

**Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészettudományi Kar
Történelemtudományi Iskola
Eszmetörténeti Műhely**

Gátas József

**Trónlátomás a színpadon
Ezekiélósz Exagógé című drámájának politikatörténeti olvasata
Doktori (PhD) értekezés**

**A doktori iskola vezetője: Dr. Fröhlich Ida DSc
A műhely vezetője: Dr. Fröhlich Ida DSc
A disszertáció témavezetője: Dr. Fröhlich Ida DSc és Dr. Lautner Péter**

2014

Bevezetés	- 4 -
1. Zsidóság, hellénizmus, irodalom	- 11 -
1.1. A hellénizmus fogalma	- 12 -
1.2. A zsidóság és a hellénizmus	- 13 -
1.3. Az egyiptomi és az alexandriai zsidóság	- 15 -
1.4. Hellénisztikus zsidó irodalom	- 19 -
1.5. Mózes és a Kivonulás megjelenése az antik szerzőknél	- 20 -
1.5.1. Abdérai Hekataiosz	- 21 -
1.5.2. Manethón	- 23 -
1.5.3. Artapanosz	- 25 -
1.5.4. Eupolemosz	- 28 -
1.5.5. Alexandriai Philón és Josephus Flavius	- 29 -
Összegzés	- 29 -
2. Ezekiélosz és az <i>Exagógé</i>.....	- 31 -
2.1. Az <i>Exagógé</i> kutatás- és recepciótörténete.....	- 32 -
2.1.1. „Nem eléggé zsidó”	- 32 -
2.1.2. „Nem túl zsidó”	- 33 -
2.1.3. „Eléggé zsidó”	- 35 -
2.2. A szerző és háttere	- 37 -
2.3.1. A dráma datálása	- 42 -
2.3.2. Tartalma	- 42 -
2.3.3. A dráma felépítése	- 48 -
2.4. Az <i>Exagógé</i> , mint dráma	- 54 -
2.4.1. Az <i>Exagógé</i> görög drámai elemei és rövid parabiblikus betoldásai .-	59
-	
2.4.1.1. Líbia vagy Midián?	- 59 -
2.4.1.3. A hírnökjelenet	- 64 -
2.4.2. Színpadra állítható-e az <i>Exagógé</i> ?	- 68 -
2.4.3. Az <i>Exagógé</i> feltételezett közönsége	- 72 -
2.5. Az <i>Exagógé</i> , mint midrás és a kivonulás emlékezete	- 79 -
Összegzés	- 85 -
3.1. Khosz és Cippóra dialógusa	- 86 -
3.1.1. Fordítás	- 86 -
3.1.2. Értelmezések	- 86 -

3.2. A madárleírás	- 88 -
3.2.1. Fordítás	- 89 -
3.2.1. Értelmezések	- 89 -
3.2.1.1 A főnix madár legáltalánosabb definíciója	- 91 -
3.2.1.2. Főnix az antik forrásokban	- 92 -
3.2.1.2.1. Az egyiptomi eredet	- 92 -
3.2.1.2.2. A főnix a görög és a római források tükrében	- 93 -
3.2.1.2.3. A főnix a zsidó gondolkodásban	- 95 -
3.2.1.2.3.1. A főnix a Héber Bibliában	- 95 -
3.2.1.2.3.2. A főnix a kommentár - irodalomban	- 98 -
3.2.2. A madárleírás olvasatai – érvek a főnix mellett	- 100 -
3.2.3. A madárleírás olvasatai – érvek a főnix ellen	- 102 -
3.2.4. Megoldási javaslatok	- 104 -
Összegzés	- 105 -
4. Mózes trónlátomása – kontextusa, értelmezései	- 106 -
4.1. Mózes trónlátomása	- 107 -
4.2. Fordítás	- 108 -
4.3.1. Álmodások és trónlátomások a zsidó hagyományban	- 109 -
4.3.2. Álmodások és trónlátomások a Héber Bibliában	- 112 -
4.3.3. Álmodások és trónlátomások az apokrif irodalomban	- 115 -
4.3.4. Álmodások a görög irodalomban	- 118 -
4.3.5. Álmodások a hellénisztikus zsidó irodalomban	- 119 -
4.4. Megközelítések a látomás értelmezéséhez	- 120 -
4.4.1. Misztika	- 120 -
4.4.2. Szociológia – versengő hagyományok?	- 130 -
4.4.2.1. A Henok-Mózes polémia	- 130 -
4.4.2.2. Kapcsolat a Fény-Ádám hagyománnyal	- 133 -
4.4.3. „Vegyes“ megoldási javaslatok	- 134 -
4.4.3.1. Mózes megkettőzött éneke	- 134 -
4.4.3.2. Mózes trónlátomása, mint a zsidó-hellén együttélés szimbóluma	- 135 -
4.4.3.4. Mózes és Homérosz	- 136 -
4.4.3.5. Mózes és Apolló	- 136 -
Összegzés	- 137 -

5. Az <i>Exagógé</i> politikatörténeti olvasata	- 141 -
5.1. Mózes, mint király	- 142 -
5.1.1. Mózes, mint király a Héber Bibliában	- 142 -
5.1.2. Mózes, mint király az <i>Exagógében</i>	- 143 -
5.1.3. Mózes, mint király Alexandriai Philón műveiben	- 146 -
5.2. Alexandriai Philón és Ezekielosz kapcsolata	- 151 -
5.3. Kaiszareai Euszebiosz, Nagy Konstantin és Mózes	- 157 -
Összegzés	- 159 -
Összefoglalás	- 162 -
Summary	- 163 -
Bibliográfia	- 165 -

Bevezetés

Philó felvett egy tekercest, dráma volt, az „Exagógé”. Találomra felütötte, és hangosan olvasta: „... Áron: Nem érdemes arrafele mennünk, ott semmi sincs!...”

Uri lehunyta a püffedt szemhéját és félálomban motyogta: „... Mózes: Az ottan az Ígéretnek Földje, már hogyne volna érdemes...”

Philó leejtette a tekercest.

- Tudod kívülről?!

- Persze - mondta Uri és nagyot ásított.

- Azt is tudod, miből való?

- Valami zsidó dráma, mi is a címe... talán az, hogy „Kivonulás”... Nem valami jó mű, eleve el van döntve a vége, sőt tudjuk is, mi lehet a vége, és a cél eléretik... Ebből a témából nem lehet tragédiát írni, meg kéne mondani a szerzőnek...

- Ezékiel írta, kétszáz éve! Olvastad korábban?

- Már hogy olvastam volna? Amit Rómában olvastam, azt csak nem fogom itt is elolvasni... Ezek Rómában nincsenek meg...¹

Spiró György regényének szereplői egy valóban létező szövegről beszélnek, annak ellenére, hogy a *Fogságban* idézett sorok nem képezik részét a ma is olvasható fragmentumoknak. Az *Exagógé* című szöveg a hellénisztikus kori zsidó irodalom egyetlen fennmaradt drámája² és a korszak drámairodalmának leghosszabb töredéke. A feltehetően Kr. e. 2. században élt alexandriai zsidó költő, Ezekiélosz³ műve, amely az egyiptomi kivonulás történetét dolgozza fel a dráma műnemében.⁴ A szöveget Alexandrosz Polühisztór (Ἀλέξανδρος ὁ Πολυῆστωρ) használta fel a mára már elveszett *Περὶ Ἰουδαίων* című munkájához.⁵ Kaiszareai Eusebiosz (Praep. Ev. 9.28.2-4 és 9.29.5-16.)

¹ Spiró Gy., *Fogság* (Budapest: Magvető kiadó, 2005) 239.

² Jacobson, H., *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) 1.

³ Komoróczy G., „Ezekhiélosz”, In: Király I., Szerdahelyi I., eds., *Világirodalmi Lexikon* 19.2, (Budapest: Akadémiai, 1992) 1336.

⁴ A feldolgozott szakasz a Kiv.2,1-15.

⁵ A *Περὶ Ἰουδαίων* műfajához és háttéréhez lásd: Adler, A., „Alexander Polyhistor’s *Peri Ioudaiôn* and Literary Culture in Republican Rome”, In: Sabrina Inowlocki, Claudio Zamagni, eds., *Reconsidering Eusebius: Collected papers on literary, historical, and theological issues* (Leiden: Brill, 2011) (Vigiliae Christianae, Supplements, 107) 225-240.; Lanfranchi, P., *L’Exagoge d’Ezechiel le Tragique : Introduction, texte, traduction et*

egyházatya pedig az ő művéből vonatolta ki a ma is olvasható 269 sornyi iambikus trimetert.⁶ Ezekieloszra utal és *Exagógé* fragmentumot őrzött meg Alexandriai Kelemen (*Strom.* 1.23.) is, de az a korábbi vélemény, mely szerint Szalamiszi Epiphániosz is idéz az *Exagógéból* (*Panarion* 64.29.6-30.1), mára tarthatatlannak bizonyult.⁷

Az *Exagógé* kutatástörténetének legújabb fejleménye, hogy Dirk Obbink oxfordi papiroológus egy eddig nem ismert töredéket talált Ezekielosz drámájából. A felfedezésről az „*A new fragment of Ezekiel's Exagoge from Oxyrhynchus*” című előadásában számolt be az International Congress of Papyrology konferencián, de a kutatási eredményeket a jelen disszertáció lezárásáig nem publikálta.⁸

Az egyetlen hellénisztikus zsidó dráma, a ma ismert formájában, egy pogány és egy keresztény szerző tollain át maradt az utókorra.⁹ Sok hellénisztikus kori zsidó szöveghez hasonlóan az *Exagógét* is keresztény szöveggként olvasták és a dráma feltételezett születési idejétől mintegy kétezer évnek kellett eltelnie, hogy a 19. századi német filológusok újra a zsidó irodalom térképére helyezték.¹⁰ A drámát nem minden kutató fogadta el egyöntetűen zsidó szöveggként, legutoljára például Rick van der Water.¹¹

commentaire (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 21) (Leiden: Brill, 2006) 77-92.

⁶ Strugnell, J., "Notes on the Text and Metre of Ezekiel the Tragedian's Exagoge", *Harvard Theological Review* 60 (1967) 454-455.

⁷ Az epiphánioszi töredék és az *Exagógé* kapcsolatához lásd a 2.3.2. alfejezetet. Jacobson, H., "Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent", *The American Journal of Philology* 102.3 (1981) 316-320.

⁸ 26th International Congress of Papyrology (Aug. 16-21 2010, Geneva)

⁹ Stemberger, G., *A zsidó irodalom története* (Budapest: Osiris, 2001) 54.

¹⁰ Cofman-Simhon, S., "From Alexandria to Berlin: The Hellenistic Play *Exagoge* Joins the Jewish Canon", In: Edna Nahshon, ed., *Jews and Theater in an Intercultural Context* (Brill's Series in Jewish Studies 46) (Leiden: Brill, 2012) 23-24. Cofman-Simhon professzorasszony a tanulmányát még 2011-ben, a hivatalos megjelenés előtt hozzáférhetővé tette számomra. Segítségét ezúttal is köszönöm.

¹¹ van der Water álláspontját részletesen lásd a 36. oldalon.

Sokáig tartotta magát az a nézet, hogy a ma is olvasható fragmentumok hozzávetőlegesen negyedét¹² teszik ki az eredeti műnek, de a legújabb, a szöveget dramaturgiai és színháztörténeti szempontból vizsgáló eredmények tükrében úgy tűnik, a dráma nagyobb része maradt ránk.¹³

A töredékesség mellett komoly probléma, hogy nincs a korszakból kellő hosszúságú, ma is olvasható olyan dráma, amellyel párhuzamba lehetne állítani. A darab nemcsak a klasszikus irodalom kutatóinak szolgál számos érdekességgel, hanem a hellénisztikus judaizmus szakértői számára is tartalmaz újdonságot.

A drámának kiváló magyar,¹⁴ német¹⁵ fordítása, valamint angol¹⁶ és francia¹⁷ kritikái kiadása van.¹⁸ A magyar nyelvű szakirodalomban is korán feltűnik, elsőként Szabolcsi Miksa, *A zsidók egyetemes története* című munkájában.¹⁹

¹² Holladay, C.R., "Ezekiel the Tragedian", In: James C. VanderKam, ed., *Fragments From Hellenistic Jewish Authors* Vol. 2. (Text and Translations 30) (Pseudepigrapha Series 12) (Atlanta: Scolar Press, 1985) 306.

¹³ Rozik, E., *Jewish Drama and Theater, From Rabbinical Intolerance to Secular Liberalism* (Sussex: Sussex Academic Press, 2013) 63.

¹⁴ Trencsényi-Waldapfel I., "Egy bibliai tárgyú görög tragédia", *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve* 40 (1948) 30-56.

¹⁵ Vogt, E., "Ezekiel der Tragiker", In: Werner Georg Kümmel, ed., *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Bd.4. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983) 113-135.

¹⁶ Jacobson, H., *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Holladay, C.R., "Ezekiel the Tragedian", In: James C. VanderKam, ed., *Fragments From Hellenistic Jewish Authors* Vol. 2. (Text and Translations 30) (Pseudepigrapha Series 12) (Atlanta: Scolar Press, 1985) 301-329., Robertson, R.G., "Ezekiel the Tragedian", In: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol.2. (New York: Doubleday & Company, 1984) 803-819.

¹⁷ Lanfranchi, P., *L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique : Introduction, texte, traduction et commentaire* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 21) (Leiden: Brill, 2006)

¹⁸ Az Exagógé további kiadásai: Denis, A.M., *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament: Concordance, corpus des textes, indices* (Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1987) 921-922.; Snell, B. – Kannicht, R. – Radt, S., eds., *Tragicorum graecorum fragmenta* 5.1 (Göttingen:

A két legfontosabb monográfia Howard Jacobson *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) és Pierluigi Lanfranchi (*L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique: Introduction, texte, traduction et commentaire* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 21) (Leiden: Brill, 2006) munkái. Jacobson elsősorban irodalmárként nyúl a drámához, könyvében részletes bevezető és kommentár fogja keretbe a görög szöveget és annak fordítását, de a kommentár nem sorról sorra magyarázza a drámát, hanem a fragmentumok nagyobb egységeihez igazítva. Hasonlóan jár el Lanfranchi is, de nála a dráma zsidó háttere és a zsidó kulturális hagyományba ágyazottsága jobban előtérbe kerül. A ma elérhető legpontosabb kiadás és kommentár Lanfranchi monográfiája, amely a szöveg zsidó irodalomban betöltött szerepéből indul ki, de természetesen számításba veszi a klasszikus irodalmi modelleket is. A kutatástörténetre és a fragmentumok transzmissziójára nagy hangsúlyt fektet és kiemelten foglalkozik például a zsidóság és a színház viszonyával is.²⁰

A dráma fontossága és egyedisége ellenére a kutatástörténet meglehetősen későn kezdett foglalkozni a szöveggel. Amikor a klasszika-filológusok és a judaisztika kutatóinak látóterébe került, akkor elsősorban a dráma nem kanonikus alapokon nyugvó elemeit vizsgálták, köztük a legtöbb vitát kiváltó szakaszt, Mózes trónlátomását. A mindössze 15 sornyi szakaszra (Exag. 68-82.) szinte több figyelmet fordított a kutatástörténet, mint a dráma egészére. A szövegrész valóban különleges, Mózes álmában ugyanis nemcsak felemelkedik és kinyilatkoztatást kap a Szináj hegyén, hanem a királyi

Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 1.288-301.; Denis, A. M., ed., *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3) (Leiden: Brill, 1970) 207-216. A szöveg online is elérhető kiadása (amely Holladay munkájára megy vissza): Penner, Ken M. – Ian W. Scott, eds., "Exagoge of Ezekiel the Tragedian (Fragments)", Edition 1.1. No pages. In: *The Online Critical Pseudepigrapha*. Edited by Ian W. Scott – Ken M. Penner – David M. Miller. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007) (<http://ocp.stfx.ca/>) A görög szakaszokat ebből a kiadásból idézem.

¹⁹ Szabolcsi, M., *A zsidók egyetemes története* 2.6 (Budapest: Phönix Irodalmi Rt., 1907) 87.

²⁰ Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique*, 39-53.

hatalom jelképeit, a jogart és a koronát is átadja neki a trónon ülő *nemes férfi*.²¹ A fennmaradt töredékek között valóban a trónlátomás a legérdekesebb szakasz, dolgozatom abban tér el a korábbi kutatásoktól, hogy az értelmezést az ezoterikus háttérbe szorítom, részben cáfolom, valamint a látomás politikai üzenetét világítom meg.

Mózes álmát számos kutató magyarázta és magyarázza misztikus elemként, így téve az *Exagógét* a korai zsidó misztika és a merkavah irodalom előfutárává.²² A jelen disszertáció fő célkitűzése azonban az, hogy bebizonyítsa, Ezekiélosz műve nem a korai zsidó misztika szövegkincséhez tartozik. Azok a később részletesen idézett szakirodalmak, amelyek az *Exagógét* a korai merkavah látomás irodalom részének tartják, nem veszik figyelembe a dráma többi ránk maradt töredékét és a mű kontextusát. A trónlátomásra hathattak az ószövetségi és az apokrif irodalmak álmovíziói, égi utazásai és trónlátomásai, de maga az *Exagógé* nem része a korai misztika irodalmának. A dráma többi szakasza hűen követi a Septuagintát és a parabiblikus betoldások (Cippóra és Khosz párbeszéde, valamint a drámát záró madárleírás) sem tartalmaznak hagyományon kívüli elemeket.

Céлом azt bemutatni, hogy Ezekiélosz sokkal inkább a diaszpórikus zsidó hagyományban alkotott és a formanyelve ellenére a görög hatás a külsőségekre korlátozódik. Feltevésem szerint az *Exagógé* közönsége nem elsősorban a görög kultúrájú elit, hanem az elgörögösödésnek induló, de hagyományait kereső zsidó diaszpóra.

Állításom alátámasztásához belső és külső érveket egyaránt felsorakoztatok. A legfontosabb belső érv, hogy a mű középpontjában nem Mózes álma, de még csak nem is Mózes, hanem a Kivonulás és a pészah áll. A Héber Bibliához és a Septuagintához képesti többletekből is csak Mózes álmára

²¹ φῶτα γενναίων (Exag. 70.)

²² Gondolat először Ithamar Gruenwaldnál jelenik meg. Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 127-129. Később Pieter van der Horst tanulmányával kerül be a tudományos gondolkodásba. Van der Horst, P., "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", *Journal of Jewish Studies* 34 (1983) 21-29.

hathattak ezoterikus trónlátomás leírások. A külső érv szerint a trónvízióknak van politikai olvasata is. A disszertációm kulcsgondolata, hogy az *Exagógé* Mózesre elsősorban politikai vezető, akinek összetett alakja számos forrásból táplálkozik. Mózes, mint király nem tekinthető új jelenségnek a Második Templom korában, így ebben a hagyományban kívánom én is az *Exagógét* elhelyezni. Az állításom alátámasztása az ötödik fejezetben olvasható, ahol Ezekielósnál későbbi, az ő szövegét kivonatoló és felhasználó szerzőket hívok segítségül, elsősorban Alexandriai Philónt és Kaiszareai Euszebioszt. Alexandriai Philón a *Mózes élete* című munkájában bizonyíthatóan használta Ezekielósz szövegét, Kaiszareai Euszebiosz pedig tudatosan szerkesztette a *Praeparatio Evangelica* 9. fejezetébe a drámát. Gondolatmenetem bizonyításához az egyházatya egy másik írását a Nagy Konstantinról szóló életrajzi munkáját is felhasználom. úgy gondolom, hogy a *Praeparatio Evangelica* egyes szakaszai királytükörként, *speculum regis*-ként is olvashatók és ebben a zsidó királyoknak, de különösen Mózesnek nagy szerep jut.

A disszertáció öt fejezetre tagolódik, az első fejezetben Abdéri Hekataiosz, Manethón, Artapanosz és Eupolemosz Mózesről és a Kivonulásról alkotott képével foglalkozom, és ezen keresztül mutatom be azt a szellemi környezetet, amiben az Ezekielósz műve is született, illetve fennmaradt. A második fejezetben tárgyalom részletesen az *Exagógét*, kitérek a dráma kutatástörténetére és a szöveg drámairódalmon belül betöltött szerepére, valamint a feltételezett közönségére, a befogadói oldalra. A harmadik fejezetben a szöveg három bővítményével foglalkozom. A három szakasz többlet a Septuagintához képest, az elsőben találkozhatunk a más forrásból nem ismert Khosz figurájával, aki vélhetően ellenzi Mózes és Cippóra házasságát,²³ a másodikban olvashatjuk Mózes trónlátomását és a harmadik pedig a szakirodalomban sokáig tévesen főnixként azonosított madárleírást foglalja magába. A negyedik fejezet során a trónlátomás eddigi olvasatait, tudományos értékeléseit tekintem át, az ötödik fejezetben pedig a szakasz új, politikatörténeti olvasatát mutatom be.

²³ Más szövegben nincs utalás sem erre a családi kapcsolatra, sem a névre.

1. Zsidóság, hellénizmus, irodalom

Az Exagógé fennmaradt töredékeinek értelmezéséhez röviden vizsgálnunk kell a hellénizmus és a zsidóság viszonyát illetve azokat az antik szerzőket, akik Mózes és a Kivonulást említik munkáikban. Mivel számos klasszikus auctor ír a zsidóságról, nem célozom az összes utalás vizsgálatára. A disszertációm első fejezetében csak azokkal foglalkozom, akinek műveit Kaiszareai Euszebiosz egyházatya idézi a *Praeparatio Evangelica* 9. könyvében

Véleményem szerint Kaiszareai Euszebiosz egyházatya céllal válogatta össze az itt bemutatott szerzőket. Mindegyik auctor Mózes életével és tetteivel foglalkozik. Megjelennek bennük az Ótestamentumtól teljesen eltérő, sőt azzal ellentmondásban is levő utalások is. Az itt bemutatott Mózes tehát nem a szigorúan vett biblikus hagyomány Mózes, hanem a zsidó-görög szerzők figurája. Kaiszareai Euszebiosz célja ezzel a művel a pogány gondolkodók keresztényellenes vádjainak kivédése, amihez kiváló eszközül szolgál Mózes személyének ősisége és tettei. Mózes többek között azért is fontos szereplő a korszak apologetikus és egyéb politikai irodalmában, mert a hellénisztikus Mózes figurája többek között az ideális platóni uralkodó tulajdonságait is magán hordozza.

Az első fejezet célja megvilágítani azt a miliót, amelyben az Exagógé született. Az itt következő alfejezetekben bemutatom a hellénizmus és a zsidóság kapcsolatát, az egyiptomi zsidóság helyzetét, a korszak irodalmi alkotásait végül pedig a *Praeparatio Evangelica* IX. könyvében, az Exagógé töredékei előtt és után idézett szerzőket. Természetesen az imént felsorolt témák önálló kutatási területek, melyeknek részletes bemutatása nem a disszertáció feladata ugyanakkor az Exagógé vonatkozásában szükséges őket tárgyalni.

1.1. A hellénizmus fogalma

A hellénisztikus kor, mint az ókori történelem egy szakasza könnyebben behatárolható politikátörténetileg, ugyanakkor a hellénizmus egy sok árnyalattal rendelkező és a kutatástörténet során számos olvasattal bíró fogalom, melynek idő és térbeli korlátai képlékenyek. A hellénisztikus kor kezdete kronológiai szempontból Nagy Sándor (Kr.e. 356-323) uralkodásához (Kr.e. 336-323) és hódításaihoz köthető. Halála után birodalma részekre szakadt, politikai értelemben vett egysége megszűnt, de az akkor ismert világ műveltségén nyomot hagyott az uralkodása alatt elindult hellénizmus. A hellénisztikus kor vége nyitott kérdés,²⁴ politikai értelemben akkor zárult le, amikor a ptolemaida Egyiptomot is bekebelezte a Római Birodalom.²⁵

A hellénizmus egy politikai rendszer és egy civilizáció eszménye is egyben, amelynek pontos definíciója nincs, a kutatástörténet általában a Nagy Sándor utáni civilizációt tartja hellénisztikusnak.²⁶ A hellénizmus, mint ma használt tudományos fogalom Johann Gustav Droysen (1808–1884) *Geschichte des Hellenismus* című munkájában született, ahol a szerző elsőként alkalmazza a Nagy Sándor alatt kezdődő és utódai alatt kibontakozó civilizációra a megjelölést. Már az ő munkásságában is megjelenik az a két szembenálló, ugyanakkor néha keveredő szemlélet, melyeknek dualizmusa máig hat.²⁷ Az első szerint a hellénizmus a görög és a meghódított területek kultúráinak

²⁴ Luft U., *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban* (Budapest: Kairosz, 2003) 11.

²⁵ Gruen, E.S., *Heritage and Hellenism* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1998) 13.; Chamoux, F., *Hellenistic Civilisations* (Malden: Blackwell Publishing, 2002) 1., Green, P., *Alexander the Great and the Hellenistic Age* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2007) 12

²⁶ Magát a hellénidzein igét először Arisztotelész használja *Retorikájában*, a görög nyelv alapos ismeretére vonatkoztatva. (Xeravits, *A deuterokanonikus*, 19.) Ezt az értelmezést használja tanítványa, Theophrasztosz is, amikor a szónoki erények élén a hellénizmosz-t említi, de így használja később Ciceró és Diogenész Laertiosz is. Hegyi, D. – Németh, Gy. – Kertész, I., *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig* (Budapest: Osiris, 2002) 259.

²⁷ A problémáról részletesen lásd: Momigliano, A. – J.G. Droysen, "Between Greeks and Jews", *History and Theory* 9.2 (2007) 139-153.

összeolvadását jelenti, a másik szerint pedig a görög kultúra terjedt el ezeken a területeken és más kultúrák elemeinek szerepe elhanyagolható.²⁸

Mint olyan sok esetben, ebben a kérdésben is a két megközelítés között kell keresnünk a megoldást. A világjelenséggé váló hellénizmus görög eszközöket használt ugyan, de nem sikerült a meghódított területeket sem kulturálisan, sem gazdaságilag egységesíteni, a görög elképzelések a helyi kultúrákkal találkozva sokszor ez utóbbiak arculatát vették fel. Az így kialakított rendszerek egymástól legalább annyira eltértek, mint a görög előképeiktől. A görög diaszpóra a levantei partvidéken a föníciai elemekkel, Alexandriában egyiptomi, Babilonban mezopotámiai hatásokkal gazdagodott. Ahogyan Gruen fogalmaz: „The process of „Hellenization” is mysterious and obscure, not easily defined or demonstrated.”²⁹

1.2. A zsidóság és a hellénizmus

A *hellénizmosz* szó zsidó kontextusban először a Makkabeusok második könyvében fordul elő,³⁰ negatív értelemben, mint az elgörögösödés és az ezzel járó idegen szokások felvétele. Ezt a hozzáállást örökli meg a kereszténység is ahol a görög, vagyis nem keresztény, pogány gondolkodást, kifinomultabb esetben a régi görög szellemiséget jelentette.³¹

²⁸ Összefoglaló a tizenkilencedik és huszadik századi hellénizmus felfogásokról: Kertész, *Görög történelem*, 260-265. A legelterjedtebb tudományos koncepcióhoz a nagy sándori hódítások előtt élt és Athénban alkotott Iszokratész rétor 50. *Panegyricusa* (Kr.e.380) áll. „A hellén műveltség folytán a „hellén” elnevezés már nem is a származást, hanem a lelki alkatot jelöli, helléneknek most már nem a vérrokonság kapcsolataiban élő személyeket nevezik, hanem azokat, akik műveltségünk részesei” (Iszokratész, *Panegyricus* 50. 1-8. Borzsák István fordítása). Iszokratész idézetéhez Swiderkowna hozzáteszi, hogy a hellén műveltség alapvetően az athéni paideiat jelenti és az abban részesültek tekinthetők egyenrangúnak. A barbároknak Iszokratész szerint (lásd: *Philipposz* 132, 154 valamint *Levél Philipposzhoz* 5) rabszolgaként kell szolgálniuk a helléneket. Swiderkowna, A., *A hellénizmus kultúrája* (Gondolat: Budapest, 1981) 358.

²⁹ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 14.

³⁰ 2Makk. 4,13

³¹ Kertész, *Görög történelem*, 260.

Mint arra Hengel figyelmeztet, nemcsak a „hellénizmus” nem teljesen egyértelmű jelenség, hanem a „zsidóság” sem.³² A zsidóság és a hellénizmus nem egymással versengő, vagy egymást kizáró rendszerek, a kérdés inkább az, hogy hogyan sikerült az idegen környezetben a külső hatások mellett a saját hagyományt megőrizni és értelmezni.³³ A „hellénisztikus judaizmus” kifejezés a diaszpórák közösségeitől az anyaországig nagyon sokféle „zsidóságokat” takar. A hellénizmus tehát megjelent Palesztinában is és a diaszpórában élő zsidók is megtartották hagyományaikat, tehát Jeruzsálem és Alexandria – vagy a többi diaszpóra központja – nem állítható teljes mértékben egymással szemben.³⁴

Boccaccini szerint félrevezető a hellénizmus, mint modern terminus és a hellénisztikus judaizmus helyett a *Második Templom korának zsidósága* kifejezést javasolja. A keleti népek, köztük a zsidóság is, főleg meghódított népként érthető okokból kevésbé volt lelkes e politikai jelenség iránt.³⁵ Boccaccini szerint a *hellenismos* a *judaismos* ellentéte volt, nem pedig a zsidó és a hellén gondolkodás kölcsönhatása vagy szintézise, így a hellénisztikus judaizmus nem megfelelő kifejezés.³⁶

Nagy Sándor hódításai előttről nincs nyoma a zsidóságnak a görög irodalomban.³⁷ A hellénisztikus kori görög-zsidó párbeszéd *locus classicus*

³² Hengel, M., *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) 2.

³³ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 14.

³⁴ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 15.

³⁵ Boccaccini, G., „Hellenistic Judaism: Myth or Reality?”, In: Anita Norich – Yaron Z. Eliav, eds., *Jewish Literatures and Cultures* (Brown Judaic Studies 349) (Providence / Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2008) 56.

³⁶ Boccaccini, G., *Hellenistic Judaism*, 58

³⁷ Hérodotosz körülmetélésről szóló leírása nem feltétlenül a zsidókra utal, a szokás az egyiptomiaknál is elterjedt volt. Bickerman, E., *Jews in the Greek Age* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988) 5. I. Ptolemaiosz Szótér (Kr.e.304-282) tanácsadója a később tárgyalt Abdérai Hekataiosz tekinthető az első görög szerzőnek, aki konkrétan a zsidóságról, pontosabban Mózesről ír.

az Arisztotelész és egy zsidó férfi beszélgetése Josephus Flavius *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* (C. Ap. 1.22.) című művében:

Nemcsak beszédje volt görög, hanem lelke is az volt. Ázsiai tartózkodásunk idején többször szóba elegyedett velünk és más tudós emberekkel, hogy megismerje a görög bölcsességet. Mikor azonban számos művelt ember társaságában volt, inkább ő adott át saját szellemi értékeiből...³⁸

Josephus Flavius nem mindig vádolható meg a tökéletes történelmi hűség vádjával, a hivatkozott szakasz is egy propagandisztikus céllal íródott és retorikai eszközökkel dúsított szövegből származik, így arra természetesen nincs bizonyítékunk, hogy a találkozás valóban megtörtént, de a leírás jól példázza a két kultúra kölcsönhatását.

Különbséget kell természetesen tenni a diaszpóra zsidóság és az anyaország zsidósága között a görögséghez való viszonyulás tekintetében.³⁹ Az egyiptomi zsidóság egy része önként választotta a hellénizált nagyvárost, Alexandriát, míg a palesztinai zsidóságra idegen hatalom kényszerítette az új gondolkodást. Az olykor erőszakosan exportált hellén világnézet és gondolkodás földrajzilag minden zsidó közösségre kihatott, Boccaccini szerint gyakorlatilag a vizsgált korszakban minden zsidó hellénizált zsidónak tekinthető, hiszen a hellénizáció hatása alól teljesen kikerülni nem lehetett.⁴⁰

1.3. Az egyiptomi és az alexandriai zsidóság

A Palesztinán kívüli letelepedések, vagyis a diaszpóra kialakulása már a Babilóni fogság előtti időkben megmutatkozik.⁴¹ A nagy sándori birodalomban

³⁸ Hahn István fordítása.

³⁹ Az asszimiláció mérhetőségének kérdésével foglalkozik Barclay, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edinburgh: T&T Clark, 1995) 103-124.

⁴⁰ Boccaccini, G., *Hellenistic Judaism*, 59.

⁴¹ Borgen, P., *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edinburgh: T&T Clark, 1996)

mindenhol voltak zsidó közösségek, akik különbözően reagáltak a korszak kihívásaira. A hellénisztikus korban már nem számítottak új jövevénynek, ekkorra már évszázadok óta éltek zsidók Egyiptom területén, de a bevándorlás és a betelepítések növekedésével demográfiailag is komoly bázist csak ebben a korban alakítottak ki. Az biztos, hogy az I. Ptolemaiosz Szótér (Kr.e.304-282) alatt Egyiptomba került zsidók nagy része önként érkezett és számuk a Kr.e. harmadik századig folyamatosan növekedett.⁴² Amikor Palesztina ptolemaida kézre került, a diaszpóra és az anyaország zsidóságának kapcsolata megerősödött.⁴³ A diaszpóra létből fakadóan számos zsidó megismerkedett a görög irodalommal és filozófiával is, nem a társadalom peremén helyezkedtek el, hanem a hellénisztikus kultúra hatása alatt éltek, céljuk lehetett a görögség elismerésének elnyerése és a görög életmódhoz való alkalmazkodás.⁴⁴

Zsidó zsoldosok költöztek a Kr.e. hatodik század elején Elephantiné szigetére, akiknek élete gazdagon dokumentált, de a szeleukidák seregeiben is sok önkéntes zsidó zsoldos szolgált.⁴⁵ Már ekkor sok zsidó menekült nyugatra, de meghatározó kulturális tényezővé a hellénisztikus korban váltak. I. Ptolemaiosz Szótér (Kr.e.304-282) zsidó hadifoglyokat hozatott Egyiptomba, akiket rabszolgaként értékesítettek, vagy zsoldosként alkalmaztak.⁴⁶ A

70.

⁴² Tcherikover szerint az egyiptomi migráció része volt a nagyobb szíriai migrációnak. Tcherikover, V.A. – Fuks, A., eds., *Corpus Papyrorum Iudaicarum* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1957) 1.1-3.; Kasher, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 1-7. Idézi: Collins, J.J., *Between Athens and Jerusalem* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2000) 4.

⁴³ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 4.

⁴⁴ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 5. Kasher ellentétesen vélekedik erről, szerinte a zsidók kerültek a görög élet velejáróit, például a gümnaszeiont: Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, 310-21. A diaszpóra zsidóság kutatástörténetéhez lásd: Barclay, J.M., *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) 4-9.

⁴⁵ Az elefántinei levelek korpusza angol fordításban hozzáférhető: Porten, B., ed., *The Elephantine Papyri in English, Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Idocumenta et monumenta Orientis antiqui 22) (Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1996)

⁴⁶ Stemberger, *A zsidó irodalom története*, 46.

rabszolgákat II. Ptolemaiosz Philadelphosz (208-246) szabadította fel és az Ariszteász⁴⁷ levél is beszél róluk:⁴⁸

12. Én pedig úgy gondoltam ritka kedvező alkalom ez annak véghezvitelére, amit már nem egy ízben próbáltam kieszközölni a tarentumi Sósibiosztól és Andreastól, a testőrség főparancsnokaitól – tudniillik a király atyja által Júdeából elhurcoltak fölszabadíttatását – ő ugyanis, amikor Alsó-Szíriát és Fönícia vidékét éppoly szerencsével, mint vitézséggel lerohanta, némelyeket elhurcoltatott, másokat hadifogságra vetett, rettegést ébresztve mindent a hatalmába kerített, s közel százezer embert hajtott el a zsidók földjéről Egyiptomba, 13. közülük azután hozzávetőleg harmincezer válogatott férfit fölfegyverzett, és a helyőrségekben helyezett el. Ugyan már korábban, a perzsa uralom alatt is sok zsidó vándorolt be az országba, sőt még régebben segédcsapatokat küldtek, hogy azok Psammetichos oldalán az etiópok királya ellen hadakozzanak, de sohasem voltak jelen olyan nagy tömegben, mint amekkorát Ptolemaios, Lagos fia hozott magával.⁴⁹

A tudománytörténet során az *Ariszteász levél* hitelességét sokszor megkérdőjelezték, de ennek ellenére sok hasznos információt rejt a korszak zsidó-görög kapcsolatáról.⁵⁰ A zsidóság pontos létszáma ebben az időben ismeretlen, a katonaságon kívül fontos szerepet töltöttek be a kikötővárosok kereskedelmében. A bevándorlók és a mesterséges betelepítések⁵¹ nyomán az

⁴⁷ Stemberger, *A zsidó irodalom története*, 49.

⁴⁸ A zsidó helyőrség történetéhez lásd: Gambetti S., "The Jewish Community of Alexandria: The Origins", *Henok* 29.2 (2007) 229.

⁴⁹ *Ariszteász levele Philokratészhez* (ford. Simon L. Zoltán) Dörömbözi János (szerk.), *Apokrif levelek* (Budapest: Telosz kiadó, 1999) 6-7.

⁵⁰ Honigman S., *The Septuagint and the Homeric Scholarship in Alexandria, A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London/New York: Routledge, 2003) 65.

