaqālu</i> (könnyűnek lenni / mérni)
<i>pērēs</i>	→ <i>pērīsat</i> ( <i>pārās</i> )	→ akkád <i>parāsu</i> (elvágni, szétosztani)

6. ábra. A dánieli értelmezés arámi igéinek akkád megfelelői

### „Meggzámláltatott...”

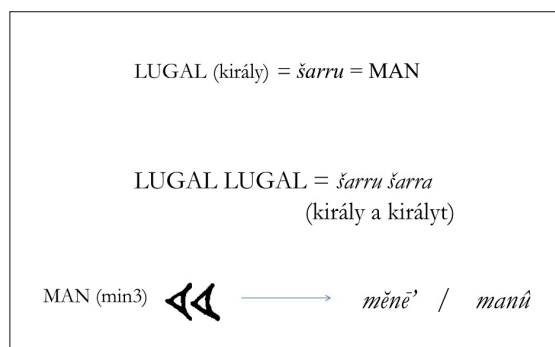
Rendkívül szuggesztív volt azonban az a tény, hogy a *mēnē'* szó kétszer szerepel a felirat elején. Ezt gyakorta hibának, dittográfiának tekintették, sőt, egyes fordítók, fordítások ki is javították — mivel nem feltétlen értették az ismétlés valódi okát.<sup>54</sup> Viszont azon értelmező számára, aki jártas az ékírásos ómen-irodalomban, az ismétlődő, azonos szavak egy jellemző apodosis-típust idézhetnek fel, amelynek az elején két azonos szó szerepel: nevezetesen a „király” kifejezés. Az ilyen ómen-apodosisok arra utalnak, hogy az „egyik király” mit tesz a „másikkal” (leggyakrabban legyőzi őt).

Az akkád *šarru*, azaz a király szót szokásosan a LUGAL logogramával írják a mezopotámiai ómenek (tehát a LUGAL LUGAL jelkombináció jelenik meg az ilyen apodosisok elején).<sup>55</sup> A LUGAL/*šarru* szónak azonban létezik egy másik logografikus megfelelője is, mégpedig a MAN: a *man* vagy *min*<sub>3</sub> olvasatú, két *Winkelhaken* ékjelből álló graféma, mely megfelel a húszas számnak is — és amely a jellemző írásmódja a „király” szónak az i. e. I. évezredi királyfeliratokban.<sup>56</sup> Nehéz nem észrevenni, hogy a *man/min*<sub>3</sub> jel kiejtése, hangalakja megfeleltethető az akkád *manû*-val (illetve az arámi *mēnē'*-vel). Ez esetben tehát egy logogramma és egy sémi szó közti homofóniáról beszélhetünk.

<sup>54</sup> Többek közt HARTMANN – DI LELLA 1978: 189; COLLINS 1993: 242 a korábbi irodalommal; ill. újabban lásd BROIDA 2012: 10.

<sup>55</sup> Pl. LUGAL LUGAL GAZ-*ma*, „az egyik király meg fogja ölni a másikat” (apodosis részlete az *Enūma Anu Enlil* 46. táblájáról (27), lásd GEHLKEN 2012: 95–96), LUGAL LUGAL.MEŠ-*ni* GABA.RI-šú LÁ-*ma*, „a király alá fog vetni (más) királyokat, riválisait” (standard babilóni máj-ómen apodosisának részlete, KAR 423 rv. ii 45, lásd CAD Š 99, sub. *šarru*, további, hasonló példák kapcsán is).

<sup>56</sup> Lásd a CAD Š/II (sub. *šarru*) által idézett nagyszámú szöveghelyet, pl.: *Arik-dēn-ili* MAN *māt Aššur* (Arik-dēn-ili, Aššur országának királya AOB I 54 No. 4:1, és *passim* a közép- és újasszír királyfeliratok vonatkozó locusait); *Aššur-bān-apli* MAN *māt Aššur* (Aššur-bān-apli Aššur országának királya, SAA 12 93:7, és *passim* Aššur-bān-apli kolofónjaiban), 79–81. old; illetve további példák: 83–84, 86–88 (közép- és újasszír, a továbbiakban MA és NA,) 91 (NA), 95 (NA) 98–99 (NA), 101 (NA), 102 (közép-babilóni és NA), 103 (standard babilóni és MA), 104 (MA, NA, újbabilóni), 105 (NA).



7. ábra. Az akkád šarru szó logografikus megfelelői (LUGAL, MAN)

Az alapvető kérdés csupán az, hogy találhatunk-e olyan ómenszöveget, ami nem a szokásos LUGAL LUGAL, hanem a MAN MAN formát használja. A válasz pedig pozitív, hiszen ismert egy olyan kommentár, ami egy csillagászati ómenre reflektál (utóbbi, mivel kommentárta szorult, nyilvánvalóan nem bevett, hanem rövidített/szokatlanabb formát használt), és egy az egyben tartalmazza a MAN MAN = LUGAL LUGAL megfeleltetést (BM 30336 obv. ii 7, lásd a 8. ábrát).<sup>57</sup>

**BM 30336 obv. ii 7** csillagászati kommentár  
20 20 KUR : LUGAL LUGAL KUR-ad  
(šarru šarra ikaššad)  
az egyik király legyőzi a másikat

8. ábra. A MAN MAN = LUGAL LUGAL megfeleltetést tartalmazó asztrológiai kommentár részlete

„...megmérettetett és könnyűnek találtatott...”

Kísérletünk létjogosultságát a következő kifejezés, ha lehet, még inkább alátámasztotta, ugyanis az „írás” második szavához kapcsolódó *tēqal-* („mérni”), illetve *qal-* („könnyűnek lenni”) igék az akkád *šaqaļu* és *qalālu* igékkel feleltethetők meg (melyek szintén „mérni” és „könnyűnek lenni” jelentéssel bírnak) — e két akkád ígét pedig, mint láthattuk, *pontosan ugyanazzal a sumer logogramával írták*: a LA<sub>2</sub>-vel (lásd a 3. ábrát).

A poliszémia jegyében a LA<sub>2</sub>, szintén láthattuk, több akkád megfelelővel is bír, ezek közül pedig a *kamû* a leginkább releváns számunkra (melynek jelentése: „elfogni, legyőzni”).<sup>58</sup> A *kamû* ugyanis (LA<sub>2</sub> logogramával írva) — bár pontos arányt a teljes ómen-corpus részleges feldolgozottsága miatt sajnos lehetetlen mondani —, bizton állíthatjuk, hogy a leggyakoribb, ómen apodosisokban megjelenő igék egyike — tehát standard kifejezés a mezopotámiai ómenszövegekben.<sup>59</sup>

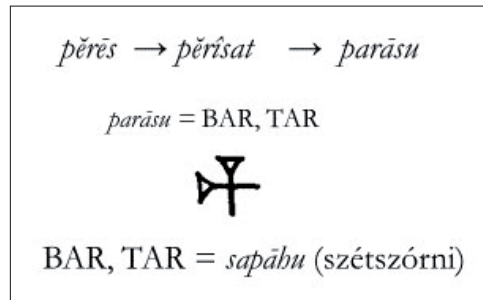
<sup>57</sup> PEARCE 1982: 69–70; és PEARCE 1998: 332.

<sup>58</sup> Lásd a lexikális megfeleltetéseket: CAD K 128 (sub. *kamû*, lexikális szekció): S<sup>a</sup> Voc P 29; Nabnitu IV 336f.

<sup>59</sup> Lásd például: URU.BI DIB-at LUGAL.BI LA<sub>2</sub>-mu („azt a várost elfoglalják és királyát elfogják”, *Šumma izbu* I 5); LUGAL KÚR-šu LA<sub>2</sub>-ma („a király le fogja győzni / el fogja fogni ellenét”, *Šumma izbu* VI 38, vö. VI 39); illetve számos további példát, melyet idéz: CAD K: 129 (sub. *kamû* A 1b) és 131(sub. *kamû* A 4).

„...és felosztatik”

Ugyanez elmondható arról az igéről is, amelyhez ugyan már egy hosszabb, de még mindig meglehetősen egyszerű megfeleltetési eljárás révén juthatunk el a *perēs* kifejezésből. Utóbbi, mint említettük, tehát az akkád *parāsu* („felosztani”) igének feleltethető meg, mely egyaránt felírható a BAR, illetve a TAR logogrammákkal.<sup>60</sup>



9. ábra. A *parāsu* ige logografikus megfelelői és az ezeknek megfeleltethető *sapāhu* ige

A 9. ábrán a BAR jelet ábráztuk, hiszen ez önmagában is meglehetősen szuggesztív (ugyan-ezen ékjellel jelenítették meg a „fél” (akkád *mišlu*) szót is). Mindkét logogrammáról elmondható azonban, hogy egy másik akkád igének, a *sapāhu*-nak is megfeleltethetők (ezáltal tehát a *parāsu* = BAR/TAR = *sapāhu* közé tulajdonképp egyenlőségjel vonható).<sup>61</sup>

A „szétszóródní” értelmű *sapāhu* pedig, melyhez ekképpen jutottunk, más logogrammával (BIR) írva ugyan, de ismét csak a leggyakoribb igék közé tartozik az ómen-apodosisokban (melyek szerint pl. az ország, a város, az ember háza, stb, szétszóratik) — azaz szintén *standard formuláról* van szó.<sup>62</sup> Nem elképzelhetetlen tehát, hogy eredetileg itt ez az ige szerepelt, azonban — a fenti megfeleltetések alapján — rövidített, mondhatni „kódolt” formában.



10. ábra. A „dekódolt” apodosis rekonstrukciója, összevetve teljesebb, szokásos írásmódjával

Összefoglalva tehát az arámi szövegből egy valószínűsíthető ékírásos apodosist „dekódolhatunk” — nem feltétlen, sőt, valószínűleg koránt sem konkrét szöveges előképről van szó,

<sup>60</sup> A *parāsu* megfeleltetéséhez a BAR, illetve TAR logogrammákkal lásd CAD P 166 (sub. *parāsu*, lexikális szekció), és 166 (<sup>ba-ar</sup>BAR = *pa-ra-su*, Principal Commentary a *Šumma izbu* sorozathoz, 367. és 459. sorok).

<sup>61</sup> Vö. a lexikális szöveghelyeket: A I/6: 315f (BAR megfeleltetése a *sapāhu*-val); A III/5:123 (TAR megfeleltetése a *sapāhu*-val); a BIR logogrammával való megfeleltetéshez pedig: Ea V: 101; A V/2: 123; és számos további lexikális szöveghelyet, melyeket idéz: CAD S: 151 (sub. *sapāhu*, lexikális szekció).

<sup>62</sup> A különféle ómen-apodosisokból idézett nagyszámú példához lásd CAD S: 155–157 (sub. *sapāhu*).

inkább egy gyakori formulából építkező összeállításról, amely tehát azt jelentené, hogy „**az egyik király legyőzi a másikat, és valami** (értelemszerűen a királyság/az ország) **szétszóratik**”

Többször utaltunk már a lényegi kérdésre, ami természetesen itt is felmerül: tehát, hogy *miért ne tudták* volna elolvasni mindezt a babilóni tudósok?

Az egyik lehetséges válasz szerint: nem tudták elolvasni, mivel *nem is látták* a feliratot. Így a történetet párhuzamba állíthatnánk a dánieli 2. fejezet elbeszélésével, hol a király nem mondja el megfejtendő álmát, tehát csakis ő ismeri a tartalmát, illetve Dániel, aki újra-álmodja azt — azaz itt is csupán a király és Dániel látná a látomásként megjelenő szöveget.<sup>63</sup>

A másik lehetőség egybevág a korábbi nézetekkel abban a tekintetben, hogy egy kriptografikus feliratot feltételez — amit azonban nem betűírással írtak. Ha megnézzük a rekonstruált szöveget, világos, hogy rövidített, részben szokatlan és defektív írásmódokat látunk — így, összevetve az alatta megjelenített teljesebb, szokásos írásmódjával, már önmagában kriptografikusnak tűnik.



Azonban, még ha feltételezzük, hogy el is tudtak olvasni egy ilyen típusú szöveget, újabb problémával szembesülünk: a rekonstruált „írás” ugyanis korántsem egyértelmű. Ha feltevé-  
sünk helyes, mindez nem véletlen: szándékosan eshetett a választás egy olyan apodosis-proto-  
típusra, melynek üzenete már önmagában kétértelmű: melyik király győzi le a másikat? Ki az  
„egyik” és ki a „másik”? Ezen a ponton felidézhetjük a Hérodotosnál fennmaradt, Kroisosnak  
adott híres delphoi jóslatot is, melynek beteljesülésekor a lyd uralkodó egy „roppant birodal-  
mat döntött meg” (I. könyv 53. caput) — csakhogy nem a perzsákét, hanem a sajátját.

Igazság szerint esetünkben éppen a Dániel-féle arámi értelmezés az, ami egyértelművé

<sup>63</sup> Vö. SEGAL 2013: 166–174.

teszi az üzenetet. Az a magyarázat, amely magára az *ékírásos szövegre reflektál*, azt értelmezi bizonyos mezopotámiai kommentár-technikák segítségével, és így *kiolvas egy gyökeresen más értelmezést — egy másik nyelven*. És éppen ez teszi megfejtését bravúrossá, hiszen a szöveg ezáltal új értelmet nyer, az isteni üzenet pedig az értelmező saját nyelvén válik egyértelművé.

Az „írás” eredeti értelmét / sajátos formuláit talán már az arámi történeteket egybe-kovácsoló szerkesztők sem értették — a görög fordítások készítői pedig már bizonyosan nem. Mégis, minden fordítás megőrizte az immáron érthetetlen, misztikus, tulajdonképp ABRA-KADABRA-szerű szavakat, melyek ezáltal új funkciót kaptak: már nem az értelmezési bravúr nagyságáról tanúskodtak, hanem, voltaképpen irodalmi motívummá merevedve, a történet archaikus, s ezáltal autentikus mivoltának hangsúlyozásához járultak hozzá.

### *Felhasznált irodalom*

- ANNUS, Amar 2001: Ninurta and the Son of Man. In: Whiting, Robert M. (szerk.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (Melammu Symposia 2). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. 7–17.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2010: Ludlul bēl nēmeqi: *The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria – Cuneiform Texts 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ALT, Albrecht 1954: Zur Menetekel Inschrift. *Vetus Testamentum* 4, 303–305.
- AVALOS, Hector 2014: Nebuchadnezzar’s Affliction: New Mesopotamian Parallels for Daniel 4. *Journal of Biblical Literature* 133, 497–507.
- BAKER, Heather D. 2001: Marduk-šumu-iqīša. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 2, Part II: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 732–733.
- BAKER, Heather D. – PEARCE, Laurie E. 2001: Nabû-zuqup-kēnu. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 2, Part II: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 912–913.
- BERRIN, Shani L. 2005: Qumran Pesharim. In: Henze, M. (szerk.), *Biblical Interpretation at Qumran* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans. 110–133.
- BORGER, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BROIDA, Marian 2012: Textualizing Divination: The Writing on the Wall in Daniel 5:25. *Vetus Testamentum* 62, 1–13.
- BROWN, David R. 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Cuneiform Monographs 18). Groningen: Brill–Styx.
- CLERMONT-GANNEAU, Charles Simon 1886: Mané, thécel, pharès et le festin de *Balthasar*. *Journal Asiatique* 8, 36–67.
- COLE, Steven W. – MACHINIST, Peter 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (State Archives of Assyria 13). Helsinki: Helsinki University Press.



- COLLINS, John J. 1975: The Court-Tales of Daniel and the Development of Apocalyptic. *Journal of Biblical Literature* 94, 218–234.
- COLLINS, John J. 1992: „Daniel, Book of”. In: Freedman, David N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday. 29–37.
- COLLINS, John J. 1993: *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- DALLEY, Stephanie 2007: *Esther's Revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- FRAHM, Eckart 2011: *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5). Münster: Ugarit-Verlag.
- GABBAY, Uri 2012: Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis. *Dead Sea Discoveries* 19, 267–312.
- GEHLKEN, Erlend 2012: *Weather Omens of Enūma Anu Enlil: Thunderstorms, Wind and Rain (Tablets 44–49)* (Cuneiform Monographs 43). Leiden – Boston: Brill.
- GELLER, Markham J. 2004: *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud* (preprint). Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte.
- GINSBERG, Harold L. 1948: *Studies in Daniel*. New York: Jewish Theological Seminary.
- HAYS, Christopher B. 2007: Chirps from the Dust: The Affliction of Nebuchadnezzar in Daniel 4:30 in Its Ancient Near Eastern Context. *Journal of Biblical Literature* 126, 305–325.
- HENZE, Matthias 1999: *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation in Daniel 4* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 61). Leiden – Boston: Brill.
- HUNGER, Hermann 1968: *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- JAS, Remko 2011. Urdu-Gula. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 3, Part II: Š–Z*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 1402–1403.
- KITCHEN, Kenneth A. 1965: The Aramaic of Daniel. In: Wiseman, Donald J. *et al.* (szerk.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: The Tyndale Press. 31–79.
- KOCH, Klaus 1980: *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOMORÓCZY Géza 1995: Nabú-zuqup-kéna, Adad-sum-uszur, Már-Istar. Az értelmiség helyzete és lehetőségei a birodalmi Asszíriában. In: Uő., *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok az ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Budapest: Osiris. 83–99.
- KRATZ, Reinhard G. 1991: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KWASMAN, Theodore – PARPOLA, Simo 1991. *Legal Transactions of the Royal Court of*

- Nineveh: Tiglath-Pileser III through Esarhaddon* (State Archives of Assyria 6). Helsinki: Helsinki University Press.
- LAMBERT, W. G. 1954–1956: An Address of Marduk to the Demons. *Archiv für Orientforschung* 17, 310–321.
- LUPPERT-BARNARD, Shelley M. 1998: Adad-šumu-ušur. In: Radner, Karen (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume I, Part 1: A*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 37–40.
- MONTGOMERY James A. 1927: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- NEWSOM, Carol A. 2014: *Daniel: A Commentary* (Old Testament Library). Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- NISSINEN, Martti 2009: Pesharim and Divination: Qumran Exegesis, Omen Interpretation and Literary Prophecy. In: De Troyer, K. – Lange, A. – Schulte, L. L. (szerk.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 52). Leuven: Peeters. 43–60.
- NOEGEL, Scott B. 2007: *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East* (American Oriental Series 89). New Haven, Conn.: American Oriental Society.
- PARPOLA, Simo 1987: The Forlorn Scholar. In: Rochberg-Halton, F. (szerk.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (American Oriental Studies 67). New Haven: American Oriental Society. 257–278.
- PARPOLA, Simo 1993: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PAUL, Shalom M. 2002: The Mesopotamian Background of Daniel 1–6. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 55–68.
- PAUL, Shalom M. 2005: *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East, 1967–2005* (Culture and History of the Ancient Near East 23). Leiden – Boston: Brill.
- PEARCE, Laurie E. 1982: *Cuneiform Cryptography: Numerical Substitutions for Syllabic and Logographic Signs*. PhD Thesis: Yale University.
- PEARCE, Laurie E. 1998: Babylonian Commentaries and Intellectual Innovation. In: Prosecký, J. (szerk.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale. Prague, July 1–5, 1996*. Prague: Oriental Institute. 331–338.
- POLAK, Frank 1993: The Daniel Tales in Their Aramaic Literary Milieu. In: van der Woude, Adam S. (szerk.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Peeters. 249–265.
- REYNOLDS, Bennie H. 2011: *Between Symbolism and Realism: The Use of Symbolic and Non-Symbolic Language in Ancient Jewish Apocalypses 333–63 B.C.E.* (Journal of Ancient Judaism Supplements 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- ROWLEY, Harold Henry 1964<sup>2</sup>: *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*. Cardiff: University of Wales Press.
- SEGAL, Michael 2013: Rereading the Writing on the Wall (Daniel 5). *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 125, 161–176.
- VAN DER TOORN, Karel 1998. In the Lions' Den: The Babylonian Background of a Biblical Motif. *Catholic Biblical Quarterly* 60, 626–640.
- VAN DER TOORN, Karel 2002: Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 37–54.
- VAN DER TOORN, Karel 2009: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- WALTON, John H. 2002: The Anzu Myth as Relevant Background for Daniel 7? In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 69–89.
- WILLS, Lawrence M. 1990: *The Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends* (Harvard Dissertations in Religion 26). Minneapolis: Fortress Press.
- WINITZER, Abraham 2006: *The Generative Paradigm in Old Babylonian Divination*. Unpublished PhD thesis, Harvard University, Cambridge, Mass.
- WISEMAN, Donald J. – BLACK, Jeremy A. 1996: *Literary Texts from the Temple of Nabû* (Cuneiform Texts from Nimrud 4). London: The British School of Archaeology in Iraq.
- ZELL, Michael 2002: *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century Amsterdam*. Berkeley, Cal. – London: University of California Press.

# A kétnyelvűség szerepe Dániel könyvében

*Koltai Kornélia*

*Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest*

## *Az i. e. 2. századi nyelvi szituáció Palesztinában*

Az i. e. 2. században, amikor Dániel könyve elnyerte jelenlegi formáját, igen sajátos nyelvi helyzet jellemezte Palesztinát. Ennek megértéséhez egy kicsit vissza kell mennünk az időben, annál is inkább, mert a könyv egyes elbeszélései feltehetőleg évszázadokkal korábban keletkeztek.

Bizonyos társadalmi események, egy beszélőközösség életében bekövetkező változások a nyelv történetében is fordulópontot jelenthetnek, változást idézhetnek–idéznek elő.<sup>1</sup> Ez történt a klasszikus vagy bibliai héber esetében is az északi, majd a déli királyság leigázásával, s a júdai lakosság felső, képzett, iskolázott rétegeinek Babilónba deportálásával. Ugyanakkor a számos történelmi trauma mellett a fogságban lévők hazatérése — mint társadalmi változás — is igen éles fordulatot, átalakulást eredményezett a nyelv történetében.

A kutatók közt nincs teljes egyetértés azt illetően, hogy az i. e. 6. sz. végétől folyamatosan hazatérő csoportok hozták-e magukkal a mindennapos arámi nyelvhasználatot, akik bilingvis, kétnyelvű, héber-arámi beszélőközösségként az aráminak egy babilóniai dialektusát használták második nyelvként,<sup>2</sup> vagy éppen ellenkezőleg, az otthon maradottak kezdték átvenni a környező idegen lakosság, népcsoportok kultúráját: s hogy ez utóbbiak az i. e. 5. századra, feladván önálló nyelvi identitásukat, már „az asdódiak nyelvét”,<sup>3</sup> azaz: az arámi egy helyi nyelvváltozatát beszélték-e a héber mellett<sup>4</sup> (Nehemiás megfogalmazásában: „helyett”).

Történelmi szociolingvisztikai szempontból értékelve a Perzsa Birodalom idejére kialakult nyelvi szituációt, igen bonyolult képlettel kell számolnunk. Nemcsak az nem világos, hogy a hébert, illetve az arámit kollokvialis nyelvként milyen társadalmi rétegek, milyen területi megoszlásban, milyen funkcióban használták, illetve milyen(ek) is volt(ak) maguk a vernakuláris héber és arámi nyelvváltozatok — hanem a beszélt és írott nyelv egymáshoz való viszonya sem

<sup>1</sup> A nyelvi változás mibenlétét és a nyelvtörténelmi korszakolás irányelveit számos szakkönyv tárgyalja, magyar nyelven a témáról jó összefoglalást nyújt KISS – PUSZTAI 2005: 13–68. A nyelvi változás szociolingvisztikai megközelítéséhez lásd WARDHAUGH 1995: 169–191.

<sup>2</sup> Lásd pl. SÁENZ-BADILLOS 1996: 112. Angel Sáenz-Badillos amellett érvel, hogy, mivel Babilónba a társadalom felső, magasan kvalifikált rétegeit hurcolták el, ők voltak a hazatérők is. Az arámi nyelvhasználat tehát a fogság után eleinte éppúgy a felső rétegek kiváltsága volt, mint az i. e. 8. század második felében (lásd 2Kir 18:26=Jes 36:11). Állásfoglalásában nemcsak a földrajzi-történelmi tényezők, hanem a társadalmi tagolódás szempontja is megjelenik.

<sup>3</sup> Nehemiás 13:24.

<sup>4</sup> Lásd SPOLSKY 2014: 39–42. Bernard Spolsky a művében sok korábbi nézetet megcáfol vagy legalábbis relativizálja, megkérdőjelezi igazságtartalmukat egy olyan preconcepció által vezérelve, amely szerint eleve adott a korabeli soknyelvű és multikulturális történelmi-társadalmi közeg.

tisztázott. A Perzsa Birodalom idején keletkezett, ún. kései bibliai könyvek arról tanúskodnak, hogy a héber írott-irodalmi formában biztosan használatos volt, ám arról, hogy a vernakuláris héber milyen lehetett, csak bizonyos szövegtípusok nyelvi sajátosságaiból,<sup>5</sup> valamint a későbbi korszakok irodalmi nyelvéből (például a misnaiból) tudunk — rekonstrukciók alapján — következtetni.<sup>6</sup> És ekkor még mindig nem tudjuk, hány nyelvváltozatról (dialektusról vagy szociolektusról) nyerünk információkat, de az biztos, hogy nem annyiról, mint amennyi lefedné a teljes beszélőközösség által különböző dialektusokban, stílusokban és regiszterekben használt nyelvet. Ennek analógiájára: a palesztinai vernakuláris arámiról is csak retrospektív módon, néhány évszázaddal későbből, például a targumok nyelvéből gyűjthetünk adatokat. A Bibliában fennmaradt arámi betétek így nagy valószínűséggel az aráminak az írott-irodalmi-formális változatát mutatják, még ha ez a formális változat Ezránál és Dánielnél el is tér egymástól (akár műfajilag, akár nyelvtörténeti korszakolás tekintetében).<sup>7</sup>

Igen szűkek tehát a forrásaink ahhoz — beleértve a Biblián kívüli forrásokat is —, hogy a perzsa kor Jehúd tartománybeli, illetve tágabb értelemben: a Palesztina területén élő zsidóság kétnyelvű, illetve diglossziás szituációját meg tudjuk érteni, le tudjuk írni.<sup>8</sup> Leginkább csak feltevésekkel, következtetésekkel dolgozhatunk. Dániel könyve ráadásul, amint említettem, végső szerkesztett formáját már nem a perzsa korban, hanem mintegy másfél évszázaddal azt követően, a hellénisztikus korban, az i. e. 2. században nyerte el (i. e. 167 és 164 között).<sup>9</sup>

Nagy Sándor hódításával egy új történelmi korszak vette kezdetét, amely természetesen a nyelvhasználatban is hamarosan megnyilvánult: a héber-arámi kétnyelvű, illetve diglossziás szituációt felváltotta — bizonyos mértékben legalábbis — a göröggel kiegészült háromnyelvű vagy triglossziás szituáció.<sup>10</sup> Josephus már az i. e. 3. századból említ olyan tudós zsidót,<sup>11</sup> aki beszélt görögül, de ha ennek a közlésnek a történelmi hitelességét meg is kérdőjelezzük, a qumráni szövegek nyelve például vitathatatlanul arról tanúskodik, hogy ez a három nyelv képezte az i. e. 2. századtól kezdődően a júdeai, illetve palesztinai zsidók alapvető nyelvi reper-toárját — noha más-más szerepben és nyelvhasználói szinten.

### *A Héber Biblia Dánielének nyelvi tanúságtétele*

A görög nyelvről még csak áttételesen (jövevényszavak, illetve történelmi jelenségek, kulturális hatások, átvételek szintjén),<sup>12</sup> de a kettős, héber-arámi nyelvhasználatról közvetlenül is

<sup>5</sup> Például párbeszédék, parancsok, kérések, átok- és esküformulák stb.

<sup>6</sup> A retrospektív módszert használva, részben a misnai héber adataiból írja körül a kései bibliai héber korszak beszélt nyelvváltozatát RENDSBURG 1990.

<sup>7</sup> A bibliai arámi szövegek korszakolási nehézségeiről, keletkezéstörténetének kérdéseiről lásd „Létezik-e bibliai arámi?”, DOBOS 2012: 220–221.

<sup>8</sup> Rózsa Huba a perzsa kori Jehúd tartomány megismerésének korlátairól elsősorban nem nyelvi, hanem történelmi-társadalmi összefüggésben beszél, vö. RÓZSA 2012: 83–100.

<sup>9</sup> A könyv kialakulásának feltételezett folyamatáról, illetve az egyes stádiumokról összefoglalóan lásd COLLINS 1993: 38, a korábbi irodalommal.

<sup>10</sup> SPOLSKY 2014: 46–62. A római korról szólva a Szerző a latin szerepéről külön értekezik, s a rendelkezésünkre álló nyelvi, illetve a nyelvhasználatra vonatkozó forrásanyag alapján megállapítja, hogy a latin sosem vált olyan széles körben és szerepben alkalmazott beszélt nyelvvé Palesztina területén, mint a görög, vö. SPOLSKY 2014: 60.

<sup>11</sup> Példaként hozza SPOLSKY 2014: 47.

<sup>12</sup> Vö. COLLINS 1993: 20.

bizonyoságot tesz a Héber Biblia kánonjában található Dániel könyve. A szöveg ugyanis fele részben héberül, fele részben arámiul maradt fenn, teljesen egyedülálló módon, hiszen a Biblia másik nagy, összefüggő arámi betétje (Ezra 4:8; 6:18; 7:12–26) ennél kisebb arányt képvisel saját könyve héber részeihez képest. A kutatástörténet számára azonban nem is az arámi „felül-reprezentáltság” tűnik problematikusnak (hiszen ezt első megközelítésben magyarázhatjuk a könyv kései szerkesztésével), hanem az az aszimmetria, amely a nyelv és a tematika/műfajiség közt húzódik. Míg ugyanis az arámi nyelvű udvari történeteket (a 2–6. fejezetig terjedő korpuszt) héber fejezet nyitja (1. fejezet), a héber nyelvű látomásokat tartalmazó, a 8–12. fejezetig terjedő korpusz egy nagyszabású arámi vízióval kezdődik (7. fejezet). Ha a téma és a nyelv egy az egyben korrelálna egymással, az első hat fejezetnek kellene arámi nyelvűnek lennie, a második hat fejezet nyelve pedig egyöntetűen héber kellene, hogy legyen (esetleg fordítva).

Mielőtt megnéznénk, hogy a szakirodalomban hogyan próbálták a nyelv és a műfajiség viszonyában megjelenő ellentmondást áthidalni, illetve a kétnyelvűség okát és jelentőségét megfogalmazni, röviden vázolnám Dániel nyelvének–nyelveinek főbb sajátosságait.

Mind a szókinccse, mind a morfológiája és a szintaxisa alapján késeinek minősíthetjük Dániel héberét.<sup>13</sup> Kései sajátosságokat mutat a nyelvezet például az akkád, perzsa jövevényszavak és az arameizmusok gyakorisága, bizonyos szavak, kifejezések preferenciája, míg mások módosult jelentéstartalomban való használata terén; de az állandósult–idiomatikus szókapcsolatok, az igeidő-választás, a szórendiség és a mondatfűzések jellege is sokszor eltér az ún. klasszikus normától. Ugyanakkor látnunk kell a normakövető szándékot is a mondatok felépítésében, a szöveg szervezésében — hiszen a fogság előtti, klasszikus korszak szóhasználata, frazeológiája, az aspektusok megléte, valamint a VSO-sorrendiség, köszönhetően a *waw-consecutivum*ok gyakoriságának, ugyancsak jellemzi ezt a nyelvezetet. Nagyon röviden, összefoglalóan úgy árnyalhatjuk a kérdést, hogy, bár kimutathatók a kései héber korszak nyelvi-stiláris jellegzetességei — amelyekben szórványosan tetten érhetők bizonyos beszélt nyelvi fordulatok is —, e kései vonások mégis túlsúlyban, mert a szövegben erősen érződik a klasszikus írott nyelvi norma hatása is.<sup>14</sup> E két változat: a kései és a klasszikus kód keverése pedig egy sajátos, harmadik kódot alkot, amelyet magas presztízsű normatív változatnak kell tekintenünk.

Az arámi szókinccs részben akkád, perzsa és görög jövevényszavakból építkezik, szintaxisára pedig a babilóniai epikai irodalomban gyökerező formulák, állandósult kifejezések, s az ugyancsak szóbeli hagyományozásra utaló ismétlések, felsorolások jellemzők. E középárami korszakba sorolt változat<sup>15</sup> a keleti vonások mellett a nyugati arámi, azaz a júdeai dialektus sajátosságait is magán viseli, amely a görög eredetű kölcsönzések/műveltségszavakon kívül leginkább az SVO szórendiségben aktualizálódik (különösen is az ún. mártírtörténetek-

<sup>13</sup> Vö. például COLLINS 1993: 20–23; SÁENZ-BADILLOS 1996: 114, 115 és *passim*.

<sup>14</sup> Nem véletlenül emeli ki (korábbi szakirodalomra hivatkozva) Angel Sáenz-Badillos is azt a sajátosságát Dániel héberének, amely a klasszikus norma (a Szerző szóhasználatában: a „bibliai héber”) „utánzásában”, „utánzási kísérletében” ölt testet, vö. SÁENZ-BADILLOS 1996: 122.

<sup>15</sup> Vö. KAUFMAN 1997: 116; s ezt a korszakolást használja fel DOBOS 2012: 225, 221. Továbbá vö. LAMB DIN — HUEHNERGARD 2002: v.

ben, a 3. és a 6. fejezetben).<sup>16</sup> A királyi udvarba lokalizált dialógusok meghatározó stílusjegye az udvarias nyelvhasználat, amely az arámi rész egészének általában is emelkedett, fennkölt stílust biztosít.

Adott tehát egy magas presztízsű irodalmi héber kód — amely két komponensből áll: egy klasszikus irodalmi és egy újonnan kialakult, fogság utáni irodalmi nyelvváltozattól —, és egy magas presztízsű irodalmi arámi kód, amelynek normatív előzménye, mintája a zsidók szent irataiban az adott nyelven nem adatolható. Terjedelem szempontjából, amint már szó volt róla, e két kód közel azonos súllyal van jelen — fejezetmennyiség tekintetében legalábbis. A versszámokat tekintve azonban eltolódást tapasztalunk az arámi irányába–javára: az arámi rész ugyanis 50 verssel, azaz, ha egy átlagos fejezetet kitevő verszámban gondolkodunk, közel két fejezetnyi egységgel hosszabb, mint a héber.

Vajon miért jött létre e két kód keverése a szövegben, és miért éppen így, ilyen törésvonalak mentén keveredtek egymással — illetve miért éppen ilyen formában hagyományozódott a kódváltó–kódkeverő szöveg az utókorra? E kérdésekre a kutatók az elmúlt évszázadban többféle választ adtak, annak függvényében, hogy milyen megközelítésből, milyen módszereket alkalmazva közelítettek a jelenséghez. Amint ígértem, most rövid, saját megjegyzéseimmel kíséret kutatástörténeti kitekintés következik — a teljesség igénye nélkül.

### *Dániel kétnyelvűségének értelmezése a szakirodalomban*

Talán mindmáig John J. Collins magyarázata a legszélesebb körben elfogadott–támogatott, aki elsődlegesen történetileg–történetkritikailag, másodlagosan pedig irodalmi–kompozíciós szempontok alapján vizsgálja a kérdést.<sup>17</sup> A könyv jelenlegi formájáról megállapítja, hogy több évszázados fejlődés eredménye, melynek szakaszai világosan elkülöníthetők.<sup>18</sup>

A keletkezéstörténet legkorábbi stádiumát a fogsággal kezdődő keleti diaszpóra több évszázados időszakával azonosítja: a 2-től a 6. fejezetig terjedő egység kialakulását datálja ekkorra. Erről a részről azt is kimutatja, hogy eredetileg egymástól független, önálló történetek alkotják, amelyeket csak a hellénisztikus korban gyűjtöttek össze, illetve rendeztek el a jelenleg ismert módon. A nyelvválasztás kérdéskörét: a közösség nyelvhasználati szokásainak, kétnyelvűségének problematikáját azonban behatóan nem vizsgálja, az arámi nyelvűség kérdéseire tehát lényegében a keleti diaszpóra-eredettel adja meg a választ.<sup>19</sup> Ezzel egyidejűleg arra sem ad meggyőző magyarázatot, hogy ilyen alapon a témájában és keletkezési korában, helyében szorosan kapcsolódó Eszter könyve<sup>20</sup> miért nem tartalmaz kódkeverést.

<sup>16</sup> Lásd POLAK 1993: 259. NB. Thomas O. Lambdin Dániel arámiját sztenderd irodalmi palesztinai nyelvváltozatként definiálja, LAMB DIN — HUEHNERGARD 2002: v.

<sup>17</sup> Végig erről a szemléletről tanúskodik John J. Collins kommentárja, amely a „*Hermeneia — A Critical and Historical Commentary on the Bible*” című sorozatban jelent meg. Collins saját megközelítése kapcsán másutt így fogalmaz: „*tanulmányaimnál és alkotomnál fogva a modern/posztmodern vita modern [kiemelés tőlem] oldalán állok*” (COLLINS 2008: 13), amellyel kimondja, hogy munkásságában mind módszertanilag, mind a látásmód tekintetében a történetkritikai jelleg dominál.

<sup>18</sup> Lásd Collins rekonstrukcióját (COLLINS 1993: 35–38), amelyet az alábbiakban röviden, vázlatosan összefoglalok.

<sup>19</sup> Vö. COLLINS 1993: 48.

<sup>20</sup> Noha mind a bevezetőben, „*Daniel and Esther*” cím alatt (COLLINS 1993: 40), mind pedig az aktuális fejezetek

A bevezető 1. fejezet összefűzését a 2–6. fejezettel szintén a hellénisztikus korszakra teszi, elfogadván azt a hagyományos történetkritikai álláspontot, amely szerint ennek a fejezetnek a nyelve eredetileg arámi volt. A 7. fejezet megírását és az 1–6-os egységhez való csatolását a IV. Antiochos-féle üldöztetés kezdetére datálja, s az így kialakult arámi korpuszra mint arámi könyvre tekint.

A 7. fejezet nyelvválasztását Collins annak a központi szerepnek tulajdonítja, amelyet a fejezet a könyv kompozíciós egységében betölt. Nevezetesen: szerinte ez a fejezet vezet át a könyv első feléből a másodikba, a közel-keleti udvari történetekből a látomásos–apokaliptikus egységbe — és nemcsak központi elhelyezkedése, hanem témája okán is. A Négy királyság motívumában ugyanis még az első, arámi részek tárgyát, üzenetét hordozza, de műfajában, s a zsidók korabeli üldöztetésére és üldözőjére történő utalásrendszerével már a könyv második részének tematikáját–hangnemét idézi. A nyelvválasztással tehát még inkább hangsúlyossá válik a fejezet összekötői szerepköre, különösen annak fényében, hogy műfajilag és tematikailag inkább a 8–12-es fejezetekkel mutat szorosabb rokonságot.<sup>21</sup>

Egy ilyen típusú megállapítás azonban véleményem szerint csak leíró–szinkrón jellegű lehet, amelyet a már megalkotott mű felől konstruálunk, hiszen igen nehéz feladat dokumentáció híján történetileg rekonstruálni, hogy a szerző–szerkesztő mennyire volt előrelátó, tudatos az alkotói folyamat során.

Collins végül a keletkezéstörténet záró szakaszául az i. e. 167 és 164 közti időszakot jelöli meg. Ekkorra teszi a 8–12-es héber részek megírásának és a már meglévő arámi könyvhöz illesztésének idejét; valamint a könyv végső megszerkesztését — a kezdő fejezet héberre fordításával egyidejűleg.<sup>22</sup> Ez utóbbira — véleménye szerint — azért volt szükség, hogy a kompozíció keretes vázát, szerkezetét nyelvileg biztosítsa.

Kérdés persze, hogy ezzel nem jelen korunk szövegszerkesztési ideálját akarja-e bizonyos fokig ráerőltetni az ókori — a hászid párt/mozgalom tagjaival azonosított<sup>23</sup> — szerzőkre–szerkesztőkre, akiknek a keretes szerkezet még egészen biztosan nem lehetett olyan magától értőddően modell-értékű, mint nekünk.

Collinsnál jóval korábban,<sup>24</sup> ám szemléletében napjaink nyelvészeti megközelítési módjaira emlékeztetően Harold Henry Rowley a kétnyelvűség kérdésével szinkrón perspektívából foglalkozott.<sup>25</sup> Mind az arámi, mind a héber részek jelenlétét és szerepét a feltételezett olvasói csoportokkal hozza összefüggésbe, és arra a következtetésre jut, hogy a vernakuláris arámi nyelvű történetek szélesebb hallgatói rétegekhez szóltak, míg a héber látomásokhoz csak a

releváns szöveghelyeinél, a részletes kommentárban összeveti a két könyvet és bemutatja a párhuzamos motívumokat.

<sup>21</sup> Vö. COLLINS 1993: 37, 277 és *passim*.