⁵¹ A zsoldosok és kereskedők önkéntes migrációja mellett számottevő volt az erőszakos betelepítés is. Gambetti, *The Jewish Community of Alexandria*, 226.; Tcherikover, V., *Hellenistic Civilisation and the Jews* (Philadelphia: Magnes, 1961) 272-273.

ország minden pontján éltek zsidók, de központjuk mégis a főváros, Alexandria volt.⁵²

A hellénisztikus zsidóság kutatói mindig is nagy figyelmet fordítottak az alexandriai zsidóság történetére, főleg a Septuaginta miatt. Az *Exagógé* szempontjából is különösen fontos helyszín Alexandria, mert a tudományos *communis opinio* szerint is ebben a városban született a dráma.⁵³ A városi diaszpóra számos tudományos munka tárgya,⁵⁴ ugyanakkor nem tudható teljes bizonyossággal, hogy pontosan mikor jelentek meg az első zsidók Alexandriában.⁵⁵ Josephus Flavius beszámolója szerint a zsidó közösség már a város alapításakor jelen volt Alexandriában.⁵⁶ Virágzásnak viszont a Kr.e. második században indult és mintegy kétszáz évig prosperált. Philón beszámolója szerint az öt kerületből kettőt zsidók népesítettek be.⁵⁷ A fokozott koncentráció a számukra biztosított előnyök miatt jött létre, az önálló közigazgatáshoz és vallásgyakorlathoz sajátos tér kialakítására volt szükség. A római hódításig a zsidóság tagjai magas társadalmi pozíciókat töltöttek be és a lakosság felső rétegéhez tartoztak. Az életmód és a körülmények változása azonban változást hozott a vallási életben is. Mint mindenütt itt is megjelent a hagyomány megőrzésének igénye és a külvilág felé való nyitás szükségessége. Kétségtelen, hogy az alexandriai diaszpóra a

⁵² Az Alexandrián kívüli zsidóság életkörülményeihez lásd: Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 23-25.

⁵³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 13.

⁵⁴ Kasher, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the Struggle for Equal Rights* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 3-4., 188-189.; Smallwood, E.M., *The Jews under Roman Rule* (Leiden: Brill, 2011) 221.; Honigmann, *The Septuagint and the Homeric Scholarship in Alexandria*, 54-56.

⁵⁵ A rendelkezésünkre álló források megbízhatóságáról lásd: Gambetti, *The Jewish Community of Alexandria*, 214-216., valamint Borgen, P., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, 78.

⁵⁶ Ant. Jud. 19.5. ; C.Ap. 2.4. A zsidók korai letelepedése később érvként szolgált a jogaik megőrzése érdekében is.

⁵⁷ Flacc. 172. Alexandriai Philón *katoikoi* szót használja, ami a koiné görögben lakost jelent, de eredetileg az újonnan elfoglalt területekről betelepített katonaságot jelentette. Idézi: Gambetti, *The Jewish Community of Alexandria*, 230.

hellénisztikus kori zsidó tudástermelés központja, innen maradt ránk a legtöbb irodalmi töredék. Az olyan széles körben ismert szövegek mellett, mint a Septuaginta, az *Ariszteász levél*, a *Szibülla jóslatok*, minden valószínűség szerint itt alkotott a kronográfus Démétriosz, a filozófus Arisztobulosz, a historiográfus Artapanosz (Kr.e. 2. század közepe), illetve a disszertációm témájául szolgáló Ezekiélosz.⁵⁸

1.4. Hellénisztikus zsidó irodalom

A hellénisztikus zsidó irodalom sem pontos történeti korszakot, sem társadalmi, politikai irányzatokat nem jelöl, hanem összefoglalóan a görög nyelven született, vagy a görög közvetítésével fennmaradt szövegeket értjük alatta. A zsidó irodalmi élet központja Egyiptom és azon belül is Alexandria. A hellénisztikus zsidóság egyik első és legfontosabb irodalmi alkotása a *Septuaginta*, melynek keletkezéséről Alexandriai Philón, Josephus Flavius és *Ariszteász levél* is beszámol.⁵⁹ A kutatástörténet során Ezekiéloszt azonosították többek között a *Septuaginta* egyik fordítójával is, mert a palesztinai küldöttségben szerepel egy Ezékiel (*Let. Arist. 47.*).⁶⁰

Később Trencsényi is az *Ariszteász levél*hez köti a szerzőt, de nem a Tóra fordítójaként, hanem Ariszteász kortársát látja az *Exagógé* szerzőjében. Szerinte Ezekiélosz azonosítható a szövegben megjelenő Theodektésszel, akit vakság sújtott, amiért szent szöveget színpadra alkalmazott.⁶¹ Ez a feltételezés

⁵⁸ Bartlett, J.R., *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200) (Cambridge MA: Cambridge University Press, 1985) 1.1, 5.; Honigman, S., "The Birth of a Diaspora: The Emergence of a Jewish Self-Definition in Ptolemaic Egypt in the Light of Onomastics", In: Shaye J.D. – Cohen Ernest – S. Frerichs eds., *Diasporas in Antiquity* (Atlanta: Scholar Press, 1993) 77.

⁵⁹ A fordításról Josephus Flavius (*Ant. Jud. 12.*) és Alexandriai Philón is ír (*De Vita Mosis 2.25–44.*).

⁶⁰ Kaperles, G., *Geschichte der Jüdischen Literatur* 1.2 (Berlin: Robert Oppenheim, 1886)182.

⁶¹ Trencsényi-Waldapfel, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 52-54.

azonban nem bizonyult igaznak,⁶² ettől függetlenül minden kétséget kizáróan Ezekielosz is a Septuagintából dolgozott. Az *Ariszteász levél* jól példázza, hogy II. Ptolemaiosz Philadelphosz idejére (Kr.e. 285–246) mennyire feledésbe merült a héber nyelv az alexandriai zsidó közösségben.⁶³

1.5. Mózes és a Kivonulás megjelenése az antik szerzőknél

Ahhoz, hogy Mózes szerepét Ezekielosznál értelmezni tudjuk a megközelítést messzebből, a Kivonulás történetének nem zsidó olvasatából kell elkezdenünk. A Kivonulás történetét a Tóra értelemszerűen csak a zsidóság szemszögéből mutatja be, ahol a zsidók és az egyiptomiak ellenséges viszonyban állnak, az utóbbiak sanyargatják az Úr választott népét és szükség van egy vezetőre az Kivonuláshoz. Természetesen ugyanez a történet a görög, illetve egyiptomi szerzőknél más színezetet kapott.

A rendelkezésre álló szövegek egy része kölcsönös megértésről vagy éppen félreértésről tanúskodik. A releváns szövegek száma csekély, a görögök nem elsősorban a zsidósággal foglalkoztak.⁶⁴ Az információik nagy része nem pontos, sokszor ferdténeket vagy egyszerűen tévednek, ahogy más népekről szóló leírásaikban is olvashatjuk, azonban általánosságban sem vádolni sem dicsérni nem akarják a zsidóságot. A zsidó vallást és kultúrát inkább az érdekességek és különlegességek kategóriájába sorolják, vagy véletlenszerű megjegyzésként jelennek meg egy nagyobb terjedelmű írás részeként.

A második világháború utáni tudományos megközelítésekben a korai antiszemitizmus, jobb esetben a korai antijúdaista polémia nyomait keresték

⁶² Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 6.

⁶³ Ennek egyedül Dihle elképzelése mond ellent, szerinte a betérő görög nyelvet beszélő prozeliták nagy száma miatt volt szüksége a görög fordításra. Dihle, A., *Griechische Literaturgeschichte* (München: C.H.Beck, 1998) 344.

⁶⁴ Gruen, E.S., "Hebraism and Hellenism", In: George Boys-Stones – Barbara Graziosi – Phriose Vasunia, eds., *The Oxford Handbook of Hellenism* (Oxford: Oxford University Press, 2009) 132.

az antik szerzők szövegeiben.⁶⁵ Az antiszemitizmus⁶⁶ és a rasszizmus kifejezéseket természetesen nem alkalmazhatjuk az antikvitásra,⁶⁷ de az antijúdaizmusnak, pontosabban a fél információkból építkező, olykor valóban a retorikán túlmutató rosszindulatnak mindenképpen van relevanciája. A görögök az *interpretatio graeca* a zsidók pedig az *interpretatio judaica* lencsén tekintettek a másokra. Ahogy Eric S. Gruen fogalmaz: „They need to be understood in terms of their own mindset, not as a means to determine whether pagans applauded or deplored Judaism.”⁶⁸

Szándékosan nem különböztetek meg tehát pro- és antijúdaista szerzőket az alapján, ahogyan a zsidókról és a Kivonulásról írnak. Az egyiptomi rabságból való szabadulás története csak a zsidó irodalomban központi téma, a nem zsidó kultúrájú szerzőknél azonban értelemszerűen nem. Számukra Mózes és a Kivonulás története nem más, mint egy színes etnográfiai leírás origója.⁶⁹

1.5.1. Abdéri Hekataiosz

Abdéri Hekataiosz az első szerző, aki konkrétan ír Mózesről és a Kivonulásról.⁷⁰ Manethón mellett ő az a forrás, akit annak ellenére fontos

⁶⁵ Collins, J.J., „Anti-Semitism in Antiquity?”, In: John J. Collins, ed., *Jewish Cult and Hellenistic Culture* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 100) (Leiden / Boston: Brill, 2005) 180-202.

⁶⁶ Az 19. századi antiszemitizmus kifejezés (első előfodulása 1879) a természettudományokba frissen bekerülő faj fogalmával operál, ennek értelemszerűen nincs nyoma az antikvitásban. Ebach J., „Antisemitismus”, In: Hubert Cancik et. al., ed., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1.5 (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1988) 499.

⁶⁷ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 11.; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 9.

⁶⁸ Gruen, *Hebraism and Hellenism*, 132.

⁶⁹ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 49.

⁷⁰ A szöveg Diodórosz (Διόδωρος, latinosan Diodorus Siculus) Bibliothéké 40.3 munkájában maradt ránk. Lásd: Bar-Kochva, B., *The Image of the Jews in Greek Literature, The Hellenistic Period* (Hellenistic Culture and Society 51) (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2010) 90., Feldman, L.H., *Jewish Life among Greeks and Romans* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) 8-10.

idézni, hogy nem Kaiszareai Euszebiosz egyházatyánál maradtak fent gondolatai.⁷¹

Nagy Sándor és I. Ptolemaiosz Szótér (Kr.e.304-282) kortársa, az utóbbi uralkodása alatt látogatott Egyiptomba. Leghíresebb munkája az *Aegyptiaca*, amelyik az egyiptomi vallással, kultúrával és történelemmel foglalkozik. Ez a mű volt az alapja Diodórosz Egyiptomról leírásának, amelyben az Egyiptomból elűzött népekről is szól. Az elűzetés elsődleges oka az az idegen kultuszok jelenléte:⁷²⁷³

διόπερ οἱ τῆς χώρας ἐγγενεῖς ὑπέλαβον ἔαν μὴ τοὺς ἄλλοφύλους μεταστήσωνται, λύσιν οὐκ τῶν κακῶν.

A terület őslakosai úgy vélték, ha az idegenek nem állnak arrébb, nem szabadulnak meg a bajoktól.

Az elűzött népek egy része Danaosz (Δαναός) és Kadmosz (Κάδμος) vezetésével Görögországba, másik része pedig egy [most] Judeának nevezett, lakatlan területre menekült, amely nincs messze Egyiptomtól. (ὁ δὲ πολὺς

⁷¹ Abdérai Hekataiosz nem keverendő össze a zsidó témában szintén érintett Pseudo-Hekataiosszal, ez utóbbi azonban nem írt sem Mózesről, sem a Kivonulásról. Josephus Flavius (C.Ap. 1,186-204) idézi elsőként Pseudo-Hekataioszt majd ugyanezt az idézetet átveszi Kaiszareai Euszebiosz is. Praep Ev. 10.4,1-4,7. –ben. Szövegkiadások és értelmezések: Feldman, *Jewish Life among Greeks and Romans*, 10, Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism Vol.1. From Herodotus to Plutarch* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976) 35-44.; Holladay, C.R., "Pseudo Hecataeus", In: James C. VanderKam, ed., *Fragments From Hellenistic Jewish Authors Vol. 1. (Text and Translations 30) (Pseudepigrapha Series 12)* (Atlanta: Scholar Press, 1985) 227-237; Doran, R., "Pseudo-Hecataeus", In: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha Vol.2.* (New York: Doubleday & Company, 1984) 905-908.

⁷² Bickermann, *Jews in the Greek Age*, 224.

⁷³ Bibliothéké 40.3.1. A görög szöveg L.Dindrof 1868-as kiadásának online változatából származik: <http://attalus.org/greek/diodorus40.html#3>

λεὼς ἐξέπεσεν εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἰουδαίαν, οὐ πόρρω μὲν κειμένην τῆς Αἰγύπτου, παντελῶς δὲ ἔρημον οὖσαν κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους⁷⁴)

Abdériai Hekataiosz leírásában a zsidók vezetője Mózes, aki bátor és bölcs (φρονήσει τε καὶ ἀνδρεία πολὺ διαφέρων) Jeruzsálem megalapítója és a Templom felállítója is egyben. Mindezekén túl számos gazdasági, szociális és közigazgatási vívmányt is Mózeshez köt, többek közt a nép tizenkét törzsre osztását, a képkultusz elvetését, az áldozati rítusok rendjét valamint a házassági és temetési szokások bevezetését.⁷⁵

A szakasz leírása mellékesen foglalkozik a zsidókkal, a fennmaradt részek egy nagyobb, az egyiptomi kultúráról szóló leírás részét képezik.⁷⁶ Abdériai Hekataiosz leírásában kritika is elhangzik Mózes rendelkezéseivel kapcsolatban, mivel embertelen (ἀπάνθρωπόν) és idegenellenes (μισόξενον) rendszert vezetett be, amiért őket is ülfözték korábban.⁷⁷

1.5.2. Manethón

Manethón munkásságáról szintén nem Kaiszareai Euszebiosztól tudunk elsősorban, hanem Josephus Flavius idézi gondolatait a Contra Apionemben.

Manethón életéről keveset tudunk, valószínűleg a Kr.e. 3. század első felében élt, a papi tisztséget töltötte be⁷⁸ és feltehetően a Szarapisz kultusz alexandriai elterjesztésében játszott szerepet,⁷⁹ II. Ptolemaiosz Philadelphosz (Kr.e. 285-246) uralkodása alatt.⁸⁰

⁷⁴ Bibliothéké 40.3.2

⁷⁵ Bibliothéké 40.3.3-7.

⁷⁶ Gabba, *Cambridge History of Judaism*, II. 624-630.; Feldman, *Jew and Gentile*, 234-236.

⁷⁷ Bibliothéké 40.3.4.: διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο

⁷⁸ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 55.

⁷⁹ Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 61.

⁸⁰ Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 82.; Gager J., *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nashville / New York: Abingdon Press, 1972) 113.; Gabba, E., "The Growth of

Ez nem más, mint Manethón, Egyiptom történetének megírója, aki saját kijelentése szerint művét a szent könyvekből fordította le, és egyszer már megállapította, hogy őseink tízezer-számra törtek be Egyiptomba, leigázták őslakóit, majd – mint ugyancsak ő elismeri – egy idő múlva az országot elhagyván a most Judeának nevezett térséget foglalták el, megalapították Jeruzsálemet, és felépítették a szentélyüket. Eddig a pontig a rendelkezésre álló krónikákat híven követi.⁸¹

Josephus Flavius helyes jegyzi meg, eddig a pontig valóban a már Abdérai Hekataiosztól ismert narratívával találkozunk. A *Contra Apionem* következő szakaszaiban (1.26-32) Josephus Flavius részletesen elemzi és kritizálja Manethón állításait.

A történet szerint a Amenóphisz király összegyűjti és elkülöníti a testi fogyatékos és beteg embereket Egyiptomban, majd bányákba küldi őket dolgozni. Egy álom hatására azonban elengedi őket és a hükszósok (Josephusnál pásztorok) Avarisz nevű, ekkor már lakatlan városában telepednek le. Vezérüknek Oszarsziphot választják, aki vallási és étkezési törvényeket vezet be a városban. Később felvették a kapcsolatot Jeruzsálemmel – ahol a korábban Egyiptomból kiűzött pásztorok laktak – , hogy a két közös sorsú nép együtt álljon bosszút Amenóphisz királyon. A hadjárat sikeres volt, a király elmenekült, Jeruzsálem és Avarisz lakói pedig felégették az egyiptomi településeket, kirabolták a szentélyeket és elfogyasztották a szent állatok húsát. A szöveg végén található a legérdekesebb szakasz, amely szerint Oszarsziph felvette a Mózes nevet.⁸²

Anti-Judaism or the Greek Attitude towards the Jews”, In: W.D.Davies – L.Finkelstein eds., *The Cambridge History of Judaism Vol.2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) 630-635. Feldman, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, 350.

⁸¹ *C.Ap.*1.26 ford. Hahn István

⁸² Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 63.

Gruen szerint a történetben Manethón tulajdonképpen egyszerűen leírja a hükszósok megszállás történetét, egy olyan történetet, amelynek központi szerepe van az egyiptomi történelemben. Josephus Flavius az és nem Manethón az, aki összekapcsolja az Oszarsziph és a Mózes nevet.⁸³

Oszarsziph névvel találkozhatunk korábban, ahol Héliopolisz papja és törvényhozó.⁸⁴ A későbbi örög és latin irodalomban pedig nem találunk példát a zsidók és a hükszósok kapcsolatára.⁸⁵ Valójában Manethón szövegének semmi köze nincs a zsidók kivonulásához, leírása ugyanakkor tökéletesen beleillik az egyiptomi narratívába.⁸⁶ A három kötetes *Aegyptiaca* című munkájának középpontjában aligha állhatott a Kivonulás, sőt Bickermann⁸⁷ szerint eredetileg egyáltalán nem is Mózesről, hanem egy rivális kultusz papjáról lehetett szó.

1.5.3. Artapanosz

Artapanosztól⁸⁸ három töredék maradt ránk, részben Alexander Polühisztór, később Kaiszaereai Euszebiosz és Alexandriai Kelemen írásaiban. A szöveg

⁸³ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 55., Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 9.

⁸⁴ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 59. Tcherikover szerint az Oszarsziph név, a József elferdített változata lehet. (Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 363.) Nagyobb a valószínűsége annak, hogy átlagos egyiptomi névről van szó. Gager, *Moses in Greco-Roman paganism*, 115.

⁸⁵ Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 63.

⁸⁶ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 60.

⁸⁷ Bickermann, *Jews in the Greek Age*, 225.

⁸⁸ A *Praep. Ev.* 9.41.-ben Artapanosz Józsefről ír, a *Praep. Ev.* 9.45.-ben pedig Mózsról. A harmadik töredék részben Alexandriai Kelemennél is fennmaradt. (Stroma., 1.23.) Artapanosz munkájának címe nem ismert, a hivatkozott *Judaica* vagy a *Peri Ioudaion* inkább a tartalomra utalnak. Collins, J.J., "Artapanus", In: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol.2. (New York: Doubleday & Company, 1984) 889. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 127., Feldman, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, 39., Holladay, C.R., "Artapanus", In: James C. VanderKam, ed., *Fragments From Hellenistic Jewish Authors* Vol. 1. (Text and Translations 30) (Pseudepigrapha Series 12) (Atlanta: Scholar Press, 1985) 189.

keletkezési ideje nehezen határozható meg, valószínűleg a Kr.e. harmadik század közepére tehető.⁸⁹

Artapanosz a zsidóság három meghatározó alakjával, Ábrahámmal, Józseffel és Mózesrel foglalkozik a ránk maradt töredékeiben. Mindhárman kultúrhéroszként kerülnek bemutatásra, de legszívesebben Mózesrel foglalkozik a szerző. Mózeset nem mással, mint Orpheusz⁹⁰ mesterével,⁹¹ Muszaiiosszal⁹² (τὸν Μωϋσον τοῦτον Ὀρφῆως διδάσκαλον)⁹³ azonosítja.

Számos találmányt köt Mózes nevéhez a csónakot (πλοῖα), követ rakó gépeket (μηχανὰς πρὸς τὰς λιθοθεσίας) és más egyéb mellett a filozófiát (τὴν φιλοσοφίαν) is.

A teljes szakasz (Praep. Ev. 9.44)Grüll Tibor fordításában olvasható:

(4) Ez a Móüszosz lett Orpheusz tanítója. Amikor felnőtté vált, sok hasznos dolgot adott át az embereknek, ti. hajókat, gépeket kövek emelésére és az egyiptomi fegyvereket és vízemelő és harci szerkezeteket, és a filozófiát is feltalálta. A poliszt harminchat nomosra osztotta fel, és mindegyik nomosznak kijelölte azt az istent, amelyiket tisztelni kell; továbbá áthagyományozta a papoknak a szent írásokat; voltak közöttük macskák, kutyák és íbiszek. A papoknak pedig különleges területet jelölt ki, (5) mindezt

⁸⁹ Collins, *Artapanus*, 890.

⁹⁰ Orpheusznak nagy szerepe van a zsidó képzőművészetben is, szívesen ábrázolták Dávid alakjában, megjelent egy qumráni kéziratban is, valamint a dura europos-i zsinagóga freskóján. Stemberger, *A zsidó irodalom története*, 56.

⁹¹ A korszakban a különböző kultúrkörök szereplőit előszeretettel azonosították egymással Orpheuszt Dáviddal, Íziszt Évával, Szarapiszt Józseffel, Atlaszt Henokkal és Kronoszt Nimróddal. Winston, *Moses*, 531.

⁹² *Praep. Ev.* 9.27.3. Feldman, *Jewish Life among Greeks and Romans*, 39.

⁹³ Az online sөvegkiadás Holladay munkájára épül. Penner, Ken M., and Ian W. Scott, eds. "Artapanus (Fragments)." Edition 1.0. No pages. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Edited by Ken M. Penner, David M. Miller, and Ian W. Scott. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. Online: <http://www.purl.org/net/ocp/Artap.html>.

azért, hogy a királyságot szilárdan megőrizze Khenephrészt számára, korábban ugyanis a tömegek szervezetlenül éltek, és hol elűztek, hol trónra emeltek királyokat, és gyakran ugyanazokat, néha pedig másokat. (6) Ennélfogva Móüszoszt szerette a nép és a papok részéről istenekhez hasonló tiszteletben részesült, és kiérdemelte a Hermész nevet a szent iratok magyarázata miatt.⁹⁴

Egy olyan korszakban, amikor minden nép a saját hőseit tolta előtérbe és nekik tulajdonította mindennek az eredetét, akkor Artapanosznak sikerült Mózest a legnagyobbak fölé emelnie.⁹⁵ Artapanosz kétségtelenül az egyik legszebb példa a görög-római kor zsidóságainak sokféleségére.⁹⁶

Collins szerint Artapanosz írásai a Manethóval kezdődő görög-egyiptomi szerzők írásaira adott válasz, ugyanis az említett apologéták és kronográfusok azzal érveltek Egyiptom dicsősége mellett, hogy lejárato információkat közöltek a zsidók eredetéről. Artapanosz korának zsidó értelmisége még nem fogalmazott meg ellenkező, védekező véleményt, de felhasználták az ellenfelek módszerét és saját történelmüket, a zsidó történelmet és annak hőseit mutatták be romantikus köntösben.⁹⁷ Az így felvázolt ún. „kompetitív historiográfiát” kritizálja Gruen, sőt egyenesen a szöveg humoros oldalára hívja fel a figyelmet.⁹⁸ Feldman továbbmegy és egyenesen Artapanosz zsidó származását kérdőjelezi meg. Érveinek egyik kulcsponjtja, hogy bármennyire is félretájékozott vagy félretájékoztató is egy hagyományait elfeledő, diaszpórában élő zsidó származású író, akkor sem hozza kapcsolatba Mózest

⁹⁴ Grill, T., Zsidó történetírás a hellenisztikus korban, *Életünk* 446.7 (2007) 32-54.

⁹⁵ Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 129.

⁹⁶ Grabbe, L.L., *History of Jews and Judaism in the Hellenistic Period* Vol.2 (Library of Second Temple Studies 68) (New York: T&T Clark, 2008) 82.

⁹⁷ Collins, *Artapanus*, 892. Collins egy másik művében a legszínesebb hellenisztikus zsidó szerzőnek tartja Artapanoszt: Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 37.

⁹⁸ Gruen, E.S., "Facts and Fiction: Jewish Legends in Hellenistic Context", In: P. Cartledge – P. Garnsey – E.S. Gruen, eds., *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History and Historiography* (Hellenistic Culture and Society 26) (Berkeley: University of California Press, 1997) 85. Valamint később E.S. Gruen, *Diaspora, Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge: Harvard University Press, 2002) 10.

állati kultuszok megalapításával. Feldman legmeggyőzőbb érve szerint csak egy kívülálló írhat a zsidóságról *Peri Ioudaion* címmel.⁹⁹ Barclay szerint pedig Artapanosz igazi egyiptomi hőst csinált Mózesből ahogy Ezekiélosz később görögöt.¹⁰⁰

1.5.4. Eupolemosz

Eupolemosz¹⁰¹ a *Júdea királyairól* című művében röviden, de annal fontosabb kontextusban említi Mózeset. Nála Mózes nemcsak az első bölcs Artapanoszhoz hasonlóan Mózes az első bölcs, aki nemcsak a törvényeket adta a zsidóságnak, hanem az írást is ő találta fel, amit később a föníciaiak és a görögök is átvettek:

Εὐπόλεμος δὲ ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλείων τὸν Μωυσῆ φησι πρῶτον σοφὸν γενέσθαι καὶ γραμματικὴν πρῶτον τοῖς Ἰουδαίοις παραδοῦναι καὶ παρὰ Ἰουδαίων Φοίνικας παραλαβεῖν, Ἕλληνας δὲ παρὰ Φοινίκων.¹⁰²

Az írás képességének központi szerepe volt, a Jubileumok könyvében Henok találja fel.¹⁰³ Bartlett szerint, Eupolemosz, mint diplomata tisztában volt azzal, hogy miként kell az adott történetet a közönség felé bemutatni.

⁹⁹ Feldman, *Philo's Portrayal*, 6. Később bővebben beszél erről: Feldman, Louis H., "Reshaping the Biblical narrative into the Hellenistic Period", *Judaism and Hellenism Reconsidered* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 107) (Leiden: Brill, 2006) 121-124.

¹⁰⁰ Barclay, J.M.G., "Manipulating Moses", In: Robert P. Carroll, ed., *Text as Pretext, Essays in Honour of Robert Davidson* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 138) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 35.

¹⁰¹ Fallen, F., "Eupolemus", In: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol.2. (New York: Doubleday & Company, 1984) 889., Penner, Ken M., David M. Miller, and Ian W. Scott, eds. "Eupolemus (Fragments)." Edition 1.0. No pages. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Edited by Ian W. Scott, Ken M. Penner, and David M. Miller. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. Online: <http://www.purl.org/net/ocp/Eup.html>.

¹⁰² Praep Ev. 9.26.1

¹⁰³ *Jub* 4:17-20.

Alexandrosz Polühisztór is hosszan idéz tőle, ami azt jelzi, hogy pogány körökben elterjedtek voltak az írásai.¹⁰⁴

1.5.5. Alexandriai Philón és Josephus Flavius

Mózes életével az antikvitásban legrészletesebben Alexandriai Philón és Josephus Flavius foglalkozott. Mindkét biográfia erősen apologetikus jellegű. Philón platonista jellegű életrajzában, a *Mózes életébe* megtalálható minden, ami a korszakban egy jó vezetőnek kell: matematikai ismeretek, költészet és filozófia, test szellem és lélek egysége. A munkája második részében Mózes különböző szerepeit mutatja: király, filozófus, törvényhozó, pap és próféta. A törvényadó szerepnél Philón kiemeli, hogy sem a görögök, sem a barbárok között nem található Mózesnél nagyobb. Josephus Flavius a *Zsidók történetében és az Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* című apologetikus művében idézi Philón megállapításait: Mózes a történelem legnagyobb és legősibb törvényhozója és a legbölcsebb uralkodó. Törvényei általánosan érvényesek, harmonikusak és könyörületesek.

Mózes születése és egyiptomi ifjúkora sokkal részletesebben jelenik meg Josephusnál, mint Philónnál. Philón például nem említi Mózes legendás etiópiai hadjáratát. Általánosságban elmondható, hogy Josephus Mózese sokkal részletesebben kerül bemutatásra és jóval apologetikusabb is, mint Philón idealizált portréja.¹⁰⁵

Összegzés

Mózes feltaláló, kultúrhérosz, törvényhozó és filozófus, korának szinte minden fontos tudományágához értett és tudását tovább is adta a pogány népek okulására, akik ezért még csak hálások sem voltak. Az egyiptomiak,

¹⁰⁴ Bartlett, *Jews in the Hellenistic World*, 59. Eupolemosz személyéhez lásd: Grüll, *Zsidó történetírás a hellénisztikus korban*, 6.

¹⁰⁵ Britt, B., *Rewriting Moses, The Narrative Eclipse of the Text* (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series 402) (London / New York: T & T Clark, 2004) 20.

mint nagy és régi nép tagjai, könnyen találtak csodálókat, de a zsidóság egy kis nép volt a térképen, saját magukról kellett írniuk. A nem zsidó szerzők számára a zsidó babona és nem a zsidó tudás volt az érdekes.

Az egyiptomi Kivonulás történetével foglalkozó zsidó szövegek tehát nem feltétlenül az ellenséges hangvételű görög történetírók munkáira adott válaszreakciók, vagyis külső kényszerre alkotott művek, hanem a diaszpóra létből fakadó nehézségek nyomán a közösségek belső igényére, saját maguk számára született, olykor az identitást erősítő, olykor szórakoztató munkák.¹⁰⁶ Az *Exagógé* is egy elsősorban a diaszpórában élő közösség számára készült, politikai és kulturális identitást megőrző írás, ezért elengedhetetlen az *Exagógé* bemutatása mellett más hasonló témában született munkák tárgyalása.

¹⁰⁶ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 20.

2. Ezekiélosz és az *Exagógé*

Az *Exagógé* nem csak a hellénisztikus zsidó irodalom egyetlen ráánk maradt drámatörredéke, hanem a korszak egyetlen drámatörténetének is a leghosszabb ma is olvasható darabja. Ezekiélosz költeménye a Kivonulás történetét követi, az Ex. 1-15. szakaszát dolgozza fel a *Septuaginta* nyomán, megtartva a dráma műnemének formai követelményeit.¹⁰⁷

Az egyértelműen zsidó hagyományba való ágyazottsága ellenére az *Exagógé* hosszú ideig nem volt fontos a zsidók számára. A szerző görögösített zsidó neve¹⁰⁸ és témaválasztása, a téma ismerete egyértelművé teszi a szerző zsidó származását. Korabeli zsidó forrásunk ugyanakkor nem maradt fent róla. Kezdetben a pogány-görög, majd a keresztény szerzők kezein át jutott el a tizenkilencedik századi berlini zsidó értelmiséghez, akik újra zsidó szöveggént kezdték rá tekinteni. Ma már a hellénisztikus zsidó irodalomról szóló diskurzusok megkerülhetetlen darabja.¹⁰⁹

Ebben a fejezetben elsőként a szöveg kutatástörténetét és értelmezésének sokszínűségét mutatom be. A további alfejezetek a dráma datálásával és a szerző azonosítási kísérleteivel foglalkoznak. A 2.4. alfejezet a dráma megértésének szempontjából kulcsfontosságú. Itt foglalkozom az *Exagógé* kisebb parabiblikus elemeivel, a színpadra állíthatóság kérdésével és a lehetséges közönségével. Ezen fejezet célja a dráma kontextusba helyezése.

¹⁰⁷ Nickelsburg, G.W., "The Bible Rewritten and Expanded", In: M.E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Philadelphia: Fortress Press, 1984) 125-26.

¹⁰⁸ A TLG adatbázis csak az *Exagógé* szerzőjét ismeri Ezekiélosz néven. Tal Ilan gyűjteményében pedig nincs nyoma személynévként. Ilan, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007)

¹⁰⁹ Cofman-Simhon, *From Alexandria to Berlin*, 23.

2.1. Az *Exagógé* kutatás- és recepciótörténete

A dráma korai kutatástörténete nem sikertörténet, mind a hellénisztikus kor kutatói, mind a judaisztika tudósai, valamint az első összefoglaló jellegű görög irodalmi monográfiák szerzői egyszerűen megfélekedtek róla.¹¹⁰ Az okok egyike, hogy a hellénisztikus kori zsidó irodalom viszonylag fiatal kutatási terület¹¹¹ ugyanakkor rendkívül gazdag is, így más szövegekre esett a hangsúly.¹¹²

Az *Exagógé* útját ma elfoglalt helyéhez Cofman-Simhon három periódusra osztja: „nem eléggé zsidó”, „nem túl zsidó” és „eléggé zsidó”. A szöveget befogadói, illetve felhasználói oldalról vizsgálja, azt, hogy az elmúlt évszázadok során miként értelmezték és milyen célokra használták fel. A továbbiakban az ő felosztását követem, mert a dráma recepciótörténetét így a legkönnyebb feldolgozni.¹¹³

2.1.1. „Nem eléggé zsidó”

Az *Exagógé* születésének és feltételezett előadásának körülményei, egy görög nyelven, görög irodalmi formában, valószínűleg Egyiptomban színre vitt, de legalábbis Egyiptomban is játszódó darab a későbbi korok, valamint a konzervatívabb zsidó körök véleményformálóiól ellenérzést váltott ki.¹¹⁴ A kutatástörténet korai szakaszában többségében voltak a lehetséges vegyes

¹¹⁰ Nauck, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Leipzig:Teubner, 1889) Igaz Snell 191-es átdolgozása már tartalmazza az *Exagógét*. Körte, A., *Die Hellenistische Dichtung* (Leipzig: Alfred Körner Verlag, 1925) Az 1960-as átdolgozott újra kiadott változat sem tartalmazza az *Exagógét*. További szerzőkhöz lásd: Jacobson, *Exagoge*, 1-2.

¹¹¹ Allen, *Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt*, 9.

¹¹² Niehoff, M.R., „Alexandrian Judaism in 19th Century Wissenschaft des Judentums: Between Christianity and Modernization”, In: Aharon Oppenheimer, ed., *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit* (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 44) (München: Oldenburg, 1999) 9-29.

¹¹³ Cofman-Simhon, *From Alexandria to Berlin*, 25-30.

¹¹⁴ Allen, J., „Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt”, *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 17.3 (2007) 8.

közönség melletti érvek.¹¹⁵ Egy szöveg, amelyik mindhárom közönségének egyaránt megpróbál megfelelni, a későbbi zsidó hagyomány szempontjából nézve, valóban „nem eléggé zsidó,”¹¹⁶ így hagyományozódásának története saját kulturális közegében megszakad, csak az évszázadokkal későbbi görög-római irodalmi érdeklődés, majd a keresztény apologetika foglalkozik vele.

2.1.2. „Nem túl zsidó”

A szöveg a feltételezett születési ideje után hozzávetőlegesen egy évszázaddal valószínűleg Rómában bukkant fel, ahol Alexandrosz Polühisztór, a dráma első általunk ismert kivonatolója kezébe került. A szerző elsősorban mirabiliákat, izgalmas, színes történeteket gyűjtött művelt római közönsége számára.¹¹⁷ Ez a vezérelv kiütközik az *Exagógéból* kiemelt szakaszokon is, a realiztikusabb, számára talán unalmasabb részeket nem is idézi.¹¹⁸ Azt természetesen ma már nem tudjuk megállapítani, hogy ő még a teljes szöveget ismerte -e, vagy már eleve válogatásokból, kivonatokból dolgozott. Az alapvetően szórakoztatási célból történt felhasználás után azonban Kaiszareai Eusebiosz és Alexandriai Kelemen is kifejezetten apologetikus célból idézi. Alexandriai Philón közvetlenül nem idéz a drámából és nem is utal az *Exagógéra*, de a Mózes életéről szóló munkájához biztos felhasználta a drámát.¹¹⁹

Az *Exagógénak* nincs nyoma középkori szövegekben, Kaiszareai Eusebiosz munkáját 1448-ban fordította le latinra a krétai görög származású, de

¹¹⁵ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 17-20. Részletesen a közönség kérdéséhez lásd a dolgozat 2.4.3. alfejezetét.

¹¹⁶ Cofman-Simhon, *From Alexandria to Berlin*, 28.

¹¹⁷ Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiél le Tragique*, 90.

¹¹⁸ Lanfranchi egyenesen paradoxográfusnak tartja Alexander Polühisztórt. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiél le Tragique*, 77.

¹¹⁹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 38.; Lanfranchi, P., "Reminiscences of Ezekiel's Exagoge in Philo's De Vita Mosis", In: A. Graupner – M. Wolter, eds., *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 372) (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007) 143-151.