<sup>22</sup> S közvetlenül a templom újrászentelése előttre datálja a 12:11–12 verseknek („glosszáknak”) a már elkészült héber–arámi könyvhöz kapcsolását, vö. COLLINS 1993: 38.

<sup>23</sup> A könyv szerzőinek–szerkesztőinek a korabeli, ún. hászid-mozgalom tagjaival való azonosítása nem új keletű jelenség: Collins ismerteti az e téren elért korábbi eredményeket, miközben maga is meggyőzően érvel az azonosítás mellett. Számos ponton ugyanakkor bizonytalanságokra, homályosságokra mutat rá, s ezzel együtt saját fenntartásait is megfogalmazza a tárgyban, vö. COLLINS 1993: 67–69.

<sup>24</sup> Az áttekintéshez a továbbiakban Anthea E. Portier-Young „*Literature Review*” című szakirodalom-ismertetését veszem alapul, vö. PORTIER-YOUNG 2010: 1–7.

<sup>25</sup> ROWLEY 1933.



magasan kvalifikált olvasók férhettek hozzá.

Hasonló eredménnyel állt elő mintegy háromnegyed évszázaddal később Hedwige Rouillard-Bonraisin is.<sup>26</sup> Az arámi részről kimondja, hogy mindenki számára elérhető volt a korban, a héberrel ugyanakkor úgy vélekedik, hogy csak egy szűk, beavatott rétegnek szólt. A nyelvválasztás mögött elsősorban tartalmi tényezőket nevez meg, a héber nyelvű részt ugyanis titkos politikai üzenetekkel és rejtett tanokkal terhelt szövegnek minősíti.

Két dolog is következik e hasonló konklúziókból. Egyrészt az, hogy a kommentátorok nem számolnak az arámi több változatban való létezésével, másrészt viszont evidenciaként kezelik, hogy a tanulatlan, iskolázatlan lakosság egynyelvű volt, mert a könyv keletkezésének idejére lezajlott körökben a nyelvcsere.

Otto Plöger az 1960-as években<sup>27</sup> Dániel arámiját az idegen udvart, hatalmat, hivatalnok-miliót szimbolizáló nyelvként definiálja, és így a távolságtartás eszközének tekinteti a könyvben. A héberrel viszont azt állítja, hogy sokkal közvetlenebb kapcsolatteremtésre volt hivatott az olvasókkal.

Azáltal, hogy Plöger szerint a korban a zsidók a héberhez pozitív, az arámihoz pedig negatív attitűddel viszonyultak, figyelmen kívül hagyja a lehetséges diglossziás szituációt, sőt, az arámi történetek pozitív végkifejletére sincs tekintettel.

Ezzel szemben Daniel C. Snell,<sup>28</sup> Jan-Wim Wesselius<sup>29</sup> és Bill T. Arnold<sup>30</sup> Dániel kódkeverését Ezra kódkeverésének fényében értelmezi. Snell azt állítja, hogy az arámi részek célja a szövegben a történeti hitelesítés. Wesselius szerint Dániel szerzőjének egyenesen Ezra volt a mintája, amely a kódváltások műfajt meghatározó funkciójában is lemérhető: Dániel könyve ugyanis nem más, mint egy „összeállított dosszié”. Arnold modern irodalomelméleti keretbe helyezi vizsgálatát, és a narrátor nézőpontjának elmozdulásában, retorikai eszköztára megválasztásában látja a kódváltás okát: az arámi kódot a narrátor külső nézőpontjaként, a hébert a belső, ideológiai nézőpont megnyilvánulásaként tartja számon. A sokak által vitatott 1. és 7. fejezet kódválasztásait, valamint Eszter héber egynyelvűségét is a tudatos nézőpont-választással indokolja.

Bár ezek az összehasonlító vizsgálatok kétségkívül jelentős eredményeket hoztak, az indoklások, megfeleltetések egyike-másika számomra olykor kissé erőltetettnek tűnik.

Anathea E. Portier-Young 2010-ben Dániel kétnyelvűségét elmélyülten, a korábbi eredmények figyelembevételével elemzi, a történeti szociolingvisztika talaján.<sup>31</sup> Különösen David M. Valeta posztmodern irodalomkritikai megállapításai<sup>32</sup> hatottak rá inspirálóan,<sup>33</sup> aki a kódváltást a kreatív nyelvhasználat és a retorikai stratégia részeként értelmezi, s míg az arámi

<sup>26</sup> ROUILLARD-BONRAISIN 1996.

<sup>27</sup> PLÖGER 1965.

<sup>28</sup> SNELL 1980.

<sup>29</sup> WESSELIUS 2001.

<sup>30</sup> ARNOLD 1996.

<sup>31</sup> A szociolingvisztikán belül is főként a kétnyelvűséggel és a nyelvválasztással kapcsolatos eredményekre fókuszál, hogy a Dániel könyve-beli nyelvválasztások sorrendjének a korabeli hallgatóságra gyakorolt (feltételezett) hatásait vizsgálhassa, vö. PORTIER-YOUNG 2010: 6–7, 18 és *passim*.

<sup>32</sup> VALETA 2007.

<sup>33</sup> Vö. PORTIER-YOUNG 2010: 6.

szerepét a mindenkori birodalomkritikával hozza összefüggésbe, a héberre mint a nyelvi gyökerek visszakövetelésének megnyilvánulására tekint.

Portier-Young a szövetség–*kontra*–birodalom adta jogok és kötelezettségek állandó kölcsönhatásában–feszültségében találja meg Dániel kódkeverésének okát.<sup>34</sup> A kódváltás nemcsak jelzi az új kontextust a szövegben, és az általa megjelenített élethelyzetben, hanem maga is kreálja, kiterjesztvén hatását a megcélzott befogadói, hallgatói közegre — állítja a Szerző. Míg az arámi a birodalom jogait és köteleseit szimbolizálja, pontosabban azt az identitásküzdelmet ábrázolja, amelyet a zsidók folytatnak, egyensúlyozván a Tóra és a hatalom közt, addig a héber a szövetség jogainak és köteleztségeinek kifejeződése, amely szemben áll a birodalom követeléseivel. Héberül kezdődik és héberül fejeződik be a könyv — a tudatos nyelvstratégiát alkalmazó szerzők ezzel azt az üzenetet közvetítik a hallgatóság felé, hogy a megváltozott történelmi szituációban nincs más lehetőség, mint a hajdanvolt identitás újrateremtése és a szövetség melletti kizárólagos elköteleződés.<sup>35</sup>

### *A kódváltás mint a vallási–politikai propaganda eszköze*

A könyv kétnyelvűségével kapcsolatos vizsgálatok, láthatjuk, igen hosszú múltra tekintenek vissza. A szociolingvisztika, és ezen belül is a történelmi szociolingvisztika a múlt század utolsó évtizedétől a Dániel-kutatásokat is fellendítette, megújítván az elemzések szemléletmódját, módszereit, irányait.

Portier-Young meggyőzően bizonyítja a hatalom, a szolidaritás és a szövetségi hűség bonyolult viszonyrendszerében (el)helyezkedő közösség kódválasztásban kifejeződő identitás-stratégiáit. Egyetértve a Szerzővel, magam is egy átfogó cél eléréséhez szükséges kifejezőeszköznek tekintem a 2. részben megfigyelhető kódkeverés és kódváltás tudatos alkalmazását, amely az identitásformálás közvetlen igényével lép fel. Ha a meglévő kompozíció felől tekintjük, akkor ez az átfogó cél nem lehet más, mint az elnyomó hatalommal, a Szeleukida Birodalommal szembeni felkelésre, a szabadságharcra való buzdítás, propaganda. E szándék kivitelezéséhez a szerzők a retorikai eszközök széles tárházát felvonultatják: buzdítanak látomások révén, a klasszikus bibliai műfajok, stílus, szóhasználat felelevenítése, megidézése által, apokaliptikus jutalom ígéretével, illetve a tudatos kódváltáson, kódkeverésen keresztül. Az érzelmekre, a nemzeti és a vallási önérzetre akarnak hatni, a nemzeti és a vallási azonosságtudatot akarják erősíteni, hogy konkrét cselekvésre ösztönözzenek. Erre nagy szükség is volt, hiszen IV. Antiochos erőszakos valláspolitikájának hatására sokan a mártírhalált, az emigrációt, vagy a civilizációból való kivonulást választották.

Most azonban térjünk vissza az i. e. 2. századi nyelvi szituációhoz, hogy megértsük, miért is lehetett propagandisztikus elem a kódváltás a — feltehetően — hászíd pártbeli szerzők retorikai eszköztárában! Ahogy már utaltam rá, a korabeli társadalom valamennyi rétege — bizonyos mértékben legalábbis — kétnyelvű lehetett; az arámi és a héber különböző változatait ismerték–használták, különböző szituációkban és funkciókban, néhol automatikusan, anélkül,

<sup>34</sup> Ahogyan a tanulmány erre címével is utal: „*Languages of Identity and Obligation: Daniel as Bilingual Book*”.

<sup>35</sup> Vö. PORTIER-YOUNG 2010: 18.

hogy észrevették volna, máskor tudatosan, előírászerűen.

Abból, hogy az arámi nyelvhasználat kezdetben a felső rétegek kiváltsága volt, s csak idővel sajátították el az alsóbb rétegek, valamint, hogy az arámi hatása szignifikánsan nagyobb volt a héberre, mint fordítva, továbbá, hogy az arámi volt a megélhetés forrása, csatornája a kereskedelmi, gazdasági ügyletek révén hosszú évszázadokon át, arra következtethetünk, hogy az arámi tekintéllyel bírt, s hogy a zsidók pozitív érzellemmel viszonyultak hozzá.

Dániel könyvének kétnyelvűsége híven tükrözi a korabeli kétnyelvű gyakorlatot, bár bizonyos szintű elmozdulást jelez az arámi irányába. Erre utal az arámi versek–mondatok mennyiségi fölénye, valamint annak a jelenségnek a dokumentálása, amelyet funkció-eltolódásnak minősíthetünk. A nagy mennyiségű arámi anyag kánonba kerülése ugyanis azért vált lehetővé, mert előrehaladottabb stádiumba került az a folyamat, amely Ezránál kezdődött el: nevezetesen, hogy már nem a héber számított a kanonikus szent iratok kizárólagos közvetítő nyelvének, hanem ezt a funkciót az arámi is betölthette.

Éppen ezért van kiemelt jelentősége annak, hogy a könyv második fele héberül íródott. Ha egy szöveg, amely sajátos látomásos műfajt képvisel, természetes módon arámiul szólal meg — egy olyan nyelvhasználói közegben, amelyben az arámi talán már több kommunikációs funkciót látott el, mint a héber —, akkor igen figyelemfelkeltő, ha ugyanezen műfajú szöveg hirtelen egy másik nyelven folytatódik.

A nemzeti nyelvre váltás, mint a lehetséges másik kód megválasztása az egyik ellenében, jelzésértékű és üzenetet hordoz: nyelv és tárgy szoros összefonódására utal. Kifejezi, hogy a mondanivaló, a pragmatikai jelentés átadására ez a kód alkalmasabb, mint a másik, és ezáltal maga is a közlés részévé válik. A forgalomban lévő két nyelv közül a minden más nép nyelvétől különböző, saját nyelvre való váltás — nemzeti krízis idején a nemzeti krízisről szólva — személyes, bensőséges közösséget teremt, emocionális, közvetlen hatást gyakorol, és így jelentősen hozzájárul a kommunikáció céljának megvalósításához, sikeréhez.

Az 1. fejezet kódválasztásában nem érzékelem ezt a kommunikációs stratégiát. A nyitó rész nyelve a későbbi arámi fejezetek fényében egyrészt a természetes kétnyelvű háttérrel példázza, másrészt — számomra legalábbis — arról tanúskodik, hogy e kétnyelvű miliőben a funkció-eltolódás még nem jutott el arra a fokra, hogy egy kanonikus szent könyv az elejétől fogva arámi nyelvű lehetne.

### *A fordítási deficitről Dániel kétnyelvűsége kapcsán*

A könyv kétnyelvűsége — szerepét bármilyen oldalról is értékeljük — jelentéstöbbletet hordoz. Jelentéstöbbletet — egy azonos tartalmú egynyelvű, például csak héber vagy csak arámi szöveghez képest. Az egy nyelvre történő lefordításával viszont elvesz ez a többlet.

Mint tudjuk, a fordítás sok esetben veszteséget termel. Ha a kódváltásban, a kódkeverésben rejlő közlési lehetőséget nem ültetjük át a célnyelvre, fordítási deficit keletkezik. Kérdés persze, hogy feltétlenül az eredeti jelentést akarjuk-e közvetíteni — s persze az is kérdés, hogy ez lehetséges-e egyáltalán.

*Felhasznált irodalom*

- ARNOLD, Bill T. 1996: The use of Aramaic in the Hebrew Bible: Another Look at Bilingualism in Ezra and Daniel. *Journal of Northwest Semitic Languages* 22/2, 1–16.
- COLLINS, John J. 1993: Daniel: A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- COLLINS, John J. 2008: A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban (Napjaink teológiája 10). (Ford. Tóta P. B.) Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- DOBOS, Károly Dániel 2012: Sém fiai. A sémi nyelvek és írásrendszerek története. Budapest: Pázmány Egyetem eKiadó – Szent István Társulat.
- KAUFMAN, Stephen A. 1997: Aramaic. In: Hetzron, R. (szerk.), *The Semitic Languages* (Routledge Language Family Descriptions). London – New York: Routledge. 114–144.
- KISS, Jenő – PUSZTAI, Ferenc (szerk.) 2005: *Magyar nyelvtörténet*. Budapest: Osiris.
- LAMBDIN, Thomas Oden – HUEHNERGARD, John 2002: *An Introduction to the Aramaic of Targum Onqelos*. Cambridge, Mass: Harvard University.
- PLÖGER, Otto 1965: *Das Buch Daniel* (Kommentar zum Alten Testament 18). Gütersloh: Mohn.
- POLAK, Frank H. 1993: The Daniel Tales in their Aramaic Literary Milieu. In: van der Woude, A. S. (szerk.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 106). Leuven: Lueven University Press. 249–265.
- PORTIER-YOUNG, Anthea E. 2010: Languages of Identity and Obligation: Daniel as Bilingual Book. *Vetus Testamentum* 60, 1–18.
- RENSBURG, Gary A. 1990: *Diglossia in Ancient Hebrew* (American Oriental Series 72). New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- ROUILLARD-BONRAISIN, Hedwige 1996: Problemes du bilinguisme en Daniel. In: Briquel-Chatonnet, F. (szerk.), *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien* (Antiquité-tiquitiques 1). Paris: Jean Maisonneuve. 145–170.
- ROWLEY, Harold Henry 1933: Early Aramaic Dialects and the Book of Daniel. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* (New Series) 65, 777–805.
- RÓZSA, Huba 2012: Júda/Jehúd-tartomány a perzsa korban. In: Koltai, K. (szerk.), *A szívnek van két rekesze* (Studia Hebraica Hungarica 2; MTA Judaisztikai Kutatócsoport ÉRTESÍTŐ 19). Budapest: L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság. 83–100.
- SÁENZ-BADILLOS, Angel 1996: *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SNELL, Daniel C. 1980: Why Is There Aramaic in the Bible? *Journal for the Study of the Old Testament* 18, 32–51.
- SPOLSKY, Bernard 2014: *The Languages of the Jews: A Sociolinguistic History*. New York: Cambridge University Press.
- VALETA, David M. 2007: Polyglossia and Parody: Language in Daniel 1–6. In: Boer, R. (szerk.), *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies* (Semeia Studies 63). Atlanta: Scholars Press. 91–108.

WARDHAUGH, Roland 1995: Szociolingvisztika. Budapest: Osiris–Századvég.

WESSELIUS, Jan-Wim 2001: The Writing of Daniel. In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), The Book of Daniel: Composition and Reception, vol. II (Vetus Testamentum Supplements 83, 2). Leiden: Brill. 291–310.

# Zsidó irányzatok Dániel könyve háttérében?

Zsengellér József

Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Budapest

## *Megközelítési nehézségek*

„A stílus maga az ember” — mondta Georges-Louis Leclerc, Buffon grófja. Ha ez a mondás érvényes lehetne Dániel könyvére is, viszonylag könnyen megválaszolhatnánk a címben megjelenő mondatjel által indikált kérdést. Ez azonban nem így van, vagy csupán csak részben. Az mindenesetre egyértelmű, hogy egyszerű választ nem fogunk tudni adni erre a felvetésre.

Már a stílus miatt sem, hiszen aki ismeri vagy végigolvasta Dániel könyvét, az tudja, hogy nem csupán nyelvé, de stílusát tekintve sem egységes mű. Általában apokaliptikus szerzeményként szokták definiálni, ám ez a műfaj nem alkalmazható az egész könyvre, hiszen megjelennek benne elbeszélések is. Másrészt pszeudepigráf irat, vagyis a műben szereplő Dánielnek nincsen köze a szerzőséghez, továbbá a történetek háttéréként a könyvben szereplő babilóni, méd és perzsa korszak is csupán fiktív kormegjelölés. Mindezeket együttvéve tehát jogos John J. Collins megállapítása, miszerint *„egy apokaliptikus mű elemzése során különbséget kell tenni a látszólagos — magában a szövegben olvasható —, illetve a valóságos közeg között, melyben azt fogalmazták és használták.”*<sup>1</sup>

Amennyiben a könyv szerkezetét nézzük, illetve ha szövegtörténetét vesszük górcső alá, akkor is több lépcsőt rajzolhatunk meg. Egészen más stílust, miliőt mutatnak fel az 1–6. fejezetei, mást a 7–10., s végül más irányba mutatnak a 11–12. fejezetek is. Az 1. fejezet bevezetésnek, a 12:5–13 pedig befejezésnek tűnik, miközben a 7. fejezet összeköti az elbeszéléseket a látomásokkal. Ugyanakkor az eltérő nyelvezet, benne az egyesszám harmadik, majd első személyben történő megszólalás, illetve a birodalmak ismétlődő szekvenciája igen változatos keletkezési folyamatokat feltételezhet.<sup>2</sup> Különösen, ha mindehhez még hozzávesszük a könyv görög fordításainak szövegtörténeti problémáját. Egy dolog mindenképpen bizonyos: a mű többszörösen összetett, szerkesztett, átdolgozott, mégis tudatosan építkező egész.

Amennyiben Dániel könyvének társadalmi háttérét kívánjuk feltárni, két irányból közelíthetünk a szöveghez. Egyrészt szinkronikus megközelítésből a végső kanonikus formáját véve alapul, másrészt diakronikus megközelítésből kialakulásának történeti vonalát követve. Bármelyik irányból indulunk is neki ennek a vállalkozásnak, ugyanazzal a megkerülhetetlen helyzettel találjuk szembe magunkat: Dániel könyve nem egy egyedülálló könyv, hanem

<sup>1</sup> COLLINS 1984: 34: „Any discussion of an apocalypse must distinguish between the ostensible setting which is given in the text and the actual settings in which it was composed and used.”

<sup>2</sup> Lásd pl. SEOW 2003: 7–9; COLLINS 1984: 29–33.

egy szélesebb dánieli irodalom része. Első renden a holt-tengeri tekercek között található öt pszeudo-dánieli szöveget és a *Dániel-apokrifont* kell megemlíteni, melyek Dániel könyvének mindkét nagy egységéhez kapcsolódnak.<sup>3</sup> Ugyanakkor a görög fordításban található Zsuzsanna, Bél és a Sárkány történetek, valamint Azarjá imája és a Három ifjú éneke is idesorolandók. Sőt, még Flavius Josephust is fel kell idézzük, mivel a *Zsidók története* 10.10.1-ben olyan részek szerepelnek, melyek szintén függetlenek Dániel könyvének héber vagy görög szövegétől.<sup>4</sup> A korai zsidó irodalom Kr. e. 4–1. század közötti műveire jellemző sajátosságként egy korábbi szentírási személy kiemelésével, vagy a hozzá kapcsolódó történetek, látomások megfogalmazásával alakult ki ez az anyag. Tehát fejlődési folyamatát tekintve is szerteágazó gondolkör része a héber Dániel könyve, ugyanakkor kanonikus megközelítésben, a LXX részeként eltérő szerkesztési fázisa miatt sem beszélhetünk zárt egységről a könyv esetében.<sup>5</sup> A háttér csoport felkutatásának törekvése túlmutat egy egyszeri vallási, politikai vagy lelkeségi csoportosulás kapcsolatának definícióján.

### *A színes paletta*

Kérdés, hogy vajon az egymáshoz egyébként látszólag csak lazán kapcsolódó anyagokat összekötő Dániel személyének forrása, az őt a három igaz ember között emlegető Ezékiel (14:14) mint a Jeruzsálemhez kötődő papi vonal képviselője meghatározza-e valamilyen módon Dániel könyvének háttérközösségét? Nem tudjuk, bár kiinduló pontként nem rossz, hiszen az ezékieli próféciák is összekötik a diaszpórát az *Ereccel*. A Templom idegen kultusszal való megszenteltetés Ezékielnél is megjelenik, s az alapvetően a Templomért aggódó próféta könyve is két eltérő műfajban fogalmaz, melyből hangsúlyos az apokaliptikus beszédmód. Bármennyire kecsegtető lenne ez a kiindulási pont, és a fogsághoz kötődő papi vonal meghatározása a könyv első közege- és forrásaként, mégis, a témában a diaszpórához kapcsolódó szövegrészek nem foglalkoznak a Templommal.

Ugyanakkor Tóbit vagy Eszter könyvéhez hasonlóan az 1–6-ban szereplő dánieli elbeszélések a keleti diaszpórában élő és a felső középosztályba tartozó zsidók törekvéseit, vágyait, érdeklődését fogalmazzák meg. Azokét, akik sikeresek voltak a pogány világban, és akiknek érdekében állt e rend fenntartása.<sup>6</sup> Bármelyik elbeszélést is nézzük, mindegyik Dániel, illetve társai intellektuális erényeit hangsúlyozza. Írnokok és bölcsék voltak (1:4; 1:17), de nem a Példabeszédek vagy a Prédikátor, s nem is a Ben Szira bölcsességének értelmében, hanem a történetek szerzőjének/inek jó helyismerete nyomán a babilóni írnokok és bölcsék értelmében, mint képzett álomfejtők és jósök.<sup>7</sup>

Paul Reddit a Dán 11 alapján egészen konkrét véleményt fogalmaz meg.<sup>8</sup> Mivel a Dánielről szóló elbeszélések idegen királyok udvarában játszódnak, ezért úgy véli, hogy az aktuális

<sup>3</sup> XERAVITS 2008: 43–46.

<sup>4</sup> Ekbatanában tornyot épített Dániel, mely a médek, perzsák és pártusok királyainak a temetkezési helye lett. Dániel kimagaslik a többi próféta közül.

<sup>5</sup> A LXX Dániel önálló szövegforma voltáról lásd ZSENGELLÉR 2010.

<sup>6</sup> WILSON 1982: kül. 88; COLLINS 1984: 35.

<sup>7</sup> Vö. COLLINS 1984: 35.

<sup>8</sup> REDDIT 1998: kül. 467.

szervő vagy hagyományozó is idegen uralkodók szolgálatában állhatott, feltehetően a Seleukidákéban. Éppen ellenkezőleg fogalmaz Daniel Smith-Christopher, rámutatva, hogy a dánieli narratívák ellenállás-történetek, mivel a bennük lefestett királyok a legkevésbé sem pozitív szereplők. Az álmok pedig nem az uralkodók, hanem az „elnyomottak álmai”.<sup>9</sup> Vagyis a szerzői kör nem az udvarban keresendő.

Odil Steck és Reinhard Kratz szerint Jeruzsálem kultuszi és bölcsességirodalmi közegéből származik a szerző, és mindketten eltérő vonalon, de az elbeszélések, valamint a fogság utáni jeruzsálemi teokratikus szervezet ideológiájának kapcsolatát próbálták felmutatni.<sup>10</sup> A teokrácia a perzsa és görög birodalmak keretei között működött, így a szerző(k)nek érdekében állt annak megfogalmazása, hogy ezek a birodalmak a zsidók Istenének befolyása alatt állnak. Ahogyan az is, hogy a jeruzsálemi bölcséleti körök tagjai képesek felülmúlni a babilóni bölcsesket. Ugyanakkor Steck és Kratz is felhívta a figyelmet arra, hogy Dániel könyvében meghúzódik egy sajátos Templom iránti érdeklődés. Gondoljunk csak a költői szövegrészekre, melyek a jeruzsálemi Templom himnuszaihoz hasonlóan fogalmaznak, vagy az 1. és 5. fejezetekben megnevezett templomi tárgyakra, valamint arra a jelenetre, amikor a 6. fejezetben Dániel kinyitja az ablakot és Jeruzsálem felé fordulva imádkozik.

A látomások alapján Jürgen-Christian Lebram egyenesen papnak vagy templomi tisztviselőnek tartja a Dániel 8–12 szerzőjét. Mivel e nagy egység elsődleges témájának a kultusz megszüntetése látszik, Lebram arra gondol, hogy egy olyan papi kör tagja lehet a szerző, aki III. Óniással szimpatizált és nem a hellénista reformokkal. A 11:33–35-ben szereplő *maszkílím* („értelmesek”) kifejezéshez köti érvelését, rámutatva, hogy a történelem korszakolása a papi körök gondolkodásához tartozott.<sup>11</sup> John J. Collins nem ért egyet Lebrammal. Azt ugyan elismeri, hogy egyfajta kultuszi nyelvhasználat megfigyelhető a *maszkílím* halálának leírásakor, mégis a szerző, aki egyértelműen azonosul velük, bölcsességüket és a tanításban vállalt szerepüket emeli ki (11. fejezet). A *maszkílím* ugyanakkor az üldöztetések hősei is egyben, akik majd csillagként fénylenek a feltámadáskor (12:3). Talán a magasabb rangú városi réteghez tartoztak, jóllehet nem feltétlenül voltak gazdagok.<sup>12</sup>

A 7–12 látomásainak szerzője tehát egyértelműen művelt ember volt, aki jól ismerte a hellénista történelmet és a korabeli mitológiai képzeteket is. Porphyrios megjegyzi, hogy a Dániel 11 jövendölései történetileg egészen Antiochos Epiphanés haláláig helyesek, utána azonban tévesek és hiányosak. Dániel könyve ezen ókori magyarázójának megjegyzése alapján a szerző az üldöztetés idején írt, de még a király halála előtt, illetve még azelőtt befejezte írását, mielőtt megérkezett az uralkodó halálhíre, tehát valamikor a Templom megszenteltelenítése (Kr. e. 167) és Kr. e. 164 között.

A Dán 11–12 a Lagida és Szeleukida birodalmak évszázados interakciójának részletes leírását adja. Ezt Lester Grabbe szerint egy igen jól iskolázott szerző által készített korábbi történeti dokumentum alapján írták meg. Az eredeti szöveget szerinte nem zsidó szerző írta, azt

<sup>9</sup> SMITH-CHRISTOPHER 1996: kül. 57.

<sup>10</sup> STECK 1980; KRATZ 1991: 273–274 és 279.

<sup>11</sup> LEBRAM 1970: kül. 523–524; és LEBRAM 1981: kül. 339.

<sup>12</sup> COLLINS 1984: 36–37.



csupán felhasználta a két fejezet készítője. Nevesíti is a szerzőt: Eupolemos, János fia (1Makk 8:17; 2Makk 4:11) lehetett, a Hakkoc papi családból. Ő az, akinek írásaiból többek között Eusebios is megőrzött részleteket.<sup>13</sup> Az ő iskolázottsága és társadalmi háttere jól illik a könyvhöz. Olyasvalaki volt, aki az eschatont a saját korára várta, az üldözésekkel szemben a passzív ellenállást képviselte, a katonai akcióknak pedig csak „kevés eredményt” tulajdonított (Dán 11:34). Eupolemos feltehetően a Jazon-féle hellénista reform képviselője volt, aki ellenezte Menelaos fellépését és a vallásüldözés erősödésével a Makkabeusok mellé állt (2Makk 4:39–44). Grabbe szerint sincs ok kételkedni abban, hogy a papok közül is írhatott valaki apokaliptikát.<sup>14</sup> Bár a könyv nem tartalmaz olyasmit, ami feltétlenül papi szerzőre utalna, azonban olyasmit sem, ami azt megkérdőjelezné. A Dán 8-ban a *támid* áldozat beszüntetése komoly megrázkódtatást jelentett a templomi papság számára. Egy olyan végidő képzelet pedig, melyben Isten maga lép közbe, hogy helyreállítsa a Templomot és a helyes istentiszteletet, teljesen érthető lehet egy papi szerzőtől. Másrészt Grabbe szerint a veszély elmúltával és a Templom visszavételét követően a szerző bekapcsolódhatott az új makkabeusi kormányzatba.

Ezen a ponton lesz érdekes újra a *maszkílím* értelmezése. Azt több kutató is támogatja, hogy a Dán 11-ben szereplő *maszkílím* kifejezés alapján a makkabeusi korba helyezzük a könyv keletkezését.<sup>15</sup> Az azonban kérdéses, hogy vajon van-e közük a Makkabeusok könyvében megjelenő *haszidím*hoz. Plöger és Hengel klasszikus tézise alapján a *haszidím* írások voltak, de fegyverrel támogatták a Makkabeus felkelést, amíg a Templom felszentelése után Alkimost ki nem nevezték főpappnak.<sup>16</sup> Jóllehet ez a megoldás elfogadhatónak látszik, ám Dániel könyve nem fogalmaz meg háborús ideológiát.<sup>17</sup> Egy köztes megoldást javasol Rainer Albertz. A *maszkílím*mal kapcsolatos szövegrész nyomán úgy gondolja, hogy szakadás jöhetett létre az apokaliptikus mozgalmon belül. Az egyik csoport, amelynek a véleménye az 1Henok *Állatszimbólum-apokalipszis*ében fogalmazódik meg, támogatta a Makkabeusokat. Ők lennének azok, akikről a Dán 11:35 azt mondja, hogy „elesnek.” A másik csoportot képviseli maga a szerző.<sup>18</sup> Csábító javaslat, bár két fenntartásunk lehet vele szemben. Egyrészt, ahogyan arra Collins is rámutat, az *Állatszimbólum-apokalipszis* egészen más tradíció, más érdeklődési körrel, mint a dánieli.<sup>19</sup> Másrészt a Makkabeusok könyve nem utal a *haszidím* apokalipszis iránti érdeklődésére, ugyan szerzője csak a Makkabeusok iránti érdeklődésükkel foglalkozik, nem pedig vallásos elképzeléseikkel.

Radikálisabb megoldás a *maszkílím*–*haszidím*–esszéusok hármassugrása révén eljutni egészen Qumránig.<sup>20</sup> A holt-tengeri tekercsek között Dániel könyvének nyolc kézírata maradt fenn, mely már önmagában utal a szöveg jelentőségére a közösség életében. Ezt tovább erősíti a 4QFlorilegium ii 3, amely — más próféta művekhez és zsoltár-idézetekhez hasonlóan — a szentírási hivatkozási formulával vezet be egy dánieli idézetet. A korábban már említett

<sup>13</sup> HOLLADAY 1989: 93–156.

<sup>14</sup> GRABBE 2002: 234. Véleményét osztja még COOK 1995 és STONE 1980: 44 is.

<sup>15</sup> HARTMANN – DI-LELLA 1978: 46–54.

<sup>16</sup> PLÖGER 1962: 27–33; HENGEL 1973: 320–321.

<sup>17</sup> COLLINS 1977: 201–205; COLLINS 1985: 132–134.

<sup>18</sup> ALBERTZ 2002: kül. 199–201.

<sup>19</sup> COLLINS 2001: 10.

<sup>20</sup> Vö. DAVIES 2002: 259–262, aki az 1QS 6:7kk. és az 1QS 7:10kk. alapján összekapcsolja a *maszkílt* a *rabbímmal*.

pszeudo-dánieli anyag, illetve a Dániel apokrifon qumráni létezése is Dániel könyvének autoritását emeli ki. Talán az sem véletlen, hogy az 1QM 1-ben olvasható apokaliptikus csata bevezetőjének háttérében egyértelműen a Dán 11:21–35 húzódik meg. Ezek alapján már az sem tűnik egészen meglepőnek, hogy John Trever magát az Igazság tanítóját azonosítja Dániel könyvének írójával.<sup>21</sup> Ha ezt a véleményt nem is fogadjuk el, Xeravits Géza szavait idézve, „*az mindenesetre kétségtelen, hogy Qumránt és Dánielt kiemelkedő mennyiségű és minőségű szellemi szál kapcsolja össze.*”<sup>22</sup>

Végül említsük meg a legújabb felvetést is. Gabriele Boccaccini harmadik utas megoldása az átalta vázolt cádókita judaizmus és a vele radikálisan szembeforduló henoki judaizmus között nagyjából félúton látja kitörni a „dánieli forradalmat” — hogy a szerző szóhasználatával éljünk. Boccaccini Dániel könyvében különösen az isteni szuverenitás kérdését hangsúlyozza, mely irányítja a történelmet, benne az idegen uralom alatti elnyomás idejét, de a végső időt is, melyben Izrael dicsőséges helyreállítása zajlik majd (Dán 2–7). Második fő dánieli jellemzőként azt a gondolatot emeli ki Boccaccini, hogy a történelem degenerációjának oka, mely a babilóni fogság kezdete óta sújtja Izraelt, a Mózesi Törvény megszegése. Végül arra utal, hogy Dánielnél a jelen helyzet megoldása nem a harcok jelenben, hanem a feltámadás és örök élet által biztosított jövőben van. Ez a gondolatosság Boccaccini szerint egy olyan külön utat nyitott meg a judaizmusban, mely a rabbinikus zsidóság felé vezet és úgy szoktuk nevezni, hogy farieusi irányzat.<sup>23</sup>

### *A szélrózsa minden irányából?*

A másik megközelítési mód nem a könyvből indul ki, hanem a korszak ismert csoportjai felől. A korai zsidóság vallási csoportjai kialakulásának vizsgálata során elsődleges a zsidóság lakhelye szerinti csoportosítás. Külön kell foglalkozni a különböző diaszpórában élő csoportok eltérő helyzetével.

*Egyiptomban* a perzsa korból az elephantinei közösség és a babilóni fogság elől — Jeremiás könyve szerint — Tahpantésbe menekülők csoportja kerülhetne számításba. Dániel könyve keletkezésével azonban sem ennek, sem a másik menekülő csoportnak sincs direkt kapcsolata. A Makkabeus felkelés első éveire Alexandria és Leontopolis központtal beszélhetünk jelentős zsidó lakosságról. Az utóbbi, a leontopolisi közösség vallásos irodalmi tevékenységéről nem tudunk semmit, sőt a későbbi Josephus-i írásokon és a rabbinikus irodalmon kívüli korabeli zsidó szövegek az itteni vallásgyakorlatról, de magáról a közösségről sem számolnak be. Bár Dániel könyvének bővebb változata görög nyelven maradt fenn, mégsem mutat rokonságot a későbbi Egyiptomhoz, talán konkrétan Alexandriához köthető görög nyelvű zsidó szövegekkel, mint a *Bölcsesség könyve*, vagy Philón művei. Kivált, ha arra gondolunk, hogy az LXX szövegváltozat „új” témái mind a mezopotámiai diaszpórához kapcsolódnak. Végül az a tény, hogy a Makkabeusok második könyve a Templom újrászentelésének ünnepét kívánja

<sup>21</sup> TREVER 1985.

<sup>22</sup> XERAVITS 2008: 43.

<sup>23</sup> BOCCACCINI 2002: 151–201.

propagálni az egyiptomi, feltehetően alexandriai zsidóság körében, elég valószínűtlenné teszi, hogy az itteni zsidóságnak köze lenne a Templom megszenteltetésének folyamatát is leíró dánieli könyvhöz. Mindezek alapján nem feltételezhető egyiptomi csoport a könyv születésének hátterében.

A mezopotámiai diaszpóra mint Dániel könyve elbeszélő részleteinek helyszíne szerepel. A *golá*ban a korábbi Júda eltérő vallási csoportjainak utóélete talán tettenérhető a helyi társadalomba beolvadók, illetve attól határozottan elkülönülni igyekvők, valamint a hazatérni törekvők megosztottságában. Az Ezsdrás–Nehémiás és Dániel könyvének történetei ezekre a csoportokra is reflektálnak. A perzsa korhoz kötődő dánieli arám történetek a Júdai Királyság ortodox jahvizmusát folytató, főként prófétai, illetve nem jeruzsálemi eredetű papi köréhez kapcsolódhatnak, bár bizonyos részleteiben megjelennek ezen túlmutató elemek is, mint az álomfejtés vagy a helyi hatalommal való együttműködés igénye. Eszter, Tóbit, Báruk, illetve Jeremiás levele is mezopotámiai hátteret mutatnak,<sup>24</sup> mégis egyetlen szöveg esetében sem tudunk kimutatni egyedi, sajátosan megnevezhető csoportosulást, vagy olyat, amelyet akár korabeli vagy későbbi *ereci* csoporttal kapcsolatba hozhatnánk.<sup>25</sup>

A visszatérést követően az *Erecben* meglévő és kialakuló csoportokat indirekt módon a perzsa kortól követhetjük nyomon. És ez nem csupán a visszetérő *bené golá* és a helyi, déli és északi jahvisták megosztottsága, akiket összefoglalóan „Benjámin és Júda ellenségeinek” definiál az Ezsdrás 4. Jelen van a perzsa korban induló garizimi közösség, az Ezsdrás 10 és Ézsaiás 66 alapján Blenkinsopp által *haredímnek* („remegők”) definiált csoport, a deuteronomisztikus teológiát képviselő írnok csoport, a papi teológiát képviselő írnok csoport, valamint a Templomot támogató prófétai csoport is.<sup>26</sup> A hellénisztikus korra némileg átrajzolódik ez a kép, mivel megjelenik egy új viszonyítási pont, a hellénizmus. Mind a papságból, mind az előkelők, illetve az egyszerű emberek közül szép számmal akadtak támogatói.<sup>27</sup> Hogy a papi, illetve politikai eliten kívül lehet-e őket önálló irányzatnak nevezni, az kérdéses, de az ortodox jahvizmusból a perzsa korra kikristályosodott monoteista jahvizmus elkötelezett követői kisebb vagy nagyobb elánal elhatárolódtak a hellénizálóktól. Ilyenek voltak a Prédikátor vagy Ben Szira, vagy akár az Arámi Lévi testamentumának írói köre. Mégis az egyetlen csoport, melyet specifikus zsidó vallási közösségként definiál a korabeli irodalom, az a *haszidím*. Számos elmélet született ennek a csoportnak a mivoltáról,<sup>28</sup> ám a Makkabeusok könyveinek szövegei (1Makk 2:42; 7:13; 2Makk 14:6) alapján csak annyi bizonyos, hogy ez egy olyan vallásos csoportosulás volt, mely számára a Tóra megtartása és betartása volt fontos, valamint a jeruzsálemi Templom ősi kultusza, illetve annak legitim áronita papsága (1Makk 7:13). Mivel a korban az egyetlen definiált

<sup>24</sup> LUTZ 2005: kül. 48–54.

<sup>25</sup> „... gyakorlatilag semmit sem tudunk a Seleukida uralom alatti babilóni zsidó diaszpóráról, pedig biztosak lehetünk benne, hogy szoros kapcsolatot tartottak a júdai zsidók a babilóniakkal.” (... we know practically nothing about the Babylonian Jewish diaspora under Seleucid rule, though we can be sure that there were close links between Jews in Judah and those in Babylon”). BLENKINSOPP 2005: kül. 23. A hagyományos elképzelések megkérdőjelezéséhez lásd KUHRT – SHERWIN-WHITE 1993: „The Case of Babylon” fejezet, 149–161.

<sup>26</sup> Ehhez lásd még FRÖHLICH 2011: 64–68.

<sup>27</sup> A rivalizáló papi csoportok, a tobiadák és az óniadák különböző mértékben részesei voltak ennek az irányznak. III. Óniás főpapságának erőszakos megszakítása határozott törésvonalat húzott a különböző mértékű hellénizálók közé.

<sup>28</sup> DAVIES 1977.

közösség, ugyanakkor elég enigmatikus ahhoz, hogy bármilyen irányt köthessünk hozzájuk, a következő időszak szinte minden csoportjának — az esszénusoknak, a qumrániaknak, a farizeusoknak, a szadduceusoknak — az eredetét így vagy úgy a *haszidím*hoz kötik a kutatók.<sup>29</sup> Eképp nem csoda, hogy Dániel könyvének eredetét is végső soron csupán egyetlen csoporthoz lehet kapcsolni, ez pedig a *haszidím*, még akkor is, ha ennek semmilyen konkrét bizonyítéka sincs.<sup>30</sup>

### *Dániel „mindenkié”*

Ha megnézzük Dániel könyvének helyzetét, Qumránban azt látjuk, hogy szentírási prófétikus szöveggként kezelik, a LXX besorolásában azt, hogy a három nagy próféta mellé került, jelezve üzenetének kijelentés voltát. Ez egyben utal arra is, hogy bár keletkezésekor már talán teljes volt a prófétai kánon, mégis ezen belül lenne a helye. Vagyis megállapíthatjuk, Dániel könyvét olyan széles körben fogadták el autentikus iratnak, hogy bár már számos teológiai nóvum jelent meg benne, mint például a megszemélyesülő angyalok, a feltámadás, az örök élet, végül a kor hasonló volumenű apokaliptikus írásai közül mégis ez került be a zsidóság szentíráisába. Talán éppen ez lehet a figyelmeztetés, nehogy elhamarkodottan kapcsoljuk össze valamelyik vallási csoporttal. Vagy, ahogy Collins fogalmaz: „*Dániel könyvét nem a belső embereknek írták, hanem azért, hogy a tömegeknek segítsék a megértést.* Későbbi hatása mutatja, hogy meghaladta annak a csoportnak sajátos érdekeit, mely létrehozta.”<sup>31</sup> A kodályi fordulattal mondhatjuk, talán úgy gondolták, hogy Dániel „legyen mindenkié!”

### *Felhasznált irodalom*

- ALBERTZ, Rainer 2002: The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel. In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1. kötet (Vetus Testamentum Supplements 83,1). Leiden: Brill. 171–204.
- BLENKINSOPP, Joseph 2005: The Qumran Sect in the Context of Second Temple Sectarianism. In: Campbell, J. G. – Lyons, W. J. – Pietersen, L. K. (szerk.), *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003* (Library of Second Temple Studies 52). London: Continuum. 10–25.
- BOCCACCINI, Gabriele 2002: *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- COLLINS, John J. 1977: *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Harvard Semitic Monographs 16). Missoula: Scholar Press.
- COLLINS, John J. 1984: *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature* (Forms of the Old Testament Literature 20). Grand Rapids: Eerdmans.
- COLLINS, John J. 1985: Daniel and His Social World. *Interpretation* 39, 131–143.

<sup>29</sup> Lásd MURPHY-O’CONNOR 1984; KAMPEN 1988; SALDARINI 1988; NEWMAN 2006.

<sup>30</sup> HENGEL 1974: 176. HARTMAN – DI LELLA 1978.

<sup>31</sup> „...the book of Daniel was not written for insiders but was meant to help the masses understand. Its subsequent influence shows that it transcended the particular concerns of the group that produced it.” COLLINS 1984: 38.

- COOK, Stephen L. 1995: *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, Minneapolis: Fortress Press.
- DAVIES, Philip 1977: Hasidim in the Maccabean Period. *Journal of Jewish Studies* 28, 127–140.
- DAVIES, Philip 2002: The Scribal School of Daniel. In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1. kötet (Vetus Testamentum Supplements 83,1). Leiden: Brill. 247–265.
- FRÖHLICH, Ida 2011: Defining Sectarian by Non-sectarian Narratives in Qumran. In: Stern, S. (szerk.), *Sects and Sectarianism in Jewish History* (Studies in Judaica 12). Leiden: Brill. 63–86.
- GRABBE, Lester L. 2002: Dan(iel) for All Seasons. For Whom was Daniel Important? In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1. kötet (Vetus Testamentum Supplements 83,1). Leiden: Brill. 229–246.
- HARTMANN, Louis Francis – DI LELLA, Alexander A. 1978: *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1–9* (Anchor Bible 23). New York: Doubleday.
- HENGEL, Martin 1974: *Judaism and Hellenism: Studies Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. 1. Philadelphia: Fortress Press.
- HENGEL, Martin 1973: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10). Tübingen: Mohr.
- HOLLADAY, Carl R. 1989: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors Vol 1* (Texts and Translations 20). Atlanta: Scholars Press.
- KAMPEN, John 1988: *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees* (SBL Septuagint and Cognate Studies 24). Atlanta: Scholars Press.
- KRATZ, Reinhard G. 1991: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Daniel-erzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KUHRT, Amélie – SHERWIN-WHITE, Susan M. 1993: *From Samarkhand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire* (Hellenistic Culture and Society 13). Berkeley LA: University of California Press.
- LEBRAM, Jürgen-Christian 1970: Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel. *Vetus Testamentum* 20, 503–524.
- LEBRAM, Jürgen-Christian 1981: Dainel/Danielbuch und Zusätze. In: Krause, G. *et al.* (szerk.), *Theologische Realenzyklopädie* 8. Berlin – New York: De Gruyter. 325–349.
- LUTZ, Doering 2005: Jeremiah and the 'Diaspora Letters' in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present. In: De Troyer, Ch. – Lange, A. (szerk.), *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by means of Scriptural Interpretations* (SBL Symposium Series 30). Atlanta: Society of Biblical Literature. 43–72.
- MURPHY-O'CONNOR, James 1984: The Essens and Their History. *Revue Biblique* 81, 215–244.

- NEWMAN, Hillel 2006: *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran* (Brill Reference Library of Judaism 25). Leiden: Brill.
- PLÖGER, Otto 1962: *Theokratie und Eschatologie* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- REDDIT, Paul L. 1998: Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel. *Catholic Biblical Quarterly* 60, 463–474.
- SALDARINI, Anthony J. 1988: *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Edinburgh: T&T Clark.
- SEOW, Choon Leong 2003: *Daniel* (Westminster Bible Companion). Louisville: Westminster John Knox Press.
- SMITH-CHRISTOPHER, Daniel 1996: The Book of Daniel. In: Keck, L. E. et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible* 7. Nashville: Abingdon. 19–152.
- STECK, Odil H. 1980: Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel. In: Lührmann, D. – Strecker, G. (szerk.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*. Tübingen: Mohr. 53–78.
- STONE, Michael E. 1980: *Scriptures, Sects and Vision: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Oxford: Blackwell.
- TREVER, John C. 1985: The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community. *Biblical Archaeologist* 48, 89–102.
- WILSON, Robert R. 1982: From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion. In: Culley, R. C. – Overholt, T. W. (szerk.), *Semeia 21: Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy*. Chico: Scholars Press. 79–95.
- XERAVITS Géza 2008: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába* (Deuterocanonica 3). Pápa – Budapest: PRTA – L'Harmattan.
- ZSENGELLÉR József 2010: Addition or Edition: Deconstructing the Concept of Additions. In: Xeravits G. - Zsengllér J. (szerk.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books: Selected Studies* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 5). Berlin: De Gruyter. 1–15.



# A hellénista vallásreform

Karasszon István

Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Budapest

Gondolom, azért kaptam ezzel a címmel meghívást szimpóziumunkra, mert a szervezők emlékezetében élt az a tanulmány, amit korábban írtam „Tényleg megőrült Antiochosz Epiphanész?” címmel.<sup>1</sup> Természetesen nem akarom megismételni az ott leírtakat — *quod dixi, dixi; quod scripsi, scripsi*. Mondanivalóm lényege azonban talán meghallgatásra lelt:<sup>2</sup> igen valószínűtlen, hogy az a IV. Antiochos, aki számtalan esetben nyilatkozott meg rendkívül értelmes személyiségként,<sup>3</sup> éppen a zsidókkal szemben őrült volna meg. Sokkalta nagyobb a valószínűsége annak, hogy azokat a beavatkozásokat a zsidó vallásba, amelyeket a hászíd zsidóság lázadással fogadott, nem saját iniciatívaként rendelte el Antiochos Epiphanész, hanem a hellénizálódni kívánó zsidók javaslatára cselekedett így.<sup>4</sup> Ez a része a dolgozatomnak nem volt újnak nevezhető, Jonathan A. Goldstein,<sup>5</sup> JoAnn Scurlock<sup>6</sup> és Othmar Keel<sup>7</sup> azok a tudósok, akik hasonlóképpen vélekedtek. Újnak talán annyi volt nevezhető, hogy vélelmeztem: a hellénizálódni kívánó zsidók javaslata azt a célt szolgálta, hogy a népvallás zsidóságot a többi valláshoz képest univer-

<sup>1</sup> KARASSZON 2004.

<sup>2</sup> Illő hosszabban idéznem olyan véleményt, ami az enyémmel ellentétes. „Some scholars are skeptical of the Maccabean narrative, contending that the king’s repressive measures are unintelligible, unless the Jerusalemites as a whole had in fact attempted to cast off Seleucid rule. The absence of direct testimony for such a revolt renders any speculation moot. Yet even if the revolt hypothesis were substantiated, it would not account for Antiochus’s actions following his installation of the Akra: the suppression of Judaism itself.” Ez a véleménye a Christopher Seeman — Adam Kolman Marshak szerzőpárosnak a John J. Collins és Daniel C. Harlow által kiadott kötetben (SEEMAN – MARSHAK 2012: 40). — A „spekulálók” között persze ott van Victor Tcherikover és Daniel R. Schwartz is...

<sup>3</sup> KEEL 2000, 88–89 erősen támaszkodik Otto Mørholm könyvére (MØRKHOLM 1966), ami számunkra nem volt elérhető. Ennek ellenére megismételhetjük az érveket! A római fogságban nevelkedett Antiochos Epiphanész republikánus gondolatoktól volt áthatva, s ezért meglepően közeli kapcsolatra törekedett alattvalóival: még a nyilvános fürdőkhöz is találkozott velük. Hadvezérként rendkívül sikeresnek mondható működése. Politikai kérdésekben pedig (ezt éppen az egyiptomi sikerei után ért római megaláztatás mutatja) realista volt. Ami pedig kegyetlenkedéseit illeti: jóval elmaradt a többi Seleukida király mögött. Összességében Antiochos Epiphanész kiemelkedik kora többi uralkodója közül, s mindenképpen pozitív összbenyomást kelt.

<sup>4</sup> Alapjában véve egyetértek Konrad Schmid véleményével, habár azt a gondolatát, hogy éppenséggel Menelaos lett volna Antiochos Epiphanész tanácsadója, túlzottnak (jóllehet nem kizártnak) tartom. A vallásreform célja nem egyéni érdekeket szolgált, hanem az egész zsidóság felemelkedését célozta! Lásd SCHMID 2008: 202: „Auch hier erheben sich Zweifel, ob diese Maßnahme historisch gesehen tatsächlich vom seleukidischen Großkönig befohlen wurde – was ungewöhnlich wäre –, oder nicht vielmehr wiederum – möglicherweise mit Billigung, ja vielleicht programmatischer Beteiligung des Königs – auf die innerjüdische Initiative des Hohenpriesters Menelaos zurückgeht, der sein Amt gekauft hatte und in seiner Bedrängnis die jüdische Religion verbieten wollte, um so weiterherrschen zu können”. Egyrészt Menelaosnak sikerült Jázónt visszaszorítania, s ezzel messze nem lett vége a zsidó lázadásnak, másrészt Jázón és Menelaos harca két hellénizálódni kívánó zsidó harca. Ezzel szemben a vallásreformban az egymással szembeszegülő felek a hellénisták, ill. a hagyományokhoz ragaszkodó zsidók.

<sup>5</sup> GOLDSTEIN 1976.

<sup>6</sup> SCURLOCK 2000.

<sup>7</sup> KEEL 2000.



zális vallássá tegyék meg.<sup>8</sup> Ehhez pedig arra volt szükség, hogy a legutóbbi törvénygyűjtemény, a Papi Törvény bizonyos rendelkezéseit relativizálják, vagy teljesen el is töröljék. Csakhogy a Papi Törvény ekkor már kanonikus iratként lebegett minden zsidó szeme előtt — hogyan fogják ezt fogadni a hellénizálódni kívánó zsidóktól eltérő körök? Mi már tudjuk, hogyan tették: lázadással; mondhatjuk, hogy a vallásreform gondolata kontraproduktív volt, hiszen csak provokálta, egységesítette és nagyobb erőfeszítésre készítette a zsidóság összes többi tagját.

Talán érdemes még azt is említeni, hogy melyek azok a mozzanatok, amelyeket e félre-sikerült reform-kísérlet kifogásolt, s megváltoztatni kívánt a Papi Törvényben! Ha például a körülmetélkedésre gondolunk, az a Papi Törvényénél nyilván korábbi szokás.<sup>9</sup> Igen, csakhogy nem lehet nem észrevenni: bizony a perzsa korban már egészen más funkcióval bírt ez a gyakorlat. Hiszen korábban éppenséggel az volt feltűnő, ha a filiszteusok „körülmetéletlenek” voltak; Palesztina területén minden etnikum gyakorolta a körülmetélkedést, csak a feltehetőleg indo-európai eredetű filiszteusok nem. Ezzel szemben a perzsa korban már szemmel látható, hogy kivételt jelent a zsidóság eme gyakorlata, s így a zsidó néphez való tartozás, illetve a zsidó vallás megkülönböztető jegye volt. Ismét csak a szemét kell becsukja az ember, hogy észre ne vegye: Ábrahám körülmetélkedése előtt természetlen, s gyermekei csak a körülmetélkedés után születnek meg!

A szombat megtartása hasonlóan régi rendelkezés. Többször utaltam rá, hogy (ha jól értem a szövegeket) már a Kr. e. 8. században bizonyítható, hogy tabu-napként megtartották az izraeliek, értsd: olyan napként, amelyen nem lehetett munkát végezni.<sup>10</sup> Hogy a deutero-nomiumi törvény ebből központi fontosságú, pozitív tartalmú parancsolatot csinált, az az ünnep történetének következő fázisa. A Kr. e. 2. században azonban már nyilvánvalóan feledésbe ment, hogy eredetileg nem is izraeli ünnepről van szó, s ekkor a néphez tartozás egyik kritériuma lett, hogy valaki tartja-e a szombatot (s így van ez a mai napig). Érthető, hogy ha ezt a jelleget akarják némelyek megváltoztatni, nyilván olyan célzattal, hogy mások is csatlakozhassanak a zsidó valláshoz.

<sup>8</sup> A tudományos tisztesség érdekében jegyezzük meg, hogy vizsgálódásunk köréből kimaradt (és most is kimarad) egy rendkívül fontos szempont: a hellénizálódni kívánó zsidók szempontja. Ennek oka egyszerűen az, hogy erről gyakorlatilag csak olyan forrásunk maradt fenn, ami éppenséggel az *ellenfél* interpretációján keresztül juthatott hozzánk — ez pedig igen nehezen értékelhető ki. Viszont az is tény, hogy erre a nézetre elég sok analógiát találhatunk a kor más népeinek köréből! Klaus Bringmann (BRINGMANN 1983) könyvének legnagyobb érdeme, hogy ezek közül említ sokat — és így kissé más fényben tűnnek fel az események. A *metathesis epi ta Hellénika* (2Makk 11:24) kifejezést például a Makk 2 negatív értelemben hozza, de talán éppenséggel pozitív értelme lehetett azok számára, akik ebben a zsidóság felértékelődését látták. Hasonlóképpen a *tús en Hierosolymois Antiocheis anagrapsai* (2Makk 4:9) kifejezés is jelenthet valami olyat is, hogy a jeruzsálemieknek hasonló polgárjogot nyerne a hellénisták, mint az antiochiaiaknak volt — ez esetben szintén jelenthet a szöveg valami olyan hatalmas előrelépést a zsidók jogi státuszában, mint ha a magyarok, mondjuk, mind amerikai állampolgárságot kapnának! Korabeli kifejezéssel élve: a zsidók ezáltal az *ethnos* szintjére emelkednének. Az exegetikai kérdésekhez lásd HABICHT 1976: 216, valamint 258. oldalakat.

<sup>9</sup> Ez nyilván különösebb indoklást nem igényel. Viszont jegyezzük meg David A. Bernat (BERNAT 2009) véleményével: a Papi Irat ábrázolásában nagyon jól elhelyezi történetileg a körülmetélkedést, a mai olvasónak kétségkívül jó történeti benyomása lehet, ha a Papi Irat elbeszéléseit olvassa! Hogy a körülmetélkedés csak a babilóni fogságban lett volna hangsúlyos, nem állítható. A helyzet viszont mindenképpen megváltozott, hiszen a fogság után kivételnek számított ez a szokás.

<sup>10</sup> Szokás itt utalni az Ám 8:5-re: a szombaton gabonával kereskedő elítélésére. A szombat ünnepének változó jellegére a fogság után lásd BERNAT 2009: 116: „*Scholars have maintained that the centrality of the Sabbath was a phenomenon of the exile. The biblical evidence, from incontrovertibly exilic and postexilic sources, lends some credibility to this assertion.*”

Egy további, hasonlóan régi rendelkezés, de a hellénizmus korában új értelmet nyerhetett a disznóévs tiltása. Ugyan archeológiai bizonyítékaink vannak arra, hogy Izraelben volt korábban disznóáldozat is, a deuteronomiumi törvény már tiltja az evését. Az 5Móz 14 listája azonban a tiszta és tisztátalan állatokról sajátosan összetett szöveg. Eredetét egészen biztosan nem a tiltott állatok felsorolása, hanem éppenséggel az ehető állatok ujjhegyre szedése jelentette — ezt olvassuk a 4. és 5. versben. Az is nyilvánvaló, hogy ha ezek után valaki szisztematikus rendet óhajt tenni, akkor egy elvet is meghatározhat: a kérődző és hasított körmű állatok az ehetőek.<sup>11</sup> További pontosítás, tehát mi nem ehető: a teve, a nyúl és a hörcsög ugyan kérődzik, de nem hasított körmű (hogy a nyúl miért kérődző itt, azzal most ne foglalkozzunk!). S e sorban utoljára jelentkezik, hogy a disznó ugyan hasított körmű, de nem kérődző — tehát nem ehető! Természetesen vannak még további problémák is, de ezek leginkább arra vonatkoznak, hogy egy sor hal- és madárfajta nem is ismerhettek az izraeliek, s ezek hovatartozását kellett tisztázni. A lényeg itt most az, hogy a disznó e felsorolásban határozottan a kivételes helyet foglalja el. Miért kell a hellénista korban éppen ezt a törvényt visszamenőlegesen érvénytelené tenni? Minden bizonnyal azért, hogy a *suovetaurilia* hellénista ünnephez jobban lehessen közelíteni a zsidó vallást.

S végül egy pozitív dolog: a lombsátrak ünnepének a hangsúlyozása, a szukkót térnyerése (talán a peszah ellenében?) igen hangsúlyos a hellénista korban.<sup>12</sup> Ami feltűnő, az az, hogy a babilóni fogság előtt alig van konkrét adatunk arra, hogy ezt az ünnepet tartották volna Izraelben. Az egyetlen utalás, a Bír 21:19kk, meglehetősen bizonytalan — talán a szukkót ünnepét használták fel arra az izraeliek, hogy, bár nem adták lányaikat benjaminita férfinak, mégis hallgatólagosan beleegyeztek, hogy ez ünnepen elrabolják őket. Az elbeszélés azonban sem elmentmondástól, sem schématisztikus motívumoktól nem mentes: miért a hölgyek hiányoznak, ha egyszer háború miatt fenyegeti Benjámín törzsét a kipusztulás? Háborúban általában a férfiak hálnak meg először... Illetve: kicsit az a benyomásunk, hogy itt a „Szabin nők elrablása” által fémjelzett motívum irodalmi kliséjével van dolgunk. Bárhogy legyen is: a deuteronomiumi kultikus kalendárium (5Móz 16) már tartalmazza a lombsátrak ünnepét, mint azon három ünnepek egyikét, amikor az izraelieknek áldozathozatalra Jeruzsálembé kellett zárandokolniuk. Annyi bizonyos, hogy a Neh 8:13kk szerint a fogság után közvetlen Ezsdrás törvényhozását követi egy ünnep, s ez az ünnep a szukkót. Úgy tűnik, ez az ünnep nagyobb hangsúlyt nyert a fogság utáni korban, s vidám jellege alkalmassá tette arra, hogy az izraeli vallást a Dionysos-kultuszhoz hasonlíthassák olyan kívülálló emberek, akik a görög-római vallás felől közelítettek a zsidósághoz. Számunkra ma már mindenképpen meghökkentő, ha egy Kr. e. 1. századi dénár II. Hyrkanos zsidó királyt *Bacchius Iudaeus* címmel említi (1. kép); nyilván nem arról van szó, hogy bárki is áttért volna egy másik vallásra, hanem inkább arról, hogy egyfajta

<sup>11</sup> Általában elfogadott föltételezés az, hogy a tiszta (ehető) és tisztátalan állatok megkülönböztetésében elvi szempont lehetett az áldozati állatokhoz való hasonlóság kérdése. Viszont ez a szempont nem vehető ki mindennütt tisztán! Az 5Móz 14 és 3Móz 11 közötti kapcsolat azonban jól magyarázható úgy, hogy a meglévő listát a Papi Törvény további szisztematizálással vette át — aligha rövid idő alatt áll elő egy ilyen étkezési rendelkezés! A magyarázathoz lásd VEIJOLA 2004: 294kk.

<sup>12</sup> Az izraeli ünnepi kalendárium kérdése meglehetősen bonyolult — irodalmilag éppúgy, mint vallástörténetileg. Az irodalomkritikai eredmények újabb áttekintését lásd GESUNDHEIT 2006.

*interpretatio graeca* volt a zsidó király ilyen névvel illetése.<sup>13</sup> A 2Makk 6:7 ugyan panaszként említi, hogy a hellénisták kényszerítették a zsidókat, hogy vegyenek részt a Dionysos-ünnepségen,<sup>14</sup> de az archeológia határozottan bizonyítja, hogy például Sepphorisban zsidók körében is előfordult a Dionysos-kultusz.



1. kép. Kr. e. 1. századi dénár *Bacchius Iudaeus* felirattal (KEEL 2000: 117. nyomán).

Mindennek háttérén talán logikus, ha valaki azt javasolja, hogy inkább a belső zsidó viszonyok alakulását kell görcső alá venni, ha meg akarjuk érteni az eseményeket, s nem a világpolitika adja meg választ kérdéseinkre. Köztudott például, hogy Antiochos Epiphanés idejében már megvolt az ellentét a hellénizálódni vágyó zsidók és a kegyesek között — III. Oniás nem véletlen kellett átadja helyét testvérének, Jázónnak, aki utólag nézve a „mérésékelt hellénisták” rubrikába sorolható. A házsidók ugyan vereséget szenvedtek és háttérbe szorultak, s bizonyosan sok minden irritálta őket — mint például a jeruzsálemi gymnasium. A 2Makk 4:7kk úgy tudja, hogy Jázón jelentős pénzzel vette meg hatalmát; az ilyen hatalom azonban nem sokáig tart! Három évi uralkodás után Menelaos még többet ígért a királynak — így ő került a főpapi székbe (2Makk 4:23kk).<sup>15</sup> Elképzelhetjük, hogy a főpapi tiszt ilyen áruba bocsátását milyen szemmel nézték Jeruzsálemben. Arról pedig már ne is beszéljünk, hogy Kr. e. 169-ben elterjedt az a hír, hogy Antiochos Epiphanés meghalt Egyiptomban, s ekkor Jázón lázadással akarta visszaszerezni korábbi hivatalát. Nem kell örülnünk feltételeznünk Antiochos Epiphanést, hogy a lázadást erővel verje le, s Menelaost megerősítse hivatalában — Jázónnak ismét Transzjordániába kellett menekülnie. Viszont a háború már Montecuccoli előtt is pénzbe került (az egyiptomi kirándulás éppúgy, mint a jeruzsálemi „rendteremtés”), Antiochos Epiphanés pedig már

<sup>13</sup> KEEL 2000 a 115. lapon tárgyalja a problémát, de magának az érmének a képét a 117. lapon láthatjuk.

<sup>14</sup> SCHWARTZ 2008: 274 magyarázata: „*The third element, however, worship of Dionysus, seems out of place for the Seleucid persecution, and might be no more than the contribution of a hyperactive imagination familiar with the Ptolemaic world.*”

<sup>15</sup> Nem könnyű két évezred után kiértékelni a politikai eseményeket! Elképzelhető, hogy nem is annyira a tradicionális zsidóság és a hellénisták ellentéte volt a nagy probléma, hanem Jázón és Menelaos versengése az idegen király kegyeiért: ezúttal a főpapi tiszt pénzért árulása politikailag elfogadható lépéssé vált! Ha Jázón megmarad tisztességtelenül megnyert székében, akkor valószínűleg csak a hivatalos vallás és a nép kegyességének szembenállásáról beszélhetnénk ma — igaz ugyan, hogy a „valószínűleg” nem történeti kategória! Érdekes azonban megjegyeznünk SCHWARTZ 2008 magyarázatával, hogy az egész LXX csak itt használja a rendkívül dehonesztáló *hyponotheyó* szót (218). A szokásos fordítások igen eufemisztikusak; talán helyesebb lenne az „elbasztardulni” értelemmel visszaadni a szerző gondolatait.

korábban is pénzért árulta a jeruzsálemi főpapságot — semmi meglepő nincs tehát abban, ha most is jókora összeget zsebelt be, amit persze a zsidóság Jeruzsálem kirablásaként értelmezett (talán nem is indokolatlanul). Az viszont tény, hogy V. Tcherikover nem minden ok nélkül írta le: nem a házídok lázadása volt a válasz a király erőszakos tetteire, hanem a király erőszakos tettei reagáltak egy már korábbi lázadásra.<sup>16</sup> Ha tisztán a politikatörténelemre tekintünk (tehát a politikai események sorát nézzük), akkor szükségszerűen oda jutunk, hogy megkérdezzük: a tyúk volt előbb, vagy a tojás? Az alapprobléma nyilván nem annak eldöntése, hogy kinek a reagálása volt túlzott az események sodrában, hanem az, hogy megválaszoljuk: hogyan juthatott Izrael odáig, hogy egy idegen hatalom pénzügyi szempontok szerint határozza meg vezetőjét?

Természetesen lehet általános igazságokat mondani: minden nép körében volt és van olyan ember, aki egyéni előnyök érdekében elárulja a közösség érdekeit; hosszú története van annak is, hogy magas hivatalokat pénzért árulnak. Mindez igaz, de talán kevésbé kielégítő a mi helyzetünkben, hiszen úgy tűnik, évszázados és strukturális problémáról van szó a zsidóság és a hellénista típusú felső hatalmasság között. A magam részéről úgy érzem, van válasz a kérdésre: a zsidóság ugyanis mind társadalmi, mind pedig vallási struktúráját a babilóni fogság után eltelt durván száz év során dolgozta ki — s mondhatjuk, hogy a kettő egybeesett. Hiszen kinek ne tűnne fel, hogy a fogságból hazatérők gyorsan felépítik a második Templomot (újjászentelési dátumul a Kr. e. 515-öt szoktuk megadni). Ehhez képest azonban Nehemiás korában (tehát feltételezhetőleg közel 80 év múltán) Jeruzsálem még meglehetősen gyér lakosságú, úgyhogy a helytartó maga kénytelen interveniálni, hogy benépesítsék a fővárost; megérkezésekor még városfal sincs, ezt is neki kell újjáépítenie. A Templomhoz képest tehát a társadalom helyreállítása jóval lassabban haladt előre. Feltűnő az is, hogy a Babilónból hazatértek már a Templom felépítése előtt újraszentelik a jeruzsálemi oltárt. Igaz ugyan, hogy ettől függetlenül is feltételeztük, hogy Jeruzsálemben nem szűnt meg az áldozat a fogságba vitellel, és ez az adat mintegy indirekt bizonyítéka is annak, hogy jól gondoltuk. Viszont arra is kell gondolnunk, hogy az újjászentelés milyen sértő lehetett azok számára, akik a hazatérés előtt, otthon maradt zsidókként, változatlanul áldoztak a lerombolt Templom helyén. Teljesen jogos (és több forrásból is táplálkozik) az a feltételezésünk, hogy a fogság utáni restauráció a Babilónból hazatérők véleményét tükrözte, s nem annyira a Palesztinában maradtakét: hiszen a babilóni góla volt továbbra is az, amelyik hol politikai, hol anyagi segítséget nyújtott a restaurációhoz (a megismétlődő hazatérési hullámokról nem is beszélve). Személyes meggyőződés az, hogy az idegen asszonyok elbocsátásának súlyos kérdése is talán azzal függ össze, hogy egy diaszpórában élő közösség meggyőződését erőltették rá az otthon maradtakra — egy nagy tömegben együtt élő népcsoport számára ugyanis nem jelent veszélyt a vegyes házasság, van elég asszimilációs ereje. Az is feltűnő, hogy közvetlen a fogság után, a Templom megépítésével párhuzamosan megjelenik az új központi tekintély: a főpap is — Zakariás könyve ékes bizonyága mindennek. Egyebütt már hangsúlyoztam, hogy a főpapi funkció a fogság előtt bizonyosan nem

<sup>16</sup> TCHERIKOVER 1959. Ha jól látom, újabban ezt a nézetet erősíti meg Daniel R. Schwartz (SCHWARTZ 2001) is, aki szerint az 1Makk 1 szándékosan úgy mutatja be a dolgok menetét, hogy először történt a Templom kifosztása Antiochos Epiphanés által, de a zsidó lázadást e passzus szándékosan elhallgatja.

létezett;<sup>17</sup> nem is volt rá szükség, hiszen a jeruzsálemi királyi szentély kultuszának mikéntjét és hogyanját a király maga döntötte el. A felsoroltakból kiderül, hogy Joel Weinberg jogosan beszél egy új közösségről, amit maga *Citizen-Temple Community* névvel illet<sup>18</sup> — udvarias átköltésben Templom köré gyűlt közösségnek neveztem ezt a fogalmat. Ez azt rejti, hogy az új társadalom nem alulról felfelé építkezett, hanem először a központ épült ki, központi intézmény és központi vezető jelentkezett, s először a hazagyűltek, majd aztán az otthon maradtak folyamatosan csatlakoztak ehhez a közösséghez. Talán véletlen ennek a kornak az átlagnál is nagyobb érdeklődése a genealógiák iránt? A folyamat azonban lassú volt; valóban, egy egész évszázadig is eltartott. A folyamat betetőzését láthatjuk abban, hogy Ezsdrás — ez a bizonyos fikatív személy, aki tulajdonképpen a megtestesült Tóra — egy *dat*-ban, tehát perzsa törvényben létrehozta Jehúd tartomány alaptörvényét.<sup>19</sup> Az én véleményem az, hogy ez nem lehetett más, csak a Pentateuchos, még akkor is, ha a szöveg állagának bizonyos részei még változhattak (a változtatások miatt gondolja Cornelis Houtman,<sup>20</sup> hogy nem lehetett az).

Az említett passzusnak, jelesül a Neh 8-nak van egy érdekes mozzanata. Természetes, hogy nem egyszerűen egy olyan törvényről van szó benne, mint a Szövetség könyve, vagy a deuteronomiumi törvény, hiszen a legiszlációt nem király hajtja végre, de nem is a templomban van a proklamáció, hiszen a Víz-kapu előtti tér nyilván nagyobb tömeg jelenlétére utal, s nemcsak a kultuszban jelen lévő felnőtt férfiak vannak jelen, hanem mindenki, aki képes megérteni a beszédet. A nép azonban sírva fakad a hallottak miatt. Régebben már kitértem erre a furcsa jelenségre (furcsa, hiszen a tartalom ugyancsak nem lehetett új, ugyanakkor pedig, ha egy nép saját törvényét meghallja, az inkább örvendetes). Az egyetlen magyarázat erre az, hogy Ezsdrás (bárkiről is legyen szó) ezúttal egy perzsa tartomány törvényét deklarálja — ami történetesen egybeesik Izrael jogi és vallásos tradíciójával is. Ám ha így van, akkor az évszázados remény a dávidi királyság helyreállítására föl kell adnunk. Így aztán az is érthető, ha a leviták megmagyarázzák a népnek: tévedés, most nem sírni kell, hanem örülni. Igaz ugyan, hogy dávidi királyság nem lesz, de önálló életünk lehet — amire két évszázada nem számíthattunk. A nép ezt érti meg — és aztán örül is. Charles E. Carter beható szociográfiai vizsgálata persze kimutatta,<sup>21</sup> hogy Jehúd tartománya még ez időben is meglehetősen kicsike, hiszen durván Bét-Cúrtól (délen) Béthelig terjedhet az érmék elterjedése alapján.

Mindez, úgy tűnik, politika — bár ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy vallás és politika ekkor nem válik el egymástól. A továbbiakban azonban aligha elhanyagolható körülmény lesz, hogy Izrael vallásos iratainak jó része ekkor nyeri el végső, vagy legalábbis átmeneti formáját: a könyvek előállításának idejét éljük, s ezek a könyvek lesznek a későbbi kánon részei. A Pentateuchosról már szóltam, de ha az „újabb redakciókritika” eredményeit figyelembe veszem, akkor a prófétai könyvek redakciója is jó részben ekkor születik (igaz, nem egyszerre, hanem egy

<sup>17</sup> KARASSZON 2012.

<sup>18</sup> WEINBERG 1991.

<sup>19</sup> A Pentateuchos és a perzsa legiszláció kérdését ezúttal nem kívánjuk tárgyalni — az elmúlt években többször is ismertettük ezt a problémát. Ehelyütt utalunk mindössze a Society of Biblical Literature által szervezett szimpoziúmról, amelynek kötete több véleményt is ütköztet, lásd WATTS 2001.

<sup>20</sup> HOUTMAN 1981.

<sup>21</sup> CARTER 1999. Úgy gondolom, mindenki számára meggyőző lehet pl. a 253. lapon található vázlatos térkép arról, hogy a Kr. e. 5. században hol voltak mezőgazdasági települések.

hosszabb folyamat részeként), s a zsoltárok egy tekintélyes részét is erre a korra kell datáljuk. Korábbi munkáimban több zsoltár esetében hangsúlyoztam, hogy a fogság előtti líra átdolgozásra került, hogy a második Templom kultuszában is alkalmas legyen az előadásra (Zsolt 29; 47, stb.). A kor tehát meghatározó lett!

Mindez talán nemcsak érthetővé, hanem egyértelművé is teszi, hogy a késői perzsa, majd aztán a hellénista kor is milyen általános teológiai elképzeléssel dolgozta fel, hogy Isten népe egy nagyobb birodalom részeként él, tehát nem önálló királyság. Nyilvánvalóan különbséget kell tennünk elviekben az ember király és Isten király között (ami a korábbi keleti király-ideológiában alapvetően megoldottnak látszott: a király Isten adoptált fia volt). Ezek szerint különbség van Isten királysága és az emberi birodalmak között — és nyilván ezen belül Izrael, még ha nem is önálló, de a maga szerény politikai adottságai között is Isten királyságát testesíti meg. A főpap kvázi királynak tekinthető, a Templom pedig a világ közepe — legalábbis annak tekintik, hiszen még a prófétai könyvek késői redakciójában is azt olvassuk róla, hogy ide fog-nak özönlenni a népek, hogy a Tórát meghallják. Vajon érthető-e másként Dániel könyvének első fele, Dániel és társai története a babilóni udvarban, mint hogy az Isten királyságához való hűség megelőzi a földi birodalomnak való engedelmességet? S nem társul-e mindehhez egy reménység is, hogy Isten királysága eschatologikusan győzni fog a földi birodalom fölött is? Azt hiszem, nem egyedül vagyok ezen a véleményen — talán Reinhard Gregor Kratz<sup>22</sup> neve a legfontosabb azok között, akik így értik a Dán 1–6 egységét.

Természetesen ennek a nézetnek egyáltalán nem tett jót, ha a földi birodalom bukott — annak ellenére, hogy a birodalom bukását a teológiai fölfogás is előrevetítette. Különösebben nagy hullámokat nem is vert a zsidó vallásos irodalomban, amikor a Perzsa Birodalmat leváltotta Nagy Sándor Birodalma. Az azonban már tényleg zavaró, ha a nagyhatalmak váltogatják egymást, s fájdalmas, ha egymás ellen háborúznak — az elnyomott kis ország rovására! Nem is tudja magától feldolgozni ezt a zsidó tradíció, hanem (a Dán 8 tanúsága szerint) idegen modellt, jelesül görög történet szemléletet kell kölcsönöznie ahhoz, hogy az egymást követő birodalmak tényét megmagyarázza<sup>23</sup> — igaz, hogy mindezek végén Isten királysága fog győzni, az már saját gondolat a görög történet szemléleten belül.

Azt hiszem, így most már látható, hogy miért volt elkerülhetetlen a vallásháború Izraelben. A perzsa korban kifejlesztett politikai és vallási struktúra tökéletes volt annak idején arra, hogy elhelyezze Izraelt a kor politikai és vallási palettáján. A hellénizmus korában azonban ez a struktúra teljesen csődöt mondott. Míg a perzsa helytartó Nehemiás és a nem tudjuk milyen Ezdrás teljesen lojális lehetett a perzsa hatalommal szemben, anélkül, hogy aposztáziával lehetett volna vádolni őket, most a hellénizálni akaró zsidók (minden nemes intellektuális, néha anyagi erőfeszítéseik ellenére is) árulóknak tűnhettek a hászíd zsidóság szemében. Hiszen jól elképzelhető, hogy Izrael — mint Isten királysága — egy idegen nagyhatalom részeként éljen. Az azonban már elfogadhatatlan, hogy a hellénizmus áthassa egész Izraelt; ez már fenyegetés Isten királyságára nézve. Így lett élet és halál kérdése, hogy valaki kitart-e Izrael vallásos tradí-

<sup>22</sup> KRATZ 1991.

<sup>23</sup> Változatlanul érvényes mindaz, amit Martin Noth 1954-ben írt a birodalmak egymást követő soráról, lásd NOTH 1957.

ciói mellett, vagy hasonulni akar a világvallásokhoz — még ha csak oly mértékben is, hogy a zsidó vallást is világvallássá akarja megtenni. Ekkor Izrael fegyvert fog — a háborúskodásnak pedig csak a rómiakkal vívott zsidó háború vet majd véget.

### *Felhasznált irodalom*

- BERNAT, David A. 2009: *Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition* (Society of Biblical Literature, Ancient Israel and Its Literature 3). Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- BRINGMANN, Klaus 1983: *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.)* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse III 132). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CARTER, Charles E. 1999: *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 294). Sheffield: Academic Press.
- COLLINS, John J. – HARLOW, Daniel C. (szerk.) 2012: *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids – Cambridge: W.B. Eerdmans.
- GESUNDHEIT, Shimon 2006: Intertextualität und literarhistorische Analyse der Festkalender in Exodus und im Deuteronomium. In: Blum, E. – Lux, R. (szerk.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 190–220.
- GOLDSTEIN, Jonathan A. 1976: *I Maccabees*. Garden City: Doubleday.
- HABICHT, Christian Herbert 1976: *Historische und legendarische Erzählungen: 2. Makkabäer-buch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/3). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- HOUTMAN, Cornelis 1981: Ezra and the Law: Observations on the Supposed Relation between Ezra and the Pentateuch. In: B. Albrektson, B. et al. (szerk.), *Remembering All the Way: A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland* (Oudtestamentische Studiën 21). Leiden: Brill. 91–115.
- KARASSZON, István 2004: Tényleg megörült Antiokhosz Epiphanész? In: Uő., *Az Ószövetéség varázsa* (Kréne 3). Budapest: Új Mandátum. 180–198.
- KARASSZON, István 2012: Cádókiták és főpapok. In: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.), *„Krisz-tusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmányok a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3). Debrecen: DRHE. 51–62.
- KEEL, Othmar 2000: Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze. In: Keel, O. – Staub, U. (szerk.), *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* (Orbis Biblicus et Orientalis 178). Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 87–121.
- KRATZ, Reinhard Gregor 1991: *Translatio Imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Dani-*

- elerzählungen ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Mono-graphien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- MØRKHOLM, Otto 1966: *Antiochus IV of Syria* (Classica et Mediaevalia, Dissertationes 8). Kopenhagen: Gyldendalske-Nordisk.
- NOTH, Martin 1957: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik. In: Uő., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 6). München: Chr. Kaiser. 248–273.
- SCHMID, Konrad 2008: *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- SCHWARTZ, Daniel R. 2001: Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem. In: Goodblatt, D. – Pinnick, A. – Schwartz, D. R. (szerk.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27–31 January, 1999* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 37). Leiden – Boston – Köln: Brill. 45–56.
- SCHWARTZ, Daniel R. 2008: *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin – New York: de Gruyter.
- SCURLOCK, JoAnn 2000: 167 BCE: Hellenism or Reform? *Journal for the Study of Judaism* 31, 125–161.
- SEEMAN, Christopher – MARSHAK, Adam Kolman 2012: Jewish History from Alexander to Hadrian. In: Collins, J. J. – Harlow, D. C. (szerk.), *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids – Cambridge: W.B. Eerdmans. 30–69.
- TCHERIKOVER, Victor 1959: *Hellenistic Civilization and the Jews*. Jerusalem: Magnes Press – Jewish Publication Society of America.
- VEIJOLA, Timo 2004: *Das 5. Buch Mose: Deuteronomium* (Das Alte Testament Deutsch 8,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WEINBERG, Joel 1991: *The Citizen-Temple Community* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 151). Sheffield: Academic Press.
- WATTS, James W. (szerk.) 2001: *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Society of Biblical Literature Symposium Series 17). Atlanta: Society of Biblical Literature Press.