Itáliában alkotó reneszánsz tudós, Georgiosz Trapezuntiosz (Γεώργιος Τραπεζούντιος) és általa került először a nyugati gondolkodás vérkeringésébe.¹²⁰ A dráma következő említése az itáliai zsidó származású majd konvertita teológus, ferences, később dominikánus szerzetes, a reformáció kibontakozása utáni katolikus bibliatudomány jelentős képviselője, ugyanakkor antijúdaista agitátor, Sziénai Sixtus munkájában olvasható. Sziénai Sixtus „zsidó tragikus költőnek” nevezi Ezekieloszt, Kr.e. 40-re datálja az *Exagógét*, de mivel csak felsorolásban idézi, bővebben nem foglalkozik vele.¹²¹ Sziénai Sixtus elsősorban a zsidókat kívánta keresztény hitre téríteni és ehhez többek között az *Exagógét* is használta, ahogy Lanfranchi megjegyzi, ő is csak az egyike volt azoknak a reneszánsz teológusoknak, akik a szöveget saját céljaikra használták fel.¹²²

A dráma európai történetének következő állomása Franciaország, ahol szintén apologetikus célból kerül felhasználásra. Molière *Tartuffe* című drámájának bemutatása komoly ellenállásba ütközött mind az egyház, mind az udvar részéről. A színház és az egyház közti ellentét újra fellángolt és ebben a harcban az *Exagógénak* is osztottak szerepet. A színház pártján állók részéről François Hédelin úgy állítja be a szöveget, mint egy olyan darabot, amely vallási témával foglalkozik és a zsidó bölcsek is elfogadtak, tehát van létjogosultsága a vallást is érintő témákat színpadra vinni.¹²³ Az *Exagógé* lett tehát az egyik érv a színház létjogosultságának védelmében.

Később Angliában találkozhatunk újra az *Exagógéval*, amikor a szöveget Edward Underhill a *Celsus triumphatus, or Moses vindicated: in answer to a Letter, writ to the Learned Dr. Waterland*¹²⁴ című 1782-es munkájában arra

¹²⁰ Eusebius, *De Evangelica praeparatione à Georgio Trapezuntio e graeco in latinum traductus... summaque diligentia emendatum.* (1534)

¹²¹ Bibliotheca sancta ex praecipuis Catholicae Ecclesiae auctoribus collecta (1566). John Warwick Montgomery, J.W., „Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship”, *Archiv für Reformationsgeschichte* 54 (1963) 214.

¹²² Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 299.

¹²³ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 316-318.

¹²⁴ Underhill, A., *Celsus triumphatus, or Moses vindicated: in answer to a Letter, writ to*

használja fel, hogy bebizonyítsa, a zsidók nemcsak tisztában voltak a pogány irodalmi hagyományokkal, hanem ugyanolyan magas szinten tudtak ők is alkotni ezekben a műfajokban. Underhill idéz is (Exag. 7., Exag. 9., Exag., 11., Exag. 13.) az *Exagógéból*, forrásként Alexandriai Kelemen adja meg. Underhill munkája, mint az *Exagógé* kutatástörténetének forrása, először ebben a disszertációban fordul elő.

2.1.3. „Eléggé zsidó”

A tizenkilencedik században, Németországban létrejövő Wissenschaft des Judentums teremtette meg azt a környezetet, amelyben az *Exagógét* újra felfedezhették.¹²⁵ Tették mindezt annak ellenére, hogy nem az alexandriai, illetve hellénisztikus kori zsidóság volt a tudományos érdeklődés középpontjában, sőt éppen ellenkezőleg, a kutatók a vizsgált korszakot egy átmeneti kornak tartották.¹²⁶ A század végén nemcsak a zsidó intellektuális körök¹²⁷ érdeklődnek az antik szövegek iránt, hanem a klasszicisták, történészek és teológusok érdeklődése is a szövegek felé fordul, de az *Exagógéről* született első vélemények egyike sem igazán hízelgő, általában egyszerűen csak rossz költőnek tartják.¹²⁸ A későbbiekben sem tartották sokkal többre,¹²⁹ mindössze annyit tulajdonítottak neki, hogy ezzel a művel kezdődhetett a keresztény misztériumjátékok története.¹³⁰ A Vermes / Millar / Goodman által ádolgozott „Schürer” sem egyértelműen pozitív a drámával

the Learned Dr. Waterland (London, 1782) 12-13.

¹²⁵ Első fordítás Ludwig Phillipson tollából született. Cofman-Simhon, *From Alexandria to Berlin*, 32.

¹²⁶ Még maga Droysen is magyarázkodni kényszerül témaválasztása miatt. Momigliano, A., „J.G. Droysen between Greeks and Jews”, *History and Theory* 9.2. (1970) 139–153.

¹²⁷ További szerzőkről, akik a tizenkilencedik században az Exagógéval foglalkoztak, lásd: Cofman-Simhon, *From Alexandria to Berlin*, 33-35.

¹²⁸ Idézi: Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 2.

¹²⁹ Klein J.L., *Geschichte des Dramas* vol. 2. (Leipzig: Weigel, 1872). Ehhez az irányhoz csatlakozik az 1906-os Jewish Encyclopedia is, amely annyit ír: „His power of imagination is very poor”; Siegfried, C. – Gottheil, R., „Hellenism”, In: *Jewish Encyclopedia* 6/12 (1901) 837.

¹³⁰ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 2.

kapcsolatban: „The author's poetry is quite prosaic. On the other hand, it is impossible to deny a certain skill in imagery and in the dramatization of the material.”¹³¹ Ugyanitt párhuzamként megjelennek a keresztény misztérium drámák is, de csak a szerepüket tekintve:

I t is likely that the drama was intended for performance like t h e Medieval passion plays, for the education of a Jewish audience and as alternative entertainment to pagan Greek drama.

Van azonban olyan kutató is, aki kora keresztény műnek tartja a drámát, például Rick van der Water. Szerinte a zsidó hagyományban nem létezett utalás Mózes égi utazására a kereszténység megjelenése előtt. Gondolatának alátámasztásául állítja, hogy Kaiszareai Euszebiosz nem Alexandrosz Polühisztóron keresztül ismerte meg Ezekiélosz drámáját, ugyanis az nem zsidó eredetű, hanem egy korai keresztény írás.¹³² Rick van der Water állítását elsőként Jacobson cáfolja, majd az *Exagógé* keresztény eredetének elmélete gyorsan kikerül a tudományos diskurzusból.¹³³

A kutatástörténet korai kritikus vagy fanyalgó véleményei után a huszadik század második felében már a drámát egyenesen rajongással övező említések sem ritkák. Ilyen volt Sandmel, aki szerint a hellénisztikus zsidó-görög irodalom az *Exagógéval* érte el csúcspontját,¹³⁴ de ezt az eufémizmust osztja Trencsényi-Waldapfel Imre is: „Ezek között a görög költők között senki sem

¹³¹ Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 3/3.2* (A New English Version Revised and edited by G. Vermes – F. Millar – M. Goodman) (Edinburgh: Clark, 1986) 565.

¹³² Van der Water, R., „Moses' Exaltation: Pre-Christian”, In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21 (2000) 59 – 69.

¹³³ Jacobson, H., „Eusebius, Polyhistor, Ezekiel”, In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15.1 (2005) 75–77.

¹³⁴ Sandmel, S., *The First Christian Century in Judaism and Christianity* (New York: Oxford University Press, 1969) 20. További szerzők, akik nagyra értékelték az *Exagógét*: Hadas, M., *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion* (New York: Columbia University Press, 1959) 100., 131.; Schneider, C., *Kulturgeschichte des Hellenismus*, vol.1 (München: Beck, 1967) 891-2.

ment messzebb zsidó tartalom görög megformálásában, mint Ezekiélos, aki a bibliai történet anyagából görög tragédiákat írt.”¹³⁵

A legpontosabb meghatározást, valamint megközelítési módot Gutman adta, aki elsőként fogalmazta meg, hogy Ezekiéloszt és munkáját egyszerre kell a diaszpórikus zsidó és a görög kultúrában elhelyezni. A könyv héber nyelven született, más nyelven nincs fordítása ezért hatása a tudománytörténetben későn jelentkezett.¹³⁶ A következő lépés Jacobson 1983-as fordítása és kommentárja volt, majd Lanfranchi monográfiája 2005-ben.

2.2. A szerző és háttere

Alexandriai Kelemen és Kaiszareai Euszebiosz is Ezekiélosz néven hivatkozik a szerzőre, de Alexandriai Kelemen pontosabban fogalmaz, megnevezi Ezekiélosz származását: „ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγωδιῶν ποιητής” néven nevezi meg, (*Strom.* 1.23.155–156) míg a másik egyházatyja, csak „ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής” –ként tartja számon (*Praep. Ev.* 9.28.1)¹³⁷ Neve a többi pszeudepigráf szöveghez hasonlóan valószínűleg írói álnév, de Holladay szerint a szerző eredeti neve is lehet.¹³⁸ Mindenesetre a költő zsidó származását többek között a neve is feltételezi.¹³⁹ Személyiségében kerestek keresztény, illetve pogány elemeket, de valószínűtlen, hogy pogány szerző ennyire tipikusan zsidó témáról bármilyen irodalmi művet hátrahagyott volna.¹⁴⁰ Mint korábban már írtam, Trencsényi-Waldapfel Imre az *Ariszteász levél* alapján a szövegben szereplő Theodektésszel azonosítja, akit vakság sújtott, amiért szentírási történetet vitt színpadra.¹⁴¹ Más kutatók is

¹³⁵ Trencsényi-Waldapfel, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 31.

¹³⁶ Gutman, Y., *Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature* (Jerusalem: Mosad Byalik, 1963) 9-69. Idézi Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 3.

¹³⁷ Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 803.

¹³⁸ Holladay, *Ezekiel the Tragedian*, 302.

¹³⁹ „His name Ezekiel guarantees his Jewishness” Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 5.

¹⁴⁰ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 6.

¹⁴¹ Trencsényi-Waldapfel, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 53-54. Ezekiélosz összekapcsolása Theodektésszel korábban a század elején Szabolcsi Mihálynál is

kapcsolatba hozzák a Septuagintát és Ezekiéloszt, szerintük ő a szöveg hetvenkét fordítójának egyike.¹⁴² Annak ellenére, hogy a fordítók listáján szerepel egy Ezékiel, biztosan nem az *Exagógé* költőjéről van szó. Ebben az esetben az anyaországból és nem a diaszpórából származott volna és semmilyen utalás nincs az *Exagógé* fennmaradt töredékeiben Palesztinára és a görög hatás is túl erős. A dráma szerzőjének ilyen irányú azonosítása nem vezetett eredményre. Származásáról több elmélet is született, elsőként Szamária,¹⁴³ majd Líbia¹⁴⁴ merült fel, jelenleg az alexandriai származás és műveltségi háttér az elfogadott¹⁴⁵ Robertson kiemeli, hogy az alexandriai származás mellett leginkább a szöveg tárgya, műneme és a Septuaginta használat a döntő érv. Ezekiélosz három görög tragédiaszerző, Aiszkhülosz, Szophoklész és Euripidész nyomán haladt. Ez a tény tovább erősíti az alexandriai származást, ugyanis a Kr.e. harmadik században, III. Ptolemaiosz Euergetész (284-Kr. e. 222) alatt kerültek a megnevezett szerzők írásai az alexandriai könyvtárba.¹⁴⁶ Ezekiélosz földrajzi ismeretei sem pontosak, Midiánt például Líbiával azonosítja, amelyet etiópok laktak.¹⁴⁷ Az alexandriai azonosítás ellen érvelők éppen a földrajzi tévedésekkel támasztják alá elképzelésüket mely szerint Ezekiélosz nem származhat Alexandriából, illetve más hellénizált egyiptomi városból, hiszen akkor tisztában lenne a földrajzi területek helyével. Gutman szerint¹⁴⁸ Egyiptomban biztosan nem mutathattak be olyan darabot, amelyben a fáraó belefut a Vörös tengerbe. A ptolemaidák természetesen nem az egyiptomi fáraók leszármazottai, de retorikájukban és politikai megnyilvánulásaikban az ő örökségükbe lépnek, így egy fáraó halálának színpadi bemutatása biztosan nem volt lehetséges.

előfordul. Szabolcsi, *A zsidók egyetemes története*, 560.

¹⁴² Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 6.

¹⁴³ Komoróczy, *Ezekhielosz*, 1336.

¹⁴⁴ Holladay, *Ezekiel the Tragedian*, 303.

¹⁴⁵ Holladay, *Ezekiel the tragedian*, 308-313.

¹⁴⁶ Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 804.

¹⁴⁷ Holladay, *Ezekiel the tragedian*, 312.

¹⁴⁸ Idézi Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 13.

Hasonlóan argumentál Magnin is,¹⁴⁹ szerinte a drámát egyszerűen a tartalma miatt nem lehetett Egyiptomban színre vinni.

Egy dráma, egy színpadi műre adott reakció a közönségen múlik, amennyiben nem őslakos egyiptomiak, hanem görög és hellénizált zsidók voltak a befogadók, a tartalom nem okozhatott problémát.¹⁵⁰ Jacobson hozzáfűzi ehhez a kérdéshez, hogy Philón is hellén és zsidó közönsége számára mutatta be a csapásokat például a *Mózes élete* című munkájában.¹⁵¹

Sem Kaiszareai Euszebiosz, sem Alexandriai Kelemen nem utal a szerző származására, ugyanakkor a drámában van egy olyan elem, amely az *Exagógé* alexandriai keletkezését támasztja alá. Nina L. Collins szerint Ezekielosz naptárhasználatára alapján meghatározható a dráma születési helye.¹⁵² Az *Exagógé* három helyen utal arra, hogy a nap hajnalban kezdődött:

Exag. 156-159.

156 λέξεις δὲ λαῶ παντί, μηνὸς οὗ λέγω

157 διχομηνία τὸ πάσχα θύσαντας θεῶ

158 τῆς πρόσθε νυκτὸς αἵματι ψαῦσαι θύρας,

159 ὅπως παρέλθη σῆμα δεινὸς ἄγγελος.

Exag.156-159.

156 És szólj a néphez: a mondott hónapban ők

157 a páskabarányt áldozván holdtöltekor

158 ajtóikat vérével hintsék éjszaka,

159 ez lesz a jel, Halálangyal mit elkerül

Exag.168.

168 ἀφ' ἧσπερ ἠοῦς ἐφύγετ', Αἰγύπτου δ' ἄπο

¹⁴⁹ Idézi Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 13.

¹⁵⁰ Az *Exagógé* feltételezett közönségéhez lásd a 2.5 fejezetet.

¹⁵¹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 14.

¹⁵² Collins, N.L., "Ezekiel, the Author of the "Exagoge". His Calendar and Home", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 2.22 (1991) 209-211.

Exag.168.

168 A hajnaltól, amelyen útra keltek

Exag.175-179.

175 ἀνδρῶν Ἑβραίων τοῦδε τοῦ μηνὸς λαβῶν

176 κατὰ συγγενείας πρόβατα καὶ μόσχους βοῶν

177 ἄμωμα δεκάτη· καὶ φυλαχθήτω μέχρι

178 τετρὰς ἐπιλάμψει δεκάδι, καὶ πρὸς ἐσπέραν

179 θύσαντες ὅπτα πάντα σὺν τοῖς ἔνδοθεν

Exag.175-179.

175 E hó tized napján a héber férfiak

176 egy folttalan bárányt és borjat válasszanak

177 nemzetségekként és őrizték négy napig

178 s a negyedik nap, hogyha elkövetkezik

179 a tíz után, áldozzák fel majd estétájt

Az *Exagógéban* használt naptár megegyezik azzal a kalendáriummal, amelyet maga a szerző is használt. Mivel Ezekielosznál a nap hajnalban kezdődik, ez segít meghatározni a dráma születési helyét. A palesztinai zsidóság és a szamaritánusok is napnyugtával kezdték a napot,¹⁵³ Egyiptomban azonban a nap hajnalban kezdődött, tehát a dráma minden bizonnyal egy egyiptomi hellénizált nagyvárosban született, amelynek nagy zsidó közössége volt.

A szerző pontos származási helyét tehát nem tudjuk, de az *Exagógé* születési helye a jelenlegi tudományos communis opinio szerint Alexandria, ezt támasztja alá a város számottevő zsidó lakossága, az Alexandriai könyvtár,

¹⁵³ Bickermann, E.J., *Chronology in the Ancient World* (London: Thames and Hudson, 1980) 60-69. Roland deVaux, *Ancient Israel its life and institutions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973) 180-183.; Powells, S., "The Samaritan Calendar and the roots of Samaritan Chronology", In: Allan David Crown, ed., *The Samaritans* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989) 702-703. Idézi Collins, *Ezekiel, the Author of the "Exagoge". His Calendar and Home*, 209-210.

ahol a drámákhoz, mint korábbi irodalmi modellekhez a költő hozzáférhetett, a Septuaginta használata¹⁵⁴ és legfontosabb érvként a szerző által használt kalendárium.

¹⁵⁴ Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 804.

2.3.1. A dráma datálása

A dráma keletkezésének pontos idejét nem ismerjük. A két legjobban megragadható időpont, amely közé biztosan beillik, a Septuaginta keletkezése és Alexandrosz Polühisztór munkássága. Az előbbi szöveget Ezekiélosz minden kétséget kizáróan használta, az utóbbi szerző pedig felhasználta, kivonatolta az *Exagógét*. A kutatástörténetben megjelenő számos kísérlet ellenére sem lehet jobban megalapozott dátumot megadni, mint a Kr.e. második és első évszázad közötti periódust, amely biztonsággal tovább már nem szűkíthető.¹⁵⁵

2.3.2. Tartalma

Az *Exagógé*, mint a címe is mutatja a Kivonulás könyvére épít és az ott található történetet mondja el új formában, Az átdolgozott bibliai szakasz: Kiv. 2, 1-15. Holladay a következőképpen csoportosítja a fennmaradt töredékeket:

frag. 1a *Alexandriai Kelemen, Strom. 1.23.155.1-5 (vv. 7-31)*

frag. 1b *Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.28.1-2 (vv. 1-31)*

Mózes monológjával indul a dráma, amelyben elmondja Jákob Egyiptomba kerülését és az „új fáraó” trónra lépését, továbbá megmenekülésének történetét.

frag. 2a *Alexandriai Kelemen, Strom. 1.23.155.6-7 (vv. 32-40a); 156.1-2 (50b-54)*

frag. 2b *Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.28.3 (vv. 32-58)*

¹⁵⁵ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 8 - 11.

Mózes elmeséli neveltetését a fáraó udvarában, majd beszél a gyilkosságról és Midiánba való meneküléséről.

frag. 3 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.28.4a (v. 59)

Mózes meglátja Raguél lányait.

frag. 4 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.28.4b (vv. 60-65)

Cippóra Mózesnek adott válaszában leírja Líbia földjét és az apja hatalmi státuszát az országban.

frag. 5 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.28.4c (vv. 66-67)

Khosz és Cippóra párbeszéde, valószínűleg miután Cippóra hozzámert Mózeshez. A rövid szakaszban Khosz nem támogatja a házasságot, mivel Cippóra egy idegenhez ment hozzá.

frag. 6 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.4-5 (vv. 68-82)

Mózes beszámolója az álmáról apósának, Raguélnek.

frag. 7 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.6 (vv. 83-89)

Raguél válasza Mózesnek, amelyben megfejtí az álmot.

frag. 8 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.7 (vv. 90-95)

Mózes előadja az Égő csipkebokornál történeteket.

frag. 9 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev.. 9.29.8 (vv. 96-112)

Az Úr beszél az Égő csipkebokornál, ahol megbízza Mózeset a zsidók kimenekítésével.

frag. 10 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.9 (vv. 113-115)

Mózes válasza az Úrnak, amelyben elnézést kér, hogy nem jártas a beszédben.

frag. 11 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.10 (vv. 116-119)

Az Úr válasza Mózesnek, amelyben Áront jelöli ki segítőjéül.

frag. 12 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.11 (vv. 120-131)

Mózes és az Úr dialógusa, amelyben információkat kapunk Mózes botjának varázserejéről.

frag. 13 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.12 (vv. 132-174)

Az Úr kinyilatkoztatja Mózesnek a tíz csapást és előírja a pészah szertartásának szabályait.

frag. 14 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.13 (vv. 175-192)

Leírás a pészah ünnepének előkészítéséről.

frag. 15 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.28.14 (vv. 193-242)

A hírnök beszámolója arról, hogy a zsidók elhagyták Egyiptomot, a fáraó üldözte őket és végül miként pusztult el az egyiptomi sereg a Vörös tengerben.

frag. 16 Kaiszareai Euszebiosz, Praep. Ev. 9.29.15-16a (vv. 243-253)

Egy felderítő beszámolója az élimi oázisról.

frag. 17 Kaiszareai Euszebiosz, *Praep. Ev. 9.29.16b* (vv. 254-269)¹⁵⁶

A felderítő beszámolója a madárról.

A kutatástörténetben hosszú ideig élt az az elképzelés, hogy az *Exagógéból* nemcsak Kaiszareai Euszebiosz és Alexandriai Kelemen egyházatyák őriztek meg az utókor számára töredékeket. Holladay eredeti, nem digitális kiadásában tizennyolcadik fragmentumként hozza Szalamiszi Epiphániosz (*Panarion Haeresium* 64.29.6-30.1) szövegét. Az „elveszett“ fragmentum az *Exagógé* tizennyolcadik századi kiadásába került be először (Scaliger, J.J., *Thesaurus Temporum Eusebii Pamphili* (Amsterdam, 1658)) és csak a Jacobson 1981-es tanulmányában került felülvizsgálatra. Ő mutatta ki, hogy a szöveg nem lehetett a dráma része. Scaliger ugyan Ezekiélosznak tulajdonította a szöveget, de azt nem állította, hogy az *Exagógéhoz* tartozik,¹⁵⁷ ettől függetlenül a későbbi kiadások és a témával foglalkozó szakirodalmak is hozzák a *Panaironban* olvasható sorokat Ezekiélosz drámájának részeként. Az *Exagógéval* foglalkozó kiadványok közül Dübner munkája a szöveg végére helyezte, míg később Denis epilógusként tünteti fel.¹⁵⁸ A tízsornyi szakasz témája a kígyó, mint minden romlás forrása:

Panarion Haeresium 64.29.6-30.1)

ὃ πᾶσιν ἀρχὴ καὶ πέρας κακῶν ὄφεις,
 σύ τ' ὃ βαρὺν τίκτουσα θησαυρὸν κακῶν
 πλάνη τυφλοῦ ποδηγὲ ἀγνοίας βίου,
 χαίρουσα θρήνοις καὶ στενάγμασι βροτῶν,
 ὑμεῖς ἀθέσμους εἰς ὕβρεις ὁμοσπόρων
 τὰς μισαδέλφους ὀπλίσαντες ὠλένας

¹⁵⁶ Ken M. Penner – Ian W. Scott – David M. Miller, eds., ”Exagoge of Ezekiel the Tragedian (Fragments)”, Edition 1.1. No pages. In: *The Online Critical Pseudepigrapha* (Society of Biblical Literature, 2007) (<http://ocp.stfx.ca/>)

¹⁵⁷ Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (A New English Version Revised and Edited by G. Vermes – F. Millar – M. Goodman) (Edinburgh: Clark, 1986) 565.

¹⁵⁸ Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum Quae Supersunt Graeca*, 216.

Κάϊν μολῶναι φοινίῳ πρῶτον λύθρῳ
 ἐπέισατον γῆν καὶ τὸν ἐξ ἄκηράτων
 πεσεῖν αἰώνων πρωτόπλαστον εἰς χθόνα
 ὑμεῖς ἐτεκτήνασθε.¹⁵⁹

Panarion Haeresium 64.29.6-30.1)

Te minden romlás kútforrása és eszköze,
 gonosz kígyó, ki mint a kincset halmozod
 reánk a bajt, vakot vezetsz a rossz úton,
 s örülsz, ha sír az élet és mi jajgatunk,
 te keltettél az egytestvér ellen szilaj
 dühöt s adtál hozzá erőt karjába is,
 hogy önnön lelkét elsőnek szennyezze be
 véres gyilkossággal Káin, s te tetted azt,
 örök hazájából hogy így a földre hullt
 az első ember...¹⁶⁰

Trencsényi szerint, osztva Scaliger és Philippon¹⁶¹ véleményét, a sorok Ezekiélosztól származnak, de míg az utóbbi két kutató egy másik drámát feltételez, addig Trencsényi az *Exagógé* végére szeretné illeszteni a szakaszt:

A töredékről csak annyi bizonyos, hogy nem tartozhatott sem az első emberpár, sem az első testvérpár bibliai elbeszélését feldolgozó drámába, mert mind az első emberpár bűnbeesésére, mind az első testvérgyilkosságra már mint a kígyó korábbi bűneire utal.¹⁶²

¹⁵⁹ A szöveg angol kiadásához lásd: Williams, F., (ford.) *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 79) (Leiden: Brill, 2013) 162.

¹⁶⁰ Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 50. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

¹⁶¹ Philippon, M., *Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem* (Berlin 1830) 18. Idézi: Jacobson, *Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent*, 316.

¹⁶² Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 50.

Mivel a madárleírás így kezdődik:

Exag. 254.

254. ἔτερον δὲ πρὸς τοῖσδ' εἶδομεν ζῷον ξένον,

Exag. 254.

254 És láttunk ott egy másik furcsa állatot

Trencsényi szerint a felderítők a madár mellett, akár egy kígyóval is találkozhattak és így az *Exagógé* záró jelenetéből származnak a fent idézett sorok. Gutman is az *Exagógé* részének tartja a szöveget, de szerinte az egyik kórusbetétből származik.¹⁶³

Annak ellenére, hogy Trencsényi tanulmányában nem jelenik meg a párhuzam a főnix és a kígyó között, kultúrtörténetileg egy ilyen összekapcsolás működhet. Egyrészt mind a madár mind a hüllő az újjászületésnek is szimbóluma, másrészt a későbbi keresztény irodalmakban már ellentétpárban is vannak, ahol a főnix az erény, a kígyó a bűn megtestesítője.¹⁶⁴ Az egymással harcoló főnix és kígyó a zsidó mágikus amuletteken is megjelenik.¹⁶⁵ Ehhez az elképzeléshez azonban el kell fogadnunk a madár leírás és a mitikus főnix azonosítását, ami, mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, erősen megkérdőjelezhető. Annak ellenére, hogy Jacobson szerint főnix van a drámában, szerinte sem lehet a *Panaironban* idézett tíz sor az *Exagógé* része. Azon túl, hogy metrikailag¹⁶⁶ sem illeszthető a dráma fennmaradt töredékeihez, a szemlélete is eltér Ezekielosz drámájától. A kígyó ennyire negatív megítélése egyértelműen keresztény szerzőt feltételez, annak ellenére, hogy az elgondolás a zsidó szövegekben is előfordul. Az ősbűn

¹⁶³ Idézi: Jacobson, *Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent*, 317.

¹⁶⁴ A legismertett példa Lactantius *De ave phoenice* 71-72: „In quam nulla nocens animans prorumpere possit, / Lubricus aut serpens aut avis ulla rapax.”

¹⁶⁵ Goodenough, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 13.2 (New York: Doubleday, 1953) 242.

¹⁶⁶ Jacobson, *Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent*, 318.

illetve minden bűn eredőjeként azonban a keresztény világképnek és irodalomnak vált a részévé.¹⁶⁷ Mindent összevetve semmilyen érv nem szól amellett, hogy az Epiphániosznál olvasható sorokat az *Exagógéhez* kössük.

A drámában Khosz az egyetlen korábban a Kivonulás történetéből nem ismert szereplő, de érdemes megjegyezni, hogy Mózes apósát Raguélként említi Ezekiélosz. Mózes apósának a neve a Héber Bibliában is többféleképpen alakul. A Kiv. 2, 18 Ráguelnek, a Kiv. 3, 1 Jetrónak, a Bír. 4, 11 Hobábnak nevezi. Valószínűbb az a feltevés, hogy különböző hagyománnyal kell számolnunk. Josephus Flavius is nagyobb hangsúlyt helyez Mózes apósának személyére, mint a Kivonulás könyve.¹⁶⁸ A drámában is szereplő Raguélt használom a továbbiakban.

2.3.3. A dráma felépítése

A fennmaradt töredékek alapján a drámát nem lehet egyértelműen rekonstruálni. Már a huszadik század elején elterjedt volt az a nézet, hogy a dráma öt felvonásból állt.¹⁶⁹ Elsőként Kappelmacher¹⁷⁰ osztotta öt felvonásra a drámát:

1. felvonás – (a) Mózes monológja (b) Mózes és Cippóra párbeszéde
2. felvonás – (a) Cippóra és Khosz szóváltása (b) Mózes álma és Raguél általi megfejtése
3. felvonás – (a) Az égő csipkebokor és a tíz csapás bemutatása (b) Mózes parancsai a népnek
4. felvonás – (a) Az egyiptomi hírnök beszámolója
5. felvonás – (a) Elim oázisa és a zsidó kémek beszámolója; madárleírás

¹⁶⁷ Jacobson, *Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent*, 319.

¹⁶⁸ Balassa, E., "Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia", *Vallástudományi Szemle* 5 (2007) 135. Valamint: Albright, W. F., "Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition", *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 1-11.

¹⁶⁹ Holladay, *Ezekiel the tragedian*, 306.

¹⁷⁰ Kappelmacher, A., "Zur Tragödie der hellenistischen Zeit", *Wiener Studien* 44 (1924-1925) 69-86.

Ezen felosztás szerint Kaiszareai Euszebiosz illetve Alexandrosz Polühisztóris minden felvonásból egy jelenetet idézett. Ezt a felosztást követi Trencsényi is, aki rendkívül részletesen rekonstruálja a dramaturgiát, sőt a lehetséges színpadképet is felvázolja.¹⁷¹ A dráma felépítése Robertson¹⁷² szerint is az ötös felosztás szerint alakult. Holladay is elfogadja ezt az állítást, igaz számításba veszi, hogy az eredeti szövegnek ma valószínűleg csak a negyede olvasható, így a klasszikus drámák felvonásainál jóval hosszabb jelenetek lehetettek.¹⁷³ Elsőként Jacobson¹⁷⁴ vonja kétségbe az ötös felosztást, majd Lanfranchi¹⁷⁵ teljes egészében meg is kérdőjelezi azt. Jacobson számos új, de biblikus alapú elemeket helyez el például Mózes és a fáraó személyes konfrontációját valamint az egyiptomi varázslók előtti performanszokat.¹⁷⁶ Jacobson és Trencsényi rekonstrukciói logikusak ugyan, de fennmaradt szövegtöredékek hiányában csak hipotézisek maradnak. Lanfranchi megállapítása szerint a kutatástörténet Ezekielosz korába vetít vissza egy olyan szabályt, amelyet elsőként jóval később, csak Horatius alkalmaz.¹⁷⁷ Rozik még Lanfranchinál is messzebbre megy, szerinte óriási hiba az arisztotelészi hármasság számonkérése, mert ez a szabály a *Poetika* félreértésén és a görög drámák rossz olvasatán alapszik.¹⁷⁸

Az öt felvonásra osztás elméletét Kohn is elutasítja, szerinte a fennmaradt töredékeket könnyű öt részre felosztani, de nemcsak a kivonulás történet a drámából egyébként hiányzó kardinális elemeit kellene még a szövegben elhelyezni, hanem a kórus betéteknek is helyet kellene találni.¹⁷⁹ Azt állítja, hogy a fennmaradt töredékek egy tetralógia részei, amelyben kivonulás

¹⁷¹ Trencsényi-Waldapfel, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 44-46.

¹⁷² Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 803.

¹⁷³ Holladay, *Ezekiel the tragedian*, 306-308.

¹⁷⁴ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 28-34.

¹⁷⁵ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 25-32.

¹⁷⁶ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 36-38.

¹⁷⁷ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 26.

¹⁷⁸ Rozik, *Jewish Drama and Theater*, 65.

¹⁷⁹ Kohn, T.D., "The Tragedies of Ezekiel", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 43.3 (2002) 5.

története a második darab. Kohn érveinek alátámasztására Alexandrosz Polühisztórés Alexandriai Kelemen megjegyzését idézi, melyek szerint a római paradoxográfus és az egyházatya is többes számban beszél Ezekielosz tragédiáiról és szerinte az *Exagógé* cím egyaránt utalhat egyetlen darabra, ugyanakkor egy trilógia vagy tetralógia címe is lehet.¹⁸⁰

Kohn szerint az első drámából ma a frag. 1-5. (1-67.) olvasható és Mózes monológját és Líbiába menekülését tartalmazza, a záró jelenet Khosz és Cippóra dialógusa. Azért ér itt véget az első dráma, mert a Kaiszareai Euszebiosz is itt szakítja meg az idézetet Alexandriai Kelemtől és röviden Démétriosztól idéz. Állítása szerint, ha Alexandrosz Polühisztór egyetlen drámából idézett volna, akkor különös lenne, hogy itt hagyott fel a szöveg idézésével. Abban az esetben, ha Cippóra és Khosz párbeszéde az első dráma végén jelenik meg, akkor logikus Alexandrosz Polühisztór lépése. Kohn második érve szerint a tetralógia első drámájának végpontja nem csak a színművek által feldolgozott eseménysor logikája miatt állja meg a helyét, hanem azért is, mert Alexandriai Kelemen is ezen a ponton hagy fel a szövegből való idézéssel. Kohn saját szavaival: „Moreover, Clement does not quote from Ezekiel after this point, making it likely that he had access only to the first play.”¹⁸¹

A második dráma Mózes vezetővé válásának történetét mutatja be. Kohn felosztása szerint a második dráma maradt ránk leghosszabban, a frag. 6-14, (68-192) foglalja magába.

Az első két dráma történeti bevezetője után a harmadik dráma mondja el a kivonulás történetét, ennek a drámának *Exagógé* volt a címe és tévesen alkalmazták később ugyanezt az elnevezést a tetralógiára.¹⁸²

¹⁸⁰ Kohn, *The Tragedies of Ezekiel*, 7.

¹⁸¹ Kohn, *The Tragedies of Ezekiel*, 9.

¹⁸² Kohn, *The Tragedies of Ezekiel*, 10.

Zárásként a negyedik dráma az utolsó két töredéket foglalta magába. A frag.15-17. (193-269) Kohn szerint azért különálló, negyedik dráma, mert Ezekielosz ebben is Euripidészt követte, akinél ún. szatírdramák voltak a tetralógiák utolsó drámái.¹⁸³

Kohn az *Exagógé* esetleges tetralógia jellegét összefoglalóan öt érveléssel támasztja alá. Alexandrosz Polühisztórész Alexandriai Kelemen is többes számban beszél a drámákról, Ezekieloszt következetesen tragédiák szerzőjeként számon tartva.¹⁸⁴ Ha tetralógiában gondolkodunk, akkor a Kivonulás történetét könnyebb színpadra vihető cselekményekre lehet osztani és közelebb áll az arisztotelészi paraméterekhez, mind a négy történet egy nap leforgása alatt, egy helyszínen játszódik. A négy dráma továbbá nagyobb teret enged a szereplők bemutatásának és a történet kibontásának és a kórusbetéteknek.¹⁸⁵ Kohn végső érveként, az *Exagógé* tetralógia, akkor Alexandrosz Polühisztóridézési technikájában nincs ellentmondás és nem ok nélkül szakítja meg Kaiszareai Euszebiosz sem a kivonatolást.¹⁸⁶

Kohn elképzelését az *Exagógé* tetralógia voltáról hamar kritika érte, elsőként Jacobson tollából.¹⁸⁷ Jacobson szerint Kohn legfontosabb érve, mely szerint az *Exagógé* sérti az arisztotelészi tér és idő egységét, az *Exagógé* esetében semmiképpen nem érvényesül, sőt arról, hogy a hellénisztikus tragédiákban érvényesült volna, egyáltalán nincs adatunk és a klasszikus tragédiák sem

¹⁸³ A szatírdramák elnevezés alatt nem feltétlenül olyan darabot kell érteni, amelynek szereplői szatírok, a kifejezés leginkább arra utal, hogy a tetralógia negyedik drámája eltér az azt megelőző háromtól. Kohn, *The Tragedies of Ezekiel*, 11. A szatírdramák mint műfaj is létezett, komikus tárgyú, néhol obszcén zenés előadások formájában. Euripidész *Küklópsz* című munkája az egyetlen teljesen megmaradt képviselője a műfajnak.

¹⁸⁴ Arra a problémára Kohn nem tér ki, hogy az *Exagógé* kívüli drámákról is lehet szó az egyházatyáknál.

¹⁸⁵ Ha volt is kórus az *Exagógé*ben, információ nem maradt fent róla, a ma olvasható töredékekben nem szerepel.

¹⁸⁶ Kohn, *The Tragedies of Ezekiel*, 12.

¹⁸⁷ Jacobson, H., "Ezekiel's Exagoge, One Play or Four?", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 43.3 (2002) 391-396.

feltétlenül illeszthetők be Arisztotelész rendszerébe.¹⁸⁸ Itt kell megemlítenem Scodel drámatörténész megállapítását, mely szerint hiába Arisztotelész az első irodalomelmélettel foglalkozó gondolkodó, megállapításait az utókor túl szigorúan, mintegy filterként használta és használja a drámai irodalomra. Arisztotelészt kevésbé érdekelték a drámák olyan aspektusai, mint a látvány, a befogadói oldal vagy a zene. Számára a cselekmény a legfontosabb, ami a drámák minden más elemét háttérbe szorította.¹⁸⁹

Visszatérve Jacobson tanulmányára, nemcsak az arisztotelészi egység számonkérését tartja életszerűtlennek, hanem a „drámák” közti határok fragmentumok alapján való meghúzását is. Cippóra és Khosz párbeszéde nem jelentheti egy dráma végét, ugyanis Eusebiosz idézési technikájának nincs köze az *Exagógé* felépítéséhez. Az egyházatya kivonatolási technikája szerint itt mindössze az Alexandrosz Polühisztórnál olvasottakat állítja párhuzamba a Demetriosznál olvasottakkal. A Praep. Ev. 9.17-37 a polühisztóri, kronologikusan felépített ótestamentumi történet idézete a vízözöntől a Babel tornyán át, egészen Salamon templomáig amellyel Kaiszareai Eusebiosz párhuzamba állítja a görög történetírók leírásait. Az egyházatya az egyes szakaszokhoz rendeli a görög történetírók ide vágó, ugyanazzal a történettel foglalkozó leírásait, így a dialógus után idézett Demetriosz szakasz semmiképpen nem jelenti egy dráma végét. Eusebiosz nemcsak Ezekielosz munkáját szakítja meg, hanem ugyanezen technikával dolgozik akkor is, amikor Eupolemosz, Demetriosz és Artapanosz munkáival foglalkozik.¹⁹⁰

Jacobson felhívja a figyelmet arra is, hogy amikor Alexandrosz Polühisztór év τῆ τραγωδία -t ír (Praep.Ev.9.28.3) akkor nem az első, hanem „a” tragédiára utal, korábban ugyanis csak a tragédiaszerzőről írt. Ebből is egyértelműen látszik, hogy az *Exagógé* egy különálló mű és nem egy tetralógia darabja. Tetralógiák, mint pl. Aiszkhülosz Oreszteia drámái csak a görög dráma korai

¹⁸⁸ Jacobson, *Ezekiel's Exagoge, One Play or Four?*, 391.

¹⁸⁹ „It is also peculiar, because most of us are not actually followers of Aristotle, and Aristotle's way of reading tragedy is profoundly Aristotelian.” Scodel, R., *Introduction to the Greek Tragedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 7.

¹⁹⁰ Jacobson, *Ezekiel's Exagoge, One Play or Four?*, 392-393.

történetében vannak jelen, Aiszkhülosz után nem, vagy csak utalásszerűen találkozhatunk velük,¹⁹¹ ahogy Jacobson fogalmaz:

To think that Ezekiel ignored virtually all his predecessors and went back to Aeschylus (alone?) in choosing to write a connected series, and one made up of four plays to boot, would be taking “archaizing” (or rather “Aeschylizing”) to an extreme.

A drámában tehát az arisztotelészi tér és idő egysége¹⁹² nem érvényesül, a kivonulásnak és az új haza megtalálásának története ugyanis jóval hosszabb időintervallumban és sokkal nagyobb térben történik, mint a klasszikus drámák által feldolgozott periódusok.¹⁹³ Mózes menekülése Egyiptomból, a Kivonulás és a megérkezés Élimbe nagyon nagy hosszú időszakot ölel fel a klasszikus drámákhoz képest. Legalább három helyszínt fel kellett vonultatni a színpadon, az egyiptomi palotát, Midiánt és Elim oázisát. Mind a helyszínek, mind az idő szempontjából az *Exagógé* eltér a ma is olvasható klasszikus görög drámáktól.¹⁹⁴

Hasonlóan kérdéses, hogy volt-e kórus az *Exagógében*. A klasszikus drámák és a korai római tragédiák tartalmaztak kórust, így nagy esély van arra, hogy a hellénisztikus művekben is volt, legalábbis Jacobson szerint,¹⁹⁵ igaz forrásunk nincs. A hellénisztikus kori drámákból eltűnő kórust Fantuzzi és Hunter a hellénisztikus kori társadalmi és kulturális változásokra vezeti vissza, de meg kell említeni a színjátszásban és a technikában bekövetkezett változást is. A szerzőpáros szerint a kórus betétek nem egyszerűen nem maradtak fent (ahogy egyébként maguk a drámák sem), hanem valószínűleg a hellénisztikus kori darabok nem is tartalmazták ezt az elemet. Mivel a színészek ekkor már a cselekmény minden elemét meg tudták jeleníteni a színpadon, a kórus szerepe csökkent. A korszakban erősödik meg az egyes

¹⁹¹ Jacobson, *Ezekiel's Exagoge, One Play or Four?*, 395.

¹⁹² Kapitánffy, *A görög irodalom története*, 153.

¹⁹³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 30.

¹⁹⁴ Holladay, *Ezekiel the tragedian*, 308.

¹⁹⁵ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 30.

színészek individuális szerepe, a monológok fontossága.¹⁹⁶ Arra azonban szöveges bizonyítékunk van, hogy az egyiptomi zsidóktól nem állt távol a kórus műfaja, ezt megerősíti Philón is a Mózes életéről írott könyvében:¹⁹⁷

A zsidók, akik megdöbbenve szemlélték Istennek e nagyszerű és csodálatos tettét, vértelen és váratlan győzelmet arattak, s látván ellenségeiknek egy szempillantás alatt bekövetkező, tömeges pusztulását, a tengerparton két – egy férfi és egy női – kart alkotva hálaadó himnuszokat énekeltek Istenhez. A férfiak kórusát Mózes, a nőket a nővére vezette, ők voltak ugyanis a karvezetők.

2.4. Az *Exagógé*, mint dráma

Az *Exagógé*, mint a leghosszabban ránk maradt görög tragédia a hellénisztikus korból,¹⁹⁸ lehetetlenné teszi az összehasonlítást a korszak más szövegeivel. Információnk van a korszak más drámáiról, de szövegtöredékünk kevés.¹⁹⁹

A dráma ötvenkilenc sornyi, prológussal indul. A prológus egy hosszú monológ, amelyben Mózes elmondja a zsidóság Egyiptomba kerülésének történetét, megmenekülését, neveltetését egészen a meneküléséig. A monológ helyszíne valószínűleg már Líbia / Midián. Jacobson szerint a prológus egyértelmű euripidészi hatást mutat. Szophoklész ugyanis általában két, egymással néha hosszan beszélgető szereplővel indítja a drámáit. Aiszkhülosz szintén Euripidészhez áll közel, szintén monológgal indítja a darabokat.²⁰⁰ Az

¹⁹⁶ Fantuzzi, M. – Hunter, R., *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) 436.

¹⁹⁷ De Vita Mosis 1.80. (ford. Bollók János) Philón, *Mózes élete*, 55. A Kivonulás könyve is említi az ünnepséget: Kiv 15,20-21.

¹⁹⁸ Van der Horst, P., "Some Notes on the Exagoge of Ezekiel", *Mnemosyne* 37 (1984) 354.

¹⁹⁹ Iasszoszi Dümász valószínűleg a Kr.e. második században írt drámát Dardanoszról, valamint zsidó témájú dráma lehetett a már említett Damaszkuszi Nikolaosz Zsuzsanna történetét feldolgozó írása is. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 4.

²⁰⁰ Például az *Agamemnón* és az *Oreszteia* trilógia harmadik darabja az *Eumenidák*

azonban tipikusan euripidészi elem, hogy a főhős indítja a történetet, bevezeti a nézőket a történeti háttérbe, sőt általában egy utazásról is beszámol, általában a saját utazásáról.²⁰¹ A két legfontosabb kapcsolódási pont azonban az etimológiai elemek és az idézetek megjelenése valamint a főhős kilétének késleltetett kiderülése. Az *Exagógé* prológusa tartalmazza a Mózes név etimológiáját, ahogy az *Ion* és *A föníciai nők* című tragédiák is tartalmazzák Ión és Oidipusz nevének eredetét. Ahogy Euripidész is idéz más művekből, úgy Ezekielosznál is a 24-25 és a 28-29 sorok idézetek:

Exag.23-31.

23 Μαριὰμ ἀδελφὴ προσδραμοῦσα βασιλίδι·

24 "θέλεις τροφὸν σοι παιδὶ τῷ δ' εὖρω ταχύ

25 ἐκ τῶν Ἑβραίων;" ἢ δ' ἐπέσπευσεν κόρην.

26 μολοῦσα δ' εἶπε μητρὶ καὶ παρῆν ταχύ

27 αὐτὴ τε μήτηρ καὶ ἔλαβέν μ' ἐς ἀγκάλας.

28 εἶπεν δὲ θυγάτηρ βασιλέως· "τοῦτον, γύναι,

29 τρώφει, κἀγὼ μισθὸν ἀποδώσω σέθεν."

30 ὄνομα δὲ Μωσῆν ὠνόμαζε, τοῦ χάριν

31 ὑγρᾶς ἀνεῖλε ποταμίας ἀπ' ἠόνος.

Exag.23-31.

23 Mirjám legott ott termett s így kérdezte a királyleányt:

24 „**Kívánod, hozzak én a héber nők közül**

25 **a gyermekednek dajkát?**” Az sürgeté a lányt,

26 Mirjám futott, anyáknak szólt, megjött anyánk

27 sietve és keblére vett fel engemet.

28 S király leánya szólt imígy: „**Asszony, neveld,**

29 **e gyermeket fel, béredet meg én adom.**”

30 **És ő adott nekem nevet: Mózes legyek,**

31 mivelhogy vízből mentett engemet ki ő.

(Erinnüszök).

²⁰¹ Az utazás a következő Euripidész drámák prológusaiban kap szerepet: *A trójai nők*, *A föníciai nők*, *Bacchánsnők*, *Az őrzőngő Héraklész*

A 30. sorban találkozunk először a monológot mondó főhős, Mózes nevével. Az ilyen típusú felvezetés szintén tipikus euripidészi elem.²⁰² Jacobson szerint a legkonkrétabb párhuzam az *Exagógé* prológusa és az *Ión* prológusa között van. Nemcsak az előbb felsorolt elemek miatt, hanem témájában is találhatunk párhuzamokat. Az *Ión* esetében egy eltitkolt terhesség, egy kitett gyerek, a gyerek későbbi megmenekülése, egy papnő, aki a segítségére siet, egy jelentős hős neveltetése a templomban. Ha a templomot palotára és a papnőt hercegnőre cseréljük könnyen felfedezhető az a dramaturgiai váz amihez Ezekielosz bátran nyúlhatott.²⁰³ A szöveg elemzése után Strugnell arra a következtetésre jutott, hogy verselésében is leginkább Euripidészhez áll közel,²⁰⁴ és ugyanezt a véleményt osztja Fantuzzi és Hunter is.²⁰⁵ Jacobson szerint írásban ismerhette a klasszikus tragédiákat, amelyeknek nyelve természetesen eltért Ezekielosz korának köznyelvi görögjétől.²⁰⁶ Euripidész rendkívül népszerű volt a hellénisztikus korban.²⁰⁷ Robertson szerint Szatürosz *Euripidész élete* című munkája is ebben a korszakban terjedt el Alexandriában.²⁰⁸ Euripidésztől a *Heléna* című dráma hathatott az *Exagógéra*, amely szintén Egyiptomban játszódik, valamint az *Iphigenia a tauruszok* között, aminek a központi témája szintén a menekülés. Euripidész messze a legnépszerűbb görög drámaíró a hellénisztikus korban.²⁰⁹ A korszakban egyedül Homéroszt idézték többet. Hatása az *Exagógéra* is egyértelmű.

Aiszkhülosz is rendkívül fontos, mert szerkezetileg és az álomjelenet miatt a *Perzsák* című drámájához áll nagyon közel az *Exagógé*.²¹⁰ Szerkezetileg

²⁰² Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 69.

²⁰³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 70.

²⁰⁴ Strugnell, J., "Notes on the Text and Metre of Ezekiel the Tragedians Exagoge", *Harvard Theological Review* 60 (1967) 454-455.

²⁰⁵ Fantuzzi, Hunter, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, 436.

²⁰⁶ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 167.

²⁰⁷ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 23.

²⁰⁸ Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 804.

²⁰⁹ Sifakis, G.M., *Studies in the History of Hellenistic Drama* (London: University of London Athlone Press, 1967) 133.

²¹⁰ Jacobson, H., "Two Studies on Ezekiel the Tragedian", *Greek Roman and Byzantien*

ugyan a *Perzsákkal* van a legnagyobb hasonlóság, de a történeti szálát tekintve a *Danaidák* trilógiával mutat nagyobb rokonságot.²¹¹ Az *Oltalomkeresők* (*Danaidák* trilógia valószínűsíthetően első darabja) szereplői is negroid figurák, épp úgy, mint Cippóra a drámában,²¹² a történet központi szála a házasság és Aiszküloosz drámájának völegényei, Aigüptosz fiai, Egyiptomból valók, akárcsak Mózes Cippórának és családjának a szemében. A történeti kapcsolódási pontokon túl, a *Danaidák* mondanivalója, mely szerint a görögök kivonulnak Egyiptomból, és visszatérnek őseik földjére, ugyanúgy az identitást erősíti, mint a zsidóság kivonulása.

Ezekiélósz tudatosan használta ezeket az elemeket a görög származású, vagy görög kulturájú hallgatóság előtt – akik a klasszikus műveket ismerhették – abból a célból, hogy bemutassa, hogy a görögöknek és a zsidóknak hasonló történetük van az üldöztetésről, a menekülésről és a régi-új haza megtalálásáról. Az *Exagógéban* használt narratív eszközök is erős kapcsolatot mutatnak a klasszikus athéni tragédiákkal. A Prológus (1-59), Mózes álma (68-89), a hírnök beszámolója az egyiptomi sereg pusztulásáról (193-242) és az élimi madárleírás (254-269) mind színesítik a biblikus hátteret.

Holladay szerint Ezekielósz nemcsak a görög tragédiaírói technikát ismerte jól, hanem az egész görög irodalomban otthonosan mozgott. Olyan klasszikus szerzők hatását látja az *Exagógéban*, mint Homérosz vagy Hérodotosz.²¹³ A hérodotoszi hatást Jacobson elsősorban a hírnök jelenetben, a fáraó seregének leírásában, valamint a Görög-perzsa háborúban bemutatott álomleírásokban látja.²¹⁴

Studies 22 (1981) 175.

²¹¹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 24.

²¹² Líbia lakói a drámában etiópok, akik “fekete emberek”. (Αιθίοπες ἄνδρες μέλανες) Tehát Cippóra itt negroid származású és ez a hagyomány nem a kanonikus Kivonulás könyvéből származik, hanem abból az elképzelésből, amely a Szám. 12,1-ben könyvében jelenik meg. További irodalom Cippóra személyéhez: Naftali, K., *Nők a Bibliában és a Talmudban* (Budapest: Polgart, 2005) 61-68.

²¹³ Holladay, *Ezekiel the Tragedian*, 303.

²¹⁴ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 139-140.

Niskanen konkrét példát is hoz egy szóra. Az *Exag.*198-ban olvasható πεζοὶ (πεζός) *gyalogos* / *gyalogság* kifejezés nem található meg a Septuagintában. Ezekiélosz itt a Hérodotosznál olvasható szót használja, amelyet a görög történész Xerxész seregének bemutatásakor használ (Hist. 7.41). A Hérodotosztól származó írások a hellénisztikus kori görög nevelés részei voltak, így Ezekiélosz könnyen hozzájuthatott ehhez a forráshoz is.²¹⁵

Minden párhuzam és előkép ellenére az *Exagógé* a dráma műnemében született alkotás, de semmiképpen nem nevezhető tragédiának.²¹⁶ A tragikus világkép, az ember alávetettsége és sérülékenysége sehol nem jut kifejezésre.²¹⁷ Sőt éppen ellenkezőleg, nem egy magányos hős tragikus bukását írja le, hanem egy közösség sikerét, amit egy hősi adottságok nélküli halandó vív ki.²¹⁸

A hellénisztikus költészetben, szűkebben véve a dráma műnemén belül az attikai újkomédia²¹⁹ és a tragédia műfaja virágzott. Ezek a művek ekkorra már a klasszikusnak tekintett három nagy attikai tragédiaíró írásait tekintették példaképnek. Komoly lökést adott a hellénisztikus tragédiaköltészetnek II. Ptolemaiosz Philadelphosz (Kr.e. 285-246), aki Alexandriában is megteremtette a drámai versenyek hagyományát. Az ekkor a városba érkező nagyszámú görög költő közül, válogatta ki az utókor az ún. „alexandriai pleiasz kör” –t,²²⁰ vagyis a korszak hét legjobb költőjét, igaz a hét szerző neve forrásonként eltérő,²²¹ de Ezekiélosz egyik forrásban sem olvasható. A nem

²¹⁵ Niskanen, P., *The Human and the Divine in History, Herodotus and the Book of Daniel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004) 51.

²¹⁶ A szakirodalom ennek ellenére ismeri az Ezekiél Tragicus / Ezekiél the Tragedian / Ezekiél der Tragiker / Ezéchiél le Tragique megnevezéseket.

²¹⁷ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 15-18.

²¹⁸ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge*, 395.

²¹⁹ Kapitánffy, *A görög irodalom története*, 145-151.

²²⁰ Scodel, *Introduction to the Greek Tragedy*, 2.

²²¹ Kapitánffy, *A görög irodalom története*, 152.

egységes alexandriai pleiasz kör tagjain kívül összesen megközelítőleg hatvan tragédia és komédiaíró nevét ismerjük a hellénisztikus korból.²²²

2.4.1. Az *Exagógé* görög drámai elemei és rövid parabiblikus betoldásai

Ebben az alfejezetben nem választom külön a görög drámából ismert elemeket a parabiblikus, zsidó hagyományból ismert elemektől, hanem a kontextusban való értelmezés végett fragmentumról fragmentumra haladva mutatom be őket.

2.4.1.1. Líbia vagy Midián?

A következő eltérés az Exodusztól Mózes menekülésének helyszíne. Az *Exagógé* szerint nem Midiánba, hanem Líbiába menekül, ahol feketebőrű etiópok (Αἰθίοπες ἄνδρες μέλανες) is élnek:

Exag. 60-65.

ΣΕΠΦΩΡΑ·

60 Λιβύη μὲν ἢ γῆ πᾶσα κλήζεται, ξένε,
 61 οἰκοῦσι δ' αὐτὴν φύλα παντοίων γενῶν,
 62 **Αἰθίοπες ἄνδρες μέλανες**: ἄρχων δ' ἐστὶ γῆς
 63 εἷς καὶ τύραννος καὶ στρατηλάτης μόνος.
 64 ἄρχει δὲ πόλεως τῆσδε καὶ κρίνει βροτούς
 65 ἱερεὺς, ὅς ἐστ' ἐμοῦ τε καὶ τούτων πατήρ.

Exag. 60-65.

Cippóra:

60 E föld, vándor, köröskörül mind Libya,
 61 különböző fajtáju népek laknak itt,
 62 **sötétbőrűek, aithiposok is**, de mind

²²² Lesky, A., *Die Tragische Dichtung der Hellenen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 535-538.

63 közös királyt és egy vezért ismernek el.

64 E városban lakók felett uralkodik

65 s ítél a pap s nekem s ezeknek itt: atyánk.

Mivel a Kivonulás könyvében Midián szerepel és nem a fekete etiópok által is lakott Líbia ezért Kuiper szerint Ezekiélosz nem származhatott Alexandriából, hiszen egy egyiptomi nem helyezheti Afrikába Midiánt. Kuiper szerint ez az érv nem állja meg a helyét, mert a görögök földrajzi ismerete hiányos volt, egy ekkora tévedés még belefér. Jacobson sem Ezekiélosz tájékozatlanságának tulajdonítja, szerinte az antikvitásban az irodalmi tradíciók erősebbek voltak, mint a valós földrajzi ismeretek.²²³ Jacobson egy kézenfekvő magyarázatot ad, mely szerint a Számok könyvében (Szám. 12, 1) illetve Josephus Flaviusnál is megjelenő hagyomány olvasható Ezekiélosznál.

Josephus Flavius többször megemlékezik Mózes etiópai tevékenységéről, ír az Etiópia és Egyiptom közti háborúról, valamint Mózes hadvezéri talentumáról is, amikor Íbiszeket vet be a sivatagi kígyók ellen. (*Ant. Jud.* 2.10-15). Josephus Flavius együtt említi Líbiát és Etiópiát (*Ant. Jud.* 8.10).

Tharbiszról, Mózes etióp feleségéről pedig így ír:

Mikor már Mózeset nagyon elkedvtelenítette, hogy hadserege tétlenségre van kárhozható, mert az ellenség nem akart harcot kezdeni, ez történt: az etiópok királyának volt egy lánya, Tharbis. Ez látta, amint Mózes hadseregét a várfal alá vezette, és maga is vitézül küzdött, és csodálta azokért, amiket már kitervelt és végrehajtott, hogy tudniillik nem csupán az egyiptomiakat mentette meg, akik már kétségbe estek vereségeik miatt, hanem az etiópokat is végső veszedelembé sodorta, pedig sok dicső haditetteket hajtott végre; és ezért heves szerelemre lobbant iránta. És mivel szenvedélye napról napra nőtt, elküldte hozzá legbizalmasabb

²²³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 86.

szolgáit, és házasságot ajánlott neki. Mózes elfogadta az ajánlatot, azzal a feltétellel, hogy átadják neki a várost.²²⁴

A josephusi feldolgozás fontos többlete, hogy Mózes nem az egyiptomi felügyelő megölése miatt menekül Egyiptomból, hanem részben a Tharbisszal kötött házassága miatt kell elhagynia az udvart.²²⁵ Josephusnál tehát Tharbisz Mózes első felesége, hiszen csak utána menekül Midiánba és ismerkedik meg Cippórával.

Artapanosz is ír Mózes etióp hadjáratáról, de nem szól sem Tharbiszról, sem egy esetleges házasságkötésről.²²⁶ Későbbi zsidó legendák is előszeretettel egészítik ki az etióp asszony történetét.

Az etióp feleség szerepe többféleképpen értelmezhető. Az egyik olvasat szerint Mózesnek két felesége volt, a midiánita Cippóra és az etióp (kusita) nő, akit Josephus Flavius Tharbisznak nevez. A másik olvasat szerint a két személy egy és ugyanaz, az etióp mindössze arra utal, hogy Cippóra különleges, más, mint a többi asszony.²²⁷

Römer szerint Mózes etióp feleségéről szóló hagyomány a diaszpórában gyökerezik és egészen az Elephantiné szigetén létesült kolóniáig megy vissza. A Számok könyvének utalása Mózes etióp feleségére tehát nem egy hagyomány kezdete, hanem egy meglévő hagyományra adott reflexió.²²⁸

A földrajzi pontatlanság nem Ezekielosznál fordul elő, Lanfranchi²²⁹ szerint a forrásaink alapján Midián létezhet Arábiában, például Artapanosznál (Praep.

²²⁴ Ant.Jud. 2, 10 Josephus, F., *A zsidók története* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1980) 51-52. (Révay József fordítása)

²²⁵ Ant. Jud. 2.11. Josephus, F., *A zsidók története* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1980) 271. (Révay József fordítása)

²²⁶ Praep. Ev. 2.27.

²²⁷ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 86.

²²⁸ Römer, *Moses outside the Torah and the Construction of a diaspora Identity*, 9.

²²⁹ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 152-153.

Ev. 9.27.19), Strabónnál (*Geogr.* 17,1,21) vagy konkrétan Philónnál (*De Vita Mos.* 1.47.)²³⁰ Nem Ezekielosz drámája az egyetlen szöveg, amely Midiánt és az etiópokat összekapcsolja. Habakuk próféta (Hab.3,7.) is együtt említi a két országot.

Etiópia és az etiópok nemcsak az Ószövetségben²³¹ jelennek meg, hanem a görög írók is korán írnak róluk.²³² A klasszikus szerzők az Egyiptom alatti területet tekintették Afrikának, de sem a terminológia sem a geográfia nem volt precíz. Az Ószövetségben és az egyiptomi szövegekben Núbia illetve Kús jelenik meg, míg a görög és római írásokban inkább Etiópia szerepel.²³³

A görög-római irodalomban alapvetően pozitív szereplők, istenek és hősök látogatták az országot melynek népét vendégszeretőnek tartották.²³⁴ Homérosz is pozitívan nyilatkozik róluk és még Zeusz is élvezte az etiópok vendégszeretétét.²³⁵ Lukiánosz bölcsnek, sőt minden más népnél bölcsőbbnek tartotta az etiópokat, az asztrológia mestereiként tekintett rájuk, akik tudásukat az egyiptomiaknak adták át.²³⁶ Héliodórosz *Sorsüldözött szerelmesek* című regényének eredeti címe is *Aegyptiaca*, ahol szintén kiemelkedő szerep jut a csillagászati ismereteknek. A regény ugyanakkor egy utópisztikus társadalmat ír le, amelyben a szerző az etiópokat jó katonáknak, a királyukat pedig bölcs uralkodónak állítja be. Héliodórosz véleményénél már csak a Nagy Sándor regény szerzője láttatja szebb színekben Etiópiát, amelyet egy mesebeli fantasztikus királyságnak ábrázol. Fontos továbbá, hogy

²³⁰ ford. Bollók János

²³¹ Általában Egyiptommal együtt kerülnek megemlítésre.: Iz. 18,1; Iz. 20,3; 2 Kir.19,9; Iz.37,9. Etiópia és Sába gazdagsága is megjelenik: Iz. 43,3; Iz. 45,14. Etiópia ugyanakkor a távolság szimbólumaként jelenik meg Ámosz prófétánál: „Nemde olyanok vagytok előttem ti, Izrael fiai, mint az etiópok fiai?” (Ám. 9,7.)

²³² Snowden, F.M., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1970) 101-120.

²³³ Gruen, E.S., *Rethinking the Other in Antiquity* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011) 197.

²³⁴ Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 198.

²³⁵ Íliász 1.423–24., Diodórosz, *Bibliothéké* 1.97.8–9.

²³⁶ Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 199.

a görögök őslakosoknak tekintették az etiópokat. Hérodotosz az etiópokat és a líbiaikat tekintette Afrika eredeti lakosainak, a görögöket és a föníciaiakat csak későbbi betelepülőknek.

Nem Cippóra az egyetlen etióp a görög drámaidadalomban. Aiszkhülosz *Oltalomkeresők* című tragédiájának hősei is feketék.²³⁷ Danaosz ötven lánya Egyiptomból menekül Argoszba Aigüptosz fiai elől és Aiszkhülosz változatában mind a lányok mind a kérők sötét bőrszínűek. Memnón etióp király története volt a témája Aiszkhülosz két, csak töredékeiben ismert drámájának a *Memnón*-nak és a *Pszükhosztasziá*-nak²³⁸ valamint Szophoklész *Aithiopes* című drámájáról is van forrásunk.²³⁹ Androméda történetét Euripidész és Szophoklész is feldolgozta. Mivel ezekből a művekből csak rövid töredékek illetve csak a címük maradt fent nem tudunk a tartalmukról semmi bizonyosat mondani, nem tudni miként ábrázolták az etióp történeteket és embereket a színpadon. Snowden egy rekonstrukciós kísérletet tesz, amikor a Berlinben őrzött Androméda kratér alapján próbálja az Euripidész-féle Androméda feldolgozást a színpadon elképzelni. A szereplők elrendezése és az oltár elhelyezkedése alapján Snowden úgy gondolja, az edény készítője friss színházi élményét örökítette meg a vázán. Az etiópok a kórus tagjaiként vannak ábrázolva feketéket idéző maszkokban, míg a szereplők görög ruhában vannak. A kórus szimbolizálja tehát a történések helyszínét, Etiópiát.²⁴⁰

A görögök elsősorban a kereskedelem révén ismerték az etiópokat, de sokan szolgáltak zsoldosként is a hadseregben. Fő forrás továbbra is kereskedők és utazók beszámolóí voltak. A sokszínűvé váló hellénisztikus világban a

²³⁷ Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 201.; Snowden, F.M., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1970) 157.

²³⁸ Snowden, F.M., *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge MS, Harvard University Press, 1991) 48.

²³⁹ Burian P, Shapiro A., ed., *The Complete Sophocles: Volume II: Electra and Other Plays* (Oxford: Oxford University Press, 1999) 84.

²⁴⁰ Snowden, F.M., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1970) 159.

földrajzi határok is megváltoztak így egy szélesebb görög rétegnek is lehetősége volt más kultúrákkal találkozni.²⁴¹ Gruen szerint a feketék a hellénisztikus társadalmakban főleg a sport és a szórakoztatás terén voltak jelen, így a színházban is.²⁴²

Mivel nincs információnk arról, hogy valaha is előadták-e az *Exagógét*, természetesen a színészekről sem lehet információnk, de a sokszínű Alexandriában akár egy-egy jellegzetesen negroid fiziognómiai elemekkel ellátott maszkban is játszhatták Cippóra szerepét. Természetesen ez pusztán gondolatkísérlet.

2.4.1.3. A hírnökjelenet

A hírnökjelenetben (frag. 15) a vörös tengeri katasztrófáról így értesülünk:

Exag.194-204., 217-218.)

194 ΑΙΓΥΠΤ. βασιλεὺς Φαραὼ μυρίων ὄπλων μέτα

195 ἵππου τε πάσης καὶ ἀρμάτων τετραόρων

196 καὶ προστάταισι καὶ παραστάταις ὁμοῦ,

197 ἦν φρικτὸς ἀνδρῶν ἐκτεταγμένων ὄχλος.

198 πεζοὶ μὲν ἐν μέσοισι καὶ φαλαγγικοί

199 διεκδρομὰς ἔχοντες ἄρμασιν τόπους·

200 ἵππεῖς δ' ἔταξε τοὺς μὲν ἐξ εὐωνύμων,

201 ἐκ δεξιῶν δὲ πάντας Αἰγυπτίου στρατοῦ.

202 τὸν πάντα δ' αὐτῶν ἀριθμὸν ἠρόμην ἐγὼ [στρατοῦ]·

203 μυριάδες {ἦσαν} ἑκατὸν εὐάνδρου λεώ[ς].

204 ἐπεὶ δ' Ἑβραίων οὐμὸς ἦντησε στρατός,

(...)

217 ἐπεὶ δὲ Τιτὰν ἥλιος δυσμαῖς προσῆν,

218 ἐπέσχομεν, θέλοντες ὄρθριον μάχην,

219 πεποιθότες λαοῖσι καὶ φρικτοῖς ὄπλοις.

²⁴¹ Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 209.

²⁴² Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, 210.

(...)

Exag.194-204., 217-218.)

194 Mikor királyi házából a fáraó
 195 elindult, tízezer nehézfegyverzetűt
 196 vitt el magával és egész lovashadát,
 197 sok harcszekér és fővezér és alvezér
 198 kísérte, félelmet gerjesztő nagy sereg.
 199 Gyaloghadunk közepen, ám a hadsorok
 200 a harckocsik pályájának hagytak teret,
 201 a rendelt helyén lépdelt minden lovas, ki bal-
 202 ki jobb felől, egész Egyiptom legjava.
 203 Meg is kérdeztem ott, hány emberünk lehet:
 204 volt százszor tízezer hős, edzett harci nép.

(...)

217 De hogy pihenni tért a nagy titán, a Nap,
 218 gondoltuk jobb a harcot reggel kezdeni,
 219 velünk van akkor is jó fegyverünk s hadunk.

(...)

A Kivonulás könyvéhez képest a két legfontosabb kiegészítés a harci alakzat leírása, ami a kutatástörténet során a datálás egyik alapja is volt, a másik pedig a Napnak, mint Titánnak a megjelenése. Az előbbi Müller véleménye, szerinte az egyiptomiak által felvett alakzat nem régebbi, mint Kr. e. 217.²⁴³ A Napnak, mint titánnak a megjelenése görög mitológiai elem, mint ilyen nem lehetett idegen a hellénisztikus kor egyiptomi katonájának szájából.

Szophoklész *Antigoné* című drámájában, Aiszkülosz *Perzsák*-jában valamint Euripidész *Oltalomkeresők* című drámájában is találkozhatunk a hírnökökkel. Mindhárman egy csatáról számolnak be. A hírnök által leírt csaták összehasonlítása is alátámasztja azt a véleményt, mely szerint az *Exagógé*hoz legközelebb Euripidész munkái állnak.

²⁴³ Idézi: Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 8.

Így értesülünk a színpadon nem látható eseményekről Szophoklész *Antigoné* című tragédiájában:

HÍRNÖK

Királynőm, én ott voltam és el is fogok
Beszélni mindent, úgy, ahogy van, szó szerint.
Hogy enyhíthetné sorsodat szép szó, utóbb
Hazugságban maradva? Jobb a nyílt beszéd.
Férjed kísérni voltam én a sík mezőn,
Ahol kutyáktól marcangolva ott hevert
A meggyalázott holttetem: Polüneikész.²⁴⁴
(...)

Aiszkhülosznál így jelennek meg a színpadon nem látható harci események:

HÍRNÖK

Artembarész, tizezer lovas parancsnoka
sziklás szilénei parton zúzta szét magát.
Dzsidától ütve Dádakész, az ezredes,
hajófedélről nagy szökellve száll alá.
Tenagón, Baktria hősi sarja, ott csapong
Az Aiasz-sziget tengermosta szirtein.²⁴⁵
(...)

Euripidész *Oltalomkeresők* című drámájában így számol be a Hírhozó:

Fényes sisakkal tündökölt a napsugár
a földre tűzve. Én az Élektrai-kaput
szegélyező tornyon álltam, messzi látva jól.

²⁴⁴ Szophoklész, *Antigoné*, *Görög drámák* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1971) 30.
(Trencsényi -Waldapfel Imre fordítása)

²⁴⁵ Aiszkhülosz, "Perzsák", *Aiszkhülosz drámái* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985) 19.
(Jánosy István fordítása)

S három seregnek látom három oszlopát:
a fegyveres gyaloghad Iszménosz-halom
lejtőit lepte el; Aigeusz dicső fia,
a király is ott volt, és körötte hívei;
a hadsereg jobbszárnyát alkották ezek,
az ősi Kekrópsz-város ősi törzsei;
s a lándzsaforgató tengermelléki nép,
s Árészt forrása mentén egy lovascsoport
balszárny gyanánt, a had zömét szegélyező,
egyenlő számban; s harckocsik fogatjai
az amphióni szentséges sírkő alatt.
S Kadmosz hadnépe ült a várbástyák előtt –
mögöttük holtjaink, kitűzött harci díj.
S lovashaddal lovashad állott szemben ott,
s a négy csikó-vont harckocsikkal harckocsik.²⁴⁶

Az euripidészi hírnökökről szóló munkájában *de Jong* a görög drámák hírnökeinek jellemzőiről ír. *De Jong* megállapítása szerint, mivel a cselekmények a színpadon kívül zajlanak, a hírnököknek kiemelt szerepük van. A hírnök ugyanakkor nem lehet főszereplője a drámának, leginkább, mint funkció van jelen, mint például az ör, a hírnök, a hírhozó. A hírnök szerepben lévő színész mindig múlt időben beszél és általában maga is szereplője az elmondott eseményeknek.²⁴⁷ Ezekielosz egyiptomi katonája minden szempontnak megfelel, az *Exagógé* ezen a ponton tökéletesen alkalmazkodik a klasszikus drámák struktúrájához.

Természetesen az athéni tragédiák között is találunk kivételeket. Barrett például felhívja a figyelmet, hogy számos szövegben, például az Euripidész

²⁴⁶ Euripidész, "Oltalomkeresők", *Euripidész drámái* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984) 366. (Kárpáty Csilla fordítása)

²⁴⁷ De Jong, I. J. F., *Narrative in Drama: The Art of the Euripidean Messenger-Speech* (Leiden: Brill, 1991) 179-180.

Oresztész című drámájában szereplő fríg eunuch szolga, aki a görög nyelvet is töri, inkább komikus szereplő, mint klasszikus hírnök.²⁴⁸

2.4.2. Színpadra állítható-e az *Exagógé*?

Fontos kérdés továbbá, hogy előadásra vagy olvasásra szánta -e Ezekiélosz a drámát. Nincs információnk arról, hogy az *Exagógé* valaha színpadra került volna. Az *Exagógéval* kapcsolatban két ellentétes véleményt olvashatunk a szakirodalomban. Free szerint minden drámának írt szöveget színpadra szántak, így az *Exagógét* is.²⁴⁹ Holladay,²⁵⁰ Jacobson,²⁵¹ Lanfranchi,²⁵² Goodenough²⁵³ és Sifakis²⁵⁴ szintén színpadra vihetőnek gondolja a darabot. Lanfranchi szerint az *Exagógét* nyilvánosan elő is adhatták az alexandriai zsidó fesztiválokon.²⁵⁵ Jacobson egyébként nemcsak az *Exagógéval* kapcsolatban állítja, hogy nem lehet könyvdráma, hanem az egész műfaj létét is megkérdőjelezi. Szerinte nem léteztek az ókorban olvasott drámák, mert nincs róluk forrásunk és a megkülönböztetés alapja Arisztotelész vitatott megkülönböztetésére megy vissza.

Ellentétes állásponton van azonban Vogt,²⁵⁶ Fraser,²⁵⁷ akik úgy látják, hogy az *Exagógé* olvasva került a befogadókhoz.²⁵⁸ Damm idézi Zwierlein véleményét

²⁴⁸ Barrett, J., *Staged Narrative: Poetics and the Messenger in Greek Tragedy* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2002) 223.

²⁴⁹ Free, K.B., "Thespis and Moses: The Jews and the Ancient Greek Theater", In: Shimon Levy, ed., *Theater and Holy Script* (Brighton / Portland: Sussex University Press, 1999) 151.

²⁵⁰ Holladay, *Ezekiel the Tragedian*, 315.

²⁵¹ Jacobson, *Two Studies on Ezekiel the Tragedian*, 172.

²⁵² Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 35-38.

²⁵³ Goodenough, E.R., *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam: Philo Press, 1989) 269.

²⁵⁴ Sifakis, G.M., *Studies in the History of Hellenistic Drama* (London: University of London Athlone Press, 1969) 123.; Leonhardt, J., *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (Text and Studies in Ancient Judaism 84) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 18-53.

²⁵⁵ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezéchiél le Tragique*, 64.