# Dániel könyve az Újszövetségben

*Kocsis Imre*

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar – Budapest*

Dániel könyvének a korai kereszténységben való ismertségét és jelentőségét jól mutatja az a tény, hogy körülbelül 110 verséhez található kapcsolódási pont az Újszövetségben. Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül, hogy ezek többsége utalásokból és nyelvi hasonlóságokból áll. Kifejezett idézet ritka. Ám ebből nem szabad elhamarkodott következtetéseket levonni, hiszen Jeremiás és Ezékiel könyve újszövetségi használatával kapcsolatban hasonló állapíthatunk meg: idézetek csak ritkán fordulnak elő, annál gyakoribbak a reminiscenciák és nyelvi párhuzamok.

Dániel könyvéből csupán két vers az, amit az újszövetségi szerzők szó szerint átvesznek. A szinoptikus evangéliumokban található eschatologikus beszédben (Mk 13:26–27 párh), valamint a főtanács előtti kihallgatás jelenetében (15:62 párh) Jézus az Emberfia jövőbeli eljöveteléről szól a Dán 7:13 mondatát idézve.<sup>1</sup> Emellett a Mt 13:42-ben és a 13:50-ben a végítélet leírása („tüzes kemencébe vetik őket”) a Dán 3:6b szövegét tükrözi. Mindazonáltal arról sem feledkezhetünk meg, hogy esetenként szabad idézeteknek (parafrázisoknak) és sajátos szóhasználat kölcsönzésének lehetünk a tanúi. Ez utóbbira jó példa a τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (a „pusztulás utálatossága”, illetve „pusztító utálatosság”) kifejezés (Mk 13:14 párh.), amely egyértelműen Dániel könyvével (9:27; 11:31; 12:11) áll összefüggésben.<sup>2</sup> Szabad idézetnek pedig az alábbi mondatok tekinthetők: Mk 13:19 (Mt 24:21): „Mert olyan szorongatott napok jönnek, amelyenek még nem voltak ezen az Isten alkotta világon kezdet óta” (vö. Dán 12:1: „mert olyan szorongattatás ideje következik, amelyen még nem volt soha, amióta nemzetek vannak”). – Mt 13:43: „Akkor az igazak ragyogni fognak, mint a nap Atyjuk országában” (vö. Dán 13:3: „Akkor az érteni tudók ragyogni fognak, mint a fénylő égbolt, s akik igazságra tanítottak sokakat, tündökölnék örökkön-örökké, miként a csillagok”).

Ami a Dániel könyvére történő utalásokat illeti, ezek főképp az evangéliumokban és a Jelenések könyvében fedezhetők fel. Első helyen nyilván az Emberfia kifejezés említhető, de érdekes módon a Lukács-evangélium gyermekségtörténetének egyes mozzanatai (például az angyal által történő kinyilatkoztatás, a templomra való irányultság) is Dániel könyvének hatását tükrözik. Az pedig, hogy a Jelenések könyvének szerzője nagyban támaszkodott Dánielre, már a műfaji rokonság miatt is magától értetődőnek mondható. Értekezésünkben figyelmünket az imént említett három szempontra irányítjuk.

<sup>1</sup> Erről később külön fogok szólni.

<sup>2</sup> A „pusztító utálatosság” Dániel könyvében — éppúgy, mint az 1Makk 1:54-ben — azt a bálványáldozati oltárt jelenti, amelyet IV. Antiochos Epiphanész állíttatott fel Zeus tiszteletére a jeruzsálemi templomban. Hogy az evangéliumi szövegben mire is vonatkozik a kifejezés, arról a bibliakutatók eltérő nézeteket vallanak: a templom megszenteltelenítése rómaiak által, a templom lerombolása Titus hadjárata során, vagy az Antikrisztus eljövetele. A nézetek rövid áttekintését nyújtja GNILKA 2000: 701; DSCHULNIGG 2007: 342–343.

## Az Emberfia megnevezés

Dániel könyvének egyik legismertebb szakasza a 7. fejezetben olvasható látomás. Ebben rövid bevezető (7:1) után először négy vadállat nyer bemutatást (7:2–8), majd a vadállatokról szóló ítélet következik (7:9–12), amelyet az Ősöreg és a vele megjelenő bíróság hajt végre. Ezt követően jelenik meg az „Emberfiához hasonló”, amellyel kapcsolatban ez olvasható:

*„Láttam az éjjeli látomásban, hogy íme, az ég felhőin valaki közeledik. Olyan volt, mint az Emberfia. Amikor az Ősöreghez ért, színe elé vezették. Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki. Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe”*

(Dán 7:13–14).

Később a látomáshoz fűzött magyarázat (7:18; 22; 25; 27) az Emberfiát, illetve az Emberfiához hasonlót egyértelműen a Fölséges szentjeivel, vagyis az üldözést szenvedett, de hűségesek bizonyult Izraellel azonosítja. Az Emberfia tehát kollektívumot jelölő megnevezés.<sup>3</sup>

Az Újszövetségben a kifejezés (görögül: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) — három kivételtől (Ap-Csel 7:56; Jel 1:13; 14:14) eltekintve — az evangéliumokban olvasható. Az mindegyik alkalmazásban közös, hogy az Emberfia Jézus Krisztusra vonatkozik, vagyis individuumot jelöl. Felmerül a kérdés: vajon az újszövetségi alkalmazás a dánieli Emberfia-alak radikális újraértelmezése-e csupán, vagy esetleg más iratok, illetve hagyományok hatásával is számolhatunk.<sup>4</sup> Főképp az etióp nyelven ránk maradt Henok könyvére szoktak utalni, amelyben az Emberfia individuumként áll előttünk, aki eredetét tekintve transzcendens, nem a mi világunkhoz tartozik, hanem az ősidőktől fogva Istennél létezik. A végső napon a mennyből, az ég felhőin fog megjeleni, hogy ítéletet tartson, illetve az igazakat összegyűjtse és boldogságra vezesse. Persze nem szabad elhallgatni, hogy az Emberfia-alak az ún. képes beszédek (1Hen 37–71) részben található, amelynek eredete vitatott. Vannak, akik keresztény alkotásnak tekintik, és a Kr. u. 2. századra datálják. Bár a kutatók többsége zsidó iratnak tartja, a keletkezési időt illetően eltér a véleményük (Kr. e. 1. század vagy Kr. u. 1. század).<sup>5</sup>

Arra a nagyon vitatott kérdésre, hogy maga Jézus milyen értelemben használta az Emberfia kifejezést, nem szükséges itt részletesen kitérni. Csak annyit jegyzek meg, hogy sok kutató szerint Jézus az Emberfián egy önmagától különböző mennyei alakot értett. Persze szép számmal vannak olyan exegeták is, akik úgy vélik: Jézus saját magára vonatkoztatta az Emberfia kifejezést, vagy általános értelemben vagy pedig fenségcímként.<sup>6</sup> Az nem kérdéses, hogy az evangéliumokban az Emberfia Jézus Krisztust jelölő fenségcím.

A szinoptikus evangéliumokban három alkalmazás figyelhető meg. A mondások egyik csoportja a fentebb említett apokaliptikus könyvek (Dán; 1Hen) szemléletét tükrözi, vagyis Jézust mint eljövendő Emberfiát hirdeti meg (vö. Mk 8:38 párh.; 13:26–27 párh.; 15:62 párh.;

<sup>3</sup> A bibliakutatók ma úgy látják, hogy a Dán 7 folyamatos növekedés révén nyerte el végső kánoni formáját. Ebből kifolyólag azzal is számolni lehet, hogy a szöveg korábbi stádiumában az „Emberfia” még nem a hűségesek izraelitákra vonatkozott, hanem mennyei lényeket jelölt. Erről bővebben lásd RÓZSA 2005: 298–301.

<sup>4</sup> Az Ószövetségben ugyan gyakran megjelenik az ember fia (*ben adam*) kifejezés, de nem szakkifejezésként. Jelentése: „ember” (esetleg „emberek”). Lásd RÓZSA 2005: 294.

<sup>5</sup> Lásd RÓZSA 2005: 319–320.

<sup>6</sup> A kérdés bővebb kifejtéséhez lásd HAHN 1995: 454–461; VERMES 1995: 206–242; RÓZSA 2005: 342–347.

Mt 10:23; 13:41; 16:28; 19:28; 24:27; 30; 37; 39; 44; 25:31; Lk 12:8–9; 17:22; 24:26; 30; 18:8; 21:36). Egy másik mondás-csoportban az Emberfia cím Jézus földi működéséhez kapcsolódik. Néhány mondásban a hatalom gondolata a hangsúlyos. Az Emberfia-Jézus hatalma tehát nemcsak a parúziakor fog kinyilvánulni, hanem már a földi működés során megmutatkozik, és pedig a bűnök bocsánatának közvetítésében (Mk 2:10 párh.) és a szombattal kapcsolatos gyakorlat radikális újraértelmezésében (Mk 2:28 párh.). Ugyanakkor olyan kijelentések is fellelhetők, amelyekben az Emberfia hazátlanságán, illetve megvetettségén van a hangsúly (Mt 8:20 párh.; 11:19 párh.). Az Emberfia-mondások harmadik csoportjában a szenvedésre és a halálra irányul a figyelem. Ebbe a csoportba tartoznak a szenvedés-jövendölések (Mk 8:31 párh.; 9:31 párh.; 10:33 párh.) és egyéb, Jézus halálára vonatkozó kijelentések (Mk 10:45 párh.; 14:21 párh.).<sup>7</sup> Dániel könyvével csak a dicsőségesen eljövendő, illetve a földön hatalmat gyakorló Emberfiára vonatkozó szövegek hozhatók közvetlenül összefüggésbe.

Érdekes, hogy az Emberfia fenségcím János evangéliumában is megjelenik, és pedig úgy, hogy a Dán 7:13–14 fő elemei — eljövétel, hatalom, dicsőség — mind megtalálhatók, de új megközelítésben. Jézus mint az Emberfia a mennyből jött, és oda fog visszatérni (3:13; 6:62). Ő éppen Emberfiaként kapott felhatalmazást arra, hogy ítéletet tartson (5:27; 9:35–37). Mivel a János-evangélium szemléletében a kereszthalál és a feltámadás együtt alkotja Jézus felmagasztalását és megdicsőülését, érthető, hogy az Emberfia dicsősége is ezekhez a mozzanatokhoz kapcsolódik. „Eljött az óra, hogy az Emberfia megdicsőüljön” — mondja Jézus éppen a szenvedése előtt (12:23; vö. még 13:31).<sup>8</sup>

Most néhány olyan mondásra összpontosítok, amelyek szorosabb kapcsolatban állnak a Dán 7-tel. Az első mondás két változatban, egy rövidebb és egy hosszabb változatban is ránk maradt, de Dániel könyvének hatása a Mk 8:38-ban olvasható, rövidebb formában érezhető igazán:

„Aki ez előtt a házasságtörő, bűnös nemzedék előtt szégyell engem és tanításomat, azt az Emberfia is szégyellni fogja, amikor majd eljön Atyja dicsőségében a szent angyalokkal.”

A mondás háttérében nyilván az a meggyőződés áll, hogy az Emberfia-Jézus a parúziakor bírói szerepet fog betölteni.<sup>9</sup> Míg a Dán 7-ben az Ősöreget, vagyis Istent veszik körül a mennyei seregek, addig az idézett mondásban az isteni tekintéllyel érkező Emberfia kíséroiént van szó az angyalokról.<sup>10</sup>

A második mondás a Mk 13:26–27-ben található, amely az eschatologikus beszédhez tartozik. Szorosan kapcsolódik az előző versekhez, ezért ezekkel együtt érdemes idézni:

„Azokban a napokban, amikor a gyötrelmek véget érnek, a Nap elsötétedik, a Hold nem ad világosságot, a csillagok lehullanak az égről, és a mindenséget összetartó erők megrendülnek.

<sup>7</sup> Az Emberfia cím szinoptikus evangéliumokban való használatáról részletesebb ismertetést nyújt HAHN 2005: 32–53; KOC SIS 2013: 21–22, 30–31, 38–39.

<sup>8</sup> Az Emberfia címnek a János-evangélium krisztológiájában betöltött szerepéről bővebben lásd KOC SIS 2013: 81–82.

<sup>9</sup> Ez a meggyőződés a Mt 25:31 mondatában is jól kifejezésre jut.

<sup>10</sup> A mondásnak van egy hosszabb változata is, amely két párhuzamos mondatból áll (Lk 12:8–9), Ebben a változatban a pozitív lehetőség, vagyis a „megvallás” is említést nyer, de nincs szó az Emberfia eljövételéről: „Mondom nektek, hogy aki megvall engem az emberek előtt, azt majd az Emberfia is magáénak vallja az Isten angyalai előtt. Aki azonban megtagad az emberek előtt, az megtagadatik Isten angyalai előtt.” Kimutatható, hogy ez utóbbi változat a Quelleből, vagyis a Beszédgyűjteményből való.

*Akkor majd meglátjátok az Emberfiát, amint eljön a felhőkön, hatalommal és dicsőséggel. Szétküldi angyalait, és összegyűjti választottait az ég négy tája felől, a föld szélétől az ég határáig.”*

A kozmikus katasztrófa (az eget összetartó erők megrendülése) leírásának háttérében az Iz 13:10 és 34:4 szövegei állnak, amelyek JHWH napját mint az ítélet napját szemléltetik. Az Emberfia eljövetele tehát ítélettel jár együtt, amely nyilván a gonoszokra vonatkozik, de szövegünkben a hangsúly alapvetően a pozitív célzaton van: ez pedig nem más, mint a választottak összegyűjtése és üdvösségre vezetése.<sup>11</sup>

A harmadik mondás a Mk 14:62, amely a főtanács előtti kihallgatásról szóló elbeszéléshoz tartozik. A kihallgatást vezető a főpap Jézus messiásvoltára kérdez rá: „*Te vagy-e a Messiás, az Áldott Fia?*” (14:61). A főpap ajkán a két kijelentés feltehetőleg ugyanabban az értelemben szerepel. „Az Áldott Fia” nem más, mint a Messiás tiszteletteljes megnevezése. Jézus a kérdésre egyértelmű igennel válaszol. Ám kiegészítést is tesz, amellyel túllép a Messiással kapcsolatos megszokott felfogáson, a nemzeti-politikai Messiás eszméjén: „*És látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül a Hatalom jobbján, és eljön az ég felhőin*” (14:62). Jézus úgy mutatkozik be, mint aki teljhatalommal bíró uralkodóként fog megjelenni, hogy ítéletet tartson az emberek felett, azok felett is, akik most halálra ítélik őt. A kijelentés a Dán 7:13–14 mellett a Zsolt 110:1-re is utalást tartalmaz. Ez utóbbi versben az Isten jobbján helyet foglaló messiáskirályról van szó.

Végül szabadjon röviden egy negyedik mondásra is utalni, amely Máté evangéliumában olvasható, s amely egy apostoloknak szóló ígéretet tartalmaz:

*„Bizony mondom nektek, ti, akik követtetek engem, a megújulásakor, amikor az Emberfia dicsőséges trónjára ül, ti is ott ültök majd vele tizenkét trónon, és ítélni fogtok Izrael tizenkét törzse fölött.”*

(Mt 19:28)

A tanítványokkal kapcsolatban említett trónok a Dán 7:9-re emlékeztetnek. Ott arról van szó, hogy az ítélő Isten trónja mellett egyéb trónokat is felállítanak, de nyíltan nincs kimondva, hogy kiknek. Az evangéliumi mondásban a fő trónon az Emberfia foglal helyet, az egyéb trónokat viszont az apostolok kapják. A mondás azért figyelemre méltó, mert mutatja: az Emberfia kifejezés kollektív jellege az Újszövetségben sem tűnt el teljesen.

### *Dániel könyvéből kölcsönzött elemek a Lukács-evangélium gyermekégtörténetében*

Nyilvánvaló, hogy Lukács gyermekégtörténete kapcsolatban áll Dániel könyvével, főképp a 7–9. fejezetekkel. Ezt jelzi már a Gábriél (Gábor) személynév is, hiszen az Lukács szövegén kívül csak a Dán 8:16-ban és 9:21-ben szerepel a Bibliában.

Egyéb figyelemre méltó összefüggések:<sup>12</sup>

<sup>11</sup> A választottak összegyűjtésére vonatkozó mondat szintén Ószövetségből kölcsönzött elemeket tartalmaz: összegyűjtés (Dt 30:4); a négy égtáj (Zak 2:10).

<sup>12</sup> A felsorolásban René Laurentin meglátásaira támaszkodom, lásd LAURENTIN 1957: 53–65. A lukácsi gyermekégtörténet és Dániel könyve kapcsolatáról nyilván egyéb tudományos művekben is szó esik: például BROWN 1977: 270–271; FITZMYER 1981: 315–316; RUSAM 2003: 54.

Lk 1:10–11	Dán 9:20–21	az esti áldozat ideje.
Lk 1:12	Dán 10:7	félelem
Lk 1:13	Dán 10:12	„Ne félj!”
Lk 1:13	Dán 9:23 és 10:12	meghallgatott imádság
Lk 1:20;22	Dán 10:15	a látnok „néma” marad
Lk 1:22	Dán 9–10	ὀπτασία (igen ritka az Újszövetségben) <sup>13</sup>
Lk 1:29–30	Dán 10:12	„Ne félj!”
Lk 1:29	Dán 8:15	kereste a korábbiak értelmét
Lk 2:50	Dán 8:27	nem érti a korábbiakat
Lk 2:51	Dán 7:28	jól szívébe véste a dolgot

Dániel könyvének hatása nemcsak szavak és motívumok által mutatkozik meg, hanem a kronológiában is. Lukács gyermekségtörténetében többször visszatér ez a formula: ὡς ἐϋϋϋϋϋϋϋϋϋϋ ϋϋϋϋϋϋϋϋϋϋ (1:23; 2:5;21;22). Az itt említett „beteljesedés” szoros összefüggésben áll a 70 évhétről szóló dánieli jövendöléssel (Dán 9:24–27). A konkrét időadatokat illetően az alábbiak érdemelnek nagy figyelmet:

- 1:26: a hatodik hónapban, mármint a Zakariásnak adott ígéretet követő hatodik hónapban, ami egyben Erzsébet áldott állapotára is vonatkozik.
- 2:6: „Beteljesedtek szülésének napjai”. Vagyis eltelt kilenc hónap.
- 2:22: 40 nap a szülés után.

Most összesítsük az adatokat:

6×30 = 180	A templomi jelenéstől a Máriának adott ígéretig terjedő idő.
9×30 = 270	A Máriának adott ígérettől a Jézus születéséig terjedő idő.
40	A születéstől a templomba való bemutatásig terjedő idő.
490 = 70×7	

A Dán 9:21–24-ben és a Lk 1–2-ben ugyanaz a kiindulópont: Gábriél megjelenik a kiválasztottnak, éspedig az esti áldozat idején, imádságos környezetben. S voltaképp a végcél is ugyanaz: a jeruzsálemi templom. A 70 évhétről szóló jövendölés súlypontja a templom újbóli felszentelése („Hetven hete van népednek és szent városodnak. Akkor véget ér a gonoszság, lepecsételik a bünt... és fölkenik a Szentek Szentjét” Dán 9:24).<sup>14</sup> Lukács gyermekségtörténetében pedig a betlehemi születésről szóló elbeszélés (2:1–20) után — leszámítva a rövid utalásokat Názáretre (2:39–40; 51–52) — a jeruzsálemi templomra, illetve Jézusnak a templomban való tartózkodására irányul a figyelem (a gyermek Jézus bemutatása az Úrnak: 2:22–38; a tizenkét éves Jézus a templomban: 2:41–50).

Lukács szövegét tekintve a 70 hét akkor kezdődik, amikor Gábor angyal megjelenik a templomban Zakariás előtt, s akkor fejeződik be, amikor a gyermek Jézust bemutatják a templomban. Így válik nyilvánvalóvá, hogy a templom igazi Ura és megszentelője maga Jézus. Lukács szövegének hátterében persze nemcsak Dániel könyve áll, hanem Malakiás könyve is, főképp a Mal 3. Zakariás pap fia, vagyis Keresztelő János azt a feladatot látja el, amelyről a Mal

<sup>13</sup> Fontos megjegyezni, hogy az ὀπτασία a Theodotion-féle változatban található.

<sup>14</sup> A hetven évhétről szóló jövendölés eredeti értelmét illetően a Dániel könyvéhez írt kommentárokon kívül lásd KOCH 1980: 149–154; XERAVITS 2009: 29–41.

3:1a-ban olvasunk: „Nézzétek elküldöm hírnökömet, hogy elkészítse előttem az utat” (vö. Lk 1:76: „az Úr előtt jársz majd, hogy előkészítsd útját”).<sup>15</sup> A gyermek Jézusnak a templomba való érkezésével pedig a Mal 3:1b teljeseedik be: „Hamarosan belép templomába az Úr, akit kerestek”.

### *Dániel könyvének hatása a Jelenések könyvére*

Úgy gondolom: magától értetődőnek tarthatjuk, hogy a Jelenések könyvének szerzője ösztönző iratként használta a Dániel könyvét. Hiszen a két könyv ugyanabba a műfajcsoportba, az apokaliptikus iratok csoportjába tartozik. Dániel hatása a Jelenések könyve mindegyik részében kimutatható, persze sokszor csak apró mozzanatokban: például Micháél angyal küzdelme (Dán 10:13;20 – Jel 12:7); a lepecsételt könyv említése (Dán 12:4 – Jel 5:1); a mennyei bíróság motívuma (Dán 7:9 – Jel 20:4); az „Urak Ura” megnevezés (Dán 10:17 – Jel 19:16) stb. Most két olyan összefüggő szöveget szeretnék bemutatni, amelyekben Dániel könyve közvetlen irodalmi forrásnak tekinthető.

#### *a) Bevezető látomás (1:9–20)*

Az irat előszavát (1:1–3) és a bevezető köszöntést (1:4–8) követően található az első nagy apokaliptikus látomás (1:9–20), amelyben a feltámadt Krisztus azzal bízta meg a látnokot (Jánost), hogy leveleket írjon a kisázsiai hét egyháznak:

<sup>9</sup>Én, János, a királyságban és a türelmes várásban testvéretek Jézusban, és az üldöztetésben társatok, a Patmosz nevű szigeten voltam, az Isten szava miatt, és Jézus tanúságtétele miatt. <sup>10</sup>Az Úr napján elragadtatásba estem. Hátam mögül, mint valami harsona, <sup>11</sup> megszólalt egy hang: „Amit láatsz, írd le egy könyvbe, és küldd el a hét egyháznak: Efezusba, Szmirnába, Pergamonba, Tiatírba, Szárdeszbe, Filadelfiába és Laodiceába.” <sup>12</sup>Erre megfordultam, hogy megnézzem, mely hang szól hozzám. Amint odafordultam, hét arany gyertyatartót láttam, <sup>13</sup>a gyertyatartók közt pedig az **Emberfiához hasonlót**. *Bokáig érő ruhát viselt, aranyöv övezte mellét.* <sup>14</sup>**Feje és haja fehér volt, mint a hófehér gyapjú, s mint a hó, szeme, mint a lobogó tűz,** <sup>15</sup>**lába, mint a kohóban izzó sárgaréz, hangja, mint a nagy vizek zúgása.** <sup>16</sup>Jobbjában hét csillagot tartott, szájából kétélű hegyes kard tört elő, arca pedig olyan volt, mint a teljes erejében ragyogó nap.

<sup>17</sup>Amikor megpillantottam, **mint egy halott, a lába elé rogytam, de megérintett jobbával,** és megszólított: „Ne félj! Én vagyok az első és az utolsó <sup>18</sup>és az élő. Meghaltam, s íme, mégis élek, örökké. Nálam vannak a halálnak és az alvilágnak a kulcsai. <sup>19</sup>Írd le hát, amit láttál, a jelent és ami ezután történik. <sup>20</sup>A hét csillagnak, amit a jobbomban láttál, és a hét arany gyertyatartónak ez a titka: a hét csillag a hét egyház angyala, a hét gyertyatartó meg a hét egyház.”

A leírás teli van ószövetségi motívumokkal. Bennünket persze itt a Dániel könyvéből kölcsönzött elemek érdemelnek:

— *Emberfiához hasonló*: egyértelmű utalás a Dán 7:13-re. Egyébként a Jelenések könyvében nem ez az első hivatkozás erre az ószövetségi helyre. Korábban, a bevezető köszöntésben ez a mondat is olvasható: „Íme jön a felhőkön, és látni fogja őt minden szem, még azoké is, akik átszúrták” (1:7).

<sup>15</sup> Azt is érdemes megjegyezni, hogy a Keresztelő János születésének meghirdetéséről szóló elbeszélésben a Mal 3:23–24 hatása is érezhető: „Nézzétek, elküldöm nektek Illés prófétát, mielőtt elérkeznék az én nagy és félelmetes napom. Ő majd újra fiaik felé fordítja az apák szívét, és apáik felé a fiaik szívét” (Mal 3:23–24) — „Illés szellemével és erejével előtte fog járni az Úrnak, hogy az apák szívét fiaik felé fordítsa” (Lk 1:17).

— *Feje és haja fehér volt, mint a hófehér gyapjú, s mint a hó:* utalás a Dán 7:9, ahol az Ősöreg (Isten) nyer bemutatást. A Jelenések könyve szerzője tehát Krisztust az Ősöreg meghatározó vonásával mutatja be.

— *Szeme, mint a lobogó tűz:* a tűz motívuma a Dán 7-ben is megjelenik az Ősöreggel kapcsolatban, de nem a szemhez, hanem a trónhoz kötődően. Ellenben a Dán 10:6-ban egy angyal (valószínűleg Gá브리él) leírásában szintén a „szeme, mint a lobogó tűz kifejezés” szerepel.

— *Mellén aranyöv — lába, mint a kohóba izzó sárgaréz:* ezek is a Dán 10. fejezetéből kölcsönzött elemek (10:5, illetve 10:6). A Dán 10:6-ban olvasható „hangja, mint a tömeg zúgása” szintén összefüggésbe hozható a Jel 1:15-ben szereplő „hangja, mint a nagy vizek zúgása” kifejezéssel, bár ez esetben Ezékiel könyve gyakorolt nagyobb hatást (vö. Ez 1:24; 43:2).

— *Mint egy halott, a lába elé rogytam:* hasonlót olvashatunk a Dán 10:8–9-ben.

— *Megérintett jobbával:* a kézzel történő érintésnek is van párhuzama a Dán 10:10-ben.

A bevezető látomás érdekessége, hogy a Jelenések könyvének szerzője Dániel könyvének két látomását is szem előtt tartotta, s egyéb ószövetségi helyeket is alapul véve egészen eredeti szöveget alkotott, amelyben jól kifejezésre jut a megdicsőült Krisztus páratlan tekintélye és hatalma. Abból a tényből, hogy a Szerző a legtöbb motívumot a Dán 10-ből, vagyis egy angelofánia-jelenetből vette, még nem következik, hogy az Emberfiához hasonló angyallal lenne azonos.<sup>16</sup> Az egyéb helyekből (Dán 7:9; Ez 43:2) kölcsönzött elemek által épp az nyer nyomatékot, hogy a bemutatott személy egészen egyedülálló módon kapcsolódik Isten világához.<sup>17</sup>

#### b) Látomás a tengeri vadállatról: 13:1–8

A Jelenések könyve 13. fejezetében két vadállat nyer bemutatást: az egyik a tengerből, a másik a földből jön elő. A második alak leírásában (13:11–17) nem fedezhető fel közvetlen kapcsolat Dániel könyvével, az első vadállat ábrázolását illetően viszont annál erőteljesebb a Dán 7 hatása.

<sup>1</sup>Ekkor láttam, hogy **a tengerből egy vadállat** bukkan fel. **Tíz szarva** volt és **hét feje**, szarvain tíz korona, fején meg istenkáromló név.<sup>2</sup>A vadállat, amelyet láttam, hasonlított a **párduchoz**, lába mint a **medvéé**, szája pedig az **oroszlán** szája. A sárkány neki adta erejét és trónját, nagy hatalmával együtt. <sup>3</sup>Az egyik feje mintha halálra lett volna sebezve, de halálos sebe meggyógyult. Az egész föld csodálta a vadállatot. <sup>4</sup>Leborultak a sárkány előtt, hogy hatalmat adott a vadállatnak. Leborultak a vadállat előtt is, és így imádták: „Ki fogható a vadállathoz, ki tudja vele fölvenni a harcot?” <sup>5</sup>**Gőgös, káromló szája volt**, és hatalmat kapott, hogy **negyvenkét hónapig** jártassa.<sup>6</sup>Káromlásra nyitotta száját az Isten ellen, káromolta a nevét, hajlékát és az ég lakóit. <sup>7</sup>Hatalmat kapott, hogy **megtámadja a szenteket és győzelmet arasson**. Hatalma kiterjedt *minden törzsre, népre, nyelvre és nemzetre*. <sup>8</sup>A föld lakói, akiknek a neve a világ kezdetétől nincs beírva a megölt Bárány életkönyvébe, mind leborulnak majd előtte.

— *Tenger:* az ősi mitikus szemlélet szerint a tenger a káosz összetevője. Bár a teremtő Isten világos határt szabott neki, mégis olyan erővel bír, amely a világ rendjét veszélyezteti (vö. Gen 1:2; 6; 6:13; 7:11). Ebből kifolyólag érthető, hogy az apokaliptikában a tenger az istenellenes

<sup>16</sup> Így gondolja például GIESEN 1997: 88.

<sup>17</sup> Vö. SÖDING 2001: 95.



erők helyévé vált. A Dán 7:3-ban az istenellenes hatalmakat jelképező vadállatok szintén a tengerből jönnek elő. A Jelenések könyvében van azonban egy új fontos szempont. Az előző fejezet végén ugyanis ezt olvassuk: „*a sárkány odaállt a tengerpartra*” (12:18). Ezt követi közvetlenül a vadállat megjelenése. Vagyis a sátánnal azonosított sárkány az, aki a vadállatot a tengerből előhívja. A vadállat tehát a sátán szolgálatában áll.

— *Párduc — medve — oroszlán*. Itt is egyértelmű a kapcsolat a Dán 7-tel. Persze a különbség is szemmel látható. A Dán 7-ben négy vadállat jelenik meg egymás után: oroszlán (Babilóni Birodalom) — medve (médek) — párduc (perzsák) — egy konkrétan nem azonosított vadállat (görög-hellénista birodalom). Szövegünkben az állatnevek azt jelzik, hogy a tengerből feljövő vadállat a Dán 7-ben említett vadállatokat mind magában foglalja. Nyilván itt is világuralomra törekvő birodalomról van szó, mégpedig a Római Birodalomról.

— *Tíz szarv és hét fej*: a tíz szarv motívuma a Dán 7:7-ben is megtalálható a negyedik vadállattal kapcsolatban. Közvetetten a hét fej is összefüggésbe hozható a dánieli leírással. A harmadik vadállatról (párduc) azt olvassuk, hogy négy feje volt, a többinek pedig nyilván egy-egy. Ha ezt összegezzük, kijön a hetes szám. Ám biztosnak mondható, hogy a Jelenések könyve szerzője számára nem a Dán 7 volt a legdőntőbb támpont. A hét fej és tíz szarv ugyanis a sárkánnyal kapcsolatban is szerepel (12:3). Így különösen is kifejezésre jut a sárkány és a vadállat közötti szoros kapcsolat: a tengeri vadállat a sárkány-sátán földi képviselőjeként jelenik meg.

— *Gőgös, káromló szája volt*: Dániel könyve 7. fejezetében több helyen (Dán 7:8; 11; 20) is találunk hasonló megfogalmazást. IV. Antiochos Epiphanés szeleukida királyra, illetve annak Istennel szembeni káromló megnyilvánulásaira vonatkozik (vö. Dán 7:25, 1Makk 1:24). Ennélfogva a Jel 13:1–8-ban bemutatott vadállat a negyedik dánieli vadállat „leszármazottjának” tekinthető. Ez is szembehelyezkedik Istennel, sőt isteni igénnyel lép fel. Nem kétséges, hogy a császárkultuszra, illetve a császárkultuszt szorgalmazó uralkodókra történik itt utalás.

— *Negyvenkét hónap*: ezen időadatnak van egy érdekes megfelelője a Dán 7:25-ben, ahol a szentek kiszolgáltatott állapotára vonatkozólag ez szerepel: „*Mindnyáján a kezébe kerülnek egy időre, két időre és egy félidőre.*” Lehetséges, hogy ez az időszakasz, amely három és fél évnek felel meg, a jeruzsálemi templom megszenteltetésétől az újjászenteléséig terjedő időt jelöli.<sup>18</sup> Mivel azonban a templom megszenteltetésétől állapotja voltaképp csak három évet és tíz napot tartott (Kr. e. 167. Kislev 15 – 164. Kislev 25), a „három és fél” szimbolikus értelmezését sem zárhatjuk ki.<sup>19</sup> Ha a hetes szám a teljességet jelenti, akkor a három és fél a részlegesség és a behatároltság szimbolikus kifejezésének tekinthető. A Jelenések könyvében szereplő 42 hónap szintén három és fél évet tesz ki. Ez esetben persze csakis az átvitt értelem jöhet szóba. Az időadat azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a tengeri vadállat hatalma és működési lehetősége behatárolt.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Erről bővebb információt nyújt DELCOR 1971: 161; KOCH 1980: 145–148.

<sup>19</sup> Lásd HARTMANN – DI LELLA 1978: 215; GOLDINGAY 1989: 181.

<sup>20</sup> A számadat a 11:2-ben is megtalálható még. Érdekes módon a Dán 7:25-ben szereplő formula is előfordul: „*egy idő, két idő és egy fél idő*” (12:14). Sőt egy harmadik variáció is felfedezhető: 1260 nap (11:3; 12:6). A három és fél évet eredményező számadatok akkor jelennek meg, amikor az istenellenes erők tevékenységéről, illetve az egyház szorongatott helyzetéről van szó. A három és fél nem más, mint minősítés a behatároltság értelmében: mind az egyház kiszolgáltatottságának, mind a gonosz erők tevékenységének Istentől meghatározott határa van. A téma bővebb kifejtéséhez lásd VANNI 1988: 52–55; GIESEN 1997: 246–248.

— *Megtámadja a szenteket és győzelmet arat:* a Dán 7:21-ben lényegében ugyanezt olvaszuk. Ott a IV. Antiochos Epiphanés által kezdeményezett üldözésre vonatkozik, a Jel 13:7-ben pedig a császárkultuszt és a bálványimádást elutasító keresztények elleni erőszakos fellépésre.

— *Minden törzs, nép, nyelv és nemzet:* Ennek a kifejezésnek a Dán 7:14-ben van párhuzama. Ám Dániel szövegében az Emberfia az, akinek minden nép, nyelv és nemzet szolgál, míg a Jel 13:7-ben a tengeri vadállatnak van egyetemes hatalma. A vadállat tehát olyan pozíciót bitorol, amelyre a Dán 7:14 szerint — s persze az újszövetségi hagyomány szerint is — egyedül az Emberfia jogosult.



1. kép. Dániel látomása a négy vadállatról. Matthäus Merian rézmetszete (*Iconaes Biblicae*, 1630).

Meg kell jegyezni, hogy ennél a látomásnál se csupán Dániel könyve az egyetlen hivatkozási pont. Az 5. vers például az Ex 15:11-re és Zsolt 89:7-re emlékeztet. Emellett a leírásnak egészen egyedi vonásai is vannak. Főképp a 3. vers emelhető ki: „Az egyik feje mintha halálra lett volna sebezve, de halálos sebe meggyógyult.” A kutatók ezzel kapcsolatban a *Nero redivivus* legendára szoktak utalni, miszerint Néró valójában nem halt meg, hanem a pártusokhoz menekült, s és vissza fog térni, hogy bosszút álljon az ellene lázadókon.<sup>21</sup> A szövegben említett halálra sebesített fej Néróval azonos, a meggyógyulása pedig egy későbbi császárra, valószínűleg Domitianusra való utalás.<sup>22</sup> Ugyanakkor arra is érdemes felfigyelni, hogy a

<sup>21</sup> A Néró-legendához bővebben lásd MÜLLER 1984: 297–300; PRIGENT 1985: 403–405; GIESEN 1997: 387–389.

<sup>22</sup> Domitianust egyesek második Nérónak tekintették (vö. Juvenalis, *Satirae* 4,38; ifjabb Plinius, *Panegyricus* 53,3–4).

megfogalmazás (főképp az ἐσφαγμένην ige) a Jel 5:6-re emlékeztet, ahol a Szerző a megölt (ἐσφαγμένον) és életre kelt Barányt, vagyis Krisztust mutatja be. A 13. fejezetben megjelenő tengeri vadállat tehát ellen-Krisztusként (Antikrisztusként) jelenik meg. Ezt a következtetést a 7. vers is megerősíti, hiszen abban a vadállat egyetemes hatalmáról van szó, amely hatalom egyértelmű ellentétben azzal, amit az 5. fejezet végén a Barány-Krisztusról olvasunk: „*megváltottál Istennek minden törzsből, nyelvből, népből és nemzetből, s Istenünk országává és papjává tetted őket, és uralkodni fognak a földön*” (Jel 5:9–10).

### Összegzés

Két szempontot szeretnék összegzésként kiemelni.

a) A Dániel könyvére történő hivatkozás sohasem izoláltan történik, hanem más ószövetségi szövegekkel együtt. Az Emberfia mondások megértéséhez éppúgy szem előtt kell tartani a királyi messiási jövendöléseket, az *Ebed*-JHWH dalokat és az Úr napjára vonatkozó próféciaikat. A Lk 1–2-ben a Dániel könyvéből kölcsönzött elemek szorosan összefüggenek a Mal 3-mal és egyéb ószövetségi helyekkel. A Jelenések könyvének látomásaiban Dániel könyve mellett Izajás és Ezékiel könyvei is fontos háttérszövegek. Az első keresztények számára tehát Dániel könyve fontos hivatkozási pont, de nem az egyetlen, és talán nem is a legmeghatározóbb.

b) Érdekes, hogy az újszövetségi írók nagyrészt Dániel könyvének második, apokaliptikus részére hivatkoznak, persze úgy, hogy az ószövetségi szöveget újraértelmezve Jézus Krisztusra vonatkoztatják. A Dán 7:13-ban bemutatott Emberfia Krisztussal azonos. A 70 évhét Jézusnak a templomba való érkezését jelzi. A Jelenések könyve Dániel könyvének elemeit nemcsak arra használja, hogy a megdicsőült Krisztust bemutassa, hanem arra is, hogy ezen elemek által egyfajta Antikrisztusként jelenítse meg azt a politikai hatalmat, amely a Krisztus-követők ellenségeként és üldözőjeként lép fel. Ez a krisztológiai irányulás fontos üzenetet hordoz. Az a végidő, amelyet a Dániel könyve mint jövendő valóságot hirdet, Jézus Krisztus által máris elkezdődött. Bár az istenellenes hatalom továbbra is egyetemes uralomra törekszik, mégsem kétséges, hogy a megdicsőült Krisztus (aki egyben az Emberfiához hasonló) a „*királyok királya és az Urak Ura*” (Jel 19:16).

### Felhasznált irodalom

- BROWN, Raymond E. 1977: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. New York: Doubleday.
- DELCOR, Mathias 1971: *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques). Paris: Gabalda.
- DSCHULNIGG, Peter 2007: *Das Markus-evangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2). Stuttgart: Kohlhammer.
- FITZMYER, Joseph A. 1981: *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 28). New York: Doubleday.
- GIESEN, Heinz 1997: *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Friedrich Pustet.

- GNILKA, Joachim 2000: *Márk.* (Ford. Turay A.) Szeged: Agapé.
- GOLDINGAY, John E. 1989: *Daniel* (Word Biblical Commentary 30). Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- HAHN, Ferdinand 1995: *Christologische Hoheitstitel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 83). Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- HARTMANN, Louis Francis – DI LELLA, Alexander A. 1978: *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1–9* (Anchor Bible 23). New York: Doubleday.
- KOCH, Klaus 1980: *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOCSIS, Imre 2013: *Az üdvösség Igéje*. Budapest: Szent István Társulat.
- LAURENTIN, René 1957: *Structure et théologie de Luc I-II* (Études Bibliques). Paris: Gabalda.
- MÜLLER, Ulrich B. 1984: *Die Offenbarung des Johannes* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 19). Gütersloh: Gütersloher.
- PRIGENT, Pierre 1985: *L'Apocalisse di S. Giovanni*. Roma: Borla.
- RÓZSA, Huba 2005: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*. Budapest: Szent István Társulat.
- RUSAM, Dietrich 2003: *Das Alte Testament bei Lukas* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 112). Berlin – New York: De Gruyter.
- SÖDING, Thomas 2001: Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse. In: Backhaus, K. (szerk.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- VANNI, Ugo 1988: *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica 17). Bologna: Dehoniane.
- VERMES, Géza 1995: *A zsidó Jézus*. Budapest: Osiris.
- XERAVITS, Géza 2009: Inspirált írásértelmezés: Dániel 9:24-27. In: Xeravits, Géza, *Morzsák Dánieltől Bárukig*. Budapest: L'Harmattan.