²⁵⁶ Vogt, E.: "Tragiker Ezechiel", In: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*

az *Exagógéval* kapcsolatban, mely szerint a fennmaradt szöveg arra enged következtetni, hogy Ezekielosz munkája elsősorban könyvdráma, szakterminussal élve *Lesedrama* illetve *Buchdrama* volt. A hellénisztikus korban az már nem számított szokatlannak, ha egy szerző a drámáját nem nyilvánosan a színpadra szánta, hanem írott formában tette elérhetővé a művelt közönség számára.²⁵⁹ Az előadhatóság kérdése nemcsak az *Exagógéval* kapcsolatban merült fel, ugyanígy vita folyik Seneca tragédiáiról is.²⁶⁰ Annak ellenére, hogy olvasott drámák léteztek, a színház közösségi műfaj maradt a hellénisztikus korban is. A vallási jellegű fesztiválok mellett ekkor terjednek el a színi előadások szekuláris alkalmakkor is, többek közt királyi esküvőkön vagy harci győzelmek esetén.²⁶¹ A görögök érdeklődtek a zsidó hagyományok iránt, Philón meg is jegyzi, hogy a Septuaginta fordítását évenként megünnepelték Pharosz szigetén:

Ezért mindmáig évente évenként ünnepi összejövetelet szokás tartani Pharosz szigetén, melyre nemcsak a iudaiaiak hajóznak át tömegestől, hanem mások is: részint, hogy megtiszteljék a helyet, ahol a fordítás fénye először felragyogott, részint, hogy hálát adjanak az Istennek a régi, de mindig meg meg újuló jótéteményeiért.²⁶²

Technikai oldalról nézve Ezekielosz drámája előadható, az Úr nem jelenik meg, az égő csipkebokornál is mint hang van jelen.²⁶³ Mózes születését,

IV. *Poetische Schriften* (Gütersloh: Güterslocher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977) 113-133.

²⁵⁷ Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I. 707, II. 987.

²⁵⁸ Részletesen a két táborról: Jacobson, *Two Studies on Ezekiel the Tragedian*, 167.

²⁵⁹ Damm, C., *Römische Chorlyrik* (Doktori Disszertáció) 52. A dokumentum nyilvánosan hozzáférhető: <http://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-4841/R%C3%B6mische%20Chorlyrik.pdf> (letöltve: 2010.02.15)

²⁶⁰ Williams, G., "Poet and Audience in Senecan Tragedy: Phaedra 358-430", In: Tony Woodman – Jonathan Powell, eds., *Author and Audience in Latin Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 138-139.

²⁶¹ Damm, *Römische Chorlyrik*, 53.

²⁶² De Vita Mosis 2.41. ford.: Bollók János

²⁶³ Allen, *Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt*, 8.

neveltetését, később magát a trónlátomást Mózes mondja el, a tíz csapásról az Úr beszél az égő csipkebokornál, végül pedig a legnehezebb jelenetet, az egyiptomi sereg vesztét egy hírnök adja elő. Annak ellenére, hogy a hellénisztikus korszakból nem maradt fent, későbből már ismerünk olvasott drámákat.²⁶⁴ Amennyiben a szöveget nyilvános előadásra szánták, akkor Alexandria sokszínű, sokféle kulturális háttérű közönségéhez szólt, akiknek tisztában kellett lennie a zsidó történelmi háttérrel. A nyilvános előadás ellen szól Momigliano, aki szerint a dráma megértéséhez ismerni kellett a Septuagintát és a zsidó történelmet is, ami a korszak nem zsidó lakosságára nem volt jellemző.²⁶⁵ Hengel szerint valószínűbb, hogy nagyobb zsinagógákban olvasták fel és / vagy játszották el a darabot.²⁶⁶

Rozik a dráma nyelvi és dramaturgiai vizsgálata alapján hasonló eredményre jutott, mint Hengel. Ha a szöveget előadásra szánták, annak formája inkább felolvasásszerű. Az *Exagógé* nyelvezete leíró, a nézőpontok gyorsan váltják egymást. Egyedül Mózes álma és annak magyarázata tekinthető klasszikus értelemben vett dialógusnak. A többi szakasz inkább hosszú monológok váltakozása. Rozik szerint a szöveg sokkal inkább a költemények közé sorolható, mint a drámák közé. Tulajdonképpen egyszerű történetmesélésről van szó. Elképzelhető, hogy énekelve adták elő, vagy olvasták fel, de így is inkább a később kialakuló kantáta műfajába sorolható.²⁶⁷

A biblikus szövegtől való eltérések és a görög elemekkel való hasonlóság vajon mennyire érinti az *Exagógé* lényegét? A technikai elemek egy jól képzett hellén kultúrájú szerzőnek tanulhatóak és az extrabiblikus addendumok pedig lehetnek írói fantázia szüleményei, vagy a helyi zsidó közösség folklórjának részei.

²⁶⁴ Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*, 530.

²⁶⁵ Momigliano A., *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) 91-92.

²⁶⁶ Hengel, M., "The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period", In: W.D. Davies – L. Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism Vol. II : The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 200.

²⁶⁷ Rozik, *Jewish Drama and Theater*, 63-64.

A dráma végén olvasható madárleírás az utolsó parabiblikus elem és egyben a dráma végét is jelenti. Erről a szakaszcól részletesen a 3.2. alfejezetben írok.

2.4.3. Az *Exagógé* feltételezett közönsége

Az *Exagógénak* csak a szerzőjét ismerjük biztosan, a befogadóról, a közönségről semmit nem tudunk, továbbá kortárs kritika, vagy visszajelzés a darab fogadtatásával kapcsolatban nem maradt fent. A kutatástörténet során azonban számos feltételezéssel találkozhatunk.

Jacobson szerint három különböző közönség mellett olvashatunk érveket. Az *Exagógé* hallgatósága lehet zsidó, nem zsidó és vegyes kulturális hátterű. A nem zsidók számára propagandisztikus és oktató jelleggel szól, így mutatván be a zsidó történelem egy részét, benne Mózással és az Egyiptomból kivonuló néppel. A zsidók számára az emlékeztést szolgálja, és egyben figyelmeztet, hogy kerüljék a kortárs pogány kulturális hatásokat. A kevésbé művelt réteg számára oktatási jelleggel bírt, a műveltebb réteg számára pedig a zsidó és a pogány tradíció összeegyeztethetőségéről szól.²⁶⁸ Jacobson maga a vegyes hallgatóság mellett érvel. Vegyes hallgatóság mellett, de ezen elsősorban a görögöket és a hellénizált zsidókat érti, az őslakos egyiptomiakat nem. Sőt szerinte a történetben megjelenő zsidó-egyiptomi ellentét zsidó szempontból fontos, mert így pozitívabb színben tűnnek fel a görögök előtt. A szövegnek nincs kimondott görög vagy pogányellenes éle, leszámítva természetesen az egyiptomiak negatív szerepben való feltüntetését.²⁶⁹ Ezekielósz tudatosan kihagyja azokat az elemeket, amik sértőek lehetnek a nem zsidó közösségre, de azokat a részeket is, amelyek a zsidóságot tüntetik fel rossz színben.²⁷⁰ Rozik szerint ezeknek a kihagyásoknak nagy ára van, dramaturgiai szempontból ugyanis kimaradnak olyan elemek is, amelyek felemelőek a népre, például a Tízparancsolat átadása Szináj hegyén, vagy megérkezés az Ígéret földjére.²⁷¹

Ezekielósz a Kiv.11,2-ben olvasható történetet is átértelmezi:

²⁶⁸ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 17.

²⁶⁹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 8.

²⁷⁰ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 18.

²⁷¹ Rozik, *Jewish Drama and Theater*, 62.

Exag.162-166.

162 ὅταν δὲ μέλλῃτ' ἀποτρέχειν, δώσω χάριν
 163 λαῶ, γυνή τε παρὰ γυναικὸς λήψεται
 164 σκεύη κόσμον τε πάνθ', ὃν ἄνθρωπος φέρει,
 165 χρυσόν τε καὶ ἄργυρόν τε καὶ στολάς, ἵνα
 166 {ἀνθ'} ὧν ἔπραξαν **μισθὸν ἀποδώσιν** βροτοῖς.

Exag.162-166.

162 Sietve indultok és én rátok gondolok:
 163 a nők a szomszéd asszonyoktól kérjenek
 164 edényeket kölcsön meg drágaságokat,
 165 ékszert, arany- ezüstműt, ruhákat is,
 166 ez lesz, mi **elmaradt, munkátokért** a bér.

Amíg az *Exagógéban* az asszonyok kölcsönkérnek, addig a Kivonulás könyvében a zsidók gyakorlatilag meglopják az egyiptomiakat:

Kiv. 11,2

Mondd tehát az egész népnek, hogy kérjenek a férfiak a barátaiktól, az asszonyok a szomszédasszonyaiktól ezüst- és aranyholmikat!

Kiv. 11,2 (LXX)

λάλησον οὖν κρυφῆ εἰς τὰ ὠτα τοῦ λαοῦ, καὶ αἰτησάτω ἕκαστος παρὰ τοῦ πλησίον καὶ γυνή παρὰ τῆς πλησίον σκεύη ἄργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν.²⁷²

Kiv. 12,35-36

35 Közben Izrael fiai úgy tettek, amint Mózes megparancsolta: kértek az egyiptomiaktól ezüst- és aranyholmikat, és igen sok ruhát.
 36. Az Úr pedig kedvessé tette a népet az egyiptomiak előtt, úgyhogy azok adtak nekik, így kifosztották az egyiptomiakat.

²⁷² *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

Kiv. 12,35-36 (LXX)

35 οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐποίησαν καθὰ συνέταξεν αὐτοῖς Μωυσῆς, καὶ ἤτησαν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν, 36. καὶ κύριος ἔδωκεν τὴν χάριν τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐναντίον τῶν Αἰγυπτίων, καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς, καὶ ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους.²⁷³

Ahol a Septuginta és a magyar fordítás is a kérni (αιτεω / ἤτησαν) és a kifosztani (σκυλεύω / ἐσκύλευσαν) igéket használja, ott Ezekiélosz az Úr szájába az elmaradt munkabért (μισθὸν ἀποδοῶσι) adja, és nem esik szó kifosztásról. Allen továbbmegy és egy újabb különbségre hívja fel a figyelmet: a Septuagintában először (Kiv. 11,2) a férfiak és nők is kérnek az egyiptomiaktól, majd az Kiv. 12,35-ben υἱοὶ Ἰσραὴλ, vagyis Izrael fiai kérnek kölcsön. Az utóbbi nem biztos, hogy magában foglalta a nőket is.²⁷⁴ Az *Exagógéban* azonban csak a nők kérnek kölcsön. Ezek szerint Ezekiélosz több ponton is tompítja a Septuagintában leírtakat, egyrészt csak a zsidó nők kértek kölcsön az egyiptomi nőktől, csak annyit vittek magukkal, amit egy személy elbír és ez valójában nem is kifosztás, hanem az elmaradt bér, ráadásul nem kértek, hanem csak elfogadták azokat.²⁷⁵ Az az olvasat, mely szerint az asszonyok nem kértek, hanem kaptak, apologetikus elemként megjelenik a Bölcsesség könyvében is,²⁷⁶ ugyanakkor a Jubileumok könyvében²⁷⁷ újra a kérést olvashatjuk. Az Ezekiélosznál olvasható λήψεται (λαμβάνω)-nak valóban van elfogadni, kapni jelentése is, de jellemzőbb az elvenni fordítása. Trencsényi a Septuagintához hűen *kölcsönkérni*-nek fordítja.²⁷⁸ Az egyiptomiak meglopása elterjedt toposza a zsidókról szóló

²⁷³ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

²⁷⁴ Allen, *Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt*, 11.

²⁷⁵ Allen, *Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt*, 18.

²⁷⁶ Bölcs 10,17: „Megadta az igazaknak kényszermunkájuk jutalmát, csodás utakon vezérelte őket, nappal lepel volt számukra, éjjel pedig csillagfény.”

²⁷⁷ Jub. 48.18.

²⁷⁸ Trencsényi is felhívja rá a figyelmet, hogy miként teszi Ezekiélosz erkölcsileg elfogadhatóvá a zsidók tettét. Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 51.

pogány-görög szerzők írásainak, megjegyzi az esetet Pompeiusz Trogusz és Lüszimakhosz is, de megemlíti Artapánosz is.²⁷⁹

Jacobson szerint ez a szakasz nemcsak a vegyes közönségre példa, hanem egyben válasz a zsidó ellenes vádakra is, amelyekben az egyiptomiak meglopása visszatérő elem. Az *Exagógénak* nemcsak a többletei, hanem a Kivonulás könyvéhez viszonyított hiányai érdekesek. A dráma fennmaradt részeiben nincs utalás a körülméletésre.²⁸⁰ Griffith szerint azért, mert a görög irodalomban humor forrása²⁸¹ volt ez a beavatkozás,²⁸² Jacobson szerint pedig egyszerűen maga a téma nem illett a drámába.²⁸³ Nemcsak a körülméletés, hanem a törvényre való utalás is hiányzik a fennmaradt szövegből, Collins szerint a költő a nem zsidó közösségnek akart ezzel kedvezni.²⁸⁴ A törvény és a körülméletés nagyon erősen része a zsidó identitásnak, ugyanakkor a drámának csak egy része maradt ránk, nem tudjuk a hiányzó szakaszokat rekonstruálni.

A vegyes házasság tilalmával sem foglalkozik Ezekielosz, hiszen Mózes is a líbiai Cippórát veszi feleségül, egy olyan országból amelyet (Exag 61.) οἰκοῦσι δ' αὐτὴν φῦλα παντοίων γενῶν, vagyis „különböző fajtájú népek laknak.” A probléma megoldását pedig a szintén Kaiszareai Euszebiosz egyházatyánál megőrzött Démétriosz kínálja, aki szerint az etióp Cippóra is Ábrahám leszármazottja, így nem idegen.²⁸⁵

²⁷⁹ Allen, *Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt*, 15.

²⁸⁰ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 225.

²⁸¹ Arisztophanész, *Az Akharnaibeliek*, 158., *Madarak*, 507., *Plutosz*, 267. Sidwell, K., *Aristophanes the Democrat, The Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 17. Átfogóan a körülméletésről az ókorban: Hodges, F.M., "The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome: Male Genital Aesthetics and Their Relation to Lipodermos, Circumcision, Foreskin Restoration, and the Kynodesme", *The Bulletin of the History of Medicine* 75 (2001) 375–405.

²⁸² Griffith, R.D., "Corporality in the Ancient Greek Theatre", *Phoenix* 52 3/4 (1998) 239.

²⁸³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 135.

²⁸⁴ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 229.

²⁸⁵ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 129.; Römer, T., "Moses outside the Torah and the Construction of a diaspora Identity", *The Journal of Hebrew Scriptures* 8.15 (2008) 8.

Véleményem szerint a dráma egyértelműen a hellénizált zsidókhöz szól, olyan kulturális háttérű emberekhez, mint a szerző maga. A görög és egyiptomi hallgatóság azonban nemcsak a kulturális háttérismeret hiánya miatt nem valószínű. Brant²⁸⁶ tanulmányában rámutat, hogy a hellénisztikus kor közönsége leginkább a komédiákért és a mimosokért rajongott. A Pompeiiben fennmaradt mozaikok is menandroszi komédiákat örökítettek meg.²⁸⁷ Síremlék feliratokból tudjuk, hogy pénzt adományoztak az újkomédia darabjainak színrevitelére²⁸⁸ és vázafestményekről ismerünk komikus szerepeket játszó rabszolgákat.²⁸⁹ Brant további érve a görög közönség ellen a dráma a korszakban anakronisztikusként ható nyelvezete és a már a proológusból is kiderülő kulturális beágyazottság.

A zsidó kulturális, történelmi háttér ismerete az a tudásmely segít a befogadónak abban, hogy a cselekmények során ráismerjenek a szereplőkre. Mózes még nem mutatkozik be a színpadon, de az általa elmondott előtörténet alapján a nézők már felismerik. Az információk fokozatos kibontásának technikáját előszeretettel alkalmazták a klasszikus korban, az előadások során a szórakoztatás és a feszültségkeltés egyike volt. A látszólag elhallgatott információk általi feszültségkeltést Ezekielosz is alkalmazza és bevonja, gondolkodásra készíti a nézőt, a technika lényege, hogy a közönség már előre tudja mi fog történni szereplővel, vagyis a színpadon lévő szereplők látszólag nem ugyanazzal az információval rendelkeznek, mint a közönség.²⁹⁰

²⁸⁶ Brand, J.A., "Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's Exagoge", In: Jo-An Brant – Charles W. Hedrick – Chris Shea, eds., *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005) 132-133.

²⁸⁷ Green, J.R., *Theatre in Ancient Greek Society* (London: Routledge, 1994) 111-112.

²⁸⁸ Green, *Theatre in Ancient Greek Society*, 113.

²⁸⁹ Green, *Theatre in Ancient Greek Society*, 118-119.

²⁹⁰ Froma, Z., "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek drama", In: John J. Winkler – Froma Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysios? Athenian Drama in its Social Context* (Princeton: Princeton University Press, 1990) 74. Idézi Brant, *Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's Exagoge*, 134.

Brant szerint a prológus során már Líbiában vagyunk, ahol Mózes elmondja menekülésének okát, amelyből fény derül a származására és az egyiptomi zsidók helyzetére is. A prológus lényege, hogy a közönség felvilágosítást kapjon Mózes tetteinek hátterére.²⁹¹ Az *Exagógé* később lassan kibontakozó cselekménye, a dráma lényege, ahogy a címe is mutatja, a kivonulás itt alapozódik meg.

Ezekiélósz felhívja a nézők figyelmét, hogy Mózes kapott ismereteket a zsidó hagyományról, az egyiptomi neveltetése csak később következett.

Exag. 32-38.:

32 ἐπεὶ δὲ καιρὸς νηπίων παρῆλθέ μοι,
 33 ἤγέν με μήτηρ βασιλίδος πρὸς δώματα,
 34 ἅπαντα μυθεύσασα καὶ λέξασά μοι
 35 γένος πατρῶον καὶ θεοῦ δωρήματα.
 36 ἕως μὲν οὖν τὸν παιδὸς εἶχομεν χρόνον,
 37 τροφαῖσι βασιλικάῃσι καὶ παιδεύμασιν
 38 ἅπανθ' ὑπισχνεῖθ', ὡς ἀπὸ σπλάγχνων ἐῶν·

Exag. 32-38.:

32 Amint beszélni tudtam már, kézen fogott
 33 anyám és a királyleány házába vitt,
 34 de mindent elmondott előbb nekem: hogyan
 35 mentett meg Isten és kik voltak őseim.
 36 Ott nőttek fel tovább, mint egy királyi sarj,
 37 király leánya mint ön méhe magzatát
 38 nevelt és tőlem semmit meg nem vont soha.

A 35 sorban olvasható θεοῦ δωρήματα (Isten ajándékai) kifejezés az Exag. 106.-ban is visszatér:

106 μνησθεὶς δ' ἐκείνων καὶ ἔτ' ἐμῶν δωρημάτων

²⁹¹ Brant, *Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's Exagoge*, 134.

106 kegyelmemről[*ajándékomról* – betoldás G.J.] és róluk emlékezve meg.²⁹²

Horbury szerint is egy olyan elemről lehet szó amelynek a korszakban jelentése volt a befogadók számára.²⁹³

Jacobson szerint Ezekiélosz itt ellentmondásban van az Exodusban található leírással, és a hellénizált zsidó nézők felé kacsint, Mózes inkább zsidó, mint egyiptomi, a fáraó palotájában való nevelése ellenére is. Brant szerint itt nem egy kiszólásról van szó a hellén közönség felé, hanem egy tudatosan alkalmazott dramaturgiai elemről.²⁹⁴ A dráma befogadói (akár nézői, akár olvasói) ismerték a Kivonulás történetét, megvolt az előzetes tudásuk Mózes neveltetéséről, és a nép menekülésének történetéről. A hellénizált zsidó közönség számára pedig nemcsak emlékeztet, hanem a zsidó ősökre való utalás az identitást is megerősíti.

Heath arra hívja fel a figyelmet, hogy a dráma tipikusan hellénisztikus vizualitással rendelkezik.²⁹⁵ Az elképzelést Zankertől²⁹⁶ idézi és elsősorban a szöveg végén található madárleírásra alkalmazza, de ilyen szempontból vizsgálja az égő csipkebokor jelenetét és Mózes álmát is.

Exag.90-95.

90 ΜΩΣ. ἔα· τί μοι σημεῖον ἐκ βάρτου τόδε,

91 τεράστιόν τε καὶ βροτοῖς ἀπιστία;

92 ἄφνω βάρτος μὲν καίεται πολλῷ πυρί,

²⁹² A magyar szöveg itt is Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

²⁹³ Horbury, W., EZEKIEL TRAGICUS 106: δωρήματα, *Vetus Testamentum*, 36.1. (J1986) 38.

²⁹⁴ Brant, *Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's Exagoge*, 134.

²⁹⁵ Heath, J., "Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality: The Phoenix at Elim", *Journal of Theological Studies* 57/1 (2006) 23.

²⁹⁶ Zanker, G., *Modes of Viewing in Hellenistic Art* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004) 7. Idézi Heath, *Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality: The Phoenix at Elim*, 32.

93 αὐτοῦ δὲ χλωρὸν πᾶν μένει τὸ βλαστάνον.
 94 τί δὴ; προελθὼν ὄψομαι τεράστιον
 95 μέγιστον· οὐ γὰρ πίστιν ἀνθρώποις φέρει.

Exag.90-95.

90 Milyen csodálatos jel ez megint,
 91 az emberek között hitelre sem talál,
 92 a csipke bokra lángban ég köröskörül
 93 de minden hajtás rajta friss és zöld marad.
 94 Ugyan mi ez? Már megnézem közlelről én
 95 e nagy csodát: nem is hinnék az emberek

Mózes kétszer is hihetetlennek nevezi a látványt és a néző sem csak passzívan befogadja a jelenetet, hanem döntési helyzetben is van, vajon elhiszi-e amit lát? Heath szerint a „*hellénisztikus szem*” mindig nyitott volt az újra és az ez iránti kíváncsiságot Ezekiélosz maradéktalanul kielégíti.

Abban egyetértek Brant véleményével, hogy a dráma nem egy propagandisztikus céllal íródott mű, amit Ezekiélosz a görögöknek szánt. Az *Exagógé* közönsége sokkal inkább a hellénizált zsidó közösségnek szólt, olyanoknak, mint Ezekiélosz maga is. Nekik volt meg a megfelelő zsidó háttértudásuk a tartalomhoz és ismereteik a drámai formához. Heath megállapításai esztétikai szempontból érdekes kérdéseket vetnek fel, de nem feltétlenül visznek közelebb a dráma megértéséhez.

2.5. Az *Exagógé*, mint midrás és a kivonulás emlékezete

A kutatástörténet során állandóan felmerül a kérdés, hogy mennyire „jó” dráma az *Exagógé*. Miben követi, illetve miben nem követi a klasszikus előképeket?²⁹⁷ Davies felvetése szerint meghaladott az a kérdés, hogy mennyire fér össze az *Exagógé* a klasszikus görög tragédiák kritériumaival és

²⁹⁷ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 393.

más szempontból kell vizsgálni a szöveget, szerinte a szövegnek inkább midrásként kell értelmezni és a dráma középpontjában nem Mózes személye és az Egyiptomból való emigráció áll, hanem a pészah és az első pészah emlékezete a diaszpóra közösségben.²⁹⁸ A korábbi szakirodalmak és kiadások az *Exagógé* görög drámai elemeit és a klasszikus drámákhoz való viszonyát helyezték a középpontba, ugyanakkor a dráma egyik leghangsúlyosabb eleme, a kétszer is idézet pészah története kisebb hangsúlyt kapott. Céлом ezen alfejezetben az *Exagógét* ebből az aspektusból is megvilágítani.

Ezekiélosz nem a hagyományos utat választotta a dráma megírásakor, valószínűleg azért, mert a Kivonulás története, mint szakrális-történelmi narratíva mást, többet jelentett a zsidók számára, mint egy eposz vagy egy tragédia a görögök számára.²⁹⁹ Ha elfogadjuk az előző fejezet konklúzióját, hogy a szöveg elsősorban a hellénizált zsidó közösségnek szól, akkor a szöveget, nemcsak mint drámát, hanem mint a kivonulás történetének emlékezetét is vizsgálhatjuk. A szöveg két kritikai kiadója, Lanfranchi és Jacobson elsősorban történelmi szempontból közelítették meg a szöveget. Nagy hangsúlyt kapott a szerzőség, a datálás és a struktúra, de az *Exagógé* társadalmi beágyazottsága, hogy a korszak zsidósága számára mit is jelenthetett a költemény, nem került előtérbe. Jacobson ugyan nem viszi végig a gondolatot, de megjegyzi, hogy egy midrás szerű drámával lehet dolgunk.³⁰⁰

Daviesszel együtt én is úgy gondolom, hogy nem a trónlátomás, vagy a többi nem kanonikus jelenet a dráma igazi fókuszpontja, hanem a tizenharmadik és a tizennegyedik fragmentum, a pészahhal kapcsolatos előírások bemutatása. Az *Exagógé* célja a dráma formai keretein túlmutat, sokkal régebbi, mélyebb szintre lép vissza, mint a modellül szolgáló ötödik századi drámák.

²⁹⁸ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 394.

²⁹⁹ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 395.

³⁰⁰ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 26.

A klasszikus kor tragédiáiban feldolgozott történetek nagy része már ismert volt a hallgatóság előtt. Ritkábban történelmi eseményeket, gyakrabban széles körben ismert legendákat, sztenderd történeteket dolgoztak fel.³⁰¹ A tragédia hőse mindig nemes és a sorsa meghatározott, a mitológia isteneinek közbeavatkozása sokszor jelen van, a világot ők tartják kontroll alatt, a drámában elhangzott jóslatok mindig megtörténnek.³⁰² Scodel szerint a tragédia didaktikus célt is szolgált, általuk nyert a közönség információt a pánhellén mítoszokról és a világról.³⁰³ Whitmarsh szerint Ezekielősz választása többek között azért is esett a drámára, mint irodalmi formára, mert a görög tragédiáknak sokszor témája egy közösség megalapítása.³⁰⁴

A görög dráma gyökerei ugyan sokkal régebbiek, de a ránk maradt szövegeimlékei a Kr.e. hatodik századig nyúlnak vissza. Az ókorból mindösszesen 525 cím és csak 34 drámaszöveg maradt ránk. A Dionüszosz kultuszában gyökerező elemek fokozatosan emelkedtek állami kultusz rangjára, de hosszú út vezetett az eredetileg extatikus állapotban előadott szatír táncoktól a színpadokig. Álarcos táncok voltak tehát a görög tragédia kultikus előzményei, az utánczás mozzanata ezekből származik.³⁰⁵ Az antik görög tragédiákat és komédiákat vallási ünnepek alkalmából, szabad ég alatt adták elő a polisz teljes szabad férfilakossága számára. A tragédia eredetileg Dionüszosz tiszteletére énekelt kultikus dalból, a dithüramboszból alakult ki,³⁰⁶ ezáltal eredete nem választható el a kultikus funkciótól. Mivel a tragédia

³⁰¹ Scodel, *An Introduction to the Greek Tragedy*, 3.

³⁰² Scodel, *An Introduction to the Greek Tragedy*, 5.

³⁰³ Scodel, *An Introduction to the Greek Tragedy*, 16.

³⁰⁴ Whitmarsh, T., "Pharaonic Alexandria: Ezekiel's Exagógé and Political Allegory in Hellenistic Judaism", In: Subias Pascual, Eva – Azara, Pedro – Carruesco, Jesús – Fiz, Ignacio – Cuesta, Rosa, eds., *The Space of the City in Graeco-Roman Egypt. Image and Reality* (Documenta 22) (Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica 2011) 41-48. A nehezen hozzáférhető kiadványban kiadott tanulmányt a szerző maga bocsátotta rendelkezésemre, ezúton is köszönet érte.

³⁰⁵ Kapitánffy, *A görög irodalom története*, 55.

³⁰⁶ Kapitánffy, *A görög irodalom története*, 55-57.

a rítusból nőtt ki, ennek ismeretében könnyebb a darabokat megérteni, a kórus, a táncok és az áldozatok bemutatása is mind rituális cselekmények.³⁰⁷

A tragédia célja a történeti emlékezet megteremtése és fenntartása, és a dramatizált változat ismétlődő előadása a közösség, mint közönség előtt. A drámák újra és újra előadása rekontextualizálja az adott elbeszélést, amely ezáltal több mint egy múltbéli esemény rekonstrukciója. Jelen esetben a Kivonulás emlékezete a hagyományban jelen lévő emlék és nem közvetlenül ered a múltból, hanem a jelent sugározza a múltba.

Davies szerint Ezekielosz felhasználja a drámai formát, hogy bemutathassa az archetipikus pészahot, a diaszpórában élő zsidó közösségnek. Talán a dráma előadása, felolvasása helyettesíthette a Jeruzsálemtől messze, a görög hatásokkal körülvett világban az áldozati rítust, amit hagyományosan csak a Templomban lehetett elvégezni.³⁰⁸ Az *Exagógé* tehát nemcsak adoptálta a görögök által kedvelt irodalmi formát és zsidó tartalommal töltötte meg azt, hanem a görög dráma eredeti funkciójához is visszanyúlt, ezáltal teremtve meg a pészahi áldozat helyettesíthetőségét a diaszpórában élő közösség számára.³⁰⁹

Különböző áldozatokkal a klasszikus drámákban is találkozhatunk, vannak sikertelen áldozatok, amelyek súlyos zavart okoznak az emberek és az istenek kapcsolatában.³¹⁰ Az *Antigónéban* a sikertelen áldozat következménye a várost sújtó járvány,³¹¹ az *Íphigeneia Auliszban* pedig Artemisz feláldozásának történetét tartalmazza.³¹²

³⁰⁷ Scodel, *An Introduction to the Greek Tragedy*, 20.

³⁰⁸ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 396.

³⁰⁹ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 405.

³¹⁰ Segal, Ch., "Greek Tragedy and Society: A Structuralist Perspective", In: J. Peter Euben, ed., *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1986) 50.

³¹¹ Szophoklész, "Antigóné", *Görög drámák* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1968) 69. (ford.: Trencsényi-Waldapfek Imre)

Ezekiélosz tehát nem jár ismeretlen úton, amikor beleilleszti a drámába a pészah tradíciójának eredetét. Ez az öntudat tipikus hellénisztikus vonás, a korszak többi szövegeiben is megjelenik, például Kallimakhosz *Himnusz Délosz-hoz* című munkájában, ahol a régi tradíciók megőrzésének fontosságáról is ír a költő. Ugyanez a helyzet a pészahról szóló két fragmentummal is. A mindkét szakaszban előforduló τὸ πάσχα már ismert fogalomként és nem új alapítású hagyományként van jelen.³¹³ Ezékiel összekapcsolja a Kivonulást a pészahhal, az elsőszülöttek halálával és a kovásztalan kenyér ünnepével:

Exag.170-173.

170 πάντες τοσαύτας ἡμέρας ἔτος κάτα
 171 ἄζυμ' ἔδεσθε καὶ θεῶ λατρεύσετε,
 172 τὰ πρωτότευκτα ζῶα θύοντες θεῶ,
 173 ὅσ' ἂν τέκωσι παρθένοι πρότως τέκνα

Exag.170-173.

170 Ti évről-évre hét napon kovásztalan
 171 kenyéren ültök Istennek nagy ünnepet.
 172 Az első ellés áldozatként jár nekem,
 173 és Istené a szűzek első magzata

Az *Exagógé* a Kivonulás emlékezete a zsidó közösség számára,³¹⁴ akár előadott, akár olvasott formában. A költő nemcsak a pészah eredetével foglalkozik, ahogy Philón tette, hanem a pészah emlékezet fenntartásának is az eszköze. A Jeruzsálemi Templomtól messze, diaszpórákban élő zsidók számára az exegetikus midrások jelenthették a rítus pótlását és az emlékezés

³¹² Euripidész, "Íphigeneia Auliszban", *Görög drámák* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1968) 132. (ford.: Devecseri Gábor)

³¹³ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 408.

³¹⁴ Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 410.

fenntartását. Természetesen tudunk zsinagógákról Alexandriában és más településen is, de ezen intézmények szerepe csak a Második Templom lerombolása után erősödik meg. Itt kerül újra előtérbe a dráma előadhatóságának kérdése, a zsinagógák funkciójukat tekintve helyet adhattak az *Exagógé*hoz hasonló darabok előadásának, felolvasásának. Egy Kr.e. első századi, Edfuból előkerült osztrakon egyfajta zsidó találkozóhelyként írja le az intézményeket, ahol sokféle program folyt.³¹⁵

³¹⁵ Modrzejewski, J.M., *The Jews of Egypt: from Ramses II to Emperor Hadrian* (New Jersey: Princeton University Press) 97. Idézi: Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 413.

Összegzés

Davies rekonstrukciója releváns kérdéseket vet fel, ugyanakkor a pészahhal kapcsolatban egy tévedésnek is az áldozata. A pészah nem a templomi kultusból ered, hanem a családi és kultikus cselekményekből. A pészah nem helyettesítheti a szentélybeli áldozatot, mert a pészah állatáldozata jellemzően családi esemény, otthon vágják és fogyasztották az áldozati állatot.³¹⁶ Az *Exagógé* felolvasása, előadása és természetesen meghallgatása, megtekintése nem helyettesíti, csak ráerősít, emlékeztet a pészahra. Rozik szerint Davies alapfelvetése is téves,³¹⁷ az *Exagógét* nem lehet a kultusszal összekapcsolni. Ennek két oka van, egyrészt a diaszpórák zsidó közösségei imákkal emlékeztek meg az áldozatról, másrészt egy a színházat ennyire elvető kultúra, mint a korszak zsidósága, kizárt, hogy bármilyen színházi, vagy színházhoz köthető irodalmi alkotással emlékezzen a templomi áldozatra.³¹⁸

Ha archetipikus pészahra nem is utal az *Exagógé*, de a pészah haggada korai gyökereit talán megtalálhatjuk benne. Nincs forrásunk arra nézve, hogy az *Exagógét* bárhol előadták volna, így arról sem, hogy zsinagógában, vagy a Lanfranchi által feltételezett zsidó fesztiválokra került volna színpadra. Rozik gondolatát elfogadva úgy gondolom, hogy ha a szöveget nehéz az, hogy egy midrás szerű, de mégis a befogadó kultúra formájába öltött darab létrejöhesse, mindenképpen egy erős alexandriai zsidó közösség létét feltételezi, amely az asszimiláció és a be nem olvadás határán mozog. Az identitás építés mellett az *Exagógé* célja a pészah emlékezetének ápolása is.

³¹⁶ Köszönet témavezetőmnek, dr. Fröhlich Ida professzor asszonynak a témával kapcsolatos értékes megjegyzéseierért.

³¹⁷ “Ezekiel capitalizes on tragedy’s ritual and cultic connotations.” Davies, *Reading Ezekiel’s Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition*, 401.

³¹⁸ Rozik, E., *Jewish Drama and Theater*, 65-66.

3. A dráma két parabiblikus eleme

Az *Exagógé* számos ponton eltér a Kivonulás könyvében leírt történettől, de három jól elkülöníthető nem kanonikus szakaszt is tartalmaz. Az első máshonnan nem ismert betoldás Mózes jövődöbéli feleségének, Cippóranak, a más szövegekből ismeretlen Khosz-szal történt beszélgetése, a második Mózes trónlátomása, az utolsó pedig a dráma végén található madárleírás. Ebben a fejezetben az első és az utolsó nem kanonikus szakaszt mutatom be, Mózes trónlátomásával pedig a negyedik fejezetben foglalkozom. Khosz és Cippóra dialógusa a szöveg hellénisztikus kori kulturális beágyazottsága miatt fontos. A madárlátomást pedig a korábbi szakirodalmaktól eltérően a politikatörténet szempontjából is vizsgálom.

3.1. Khosz és Cippóra dialógusa

A dráma legrövidebb nem biblikus szakasza ez a dialógus. Ma mindössze kétsornyi olvasható belőle, feszültsége azonban még így is érezhető:

Exag.66-67.

66 ΧΟΥΣ· ὁμῶς κατεπιεῖν χρὴ σε, Σεπφώρα, τάδε.

67 ΣΕΠΦ· ξένῳ πατήρ με τῷδ' ἔδωκεν εὐνέτιν.

3.1.1. Fordítás

Exag.66-67.

KHOS: Mégis Cippóra, ennyit meg kell mondanod

CIPPÓRA: Ez idegennek engem eljegyzett apám

3.1.2. Értelmezések

Kaiszareai Euszebiosz nem segít sokat az eligazodásban a párbeszéd előtti szakaszban mindössze annyit árul el, hogy megitatják az állatokat és szó esik Mózes és Cippóra házasságáról.

Sajnos ez a két sor a további elemzéshez kevés, mélyebben a kutatás sem foglalkozott vele. Trencsényi szerint ez a rövid szakasz is megerősíti a szöveg hellénisztikus kultúrába ágyazottságát. Ebben a világban már kevésbé a származás, inkább az egyéni teljesítmény a mértékadó.³¹⁹ Később hozzáteszi, hogy Raguél lépése „már lényegében a humanista nemzetfogalom,”³²⁰ akárcsak Iszokratész már idézett gondolata. A kiváló ókortudós ebben az esetben azonban messzire megy, a fennmaradt, valóban feszültséggel teli két sor azonban nagyon kevés ahhoz, hogy bármi biztosat mondhassunk a szakasról.

Khosz valószínűleg Cippóra férfi rokona, feltehetően a bátyja, más források szerint egy Mózes közbelépése miatt kikoszarzott kérő.³²¹ Személyéről több információval nem rendelkezünk, Robertson szerint mindössze annyi biztos, hogy tradicionálisan Etiópiához köthető a Khosz / Kús név.³²²

Collins szerint nem Khosz neve és identitása a legfontosabb ebben a szakaszban, hanem az, hogy Cippórát egy idegennek jegyezték el. Ezekielosz a korábban a körülmetélésre sem utal, ebből Collins szerint leszűrhető, hogy nemcsak zsidó közönségnek szánta művét és a vegyes házasság is egy univerzalizisztikus elem, egyfajta nyitás a színes közönség felé.³²³

Collins, Gruen és Barclay véleményével szemben úgy gondolom, hogy Ezekielosz közönsége elsősorban olyan hellenizált zsidókból állt mint a szerző maga és a ξένος itt nem feltétlenül idegent jelent, hanem barátot, akit befogadott Raguél amiért elzavarta a pásztorokat a kúttól és segített Cippórának és testvéreinek.

³¹⁹ Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 34.

³²⁰ Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 49.

³²¹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 88.; Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 811.,

³²² Ter.10,6.; Ant.Jud. 1.131; Pseudo Eupolemos (Praep.Ev.9.17.) idézi Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 811.

³²³ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 225-226.; Collins állításával egyet ért Gruen (Gruen, *Heritage and Hellenism*, 129-130.) és Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora*, 138.)

3.2. A madárleírás

Annak ellenére, hogy a szövegben csak *ὁ αὐτὸς ορνέων* található és nincs konkrét utalás a főnix legenda legáltalánosabban ismert elemeire,³²⁴ mégis a szekundér forrásaink döntő többsége³²⁵ a főnix madarat kívánja felfedezni az *Exagógé* zárósoraiban. A szöveg tehát dráma záró soraiban található, de a disszertáció szempontjából másodlagos fontosságú, ezért korábban foglalkozom vele, mint a részletesen kifejtendő trónlátomással.

Exag.254-269.

254 ἕτερον δὲ πρὸς τοῖσδ' εἶδομεν ζῷον ξένον,

255 θαυμαστόν, οἷον οὐδέπω ὄρακέ τις.

256 διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδόν,

257 πτεροῖσι ποικίλοισιν ἠδὲ χρώμασι.

258 στῆθος μὲν αὐτοῦ πορφυροῦν ἐφαίνετο,

259 σκέλη δὲ μιλτόχρωτα, καὶ κατ' αὐχένων

260 κροκωτίνοις μαλλοῖσιν εὐτρεπίζετο.

261 κάρα δὲ κοττοῖς ἡμέροις παρεμφερές,

262 καὶ μηλίνη μὲν τῇ κόρη προσέβλεπε

263 κύκλω· κόρη δὲ κόκκος ὡς ἐφαίνετο.

264 φωνὴν δὲ πάντων εἶχεν ἐκπρεπεστάτην.

265 βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων ἐφαίνετο,

266 ὡς ἦν νοῆσαι· πάντα γὰρ τὰ πτήν' ὁμοῦ

267 ὀπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐπέσσυτο,

268 αὐτὸς δὲ πρόσθεν, ταῦρος ὡς γαυρούμενος,

269 ἔβαινε κραιπνὸν βῆμα βαστάζων ποδός.

³²⁴ Hosszú élet, fészekben való elégs, örök visszatérés. Összefoglalóan lásd: Broek, van den, R. – Phoenix, Karel van der Toom – Bob Becking – Pieter W. van der Horst, eds., *Dictionary of demons and deities in the Bible* (Leiden / Boston / Köln: Brill, 1990) 655-657.

³²⁵ Kivétel: Wacholder, ben Z. – Bowman, S., "Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?", In: *The Harvard Theological Review* 78 (1985) 253-277.

3.2.1. Fordítás

A madár ikonográfiáját így örökíti meg a költő:

Exag.254-269.

254 És láttunk ott egy másik furcsa állatot,
 256 ember nem is látott még ilyen csodát soha.
 257 Kétszerte volt nagyobb a sasnál a termete,
 258 sokféle színben tarkáltak szárnytollai,
 259 a mellén fénylettek a bíborszínű pihék,
 260 két combja, mint a mínium, piros, nyaka
 261 sáfrányszínű s akár a bárány gyapja, lágy,
 262 s fején akár a kakas fején ülő taraj.
 263 Kerek szemével erre arra nézdegélt,
 264 s a szembogár akár a gránátalmamag.
 265 Szébb minden más madárhangnál a hangja is.
 266 Királya minden más madárnak ő lehet,
 267 ez szemmel látható, hiszen minden madár
 268 alázatos csapatban őt követte csak,
 269 és ő lép elől, mint gögösen lép bika,
 269 haladt tovább feltartóztatlanul...

3.2.1. Értelmezések

Ezekiélósz madara a trónlátomáshoz hasonlóan a dráma egyik legtöbbet vizsgált szakasza. Széles tudományos körben Jacobson állítja elsőként, hogy a madárleírás mögött a mitikus fönix áll, ugyanakkor Jacobson is elismeri, sem a Héber Bibliában nincs szó erről a madárról és az *Exagógé* sem nevezi meg ezen a néven, pontosabban semmilyen néven nem jelöli.³²⁶ A Kivonulás könyve röviden ír az élimi oázisról, a tizenkét forrásról és a hetven pálmafáról:

³²⁶ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 153.

Kiv.15,27

Izrael fiai ezután Elimbe jutottak, ahol tizenkét forrás és hetven pálmafa volt, és tábort ütöttek a vizek mellett.

Kiv.15,27 (LXX)

Καὶ ἦλθοσαν εἰς Αἰλιμ, καὶ ἦσαν ἐκεῖ δώδεκα πηγαὶ ὑδάτων καὶ ἑβδομήκοντα στελέχη φοινίκων, παρενέβαλον δὲ ἐκεῖ παρὰ τὰ ὕδατα.³²⁷

Maga a terület a Héber Biblia szerint Mára³²⁸ és Szín között helyezkedik el, de az *Exagógé* töredékei itt érnek véget és dramaturgiai szempontból is nagyon valószínű, hogy Ezekielosz ennél a pontnál zárta a drámát.³²⁹ Az oázisról Alexandriai Philón is színesebben számol be, mint a Kivonulás könyve és természetesen magyarázatot is ad a források és fák számára.³³⁰ Josephus Flavius ugyanakkor kevésbé lelkes, homokos és rossz vizű területnek írja le.³³¹ Philónhoz hasonlóan Ezekielosz is színes, életteli helynek mutatja be az oázist:

Exag.248-253.

248 ἑνταῦθα λειμῶν' εὖρομεν κατάσκιον
249 ὑγρὰς τε λιβάδας· δαψιλῆς χῶρος βαθύς,
250 πηγὰς ἀφύσσω δώδεκ' ἐκ μιᾶς πέτρας,
251 στελέχη δ' ἔρυμνὰ πολλὰ φοινίκων πέλει
252 ἔγκαρπα, δεκάκις ἑπτὰ, καὶ περίρρυτος
253 πέφυκε χλοῖη θρέμμασιν χορτάσματα.

³²⁷ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

³²⁸ A fennmaradt *Exagógé* töredékekben Mára nem jelenik meg. Valószínűsíthető, hogy eredetileg sem tartalmazhatott a drámához, mert Ezekielosz valószínűleg nem ábrázolta a konfliktusokat a nép és vezetője között.

³²⁹ Rozik, *Jewish Drama and Theater*, 62.

³³⁰ *De Vita Mos.* 1.188-189.

³³¹ *Ant. Jud.* 3.9.

Exag.248-253.

248 Megyünk tovább és árnyas pázsitot lelünk,
 249 és friss csorgókat, mert a föld mély, dús öle
 250 tizenkét forrást ont egyetlen sziklafőn.
 251 Sűrű ligetben hetven büszke pálmatorzs,
 252 rajtuk gyümölcs, és bőven öntözött a rét
 253 köröskörül, baromnak is legelni jó

Miért fontos az oázis ismerete a madárleíráshoz? A színes háttérbe szépen illeszkedik az utópisztikus megjelenésű madár. Nemcsak Jacobson gondolja így, Goodenough egyenesen odáig megy, hogy szerinte a dura-európoszi zsinagóga mozaikját egyenesen az *Exagógé* ihlette.³³² Visszatérve Jacobson gondolatmenetéhez, Ezekielosz fragmentuma a zsidó helyszíneket utópisztikus hatásokkal megjelenítő hagyományokhoz csatlakozik. Az *Ariszteász levél* szerzője ugyanilyen eszközökkel írja le az idillikus Palesztinát. Ugyanebbe a műfajba sorolható Philón már említett leírása is.³³³

A következő alfejezetekben a fönix madár előfordulását vizsgálom a különböző hagyományokban és igyekszem Jacobson azonosítását cáfolni.

3.2.1.1 A fönix madár legáltalánosabb definíciója

A számtalan változatban létező fönix legendának alapvetően két fő típusa van. Ami közös bennük, hogy olyan madárról szól, amelynek élettartama sok száz év, és többnyire egyszerre csak egy létezik belőle a világon. Amint megérzi halálának közeledtét tömjénből, mirhából és egyéb fűszerekből fészket épít magának, amelyben meghal, teste lebomlik, majd testének maradékából pondró keletkezik, amiből újabb madár születik. Az új fönix ekkor tojás alakú mirhába csomagolja apja testét és elviszi Egyiptomba és elhelyezi azt a héliopoliszi naptemplom oltárán.³³⁴ Különbség a két hagyomány között az

³³² Idézi: Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 154.

³³³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 155.

³³⁴ Ez a változat először Maniliusznál (Plinius *Nat. Hist.* 10.2.3) maradt fent. A leírás

élettartamban, illetve a halál bekövetkeztének módjában és színhelyében van. A korábbi verzió szerint az új fönix apja maradványait Héliopoliszba szállítja, míg a későbbi változatokban a héliopoliszi naptemplom oltárán épít magának illatos fészket, és itt zajlik le a tűz általi halál és a hamvakból való újjászületés is.³³⁵ A legenda egyiptomi eredetű és görög közvetítéssel jutott el a rómaiakhoz, de a legnagyobb sikere az egyházatyák művein keresztül a keresztény kultúrkörben lett.³³⁶

3.2.1.2. Fönix az antik forrásokban

Azért szükséges részletesen kifejtteni a fönix madár eredetét, mert a trónlátomással ellentétben, ennél a szimbólumnál sokfélebb hagyományból merít Ezekiélosz.

3.2.1.2.1. Az egyiptomi eredet

Az antik források nagy része megegyezik abban, hogy a fönix legendája eredetileg Egyiptomból származik és a legkorábbi görög feljegyzések is ehhez a kultúrkörhöz kötik. Olyannyira, hogy már a világ keletkezésénél ott ül a benben kövön, Atum templomában, Héliopoliszban.³³⁷ De nemcsak a kozmogóniában vesz részt, hanem fontos szereplője a templomban lezajló rítusoknak is, valamint a Halottak könyvében is megtalálható.³³⁸ Szerepét tekintve az állandó pusztulás és újjászületés szimbóluma, mely a feltámadás mellett, a halhatatlanság és a túlvilági továbbélés ígéretét is magában foglalta.³³⁹ Tulajdonságait tekintve Ré és Ozírisz természetét egyesíti magában.³⁴⁰ Egyiptomi neve: *benu*.³⁴¹ Általában szürke gémként (*ardea*

részben Hérodotoszra megy vissza, aki szintén nem említi az idősebb fönix önégetését.

³³⁵ Broek, *Phoenix*, 657.

³³⁶ McDonald, M. F., "Phoenix Redivivus", *The Journal of the Classical Association of Canada* 4 (1960) 188.

³³⁷ Edsman, C. – M., Phönix, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5/8 (1961) 358.

³³⁸ Alderink, L.J. – Phoenix, *Anchor Bible Dictionary* 6/5 (1992) 365.

³³⁹ Kákósy, L., *Egyiptomi és antik csillaghit* (Budapest: Akadémiai kiadó, 1978) 29.

³⁴⁰ Kákósy, *Egyiptomi és antik csillaghit*, 30.

cinerea) ábrázolják,³⁴² mert ez a madár mindig a Nílus áradása előtt bukkan fel.³⁴³ A fönix külső megjelenéséről először hieroglifából, majd később sírok, papiruszok és szarkofágok ábrázolásaiból tudunk. Tollazata barna illetve szürkés, Atef koronát visel vagy napkorongot. Kultuszának központja Héliopolisz, amire már a piramis szövegekből van forrásunk, Hérodotosz tehát helyesen köti a madarat ehhez a városhoz. A fönixnek nagy szerepe van a halálhoz köthető hiedelmekben, a mágiában és ómenként is szolgál, feltűnése nagy változásokra figyelmeztet.³⁴⁴

3.2.1.2.2. A fönix a görög és a római források tükrében

Hésziodosz volt az első görög szerző, aki foglalkozott a madárral, de műve csak fragmentumokban maradt meg.³⁴⁵ Hésziodosz után Hérodotosz (*Hist.* 2.73) írt hosszabban a fönix legendáról. Hérodotosz állítása szerint egyébként soha nem látta a madarat. A legenda ezen változata szerint – amit a héliopolisziak mondtak neki – a madár ötszáz évente jön Egyiptomba, miután az apja elpusztult. Ezután következik a madár leírása a kép alapján, mely szerint a tollazata részben arany és részben vörös, valamint méretében és formájában a sashoz hasonló:

Van még egy másik szent madaruk is, amelynek fönix a neve. A valóságban ugyan nem láttam, csak képen, mert nagyon ritkán jelenik meg náluk – a héliopolisziak szerint ötszáz évente egyszer – s, csak akkor, ha apja meghalt. Ha valóban olyan, mint a képen, nagyságáról és alakjáról azt mondhatjuk, hogy szárnytollai részben aranyosak, részben vörösek, termetre pedig inkább sasra emlékeztet.

³⁴¹ McDonald, *Phoenix Redivivus*, 195.

³⁴² Mangold L. – Phoenix, *Ókori Lexikon* 2/1 (1984) 593.

³⁴³ Rusch, A., "Phoinix (Der Wundervogel)", In: *Pauly – Wissowa Realencyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft* 84/39 (1941) 414-423.

³⁴⁴ Kákósy L., „Phönix”, In: *Lexikon der Ägyptologie* 7.4 (1982) 1030-1039

³⁴⁵ McDonald, *Phoenix Redivivus*, 111. Hésziodosz, Χείρωνος ὑποθήκαι (Kheirón előírásai) 3. Fragmentum. (Online kiadás: <http://www.theoi.com/Text/HesiodMiscellany.html>)

Ez a madár, azt mondják – bár én nemigen hiszem el – , a következőképp cselekszik. (...) ³⁴⁶

Ennek a leírásnak nagy szerepe van abban, hogy a későbbi szövegekben konkrétan főnixként meg nem jelölt madarakat is főnixnek tekintsék. Majd Hérodotosz folytatja a legenda elbeszélését, mely szerint a madár Arábiából jön, magával hozva apja mirhába csomagolt tetemét és elhelyezi a héliopoliszi naptemplom oltárán:

Arábiából jön ide, Héliosz templomába, s mirrhába burkolva hozza el apját, hogy Héliosz templomában eltemesse, mégpedig eképp: először mirhából formál egy akkora tojást, amekkorát csak elbírhát, s azután próbálja hordozni. Ha a próba sikerült, a tojást kivájja, elhelyezi benne apját, és a nyílást, ahol a tojást kinyitotta és apját beletette, befedi mirhával. A tojás súlya, ha már az apa is benne van, nem nagyobb, mint eredetileg volt. Ezt azután beburkolja, és elviszi Egyiptomba, Héliosz templomába. Elbeszélésük szerint ilyen szokása van ennek a madárnak. ³⁴⁷

A hérodotoszi leírást alapul véve számos szerző idézi a mitikus madár történetét, megtaláljuk a legenda leírását többek közt Aelianus (*De natura animalium* 6.58), Philosztratosz (*Vita Apolloni* 3.49) műveiben, valamint idősebb Pliniusnál (*Naturalis historia* 10.2.3) is. Tacitus így ír a madárról (*Annales* 6.28):

Helyénvalónak látom elmondani, amiben megegyeznek, valamint a még több kétes, de megismerésre érdemes dolgot. A napnak szentelt állat ez; csőre, valamint tarka tollazata különbözik a többi madárétól: ennyiben egyetértenek, akik alakját leírták. Az évek számáról többféle hagyomány van. ³⁴⁸

³⁴⁶ Hist.2.73. (ford.: Muraközi Gyula)

³⁴⁷ Hist.2.73. (ford.: Muraközi Gyula)

³⁴⁸ Tacitus, *Tacitus összes művei* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1980) 281. (ford.: Borzsák István)

Valamint Ovidius (*Metamorphoses* 15.392-406) is megemlíti a madarat:

egy szárnyas maga nemzi magát s örököszt maga újul:
 assyrok ezt phoenixnek hívják; semmi gyümölcsöt,
 semmi füvet nem eszik: tömjén és balzsam az étke.
 Ez, miután kerek ötszáz év odalett idejéből,
 rengő pálmafa ágai közt és lombtetejében
 karmaival s ragyogó csőrrel fölrakja a fészket,
 abba fahéjat tesz, meg a nardus zsenge kalászát,
 porrátört cimetet, s mirrhát, ama sárgasugárút,
 és ráül, s jóillat közt így végzi be éltét.³⁴⁹

Kisebb eltérések vannak a hagyományban, az eredetet és az élettartamot³⁵⁰ illetően, ugyanakkor a madár megjelenésének leírása végig általános, szimbolikájának lényege továbbra is az örök újjászületés és a halhatatlanság.³⁵¹

3.2.1.2.3. A főnix a zsidó gondolkodásban

Amikor a rabbik a főnixről beszélnek, három kifejezést használnak. Az egyik a *hol* (חול) a másik a *ziz* (זיז), a harmadik pedig az *ursina* (אורינין).³⁵²

3.2.1.2.3.1. A főnix a Héber Bibliában

A főnix, mint mitikus madár konkrétan nem található meg a Héber Bibliában, ugyanakkor a korai rabbinikus hagyományban, valamint számos modern

³⁴⁹ Ovidius, *Átváltozások* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982) 46. (ford.: Devecseri Gábor)

³⁵⁰ Alapvetően három változata van: 500, 1460 és 12954 év. Taho-Gogyi, A. A., "Phoenix", In: Sz.A.Tokarev, ed., *Mitológiai Enciklopédia* (Budapest: Gondolat kiadó, 1988) 744.

³⁵¹ További antik forrásokat idéz: Rusch, *Phoenix (Der Wundervogel)*, 414-423.

³⁵² Niehoff, M. R., "The Phoenix in Rabbinic Literature", *The Harvard Theological Review* 3 (1996) 255.

szerezőnél mégis találkozhatunk olyan gondolattal, amely egy-egy szakasz értelmét a fönixre vezeti vissza. Például Jób könyvében a *hol* elnevezés alatt, és a Zsoltárok között *ziz* néven³⁵³ is találkozhatunk ezzel a magyarázattal.

Jób 29, 18

Azt hittem, saját fészkenben halok meg, és megsokasítom napjaimat, mint a pálma

Zsolt. 50, 11

Ismerem az ég minden madarát, és ami csak mozog a mezőn, az enyém.

Jób könyvének eredeti nyelvű szakaszában³⁵⁴ található *hol* jelentése *homok*.³⁵⁵ A Septuaginta azonban már fönixként (φοίνικος) fordítja³⁵⁶.

Jób 29, 18 (LXX)

εἶπα δέ Ἡ ἡλικία μου γηράσει, ὥσπερ στέλεχος φοίνικος πολὺν χρόνον βιώσω

A görög φοῖνιξ³⁵⁷ szó jelentései között található a föníciai, a bíbor,³⁵⁸ a pálmafa,³⁵⁹ valamint a mitikus madár is. A latin Vulgata³⁶⁰ is többnyire a *palma* (pálma) kifejezést használja, de számos kézirat megőrizte az *arena*-t

³⁵³ Ez utóbbi kifejtését lásd: Niehoff, *The Phoenix in Rabbinic Literature*, 256.

³⁵⁴ אָמַרְתִּי כִּי אֶמָוֵת בְּעֵץ אֶמְצָא וְיָמַי כַּאֲרָזִים יִהְיוּ לִי: The Michigan-Claremont-Westminster Hebrew Bible (A Revised Version of *Biblica Hebraica Stuttgartensia*) (Stuttgart, 1990) 1527.

³⁵⁵ Brown, F. – Driver, S., R. – Briggs, Ch., A., *Hebrew and English Lexicon* (Oxford 1906) 292.B

³⁵⁶ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

³⁵⁷ Liddel, H. G. – Scott, R., *A Greek-English lexicon* (Oxford: Oxford University press, 1996) 1948.

³⁵⁸ A hagyomány szerint a föníciaiak használták elsőként ezt a színt.

³⁵⁹ *Phoenix dactylifera*

³⁶⁰ „dicebamque in nidulo meo moriar et sicut palma multiplicabo dies” Jób 29, 18. In: *Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart 1975)

(homok) is.³⁶¹ Ebből fakadóan a későbbi, nemzeti nyelvű változatok is hol pálmaként, hol homokként fordítják a kérdéses szót.³⁶² Sőt a későbbiekben új változatok is keletkeztek, például az 1580-as Fray Luis de Leon által kiadott fordításban a pálmából újra madár lesz, ugyanis a fordító *palma* helyett *palomá*-t írt, ami spanyolul galambot jelent.³⁶³

Mivel a *hol* szó jelentése homok, amit képletesen is használtak, mint „nagy mennyiség, sokaság,”³⁶⁴ vagy „hosszú élet,”³⁶⁵ a kérdéses helyet nehéz lenne másolási hibára visszavezetni. A megoldás valójában a kommentárokból található. Az arám nyelvű targum, a szír nyelvű Pesitta szerzői, valamint a későbbi tudósok is a homok kifejezést tartották mérvadónak. Mások azonban a Septuaginta és a Vulgata nyomán átjavították a *kahol*-t (mint a homok) *kannahal*-ra (mint a pálma). Tették ezt azért, mert a vers második fele semmiképp nem utal madárra. Az egyetlen madárra utaló nyom az első versben található *qen*, vagyis fészek.³⁶⁶

Ennek oka, hogy egy bibliai vers két szakasza közötti kapcsolat vizsgálata, az egész szakasz újraértelmezését vonhatja maga után. Jelen esetben az első részben levő *fészek*, és a másodikban levő *homok*, azaz a sokaságra utaló szókép viszonya határozza meg a vers értelmét.³⁶⁷ Alapvetően nem lenne logikus, hogy az első szakasz még a halálról beszél, de a második már a napok sokasításáról, azonban szerencsére van egy olyan élőlény, amely képes ezt végrehajtani, és az csak a fönix lehet. Ugyanakkor nem ez lenne az egyetlen hely a héber Bibliában, ahol egy madár szimbolizálná a visszatérést

³⁶¹ McDonald, *Phoenix Redivivus*, 190.

³⁶² A Károli, az angol King James, a francia La Bible de Jérusalem és a Luther féle fordításban is a homok jelenik meg.

³⁶³ Sajo, G., *Phoenix on the top of the palm tree* In: www.studiolum.com/en/silva5.htm (letöltve: 2007.07.04. 10:50)

³⁶⁴ Niehoff, *The Phoenix in rabbinic literature*, 255.

³⁶⁵ Pl. Ter. 22,17 vagy Jób 6,3

³⁶⁶ Broek, *Phoenix*, 657.

³⁶⁷ Niehoff, *Phoenix in rabbinic literature*, 255.

az életbe. A Zsolt. 103,5³⁶⁸-ben megjelenő sas is a visszatérő ifjúság reményének a képe.³⁶⁹

A modern értelmezők között van, aki továbbra is a főnixszel magyarázza a helyet,³⁷⁰ de ez a változat nem lehet régebbi a Kr. u. első századnál, és csak a görög-római világból ismert. Ezt támasztja alá az is, hogy nagy valószínűséggel Jób nem gondolkodott halhatatlanságban.³⁷¹ A kérdés, hogy a *hol* főnixként való értelmezése a héberből, vagy valamely görög fordításból ered, tulajdonképpen nyitva maradt; ugyanakkor annyi bizonyos, hogy a főnix legenda már Jób könyvének megírása³⁷² előtt létezett, de amikor a Krisztus utáni századokban az első talmudi kommentárok létrejöttek már elterjedt a szakasz főnixként való értelmezése.³⁷³

3.2.1.2.3.2. A főnix a kommentár - irodalomban

A főnix madár megjelenésével elsőként a Genézis rabba 19,4-5 foglalkozik.³⁷⁴

A kommentált szöveghely:

Ter. 3,6. :

Mivel az asszony látta, hogy a fa evésre jó, szemre szép és tekintetre gyönyörű, vett a gyümölcséből, evett, adott a férjének is, és ő is evett.

A szöveg egyszerű olvasata mindössze annyit tesz, hogy Éva evett a gyümölcsből, és adott belőle Ádámnak. Viszont úgy szerepel a szövegben, hogy „*adott a férjének is*”, így az „*is*”-nek – mivel mondattanilag

³⁶⁸ „Ő kielégíti javaival kívánságodat: mint a sasé, visszatér ifjúságod” Zsolt 103,5

³⁶⁹ Sajo, G., *Phoenix on the top of the palm tree* In: www.studiolum.com/en/silva5.htm (letöltve: 2007.07.04. 10:50)

³⁷⁰ Dahood, M., „Nest and Phoenix in Job 29,18”, *Biblica* 48 (1967) 542-544.

³⁷¹ Broek, *Phoenix*, 657.

³⁷² Kr.e 500 – 450 k.

³⁷³ McDonald, *Phoenix Redivivus*, 192.

³⁷⁴ McDonald, *Phoenix Redivivus*, 192.

szükségtelen – mindenképp többletjelentést kell hordoznia. Az „is” a rabbinikus hermeneutikai szabályoknak megfelelően sokasító szó, azaz olyan dolgokra, élőlényekre is utal, ami nem szerepel a mondatban.³⁷⁵ Ezek szerint Éva minden állatnak adott a gyümölcsből, amelyek ettek is belőle, kivéve a főnixet. (A szöveg itt a már fentebb tárgyalt Jób 29,18-ra utal vissza, valamint Rasi is ezzel a hellyel magyarázza azt.³⁷⁶) Mivel a legenda szerint a főnix sokáig él, tulajdonképpen meg sem hal, ezt valahogy ki kellett érdemelnie, és ezt azáltal érte el, hogy nem evett a gyümölcsből. Két másik fontos kommentár a Talmud Szanhedrin 108b³⁷⁷ és a Leviticus rabba 22.10. Az előbbi a vízözön történetéhez kapcsolja a legendát.³⁷⁸ A kedvesen megfogalmazott elbeszélés szerint sok probléma volt az állatokkal a bárkán, ugyanis Noé nem tudta mit eszik a kaméleon, az oroszlán meg lázas lett. A főnix pedig túl nagy volt, így nem fért be Noé bárkájába, ezért utána úszott, és élelmet³⁷⁹ sem kért, mert látta, hogy Noé mennyit dolgozik. Ezért kapta Istentől az örök életet.³⁸⁰ A Leviticus rabba 22.10 szerint³⁸¹ már nem ilyen szerencsés, ugyanis a túlvilágon eledelként fog szolgálni az igazaknak. Itt érhető tetten a főnix szerepe a zsidó gondolkodásban, ugyanis egy csoportba kerül a többi primordiális szörnyalakkal, például a leviatánnal. A szöveg szerint – idézi Niehoff – mivel az Úr megtiltotta az egyes halak evését, cserébe majd az eljövendő világban a leviatánból, valamint a tiltott szárnyasok miatt a főnixből lehet majd enni. A szerző itt a *ziz*-t használja. Azért hívják *ziz*-nek (utalva a Zsolt 50,11-re³⁸²), mert minden madár íze benne van a húsában.³⁸³

³⁷⁵Sturovics A., *A zsidó főnix* In:

<http://www.pestisul.hu/hetiszakasz.php?name=Bresit%20.html> (letöltve 2007.07.04 11:00)

³⁷⁶ Sajo, G., *Phoenix on the top of the palm tree* In: www.studiolum.com/en/silva5.htm (letöltve: 2007.07.04. 10:50)

³⁷⁷ *The Soncino Talmud 1973* In: *Judaic Classic Library II Version 2.2 CD-Rom verzió*

³⁷⁸ Niehoff, *Phoenix in rabbinic literature*, 258.

³⁷⁹ Manilius is kiemeli, hogy a főnix soha nem vett magához táplálékot.

³⁸⁰ A szöveg itt is Jób könyvére utal vissza.

³⁸¹ Niehoff, *Phoenix in rabbinic literature*, 255.

³⁸² „Ismerem az ég minden madarát, és ami csak *mozog* a mezőn, az enyém.” Zsolt. 50, 11

³⁸³ Sturovics A., *A zsidó főnix* In:

<http://www.pestisul.hu/hetiszakasz.php?name=Bresit%20.html> (letöltve 2007.07.04 11:00)

A fönix azonban nem csupán a kommentár-irodalomban, hanem az apokaliptikus szövegekben is megjelenik, konkrétan a görög Baruch apokalipszisben, ahol Baruch égi utazása során találkozik a madárral, amely olyan nagy, mint „*kilenc hegy*”. Szerepét tekintve a világ őrzője, azáltal, hogy követi a Napot és kitárt szárnyaival megvédi a világot annak tüzes sugaraitól. Ha nem tenné, a Nap elégetné a világot, ezért helyezte Isten ide. A méretei impozánsak, a szárnyán található arany betűk akkorák, mint a „*királyi paloták folyosói*”. Szárnyát pedig ez a szöveg díszíti: „Sem a föld, sem az ég nem vehet rajtam erőt, csak a tűz.” Megjelenése is különleges, de újra előkerülnek a táplálkozási szokásai is, ezúttal csak az „*ég mannáját*” és a „*föld harmatát*” fogyasztja, de kapcsolatban áll az emberi világgal is, mert ürüléke egy féreg, annak ürüléke pedig nem más, mint a fahéj, amit „*királyok és uralkodók*” kívánnak.³⁸⁴

Henok (2Hen.6) is találkozott fönixekkel az utazása során. Ez a hagyomány már sok elemében különbözik az eredeti változattól.

2Hen.6

És repülő lelkek, alakjuk, mint két madaré, az egyik mint a Fönix, a másik mint Halkedri, alakjuk, mint az oroszláné, a lábuk és a farkuk és a fejük, mint a krokodilé, látványuk bíborszínű, mint a felhők íve, nagyságuk kilencszáz mérce, angyalszárnyuk van és mindegyiknek tizenkét szárnya.³⁸⁵

3.2.2. A madárleírás olvasatai – érvek a fönix mellett

Jacobson, amellet érvel, hogy a megjelenő madár egy fönix. Fontos megjegyezni, hogy az *Exagógé* előtt csak három helyen fordul elő konkrétan a

³⁸⁴ *Apocalypsis Baruchi Graece* (Leiden: Brill, 1967) 87-90. Idézi: Niehoff, *Phoenix in rabbinic literature*, 261.

³⁸⁵ Henok második könyve (Az ószláv Henok-könyv) ford.: Hollós Attila, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 220.

főnix kifejezés, feltehetően Hésziodosznál,³⁸⁶ a már említett Hérodotosznál és Antiphanésznál,³⁸⁷ de ezek pogány források, így a zsidó hagyományban elsőként ebben a drámában találkozhatnánk vele.³⁸⁸ A hérodotoszi és az ezekiéloszi leírás között csak a madár ikonográfiája a kapcsolódási pont.³⁸⁹ Jacobson érve a főnix mellett elsőként az, hogy a madár mindig történelmi, sorsfordító események idején jelenik meg.³⁹⁰ Ez a hagyomány azonban későbbi szerzőknél domináns. További kapcsolat lehet az az összefüggés³⁹¹ is, mely szerint a drámában szereplő madár leírásnak gyökerei – ha áttételesen is – egyiptomi forrásokra vezethetők vissza, mely szerint az Exodus idején Amószisz uralkodott Egyiptomban és az ő uralkodásához kapcsolja Tacitus³⁹² is a madár megjelenését. Ebből fakadóan – írja Jacobson – Ezekielosz és a más alexandriai zsidók számára ez elég volt ahhoz, hogy a főnix motívumát szorosan a Kivonuláshoz kössék, mint isteni jelet.³⁹³ Jacobson másik érve amellett, hogy az oázisban leírt madár a főnix, hogy a zsidó és keresztény Paradicsom leírásokban sokszor találkozhatunk csodás madarakkal és főnixekkel is, ráadásul az élimi oázisban a madár mellett pálmák is vannak, és mivel a görög nyelvben ugyanaz a szó jelöli mindkét dolgot, ez könnyebbé

³⁸⁶ Χείρωνος ὑποθήκαι (Kheirón intelmei), Hésziodosz neve alatt fennmaradt tanköltemény, amely a bölcs Kheirón kentaurnak Akhilleusz számára szóló intelmeit tartalmazza. A Kr. e. ötödik században Athénban a tanköltemény iskolai tananyagának számított, szatirikus formában Arisztophanész is utal rá. Most, G.W., *Hesiod: The Shield, Catalogue, Other Fragments* (Loeb Classical Library 503) (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2007) 199.

³⁸⁷ Nála is csak utalás szinten tudjuk, hogy említette. Broek, *Phoenix*, 395.

³⁸⁸ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 159.

³⁸⁹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 158.

³⁹⁰ Horst, van der P. W., "Ezekiel the Tragedien", *Anchor Bible Dictionary* 2/5 (1992) 708.

³⁹¹ Wacholder, Bowman, *Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?*, 256.

³⁹² „s a korábbi madarak először Sesosis, azután Amasis királysága alatt, majd a macedonok közül harmadiknak uralkodó Ptolemaeus idején szállottak le a Heliopolisnak nevezett városba, körülöttük sok egyéb szárnyas, melyek az új látványt megcsodálták”. (ford.: Borzsák István) Tacitus, *Tacitus összes művei* (Budapest: Magyar Helikon, 1980) 281.

³⁹³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 160.

teszi az asszociációt.³⁹⁴ Jacobson utolsó érve egy középkori irat, amely Leontopoliszról – azaz Héliopoliszról – szól, és megemlíti a főnix feltűnését a templom dedikációja idején, a Kr.e. második században, amely Ezekiélosz kora. Jacobson legnehezebben védhető érve szerint Ezekiélosz szándékosan nem írt a főnix újjászületéséről, ezáltal tudatosan demitologizálva a madarat. A természetfeletti képességekkel ugyanis csak az Úr rendelkezhet.³⁹⁵

3.2.3. A madárleírás olvasatai – érvek a főnix ellen

A témával foglalkozó modern szakirodalom közül egy van csak, amelyik megkérdőjelezi, hogy a drámában található madár főnix. A kritikus cikk Jacobson könyvének megjelenése után két évvel jelent meg. A cikk szerzői Wacholder és Bowman állítása szerint a drámában megjelenő állat egy nagy sas, mely Istennek a metaforája és visszavezethető a

Kiv. 19,4-re:³⁹⁶

Ti magatok láttátok, mit műveltem az egyiptomiakkal, és hogyan hordoztalak titeket sasszárnyakon, amíg idehoztalak titeket magamhoz.

Kiv.19,4 (LXX)

Αὐτοὶ ἐώρακατε ὅσα πεποίηκα τοῖς Αἰγυπτίοις, καὶ ἀνέλαβον ὑμᾶς ὡσεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν καὶ προσηγαγόμεν ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν.³⁹⁷

Wacholder és Bowman elméletének alátámasztására Alexandrosz Polühisztor munkájának fragmentumából idéz, melyben a hatalmas teremtmény nem főnixként, hanem csak egyszerűen madárként jelenik meg.³⁹⁸ A szerzőpáros

³⁹⁴ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 161-162.

³⁹⁵ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 164.

³⁹⁶ Wacholder, Bowman, *Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?*, 253.

³⁹⁷ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

³⁹⁸ Wacholder, Bowman, *Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?*, 256.

kiemeli, hogy a tizenhetedik században megélnkülő érdeklődés a főnix mítosz iránt előtérbe helyezte az ötödik századi egyházatya Pszeudo Eusztathiosz művét, a *Hexaémeron kommentárt*, melyben az Úr csütörtökön teremti meg a főnixet, a sassal, a pelikánnal és a galambbal együtt. A főnix történetét az egyházatya Achilles Tatiusz *Leukipposz és Kleitophón* című munkájából idézi.³⁹⁹ Ez a regény a Kr.u. második század végén keletkezett, de nem utal Ezekielosz madarára. Pszeudo-Eusztathiosz miután beemelte a főnixről szóló szakaszt Achillesz Tatiusz művéből, utána másolta Ezekielosz madarának a leírását is, valószínűleg Kaiszareai Euszebiosz művéből. Azaz Pszeudo-Eusztathiosz azonosítja elsőként a zsidó drámában szereplő lényt egy pogány szimbólummal. Fontos továbbá, hogy Pszeudo Eusztathiosznak nem volt közvetlen ismerete sem Ezekieloszról, sem Alexandrosz Polühisztorról, hanem ő is Kaiszareai Euszebiosz munkájából dolgozott. Ráadásul be is illesztett Ezekielosz leírásába egy – metrikusan és verstanilag is pontatlan – sort:⁴⁰⁰ „σῶμα αὐτοῦ κέκασται”, azaz „*teste elég*”, ezzel a betoldással viszont véglegessé tette az asszociációt Ezekielosz madara és a mitikus főnix között.