# Dániel alakja és az ókori zsinagóga<sup>1</sup>

*Xeravits Géza*

*Selye János Egyetem Református Teológiai Kar – Komárom*

Dániel — amellet, hogy az ókori Kelet szellemi örökségének is közkinccse, ahogy azt például ugariti előfordulása, valamint Ezékiel próféta könyvében való említése is mutatja<sup>2</sup> — egyike az Ószövetség legnépszerűbb alakjainak. Személye köré gazdag irodalmi hagyományok kapcsolódtak, melyek jó része egyaránt közkedvelt volt az ókori zsidóság és a kereszténység köreiben.<sup>3</sup> A különböző művek szerzői felidézik őt bölcsként, látnokként, álmofejtőként, és megjelenítik az ideális hívő alakjaként. Bár a Héber Bibliában nem sorolják a próféták közé, személye igen hamar ebbe a körbe kerül: a qumráni könyvtár, az Újszövetség és Flavius Josephus egyaránt prófétaként tekint rá, éppúgy, mint a Septuaginta kánonjának elrendezői, akik a nevével fémjelzett művet a prófétai könyvekkel helyezik egy csoportba.<sup>4</sup> A késő-ókori rabbinikus irodalomban szintén Istenhez különlegesen közel álló, kiváló, imádságos emberként jelenik meg, aki egyes szövegek szerint próféta is volt.<sup>5</sup>

Az írott források mellett Dániel alakját a késő-ókori zsidóság művészete is feldolgozza. Köztudomású, hogy a Kr. u. 3. századtól kezdődően a zsidóság egyre inkább hátat fordít a Hasmoneus- és Heródes-korszakok szigorú anikonizmusának, és egészen a muszlim térhódítás kezdetéig tartóan egy figurális ábrázolásokban gazdag művészeti beállítottságot tesz magáévá.<sup>6</sup> Ez a látásmód megtalálja a helyét a kultusz terében, tehát a zsinagógákban is: egy ebben az összefüggésben unásig ismételt rabbinikus forrás arról beszél, hogy a Kr. u. 4. században nagy tekintélyű rabbik sem emeltek szót a zsinagógák művészi díszítése ellen:

*„Rabbi Johanan napjaiban díszíteni kezdték a falakat, és ő nem gátolta meg. Rabbi Abun napjaiban díszíteni kezdték a mozaikpadlókat, és ő nem gátolta meg”*

(j. Avoda Zara 3:3 42).<sup>7</sup>

Az elmúlt évszázad ásatásai viszonylag nagy mennyiségű ókori zsinagóga maradványait hozták napvilágra úgy Palesztinában, mint a diaszpóra különböző helyszínein. Ezek egy része

<sup>1</sup> A tanulmány angol változata megjelent in: *Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs: Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday*, szerk. V. Kókai Nagy and L.S. Egeresi, Münster: Ugarit-Verlag 2015.

<sup>2</sup> DAY 1980: 174–184.

<sup>3</sup> Az anyag kiváló áttekintése DiTommaso 2005.

<sup>4</sup> Lásd 4Q174 ii 3; Mt 24:15; AJ X xi 4 és 7; és vö. pl. KOCH 1987: 237–248; JASSEN 2007: 213–225; HELMS 2014: 26–28.

<sup>5</sup> Vö. STEMBERGER 2010: 203–220.

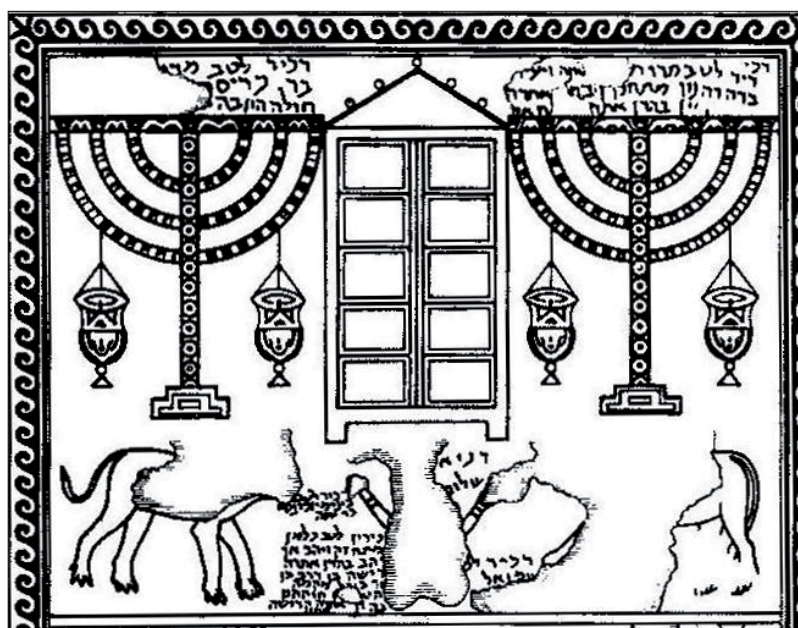
<sup>6</sup> A késő-ókori zsidó művészet irodalma mára elképesztően gazdag, lásd elsősorban HACHLILI 1988; 1998; 2009; 2013. Az anikonikus periódushoz lásd EHRENKROOK 2012.

<sup>7</sup> Kiadta: EPSTEIN 1932: 15–26.

megőrizte hajdani díszítésük elemeit is, így — bár teljes képet sajnos nem alkothatunk róla — legalább részleges bepillantást nyerhetünk ebbe a színpompás világba. Az épületek díszítésének képi ciklusain nagyon gyakran bibliai alakok és jelenetek kerültek ábrázolásra, néhány helyen Dániel alakja is megjelenik közöttük. Az alábbi rövid tanulmány ezekkel az emlékekkel foglalkozik.

### *Palesztinai helyszínek*

Jerikó tőszomszédságában, a várostól északra található az arab Nu'eima falu területén az ókori zsidó Na'aran település romjai. 1918-ban, a britek és a törökök közti itteni harcok során egy felrobbanó lövedék fedte fel az ókori zsinagóga maradványait. A terület rendszerezett ásátását az École Biblique régészei végezték el 1921-ben,<sup>8</sup> ennek során tárták fel a Szentföld első, összefüggő zsinagógai padlómozaikját. Az épület korszakolása nem könnyű feladat, minden valószínűség szerint a 6. században emelték, és a 8. századig lehetett használatban. Központi részét egy nagyjából Jeruzsálem felé tájolt, háromhajós épület alkotta. Főhajójának padlómozaikja három mezőre tagolódik. A bejárathoz közeli rész az *inhabited-scroll* típust képviseli: ritmikusan elhelyezett, kör alakú mezőkben állatokat és terményeket ábrázol, ez után a zodiákus köre következik, majd a feltételezhető, bár fenn nem maradt Tóra-szentély felőli részen elsődlegesen kultuszi objektumokat tartalmaz.



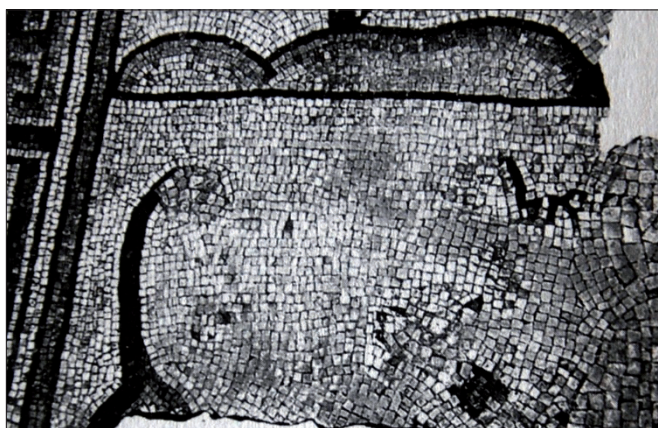
1. kép. A na'aran-i zsinagóga mozaikpadlójának részlete.

Ez utóbbi panel anyaga részben megegyezik több más palesztinai zsinagóga padlómozaikjának hasonló részleteivel: középen a frigyláda áll, amelyet két oldalról egy-egy menóra vesz körül. Mindegyikről egyaránt két lámpa függ alá. A kultuszi panel felső mezője alatt azonban egy

<sup>8</sup> Lásd VINCENT 1919: 532–563; legutolsó beszámolója VINCENT – BENOIT 1961: 161–177; és vö. SUKENIK 1949: 7–23. Újabb leírást nyújt AVI-YONAH 1993: 1075a–1076b; vö. még SPIGEL 2012: 281–285.

szokatlan, emberi és állati alakokat mutató ábrázolás látható (1. kép). Bár a mozaikpadlót a 8. században szándékosan megkárosították — az emberi és állati alakokat ábrázoló részeket mindegyik képmezőben szétverték<sup>9</sup> — e helyen mégis világos képet alkothatunk hajdani tartalmáról. Két, egymással szembe fordított oroszlán maradványai láthatók itt, fejük és testük nagy része megsemmisült, csak lábaik és farkuk részletei maradtak fenn. Közöttük egy frontálisan ábrázolt, álló emberalak töredékei ismerhetők fel, aki kezeit *orans* tartásban az ég felé fordítja, tehát imádkozik. A jelenet egészen természetesen idézi föl Dániel könyve 6. fejezetét, az oroszlánok vermébe dobott hős szabadítását, az értelmezést egyértelművé teszi az alak fejétől jobbra látható felirat: דניאלן שלום, azaz „Dánie[1], béke”.

Első látásra sokkal kevésbé bizonyos egy másik júdeai mozaik értelmezése. Hebrontól délre, a palesztin Szuszijja falu határában a 19. század végén kezdtek régészeti emlékek után kutatni. Ekkor két nagyobb méretű, gyaníthatóan közösségi épület maradványaira bukkantak, ezek egyikéről úgy vélték, ókeresztény templom lehet. Az 1930-as évek végén a romokat azután zsinagógaként azonosították, feltárására 1969–1972 között került sor. Az épület *broad-house* típusú, azaz főtengelye a hosszanti falakra merőleges; északi, Jeruzsálem felé néző falában egy kis apszist helyeztek el, és e fal mentén két bémát is emeltek. A zsinagógális tér fő bejárata a kelet felől elhelyezkedő oszlopcsarnokos udvarról nyílt. Az épületet minden valószínűség szerint a Kr. u. 5–8. század között használhatták zsinagógaként, ezután egy mecsetet emeltek a helyére, később ez is elenyészett.



2. kép. A szuszijjai zsinagóga padlómozaikjának részlete.

A zsinagóga épületének padlóját díszes mozaikszőnyeg borítja — a régészek megállapították, hogy legalább öt alkalommal javították, változtatgatták fennállása során. A mozaikpadló legnagyobb része geometrikus díszítésű, három főbb panelje közül a középső eredetileg a zodiákus köré szerveződött, ezt azonban idővel egy nagy rozettára cserélték. Szuszijjában is megjelenik a kultuszi objektumokat ábrázoló panel, ez azonban nem a Tóra-szentély előtt, hanem attól keletre helyezkedik el. A rendkívül töredékesen fennmaradt nyugati panelen alakos ábrázolások voltak. Ennek egyik sarkában egy bojtos, felfelé emelkedő állati fark látható,

<sup>9</sup> A képrombolás kérdéséhez lásd pl. FINE 2000: 183–194; vagy WERLIN 2015 kiadás előtt álló tanulmányát; illetve HACHLILI 2009: 209–217.



egyértelműen oroszláné, mellette pedig egy ember kiterjesztett jobb kezének töredéke (2. kép). A mára elpusztított emberalak feje mellett felirat maradványai olvashatók: 𐤁𐤍. Jóllehet e panel fennmaradt anyaga kiábrándítóan csekély, a rendelkezésünkre álló töredék párhuzamai a ná'aran-i ábrázolással legalábbis nem zárják ki, hogy eredetileg itt is az oroszlánok vermében imádkozó Dánielt jeleníthette meg a mozaikszőnyeg művésze.

Még egy palesztinai képi ábrázolás érdemelhet figyelmet Dániellel kapcsolatban, mely az északi országrészből származik. A Golán szívében, Qacrintól 3 kilométerre északra tárták fel 'Ēn Nasút ókori zsinagógáját. A háromhajós térszervezésű épületet bazaltkövekből emelték az 5. század első felében, és a 7. század elejéig működött.<sup>10</sup> Bejárata délre, Jeruzsálem felé nézett, és a déli falon helyezték el a Tóra-szekrényt is, a járófelületet nem mozaikkal, hanem finoman megmunkált kőpadlóval burkolták. A zsinagóga díszítéséül domborművekkel látták el az oszlopfőket és -lábzatokat, a szemöldök-gerendákat, és az oszlopok tartotta architrávokat. E domborművek részben geometrikus díszeket kaptak, részben élőlényeket, részben pedig kultuszi eszközöket (menóra) ábrázolnak.



3. kép. Orthostat 'Ēn Nasút zsinagógájából.

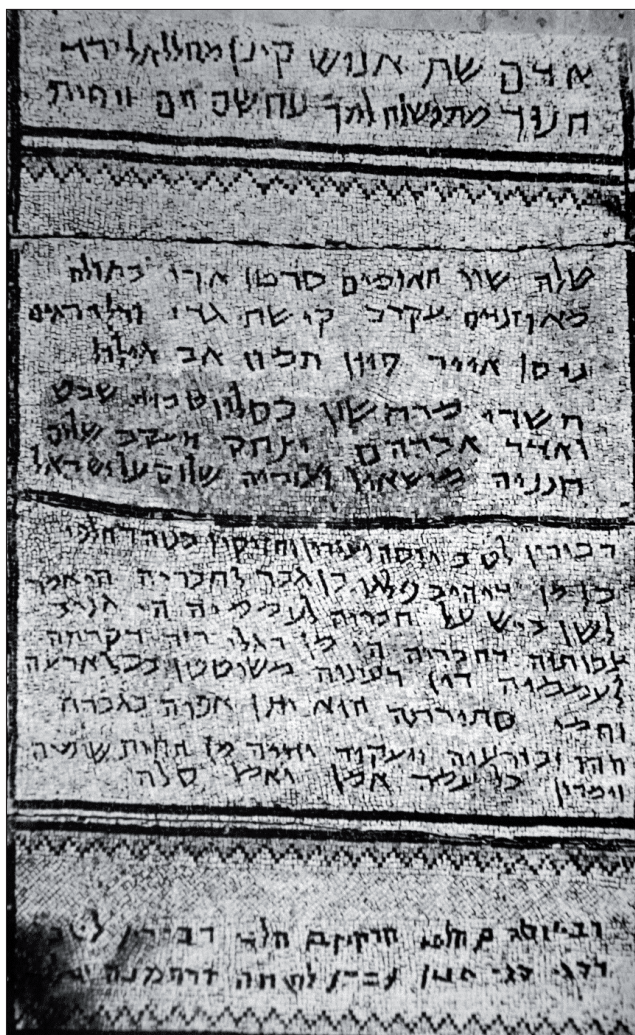
A zsinagóga használaton kívül kerülése után építészeti elemeinek egy részét széjjelhorodták. A területtől mintegy egy kilométer távolságban, 'Ēn Samsamnál került elő egy olyan hosszúkas, jelenlegi állapotában 214 cm hosszú faragott kődarab, amely stílusa és anyaga alapján minden valószínűség szerint eredetileg 'Ēn Nasút zsinagógáját díszítette (3. kép). A kutatók nem egységesek a kő eredeti funkciójának kérdésében: egyesek szemöldök-gerendának,<sup>11</sup> mások *orthostat*nak, azaz domborműves lábazati dísznek tartják, mely eredetileg talán a Tóra-szentély díszítőeleme lehetett.<sup>12</sup> A hosszúkas kődarab egyik vége egészében megmaradt, ezt oroszlánfej formájúra faragták, a vadállat fonott sörénye és előrenyújtott mellső mancsai szépen kidolgozottak. A kő egyik hosszanti oldalán bemélyített keretbe foglalva szimmetrikus elrendezésű, némiképp naiv kivitelezésű dombormű látható. Központi tengelyét egy *orans* pózban álló, kezét felemelő férfialak képezi. Két oldalról oroszlánok veszik körül, majd ezt követően egy-egy kiterjesztett szárnyú, lebegő sas ábrázolása zárja a kompozíciót. Az oroszlánokkal körülvett imádkozó ember képe egészen természetesen vezette a legtöbb kutatót arra, hogy ebben az ábrázolásban is az oroszlánok vermébe vetett Dániel jelenetét ismerjék fel. Meg kell jegyezni azonban, hogy ez az azonosítás távolról sem egyértelmű. Először is: az emberalaktól balra egy hímoroszlán áll, tőle jobbra viszont egy kölykét szoptató nőstényoroszlán látható, amely

<sup>10</sup> MA'oz 1981: 99–115; *idem* 1993: 412a–414b; a datáláshoz lásd ARIEL 1987: 147–157; legújabban SPIGEL 2012: 191–194.

<sup>11</sup> Vö. pl. AMIR 2012: kül. 351.

<sup>12</sup> MA'oz 1993: 414; WERLIN 2006: 21, 70; és HACHLILI 2013: 418.

teljességgel idegen a jelenet többi ókori ábrázolásától, származzanak akár zsidó, akár keresztény környezetből. Hasonlóképpen, a két szélén elhelyezett sasok sem tartoznak hozzá sem a jelenet bibliai kliséjéhez, sem pedig annak későbbi ikonográfiai utóéletéhez. Egyesek szerint sokkal kézenfekvőbb a jelenetet a „vadak ura” ábrázolási típus egy sajátos, zsidó lecsapódásaként értelmezni,<sup>13</sup> ennek váratlan jelenléte egy 5. századi zsinagógában azonban legalább annyi problémát vet fel, mint amennyit megold. Akárhogy legyen is, a fentebbi megfontolások nem zárják ki eleve azt, hogy a kő ábrázolását Dániel 6. fejezete egy sajátos, idioszinkratikus megjelenítésének tartsuk, mindazonáltal ezt az értelmezést nem is teszik igazán valószínűvé.



4. kép. Héber és arám nyelvű felirat 'Ēn Gedi zsinagógájának mozaikpadlójáról.

Végezetül egy negyedik palesztinai helyszín méltó említésre itt, jóllehet ez esetben nem beszélhetünk konkrét képi ábrázolásról. 'Ēn Gedi, a Holt-tenger partja mentén, bővizű források mellé települt helység: jó természeti adottságainak köszönhetően a kőkorszaktól kezdődően lakott terület.<sup>14</sup> Igazi virágkorát a római és bizánci korban élte, Caesareai Eusébios úgy említi

<sup>13</sup> WERLIN 2006: 70–72.

<sup>14</sup> A Kr. e. 4. évezredből templomot tártak föl itt, vö. pl. USSISHKIN 1971: 23–39; *idem* 1980: 1–44; *idem* 2014:

*Onomastikon*jában a 4. század elején, mint a „zsidók igen nagy települése”.<sup>15</sup> A közösség első, kis zsinagógáját a 3. század első felében emelte, amely többszörös átépítés után az 5. század közepére nagyméretű, szépen díszített, reprezentatív épületté nőtte ki magát, ami egészen a 6. század közepéig állt fenn, amikor egy heves tűzvész elpusztította.<sup>16</sup>

A Jeruzsálem felé — azaz északi irányba — tájolt épület nyugati mellékhajójának mozaikpadlójába két héber és három arám nyelvű feliratot illesztettek (II. szakasz, 5. század) (4. kép). A második héber felirat az állatövi jegyek és a hónapok neveit sorolja fel, majd a három pátriárkát említi. Utolsó, záró sorában ez olvasható: „Hananja, Misáél és ‘Azarja, béke Izraelnek”. A felirat e része minden bizonnyal egy a midrásban megőrzött hagyományt tükröz, amely a világ három oszlopáról beszél. Egyesek szerint ezek Ábrahám, Izsák és Jákob; mások szerint Hananja, Misáél és ‘Azarja; megint mások szerint Korah három fia.<sup>17</sup>

### *Diaszpóra helyszínek*

Az ókori zsidó diaszpóra művészeti örökségét tükröző zsinagógák romjai a Római Birodalom egész területéről fennmaradtak. Dániel alakjához két töredék kapcsolható az itteni leletek közül, az egyik a kis-ázsiai Sardeisből, a másik pedig az Euphratés mentén virágzó Durából származik.

A mai Törökország nyugati részén, az ókori Smyrnától mintegy 80 kilométerre elhelyezkedő Sardeis, bár a bizánci korszakban némiképp veszített korábbi jelentőségéből, egyike volt Kis-Ázsia legfontosabb városainak. Zsidók a Kr. e. 3. század óta lakhatták nagyobb számban, keresztény gyülekezetről pedig már az Újszövetség is megemlékezik (Jelenések 3:1–6).<sup>18</sup> Az itteni zsidó közösség erejét szépen példázza, hogy 1962-ben felfedezett zsinagógájukat a város középpontjában, egy monumentális, fürdőt és *gymnasion*t magába foglaló épületegyüttes egy részéből alakították ki: az épület a legnagyobb méretű ismert ókori zsinagóga. Építésének idejéről megoszlanak a vélemények: egyesek a Kr. u. 3. századra keltezik, míg mások jóval későbbi, 6. századi keletkezésével számolnak.<sup>19</sup> Az épület egy négyzet alakú, nyitott, oszlopcsarnokos előtérből, valamint egy nyugatra néző félköríves apszissal lezárt, hosszúkás csarnokból tevődött össze. Az apszis minden bizonnyal a közösség vezetőinek a helye volt — erre utalnak a fala mentén elhelyezett lépcsőzetesen emelkedő ülőpadok —, a Tóra-szentélyként szolgáló két *aedicula* a bejárati, keleti fal mellett állt.

Az épület padlóját geometrikus mintázatú mozaik borította, falait gazdagon és többféle technika felhasználásával díszítették, többek közt vésett márványlapokkal is burkolták. Ezek egyikének töredékei az előcsarnokból kerültek elő.<sup>20</sup> A három töredék egy nagyobb díszítőpa-

15–26; definitive kiadás: *idem* 2007: 29–68.

<sup>15</sup> Vö. HIRSCHFELD 2005: 327–354.

<sup>16</sup> BARAG 1993: 405b–409b.

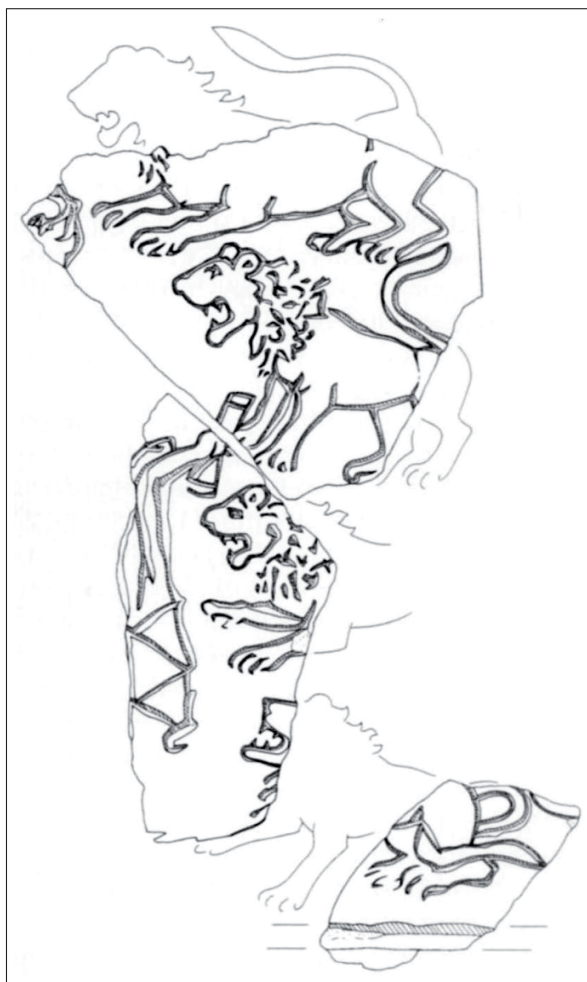
<sup>17</sup> *Midrás Tehillim* 1:15; máshogy: *Pirké Avót* 1:2. A felirathoz lásd LEVINE 1981: 140–145; legújabban pedig MAGNESS 2015: 123\*–131\*.

<sup>18</sup> A várost illetően lásd pl. ASCOUGH 2006; BONZ 1990: 343–359; *eadem* 1999: 106–122.

<sup>19</sup> Vö. SEAGER 1972: 425–435; KRAABEL 1998: kül. 101–106; MAGNESS 2005: 443–475; továbbá HACHLILI 1998: 58–63.

<sup>20</sup> RAUTMAN 2010: 47–60.

nel nagyjából 20 × 35 cm felületének részleteit őrizte meg (5. kép). Jobb felől egy *pallium*mal díszített, ión *chitón*t viselő alak látható, aki kiterjesztett bal kezében tekercset tart. Mellette egymás fölé elhelyezve négy dús sörényű himoroszlán részletei maradtak fenn: az állatok az emberalak felé fordulnak, kitátott szájukban hangsúlyozottan ábrázolt hegyes fogak láthatók. A jelenet megint csak Dániel könyvének 6. fejezetét idézi. Az eddig látott ábrázolásoktól eltér az *orans* pózban álló emberalak kezében lévő tekercs, ez azonban nem szokatlan a 6. századtól kezdődően úgy zsidó, mint keresztény környezetben biblikus alakok ábrázolásánál.<sup>21</sup>

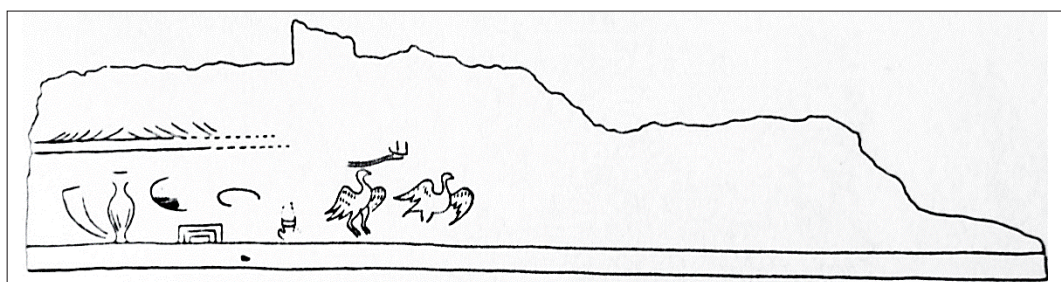


5. kép. Márványlap töredékei Sardeisből.

A második diaszpóra-zsinagóga — s egyben e tanulmány utolsó helyszíne — a szíriai Durában lévő, mely különleges helyet foglal el az ókori zsinagógák között. Egyike a legkorábbiaknak: legvégső díszítési szakasza Kr. u. 245 körül készülhetett el, s nem sokkal ezután, 256-ban a várossal együtt elpusztul I. Sáh-púr szászánida uralkodó seregeinek ostromakor.<sup>22</sup> A városfal tövében álló zsinagóga belsejét az ostrom előtt rézsútosan földdel töltik fel a védelem megerősítése okán, ennek köszönhetően falfreskóinak legnagyobb része szinte érintetlenül vészelt át a felfedezéséig tartó hosszú évszázadokat.

<sup>21</sup> RAUTMAN 2010: 53.

<sup>22</sup> Definitív beszámoló: KRAELING 1956; és lásd újabban pl. BRODY – HOFFMAN 2011.



6. kép. Durai zsinagóga, EC 2 panel.

A legkevésbé érintetlenül az épület keleti, bejárati fala maradt fenn. A falakon körben három egymás alatti sávban elhelyezett képmezők közül itt csak a legalsók részletei láthatók. A bejáratától balra egy nagyobb méretű panel alsó része őrződött meg (EC 2, hossza 3,78 m) (6. kép). A panel bal alsó sarkában láthatók az eredeti jelenet csekélyke maradványai: egy kerevet fekvőfelületének részlete, alatta különböző tárgyak — egy (ivó)kürt, egy amfora, egy zsámoly, egy kosárka és két meghatározhatatlan, ovális formájú valami —, valamint két nagyobb madár. A kereveten egy fekvő emberalak ruházatának elemei bontakoznak ki: Kraeling azt állítja, ki-vehetően perzsa stílusú öltözetet, nadrágot és tunikát visel, a rendelkezésre álló reprodukciók alapján azonban ezt az azonosítást nem lehet igazolni.<sup>23</sup>

Nem meglepő, hogy e rendkívül csekély anyagmennyiség az azonosítások széles skáláját kínálta a zsinagóga kutatói számára. Egyesek szerint a panel a Genesis 15:8–21-et ábrázolja, amikor Ábrám az áldozati rítus során elhessegeti a ragadozó madarakat (15:11),<sup>24</sup> ugyanakkor az itt ábrázolt két madár nem ragadozó, hanem minden bizonnyal túzok, mi több, nehéz megmagyarázni, hogy Ábrám miért feküdt kereveten ekkor. Mások arra hajlanak, hogy a hollók által táplált Illést lássák a panel főalakjának (1 Királyok 17:4),<sup>25</sup> ez az értelmezés azonban részben ismét a madarak fajtája, részben pedig a kerevet jelenléte és az alatta felhalmozott tárgyak bősége miatt válik ingataggá: a madarak ugyanis bizonyosan nem hollók, a pusztába visszavonuló, aszketikus Illés képéhez pedig e tárgyak nem illenek. Voltak továbbá, akik a megőrzött töredékekben Noé részegségének jelenetét vélték felismerni.<sup>26</sup> Mindazonáltal a csekély fennmaradt részlet alapján sokkal természetesebb arra gondolni, hogy a festő itt egy lakomát kívánt ábrázolni.

Már André Grabar felhívta a figyelmet a '40-es években arra, hogy az ezen a freskótöredéken ábrázolt tárgyak a Templom rejtett edényeit idézik fel, amelyeket a *Mekhilta* szerint majd Illés fed fel második eljövetelekor (*Vajjassza* 6:65).<sup>27</sup> A kereveten fekvő alak azonban ebbe a képbe se nagyon illik: Illés *redivivus* e tettehez nem kapcsol lakomát a rabbinikus hagyomány. Mindezek figyelembevételével Carl Kraeling úgy vélte, a panel eredetileg Bélsaccár lakomáját ábrázolhatta, Dániel könyve 5. fejezetéből.<sup>28</sup> A történet szerint a megrészegedett uralkodó a

<sup>23</sup> KRAELING 1956: 219.

<sup>24</sup> Lásd pl. LEVEEN 1944: 45.

<sup>25</sup> WISCHNITZER 1948: 21.

<sup>26</sup> MESNIL DU BUISSON 1939: 107–108.

<sup>27</sup> GRABAR 1941: kül. 157–159.

<sup>28</sup> KRAELING 1956: 208–212; vö. WEITZMAN – KESSLER 1990: 139–141.

Templom Babilónba vitt arany- és ezüstedényeit hozatta fel tivornyája során, s társaságával abból ivott (5:2–3). Ezzel egyrészt megszenteltelénítette ezeket a tárgyakat, másrészt — mivel idegen isteneket dicsőítettek közben — azok eredeti funkcióját visszájára fordítva bálványimádás eszközeivé degradálta (5:4).

Jegyezzük meg még egyszer: a panel eredeti anyagából nagyon kevés lényeges elem maradt fenn, tehát minden értelmezése csak feltételezéseken alapulhat. Ugyanakkor Kraeling azonosítását erősítheti az is, ahogy ez a freskó a rendkívül sérült keleti fal másik részlegesen megőrződött paneljéhez kapcsolódhat (EC 1). Az a kép egyértelműen az ifjú Dávidot ábrázolja, amint megkíméli Saul életét Zíf pusztájában (1 Sámuel 26), s minden valószínűség szerint morális példaként állította a zsinagóga közössége elé.<sup>29</sup> Ennek nagyon éles kontrasztja Bélsacár gögös, istentelen elbizakodottsága, mely végeredményben a pogány uralkodó bukásához vezet (vö. Dániel 5:30).

### Összegzés

Az imént áttekintett késő-ókori zsinagóga-ábrázolások két szempontot dolgoznak fel Dániel könyvéből. Az egyik az imádságos és megmentett zsidó főhős alakja. A kutatók — elsősorban a könyv protokanonikus anyagából kiindulva — az oroszlánok vermébe vetett Dániel alakját a 6. fejezet anyagához kötik. Dániel itt éppen azért kerül ellenlábasai intrikája miatt az életét fenyegető helyzetbe, mert nem a királyhoz könyörög, hanem napjában háromszor Jeruzsálem felé fordulva imádkozik Istenéhez (6:8–11). Állhatatossága jutalmaként a fejezet végére sértetlenül menekül meg a vadállatoktól, mi több, ahogy a történet műfaja, az udvari elbeszélés megkívánja, végül ellenfelei pusztulnak el (6:24–25), a király pedig nyilvánosan elismeri Dániel Istenének nagyságát (6:26–28).<sup>30</sup> A zsinagóga összefüggésébe szépen illik bele a történet néhány fontosabb eleme: a napi imádság (amely egyike a zsinagóga fő funkcióinak),<sup>31</sup> a Jeruzsálem-központúság (hiszen az épületek rendszerint Jeruzsálem irányába tájolva épültek, s a bennük összegyűlt közösség a Szent Város felé fordult),<sup>32</sup> valamint az imádság és az isteni gondviselés összekapcsolódása (amit jól példáznak az ismétlődő „béke Izraelnek” formulák).

Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy a könyv 6. fejezetében éppen arról nincs szó, hogy Dániel az oroszlánok vermében imádkozott volna. Ugyanakkor az elbeszélés egy rokon változata, melyet a könyv deuterokanonikus kiegészítései közé tartozó „Bél és a sárkány” története őrzött meg görög nyelven, kifejezetten említi ezt. Itt Habakkuk próféta táplálja a veremben hat napon át tartózkodó Dánielt, aki ezért hálaadást mond: „Megemlékeztél rólam, Istenem, és nem hagyod el a téged szeretőket” (Dániel 14:38). Ezt az értelmezést megerősítheti továbbá a sardeisi ábrázolás, ahol az emberalaktól jobbra négy oroszlán látható. Ha a kompozíció centrális szerkezetét feltételezzük — minden valószínűség szerint jó okkal, hiszen a palesztinai párhuzamok is eszerint szerveződnek —, akkor a másik oldalon is nagyjából ennyi állat jelenlétével számolhatunk. Mármint a deuterokanonikus történet szerzője világossá teszi,

<sup>29</sup> XERAVITS 2013: 26–27.

<sup>30</sup> Az udvari elbeszélés műfajához magyarul lásd XERAVITS 2004.

<sup>31</sup> Ezt jól mutatja az intézmény egy görög megnevezése: *proseuché*.

<sup>32</sup> Lásd pl. LEVINE 2000: 302–306; és vö. WILKINSON 1984: 16–30.

hogy a veremben hét oroszlán volt (14:32), ami így tökéletesen megfelel az ábrázolásnak.<sup>33</sup> Amennyiben ez így van, legalább a sardeisi ábrázolás érdekes adalékkal szolgál a deuterokanonikus legendák hosszabb továbbéléséhez a késő-ókori zsidóság köreiben.

Dura freskói teljesen más értelmezést kívánnak. Figyelembe kell venni természetesen azt, hogy éppen a keleti fal rendkívüli mértékben károsodott, így nem dönthető el, vajon Dávid vagy Illés alakjához hasonlóan részét képezte-e egy dánieli ciklus is az ábrázolásoknak, definitív értelmezés tehát semmiképpen sem adható az EC 2 panellel kapcsolatban sem. Ami a rendelkezésünkre áll, az viszont tökéletesen beleillik a durai zsidók pogány környezetükkel szembeni kulturális szembenállásának Jas Elsner által példaértékűen bemutatott attitűdjébe.<sup>34</sup> Míg Dániel könyve 6. vagy 14. fejezeteinek esetében a pogány uralkodó képe alapvetően pozitív, addig az 5. fejezetben Bélsaccár egy mindenestől negatív karakter, akivel szemben a kényszerűen Babilónban élő Dániel csak az elhatárolódás stratégiáit gyakorolja. A keleti falon ábrázolt két uralkodó — Dávid (EC 1) és Bélsaccár (EC 2) — kontrasztja egyben a zsidók és pogány környezetük kontrasztja is ebben az összefüggésben

### *Felhasznált irodalom*

- AMIR, Roni 2012: Style as a Chronological Indicator: On the Relative Dating of the Golan Synagogues. In: Bonfil, R. et al. (szerk.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14). Leiden: Brill. 337–370.
- ARIEL, Donald T. 1987: Coins from the Synagogue at ‘En Nashut. *Israel Exploration Journal* 37, 147–157.
- ASCOUGH, Richard S. (szerk.) 2006: *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* (Studies in Christianity and Judaism / Études sur le christianisme et le judaïsme 14). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- AVI-YONAH, Michael 1993: Na‘aran. In: *New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land* 3. 1075a–1076b.
- BARAG, Dan 1993: En-Gedi: The Synagogue. *New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land* 2. 405b–409b.
- BONZ, Marianne P. 1990: The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence. *Harvard Studies in Classical Philology* 93, 343–359.
- BONZ, Marianne P. 1999: The Jewish Community in Ancient Sardis: Deconstruction and Reconstruction. In: Kee, H. C. – Cohick, L. H. (szerk.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*. Harrisburg: Trinity Press International. 106–122.
- BRODY, Lisa R. – HOFFMAN, Gail L. (szerk.) 2011: *Dura-Europos: Crossroads of Antiquity*. Chestnut Hill: McMullen Museum of Art.
- DAY, John 1980: The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel. *Vetus Testamentum* 30, 174–184.

<sup>33</sup> A kérdést részletesen tárgyalom in: XERAVITS 2016.

<sup>34</sup> ELSNER 2001: 269–304.

- DI TOMMASO, Lorenzo 2005: *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20). Leiden: Brill.
- EHRENKROOK, Jason von 2012: *Sculpting Idolatry in Flavian Rome: (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus* (Society of Biblical Literature: Early Judaism and Its Literature 33). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- ELSNER, Jaś 2001: Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura Europos. *Classical Philology* 96, 269–304.
- EPSTEIN, Jacob N. 1932: ידירשל ימלשוריה. *Tarbiz* 3, 15–26.
- FINE, Steven 2000: Iconoclasm and the Art of Late-Antique Palestinian Synagogues. In: Levine, L. I. – Weiss, Z. (szerk.), *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity* (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 40). Portsmouth: Journal of Roman Archaeology. 183–194.
- GRABAR, André 1941: Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura (245–256 après J.-C.). *Revue de l'histoire des religions* 123, 143–192.
- HACHLILI, Rachel 1988: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel* (Handbuch der Orientalistik I.2/4). Leiden: Brill.
- HACHLILI, Rachel 1998: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Handbuch der Orientalistik I.35). Leiden: Brill.
- HACHLILI, Rachel 2009: *Ancient Mosaic Pavements: Themes, Issues, and Trends*. Leiden: Brill. (Texts and Studies in Ancient Judaism 149). Tübingen: Mohr Siebeck.
- HACHLILI, Rachel 2013: *Ancient Synagogues — Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (Handbuch der Orientalistik 1.105). Leiden: Brill.
- HELMS, Dominik 2014: *Konfliktfelder der Diaspora und die Löwengrube. Zur Eigenart der Erzählung von Daniel in der Löwengrube in der hebräischen Bibel und der Septuaginta* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 446). Berlin: de Gruyter.
- HIRSCHFELD, Yizhar 2005: En-Gedi: 'A Very Large Village of Jews'. *Liber Annuus* 55, 327–354.
- JASSEN, Alex P. 2007: *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 68). Leiden: Brill.
- KOCH, Klaus 1987: Is Daniel Also Among the Prophets? In: Mays, J. L. – Achtemeier, P. J. (szerk.), *Interpreting the Prophets*. Philadelphia: Fortress Press. 237–248.
- KRAABEL, A. Thomas 1998: The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik. In: Urman, D. – Fleisher, P. V. M. (szerk.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia post-Biblica 47). Leiden: Brill. 95–126.
- KRAELING, Carl H. 1956: *The Synagogue* (The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII.1). New Haven: Yale University Press.
- LEVEEN, Jacob 1944: *The Hebrew Bible in Art*. London: Oxford University Press.
- LEVINE, Lee I. 1981: The Inscription in the 'En-Gedi Synagogue. In: Levine, L. I. (szerk.), *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society. 140–145.
- LEVINE, Lee I. 2000: *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press.