Wacholder és Bowman végül Ezekielosz madarát nem azonosítja semmilyen madárral. Szerintük a ζῷον ξέρον leírása sok forrásból származik, többek között hathatott rá Ezékiel próféta sasról és a papi ruháról szóló leírása, de a madár pontos azonosítása így sem lehetséges.⁴⁰¹ Jacobson *Phoenix Resurrected* című munkájában továbbra is védi a főnixszel való azonosítást.⁴⁰² Érvelésének lényege, hogy a dramaturgiába nem illett volna a madár megnevezése, hiszen korábban még nem láttak ilyen állatot, így a nevét sem tudhatják.⁴⁰³ Arra a megjegyzésre mely szerint az *Exagógé* lenne az első zsidó

³⁹⁹ Achilles Tatiusz, *Leucippe and Clitophon* (Oxford: Oxford University Press, 2003) 60. (ford. Timothy Whitmarsh)

⁴⁰⁰ Wacholder, Bowman, *Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?*, 259.

⁴⁰¹ Wacholder, Bowman, *Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?*, 271.

⁴⁰² Jacobson, H. – Phoenix Resurrected, *The Harvard Theological Review* 80.2 (1987) 229-233.

⁴⁰³ Jacobson, *Phoenix Resurrected*, 231.

szöveg ahol a főnix megjelenik így válaszol: „First examples have to appear somewhere, and in this case it is not surprising that a Jewish writer living in Greek Egypt would have picked up and used the phoenix myth.”⁴⁰⁴

3.2.4. Megoldási javaslatok

Whitmarsh szerint nem feltétlenül kell létező madárral azonosítani a leírást. A szakasz lényegét az önreflexióban látja. A madár egy ζῷον ξένον, vagyis egy idegen élőlény és ez idegenség összezseng Mózes líbiai idegenségével. A szövegnek politikai olvasata van, a színes, idegen fenséges madár a többi madár királya: βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων. Whitmarsh tanulmányában nem írja, ugyanakkor innen csak egyetlen lépés a madarat Mózessel azonosítani. Ezekielosz tehát egy szép és tanulságos allegóriával zárta le művét.

Mindemellett nem a madár főnix volta, vagy politikai és kulturális háttere a fontos, hanem a jelenléte. A madár tehát nem egyéb, mint díszlet Ezekielosz drámájában.⁴⁰⁵

Rozik annak ellenére, hogy alapvetően Jacobson nyomán foglalkozik a drámával, nem találja meggyőzőnek az azonosítást egyetlen valódi madárral sem. „The description of the huge bird in this fragment is puzzling, to say the least. First, it is not a real bird.”⁴⁰⁶

Véleményem szerint Ezekielosz madara számos forrásból táplálkozik, nem zárható ki korabeli physiologosok leírásainak hatása sem, számos mitikus és valóban létező madár színvilágát és tulajdonságait egyesíti magában. Ha elfogadjuk, hogy a dráma záró soraival van dolgunk, akkor leginkább Whitmarsh megállapítását tartom a legelfogadhatóbbnak, mely nem több mint egy allegória.

⁴⁰⁴ Jacobson, *Phoenix Resurrected*, 231.

⁴⁰⁵ Heath, *Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality the Phoenix at Elim*, 41.

⁴⁰⁶ Rozik, E., *Jewish Drama and Theater*, 61.

A madár nem feltétlenül a szabad fantázia terméke, hanem jelkép is egyben. Nemcsak egy új korszak kezdetét jelzi, hanem védelmező lény is lehet. Ikonográfiájára, különösen a kakasszerű fejre az abrasax ábrázolások is hathattak. A korszakból nagyszámú zsidó mágikus gemma került elő az abrasax keveréklény ábrázolásával, bár közvetlen bizonyítékunk nincs, nem zárhatjuk ki az amulettek képi világának hatását sem.⁴⁰⁷

Összegzés

Khosz és Cippóra dialógusának pontos kontextusa és Khosz irodalmi személyazonossága az *Exagógé* megoldatlan enigmái között marad. A madárleírás azonban biztosan megfogható. Mivel a szöveg nem említi szó szerint a fönix madarat, a fönix madár általánosan ismert, még ha kultúránként és koronként némileg eltérő, tulajdonságait sem említi, akkor pusztán a madár színéből nem következtethetünk egyértelműen a mitikus madárra. Ezekielósz madara egy pontosan meg nem határozható élőlény, mely tény nem vesz el semmit a dráma értékéből, ugyanakkor befogadói szempontból elképzelhetőnek tartom, hogy a madár és a népet Egyiptomból kivezető Mózes kapcsolatban vannak, és a madár Mózes allegóriája.

⁴⁰⁷ Az abrasax keveréklény és a zsidó eredetéhez lásd: Nagy Árpád M., "Figuring out the Anguipede ('snake-legged god') and his relation to Judaism", *Journal of Roman Archeology* 15 (2002) 159-172.

4. Mózes trónlátomása – kontextusa, értelmezései

A kutatástörténet során ez a szakasz érdemelte ki a legnagyobb figyelmet és a legtöbb teória is az itt olvasottak megfejtését célozta. A drámával foglalkozó, vagy éppen azt egy-egy argumentumhoz felhasználó szekundér irodalmaknak is a legkedveltebb tárgya. A szakasz különlegessége abban rejlik, hogy az álomlátás során Mózes egy trónon ülő, pontosabban meg nem nevezett, *nemes férfi*⁴⁰⁸-tól megkapja a felségjelvényeket, sőt később az égi trónt is elfoglalhatja. A trónon ülő „nemes férfi” azonosítása az Úrral természetesen gyorsan megtörtént és kevés kivétellel⁴⁰⁹ ma is elfogadja a kutatás. Már a korai szakirodalom is kiemelte a szövegnek ezt a szakaszát, amelyben a költő „...az Istent is beszélteti görög jambusokban.”⁴¹⁰

A zsidó irodalom számos égi utazást és trónlátomást ismer, de a trónátadásra nincs példa. Kiemelendő még az álomfejtő származása is, Raguél, Mózes apósa ugyanis midianita illetve az *Exagógé* szerint líbiai. Ez azért különleges, mert az esetek többségében a zsidók fejtik meg a nem zsidó álmodók álmait és nem fordítva.

Az *Exagógé* szorosan követi a Septuagintát, de ennek a szakasznak nincs közvetlen kapcsolata a Kivonulás könyvével. Mivel az Úr trónjának átadása idegen a zsidó hagyománytól a szakasz értelmezése során számos kérdés merül fel. Mi lehet Mózes szerepe az álomban? Mózes valóban megistenül, vagy „csak” elfoglalja az Úr helyét? Lehet-e a trónlátomást az *Exagógétól* függetlenül kezelni?

Disszertációm e fejezetében Mózes álmát mind a zsidó, mind a görög hagyományban el kívánom helyezni. A zsidó irodalom trónlátomásai és álomfejtéssel kapcsolatos előképei mellett bemutatom a görög irodalomban szereplő álmok hatását is az *Exagógéra*. Nemcsak az *Exagógé* hagyományban

⁴⁰⁸ Exag.70.: ἐν τῷ καθῆσθαι **φῶτα γενναῖόν** τινα / és rajta egy nemes tartású férfi ült (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

⁴⁰⁹ Silviu Bunta, aki szerint a „Primordiális Fénnyel azonosított Ádám” ül a trónon.

⁴¹⁰ Szabolcsi, *A zsidók egyetemes története*, 560.

való elhelyezését tartom fontosnak, hanem a kontextusát is, ezért külön foglalkozom a hellénisztikus zsidó irodalomban előforduló álmokkal. A trónlátomás kategorizálására adott korábbi modern válaszokat három csoportba különítettem el. Meglátásom szerint két nagy értelmezési kategória van: a misztikus és a szociológiai megközelítés. A harmadik „vegyes” kategóriába azokat az olvasatokat sorolom, amelyek kizárólag egy-egy szerzőhöz köthetőek és nem kaptak komolyabb támogatást más kutatóktól. Mivel a felosztás saját konstrukcióm, átfedések és árnyalatnyi különbségek lehetnek a tanulmányok között.

4.1. Mózes trónlátomása

Exag.68-89.

68 ΜΩΣΗΣ· ἔδοξ' ὄρους κατ' ἄκρα Σιν{αί}ου θρόνον

69 μέγαν τιν' εἶναι μέχρῃς οὐρανοῦ πύχας,

70 ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναῖόν τινα

71 διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χερσί

72 εὐωνύμῳ μάλιστα. δεξιᾷ δέ μοι

73 ἔνευσε, κἀγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου.

74 σκῆπτρον δέ μοι πάρωκε καὶ εἰς θρόνον μέγαν

75 εἶπεν καθῆσθαι· βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι

76 διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται.

77 ἐγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον

78 καὶ ἔνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθεν οὐρανοῦ,

79 καὶ μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα

80 ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην,

81 κἀμοῦ παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.

82 εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξάνισταμ' ἐξ ὕπνου.

83 {ΡΑΓΟΥΗΛ·} ὃ ξένε, καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμηνε{v} θεός·

84 ζῶην δ', ὅταν σοι ταῦτα συμβαί{v}η ποτέ.

85 ἄρά γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνου

86 καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήση βροτῶν;

87 τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην
 88 καὶ τὰ ὑπένερθε καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν θεοῦ·
 89 ὄψει τὰ τ' ὄντα τὰ τε πρὸ τοῦ τὰ θ' ὕστερον.

4.2. Fordítás

Exag.68-89.

68 MÓZES: Láttam, Szináj hegyén hatalmas trónus állt,
 69 az ég redőzetét érinti már e trón,
 70 és rajta egy nemes tartású férfi ült,
 71 diadém a homlokán, a baljában jogar,
 72 s a jobbkezével biztatón intett felém,
 73 s előbbre lépve álltam ott a trón előtt.
 74 Átadta akkor kormányzópalcáját nekem
 75 s a szép királyi díszet, a diadémot is,
 76 s a trónról lelépve engem ültetett reá.
 77 Egész földet beláttam én köröskörül,
 78 s a föld alatt, az ég fölött láttam, mi van,
 79 lábamhoz úgy borultak ott a csillagok
 80 egymásután, hogy meg tudtam számlálni mind,
 81 s előttem, mint fénylő sereg vonultak el.
 82 De erre felriadtam: álmom véget ért.

83 RAGUÉL: Ó idegen, jó hírt küldött az Úr neked,
 84 bár élnék még, midőn rajtad beteljesül!
 85 Egykor hatalmas trónt fogsz még állítani,
 86 s magad fogsz ülni rá, ítélni népeket.
 87 Egész lakott világ ezért tárult eléd,
 88 s láttál mindent a föld alatt s az ég fölött,
 89 mert látni fogsz mindent, mi van, mi volt s mi lesz.

4.3.1. Álmodások és trónlátások a zsidó hagyományban

Az álmodások tulajdonított jelentés az egész ókori keleten elterjedt, nemcsak a hellénekéknél és a zsidóknál. Az álmodás számos esetben az Istennel (adott esetben istenekkel) való kommunikációs csatorna, az álmodásban kapott információk mindig a jövő eseményeit vetítik előre (Ter. 20,3, 6; 31:10–11.). Számos álmodás tartalmaz óment, jóslatot, illetve megfejtésre váró szimbólumokat éppen ezért nem választható el az ókorban széles körben ismert divinációs technikáktól sem. A Héber Bibliában a varázslók, álmodfejtők és próféták világa között nem húzódik éles határ (Jer. 23, 28; 27, 9; 29, 8;).

Az álmodások kiemelt vallástörténeti jelentősége van az antikvitástól egészen a természeti népek hitvilágáig. Az álmodások fontosságát tükrözi, hogy a gyógyító és mágikus hagyományok mellett szerepük van az ősök kultuszának kialakulásában, a lélekvándorlásban és a szellemekbe vetett hitben.⁴¹¹

Oppenheim átfogó munkájában három nagy álmodás kategóriát különböztetett meg,⁴¹² az üzenet (message), a szimbolikus (symbolic) és a pszichológiai állapotra utaló (psychological status dream) álmodásokat. Kutatásait elsősorban mezopotámiai és egyiptomi forrásokra alapozta, de foglalkozott hettita, görög és zsidó álmodásokkal is.⁴¹³

⁴¹¹ Drewermann, E., Traum In: Hubert Cancik et. al., ed., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 5.5* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1988) 259-262., Az álmodásról mint „antropologisches Universale”-ról beszél Frenschkowski is, majd bemutatja az álmodás szerepét az írásbeliség nélküli kultúráktól kezdve a különböző népek vallásában betöltött szerepéig, valamint az álmodások teológiai megközelítésével is foglalkozik. Frenschkowski M, és Morgenthaler, Ch., Traum In. Gerhard Müller, Horst Balz, Gerhard Krause, *Theologische Realenzyklopädie* 34 (Berlin: Walter de Gruyter 2008) 28-50.

⁴¹² Oppenheim, L., „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 (1956) 179-373.

⁴¹³ Összefoglalóan a közel keleti és az izraeli álmodás tradícióhoz lásd: Flannery-Dailey, F., *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 90) (Leiden: Brill, 2004) 19.

A pszichológiai típusú álmokat két alcsoportra osztotta, a kellemes (pleasant) és gonosz (evil) álmokra, amelyeknek közös jellemzője, hogy nem a felsőbb hatalmaktól erednek és elsősorban az álmodó lelkialkatára utalnak. Az üzenet és a szimbolikus típusú álmok mögött már közvetlen isteni kommunikáció van, a jövőre vontakozó információkat vagy feladatokat közölnék az álmodóval. A különbség a két álom között, hogy az üzenet típusú álmokban az istenség személyesen is megjelenik és direkt utasítást ad, míg a szimbolikus típusú álmok pedig feltárássra váró jelképeket tartalmaznak.

A két álomtípus lefolyásának hasonló koreográfiája van: az álmodó elalszik, vagy elaltatják, majd álmában megjelenik az üzenet közvetítője, aki nem feltétlenül istenség, de semmi esetre sem még élő ember. A szimbolikus álomban idegen tárgyak és jelképek jelennek meg, amelyeket később az álmodónak megfejtenek. Az üzenet típusú álmokban pedig egy alak adja át az üzenetet az álmodónak, amely információ feloldása további segítségre nem szorul. Az ébredés – ahogy majd az *Exagógéban* is látni fogjuk – mindig lelki és / vagy fizikai sokk. Az akkádiban a negeltu / nagaltu kifejezés jelzi az ébredést, az álom végét, legrégebbi írásos forrás a szóra Gudea idejéből származik.⁴¹⁴

A szimbolikus álmokat erre szakosodott specialisták képesek megfejteni, az oneiromantia tehát egy adottság és egy hivatás is egyben.⁴¹⁵ Mind Mezopotámiában, mind Egyiptomban elterjedt szakirodalma volt, a fennmaradt divinatórikus mágikus irodalmak jelentős része álomfejtő kézikönyv.⁴¹⁶

Az *Exagógéban* található álom, amellet, hogy trónt, égi utazást és revelációt is tartalmaz egy a zsidó hagyomány szempontjából kiemelten fontos helyen, a

⁴¹⁴ Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, 20-23.

⁴¹⁵ József és Dániel adottsága például.

⁴¹⁶ Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, 30-31.

Szináj hegyén játszódik.⁴¹⁷ Ezekielosz drámája ezen a ponton is ismert hagyományokhoz kapcsolódik. A szent helyeken kapott álmok közvetlenül az Istentől (adott esetben istenektől) jönnek. Elterjedt szokás volt a szentélyekben való alvás az ókorban és az álmodók ilyenkor inkubációs álomban gyógyulhattak, illetve juthattak hozzá információkhoz. A technikát a sumérok is ismerték, erre utalnak Gudea király lagasi feliratai, valamint a II. Mursilis hettita királyról szóló szövegek.⁴¹⁸ Az Ószövetségben Jákob álma áll közel az inkubációs álmokhoz (Ter.46,1.). Különbséget kell tenni a templomban történő inkubáció és az általánosságban is elterjedt revelatív álmok között, mint például Salamon álma, miután bemutatta az áldozatokat Gibeon hegyén (1Kir. 3,5.).

Az Ószövetségben természetesen megjelenik az oneiromantia kritikája is, például Jeremiás (Jer. 23,25.) és Zakariás (Zak. 10,2.) prófétáknál. Igaz az ellenszenv nem kizárólag az álomfejtők ellen irányul, hanem az összes kétes divinatorikus tevékenységet folytató mágikus szakember ellen.⁴¹⁹

Az ellenérzés másik oka a beteljesületlen jóslatok lehettek ezért is mondja Joel próféta, hogy az eljövendő aranykor idején mindenkinek megadatik az „*álmok álmodása és a látomások meglátása*” (Jo. 3,1.).

Az isteni trón megjelenése a mennyekben korábban sem volt ismeretlen a zsidó irodalomban. Ezekielosz számos forráshoz nyúlhatott, amikor a jelenetet megkonstruálta, nem előzmény nélkül kellett a szakaszt felépítenie. Az természetesen nyitott kérdés marad, hogy egy adott, mára elveszett álomleírást ültetett-e át az *Exagógéba*, vagy korábban már ismert elemekből rakta össze a narratívát.

⁴¹⁷ Kiv 3,12: Ő azt mondta neki: "Én veled leszek! Ez legyen a jel számodra, hogy én küldtelek: miután kivezeted népemet Egyiptomból, ezen a hegyen fogtok szolgálni Istennek!"

⁴¹⁸ Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, 34-35.

⁴¹⁹ Gaster T.H., "Dreams", In: Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica* 6.22 (Detroit: Thomson Gale, 2007) 9.

4.3.2. Álmodások és trónlátások a Héber Bibliában

Az Ószövetségben a trón eredetileg az uralkodói hatalmat jelképezte. Így Dávid trónja Dávid családjának uralmát jelentette, amelyért maga Jahve kezeskedett.⁴²⁰ Isten királyságának gondolatával, amelyet a zsidók feltehetően a kánaániaktól vettek át, Jahve trónjának képe is beleépült az ótestamentumi szimbolikába (Zsolt 47,9). Az Úr trónja – mennyei udvartartásától övezve (1Kir 22,19) – az égben (Zsolt 11,4; 103,19), vagy az ég boltozatán áll (Ez 1,26; 10,1), sőt maga az ég is Jahve trónja (Iz 66,1). Jeruzsálem is nevezhető Jahve trónjának,⁴²¹ – megtisztelő címként, amely minden bizonnyal a Templomra vezethető vissza, arra a helyre, ahol az isteni hatalom megjelenik a földön (Jer 3,17; 14,21). A legrészletesebb beszámoló Salamon király trónjáról van (1Kir.10,18–20; 2Krón. 9,17–19.), az Úr trónja pedig Izajás (Iz.6), Ezékiel (Ez.1) és Dániel (Dán.7,9.) leírásában fordul elő.⁴²²

A hellyel való kínálásnak, de nem átadásnak, valamint a hatalmi pozíció bemutatásának is van előképe az Ószövetségben (Zsolt 110,1-3.). Ezekiélosz Mózesé azonban nem a trón mellett foglal helyet, hanem magán a trónon, azonban nemcsak a trón kerül átadásra, hanem a regáliák is. A korona és a kormányzópálca (jogar) egyértelműen a királyi hatalmat jelenti, ez utóbbi számos helyen megjelenik az Ószövetségben.⁴²³ Koronaátadásról azonban nem ír a Héber Biblia, de Josephusnál találkozhatunk egy olyan történettel mely szerint az ifjú Mózes földre dobja a koronát, amit a játék során a fejére tett a fáraó.⁴²⁴

⁴²⁰ 2Sám 3,10; 7,16; Zsolt 89,5.30.37; 132,11 kk.; Jer 13,13; 17,25; 22,30; 36,30

⁴²¹ Yeivin, Z., "Throne", In: Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica* 19.22 (Detroit: Thomson Gale, 2007) 709.

⁴²² Horwitz, G., "Throne of God", In: Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica* 19.22 (Detroit: Thomson Gale, 2007) 709.

⁴²³ Ter 49,10; Bir 5,14; Szám 24,17; Ám 1,5.8; Iz 14,5; Ez 19,11; Zsolt 2,9; 45,7; 10,2

⁴²⁴ Lásd a következő alfejezetben.

Az ótestamentumi álmokban nem ritka a különböző tárgyak átadása, például Júdás Makkabeus álmában, amikor Jeremiástól megkapja a kardot (2 Makk 15,15-16).

Ezekiélósz trónlátomásához a legközelebb ótestamentumi szöveg Dániel víziója (Dán 7,13-16.)

Dán 7,13

Majd azt láttam az éjszakai látomásban, hogy íme, az ég felhőiben valaki jött, aki olyan volt, mint az Emberfia, s amikor az Ősöregig eljutott, az ő színe elé vitték,

Dán 7,14

és ő hatalmat, méltóságot és országot adott neki, hogy minden nép, törzs és nyelv neki szolgáljon, és hatalma örök hatalom legyen, amely meg nem szűnik, és országa olyan, amely el nem pusztul.

Dán 7,14 (LXX)

14καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα, καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μὴ ἀρθῆ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ φθαρῆ. —⁴²⁵

Dán 7,15

Ekkor a lelkem megrendült; én, Dániel, megremegtem e dolgok miatt, és az, amit a fejem látott, megzavart engem.

Dán 7,15 (LXX)

καὶ ἀκηδιάσας ἐγὼ Δανιηλ ἐν τούτοις ἐν τῷ ὀράματι τῆς νυκτὸς⁴²⁶

⁴²⁵ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

⁴²⁶ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

Dán 7,16

Odamentem az egyik ottállóhoz, és biztos magyarázatot kértem tőle mindezekre. Ő megmondta és megmagyarázta nekem a dolgok értelmét:

Dán 7,16 (LXX)

16 προσήλθον πρὸς ἓνα τῶν ἐστῶτων καὶ τὴν ἀκρίβειαν ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ ὑπὲρ πάντων τούτων. ἀποκριθεὶς δὲ λέγει μοι καὶ τὴν κρίσιν τῶν λόγων ἐδήλωσέ μοι⁴²⁷

Dánielnél sem csak a trón jelenik meg, hanem hatalomátadás is van, Dániel ráadásul ugyanolyan zavartan és megrendülten eszmél, mint Mózes az *Exagógében* és szintén külső segítségre van szüksége az álom megfejtéséhez.⁴²⁸ József álmából a kontextus nem, viszont az egyik központi elem, az égitestek leborulása (Ter. 37,9) visszaköszön az *Exagógében*, ahol Mózes lábához borulnak le a csillagok (Exag.79.). Ábrahám látomása (Ter.15,5) is előképül szolgálhatott, ahogyan Ábrahám megszámlolta a csillagokat a Teremtés könyvében, úgy tesz Mózes is az *Exagógében* (Exag.80.).

A drámaíró Ezekiélosz összekapcsolása Ezékiel prófétával kézenfekvő és már korán megtörténik. Pierre Bayle (1647–1706) a *Dictionnaire historique et critique* című munkájában egyenesen azonosnak tartja a prófétát és a költőt.⁴²⁹ Az álomlátások és trónvázok témakörében Ezékiel próféta munkássága megkerülhetetlen. Próféciainak vizualitása, látomásainak erős képi világa meghatározza a műfaj későbbi követőit. A könyvében leírt elemek, a tüzes kerekék, a mitikus kerubok és a zafírtrón (Ez.10,1.) mind előképül szolgál az őt követő szerzőknek, akár Dánielnek, akár a Jelenések könyve szerzőjének,

⁴²⁷ *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

⁴²⁸ Horbury, W., "The Messianic Associations of 'the Son of Man'", *The Journal of Theological Studies* 36 (1985) 42-43. Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 811.

⁴²⁹ Lanfranchi, *L'Exagoge d' Ezékiel le Tragique*, 307.

vagy később a Henok irodalom szerzőinek.⁴³⁰ Biztos forrásanyagot talált a prófétánál a drámaíró görögösített névrokon, Ezekiélosz is. Azt nem állíthatom biztosan, hogy a próféta miatt vette fel a költő a nevet, de mind a madárleírásában mind a trónlátomás leírásában Ezékiel próféta eszköztárát is felhasználta.

Mózes riadt ébredése szintén nem idegen a biblikus előképek ismeretében (*Kiv.* 28,16.; 41,7-8.), de találunk rá példát akkád szövegekben is és a görög irodalmakban is. A viselkedés hátterében kevésbé az irodalmi hagyomány mellett a hétköznapiokban mindenki által megélt hirtelen ébredés negatív élménye áll.

Mózes álma, ahogy az antik álmok általában, erősen magyarázatra szorul és ezt a magyarázatot az *Exagógé* esetében Mózes apósától, a líbiai Raguéltól kapjuk meg. A jelenet érdekessége, hogy a Héber Bibliában általában a nem zsidó szereplők – főleg uralkodók – álmát a zsidók fejtik meg. Igaz, már idézett dánieli álmot is egy névtelen álomfejtő magyarázza meg, de ettől még az előbbi felállítás az elterjedtebb. Sőt az álomértelmezés adottsága klasszikusan zsidó táalentum például József (*Ter.* 40.8, 41.16) és Dániel esetében (*Dán.* 2.18, 28).⁴³¹

Az *Exagógéban* olvasható álmot tehát számos ószövetségi álmoleírásból merít, de a drámában szereplő trónlátomásnak nincs egyértelmű biblikus forrása.⁴³²

4.3.3. Álmok és trónlátomások az apokrif irodalomban

Az isteni trónnal való találkozás az apokrif irodalomban sem számít ritkaságnak. Olvashatunk róla Lévi Testamentumában (*Test.Lev.* 2,5 és 5,1), valamint a később részletesen elemzett henoki irodalmakban (*1Hen.* 18,8 és

⁴³⁰ Fröhlich I., "Zsidó látomásirodalom és misztika", In: Pál József szerk., *Hermetika, Mágia Ezoterikus látásmód és művészi megismerés szöveggyűjtemény* (Ikonológia és műértelmezés 5.) 7.

⁴³¹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 93.

⁴³² Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 91.

25,3;) és a targumok is (Onkelosz és Jonatán) már úgy értelmezik Mózes Szináj hegyi találkozását az Úrral, mint egy isteni trónlátomást.⁴³³ Jacobson szerint Mózes látomása az egész kozmoszról nem egyedülálló, lehetséges előzménye Ábrahám látomása (*Ter.* 15, 1-20.), melyre később az Ábrahám apokalipszis épül.⁴³⁴

Josephus Flaviusnál olvashatunk egy jelenetet, amelyben a gyermek Mózes fejére kerül a korona a fáraótól:

Ant.Jud.2,9.

Ez [a fáraó] a gyermeket, szeretettel a keblére szorította, és hogy lányának kedvére tegyen, tréfából fejére tette a királyi koronát. De Mózes a koronát ledobta a földre, ide-oda gurította, mint valami gyermekjátékot, majd lábbal taposta. Ez pedig komoly rosszat jelentett a királyság jövőjére.⁴³⁵

A rabbinikus hagyományban Mózes nem a földre dobja a koronát, hanem a saját fejére teszi miután elvette a fáraótól. Az „önmegkoronázás” toposza később a gyermek Jézussal kapcsolatban is előfordul. Jacobson szerint a josephusi történetnek nincs kapcsolata az *Exagógéval*, az előbbi nem meríthetett az utóbbiból, mindössze egy toposszal van dolgunk, amivel később a gyermek Jézushoz köthető irodalmakban is találkozhatunk.⁴³⁶

A jogar átadásának is van nyoma az apokrif irodalmakban, Ábrahám is megkapja az Ábrahám apokalipszisben (*Apoc. Abr.*1,1) és a Szibülla jóslatokban maga az Úr adja át a kormányzás jelképét (*Or.Sib.* 5.414). Az Ábrahám apokalipszis bár több mint kétszáz évvel az *Exagógé* után született nagyon sok hasonló elemet tartalmaz. Azt nem állíthatom, hogy az

⁴³³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 90.

⁴³⁴ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 92.

⁴³⁵ Révay József fordítása.

⁴³⁶ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 91.; Feldman, L., *Josephus's Interpretation of the Bible* (Hellenistic Culture and Society 27) (Berkeley: University of California Press, 1998) 382.

apokalipszis szerzője ismerte vagy modellül alkalmazta volna az *Exagógét*, de minden valószínűség szerint hasonló hagyományokból dolgoztak. A *Ter.15*-ben leírt álom kiegészített, színesebb változatát tartalmazza a szöveg, amelyben Ábrahámot az angyalok felviszik az égbe, látja trónját – természetesen nem ül rá – látja az eget és a földet, megszámlolja az összes csillagot, meglátja a mennyet és a poklot és mindezt egy hegy tetejéről teszi (*Apoc. Abr. 15*).⁴³⁷ Hasonlóan fontosak Henok hagyományban olvasható párhuzamok az alább idézett *1Hen.33,3-4*, illetve az *1Hen 72-82* fejezetek, amely „*Az égi fények mozgásának könyve*” címet viseli és többek közt részletesen beszámol a Nap, a Hold és a csillagok járásáról.⁴³⁸

1Hen. 33,3-4.

3 Láttam, hogyan mennek ki az ég csillagai, megszámloltam a kapukat, melyeken át távoznak; felírtam az összes kimenetelüket, mindegyiküknek külön-külön, számuk, nevük, együttállásuk, idejük és hónapjuk szerint, (úgy) ahogy a velem lévő szent angyal, Uriél mutatta nekem. 4. Mindent megmutatott és feljegyzett nekem, még a nevüket, törvényeiket és kötelességeiket is felírta.⁴³⁹

A midrásokban is megjelenik egy történet, amelyben Raguél megjósolja Mózesnek, hogy próféta lesz és legyőzi Egyiptomot. Profetikus álmot lát Mirjám (*L.A.B. 9.10*) és Amram (*Ant.Jud.2.21*) is, amelyek Izrael megmentőjének, Mózesnek a születését látják meg. Az *Exagógéhoz* képest az az alapvető különbség, hogy Izrael megmentésének, Egyiptom bukásának és Mózes nagyságának a megjövendölése többnyire Mózes születése előtt történik meg.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 92.

⁴³⁸ Henok Első könyve (Az etióp Henok-könyv) ford.: Dobos Károly Dániel, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 105-125.

⁴³⁹ Henok Első könyve (Az etióp Henok-könyv) ford.: Dobos Károly Dániel, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 220.

⁴⁴⁰ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 95.

4.3.4. Álmodások a görög irodalomban

Egy álom, amely a nép, vagy egy vezető későbbi sorsát vetíti elénk nem idegen a zsidó hagyománytól sem, de Mózes álmának felépítése és szerepe sokban hasonlít Atossa álmához is (*Pers.*184-210.), amely Aiszkhülosz *Perzsák* című darabjában található, valamint a Hérodotosznál fellelhető álominterpretációkhoz.⁴⁴¹ Atossa álma nem tartalmilag fontos, hanem szándékában és nyelvezetében hasonlít nagyon az *Exagógéhoz*. Az előbbiben egy nagy király bukása, míg a másodikban egy leendő király felemelkedése a téma, tehát tartalmát tekintve Mózes álma pont ellentétes Atossa álmával, de a két leírás szókincsében sok a közös: ἐκπρεπεστάτην (*Exag.* 264.) és ἐκπρεπεστάτα (*Pers.* 185.), ἐπύργου (*Exag.*11.) ἐπυργοῦτο (*Pers.* 192.)⁴⁴².

Az *Exagógé* hatással lehetett a Hérodotosznál megőrzött Asztüagész király két álma, amely szintén egy klasszikus toposz, a hatalomátadás pontosabban öröklés problémáját (*Hist.*, 1.107). A történet szerint Asztüagész a lányát és az unokáját (Kürosz) látta álmában, és a mágusok magyarázata szerint az unoka fogja a királyi trónt követelni. Asztüagész éppen ezért egy alacsony rangú perzsához adja lányát, és amikor megszületik az unoka, a király meg akarja gyilkoltatni, ami természetesen nem sikerül. A csecsemőgyilkosság kísérlete mellett a másik érdekes párhuzam az újszülött Kürosz ruhája, amelybe aranyékszereket tettek, ez párhuzamba állítható az *Exagógé* prológusában olvasható jelenettel. Később Kürosz lát hasonló álmot Dareiosszal kapcsolatban (*Hist.*, 1.109), igaz az álmot ezúttal maga fejtí meg. Fontos hatás még a szintén Hérodotosznál olvasható Kambüszész álma, amelyben szerepel egy királyi trón is és a trónon ülő feje az egekig ér (*Hist.* 3. 30), valamint Xerxész álmái (*Hist.* 7.19). A hérodotoszi hatás, ahogyan a dráma többi részénél is, trónlátomás leírásában is fontos tényező, egy újabb

⁴⁴¹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 96.

⁴⁴² A dráma görög szövegéhez a Perseus online adatbázisában fértem hozzá:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0085.tlg002.perseus-grc1:1> (letöltve 2012.10.12)

bizonyíték arra, hogy Ezekielosz ügyesen vegyítette a zsidó és a görög irodalmi hagyományokat.

4.3.5. Álmodók a hellénisztikus zsidó irodalomban

Oppenheim korábban idézett felosztása, amelyet az ókori keleti álmokkal kapcsolatban használt nem minden esetben alkalmazható a most vizsgált korpusz szövegeire. Ahogy a szövegeken, úgy az álmoleírásokon is érződnek a hellénisztikus korra jellemző kulturális hatások, ezért ezeket az álmokat az ókori keleti, héber bibliai valamint a görög és római hagyományok metszéspontjaiban lehet elhelyezni. Az összes korábbi álomtípus megjelenik a szimbolikus álomtól, az üzenet álmon és a pszichológiai álmokon át egészen a rémálomig jelen vannak szinte az összes irodalmi műfajban.⁴⁴³

Az apokaliptikus szövegek (1Hen; Dan 7-12.; 2Baruch; 4Ezra, 2Hen; Test Lev és Test.Abr) tartalmazzák a legösszetettebb álmokat. Az ószövetségi alapú, midrás szerű (LAB; Jub; Eszter könyvének betoldásai; Test. Job.) szövegek előszeretettel használják az álmodót, mint kifejezési eszközt. Sokszor azonban már ismert biblikus álmokat mondanak el újra, és át is alakítják őket saját céljaiknak megfelelően. Természetesen más műfajokban is találkozhatunk álmokkal, például a Josephus Flavius írásaiban vagy a Makkabeusok második könyvében illetve a Qumráni korpusz szövegkincsében.

Érdekesség, hogy a Héber Biblia álmodói kizárólag férfiak, de hellénisztikus korban, ha kis számban is, de megjelennek női álmodók is, például a már említett Mirjám (LAB 9,10), Rebeka (Jub 35,6) és Glaphyra álma (Bell.Jud. 2.114-116. és Ant.Jud. 17.349-353.) esetében.

Flannery-Dailey felhívja a figyelmet, hogy Mózes nem álmodik másutt csak az *Exagógéban*. Divinációs álomra azért nem lehetett szüksége, mert a hagyomány szerint közvetlenül tudott beszélni az Úrral (Szám. 12,6-8).

⁴⁴³Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, 119-120.

Ahogy a Lévi Testamentumában (Test.Lev. 2-5) és az első Henok könyvben (1Hen 24) úgy Ezekiélosznál is egy hegyet ír le az álom, amely vagy maga az égi trónterem, vagy annak a bejárata.⁴⁴⁴ Az Exag.69-ben „az ég redőzetét érinti már e trón,”⁴⁴⁵ vagyis a trón az égben van, ahonnan Mózes mindent láthat (Exag.77-78.).

Ahogyan Henok és Lévi esetében, itt is egy ún. transzformatív álomról beszélhetünk, amely megváltoztatja az álmot látó utazó hátralévő életét. Mózes álmában azonban sokkal messzebbre megy, mint a többiek (Dan 7; 2Hen 22; 4Ezra 8,21 és 2Bar 21,6), hiszen a trónon ülő figura át is adja neki a helyét. Flannery-Dailey szerint annak ellenére, hogy Raguél nem úgy magyarázza az álmot (Exag.87-89), valójában itt Mózes megistenüléséről, esetleg eljövendő angyali státuszáról van szó, mindamellett Mózes minden térbeli és időbeli tudásra szert tesz.⁴⁴⁶

4.4. Megközelítések a látomás értelmezéséhez

A szakasz minden kétséget kizáróan Ezekiélosz önálló alkotása és az *Exagógé* kutatásának egyik motorja. A kanonikus szövegekkel csak elemeiben mutat hasonlóságot és kontextusból kiszakítottasága és a Kivonulás könyvétől való távolsága miatt számos elmélet született a megfejtésére.

4.4.1. Misztika

Az *Exagógéban* olvasható álomleírás legelterjedtebb és legtöbb szakirodalomban előforduló értelmezése, hogy a Mózes álma a korai merkavah misztika legkorábbi darabja. A zsidó látomásirodalom és misztika eredete a babilóni fogság idején Mezopotámiában, Babilón közelében élt

⁴⁴⁴ Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, 191.

⁴⁴⁵ Ugyanez a kép figyelhető meg Jákob álmában (Ter.28) is.