- MA'UZ, Zvi U. 1981: The Art and Architecture of the Synagogues of the Golan. In: Levine, L. I. (szerk.), *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society. 99–115.
- MA'UZ, Zvi U. 1993: 'En Nashuṭ. *New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land* 2. 412a–414b.
- MAGNESS, Jodi 2005: The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence. *American Journal of Archaeology* 109, 443–475.
- MAGNESS, Jodi 2015: The En-Gedi Synagogue Inscription Reconsidered. In: Weiss, Z. (szerk.), *Eretz-Israel 31 (Ehud Netzer Volume)*. Jerusalem: Israel Exploration Society. 123\*–131\*.
- MESNIL DU BUISSON, Robert du 1939: *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos, 245-256 après J-C.* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 86) Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- RAUTMAN, Marcus 2010: Daniel at Sardis. *Bulletin of the American School of Oriental Research* 358, 47–60.
- SEAGER, Andrew R. 1972: The Building History of the Sardis Synagogue. *American Journal of Archaeology* 76, 425–435.
- SPIGEL, Chad S. 2012: *Ancient Synagogue Seating Capacities. Methodology, Analysis and Limits* (Texts and Studies in Ancient Judaism 149), Tübingen: Mohr Siebeck.
- STEMBERGER, Günter 2010: Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung. In: *idem, Judaica Minora I.* (Texts and Studies in Ancient Judaism 133). Tübingen: Mohr Siebeck.
- SUKENIK, Eleazar L. 1949: The Present State of Ancient Synagogue Studies. *Rabinowitz Bulletin* 1, 7–23.
- USSISHKIN, David 1971: The 'Ghassulian' Temple in Ein Gedi and the Origin of the Hoard from Nahal Mishmar. *Biblical Archaeologist* 34, 23–39.
- USSISHKIN, David 1980: The Ghassulian Shrine at En-Gedi. *Tel Aviv* 7, 1–44.
- USSISHKIN, David 2007: The Ghassulian Shrine at En-Gedi. In: Stern, E. (szerk.), *En Gedi Excavations I: Final Report (1961–1965)*. Jerusalem: Israel Exploration Society. 29–68.
- USSISHKIN, David 2014: The Chalcolithic Temple in Ein Gedi: Fifty Years after Its Discovery. *Near Eastern Archaeology* 77, 15–26.
- VINCENT, Louis-H. 1919: Le sanctuaire juif d'Aïn Douq. *Revue Biblique* 28, 532–563.
- VINCENT, Louis-H. – BENOIT, Pierre 1961: Un sanctuaire dans la région de Jéricho. La synagogue de Na'arah. *Revue Biblique* 68, 161–177.
- WEITZMAN, Kurt – KESSLER, Herbert L. 1990: *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art* (Dumbarton Oaks Studies 28) Washington: Dumbarton Oaks.
- WERLIN, Steven H. 2006: *Eagle Imagery in Jewish Relief Sculpture of Late Antique Palestine: Survey and Interpretation*. Kiadatlan MA thesis. Chapel Hill: UNC.
- WERLIN, Steven H. 2015: Appetite for Destruction? The Archaeological Evidence for Jewish Iconoclasm. [https://www.academia.edu/531431/Appetite\\_for\\_Destruction\\_The\\_Archaeological\\_Evidence\\_for\\_Jewish\\_Iconoclasm](https://www.academia.edu/531431/Appetite_for_Destruction_The_Archaeological_Evidence_for_Jewish_Iconoclasm) (utolsó letöltés: 2014.10.01).

- WILKINSON, John 1984: Orientation, Jewish and Christian. *Palestine Exploration Quarterly* 116, 16–30.
- WISCHNITZER, Rachel 1948: *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*. Chicago: University of Chicago Press.
- XERAVITS, Géza 2004: Interreligiozítás, mint irodalmi fikció az Ószövetség ‘udvari elbeszéléseiben’. In: Losonczy P. – Xeravits G. (szerk.), *Vita és párbeszéd: a monoteista hagyománytörténeti perspektívában*. Budapest: L’Harmattan. 11–23.
- XERAVITS, Géza 2013: Dávid király ábrázolásai késő ókori zsinagógákban. *Ókor* 12/3, 24–31.
- XERAVITS, Géza 2016: A Possible Greek Bible Source for Late Antique Synagogue Art. In: P.J. Jordaan – N.P.L. Allen (szerk.), *Construction, Coherence and Connotation. Studies on the Septuagint, Apocryphal and Cognate Literature* (DCLSt 34), Berlin: de Gruyter (megjelenés előtt).



# Dániel jövendölései a patrisztikus irodalomban. Krisztológiai értelmezések Dániel könyvének szövegheleire

*Parlagi Gáspár*

*Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest*

*„Az Izrael fiaival megesett babiloni fogság időszakát,  
a boldog Dániel látomásokon keresztül végbevitt jövendöléseit,  
s Babilonban gyermekkorától fogva gyakorolt életmódját  
akarom most bemutatni, ezért lépek elő;  
hogy tanúságot tegyek egy istenfélő és igazságos férfúróról,  
aki prófétává és Krisztus tanújává lett...”*

HIPPOLYTOS: *Kommentár Dániel könyvéhez*<sup>1</sup>

Amikor Dániel prófétának a patrisztikus irodalomban betöltött szerepét szeretnénk röviden áttekinteni — hogy a szimpózium szervezője kérésének eleget tehessünk —, első lépésben nem az ókorász számára megszokottnak tekinthető forráshiány problémájával, hanem épp a vonatkozó szöveghelelyek elképesztő bősége okozta nehézségekkel szembesülünk. A próféta későbbi korokban tapasztalható széleskörű népszerűségét jól mutatja, hogy a neve alatt fennmaradt hagyománnyal foglalkozó monográfia<sup>2</sup> több mint húsz apokalipszist, továbbá számtalan egyéb apokrif forrást (*prognostica, vita, geomantikus szövegek, stb.*) dolgoz fel — melyek arámi, görög, latin, szír, kopt, arab, etióp, héber, grúz, örmény, ószláv, perzsa, török, óangol, óír, óízlandi és német nyelveken maradtak ránk. Az anyag áttekinthetetlen nagysága, illetve tekintélyes hányadának késői eredete (többségük a Kr. u. 5. századtól datálódik) és a *corpus* meglehetősen önálló irodalmi élete miatt ezek részletes bemutatásától e helyütt eltekinthetünk.

Azonban még akkor is hatalmas anyaggal állunk szemközt, ha vizsgálatunkat a kanonikus irodalomra szűkítjük, s csupán Dániel könyvének recepciójára szorítkozunk a patrisztikus irodalomban. A három nagy, ránk maradt patrisztikus kommentáron kívül,<sup>3</sup> melyek versről verse kommentálják végig a bibliai szöveget,<sup>4</sup> meglehetősen nagy számban találunk olyan direkt vagy indirekt utalásokat a patrisztikus irodalomban, melyekben Dániel könyvére hivatkoznak.

<sup>1</sup> Hippolytos: *Comm. in Dan.* I.1.1.

<sup>2</sup> DiTomasso 2005.

<sup>3</sup> Hippolytos, Kyrosi Theodorétos és Jeromos (és még egy — kétes szerzőségű — Szíriai Szent Efrémnek tulajdonított írás).

<sup>4</sup> Már az is izgalmas kérdés, hogy a patrisztikus korban mit tekinthetünk Dániel könyve „hivatalos” szövegének. Míg rendszerint az ószövetségi könyvek tekintetében az első századok keresztények körében az első görög fordítás, a Septuaginta szövege tekinthető normatív szövegnek, addig épp Dániel könyve esetében szinte a kezdetektől jellemzően Theodotion fordítását használják az ókeresztény szerzők (v.ö. JELICOE 1968: 84–93). Természetesen a bővebb (A három ifjú imáit, Zsuzsanna, ill. Bél és a sárkány, valamint Dániel az oroszánok között történeteit is tartalmazó) szövegváltozatról van szó (ezekhez részletesen lásd MOORE 2008: 23–149).



1. kép. Dániel próféta (XIV. sz. - Protaton, Athosz-hegy).  
A kép forrása: <http://www.skete.com/images/products/icons/P80lg.jpg>

### *Dániel könyvének népszerűsége a patrisztikus irodalomban*

Hogy Dániel könyvének a patrisztikus korban betöltött szerepéről világos képet kaphassunk, érdemes egy rövid statisztikai áttekintéssel kezdenünk a fent említett idézetekről. Egy bibliai könyv relatív fontosságáról az azt használó közösségben nagyon sokat elárul, milyen gyakran hivatkoznak rá a tekintéllyel bíró szerzők. A korai keresztény évszázadokban Dániel könyvére, és összehasonlításként néhány további ószövetségi írásra való hivatkozások gyakoriságát a görög és latin nyelvű keresztény irodalomban — a Sources Crétienneshez kötődő BIBL<sup>index</sup> adatbázisból<sup>5</sup> nyert adatok segítségével — aránylag könnyen áttekinthetjük:

<sup>5</sup> <http://www.bibindex.mom.fr/> (hozzáférés: 2014. november 11.) Az oldal egyébként lényegében a sokáig ebben a témakörben nélkülözhetetlen *Biblica Patristica* (ALLENBACH et al. 1975–1995.) on-line és bővített kiadása.

Könyv	Hivatkozások száma	Versek száma <sup>1</sup>	Hivatkozás/vers
Bölcs	1796	436	4,12
Jób	4547	1068	4,26
Jer	8825	1364	6,47
Deut	7286	959	7,60
Dán	5942	530	11,21
Zsolt	54174	2526	21,45
Gen	36936	1533	24,09

Az adatok enyhe bizonytalanságai ellenére<sup>6</sup> is nyilvánvaló, hogy Dániel könyve kiemelkedően fontos bibliai szövegnek számít a korban. A rá való hivatkozások összességében is jelentősek (5952 db), és a szövegek hosszával arányosítva, versszámra vetítve (több mint 11 hivatkozás versenként) jelentősen meghaladják nemcsak a bölcsességi könyveknek, de Jeremiás könyvének, vagy a Második Törvénykönyvnek hivatkozási gyakoriságát is. A próbaképp áttekintett írások közül jelentősen csak a Zsoltárok könyve (ami viszont liturgikus beágyazottsága miatt alighanem a szóban is leggyakrabban felhangzó ószövetségi szakaszokat tartalmazza), valamint a Teremtés könyve előzi meg — utóbbiban viszont például csak a világ teremtésének 35 verséhez 5759 idézetet vagy utalást találhatunk. A hivatkozások versekhez köthető gyakorisága megközelíti a teljes Pentateuchosét (12,27 hivatkozás versenként). Ez alapján Dániel könyve a patrisztikus szerzők szemében nyilvánvalóan nagy hatású bibliai szövegnek tekinthető.

Ezt a nagyfokú népszerűséget több kézenfekvő tényező is magyarázhatja. Mindenekelőtt a benne szereplő *ex eventu* jóslatokat kell kiemelnünk (ezen belül pedig a *translatio imperiit*, az egymás után következő birodalmak megjövendölését), melyek történeti „beteljesedése” nem csupán a könyv, de az egész Szentírás tekintélyét bizonyította a kortársak előtt.<sup>7</sup> Ezenfelül a könyvben meglehetősen hangsúlyos apokaliptikus és eschatologikus tartalom biztosan kortól — és jószerével kulturális környezettől — független népszerűség biztosító volt; csakúgy, mint a történet elbeszélő jellege, ami a mindenkori olvasó számára az érzelmi bevonódás és a szereplőkkel való azonosulás élményét is megadhatja. Ez a három tényező önmagában is indokolhatná Dániel könyvének népszerűségét, úgy zsidó, mint keresztény olvasók számára. A patrisztikus kor keresztény szerzői számára azonban még két további tény is okot ad a könyv gyakori idézésére: a benne szereplő — keresztény kontextusban különösen jól értelmezhető — krisztológiai prófécia szakaszok, valamint a könyv meglepően erős újszövetségi beágyazottsága.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Természetesen az így nyert adatok nem tekinthetőek száz százalékos pontosságúnak. Az adatbázis által feldolgozott corpus nagysága mellett a számozások eltéréséből fakadó kisebb bizonytalanságokat is figyelembe kell venni (lásd a későbbi, \*-al megjelölt hivatkozást).

<sup>7</sup> Nem véletlen, hogy a meglehetősen nagy hatású pogány polemikus írásában, a *Contra Christianos XII.* könyvében Porphyrios épp Dániel könyvének késői datálásával igyekszik cáfolni a prófécia valós voltát (CASEY 1976a).

<sup>8</sup> Frank W. Hardy például több mint 230 többé-kevésbé egyértelmű utalást, s ezen felül több mint 300 reminiscenciát sorol fel Dániel könyvére az újszövetségi iratokban (HARDY 2006). Dániel könyvének az Újszövetséghez való viszonyát Kocsis Imre ugyanezen szimpózium keretében elhangzott előadása részletesebben is tárgyalja.

Ezen hipotéziseink többségét statisztikailag is alátámaszthatjuk. Az egyes fejezetek idézettségi adatai jól mutatják az érdeklődés fókuszpontjait (mondhatnánk, a „népszerűségi faktorokat”) Dániel könyvében belül:

Fejezet	Hivatkozások száma	Versek száma	Hivatkozás/ vers
1.	322	21	<b>15,33</b>
2.	609	49	<b>12,43</b>
3.	1069	100	<b>10,69</b>
4.	278	34	8,18
5.	196	30	6,53
6.	329	29	<b>11,34</b>
7.	761	28	<u><b>27,18</b></u>
8.	225	27	8,33
9.	708	27	<u><b>26,22</b></u>
10.	254	21	<b>12,10</b>
11.	241	45	5,36
12.	226	13	<u><b>17,38</b></u>
13.	499	64	7,80
14.	225	42	5,36

A statisztika alapján a leggyakrabban idézett témák tehát sorrendben:

1. Látomás a négy állatról és az Emberfiáról (7. fejezet)
2. Dániel imája és a hetven évhétről való jóvendülés (9. fejezet)
3. Az eschatologikus szabadulás és annak napjai (12. fejezet)
4. Dániel és társai (valamint sajátos étrendjük) az udvarban (1. fejezet)
5. Nebukadneccár álma (2. fejezet)
6. Az utolsó kinyilatkoztatások bevezetése, a népek angyalai (10. fejezet)
7. Dániel az oroszlánok vermében (6. fejezet)
8. A három ifjú a tüzes kemencében (3. fejezet)

Mindez meglehetősen jól összecseng a könyv népszerűségét és gyakori idézettségét illető, fentebb feltételezett okokkal.

A könyvek egészére vetített statisztika — egyáltalán nem meglepő módon — elég egyértelmű apokaliptikus túlsúlyt mutat. A további vizsgálathoz azonban inkább a specifikusan keresztény módon értelmezhető szakaszok, a krisztológiai próféciaik fontosságát tekintsük át, még egy — utolsó — statisztika segítségével, a különösen gyakran idézett versekről, ami a következőkben részletesebben tárgyalandó szöveghelyeket is kijelöli:

Az utalások száma alapján nyilvánvaló, hogy a keresztény szerzők számára kiemelten fontos szöveghelyekről van szó (erre a 9+2' versre való hivatkozások adják Dániel könyve összes patrisztikus utalásának több, mint tizenkét százalékát).

Szakasz	Hivatkozások száma	Tartalom
9:24–26	308	a hetven évhét; felkenik a Szentek Szentjét, illetve eltörölik/megsemmisítik a felkenést (LXX) <sup>2</sup>
7:13–14	187	látomás az Emberfiáról
2:34–35	121	a hegyről lezuhanó kő, ami összetöri a szobrot és nagy hegygé lesz (tartalmilag ehhez kapcsolódik még a 2:44–45 is)
3:91–92	100 <sup>3*</sup>	a három ifjú a tüzes kemencében (és a negyedik, „Isten fiához” (Theodotion) var. „Isten angyalához” (LXX) hasonló alak)

### A hetven évhét jövődölésének Krisztusra vonatkoz(tathat)ó versei (9:24–26)

Említettük, hogy Dániel könyvének egyik legkarakteresebb vonása a benne szereplő *ex eventu* jóslatok ereje, melyek közül a 9. fejezetben Gábrieltől kapott kinyilatkoztatás kiváló alapot ad a krisztológiai értelmezésnek.

*Hetven hét szabatott ki népedre és szent városodra, hogy vége szakadjon a bűnöknek ... és lepecsételjék a látomást és a prófétát, és felkenjék a Szentek Szentjét. És tudd, és értsd meg, hogy a számadásra és Jeruzsálem felépítésére adott parancs kibocsátásától a felkent fejedelemig hét és hatvankét hét (telik el) ... és a hatvankét hét múltán el fogják pusztítani a kene-tet és nem lesz törvény benne. A várost és a szentélyt pedig le fogja rombolni az eljövendő uralkodóval együtt...*

(Dán 9:24–26)<sup>9</sup>

A szöveg nehézségei ellenére<sup>10</sup> is kézenfekvő interpretációs lehetőség adódik a felkent fejedelem (χριστοῦ ἡγουμένου) Krisztussal való azonosítására,<sup>11</sup> már csak az utána következő pusztítás és a szentély lerombolásának (τὸ ἅγιον διαφθερεῖ) kontextusa miatt is, amit a keresztény szerzők nem is hagynak kiaknázatlanul.<sup>12</sup> Ehhez járul még, hogy rendszerint a „Szentek Szentjének felkenését” (χρῖσαι ἅγιον ἁγίων) is Krisztusra vonatkoztatják (aki lepecsételi, azaz betölti a jóslatokat és a próféciákat);<sup>13</sup> s adott a lehetőség, hogy Krisztushoz kössék az eseményeket, vagy néhány — olykor meglehetősen bonyolult — számítással hozzá vezessék el az évek láncolatát.<sup>14</sup> Az egyébként meglehetősen egybehangzó interpretációk egy fontos ponton

<sup>9</sup> θ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετηθήσαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν σου τοῦ συνετελεσθῆναι ἁμαρτιῶν... καὶ τοῦ σφραγίσαι ὄρασις καὶ προφήτην καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων καὶ γνώση καὶ συνήσεις ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομησῆναι Ἱερουσαλημ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἐξήκοντα δύο... καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἐξήκοντα δύο ἐξολεθρευθήσεται χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ...

<sup>10</sup> Talán érdemes megjegyeznünk, hogy például a 26–27. versek héber szövege előtt még a modern filológusok is értetlenül állnak. Az *Anchor Yale Bible* e versekre vonatkozó kommentárja helyett is ennek beismerése olvasható: „*The Hebrew text of these verses is uncertain and obscure in several places; the English translation offered here is merely an attempt to make some plausible sense out of it.*” (HARTMAN – DI LELLA 2008: 245).

<sup>11</sup> Ámbár ezzel a lehetőséggel sem él mindenki: Caeserai Eusebios például ezt a törvényesen felkent főpapokra érti, akiknek sora II. Hyrkanossal szakad meg, és így inkább a történeti számításokhoz köti a szakaszt, melyek Krisztushoz vezetnek (idézi Jeromos: *Comm. in Dan.* III.9).

<sup>12</sup> Például Hippolytos: *Comm. in Dan.* IV.30.3; Kyrosi Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG 81:1472–73, HILL 2006: 242); Szíriai Szent Efrém(?): *In Dan. Proph.* 9.24.

<sup>13</sup> Például Hippolytos: *Comm. in Dan.* IV.32.4; Kyrosi Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG 81:1472–73, HILL 2006: 242); Jeromos: *Comm. in Dan.* III.9.

<sup>14</sup> Például Tertullianus: *Adv. Jud.* 8; Kyrosi Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG 81:1475–1487, Hill 2006: 244–260.);



kettéágaznak — mégpedig nyelvi törésvonalak mentén —, a 26. vers értelmezésekor. A görög fordítás nem nagyon ad lehetőséget a közvetlen krisztológiai interpretációnak: „*el fogják pusztítani a kenetet/felkenést és nem lesz törvény benne*” (ἐξολεθρευθήσεται χρίσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ). A szöveget tehát mindenképpen indirekt módon kell értelmezniük, és ezért valamiképp a zsidóságtól elvétellett főpapságra vonatkoztatják, vagy a Heródes által kierősza-  
kolt törvénytelen főpapszentelés,<sup>15</sup> vagy egyszerűen Krisztus megjelenése miatt.<sup>16</sup> Ugyanakkor a szír és a latin hagyományt nem köti a görög fordítók döntése. Ők a „kenet/felkenés” (χρίσμα, a ránk maradt bibliai kéziratokban egyébként nem szeplő héber מָשִׁיחַ) helyett „felkent/messias” olvasatot fogadnak el (a maszoréta szövegben is szereplő מָשִׁיחַ alaknak megfelelően),<sup>17</sup> és így a szöveghelyet közvetlenül Krisztus megjelensére vonatkozó próféciaként értelmezik.<sup>18</sup>

### *Az Emberfia (7:13–14)*

Jelen szimpózium keretei között csupán megemlíthetjük az emberfiával kapcsolatos jövődö-  
lést, mint ami külön értekezést igényel (s amit már évekkal jelen sorok szerzőjének születése  
előtt példaértékűen — és ez év márciusától, az internetnek köszönhetően, bárki számára hoz-  
záférhetően<sup>19</sup> — meg is írt Philip Maurice Casey).

*Látám éjszakai látásokban, és imé az égnek felhőiben mint valami emberfia jöve; és méne  
az napok öregjéhez, és eleibe vivék őt. És adatott néki hatalom, dicsőség és ország, és minden  
nép, nemzet és nyelv néki szolgálja; az ő hatalma örökkévaló hatalom, a mely el nem múlik,  
és az ő országa meg nem rontatik.*

(Dán 7:13–14)<sup>20</sup>

Az a tény, hogy Krisztus rendszeresen használja, s sokszor félreérthetetlenül önmagára  
alkalmazza az Emberfia kifejezést az evangéliumokban,<sup>21</sup> kézenfekvővé teszi a szakasz általá-  
ban eschatologikus (olykor azonban a feltámadáshoz kötődő) krisztológiai interpretációját a  
keresztény kommentátorok számára.<sup>22</sup> Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a szír gyökerű ha-  
gyomány nem csupán olyan emlékeket őriz, melyek az Úr első eljövételhez kötik a látomást<sup>23</sup>  
(ekkor a teológiai tartalom — az Atya neki ad minden hatalmat a teremtés felett — változatlan

Hippolytos: *Comm. in Dan.* IV.35.2–3; Aranyszájú Szent János: *Adv. Jud.* V.9.2.

<sup>15</sup> Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG 81:1480, HILL 2006: 252); és Eusebios (lásd a 14. lábjegyzetet).

<sup>16</sup> Római Szent Kelemen: *Recog.* I.48.

<sup>17</sup> MONTGOMERY 1927: 382; WEITZMAN 2005: 242.

<sup>18</sup> Például Afrahat (WEITZMAN 2005: 243); Mervi Iso'dad: *Comm. in Dan.* 9.26. (STEVENSON – GLUERUP 2008: 268); Jeromos: *Comm. in Dan.* III.9. A szöveghelynek Krisztus halálára vonatkoztatása tehát csak erős megszo-  
ritással tekinthető a „hagyományos keresztény exegézisnek”, mint ahogy például a *Hermeneia* sorozat vonat-  
kozó kommentárja utal rá (COLLINS 1993: 356, mely kivételként említi meg Eusebiost); valójában másodlagos,  
és aránylag késői interpretációról van szó (amint arra MONTGOMERY 1927: 382 már találóan rámutat).

<sup>19</sup> CASEY 1976b, on-line: <http://etheses.dur.ac.uk/10317/> (hozzáférés: 2014. október 8), az alábbi rövid összefog-  
lalásban külön hivatkozás nélkül is az ő tanulmányára és forrásaira támaszkodom.

<sup>20</sup> Károli Gáspár fordítása kisebb módosításokkal.

<sup>21</sup> Például Mt 8:20; 12:8; 13:37; 13:41–42; 18:11; 20:17–19; Mk 2:27–28; 8:11–13; 8:31–32; 10:32–34; Lk 6:5; 9:26;  
9:58; 18; 31; Jn 1:51; 5:25; 8:28; 9:35–36 (itt a kéziratok egy részében „Isten fia” szerepel helyette); nem egyszer  
Dániel reminiszenciaként: Mt 24:30; 25:31–32. A téma szélesebb tárgyalásához lásd BURKETT 2004; ill. — spe-  
cifikusan Dániel könyvéhez — Kocsis Imre jelen szimpóziumon elhangzott előadását.

<sup>22</sup> Például Justinos: *Dial.* 31–32; Hippolytos: *Comm. in Dan.* IV.10.2; Kyrosi Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG  
81:1425, HILL 2006: 190); Ciprianus: *Test.* 11.26; Lactantius: *Div.Inst.* IV.12–21.

<sup>23</sup> Például. Kosmas Indikopleystés: *Topographia Christiana* V.132.

marad), de *survival* elemként olyan részeket is tartalmaz, amelyek még a „felséges Isten szentjeire”, azaz szó szerint a Makkabeusokra is vonatkoztatják az Emberfia kifejezést (akik pedig eschatologikus értelemben a keresztények *typosai* lesznek).<sup>24</sup>

### A hegyről lezuhanó kő (2:34–35)

A patrisztikus szerzők írásmagyarázata szempontjából talán még szemléletesebb a fenti — alapvetően filológiai problematikájú — exegetikai kérdéseknél Nebukadnecár álmának interpretációja, ahol lényegében teljesen allegorikus síkra helyeződik az értelmezés. Ennek példáit érdemes közelebbről, szövegszerűen is szemügyre vennünk.

A király álmában megjelenő — az egymásra következő birodalmakat ábrázoló — hatalmas szobor pusztulásáról ezt olvashatjuk:

*Miközben nézted, leszakadt a hegyről egy kő, anélkül, hogy kéz (érintette volna), és nekivágódott a szobor vas- és cseréplábának, és darabokra zúzta. Akkor egyszerre összetört az cserép, a vas, a réz, az ezüst és az arany, és olyanná lett mint nyári szérűn a por. És egy nagy szél úgy elfújta azt, hogy a helye sem volt megtalálható. És a kő, ami nekivágódott a szobornak, nagy hegygé lett, és betöltötte az egész földet.*

(Dán 2:34–35)<sup>25</sup>



2. kép. Az „Érintetlen Hegy” (XVII. sz. - Moszkva).

Tradigo, A. 2006: *Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church*.  
Los Angeles: Getty. 202. oldal nyomán.

Kellő inkulturalizáció hiányában egy feltételezett távoli — mondjuk buddhista — olvasónak talán koránt sem lenne magától értetődő, mitől keresztény krisztológiai prófécia ez a szakasz.

<sup>24</sup> CASEY 1976b: különösen 111–116.

<sup>25</sup> Θεωρεῖς ἕως οὗ ἐτιμήθη λίθος ἐξ ὄρους ἄνευ χειρῶν καὶ ἐπάταξεν τὴν εἰκόνα ἐπὶ τοὺς πόδας τοὺς σιδηροῦς καὶ ὀστρακίνοὺς καὶ ἐλέπτυνεν αὐτοὺς εἰς τέλος τότε ἐλεπτύνθησαν εἰς ἅπαξ τὸ ὀστρακὸν ὁ σίδηρος ὁ χαλκός ὁ ἄργυρος ὁ χρυσὸς καὶ ἐγένοντο ὡσεὶ κονιορτὸς ἀπὸ ἄλωνος θερμῆς καὶ ἐξῆρεν αὐτὰ τὸ πλῆθος τοῦ πνεύματος καὶ τόπος οὐχ εὐρέθη αὐτοῖς καὶ ὁ λίθος ὁ πατάξας τὴν εἰκόνα ἐγενήθη ὄρος μέγα καὶ ἐπλήρωσεν πᾶσαν τὴν γῆν

A kő messianisztikus interpretációja a kor embere számára azonban meglehetősen kézenfekvő (biztos vonatkoztatási alap nélkül még azt is megkockáztathatjuk, hogy ez lehetett a Szerző eredeti szándéka is), és értelmezésének (Dán 2:44–45) újszövetségi reminiscenciája (Mt 21:44; Lk 20:18), valamint rabbinikus értelmezése is ebbe az irányba mutat.<sup>26</sup> Hasonlóképp Hippolytos kommentárjában is azt olvashatjuk:

*Krisztus, aki mint egy hegyről leszakadó kő jön el a mennyekből, hogy e világ királyságait eltávolítsa, és felállítsa a szentek mennyei királyságát, „ami soha meg nem szűnik”. Az a hegy pedig a szentek sokasága, akik betöltik a földet.<sup>27</sup>*

Ez a szöveg önmagában azonban akár zsidó exegézisként is megállná a helyét (amennyiben mondjuk szíriül olvasnánk, tehát „Krisztus” helyett „Mesiho”-t ejtenénk). A patrisztikus értelmezések sajátos, mondhatni standard jellemzőjét nem ez, hanem egy elsőre mellékesnek tekinthető szószerkezet adja meg. Ettől lesz egyértelműen Jézusra vonatkozatható a prófécia. Justinos, zsidó vitapartnerével szembeni érvelésében a közös messianisztikus alap (a 7:13 Emberfia motívuma) után már ezt, az „*anélkül, hogy kéz (érintette volna)*” (ἀνευ χειρῶν) szerkezetet emeli ki az értelmezésben:

*Amikor ugyanis azt mondja Dániel, hogy „olyan mint az Emberfia”, aki minden időkre szóló királyságot kap, az „olyan mint az Emberfia” kifejezéssel azt állítja, hogy emberré lett, és így jelent meg, de az is belátható, hogy ő nem emberi magból való. Amikor őt nem kézzel hasított kőnek mondja, akkor is ezt hirdeti misztikus módon. Ugyanis, amikor őt nem kézzel lehasított kőnek mondja, azt jelenti, hogy nem emberi alkotás ő, hanem az Istentől, a mindenség Atyjának akaratából való.<sup>28</sup>*

S ugyanezt találjuk Irenaeusnál is, mikor szintén a zsidókkal, illetve a zsidózó ebionitákkal szemben fejti ki érvelését:

*Ezért is mondta Dániel — előre látván eljövételét —, hogy egy kéz nélkül lehasított kő jött ebbe a világba. Ugyanis az, hogy „kéz nélkül”, az azt jelenti, hogy nem úgy jött létre, hogy emberi kezek dolgoztak volna rajta, vagyis olyan férfiak keze, akik követ szoktak hasítani. Azaz hogy nem József munkálkodott az ő létrejöttén, hanem egyedül Mária működött együtt a tervvel.<sup>29</sup>*

Talán már ennyiből is látható, hogy hogyan lesz a „kéz nélkül” szókapcsolat már a korai atyáknál is a szűzi fogantatás egyértelmű jelzőjévé, s a példákat még hosszasan lehetne sorolni.<sup>30</sup> Használata gyakorlatilag standardizálódik, így nem csoda, ha szinte iskolapéldája lesz a testimónium típusú szöveghelyeknek, s így — az épp a hasonló vitahelyzetekben mintegy kézikönyvszerű használatra szánt — testimónium gyűjteményekben is fontos helyet kap — például

<sup>26</sup> Numeri Rabba, Tanchuma, Ibn Ezra, Rasi, Josephus (MONTGOMERY 1927: 191).

<sup>27</sup> Hippolytos: *Comm. in Dan.* II.13.2. Χριστὸν ἀπὸ οὐρανῶν ἐρχόμενον, ὡς λίθον ἀπὸ ὄρους τεμνόμενον, ἵνα τὰς τοῦ κόσμου τούτου βασιλείας μεταστήσῃ, ἀναστήσῃ δὲ τὴν ἐπουράνιον τῶν ἁγίων βασιλείαν, «ἦτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται», αὐτὸς «ὄρος» καὶ πόλις τῶν ἁγίων γινόμενος πληρῶν «πᾶσαν τὴν γῆν.»

<sup>28</sup> Justinos: *Dial.* 76. 1.

<sup>29</sup> Irenaeus: *Adv. haer.* III.21.7. *Propter hoc autem et Daniel, praeuidens eius aduentum, lapidem sine manibus abscisum ait venisse in hunc mundum. Hoc est enim quod ‚sine manibus’ significabat, quod non operantibus humanis manibus, hoc est viroꝝ illorum qui solent lapides caedere, in hunc mundum eius aduentus erat, hoc est non operante in eum Ioseph, sed sola Maria cooperante dispositioni.*

<sup>30</sup> Például Órigenés: *In Exod. hom.* XIII.6.12; Vak Didymos: *Com. in Zach.* I.70; Kyrosi Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG 81:1301, HILL 2006: 52); Augustinus: *In Ioh. tract.* 4.4.

a híres „*Íme a szűz fogan, és fiút szül*” (Iz 7:14) mellett az „*Az ő szűztől való születéséről*”<sup>31</sup> vagy „*Arról, hogy egyesülés és apa nélkül (jött) a világra*”<sup>32</sup> fejezetcím alatt összegyűjtött bibliai idézetek és parafrázisok között.

### *A negyedik a tüzes kemencében (Dán 3:91–92)*

Végezetül nézzünk példát egy olyan krisztológiai interpretációra is, ami elindul ugyan a standardizáció felé, ám a teológiatörténet viharai miatt mégis túlhaladottá, s ezért elhaló értelmezéssé válik! A három ifjúnak a tüzes kemencében felhangzó éneke után ezt olvassuk:

*És Nabukodonozor hallotta, amint énekelnek, és elcsodálkozott. Sietve felkelt, és azt mondta főembereinek: „Nemde három megkötözött férfit hajítottunk a tűzbe?” S felelték a királynak: „Így igaz, ó király!” Erre azt mondta a király: „Íme, én négy eloldozott, s a tűzben sétálgató embert látok, és semmi bajuk sincsen. És a negyedik kinézete hasonlít egy isten-fiúra.”*

(Dán 3:91–92)<sup>33</sup>



3. kép. A három ifjú a tüzes kemencében (Faras - Kartúmi Nemzeti Múzeum).

Az istenfiú (υἱὸς θεοῦ) kifejezés kézenfekvő krisztológiai értelmezése — lévén, hogy Theodotion szövegét olvassák<sup>34</sup> — ismét kihagyhatatlan lehetőség a keresztény kommentátorok számára. Hippolytos a kommentár műfajától már-már kicsit idegen (inkább homiletikus hangvételű) dramatikusan erővel kommentálja a szakaszt:

<sup>31</sup> ALBL 2004: 26.

<sup>32</sup> HOCHKISS 1974: 32.

<sup>33</sup> θ καὶ Ναβουχοδοноσορ ἤκουσεν ὑμνοῦντων αὐτῶν καὶ ἐθαύμασεν καὶ ἐξαιέστη ἐν σπουδῇ καὶ εἶπεν τοῖς μεγιστάσιν αὐτοῦ οὐχὶ ἄνδρας τρεῖς ἐβάλομεν εἰς μέσον τοῦ πυρός πεπεδημένους καὶ εἶπαν τῷ βασιλεῖ ἅλ ηθῶς βασιλεῦ καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς ἰδοὺ ἐγὼ ὄρω ἄνδρας τέσσαρας λελυμένους καὶ περιπατοῦντας ἐν μέσῳ τοῦ πυρός καὶ διαφθορὰ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς καὶ ἡ ὄρασις τοῦ τετάρτου ὁμοία υἱῷ θεοῦ

<sup>34</sup> A LXX fordítása a θtól itt „istenfiú”-ként magyarított, szó szerint „Isten/isten fia” (υἱὸς θεοῦ) kifejezés helyett (ami egyébként tükörfordítása a héber יְהוָה־בֶּן־אֱלֹהִים kifejezésnek) Isten angyalát (ἀγγέλου θεοῦ) ír.

Mond meg nekem Nabukodonozor! Mégis mikor láttad te az Isten fiát, hogy istenfiúnak vallod ezt? Ki zavarta össze a szívedet, hogy ilyet mondasz? Miféle szemmel voltál képes ebbe a fénybe tekinteni? S miért csak neked mutatkozott meg, s egynek sem a többiek, a satrapák közül? Ámde meg van írva: „a király szíve az Isten kezében van.” Ez az Isten keze, éppen ez az Ige, mely összezavarta a szívet, hogy felismerje őt a kemencében, és dicsőítse. S ez a belátásunk nem alaptalan. Mikor ugyanis Izrael fiai megláthatták volna Isten fiát a világban, nem hittek. Az Írás bizonyítja, hogy felismerhetik a (pogány) népek ezt a testi alakot, amit egykor testetlenül látott Nabukodonozor, és istenfiúnak vallott.<sup>35</sup>

S nem kevésbé magától értetődő a szakasz krisztológiai értelmezése a nyugati területeken,<sup>36</sup> illetve a latin nyelvű közegben, konkrétan Tertullianus számára sem, ámbár — meglepő módon — következetesen az Emberfia kifejezést használja, mikor erre a szakaszra utal:

... ez a Felséges sétált a paradicsomban estefelé, kérdezve Ádámot, s bezárta a bárkát, miután Noé bement, s pihenőt tartott Ábrahámnál a tölgy alatt, Mózeset ő hívta az égő csipkebokorból, s a babiloni király kemencéjében is megjelent negyediknek, noha Emberfiának mondják?<sup>37</sup>

Tekints be tehát te is a babiloni kemencébe, és megtalálsz ott, mint Emberfiát — még nem volt az valójában, ti. még nem született meg embertől —, ahol már akkor szabadulást adott. Megmenti a három testvér életét, akik megesküdtek, hogy Istenükért együtt vesztik el azt, a káldeusokét pedig elveszíti, akik bálványimádás révén akarták azt inkább megmenteni.<sup>38</sup>

Azonban, ha későbbi szerzőknél keresünk példát az értelmezésre, meglepően homályos, vagy óvatos megfogalmazásokkal találkozunk. A legjobb példa erre Jeromos kommentárjában található:

A negyedik alakot, akit hasonlatosnak mond Isten fiához, vagy angyalnak kell elfogadnunk, ahogy a hetvenek fordítják, vagy bizony — mint sokan gondolják — a Megváltó Úrnak. Bár nem tudom, miképp lehet méltó az istentelen király meglátni Isten Fiát. Ezért, Symmachos szerint, aki így értelmezi: a negyedik alak hasonlónak kell tartanunk az istenek (s nem Isten!) fiaihoz, vagyis az angyalokhoz, akiket sokszor neveznek istenieknek, vagy isteneknek, vagy Isten fiainak. Eddig a történeti értelmezés. Egyébként mint előkép ez az angyal vagy Isten fia a mi Urunk Jézust jelképezi, aki alászállt a pokol kemencéjébe.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Hippolytos: *Comm. in Dan.* II.33.2–5. Εἰπέ μοι, Ναβουχοδονόσορ, πότε γὰρ εἶδες τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἵνα υἱὸν θεοῦ τοῦτον ὁμολογήσῃς; Τίς δὲ ὁ τὴν καρδίαν σου κατανύξας, ἵνα τοιοῦτον ῥῆμα ἀποφθέγξῃ; Ποίους δὲ ὀφθαλμοὺς ἐδυνήθησεν τοῦτο τὸ φῶς ἐνοπρῖσασθαι; Διὰ τί δὲ σοὶ μόνῳ καὶ οὐδενὶ τῶν ἄλλων σατραπῶν ἐπεδείχθη; Ἄλλο ἔπει γεγραμμένον ἦν «καρδία βασιλέως ἐν χειρὶ θεοῦ.» Αὕτη ἡ τοῦ θεοῦ χεὶρ, ὅπερ ἦν ὁ λόγος, τὴν καρδίαν τοῦτου κατένυξεν, ἵνα ἐπιγνοῦς τοῦτον ἐν τῷ καμίνῳ δοξάσῃ. Καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἄργον τὸ ὑφ' ἡμῶν νενοημένον. Ἐπειδὴ γὰρ ἤμελλον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἰδόντες ἐν κόσμῳ μὴ πιστεῦναι, προαπέδειξεν ἡ γραφὴ ὅτι μελλήσουσιν τὰ ἔθνη τοῦτον ἔνσαρκον ἐπιγινώσκειν, ὃν πάλα ἄσαρκον ἰδὼν ἐπέγνω ὁ Ναβουχοδονόσορ καὶ υἱὸν θεοῦ τοῦτον εἶναι ὠμολόγησεν.

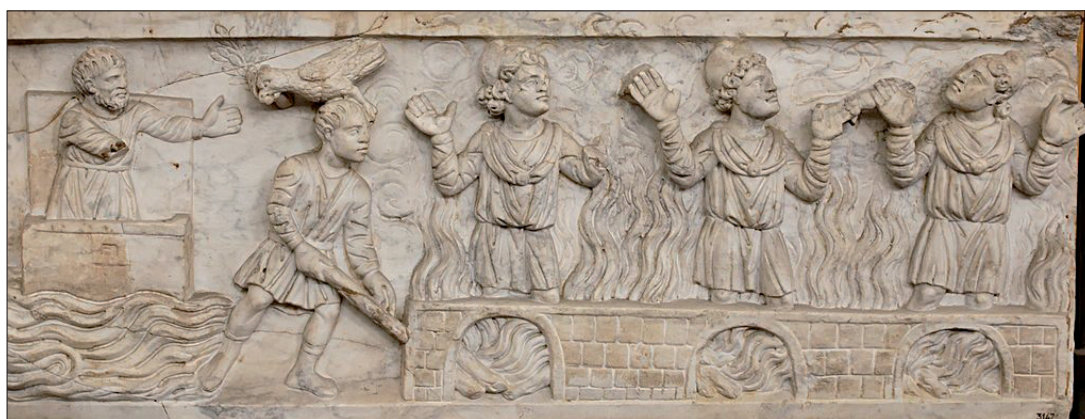
<sup>36</sup> Irenaeus: *Adv. haer.* 4.20.11

<sup>37</sup> Tertullianus: *Adv. Prax.* 16 (Vanyó László fordítása). *ille altissimus, in paradiso ad vesperam deambulaverit quaerens Adam, et arcam post introitum Noe clausuravit, et apud Abraham sub quercu refrigeraverit, et Moysen de rubo ardenti vocavit, et in fornace Babylonii regis quartus apparuerit - quanquam filius hominis est dictus?*

<sup>38</sup> Tertullianus: *Adv. Marc.* IV.21 (Nagy Imre fordítása). *Perspice igitur et tu cum rege Babylonio fornacem eius ardentem, et invenies illic tanquam filium hominis (nondum enim vere erat, nondum scilicet natus ex homine) iam tunc istos exitus constituentem. Salvas facit animas trium fratrum, qui eas pro deo perdere conspiraverant, Chaldaeorum vero perdidit, quas illi per idololatriam salvas facere maluerant.*

<sup>39</sup> Jeromos: *Comm. in Dan.* I.3. *Speciem autem quarti, quem similem dicit filio dei, uel angelum debemus accipere, ut septuaginta transtulerunt, uel certe, ut plerique arbitrantur, dominum saluatorem. Sed nescio quomodo rex impius dei filium uidere mereatur; ergo, iuxta symmachum qui interpretatus est: species autem quarti similitudo filiorum - non dei sed - deorum, angeli sentiendi sunt, qui et dii et deorum uel dei filii saepissime nuncupantur. Hoc iuxta historiam. Ceterum in typum praefigurat iste angelus siue filius dei dominum nostrum iesum, qui ad fornacem descendit inferni.*

Jeromosnak természetesen jó oka van erre az óvatos újraértelmezésre. Kontextuálisan akár az is nyomós érv lehet, hogy még a három ifjú éneke előtt — Theodotion fordítása szerint is — az Úr angyala (ἄγγελος κυρίου) száll alá a kemencébe, hogy enyhe, harmatos helyé változtassa azt (Dán 3:49), ez azonban önmagában aligha kötné gúzsba az interpretátorok szárnyalását. Ha viszont hozzávesszük az ariánus vita kontextusát, ami után lényegesen veszélyesebb bármilyen angyali megjelenést Krisztusra vonatkoztatni (hisz az implikálhatja, hogy valamiféleképpen ontológiai értelemben is angyali létezőnek gondoljuk, s ekképp Krisztus valóságos istenségének kétségbevonásaként is felfogható), megérhetjük, hogy miért gondolják újra ezt az értelmezést, ahogy majd minden teofánikus angyal kriszológiai *typost*, a 4–5. század szerzői.<sup>40</sup> A standardnak tekinthető értelmezés már ennek megfelelően alakul ki, és a szakasz kriszológiai vonatkozása ezzel háttérbe szorul.<sup>41</sup>



4. kép. A három ifjú a tüzes kemencében  
(4. századi római szarkofág részlete). Róma, Museo Pio Christiano.

#### *Epilógus: Dániel könyvének megjelenései — egy hagyomány továbbélése*

Dániel könyvének népszerűsége a patrisztikus korban természetesen nem korlátozódik a valóságos irodalom „kánoni” határait. Motívumai megjelennek a homíliákban, az ikonfestészetben, a szarkofágokon, s a liturgikus költészetben is. Különösen szembetűnő, hogy a „három ifjú a tüzes kemencében” témája — az immár kétséssé váló kriszológiai interpretáció nélkül, sőt talán annak eltűnésével párhuzamosan — milyen fokú népszerűsége tesz szert. Aranyszájú Szent János homíliáiban szinte mindig feltűnik, ha a hitben való kitartásra, vagy rettenthetetlen bátorságra utal;<sup>42</sup> az 5. századtól szarkofágok, festmények és (még a távoli Núbia vidékéről is

<sup>40</sup> Ezt a kérdést részletesen tárgyalom Órigenésnek szeráf és angyal értelmezései, a Nagy Tanács Angyala, valamint az eunomiánus vita kontextusában, lásd PARLAGI 2011: 279–310. Ezen a ponton megjegyezném, hogy Jeromos személyesen is érintett az ezzel kapcsolatos vitában. Mintegy tíz évvel a Dániel kommentár összeállítása előtt írt levelében (*Epistula* 61) épp azt nevezi Órigenés legnagyobb eretnokségének, hogy az Izaiás könyvében megjelenő szeráfokat a Fiúval és a Szentlélekkel meri azonosítani.

<sup>41</sup> Például Kyrosi Theodorétos: *Int. in Dan.* (PG 81:1344, HILL 2006: 96); Nazianzosi Szent Gergely: *Orat. XXIV.10.* angyalként értelmezik, míg Aranyszájú homíliáiban jellemzően homályban marad a motívum (pl. *Hom. IV. in Mat.*; *In Act. apost. hom.*; *In epist. I. ad Cor. Hom. IV.*; *In epist. II. ad Cor. Hom. I;V.*; *In epist. ad Eph. hom. VIII.*).

<sup>42</sup> Szemléltetésül az utolsó statisztika: a Dán 3:16–27 összesen 381 hivatkozásból 115 Aranyszájútól származik.

ismeretes) freskók gyakori témája lesz. És ezzel párhuzamosan a keleti liturgikus költészetben is kiemelkedő szerepet kap. A 4–5. század fordulójáról már tudjuk, hogy jelen van a három ifjú éneke is a szertartásrend során énekelt versek között, és olyannyira szerves részévé válik, hogy a hajnali istentisztelet nyolcadik ódájaként a mai napig, a világ összes orthodox kolostorában, minden napkelte előtt felhangzik egy, a három ifjút dicsérő, s velük Istent magasztaló ének...

### *Felhasznált irodalom*

#### *Fontosabb kommentárok*

- BONWETSCH, Georg Nathanael – RICHARD, Marcel (szerk.) 2006: *Hippolyt Werke Band 1.1: Kommentar zu Daniel* (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 7). Berlin: De Gruyter.
- GLORIE, François (szerk.) 1964: *Hieronymus: Commentariorum in Daniele libri III* (Corpus Christianorum Series Latina 75A). Turnhout: Brepols.
- HILL, Robert C. (szerk.) 2006: *Theodoret of Cyrus: Commentary on Daniel*. Leiden: Brill.

#### *Szakirodalom*

- ALBL, Martin C. 1999: *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Supplements to Novum Testamentum 96). Leiden: Brill.
- ALBL, Martin C. 2004: *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies against the Jews*. Leiden: Brill.
- ALLENBACH, Jean et al. 1975–1995: *Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 1–6*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. on-line (bővítve): <http://www.bibindex.mom.fr/> (2014. november 11.)
- BOTHA, Phil J. 2007: The Relevance of the Book of Daniel for Fourth-Century Christianity According to the Commentary Ascribed to Ephrem the Syrian. In: Bracht, K. – du Toit, D. S. (szerk.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 371). Berlin: De Gruyter. 99–122.
- BURKETT, Delbert Royce 2004: *The Son of Man Debate* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 107). Cambridge: University Press.
- CASEY, Philip Maurice 1976a: Porphyry and the origin of the Book of Daniel. *Journal of Theological Studies* 27.1, 15–33.
- CASEY, Philip Maurice 1976b: *The Interpretation of Daniel VII in Jewish and Patristic Literature and in the New Testament: An Approach to the Son of Man Problem*. (Doktori értekezés) on-line: <http://etheses.dur.ac.uk/10317/> (2014. október 8.)
- COLLINS, John J. 1993: *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- DI TOMASSO, Lorenzo 2005: *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20). Leiden: Brill.
- FARAG, Lois 2006: The Septuagint in the Life of the Early Church. *Word & World* 26.4, 392–401.

- HARDY, Frank W. 2006: New Testament References to Daniel. *Historicism* 1.1. on-line: <http://www.historicism.org/Documents/Jrnl/DanNT.pdf> (2014. október 23.)
- HARTMAN, Louis Francis – DI LELLA, Alexander A. 2008: *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1–9* (Anchor Bible 23). New Haven – London: Yale University Press.
- HOTCHKISS, Robert V. 1974: *A Pseudo-Epiphanius Testimony Book* (Society of Biblical Literature Texts and Translations 4; Early Christian Literature Series 1). Montana: Society of Biblical Literature – Scholars' Press.
- JELLCOE, Sidney 1968: *Septuagint and Modern Study*. Oxford: University Press.
- MOORE, Carey A. 2008: *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions: A New Translation With Introduction and Commentary* (Anchor Bible 44). New Haven – London: Yale University Press.
- MONTGOMERY, James A. 1927: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. New York: Charles Scribner's Sons.
- PARLAGI, Gáspár 2011: Fejezetek a patrisztikus kor angelológiájából. In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.), *Angyalok az ókortól Szent Tamásig*. Budapest: L'Harmattan. 277–323.
- STEVENSON, Kenneth – GLERUP, Michael (szerk.) 2008: *Ezekiel, Daniel* (Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 13). Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- VANYÓ, László (szerk.) 1986: *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók 12). Budapest: Szent István Társulat.
- WEITZMAN, Michael P. 2005: *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56). Cambridge – New York: Cambridge University Press.





# Dániel könyvéről – egy új kommentár kapcsán

Fröhlich Ida

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba – Budapest*

NEWSOM, Carol A. 2014: *Daniel: A Commentary* (The Old Testament Library). With the contribution of Brennan W. BREED. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

A dánieli gyűjtemény viszonylag rövid, de annál jelentősebb része az ószövetségi corpusnak. A könyv óriási hatást gyakorolt mind a későbbi zsidóság, mind a kereszténység történet-szemléletére és vallási ideáira. Ennek oka, hogy tartalma mindig aktualizálható, a történetek és jóslatok későbbi korok különböző szituációira és eseményeire is vonatkoztathatóak. A diaszpórában és kisebbségben élő, magas hivatalba jutott (több történet szerint pedig ártatlanul bevádolt és istenítélet folytán megmenekült) személyekről szóló elbeszélések magatartási példákat adnak a későbbi korok hasonló helyzetben élő etnikai és vallási csoportjainak. A történelem struktúráit is felrajzoló látomásos próféciaik pedig ezen korszakok történet-szemléletéhez, aktuális eseményeinek értelmezéséhez és értékeléséhez nyújtanak alapvető referenciákat mindazon közösségeknek, amelyek hagyományában Dániel könyve szerepelt. A könyv állandó aktualizálhatóságát a rendszeresen megjelenő kommentárkötetek is igazolják, így például az elmúlt évtizedekből időrendben M. Delcor, A. Lacocque, K. Koch, L. F. Hartman – A. A. DiLella, J. J. Collins Dániel-kommentárjai.<sup>1</sup>

Dániel mindenkori aktualitása tehát generálja az érdeklődést, a kommentálást — viszont ha a szövegeket eredeti kontextusukban kívánjuk értelmezni, nehéz dolgunk van. A gyűjteményt alkotó darabok távoli közösségekről szólnak. Az idő múlásával egyre halványult a történetek „eredeti” jelentése és interpretációja, vagyis a saját kulturális közegükben való értelmezés lehetősége. Tovább nehezíti ezt az a tény, hogy a gyűjtemény látomásos darabjai a jelképek, szimbólumok nyelvén szólnak, és ez eleve többértelművé tette a szövegeket; a szimbólumok a több mint két évezredes hagyományozás során pedig az új interpretációk szinte határtalan lehetőségeit kínálták. Dániel könyvének története a későbbi hagyományban ezért az értelmezések történetét jelenti, a történeti példák és próféciaik alkalmazását a változó történeti korszakokra és helyzetekre. A gyűjtemény központi kérdésére, vagyis arra, vajon van-e a

<sup>1</sup> DELCOR, Mathias, *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques). Paris: J. Gabalda et Compagnie, 1971; LACOCQUE, André, *Le livre de Daniel* (Commentaire de l'Ancien Testament 15 b). Neuchâtel: Éditions Delachaux & Niestlé, 1976 = *The Book of Daniel*. London: SPCK, 1979; HARTMANN, Louis F. – DI LELLA, Alexander A., *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary* (The Anchor Bible 23). New York: Doubleday, 1978; KOCH, Klaus, *Daniel* (Biblischer Kommentar: Altes Testament 83/1-2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986; COLLINS, John J., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 1993 — utóbbi az angolul megjelent legrészletesebb, teljes magyarázatot adó kommentárnak tekinthető.

történelemnek értelmes rendszere, a történeti próféciák adnak választ. Fejezetei ezek mellett egy másik műfajt is képviselnek, az udvari történetekét. Utóbbiak fókuszában a diaszpórában, idegen környezetben élő egyén dilemmája áll: van-e értelme a saját hagyományokhoz, identitáshoz, valláshoz való ragaszkodásnak, és milyen következményekkel jár mindez? A dánieli próféciák és elbeszélések által adott válasz mindkét kérdésre igenlő.

Carol A. Newsom kommentárjának első része (2–28. old.) az udvari történetek és a történeti próféciák csoportjait tárgyalja, hagyománytörténeti, műfaji, illetve történeti szempontból. Az egyes fejezetek egy-egy meghatározott szemszögből vizsgálják a gyűjtemény vonatkozó darabjait, mintegy különböző oldalakról tartva tükröt az azt alkotó szövegek elé. A módszer velejárója, hogy némely anyagok bemutatása és bizonyos megállapítások visszatérően ismétlődnek — ez a jelenség azonban inkább segíti, mint zavarja az olvasót, aki egy-egy szöveget több oldalról szemlélve más-más szempontból közelítheti meg annak problémáit és jobban tájékozódhat a dánieli gyűjtemény kivételesen gazdag és — tegyük hozzá — szövevényes anyagában.

A kötet második részét a szöveg fordítása és az ahhoz kapcsolódó magyarázat, kommentár alkotja, Dániel könyve fejezeteinek rendjében. Minden fejezet a társszerző, Brennan W. Breed összeállításával zárul, amely a fejezet vagy egy jellegzetes téma recepciótörténetét mutatja be. A kötet terjedelme természetesen nem ad lehetőséget két évezred teljes recepciótörténetének rendszeres bemutatására. E részek ezért elsősorban az igen értékes és kevésbé ismert, legkorábbi zsidó és keresztény hagyományokat mutatják be, gyakran kontrasztba állítva azokat napjaink aktuális értelmezéseivel, amelyek egyes társadalmi és politikai jelenségeket kötnek össze a dánieli próféciák témáival.

A könyv első, tematikus részét a szerző érdeklődésének megfelelően az irodalmi, műfaji szempont uralja. Ennek első szakasza (*The Masoretic Book of Daniel in Literary Context*, 2. old.) az ókori zsidó irodalom kontextusában vizsgálja a művet. A *Texts and Versions* című rész (3–5. old.) szövegtörténeti bevezetést ad. A Dániel nevéhez, illetve a gyűjtemény tematikájához kapcsolódó héber és arámi kéziratok hagyományának két nagy ága ismert: a maszoréta szöveg, valamint a gyűjteménynek a qumráni közösség könyvtárában megőrződött kéziratai. Külön részek foglalkoznak a Septuaginta (LXX) görög verziójával és a Qumránból ismert, ún. dánieli kompozíciókkal, amelyeket a bennük feldolgozott témák kapcsolnak a gyűjteményhez (*Non-Masoretic Danielic Compositions*, 5. old.).

Dániel könyvét a zsidó és protestáns kánonok az „iratok” (*Ketúvím*) csoportjába sorolják. A katolikus hagyományban Dániel a prófétai gyűjteményben, a negyedik nagyprófétaként szerepel. Ehhez hasonló lehetett a megítélése a qumráni közösségben is, ahol az egyik töredék szövege Dániel könyvére prófétai műként utal (4Q174 1 3 ii:3), mely egyébként szinte keletkezése óta ismert volt: a kézirat-példányok között találtak a dánieli gyűjtemény végleges megszerkesztésével (Kr. e. 165 k.) csaknem egykorú, a Kr. e. 2. sz. végéről származó példányokat is (4Q114, 116). A töredékek a gyűjtemény mind a tizenkét fejezetét reprezentálják, köztük a későinek minősített szövegeket (1. fejezet) is. A qumráni verziók — csakúgy, mint a közösség más szövegeiben található Dániel-idézetek — a maszoréta szöveghez állnak közel — a műnyelvi (arámi és héber részekre történő) felosztása tekintetében is. A dánieli témákat feldol-

gozó szövegek között egyaránt találunk történeti apokalipsziseket (pl. 4Q552-553, 4Q246) és udvari történeteket (pl. a történeti jóslattal záruló 4Q550) is.<sup>2</sup>

A dánieli gyűjtemény a héber/arámi hagyomány mellett görög verziókban is létezett: ezek az ún. „régii görög” (*Old Greek*) és a Theodotión-féle szövegek. Az előbbi Alexandriában készült, a Kr. e. 2. sz. vége és az 1. sz. eleje között, a másik a (4–6. fejezetek kivételével) lényegében a maszoréta szöveg revíziója. Newsom kommentárja nagy figyelmet szentel a korai egyházatyák által mellőzött, ám a könyv irodalmi fejlődése szempontjából nagy fontosságú „régii görög” változatnak. Utóbbiról úgy tartja, hogy az, hasonlóan a maszoréta szöveghez, egy közös, régebbi hagyomány önálló feldolgozása, amely egyéb, a másik gyűjteményben ismeretlen, ám azok témáival rokon darabokat — így a bölcs bírói ítéletet leíró Zsuzsanna-történetet, a pogány bálványok tehetetlenségét illusztráló Bél és a sárkány történetét, valamint a három ifjú énekét — is magába foglalta.<sup>3</sup>

Nem vitatott a kutatásban, hogy a dánieli gyűjtemény végső egybeszerkesztésének dátuma Kr. e. 165 lehetett. Egységes a nézet azt illetően is, hogy egyes részei más-más időben keletkeztek, és különböző mértékben saját előélettel rendelkeztek, illetve, hogy az arámi darabok egy korábbi gyűjteményt alkothattak. Az arámi nyelvű 2–6. fejezetek egyes nyelvi jellemzői és mezopotámiai eredetű elemei a történetek régiségére és mezopotámiai gyökereire világítanak rá.<sup>4</sup> A héber nyelvű 8–12. fejezetek tartalmukat tekintve egyértelműen a Kr. e. 2. sz. eseményeire, az antiochosi válság időszakára utalnak (és nem találhatóak bennük mezopotámiai elemek). Formailag ezek a darabok látomások.

Az egész gyűjteményt bevezető héber nyelvű 1. fejezet eredetének kérdése nem egyszerű. A héber kezdés és befejezés bizonyos egység látszatát kölcsönzi. Ismert jelenség, hogy a bevezetőket, keret-történeteket — hasonlóan a mai könyvek előszavaihoz — utólag írják, vagy meglévő darabot szerkesztenek egy már kész összeállításhoz. Jelen formájában a dánieli bevezető sem a legrégebbi hagyományt képviseli. A kérdés: melyik gyűjteményhez készülhetett — a 8–12. fejezeteket is tartalmazó, ma ismert teljes könyvhöz, vagy annak egy korábbi magjához, amely a 2–6. fejezeteket foglalta magába? A történet mezopotámiai közegben játszódik. Hősei fogságba vitt júdai ifjak, akik a babilóni királyi udvarban magas fokú képzést nyernek. Megkülönbözteti őket társaiktól, hogy nem fogadnak el húsételeket és bort az idegen király asztaláról (azaz szigorúan betartják a zsidó ételtörvények tilalmait). A vegetáriánus diéta ellenére azonban társaiknál sokkal jobb előmenetelt mutatnak tanulmányaikban. A történet feltűnő hasonlóságot mutat a 3. és 6. fejezet udvari elbeszéléseinek egyes motívumaival. Newsom az 1. fejezetet arámiból történt fordításnak véli, és feltételezi, hogy ennek arámi szövege állhatott a 2–6. fejezetekből álló (korábbi) gyűjtemény élén, tehát még a héber nyelvű darabok (8–12. fejezetek) keletkezése előtt íródhatott — nem véve figyelembe azt a tényt, hogy az 1. fejezet-

<sup>2</sup> Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a felsorolt qumráni szövegek egy önálló dánieli gyűjteményt alkotnak volna. A töredékeket a kutatás csupán témáik és műfaji hovatartozásuk alapján hozza kapcsolatba Dániel könyvével.

<sup>3</sup> NEWSOM, Carol A: *Daniel: A Commentary* (The Old Testament Library). Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014. 5.

<sup>4</sup> A D. J. Wiseman és mások által kiadott *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: Tyndale Press, 1965 című kötet több tanulmánya (Kitchen, Stefanovic) nyelvészeti alapon bizonyítja a 2, 4, 5. fejezetek régiségét.

ben olvasható történet olyan elemeket is tartalmaz (pl. szigorú elkülönülés az étkezés alapján), amelyek csak a hellénisztikus kortól dokumentáltak.<sup>5</sup> A motívum jelenléte tehát mindenképp arra a feltételezésre vezet, hogy a történet jelenlegi formáját később, feltehetőleg a Kr. e. 2. században nyerhette el. Az e korszakból származó művek hangsúlyozzák az ételtörvények megtartásának fontosságát a saját identitás és pogány környezettől való elkülönülés kifejezésére.<sup>6</sup> Bizonyos, hogy a ma olvasható keret-történet modellje az újbabilóni és perzsa kor arámi irodalmában népszerű udvari karrier-történetekben keresendő, és lehetséges, hogy ténylegesen egy, a ma olvashatóhoz hasonló (de azzal nem azonos) arámi elbeszélés állt a 2–6. fejezetek élén, amely a fordítás során új elemekkel egészült ki. A fordítás tényére azonban nincsenek nyelvi bizonyítékok, így nem zárható ki a másik lehetőség sem, vagyis az, hogy a történetet eleve héberül fogalmazták meg, az arámi nyelvű udvari irodalomból merített elemek felhasználásával.

A gyűjtemény keletkezését tárgyaló *Composition and Development of Daniel* (5–12. old.) című alfejezetben az arámi résszel kapcsolatban Newsom osztja azt az elképzelést, amely szerint a 2–6. fejezetek eredetét a babilóni fogságba vittek és leszármazottaik körében kell keresni. Módosításokkal, de hajlik R. Albertz véleményére, aki szerint az első dánieli gyűjtemény a 2–7. fejezetek arámi szövegeit foglalta magába.<sup>7</sup> A 7. fejezetet is tartalmazó mű viszont már nem lehetett korai, hiszen a mezopotámiai motívumokat nélkülöző 7. fejezet látomásának interpretációja egyértelműen az antiochosi válság eseményeire utal. Newsom adós marad az arámi rész lehetséges redakció-történetének magyarázatával. Nem tér ki arra a jelenségre, hogy a 2–7. fejezeteket tartalmazó gyűjtemény egyes darabjai az átdolgozás különböző jeleit mutatják (pl. a 2. fejezet jóslata negyedik elemének többszöri újraértelmezése a 40–44. versekben; a babilóni tisztviselőket szólító hangszerek görög nevei a 3. fejezetben). Az újraértelmezések arra mutatnak, hogy a korai eredetű darabok a gyűjteménybe való felvételük előtt önálló életet élhettek. Newsom ugyan ismeri és idézi az arámi nyelvű szövegek mezopotámiai háttéréről árukkodó ékírásos történeti és irodalmi szövegeket, ezeket azonban jórészt csak az udvari történetekre (Dán 1, 3, 6) tartja érvényesnek, a látomásos jóslatokkal és interpretációikkal (Dán 2, 4, 5) kapcsolatban viszont részletesebb indoklás nélkül közli, hogy azok hellénisztikus eredetűek.

A 4. fejezet a világfáról és annak kivágásáról (de gyökereinek meghagyásáról) szóló látomást tartalmazza. Az interpretáció és az azt követő, a beteljesedésről szóló történet arról értesít, hogy a látomást látó király, Nebukadnecár időlegesen elveszíti uralmát, sőt, emberi értelmét és formáját is, mígnem a kiszabott idő elteltével, felismerve a Magasságos Isten mindenhatóságát, visszanyeri értelmét és királyságát. Régi felismerés (amelyet később a *Nabunáj imája* címet viselő, 4Q242 jelzetű qumráni szöveglet is alátámasztott), hogy a történet valójában az utolsó újbabilóni uralkodó, Nabú-naid életének eseményeire utal: több éves, látszólag

<sup>5</sup> A folyó szöveg kommentálása során viszont felhívja a figyelmet arra, hogy a Dániel által kért étel (*zeroim* vagy *zeronim*) említése speciális halákai előírást idéz az elkülönülésre, lásd NEWSOM 2014: 47.

<sup>6</sup> Így például a Holofernés táborába érkező Judit nem fogadja el az idegen vezér kínálta ételeket, csak a magával vitt élelemből eszik (Judit 10:5, 12:1-2).

<sup>7</sup> NEWSOM 2014: 8. Vö. ALBERTZ, Rainer, *The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel*. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum, 83/1–2). Leiden: Brill, 2001. 171–204.

indokolatlan elvonulására fővárosából a távoli, arabiai Témába. Hasonlóképpen Nabú-naid alakja állhat a többi, a Dániel-gyűjtemény arámi részében olvasható, Nebukadnecárral kapcsolatos történet mögött. Ezek motívumai a király személyes vonásaival — mindenekelőtt az álomfejtés iránti odaadásával — kapcsolatosak.<sup>8</sup> Newsom szintén Nabú-naidot tartja a Dán 2 király-modelljének — a 2. fejezet szövegének egészét mégis hellénisztikus korinak tartja, mivel a jóslat magyarázatának ma olvasható formájában a megosztott negyedik uralom valóban a hellénisztikus királyságokra vonatkozatható.

Newsom kommentárjának nagy erénye a gondos műfaji elemzés és a mű mondanivalójának világos kiemelése a fejezeteknek, illetve a gyűjteményt alkotó részeknek adott címek segítségével, amelyek révén az olvasó koherens összképet alakíthat ki erről az összetett, bonyolult szöveg- és hagyománytörténetű kompozícióról. Példaértékűen és részletesen foglalkozik ennek egyik jellemző műfajával, az udvari történetekkel, és ezek speciális, a zsidó diaszpóra szempontjából történő kidolgozásával, illetve a perzsa–hellénisztikus kor zsidósága számára megfogalmazott üzenetével. Ugyanakkor a műben megjelenő másik műfaj képviselői, a látomásos prófécia fontos vonásait és speciális műfaji sajátosságait szinte figyelmen kívül hagyja, holott a látomások és (történeti) interpretációik műfaja ugyanúgy a diaszpóra-háttérből emelkedik ki, mint az udvari történeteké. E darabok háttérben az ómen-irodalom, elsősorban az álomfejtés áll. Mezopotámiai eredetű az interpretációt bevezető terminus (arámi *pišra*, héber *pešer* — v.ö. akkád *puššuru* „megfejtés”, „interpretáció”) — e kifejezés az Ószövetségben mindenekelőtt Dániel könyvében használatos.<sup>9</sup> Miután Newsom nem foglalkozik az ómen-irodalom hatásával, így nem kerül sor a mantikus formák jellemzőinek tárgyalására sem. Az előjeleken alapuló jövendölések ugyanis két részből állnak: a jósjel (amely adott esetben lehet látomás) alkotja az előtagot (*protasis*), ennek interpretációja pedig az *apodosis*-nak nevezett részt. A jóslatok hagyományozói a jóslatokat időről-időre új helyzetre alkalmazva aktualizálták, újraértelmezték. E folyamat során a *protasis*, vagyis a látomás leírása többé-kevésbé változatlan marad. Az értelmezés viszont változik, rendszerint kiegészülve a későbbi értelmező korára vonatkozó közlésekkel. Mindez világosan látható a Dán 2, az óriás szobor részeinek interpretációjában, ahol a negyedik, megosztott királyságnak három egymást követő értelmezését olvashatjuk (Dán 2:40–44) — a harmadik itt egyértelműen a hellénisztikus utódállamok történetére utal. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a megelőző két értelmezés nem vonatkozhat ugyanerre — azok korábbi helyzeteket és eseményeket interpretálnak. A jóslatok szimbolikus képhasználata és szándékosan homályos fogalmazása egyenesen provokálja az újraértelmezéseket.

A dánieli gyűjtemény arra is példát ad, hogy nemcsak az orákulumok szövegét értelmezték újra, hanem az egyes jóslatok sémáját felhasználva újakat is alkottak, új jelentéssel. Ilyen

<sup>8</sup> VON SODEN, Wolfram, Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 53 (1935), 81–89.

<sup>9</sup> A mezopotámiai álomfejtésről alapvető összefoglaló mű a kommentár bibliográfiájában is idézett OPPENHEIM, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American philosophical Society: New series 46/3). Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956 = Piscataway, NJ: Gorgias, 2008. A *pešer* módszerének mezopotámiai gyökereiről lásd FRÖHLICH Ida, „*Time and Times and Half a Time*”: *Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 19). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. 21–24.

újralkotott prófécia a 7. fejezet jóslata, amely a „négy birodalom” témáját dolgozza fel, a szobor-látomásától eltérő szimbólumrendszerben, a tengerből felbukkanó négy vadállat képében. Newsom a jövővel kapcsolatban csak annyit jegyez meg, hogy az az említett jóslat témájához való kiegészítésként készült, anélkül, hogy kiemelné a Dán 7 valódi jelentőségét.<sup>10</sup> Utóbbi ugyanis a 2–7. fejezetek kiasztikus szerkezetében a 2. fejezet mellett a másik tartópillér, mely újralkotja és -értelmezi a négy birodalom témáját. Dán 2-ben az óriási szobor szelvényei jelképezik a négy egymást követő birodalom rendszerét, ezzel szemben a Dán 7 ezeket a tengerből felbukkanó négy vadállat képében jeleníti meg. Dán 2 minden bizonnyal az egyik legrégebbi (ha nem a legrégebbi) darab a gyűjteményben, és négy, egymást kronologikusan váltó uralomról/birodalomról szól; a jövővel az évszázadok során többször is újraértelmezték. A valószínűleg századokkal később írt 7. fejezet ugyanezt a sémát világtörténeti perspektívában interpretálja.<sup>11</sup> A „negyedik birodalom” mindkét értelmezésben a hellénisztikus Seleukida Birodalom, az események pedig a Kr. e. 2. sz. első harmadának válságára, IV. Antiochos Epiphanés (Kr. e. 175–164) és Júda konfliktusára, illetve a Seleukida Birodalom remélt bukására vonatkoznak. A 7. fejezet látomása egy égi jelenetet bemutató képpel egészül ki, melynek során az Ősregegtől a hatalmat elnyerő messianisztikus alak lesz az új, örök uralom felemelkedésének jelképe. Ez a fejezet egyben átvezet a gyűjtemény harmadik „történet szemléleti pillér”-éhez, a 10–12. fejezetek nagy történeti apokalipsziséhez. Utóbbiban eltűnik a tágabb történeti perspektíva, és a szöveg csak a „negyedik birodalom”-mal azonosított, közös eredetű, ám megszott és egymással folyamatosan háborúskodó királyságok — a Nagy Sándor államának széthullása nyomán létrejött Seleukida és Lagida birodalmak — történetét mutatja be, IV. Antiochos Epiphanés idejére várva bukásukat, és egy új, öröknek remélt hatalom fölemelkedését.

A műfaj kérdésével foglalkozó részben (12–21. old.) a következő egység (*The Court Tales: Setting and Social Function*, 12–15. old.) a jelen formájában olvasható maszoréta szöveg kompozíciójával és összeállításának lehetséges történetével foglalkozik. A kiindulópontot itt is a műfajok, az udvari történetek háttérének és társadalmi funkciójának vizsgálata jelenti, ezt követi a jóslatok történeti magjának bemutatása. A kommentárok az udvari elbeszéléseknek általában nem tulajdonítanak túl nagy jelentőséget, inkább amolyan összekötőnek tekintik ezeket a jóslatok között. Newsom az utóbbi idők irodalmi vizsgálatainak széles körét felidézve mutatja be a Dán 1–6 elbeszéléseinek irodalmi rokonságát a József-történettel, Eszter, Tóbit, Judit hőseinek narratíváival, valamint az 1Ezra 3-ban leírt elbeszéléssel. Az „udvari történet” elbeszélő-elemei megjelennek a qumráni, korábban *Proto-Eszter-történet*nek nevezett elbeszélésben (4Q550) is, valamint a *Nabunáj imája* (4Q242) című szövegben (amely ezen felül különös hasonlóságot mutat Dániel 4. fejezetével). Mindezek háttérben a mezopotámiai eredetű, és arámi nyelven az egész Közel-Keleten rendkívül népszerűvé vált *Ahiqár-regény* állhat (ne feledjük, ez az arámi regény része volt az ókori Egyiptom déli határterületén, Elephantinében élt

<sup>10</sup> NEWSOM 2014: 10.

<sup>11</sup> A birodalmakat hagyományosan Dán 2 interpretációjának megfelelően azonosítják. A látomás képvilágát következő logikával elemezve azonban felmerül a szinkron értelmezés lehetősége is (a vadállatok egyszerre, és nem egymást követően bukkannak fel a tengerből). Ebben a rendszerben a vadállatok a Kr. e. 2. századi Mediterráneum birodalmait jelképezhetik, lásd HANHART, Karel, *The Four Beasts of Daniel's Vision in the Night in the Light of Rev. 13.2. New Testament Studies* 27 (1981), 576–583.

zsidó kolónia könyvtárának is a Kr. e. 5. sz. végén).<sup>12</sup> A mezopotámiai gyökerű „udvari történet” kapcsán Newsom bemutatja a mezopotámiai uralkodókhoz írt tudós-leveleket is. Megközelítése remekül kiemeli a diaszpórában élő, vallását és identitását megőrizni kívánó értelmiség dilemmáját tükröző narratívák lényegét és funkcióját. Az elbeszélések kétféle helyzetet és ezek folytán kétféle hozzáállást mutatnak be.<sup>13</sup> Az egyikben egy alacsony sorsú kívülálló megfejt egy rejtvényt, megold egy nehéz feladatot, és ezért magas rangra emelkedik. A másikban összeütközésbe kerül a féltékeny udvaroncokkal, megpróbáltatásokat áll ki, és végül elnyeri méltó jutalmát. Az udvaronc-történetek témái nemcsak a zsidó diaszpóra hagyományában jelennek meg: ismeretesek ezek a hérodotosi novellákból is. Mindkét hagyomány közös eredete az arámi irodalom, közelebről a már említett *Ahiqár-regény*, az arámi kultúrhérosz, az írnok Ahiqár története lehetett. A mezopotámiai elbeszélésekben nem dominál az etikai jelleg. A dánieli narratívák és máshonnan ismert zsidó párhuzamaik szerint viszont a hős etikai döntése az, ami konfliktushoz vezet (ifjak, akik nem esznek a király ételéből; Tóbit, aki a tilalom ellenére eltemeti a halottat; József, aki nem enged Potifár felesége csábításának, stb.). Ennek folytán váltak a történetek — H.-P. Müller terminusával élve — „bölcseési tanító-elbeszélések”-ké (*weisheitliche Lehrerzählungen*), és szolgáltattak mintát és előképet a keresztény mártírlegendáknak — vagy helyesebben inkább „hitvalló legendák”-nak.<sup>14</sup>

A dánieli elbeszélések típusáról szóló rész (*Danielic Court Tales: Accommodationist or Resistance Literature?* 15–18. old.) ugyanezen udvari történetek funkciójának értelmezési lehetőségeit vizsgálja. Lee Humphreys 1973-as nagy hatású cikke a dánieli udvaronc-történeteket a Perzsa Birodalom adminisztrációjába való sikeres beilleszkedés, a saját vallás és udvari szolgálat egyeztetésének példáiként állította. Két évtized múltán, a posztkoloniális irodalom tanulmányainak hatására újabb értelmezés született, amely a dánieli történeteket ellenállás-irodalomként látta.<sup>15</sup> Ezek az elemzések a hangsúlyt a király alakjára helyezik, és kiemelik, hogy a cselekményt a király irracionális döntései, hirtelen haragja, manipulálhatósága mozgatják. Newsom felhívja a figyelmet a szakirodalomban hibriditásnak (*hybridity*) nevezett jelenségre, vagyis arra, hogy az elbeszélésekben jelen van mind a birodalmi hatalom, mind az alárendelt népek irodalmi diskurzusa. A koloniális irodalmakból ismert jelenség ugyanis, hogy a kolonizált gyakran használja a kolonizáló kultúra intellektuális és irodalmi formáit. Ugyanakkor a kolonizáló sem képes ignorálni a kolonizáltakét — ez jelenik meg a perzsa királyok és utódaik, a hellénisztikus uralkodók legitimációs irodalmában, akik mindig a helyi (babilóni, egyiptomi) főistenek választottjaiként fogadtatják el alattvalóikkal uralmuk jogosságát, a hagyományos helyi formákban.

<sup>12</sup> Az elefantínéi papiruszok modern fordítása: PORTEN, Bezalel et alia, *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 22). Leiden: Brill, 1996.

<sup>13</sup> HUMPHREYS, W. Lee, A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel. *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), 211–223; NEWSOM 2014: 15.

<sup>14</sup> MÜLLER, Hans-Peter, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt. *Die Welt des Orients* 9 (1978), 77–98.

<sup>15</sup> NEWSOM 2014: 15; SMITH-CHRISTOPHER, Daniel L., Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum, 83/1–2). Leiden: Brill, 2001. 266–290.



Az irodalmi kultúrához való másfajta hozzáállás a bukásról szóló látomásos jóslatok szerzőié, amelyet a „*The Apocalyptic Dream Visions: Origins, Genre and Rhetoric*” (18–20. old.) című alfejezet tárgyal. Ez a héber nyelvű rész, a Dán 7–12 elemzését tartalmazza. Ezeket a látomásokat és értelmezéseiket — a 2., 4. és 5. fejezetekben olvasható látomásoktól és interpretációiktól eltérően — apokaliptikusnak tartja. A tengerből felbukkanó négy vadállat látomásával egybeszerkesztett vízió az égi bíróságról és az Emberfiáról valóban új képi elemeket hoz az első rész arámi vízióihoz képest. Mindazonáltal Newsom nem vonultat fel elegendő és kellően markáns kritériumot, amelyek alapján a Dán 7-ben és az azt követő látomásokban új műfaj kezdetét láthatnánk, és ezeket tekinthetnénk a kutatásban sokak által önálló műfajnak tartott apokaliptika kezdetének.<sup>16</sup> Az új, „apokaliptikus” formának lényegében egyetlen jellemzőjét nevezi meg, amelyet epifánikus rétorikának (*epiphanic rhetoric*) nevez, és amelyet szembeállít a korábbi látomásokban található, argumentatívnak nevezett formával. Az epifánikus forma jellemzői: egyes szám első személyben írták, titokban tartandó, a recipiens írásban adja át, valamint fizikális és emocionális reakciók kísérik. A felsorolt jellemzők közül egyébként több megtalálható az első rész arámi látomásában is (Dán 2:1,3 jelzi Nebukadnec-cár álmok keltette emocionális reakcióját; hasonlóan Dán 5:6-ban olvashatunk Bélsaccár reakciójáról a falon megjelenő írás láttán; Dán 4-ben pedig maga Nebukadnec-cár király az, aki beszámol látomásáról). A Dániel könyvében olvasható látomások közös jellemzője, hogy valamennyi szimbolikus elemeket tartalmaz, a jelentést a vízió interpretációja adja, az interpretátor pedig különleges isteni kapcsolattal rendelkező személy. Hasonló kinyilatkoztatás-formával találkozhatunk a Kr. e. 6. sz. végén működött Zakariás próféta látomásaiban is. Newsom felhívja a figyelmet a Dán 7 és a perzsa–hellénisztikus kor arámi irodalma — közelebről a Henok-hagyomány részét képező *Virrasztók könyvét* tartalmazó korai arámi szövegek — közötti lehetséges irodalmi kapcsolatokra.<sup>17</sup> Az arámi Henok-szövegek háttere egyébként ugyanaz a mezopotámiai gyökerű zsidó hagyomány, amely a korai dánieli látomások és interpretációik (Dán 2, 4, 5) mögött áll.<sup>18</sup>

A szerzők társadalmi helyzetének vizsgálata (*The Social Location of the Authors of Daniel*, 21–23. old.) fölveti egyrészt műveltségük kérdését, illetve magyarázatot adhat a mezopotámiai elemek eredetére és a szerzők jó történeti információira is az arámi részekben. A Dánielt és társait udvaroncokként leíró arámi fejezetek feltételezik, az ugyancsak udvari történetet leíró héber nyelvű bevezető fejezet pedig leírja az udvari hivatalnoki képzés folyamatát. Noha a történetek a fikció világába tartoznak, nagyon is fontos és lényeges jelenségekre, a fogságban éltek társadalmi beágyazódására és műveltségére világítanak rá. (Talán remélhető, hogy a napjainkban előkerülő ékírásos forrásokból, amelyek egy Al Yahudu-nak nevezett dél-mezopotámiai zsidó településről is beszámolnak, a jövőben többet tudhatunk meg).

<sup>16</sup> Az *apokalyptó* („feltárni”) szóból származó terminus alkalmazható minden olyan szövegre, amely egy szimbolikus formában megjelenített kinyilatkoztatás titkos, csak a különleges képességekkel és isteni kapcsolattal rendelkezők számára érthető rendszert tárja fel. Ezen az alapon viszont Dán 2, 4 és 5 látomásai is apokaliptikusnak minősíthetők, több más ószövetségi szöveggel — a Zakariás könyvében olvasható látomásokkal, Ez 1, 10, 40–48 és más szövegekkel — együtt. Az apokaliptikus szemlélet megjelenéséről lásd HANSON, Paul D., *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975; rev. ed. 1979.

<sup>17</sup> NEWSOM 2014: 19.

<sup>18</sup> Lásd VANDERKAM, James C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 16). Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1984.

Dániel könyvének későbbi, a 7–12. fejezetekben leírt, Kr. e. 2. századból származó látomásai és interpretációik (egy arámi és három héber nyelven írt darab) a hellénisztikus kor miliójét képviselik. A mezopotámiai és perzsa uralkodók neveivel datált írások nem tartalmaznak mezopotámiai elemeket. Valamennyi a hellénisztikus korban lezajlott ún. antiochosi válságra, IV. Antiochos Epiphanés király zsidóellenes intézkedéseire és a fölkelést megelőző, feszültségekkel terhes helyzetre utal. Ezeket tárgyalja a következő rész (*The Historical Context of Daniel 7–12*, 23–28. old.). A hellénisztikus kultúrák lényegében nem ismerték a vallási üldözés gyakorlatát. A felkelést, hangsúlyozva a hellénista zsidók szerepét az összeütközés ki-robbantásában, elsősorban társadalmi okokkal magyarázta E. Bickerman és V. Tcherikover.<sup>19</sup> Newsom az ő véleményükkel kapcsolatban óvatosságra int, mondván, a náci Németország és a szovjet rendszer árnyékában írtak. Ő maga marad annál a hagyományos elképzelésnél, amely szerint a zsidók számára a Templom megszenteltségének telenítése volt a legfőbb rossz, amit nem tudtak elviselni, s ezért lázadtak. Mindazonáltal a két említett szerző a zsidó források mellett kiváló ismerője volt a hellénisztikus birodalmak intézményrendszerének és működésének is. A kettős — történeti és politikai — tapasztalatok birtokában a lényegét talán mégis ők látták meg. A lázadás társadalmi háttere ugyanis elválaszthatatlan volt a vallási gyakorlattól. A júdai zsidó közösség a perzsa kor óta egyfajta jogi autonómiát élvezett; polgári és vallási törvényeiket — ebbe tartozott a jeruzsálemi Szentélyben folyó gyakorlat szabályozása is — a mózesi Törvény, a Tóra foglalta össze. A IV. Antiochos Epiphanés által bevezetni kívánt antiochiai polgárjog (melyet csak kevesek tudtak volna megvásárolni), és ezzel együtt a Tóra érvényen kívül helyezése a nagy többséget megfosztotta volna addig élvezett polgárjogától. A Tóra érvénytelenítése azonban lehetővé tette a kultusz átalakítását — és ezzel együtt megsértését.

A könyv második része (33–373. old.) Dániel könyvének fordítását és a folyó szöveg kommentárját tartalmazza, a fejezetek rendjében. Kiváló gondolat folytán a Dániel-könyv egyes fejezetei címeket kaptak, amelyek által világhosszra válik a könyv és a fejezetek rendjének mondanivalója. Az olvasó választ kap arra, milyen gondolatok rendelték egymás mellé az egyes részeket, és milyen viszony áll fenn a gyűjtemény két része, a korábban keletkezett arámi és a későbbi héber részek között. Egyes fejezeteknél a bővebb kifejtést érdemlő kérdéseket exkurzusok tárgyalják. Az első rész összefoglaló címe (mint ahogy a fejezet tartalma is) az egész gyűjtemény mondanivalóját és célját fogalmazza meg: „száműzött zsidók és pogány királyok: a tudás és hatalom leckéi” (*Exiled Jews and Gentile Kings: Lessons in Knowledge and Power*, 33–210. old.)

Az 1. fejezet felkészíti az olvasót a következőkben olvashatókra. Newsom ezzel kapcsolatban újra felidéri a műfaji részben már tárgyalt karrier-történetek témáját, azzal a különbséggel, hogy most a tudás megszerzését veszi górcső alá — azon tudását, amellyel az idegen környezetben élő ifjak nemcsak túlélésüket képesek biztosítani, hanem bizonyos előnyt is szereznek helyi társaikhoz képest. A *The Education of King Nebuchadnezzar – Agency, Knowledge, and Power* (33–58. old.) címet viselő másik exkurzus az 1–6. fejezetek jellemzőiről ad képet. A

<sup>19</sup> TCHERIKOVER, Victor, *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1959; BICKERMAN, Elias, *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*. Leiden: Brill, 1979. A kérdés kapcsán lásd továbbá Karasszon István jelen kötetben olvasható tanulmányát.

gyűjtemény első részét egységesnek láttatni kívánó igyekezet nem mutat rá az egyes darabok közötti különbségekre. Nem foglalkozik Dániel kettős nevének kérdésével, és elsiklik egy lényeges pont, az 1. és a 2. fejezetek tudás-koncepciója közötti különbség fölött. Dániel könyve, mint említettük, különböző időkben keletkezett iratok gyűjteménye, és az egyes részek szerzői nem föltétlenül ismerték a többi iratot. Az 1. fejezet szerzője bizonyára ismerte legalábbis a 2–6. fejezeteket — a 2. fejezet alkotója viszont feltehetően nem volt tisztában az 1. fejezet tartalmával. Dán 2-ben a hős a megfejtést nem tanult tudása révén, hanem álomban kapott isteni kinyilatkoztatás által szerzi meg. Ez ugyan nem zárja ki a tanultságot (amelyről az 1. fejezetben olvashatunk), de a megfejtés forrása itt egyértelműen az ihletettség, a megfejtő különleges kapcsolata istenével. A történet arra szolgál, hogy igazolja, Dániel inspirált tudása fölötté áll a babilóni bölcsek (tanult) tudományának. Egyébként a gyűjtemény további látomás-megfejtései sem utalnak soha tanulással megszerzett tudásra.

Newsom a látomások és interpretációik formájában megfogalmazott történeti jóslatokat a historiográfia műfaja és az újbabiloni kor történeti adatai alapján igyekszik magyarázni: az álomfejtés és az újbabilóni–perzsa kor próféciáinak hatását alábecsüli. Habár ismeri és idézi A. Leo Oppenheim munkáját a mezopotámiai álomfejtésről, a szokást nem tartja a mezopotámiai jóstudományok fontos ágazatának, s úgy véli, csak Nabú-naid személyes érdeklődése tette az-  
zá.<sup>20</sup> A dánieli látomás-interpretációk speciális műfajának és irodalmi kapcsolatainak, valamint a születő zsidó apokaliptika mezopotámiai hátterének irodalma szerepel ugyan a könyv irodalomjegyzékében, a szövegben azonban az ezekben leírt gondolatok nem kapnak helyet. Az is meghökkentő, hogy Newsom Dániel alakját az 1–5. fejezetekben bölcs udvaroncnak tartja, aki csak a 7–12. fejezetekben jelenne meg álomfejtőként<sup>21</sup> — holott ugyanezt a szerepet betölti már a 2, 4. és 5. fejezetekben is (ami természetesen nem zárja ki, hogy ugyanott egyben udvaroncként is szerepeljen).

A második fejezet, Nebukadneccár álmával az istenileg delegált uralom végéről szól (*Nebuchadnezzar's Dream – The End of Divine Delegation of Sovereignty*, 59–80. old.). A fejezetet Newsom mint különleges, eschatologikus horizonttal bővült udvari történetet mutatja be, amely immáron nem személyek, hanem birodalmak sorának váltásairól szól. Noha az 1–6. fejezetek többi darabjához hasonlóan ez a rész is udvari miliőben játszódik, fő tartalmi eleme mégis a látomás értelmezésében megjelenő jóslat. Newsom nem tartja kizártnak, mégis spekulatívnak minősíti azt a feltételezést, hogy a Dán 2 jelen formában egy újraértelmezett jóslat lenne.<sup>22</sup> Tárgyalásában mellőzi az ómen-interpretáció és a mantikus formák irodalmi jellemzőinek bemutatását. A darabot az általunk ismert formájában a Kr. e. 4–3 sz. fordulójára datálja — eléggé érthetetlen módon, hiszen a késő-ókor óta, szent Jeromos kommentárja nyomán általánosan elfogadott eredmény az, hogy a 44. vers magyarázata a Kr. e. 3. sz. közepének eseményeiről, a házasság révén egyesülni kívánó megosztott birodalmakról, a Lagida és a Se-

<sup>20</sup> NEWSOM 2014: 68, idézi OPPENHEIM 1956: 218-at.

<sup>21</sup> NEWSOM 2014: 52.

<sup>22</sup> KRATZ, Reinhard Gregor: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991: 55–52, 61 szerint a 40–44. versek Dán 7 szerzőjének hozzáadásai.

leukida uralkodók sikertelen dinasztikus egyesülési kísérleteiről szól.<sup>23</sup>

A Dán 2 legnagyobb hatású gondolatát, a „*translatio imperii*”-t J. W. Swain 1940-ben írt nagy hatású cikke nyomán még mindig a perzsa historiográfia hatásának tulajdonítja.<sup>24</sup> Ez a nem egyedül követett, hibás módszertani alapokon nyugvó elmélet azonban bizonyíthatatlan, mivel a gondolat eredetének igazolására használni kívánt perzsa források<sup>25</sup> legalább másfél évezreddel későbbiek a dánieli szövegeknél. Ilyen késői szövegek alapján visszakövetkeztetni korábbi gondolatokra több mint kockázatos. Ugyanakkor a „*translatio imperii*” koncepciója Mezopotámiában évezredekkel a dánieli források előtt megjelenik, és él tovább a mezopotámiai történet szemlélet egyik alapjaként. A késői perzsa forrásokból ismert, korszakokat jelképező négyágú fa motívuma megtalálható a Henokkal kapcsolatos mezopotámiai arámi eredetű hagyományban, amely a Kr. e. 3. sz. vége előtt, feltehetően a Kr. e. 5–4 században keletkezett. Itt, az Óriások könyvének nevezett részben olvashatunk a fákról mint a Virrasztóktól származó óriások jelképeiről; az ugyanebbe a körbe tartozó 4Q552 jelzésű töredék pedig egy látomás képeiként látott, egymás után megjelenő fákról ír, amelyek birodalmakat szimbolizálnak. Közülük az első — és az egyetlen, névvel is azonosított fa — Bábel, azaz Babilón, „amely uralkodik Perzsia fölött”. A következő fa feltehetően a felemelkedő Perzsiát jelöli, a harmadik pedig egy újabb birodalmat (4Q552 2 ii 4-11).

Ugyanez a metodológiai megjegyzés érvényes a Dán 2 képvilágának eredetével kapcsolatos fejtegetésekre is. Newsom alapján agnosztikus a képvilággal kapcsolatban, azonban amikor példákat idéz, a Kr. u. 9. századból származó perzsa forrásokat használ, amelyek semmiképp nem lehetnek relevánsak Dániel könyve szempontjából. A perzsa párhuzamokkal kapcsolatban egyébként meggondolásra késztetnek a kommentár más helyén szereplő sorok, amelyekben a Szúzában élt zsidóknak az iszlámra is erős hatást gyakorló Dániel-hagyományáról olvashattunk.<sup>26</sup> Ezek alapján a helyzet akár fordított is lehetett, vagyis az említett elemek a zsidó hagyomány közvetítésével kerülhettek a perzsa tradícióba. A leomló szobor képével kapcsolatban egyébként szóba jöhetne a mezopotámiai zsidó diaszpóra irodalma is, amely többször beszél az idegen istenszobrok tehetetlenségéről. Ismert képei az ember készítette tehetetlen bálványoszobrok (Jes 44:9–20), valamint az Újbabilóni Birodalom bukásának ábrázolása Bél (Marduk) és Nébó (Nabû) földre zuhanó tehetetlen szobrainak képével (Jes 46:1–2).<sup>27</sup>

Mezopotámiai eredetűek egyes kifejezések is, mint az ókori Keleten királyokra használt arámi *zîv* „ragyogás” („*brilliance*”) szó.<sup>28</sup> Ugyancsak újbabilóni–perzsa kori háttérből származhatnak az 1–6. fejezetek nevei. A tudás kinyilatkoztatásának motívumát sem a homályos perzsa párhuzamok között kell keresni (Newsom itt a Zarathustrának Ahura-Mazda által lá-

<sup>23</sup> Hieronymus, *Commentar libri Danielis*, cols. 528–30. Szerk. MIGNE, J.-P., *Patrologiae cursus completus, Series latina* 28. Paris: Vrayet, 1845.

<sup>24</sup> SWAIN, J. W., *The Theory of Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire. Classical Philology* 25 (1940), 1–21.

<sup>25</sup> *A Zand-i Vohuman Yasht Bahman Yasht*-ként is ismert 1. fejezete, valamint a *Denkard* című gyűjtemény egy részlete (9:8).

<sup>26</sup> NEWSOM 2014: 28–32.

<sup>27</sup> FRÖHLICH 1996: 27–28.

<sup>28</sup> A szó jelentéséhez a kommentár a CAD Z: 119. oldalát idézi, ahol a terminus eredeteként meghatározható akkád *zîmu* „*appearance*”; „*glow (of stars)*” kifejezés található, lásd CAD Z: 119–122.

tomásban kinyilatkoztatott bölcsességet idézi), hanem a mezopotámiai zsidó diaszpóra által hagyományozott motívumkincsben, a Henok-tradícióban olvasható kinyilatkoztatott isteni tudás motívumában.<sup>29</sup>

Természetesen a kommentátor joga eldönteni, elfogadja-e vagy sem a Dán 2 korai (perzsa kori) keletkezéséről és értelmezéséről megfogalmazott véleményt, amely szerint a szobor négy része eredetileg Nebukadnecárral kezdődően négy újbabilóni uralkodó uralmára vonatkozna, a kő által jelképezett ötödik uralom pedig a perzsa Kyrosét jelenítené meg. Saját álláspont megalapozásához azonban nem elegendő az a kijelentés, amely szerint „a szikla azonosítása Kyrosszal furcsa lenne”.<sup>30</sup> Kyros személye a babilóni zsidó diaszpóra irodalmában a babilóni uralmat felváltó királyság elismert új uralkodójaként szerepel, akit a diaszpórában élő kortársa, a Deutero-Jesája („második Izajás/Ézsaiás”) néven ismert zsidó próféta felkent uralkodóként (*mašiaḥ*) apostrofál (Jes 45:1). Az idézett forrást és az abban megnyilvánuló, a perzsa uralomváltás okozta történet szemléleti hatást Newsom nem tárgyalja, noha ennek jelentős irodalma van.<sup>31</sup> Nem szentel figyelmet annak a megkerülhetetlen kérdésnek sem, amelyet a 40–44. versekben megfogalmazott ismétlődő interpretáció támaszt, és sommásan egy általa plauzibilisnek tartott értelmezést ajánl fel: a látomásban látott szobor négy része Babilóniával, Médiával, Perzsiával és a (Nagy Sándor-i) görög uralommal azonosítható.<sup>32</sup>

A részhez csatolt exkurzus a „négy birodalom” sémájának eredetét és történetét tekinti át (*Excursus: Origin and Development of the Four-Kingdom Schema*, 80–97. old.). Az elképzelést az ókori Kelet kultúráiban gyökerezőnek tartva idézi a Sumer királylistát, amelyben a *translatio imperii* valóban úgy szerepel, mint az uralom („királyság”) átmenete városról városra és dinasztiról dinasztiára. A mezopotámiai források mellett egyiptomiakat is idéz párhuzamként. Az abydosi és karnaki dinasztikus királylisták azonban időben távoliak, és explicite nem tartalmazzák az uralom átvitelének gondolatát. Noha a sumer királylista is jóval korábbi Dán 2 feltételezhető keletkezésénél, mégis lehetséges a kapcsolat a két mű között; a *translatio imperii* ideája ugyanis folyamatos hagyományt mondhat magáénak Mezopotámiában.<sup>33</sup> Jóllehet

<sup>29</sup> Ennek kapcsolatait a mezopotámiai hagyománnyal James C. VanderKam mutatta ki (VANDERKAM, James C., *Enoch and the Growth of An Apocalyptic Tradition*. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1984).

<sup>30</sup> NEWSOM 2014: 79.

<sup>31</sup> A Kyros-propagandával foglalkozók közül VON SODEN, Wolfram, Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda. In: Koch, Heidemarie (szerk.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1983. 61–68; KUHRT, Amélie, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy. *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983) 83–97; valamint DAVIES, Philip R., God of Cyrus, God of Israel: Some Religio-Historical Reflections on Isaiah 40–55. In: Davies, Jon et al. (szerk.), *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 195). Sheffield: JSOT Press, 1995. 207–225 emelendő ki. Az uralomváltás zsidó fogadtatásának irodalmához újabban lásd VANDERHOOF, David S., Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography Concerning Cyrus in Babylon. In: Lipschits, Oded – Oeming, Manfred (szerk.), *Judah and Judeans in the Persian Period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006. 351–372; REISS, Moshe, Cyrus as Messiah. *The Jewish Bible Quarterly* 40 (2012) 159–162; ACHENBACH, Reinhard, Das Kyros-Orakel in Jesaja 44,24 – 45,7 im Lichte altorientalischer Parallelen. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 11 (2005), 155–194; FRIED, Lisbeth S., Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1. *Harvard Theological Review* 95 (2002), 373–393.

<sup>32</sup> NEWSOM 2014: 79–80.

<sup>33</sup> A magyar olvasó számára kitűnő rövid összefoglalót nyújt A. L. OPPENHEIM, *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Budapest: Gondolat, 1982 című könyvének III. fejezete (*Regnum a gente in gentem transfer tur*), 186–217.

a sémát a Kr. e. 5–4. sz. görög történetírói (Hérodotos, Ktésias) is ismerik, Newsom ismét a perzsa eredet mellett teszi le voksát. Ennek igazolására a perzsa Achaimenida dinasztia alapítója, Kyros agyaghenger-feliratát (Kyros cylinder) idézi.<sup>34</sup> Az irat valóban az uralomváltás grandiózus sémáját fogalmazza meg, a babilónit váltó perzsa uralom ideológiai igényeinek megfelelően, a gondolat mégsem perzsa eredetű. Az akkád nyelvű szöveg szerzői babilóni Marduk-papok voltak, akik saját kultúrájuk nyelvén és annak terminusaiban fogalmazták meg az újbabilónit felváltó új dinasztia legitimációs igényeit.

A 3. fejezet a Nebukadnecár által felállított hatalmas aranyszobor motívumával foglalkozik (*The Statue of Gold: The Clash of Sovereignties*, 97–124. o.). Hatásos, ugyanakkor a motívum kontextuális jelentéséhez nem visz közelebb a monumentális építészet parodisztikus megjelenítésével megrendezett 1934-es náci pártkongresszus Leni Riefenstahl által jegyzett látványtervének felidézése. Az ókori párhuzam a persepolisi palotareliefek adóvivőinek soráról már inkább releváns. A fejezetben olvasható büntetés, a tüzes kemence motívumához fontos párhuzam a két zsidó próféta megégetéséről értesítő ékírást tartalmazó dokumentum, amelyek jól reprezentálják az udvari történetek mezopotámiai beágyazottságát.<sup>35</sup>

A 4. fejezet tartalma összefoglalóan: „Hybris és megaláztatás, elbizakodottság és megértés” (*Hubris and Humiliation, Arrogance and Understanding*, 124–128. old.), mely Nebukadnecár világfáról szóló látomását tárgyalja. A fa kivágása, de gyökereinek meghagyása jelképezi a király sorsát, aki elbizakodottságának büntetéseként hét „ideig” tartó állati létben való számkivetettség után nemcsak emberi mivoltát, de korábbi uralmát is visszanyeri, amikor felismeri a Magasságos Isten mindenek fölött való hatalmát (Dán 4:31–34). Régóta feltételezték, hogy a történet főszereplője mögött álló alak az utolsó újbabilóni király, Nabú-naid lehet.<sup>36</sup> A *Nabunáj imája* címen ismert, 4Q242 jelzetű qumráni szöveg elemzése igazolta, hogy 4Q242 és Dán 4 közös hagyományból merítettek. Newsom végkövetkeztetése szerint Dán 4 elbeszélése mégis „inkább perzsa, mint babilóni ideológiát képvisel”.<sup>37</sup>

A fejezethez tartozó exkurzusok közül az első Nabú-naid egyik harráni feliratát idézi (*Excursus 2: The Harran B Inscription and Daniel 4*, 128–132), a másik (*Excursus 3: Prayer of Nabonidus* (4Q242), 132–158. old.) pedig a *Nabunáj imája* című qumráni szöveg (4Q242) és Dán 4 kapcsolatával foglalkozik. Utóbbi úgy említi Dánielt, mint akiben „az istenek szelleme (*rwḥ*) lakik”. Newsom a *rwḥ* (héber *rwḥ*) „lélek, szellem” koncepciót az élt az élettelenről megkülönböztető éltető elemként interpretálja, a Gen 2:7 és 6:3-ra hivatkozva. A két hely közül az elsőben azonban nem ez a szó, hanem a *nšmt ḥyym*, azaz az „élet lehelete” szerepel. Habár perzsa kori bibliai szövegekben a *rwḥ* valóban előfordul a személy diszpozícióit és emocionális státuszát jelentő kifejezésként, a Dániellel kapcsolatos jelentését mégis inkább a prófétai irodalomban kell keresnünk, amelyben a *rwḥ* a prófétára szálló „leket”, „szellemet” jelenti, amelyen keresztül a próféta az isteni világhoz kapcsolódik, és amely számára az isteni kinyilatkoztatást közvetíti.

<sup>34</sup> Magyar fordítása: II. (Nagy) Kyros agyaghenger-felirata (ford. Harmatta J.). In: HARMATTA J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest: Tankönyvkiadó, 1965 (és későbbi kiadások). 306–308.

<sup>35</sup> NEWSOM – BREED 2014: 106.

<sup>36</sup> VON SODEN 1935: 81–89.

<sup>37</sup> NEWSOM 2014: 130.

Az 5. fejezet a „Bélsaccár és az írás a falon: a későn megtanult lecke” címet viseli (*Belshazzar and the Handwriting on the Wall: A Lesson Belatedly Learned*, 159–186. old.). A dánieli 5. fejezet, amelyben Bélsaccár Nebukadneccár fiaként szerepel, több változatban is forgalomban volt. Közülük ma a maszoréta szöveg (és az ahhoz igazodó Theodotión-féle fordítás), valamint a „régii görög” változatok ismertek. Bélsaccár (a fiú) története ellenpéldája az „apa”, Nebukadneccár történetének, aki a 4. fejezet tanúsága szerint elismeri a Magasságos Isten mindenhatóságát, és kitzasztottsága után visszahelyeztetik királyságába. Bélsaccárt viszont a palota falán olvasható, a király bukását megjövendölő rejtélyes írás megfejtése után „még azon az éjszakán” megölik, és királyságot — egy fiktív alak —, a „62 éves méd Dareios” foglalja el (Dán 5:30–6:1). A kommentár értékes része a Babilón bukásáról összegyűjtött babilóni és görög, valamint a Bélsaccárral kapcsolatos ékírásos források felvonultatása.<sup>38</sup>

A Dán 5 szövegét Newsom egy versengés-motívummal bővített udvari történetnek látja, példázatokkal az erős és a gyenge király uralmáról.<sup>39</sup> A folyó kommentárban a lakoma jelenetében és a király által adott ajándékok említésében a perzsa elemeket hangsúlyozza.<sup>40</sup> A falon megjelenő írás — a láthatatlan kéz által írt jelek, amelyeket senki nem tud elolvasni — motívumának magyarázatát abban látja, hogy az adott kultúrában kevesen tudnak csak írni-olvasni.<sup>41</sup> A megfejtés motívumaira Clermont-Ganneau 1886-ban publikált és sokszor idézett magyarázatát idézi, amely a „mené, mené, teqél, uparszin” szavakat csökkenő értékű súlyokként/pénzekként értelmezi.<sup>42</sup>

Ahogy a dánieli gyűjtemény 4–5. fejezetei, úgy az 5–6. fejezetek között is van kapcsolat. Utóbbiak között a redakcionális kapcsot Dareios megjelenése biztosítja az 5. fejezet végén.<sup>43</sup> A 6. fejezet (*Darius and the Pit of Lions: A Lesson Gratefully Learned*, 186–210. old.) ismét udvari történet, melynek hasonlóságait a dánieli 3. fejezettel nemcsak a három ifjú, Sadrák, Mésák és Abéd-Nego szerepeltetése, hanem az irodalmi kidolgozás is erősíti.<sup>44</sup> Fontos a recepciótörténeti rész, amelynek címe: „*Survival as Resistance*”. Az erőszak nélküli ellenállás történetének korai interpretációi a vádak idején tanúsított bátorságot, a halál vállalását a hitért, valamint a szorongatottság idején meghallgatott ima témáit viszik tovább. Számos korai zsinagóga-mozaike idézi fel ezt a történetet, és a „Dániel az oroszlánok vermében” motívuma ugyanebből a korból Hispániától Perzsiáig keresztény eredetű tárgyakon, imákban, valamint amuletteken is

<sup>38</sup> NEWSOM 2014: 163–164.

<sup>39</sup> NEWSOM 2014: 164.

<sup>40</sup> NEWSOM 2014: 166, 171.

<sup>41</sup> NEWSOM 2014: 168.

<sup>42</sup> CLERMONT-GANNEAU, Charles, Mané, Thécel, Pharès, et le festin de Balthasar. *Journal asiatique*, sér. 8.8 (1886), 36–67. A szöveghelyhez és a rejtélyes írás értelmezéséhez lásd még Esztári Réka és Vér Ádám jelen kötetben szereplő tanulmányát.

<sup>43</sup> Általános vélemény, hogy a „62 éves méd Dareios”-ról szóló közlés a gyűjteményt egybeszerkesztő redakciós munka eredménye. John J. Collins Newsom által idézett interpretációja, amely szerint ennyi idős lehetett Kyros Babilón bevételekor (lásd COLLINS 1993: 253) nem megalapozott vélekedés. Célszerűbb a kérdést a történeti struktúrák szimbolikája felől megközelíteni. A Dániel könyvének 9. fejezetében olvasható áttekintés a hetven évhétként értelmezett 70 évi babilóni fogság felosztása: 7+62+1 évhét, amelyeket egy-egy „felkent”-tel kapcsolatos esemény zár le. Lehetséges, hogy a redaktor ugyanerre a számsémára (de nem a 9. fejezetben ezekkel összekapcsolt eseményekre!) kíván emlékeztetni, amikor az Újbabilóni Birodalom felváltó perzsa uralommal (ennek jelképe Dareios) kapcsolatban a 62-es számra utal. A kérdésről lásd FRÖHLICH 1996: 46–47.

<sup>44</sup> NEWSOM 2014: 190.

megjelenik. A történet, amelyet a keresztények Jézus Krisztusra való tipológiai utalásként is értelmeztek, a halál és feltámadás jelképévé vált.<sup>45</sup>

A gyűjtemény második részének (Dániel 7–12) témája a hatalmak eschatologikus összeütközése (*The Eschatological Clash of Sovereignities*, 211–373. old.). Dániel könyvének 7–12. fejezetei az első résznél kritikusabbak a pogány impériummal szemben. A 7. fejezet a négy birodalom sémájára épült látomásban, valamint az azzal kombinált, az „égi bíróság” jelenetét felidéző vízióban beszél a negyedik birodalomnak jutott, isteni eredetű hatalom végleges visszavonásáról (*Revisiting the End of Divine Delegation of Sovereignty in a New Context*, 212–226. old.). A mű szimbolizmusát illetően a „négy vadállat” alakjával kapcsolatban a kommentár az asztrális geográfiai magyarázatot, a mitológiai megoldásokat, valamint a bibliai zsolttár-hagyomány apokaliptikus kontextusban történő re-mitologizálását, intertextuális újraértelmezését kínálja fel értelmezési lehetőségként.<sup>46</sup>

Egyszerűbb a helyzet az égi bíróság patentjének magyarázatával kapcsolatban, hiszen ez a kép ismert a Henok-hagyományból is (1 Hen 14:18–23; 4Q530). Newsom az állatszimbólika terén is lehetséges kapcsolatot lát a Henok-hagyománnyal, idézve az Állatszimbólum-apokalipszis (1 Hen 85–90) embercsoportokat, népeket állati alakokban (bika és tehén, juh, vadállatok) megjelenítő szimbolikáját. A negyedik vadállat alakjával kapcsolatban felmerül az emblematikus állatként való értelmezés is (Newsom elfogadja ennek azonosítását az elefánttal, a Seleukida Birodalom pénzérméken is szereplő szimbólumával). Fontos a látomás Zsolt 2 ideológiáját tükröző átfogó dinamikájának kiemelése, „a föld királyai” és a dávidi királyság témáiról.

A fejezet tárgyalását követő exkurzus az istentrónt és az ítélet-jeleneteket tárgyalja (*The Divine Throne, Judgment Scenes, and Dan 7:9–10*, 227–252. old.). Az Ősereg rejtélyes alakjának forrását a John J. Collinstól idézett véleménnyel egyetemben a kanaáni Él istenben látja, akivel kapcsolatban ugariti szövegekben szerepel az idős korra vonatkozó jelző.<sup>47</sup> Az időben távoli párhuzam azonban az ószövetségi istenkép szempontjából korántsem meggyőző. Az ószövetségi istenekkel együtt említett, idővel kapcsolatos jelző mindig az „örök” (*olām*). Ez az emberi korról nem mérhető időt jelöli, és nem sorolható az istenkép antropomorf tulajdonságai közé. Felvetődhet itt a Henok alakjával és a köré fűződő, az „égi bíróság” képét is ismerő hagyománnyal való kapcsolat. Ebben a földről „elvétezt” Henok (v.ö. Gen 5:21–24) égi trónján ülve írja, illetve ellenőrzi az emberiség történetét.<sup>48</sup> A Henokkal kapcsolatos hagyományt Dániel 7 kapcsán Newsom maga is idézi: az égi bíróság által felnyitott könyvek motívuma párhuzama a 70 pásztor ellen hozott henoki tanúságnak. Az égi bíróság és égi könyv motívumai összekötik az ószövetségi és a nem-kánoni tradíciókat.<sup>49</sup> Az Emberfia azonosítására a korábbi irodalom alapján két lehetőséget kínál: lehet Izrael népének szimbolikus reprezentációja, vagy égi alak, Mikaél, Izrael őrangyala.

<sup>45</sup> NEWSOM 2014: 209.

<sup>46</sup> NEWSOM 2014: 218.

<sup>47</sup> NEWSOM 2014: 229.

<sup>48</sup> A Henokkal kapcsolatos hagyományról lásd GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, *The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees*. In: ALBANI, Matthias (szerk.), *Studies in the Book of Jubilees*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997. 243–260.

<sup>49</sup> NEWSOM 2014: 234.



A 8. fejezet az erő megcsúfolásáról, az eget fenyegető szarv letöréséről szól (*Ironies of Power: Breaking the Horn That Challenges Heaven*, 252–283. old.). Ez egyben a héber rész első fejezetét jelenti, amely, hasonlóan a többi héber darabhoz, számos prófétai idézetet tartalmaz. A Dán 8-ban a történeti erők saját iniciatívára cselekednek. Habár a fejezet szereplői királyok, a szöveg nem a birodalmak, hanem a Szentély sorsával foglalkozik, és istenábrázolása is különbözik a 7. fejezetétől.<sup>50</sup> A látomás helyszíne Szúza. Az állat-szimbolika (a negyedik birodalmat kos, az ellene támadót pedig kecskebak jelképezi) forrásának Newsom Cumont ismert interpretációja nyomán a zodiákust tartja.<sup>51</sup> A birodalmak azonosítása egyértelmű: a látomás a perzsa–görög váltást, valamint a hellénisztikus birodalmak kialakulását és történetét ábrázolja Antiochos Epiphanés idejéig. A látomás válasza a „*meddig tart?*” prófétai kérdésére: „*2300 nappal és éjjel*”. A kijelölt idő, végidő (*mo 'ēd qēš*) ideája itt jelenik meg először explicit formában. Az interpretáció történetében a kis szarv azonosításai a keresztény interpretációk Antikrisztus-alakjától Porphyrios történeti ős-ellenségén, zsidó és muszlim anti-messiasokon keresztül modern kori kortárs politikusokkal való megfeleltetésekig terjednek.<sup>52</sup>

A 9. fejezet (*Prophecy and the Deep Structures of History*, 283–320. old.) prófécia-értelmezése a történelem mélystruktúráját mutatja meg. Az elegáns héber stílusban írt, ima által bevezetett elbeszélés sok vonásában különbözik a többi apokalipszistól. A 70 évhétként értelmezett jeremiási jóslat a fogság időtartamáról (Jer 25:11; 29:10) nem annyira kronológiai, mint inkább kronográfiai érdeklődésű. Hozzá kell tennünk: ez az első eset, amikor prófétai szöveget *pešer*-technikával értelmeznek, és tekinthetjük ezt a qumráni prófétai interpretációk műfaji elődjének is.<sup>53</sup> A „fogság” periódusa (70 évhét = 490 év) három egyenlőtlen szakaszra (7+62+1 évhét) oszlik. A harmadik időszak befejezéseként várt végidő az antiochosi korig terjed. A prófécia zsidó, keresztény és muszlim recepciójában a kulcsszó a végidő, és az ezzel kapcsolatos számítások.

A 10–12. fejezetek nagy áttekintése (10:1–12:13) a történeti eseményekben kimutatott mélystruktúra alapján vázolja fel a jövőt (*Using History's Deep Structures to Predict the Future*, 320–328. old.). A nagy történeti apokalipszist különleges szálak fűzik egybe a 8. fejezettel. A bőjt motívuma, amely itt a kinyilatkoztatást előzi meg, más kontextusban ismert a hellénisztikus kori zsidó irodalomból is (pl. Judit könyve, a fogadott feladatának elvégzése előtt). A kinyilatkoztatás színhelye a vízpart, mely egyértelműen a kinyilatkoztatáshoz tartozó toposz (v.ö. Gen 32:25–31 és Ezékiel 1:1).

A nagy történeti apokalipszishez tartozó exkurzusok Mikáél angyal alakja, a kinyilatkoztatott történelem, Dán 11 szerkezete, illetve a végről adott kinyilatkoztatás témáit tárgyalják. A Mikáél-exkurzus (*Excursus 5: Michael*, 328–332. old.) idézi az angyal legrégebbi említését a Henok-hagyományból (1 Hen 9:1), amely szerint ő a négy arkangyal egyike, aki egyben Izraelért is felelős (1Hen 20:5). A dánieli hagyomány is „a fő fejedelmek” közt említi (Dán 10:13). Mikáélt Dániel szövege következetesen a *sār* („hadvezér”, „fejedelem”) terminussal jelöli (Dán

<sup>50</sup> NEWSOM 2014: 256.

<sup>51</sup> NEWSOM 2014: 159-es kép.

<sup>52</sup> NEWSOM 2014: 273.

<sup>53</sup> FRÖHLICH 1996: 155–159.

10:13, 21, 12:1). Katonai funkciói nemcsak Dánielnél nyilvánvalóak: a Henok-tradícióban a Virrasztók megbüntetésében játszik fontos szerepet (1 Hen 10:11–15).<sup>54</sup> Vele lenne azonosítható a Fény Fiainak vezére a qumráni Háborús tekercsben (1QM), ahogyan azonos lenne a Melkicedek-töredék (11Q13) címadójával is, a szabadságot kihirdető alakkal, Beliál ellenlábásával. Más hagyományok szerint viszont az égi szentély papja, aki összegyűjti és az oltárra helyezi a jámborok imáit (3Bar 11–16); a Paradicsom őre (1Hen 24–25); illetve az Ábrahám testét eltemető angyalokat vezető angyal (Test Abr 20). A fenti tradíciók legtöbbje jelen van a zsidó és keresztény hagyományok különböző műveiben is. Newsom kommentárja kiemeli Dán 10–12 jelentőségét a jó és rossz erőinek konfliktusát előtérbe állító kozmikus dualizmus koncepciójának kialakulásában. Az angyal által említett „Perzsa vezére” (Dán 10:20) funkciójával kapcsolatban a történeti azonosítás híve, Perzsiát a Kr. e. 2. században a színen már nem szereplő perzsa uralomként fogva fel. Az értelmezéshez viszont meggondolandó, hogy a *sār* („hadvezér”, „fejedelem”) terminus más művekben is a militáris hierarchiában megjelenített égi lényekhez kapcsolódik. Párhuzamul ismét a Henok-kör irodalma kínálgatik, amelyben a 200 lázadó égi lény hasonlóan, katonai hierarchiába rendeződve jelenik meg, és vezéreiket ugyanez a kifejezés jelöli (1Hen 6–11).

A következő exkurzus a „*Dan 11b–45 History as Revelation, Excursus 6: Skeleton Key to Daniel 11; 12:1–13 Revelation of the End*” (338–359. old.) címet viseli. Az általános véleményt idézi, amely szerint a dánieli szerző igen pontos értesülései a hellénisztikus birodalmak történetének eseményeiről valamely, a korszak történetével foglalkozó, feltehetőleg görög nyelvű műből származhatnak. A mintákat valószínűleg a Nagy Sándor III. Dareios fölötti győzelme után, 334-ben vagy 333-ban összeállított ún. *Dinasztikus prófécia* adhatta, amely a történelmet az újasszír királyoktól Nagy Sándorig tekinti át.<sup>55</sup> A *Dinasztikus prófécia* azonban nem részletező, hanem átfogó, rendszerező mű, amely nem az eseményekhez, hanem inkább az apokaliptikus struktúrájához szolgálhatott mintául. Itt kell felhívni a figyelmet egy fontos jelenségre: a Dániel 10–12 szerzője egyetlen királyt sem nevez néven, valamennyiüket az Északi király (Seleukida uralkodó) és a Déli király (Lagida uralkodó) típusnevek jelölik. Ez sajátosság az ún. „akkád apokaliptikus”-et jellemzi (ez a műfaja a *Dinasztikus próféciának* is), és nyitánya egy Qumránban kiteljesedő hagyománynak, a *pešer* műfajának, az ugyancsak történeti korszakokat áttekintő, és szimbolikus típus-neveket használó prófétai interpretációknak. Dániel 10–12 a történelemben egy belső mintát lát és kíván láttatni, az elszigetelés mintázatát. Az áttekintés végén megjelenik a társadalomban külön csoportot alkotó, különleges tudással rendelkező és ezt másoknak átadó *maszkilím*, („értelmesek, értő szívűek”, Dán 12:10) pietista csoportja.<sup>56</sup>

Összefoglalva: Carol Newsom Brennan Breed közreműködésével készült kommentárja nagyon alapos, új irodalmi módszerek és megközelítések seregét felvonultató, a forrásokat

<sup>54</sup> A Virrasztók óriás gyermekeinek megbüntetésében (NEWSOM 2014: 333) viszont Mikáélnak nincs része. A Henok-hagyomány szerint az óriások büntetése: pusztulásuk a vízözönben, lásd 1Hen 15. A hagyományra az arámi Henok-irodalom számos más szövege is utal.

<sup>55</sup> NEUJAHN, Matthew, *Predicting the Past in the Ancient Near East: Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah, and the Mediterranean World* (Brown Judaic Studies 354). Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2012. 58–62.

<sup>56</sup> NEWSOM 2014: 353–354 és 355–356.

több oldalról is bemutató, kreatív és inspiratív munka. A magyarázatokban a források korának irodalmát és szellemi hagyományát is feleleveníti — az exkurzusok az újbabilóni–perzsa korból származó akkád nyelvű szövegeket, az arámi nyelvű nem-kánoni zsidó irodalmakat és a kortárs ószövetségi forrásokat mutatják be. A kommentárok — habár a műfaj alapvető követelménye, hogy átfogó képet adjon a legfrissebb irodalom alapján a kutatás egészéről — az egyes kérdésekben nem nélkülözhetik a szerző saját koncepcióját és véleményét sem. Newsom érdeklődése az udvari történetek hátterére, a koloniális irodalom sajátosságaira irányul, és ezekről kiváló tájékoztatást nyújt. Amiről az olvasó vagy a munkájához referenciákat kereső kutató kevésbé árnyalt képet kap, az a látomásos prófécia műfaja és vonatkozó irodalmuk. Ez különösen az arámi résznél figyelhető meg. Az udvari történetek (amelyekkel a korábbi kutatás keveset foglalkozott) megérdemlik ezt a retributív igazságszítást. Csak sajnálni lehet, hogy a látomásos irodalom bemutatása ettől elmarad, hiszen az újraértelmezhető és újraértelmezett történeti jóslatok jelentették azt a tényezőt, ami miatt a későbbi nemzedékek állandó érdeklődést tanúsítottak a gyűjtemény iránt, és amelyek az újabb látomásokat és interpretációikat ihlették. Erről tanúskodik az a Josephusnál olvasható közlés is, amely, noha valószínűleg történetileg nem hiteles, a szemléletre kiválóan rávilágít: a hadjárata során Jeruzsálemben látogatást tevő Nagy Sándornak „megmutatták Dániel jóslatait” (Jos Ant 11.337).