⁴⁴⁶ Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests, Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, 192.

egyéni hangú Ezékiel próféta látomásaira (Ez.1; 8; 10.) vezethető vissza. A zsidó apokaliptika későbbi írásai, mint például Dániel könyve és a keresztény apokalipszisek, mint a Jelenések könyve is, mind Ezékiel látomásának hatását mutatja.⁴⁴⁷ A hagyomány elemei a Henok neve alatt fennmaradt irodalmakban és a többi apokrif apokalipszisben indultak virágzásnak. A merkavah (az égi szekér, a mennyei utazás szállítóeszköze) misztika is ennek a kultúrkörnek a tagja. A misztika ezen ága a Kr.u. második században kezdődik. Az ekkor élt legendás palesztinai rabbikat, Jóhanán ben Zakkájt és rabbi Akibát tartják a látomások hőseinek és szerzőinek. Nagy számú misztikus iskola jött létre ebben az időben amelynek egyik ága a Hekhalot („paloták”) misztika. Ezen látomások hősei égi palotákban tett utazásokról számolnak be, ahol többek közt az ég lakóinak hierarchiájába nyernek betekintést, bemutatják nekik a bolygók és égitestek rendszerét valamint a múlt, jelen és jövő eseményeiről is információt kapnak. A Hekhalot irodalmak tipikus darabja 3Henok, az ún. Héber Henok könyv, amely a Kr.u. hatodik században keletkezett, főszereplője Jismaél rabbi, a Hadrianus alatti zsidóüldözések mártírja. Jismaél rabbi ismereteit Henok-Metaróntól, az isteni Jelenlét angyalától kapja.⁴⁴⁸

A merkavah misztika a 3Henok könyv mellett a más pszeudepigráf irodalmakra is hatással volt, mint például az *Ádám és Éva élete* és az *Ábrahám apokalipszis*. A téma szakértője, a merkavah szövegek eredetével átfogóan foglalkozó Gruenwald az 1Hen 14⁴⁴⁹-et tartja a legkorábbi merkavah víziónak, ami később modellül szolgált a többi szöveg számára.⁴⁵⁰

A merkavah misztika alkotásai nem önállóan, hanem sokszor a hekhalót misztika szövegeivel együtt vannak jelen. Hatásai a pszeudepigráf irodalmak mellett a Qumráni könyvtár anyagában és a gnosztikus iratokban is

⁴⁴⁷ Fröhlich, *Zsidó látomásirodalom és misztika*, 7.

⁴⁴⁸ Fröhlich, *Zsidó látomásirodalom és misztika*, 12-13.

⁴⁴⁹ Henok Első könyve (Az etióp Henok-könyv) ford.: Dobos Károly Dániel, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 38-40.

⁴⁵⁰ Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden/Köln: Brill, 1980), 36.

fellelhetőek. A merkavah irodalom kutatása a huszadik század második felében indult virágzásnak, de különösen az 1960-as évektől kezdve vannak a szövegek fokozott érdeklődés középpontjában. A korszak tudományos hangulatának megfelelően sokszor a gnosztikus iratok mögött is a zsidó misztika hatását látták, az elképzeléssel különösen Scholem munkáiban találkozhatunk.⁴⁵¹ A Scholem féle megközelítést kritizálja Halperin, de nem a gnosztikus, hanem a rabbinikus irodalom szempontjából. Ebben a kontextusban említi munkájában az *Exagógét* is.⁴⁵² Szintén a rabbinikus irodalom és a merkavah misztika kapcsolatával foglalkozik Chernus munkája is, amelynek központi témája a Szináj hegyi kinyilatkoztatás.⁴⁵³ A következő munka, amelyik részletesen foglalkozik a merkavah misztikával a már említett Halperin nevéhez köthető, a *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* című munkájában a merkavah tradíciót viszi végig az Ószövetségtől a rabbinikus irodalomig, könyve tartalmazza továbbá az *Ezékiel látomásai (Re'iyot Yezkiel)* című traktátus fordítását. Halperin is a merkavah tradícióhoz köti Ezekiélosz *Exagógéját*.⁴⁵⁴ A következő összefoglaló munka a merkavah misztikával kapcsolatban Wolfson publikációja a *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, amely szintén a merkavah tradícióban helyezi el az *Exagógét*.⁴⁵⁵ Miközben Fossum a keresztény misztika gyökereit keresi a merkavah irodalomban, a *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* című munkájában nem feledkezik meg

⁴⁵¹ A téma alapműve: Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965) 65-75.

⁴⁵² „...I believe that I have shown that Scholem's position is not securely supported by the rabbinic sources on the merkabah, which, taken by themselves, provide little reason to believe in the existence of the 'merkabah mysticism' envisioned by Scholem.” Halperin, D.J., *The Merkabah in Rabbinic Literature* (American Oriental Series 62) (New Haven: American Oriental Society, 1980) 184. Az Exagógéhoz lásd.: 128-133.

⁴⁵³ Chernus, I., *Mysticism in Rabbinic Judaism: Studies in the History of Midrash* (Studia Judaica 11) (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1982.)

⁴⁵⁴ Halperin, D.J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 16) (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 577.

⁴⁵⁵ Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 49.

az *Exagógéről* sem, természetesen a merkavah hagyományban elhelyezve Ezekielósz művét.⁴⁵⁶ Hasonlóan keresztény szemszögből vizsgálja az isteni trónszekérrel foglalkozó irodalmat Eskola is a *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* című írásában is, ahol szintén előkelő helyet foglal el az *Exagógében* „megistenülő” Mózes.⁴⁵⁷ Az *Exagógé* misztikus értelmezésének elterjedtségét jelzi, hogy DeConick a műfaji kérdéseket tisztázó munkájában egyértelműen a misztikus darabok közé sorolja az *Exagógét*, a dráma kontextusától függetlenül, csak a trónlátomásra hivatkozva.⁴⁵⁸ A keresztény misztika kutatói is előszeretettel idézik az *Exagógét*, mint a keresztény látomásirodalom előfutárát.⁴⁵⁹ Orlov publikációjában is mindig találunk referenciát az *Exagógéra* mint a merkavah misztika alapszövegére.⁴⁶⁰ A legfrissebb publikáció a

⁴⁵⁶ Fossum, Jarl E., *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30) (Freiburg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995) 21, 23, 113.

⁴⁵⁷ Eskola, Timo, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 142) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 86; 114.

⁴⁵⁸ DeConick, *What is early Jewish and Christian Mysticism?*, 13.

⁴⁵⁹ Kanagaraj, J.J., „Jesus the King, Merkabah Mysticism and the Gospel of John”, *Tyndale Bulletin* 47.2 (1996) 351.; Munoa III, P.B., „Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition”, *Journal of Biblical Literature* 121.2 (2002) 313.; Quarles, C.L., „Jesus as Merkabah Mystic”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3.5 (2005) 10.; Dochhorn, J., „Christologie in Hebr 1,1– 2,9 und Weltherrschaft Adams in Vit Ad 11–17”, In: Friedrich Reiterer, ed., *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008) 299.; Rowland C. – Morray-Jones, C.R.A., *The Mystery of God Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12) (Leiden: Brill, 2009) 227, 262.; Fletcher-Louis, C., „Jewish Mysticism, the New Testament and Rabbinic Period Mysticism”, In: Reimund Bieringer, ed., *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism) (Leiden: Brill, 2010) 462.

⁴⁶⁰ Orlov, A., *The Enoch-Metatron Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) különösen a mózesi polémiaival foglalkozó hatodik fejezet. 255-303.; Orlov, A., „The Heirs of the Enochic Lore: “Men of Faith””, In: 2 Enoch 35:2 – Sefer Hekhalot 48D:10 – L. DiTommaso – C. Böttrich, eds., *Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 140) (London/New York: T&T Clark, 2011) 14-16.; Orlov, A., *Dark Mirrors Azazel and*

témában Rowland és Morray-Jones tollából született, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* címen.⁴⁶¹ A kiadvány szintén a keresztény misztika zsidó hátterét kutatja és ebből a szemszögből véli az *Exagógét* a merkavah irodalom részének.⁴⁶²

Mint az előbbi felsorolásból is láthattuk az *Exagógé* és a merkavah misztika kapcsolata mélyen benne van a tudományos irodalomban. A kezdő lépést Gruenwald teszi meg a modern szakirodalomban. Gruenwald ugyan Ezékiel prófétával nem azonosítja a görög-zsidó költőt, de szerinte az Ezekiélosz név nem véletlen, az utóbbi szándékosan utal az előbbire ezzel teremtve meg a hidat ez első merkavah látomás (Ezékiel) és az első poszt biblikus merkavah látomás (Ezekiélosz) között.⁴⁶³ Az *Exagógé* azonban nem utal trónszekérre, csak trónra és a prófétai látomás kontextusa is jelentősen különbözik a drámáétól.

Pieter van der Horst a kutatástörténetben korszakos jelentőségű tanulmányában a 3Henokkal (a héber Henok) hozza kapcsolatba Mózes trónlátomását. Állítása szerint, annak ellenére, hogy a szöveg évszázadokkal később született, a hátterükben közös hagyomány állhat és 3Hen 3-15 szakaszai mögött biztosan régebbi elképzelések vannak. A Metatrónnal azonosított Henok Mózeséhez hasonló eseményeken megy keresztül.

Az Úr trónt készíti Henok számára és az égi lények uralkodójává teszi.

Satanael in Early Jewish Demonology (Albany: State University of New York Press, 2011) 110.

⁴⁶¹ Rowland, C. – Morray-Jones, C. R. A., *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12) (Leiden / Boston: Brill, 2009) 262.

⁴⁶² Az *Exagógét* a merkavah misztika tárgykörébe soroló irodalmak összeállításában nagy segítségemre volt Don Karr bibliográfiája, amelynek legfrissebb változata online szabadon elérhető. Carr, D., *Notes on the Study of Merkavah Mysticism and Hekhalot Literature in English with an appendix on Jewish Magic* <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/mmhie.pdf> (letöltve 2012.11.20). A forrás oldal nem tudományos igényű szövegeket is tartalmaz.

⁴⁶³ Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 128-130.

3Hen10,1-2.

Jismaél rabbi mondta: Metatron, az isteni Jelenlét fejedelme beszélt el nekem:

1. Mindezek után a Szent – áldott legyen Ő – a következő dolgokat készítette számomra: Trónt készített számomra, a Dicsőség trónjához hasonlót, és azt a pompa és ragyogó megjelenés, a szépség, báj, irgalom leplével borította, amely a Dicsőség Trónja kárpitjához hasonló; és erre helyezte a világmindenség mindenfajta fényét.

2. A hetedik csarnok kapujába helyezte azt [a trónt], és ráültetett engem⁴⁶⁴

3. A Hírnök (káróz) pedig kiment minden égbe, hirdetvén: „Íme Metatron, az én szolgám! Én tettem őt vezérré és uralkodóvá királyságom minden vezére fölött, és az égi magasságok lakói fölött – kivéve a nyolc tisztelt és rettegett hatalmas vezért, akiket királyuk, YHWH nevével neveznek.⁴⁶⁵

Az Úr koronát ad Henoknak és a dicsőség ruhájába öltözteti:

3Hen 12, 1-3.

Jismaél rabbi mondta: Metatron, az isteni Jelenlét fejedelme beszélt el nekem:

1. Ama szeretet folytán, amellyel a Szent – Áldott legyen Ő – jobban szeretett engem a Magasságok összes Fiánál, a dicsőség palástját készítette nekem, amelyre a fények összes fajtáját helyezte, és ebbe öltöztetett engem.

⁴⁶⁴ Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 220.

⁴⁶⁵ Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 250.

2. És elkészítette nekem a dicsőség köpenyét (*mé'il*), amelyre a szépség, pompa, ragyogás és fenség összes fajtája volt illesztve.

3. És királyi koronát készített nekem, amelyre negyvenkilenc drágakő volt erősítve, mind hasonlatosak a napkorong fényéhez.⁴⁶⁶

Amikor Henok a trónjára ül, akkor minden rangú angyal a nap és a hold angyala, a csillagok és bolygók leborulnak előtte.

3Hen 14,1-2

Jismaél rabbi mondta: Metatron, az isteni Jelenlét fejedelme beszélt el nekem:

1. Amikor a Szent – Áldott Ő – a fejemre helyezte ezt a koronát, az uralmak összes vezérei, akik az 'Arabót égbolt magasságában vannak, és az összes égbolt magasságában vannak, és az összes égbolt seregei reszkettek tőlem. Még az 'élim, az 'er 'ellim és a tapszarim vezérei is, akik a Dicső trónja előtt szolgálnak és hatalmasabbak minden szolgálattévő angyalnál; még ők is reszkettek és remegtek előttem, amint megpillantottak.

2. (...) Még a tűz angyala, a jégeső angyala, a szél angyala és a villám angyala, a mennydörgés angyala, a hó angyala, az eső angyala, a nappal angyala és az éjszaka angyala, a Nap angyala és a Hold angyala, a csillagok angyala és a csillagképek – ezek irányítják a világot parancsaikkal – angyala, még ezek is reszkettek előttem és remegtek, megriadtak és félelem szállta meg őket előttem, amint megpillantottak.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 252.

⁴⁶⁷ A teljes listához lásd: Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 253-254.

Henok tudja az összes csillag nevét is:

3Hen 46, 1-2.

Jismaél rabbi mondta: Metatron beszélt el nekem:

1. (Jer, és megmutatom neked) a csillagok szellemeit, amelyek a Raqía' égbolton állnak éjszakáról éjszakára a Mindenütt Jelenlévőtől való félelemben; (megmutatom neked), hova mennek és hol állnak.

2. Mellette haladtam, ő pedig kezével megragadott engem, és egyenként megmutatta őket, (rájuk mutatva) ujjaival. Azok pedig tüzes szikrákként álltak a Mindenütt Jelenlévő Szekere körül. Mit tett Metatron? Hirtelen tapsolt kezeivel, és elűzte azokat helyeikről. Ezek azonnal fölröppentek lángnyelv-szárnyakon; fölemelkedtek és menekültek a Szekér Trónjának négy oldaláról. Ő pedig egyenként sorolta nekem neveiket, ahogy írva van: „A csillagokat számon tartja, mindegyiket nevével szólítja.” (Zsolt. 147,4.). Ez azt tanítja, hogy a Szent – áldott legyen Ő – adott nevet mindegyik csillagnak.⁴⁶⁸

Az Úr kinyilatkoztatja neki az Ég és a Föld minden titkát és misztériumát, így Henok tisztában van a múlttal, a jelennel és a jövővel. Az alábbiakban a 3Hen 10,5; 3Hen 11,1; és a 3Hen 45,1; szakaszokat idézem. A célom az idézetekkel, hogy rávilágítsak a 3Henok és az *Exagógé* nyilvánvaló különbségeire.

3Hen 10,5.

5. És minden egyes ígét, amelyet az én nevemben előttetek kiejt, tartsátok be és teljesítsétek azokat; mivelhogy én rendeltem a Bölcsesség vezérét és a Megértés vezérét, hogy oktassák őt az égi és

⁴⁶⁸ Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 286.

földi dolgok bölcsességében, ennek a világnak és az eljövendő világnak a bölcsességében.⁴⁶⁹

3Hen 11,1.

Jismaél Rabbi mondta: Metatron angyal, a Jelenlét fejedelme beszélte el nekem:

1. Ettől az időtől kezdve a Szent-Áldott legyen Ő – föltárta előttem a Tan (Tórá) minden titkát, és a bölcsesség minden misztériumát (ráz), és a Tökéletes Tan (Tórá) minden mélységét, és minden élőlény szívbéli gondolatát. A világegyetem minden titka és a teremtés minden szabálya kinyilatkoztatva előttem, [akárcsak a Teremtő előtt]⁴⁷⁰

3Hen 45,1

Jismaél rabbi mondta: Metatron beszélte el nekem:

1. Jer, és megmutatom neked a Mindenütt Jelenlévő függönyét, amely a Szent – áldott legyen Ő – előtt van kiterítve, és amelyre fel vannak vésve a világ összes nemzedékei és minden tetteik, mindaz, amit eddig tettek, és amit tenni fognak minden nemzedékek végéig.

Van der Horst végső érve pedig, hogy a 3Hen 12,5-ben Kisebbik Úrnak hívja az Úr Henok-Metatront.⁴⁷¹

3Hen 12,5

5. és a Kisebbik Úrnak (YHWH *ha qátán*) nevezett engem az Ő egész házanépe jelenlétében; ahogyan írva van:”Mivel nevem őbenne van” (Kiv.23,21.)⁴⁷²

⁴⁶⁹ Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 251.

⁴⁷⁰ Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 251.

⁴⁷¹ Van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 25-26.

A 3Henokban olvasható elemek a 2Henokban, illetve az 1Henokban is megjelennek. Minden párhuzam ellenére a kiforrott merkavah szövegekhez, de még Ezékiel prófétához képest is puritán képet fest az *Exagógé*. A drámában nincsenek angyalok,⁴⁷³ nincsenek óriási méretek és nincs meg az apokaliptikus irodalomra jellemző vizuális háttér. Van der Horst tanulmányának konklúziója, hogy Ezekiélosz a merkavah misztika formanyelvén mutatja be miként kerül Mózes az Úr mellé helytartónak és miként vált evilági vezetőből a kozmosz urává.⁴⁷⁴ Van der Horst elképzelését Meeks kutatásainak eredményeire alapozza, ez utóbbi szerint léteztek a zsidóságon belül olyan csoportok, aki elfogadták Mózes megistenülését, ebbe deifikációs narratívába illeszkedik Ezekiélosz leírása.⁴⁷⁵ A prófétai mű és a költői szöveg összekapcsolása azonban nem veszi figyelembe a két irodalmi alkotás eltérő célját, műfaji különbségeit és kontextusát.

Nem a merkavah misztikához, hanem a misztérium vallások beavatási rítusaihoz hasonlítja Cerfeaux Mózes álmát.⁴⁷⁶ Ezt az elképzelést egészítette ki és fejlesztette tovább Goodenough is, aki szintén Mózes mennyei királyságát és nem földi, hanem kozmikus uralkodását olvassa ki a sorokból.⁴⁷⁷

⁴⁷² Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei (Ószövetségi Apokrifek 1.)* (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 252.

⁴⁷³ Ruffatto szerint Raguél neve nem véletlenül hasonlít a Henok irodalmakból ismert Raguela angyal nevére. Szerinte Raguél valójában az Angelus interpres szerepében van jelen a drámában. Ruffatto, K.J., "Raguel as interpreter of Moses' Throne Vision", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (2008) 121-139.

⁴⁷⁴ Van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 29.

⁴⁷⁵ Meeks, W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967) 147.

⁴⁷⁶ Cerfeaux, L., "Influence des mysteres sur le judaisme alexandrine avant Philon", *Museion* 37 (1924) 36-48. Idézi: Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, 811.

⁴⁷⁷ Goodenough, E.R., *By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam: Philo Press, 1969) 290.

Véleményem szerint a „misztikus” azon sokat használt jelzők közé tartozik, amelyet a szakirodalom is kellő elővigyázatosság nélkül alkalmaz. Az biztosan állítható, hogy a zsidó misztika, pontosabban a merkavah misztika jóval később és más történeti-kulturális kontextusban alakult ki, mint Ezekieléosz műve. Az *Exagógéban* nincsenek jelen a klasszikus merkavah vonások, mi több trónszekér sincs. A dráma tágabb kontextusa sem misztikus, az álmod megfejtő Raguél interpretációjában nem égi tudásra, hanem nagyon is földi hatalomra utal.

4.4.2. Szociológia – versengő hagyományok?

A legelterjedtebb nézet Ezekieléosz drámájával kapcsolatban a misztikus irodalomhoz való sorolás. A második helyen az általam szociológiaiainak elnevezett megközelítése, amelyben több kutató versengő hagyományokat lát az *Exagógé* mögött. A két legelterjedtebb változat szerint a Henok és az ún. Fény-Ádám hagyomány mögötti társadalmi csoportok vetélkedtek a mózesi hagyománnyal.

4.4.2.1. A Henok-Mózes polémia

Mózes és Henok kapcsolata már a merkavah misztikával kapcsolatban is előjött.⁴⁷⁸ Ruffatto tanulmányában apokaliptikus merkavah vízióknak tartja az *Exagógét*, mégsem a misztikus értelmezők közé sorolom. Publikációjának a kiindulópontja ugyan a merkavah misztika, de egy teljesen új megközelítést épít fel Mózes trónvíziójához. Szerinte Ezekieléosz mindent Mózeshez köt, amit korábban Henokhoz kötöttek, sőt Mózes számos ponton túl is tesz a pátriárkán, hiszen nemcsak felemelkedik, hanem merkavah vízióban is

⁴⁷⁸ Holladay, *Ezekiel the Tragedien*, 239-49.; Meeks, W., "Moses as God and King", In: J. Neusner, ed., *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Leiden: Brill, 1968) 354-71.; Meeks, W., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Novum Testamentum Supplement Series 14; Leiden: Brill, 1967); Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 262-67.; van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 24-27.

részesül, majd megistenül. Ruffatto az *Exagógét* egy új fronton mutatja be, a Henok – Mózes polémiában.⁴⁷⁹

A henoki irodalmakban a Mózes hagyománnyal szembemenő elképzeléseket is olvashatunk. James VanderKam szerint az 1Hen látványosan kerüli a Szináj hegyi kinyilatkoztatást és Mózes általi szövetségkötést és az özönvíz eseményeit helyezik a középpontba.⁴⁸⁰ Orlov ellenpéldaként az 1 Enoch 89:29–32.-t az állatapokalipszist hozza fel példának, amely egyértelműen Mózesre utal.⁴⁸¹

Egy olyan pátriárka mint Henok, aki nem halt meg, mégis közvetlenül a mennybe jut sokkal magasabban van mint a generációkkal később élt Mózes, akinek a haláláról is értesülünk. A Henok által szerzett tudás a Törvény felett van, hiszen az ezoterikus tudás ősbibb, mint az exoterikus Szináj hegyi felemelkedés.⁴⁸² Ruffatto szerint ezt a kényelmes henoki narratívát borítja fel Ezekielélosz az *Exagógéban* olvasható trónlátomásával és később ugyanezen a vonalon megy tovább Alexandriai Philón is, aki egyébként Henok szerepét kevésbé fontosnak tartja,⁴⁸³ Mózeset ugyanakkor a lehető legjobb tulajdonságokkal ruházza fel.⁴⁸⁴ Ruffatto az *Exagógét* a legkorábbi és az egyik legfontosabb dokumentumnak tartja a versengő Henok és Mózes

⁴⁷⁹ Ruffatto, K. J., "Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (2006) 195.

⁴⁸⁰ VanderKam, J., "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch", In: P. W. Flint – T. H. Kim, eds., *The Bible at Qumran* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 142.

⁴⁸¹ 1Hen.89-28-29.: „Az a juh felment egy magas szikla csúcsára, a Juhok Ura pedig elküldte őt hozzájuk.” Henok Első könyve (Az etióp Henok-könyv) ford.: Dobos Károly Dániel, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 136.

⁴⁸² Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 198.

⁴⁸³ Alexander, Ph., "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch", In: M.E. Stone – T.A. Bergen, eds., *Biblical Figures Outside the Bible* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 108. Idézi: Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 261.

⁴⁸⁴ Meeks, *Moses as God and King*, 354-371.

hagyományokkal kapcsolatban. Az *Exagógé a Jubileumok könyvével* nagyjából egy időben született, míg utóbbi összebékíti a mózesi és a henoki hagyományt, addig az előbbi tudatosan magasabbra helyezi Mózeszt Henoknál.⁴⁸⁵

Ezekiélósz gazdag eszköztárat használ ahhoz, hogy magasabbra tegye Mózeszt Henoknál. A *Virrasztók könyve* (1Hen 1-36) szolgálhatott előképül, mindketten az égbe emelkednek és látják az Úr trónját, megszámlálják a csillagokat, megtekintik az univerzumot és látják a jövő történéseit. Mindkét szöveg tartalmaz egy Raguél nevű szereplőt, aki megfejti az álmot. Ezekielósz az 1Henokra alapozva írhatta meg Mózes trónlátomását, a 2Hen, illetve a 3Hen pedig későbbi válaszok lehetnek a folyamatosan fejlődő Mózes hagyományra.

Bár az 1Hen leírása színesebben ábrázolja a trónt és a palotát (1Hen 14,8-23), az *Exagógé* Mózesét nemcsak az égben, hanem az égben és a Szináj hegyén is zajlik, természetesen Ezekielósz trónja is hatalmas, hiszen az ég tetejéig ér. Ruffatto szerint az ég és a hegy összekapcsolásának nemcsak földrajzi oka van, a drámaíró ezáltal bizonyítja, hogy Mózes egyszerre részesült ezoterikus (fent az égben) és exoterikus (a hegy tetején) tudásban, így téve egyértelművé Mózes és a kinyilatkoztatás elsőbbségét.⁴⁸⁶ A henoki hagyomány később azonban újra felülkerekedik, a 3Hen. 48D.4-ben Henok-Metatron, a Tóra Hercege adja Mózesnek a törvényt a Szináj hegyén, majd a 3Hen 11,1-ben szintén ő tárja fel a titkokat.

A végső mózesi győzelmet természetesen a trón elfoglalása, a regáliák megkapása és az Úr trónjáról való kormányzás jelenti: „Moses shares God's

⁴⁸⁵ Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 200.

⁴⁸⁶ Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 202.

throne: he is divinized. Moses thus not only sees God's throne, as did Enoch: he rules from God's own throne."⁴⁸⁷

Ruffatto szerint van olyan elképzelés, mely szerint az *Exagógé* azon zsidó csoportoknak lehetett fontos, akik a Szinaj hegyi kinyilatkoztatásban és törvényadásban találták meg az identitásuk lényegét, és nem az özönvíz idejének eseményeiben.⁴⁸⁸

4.4.2.2. Kapcsolat a Fény-Ádám hagyománnyal

Tovább bonyolítja az azonosítás kérdését Bunta, aki szerint nemcsak Henok-Mózes ellentét, hanem Ádám-Mózes rivalizálásnak nyomai is megtalálhatók az *Exagógéban*.⁴⁸⁹ Bunta két lépésben építi fel érveit, egyrészt a trónon ülő figurát nem azonosítja az Úrral, másrészt pedig a szövegben szereplő φωτα valójában egy szójátékra utal, ugyanis az ékezés nélküli φως nemétől függően jelenthet férfit és fényt is. Bunta javaslata szerint trónon ülő fény (a kavod) helyettesíti az Urat és a fény valójában Fény-Ádámra utal. Bunta szerint a Fény-Ádám elképzelés gyökereit a rabbinikus tradícióban kell keresni, például a *Genesis rabba* 20.12-ben, amelyben Ádám ragyogó fényű ruhájáról van szó.⁴⁹⁰

Ennek a Fény-Ádámnak lehettek bizonyos heterodox körökben tisztelői. Ádám és a Fény azonosítása tehát megtörtént, így Bunta szerint elképzelhető, hogy nem az Úr, hanem a Fény-Ádám adja át a helyét Mózesnek. Egy újabb versengő tradícióval van dolgunk, ahol Ezekielosz ismét győzött, mert

⁴⁸⁷ Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 204.

⁴⁸⁸ Ruffatto, K. J., "Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15 (2006) 210.

⁴⁸⁹ Bunta, S., "One Man in Heaven, Adam-Moses polemics in the Romanian Versions of The Testament of Abraham and Ezekiel the Tragedian's Exagoge", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 2 (2007) 151.

⁴⁹⁰ Bunta, *One Man in Heaven, Adam-Moses polemics in the Romanian Versions of The Testament of Abraham and Ezekiel the Tragedian's Exagoge*, 146-147.

magasabbra tette Mózeset a Fény-Ádámnál. Bunta írása több szempontból nehezen követhető logikát követ, mindenesetre szép példája a spekulációk végtelen lehetőségének.

A szociológiai olvasatok legnagyobb hiányossága, hogy a csoportok létezését csak feltételezzük, forrásaink nincsenek, vagy nagyon hiányosak. További két probléma a felsorolt elképzelésekkel, hogy egyrészt eszközként kezelik a szöveget egy már meglévő gondolat alátámasztásához, másrészt csak a trónlátomással foglalkoznak, a fennmaradó 247 sort nem vizsgálják részletesen.

4.4.3. „Vegyes“ megoldási javaslatok

Az alábbi alfejezetekben azokat a magyarázatokat veszem sorra amelyek adott esetben csak egy-egy kutató nevéhez köthetőek és nem sorolhatóak a fenti két nagy kategóriába.

4.4.3.1. Mózes megkettőzött énje

Orlov Bunta elméletéhez némileg hasonlóan úgy gondolja, hogy az *Exagógéban* megjelenő trónon ülő figura nem azonos az Úrral. Orlov érve alátámasztására a 2Hen 39,1-8.-at idézi:

Mert ti a szavaimat az én szájamból, egy hozzátok hasonlóan teremtett embernek a szájából halljátok, én pedig az Úr tüzes szájából hallottam, mivel az Úr szája tüzes kemence, és szavai, amelyek elhagyják, a tűz lángjai. Ti pedig gyermekeim, az én arcomat, egy hozzátok hasonlóan teremtett ember arcát látjátok, én az Úr orcáját láttam, mint tüztől izzó, szikrákat szóró vasat. Mert ti egy hozzátok hasonlóan teremtett ember szemét látjátok, én pedig az Úrnak a nap sugaraiként világító szemét láttam, amely megrémíti az ember szemét. Ti pedig, gyermekeim, az én nektek integető jobbomat látjátok, egy hozzátok hasonlóan teremtett ember jobbát, én pedig az Úrnak a mennyet betöltő kezét láttam, ami felém intett.

Ti pedig az én tiétekhez hasonló testem terjedelmét látjátok, én pedig az Úr mérhetetlen és összehasonlíthatatlan terjedelmét láttam, amelynek nincs vége. Ti pedig az én szájam szavait halljátok, én pedig az Úr szavait hallottam, mint nagy villámot a felhők szüntelen mozgásának közepette.⁴⁹¹

Ebben a szakaszban Henok elmondja gyerekeinek találkozását az Úrral. Orlov azt állítja, hogy ez a szakasz bizonyíték arra, hogy Henoknak két identitása van. Van a földi Henok, („hózzátok hasonlóan teremtett“) és az ő égi hasonmása („heavenly counterpart“) amely az Úr arcát látta („én az Úr orcáját láttam“). Az égi és a földi változatot ráadásul váltogatni is tudja.⁴⁹² Miután a Henok, illetve a Jákob nevéhez köthető irodalmakban bizonyítást nyert egy égi hasonmás létezése⁴⁹³ (celestial double), Orlov úgy gondolja a mózesi hagyományban is van erre példa, elsőként az *Exagógében*, ahol a trónon ülő figura nem az Úr, hanem Mózes hasonmása és ő adja át a helyét az igazi, a „földi“ Mózesnek.⁴⁹⁴

4.4.3.2. Mózes trónlátomása, mint a zsidó-hellén együttélés szimbóluma

Ez a megközelítés Trencsényi-Waldapfel Imréhez köthető. Elképzelése szerint Ezekielosz drámája az oikumené igényének jegyében született, amelyet legjobban egy görög formában született, de zsidó tartalmú szöveg szimbolizál. Az *Exagógé* az egyetememes műveltség része, amelyet egyfelől a nagy sándori oikumenikus (egyetemes) birodalom gondolata, másfelől „a zsidó prófétai univerzalizmus hagyománya is táplált.“⁴⁹⁵ Az egyetemesség

⁴⁹¹ Henok második könyve (Az ószláv Henok-könyv) ford.: Hollós Attila In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009) 207-208.

⁴⁹² Orlov, A., „Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian”, *Biblica* 88 (2007) 157.

⁴⁹³ Orlov, A., „Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian”, *Biblica* 88 (2007) 154-163.

⁴⁹⁴ Orlov, A., „Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian”, *Biblica* 88 (2007) 165.

⁴⁹⁵ Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 47.

igénye leginkább az álomjelentben érhető tetten, amikor Mózes az egész oikumenét látja benne és Raguél is világhatalomként interpretálja. Trencsényi szerint itt nem földi hatalommal van dolgunk, hanem „Mózes oikumenikus uralma nem jelenthet mást, mint rajta keresztül kinyilatkoztatott isteni törvény elfogadtatását az egész világgal.”⁴⁹⁶

Trencsényi összekapcsolja az *Exagógébeli* Szináj hegyi trónlátomást a Szináj hegyi kinyilatkoztatással és idézi a legendát mely szerint a kinyilatkoztatásnak a hegyről induló hangja hetven hangra és hetven nyelvre oszlott, utalva a Septuaginta egyetemességére.⁴⁹⁷

4.4.3.4. Mózes és Homérosz

Heath tanulmányában nem új olvasatot, vagy megközelítést, hanem egy korábban figyelembe nem vett hatást vizsgál tanulmányában. A korona, a jogar, a trón alapvetően hozzátartozik egy király ikonográfiájához. Természetesen Zeust is így ábrázolták, de ami ennél fontosabb, hogy a Kr.e. negyedik századtól kezdve a Homérosz ábrázolások is megkapták ezeket az attribútumokat. A Kr.e. második századi Szmürnában talált érméken pedig Homérosz Zeusként jelenik meg, jogart és könyvtkeercset tartva a kezében.⁴⁹⁸ Heath szerint Ezekiélosz korában Homérosz egy szinte isteni státuszú figura volt, ahogy Mózes is az *Exagógéban*. A kutató nem állítja, hogy az *Exagógé* figurája mögött egyértelműen Zeust kell látnunk, de Zeusznak a korszakban betöltött szerepe és ikonográfiája hathatott Ezekiéloszra.⁴⁹⁹

4.4.3.5. Mózes és Apolló

Holladay meglátása szerint Ezekiélosz prófétaként és látnokként ábrázolja Mózes és az álom és az interpretáció közötti ellentmondás csak így hidalható

⁴⁹⁶ Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 48.

⁴⁹⁷ Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*, 48.

⁴⁹⁸ Heath, J., "Homer or Moses? A Hellenistic Perspective on Moses' Throne Vision in Ezekiel Tragicus", *Journal of Jewish Studies* 63.1 (2007) 8.

⁴⁹⁹ Heath, *Homer or Moses? A Hellenistic Perspective on Moses' Throne Vision in Ezekiel Tragicus*, 15.

át. Holladay úgy érvel, hogy az ezekiéloszi leírás mögött Aiszkhülosz (Erinnüsök 18, 29, 616) áll, amikor Zeus megkoronázza Apollót és így ő Zeus prófétája (mantis) lesz. Az *Exagógéban* Mózes van Apolló szerepében, Zeus követe pedig a mantikus trónon ül. Holladay szerint itt is egy versengő hagyományról lehet szó, Ezekiélosz tudatosan ülteti Mózeszt Apolló helyére. Az álom jelenet így újabb értelmet nyer, a Szináj átveszi Delphoi szerepét, Mózes lesz az új Apolló, Zeus szócsöve, az emberek pedig az Úrhoz és nem a pogány jóslatokhoz fognak fordulni.⁵⁰⁰

Összegzés

A modern tudomány állandó kutatása a lehetséges források és elődök nyomában aláássa Ezekiélosz jelentőségét és háttérbe szorítja az újdonság lehetőségét.⁵⁰¹ Azzal, hogy a történetileg az *Exagógét* megelőző trónlátomásokat sorrendbe állítva a lehetséges gyökereket keressük, figyelmen kívül hagyjuk azt a tényt, hogy bármennyire is korának szellemi illetve irodalmi elitjébe is tartozhatott a szerző, nem tudjuk pontosan bizonyítani, hogy mely forrásokból dolgozott.⁵⁰² Hasonlóan vélekedik Jacobson is, szerinte hiába keressük meg az összes lehetséges forrást a trónlátomáshoz nem fogunk hozzá közelebb jutni, akkor sem ha Ezekiélosz korának zsidó és görög miliójének irodalmi hagyatékát vizsgáljuk.⁵⁰³

Az *Exagógé* összekötése a merkavah hagyománnyal önkényes, egyrészt mert egy későbbi korszakból vetít vissza elemeket, másrészt a misztika és a színpad világa nem összeegyeztethető. A misztikus élmények nem közösségiek és nem is a közösségnek szólnak, hanem individuális élmények. Lanfranchi szerint a hasonlóságok ellenére a merkavah szövegek és az *Exagógé* más alapra épülnek: „En effet, les paralleles avec les speculations

⁵⁰⁰ Van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 28.

⁵⁰¹ Gruen, *Heritage and Hellenism*, 132.

⁵⁰² Nem akadémiai hivatkozás, de szinte minden fontos korábbi trónlátomást idéz: <http://www.heavenlyascents.com/2008/10/01/the-human-form-on-gods-throne/> (letöltve: 2011.09.10)

⁵⁰³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 97.

sur la *merkavah*, bien que suggestifs, ne doivent pas détourner l'attention des différences profondes entre le texte d'Ezechiel et la littérature mystique tardive.”⁵⁰⁴

A trón és a többi elem megjelenése az *Exagógé* születésének idejében nem feltétlenül jelentette a szöveg misztikus irodalomhoz való sorolását.⁵⁰⁵ Lanfranchi egy korábbi publikációjában kiemeli, hogy akik a szakaszt a merkavah misztika felől közelítik meg, nem veszik figyelembe sem a dráma egészét, sem annak kulturális kontextusát. Szerinte a szöveget a már bemutatott görög drámai álmohagyományokkal együtt kell vizsgálni.⁵⁰⁶ Szerinte Ezekielosznak, a dráma költőjének és Ezékiel prófétának nincs semmilyen kapcsolata: „Although the homonym Ezekiel no longer creates any confusion, scholars had not given up looking for the links between the prophet and the poet.”⁵⁰⁷

Úgy véli, az ezékieli látomás csak a Henok nevéhez köthető írásokban élt tovább. Véleményem szerint a próféta látomásának elemei minden kétséget kizáróan a henoki hagyományban élnek tovább, ugyanakkor nem gondolom, hogy korlátozni kell Ezekielosz forrás használatát. Úgy gondolom, hogy ha valaki Ezekielosz korában trónról és trónlátomásról szeretett volna írni, kézenfekvő volt, hogy Ezékiel próféta írásához is nyúljon, különösen annak ismeretében, hogy a költő a Septuagintából dolgozott. Az égi trónnal való találkozás, a kinyilatkoztatás, az álm és a víziók általánosan elterjedt elemei voltak az irodalomnak. Az ószövetségi párhuzamokkal kapcsolatban tehát adja magát, hogy Dániel álmát és Ezékiel próféta látomását az *Exagógé* mellé állítsuk, de ki kell hangsúlyozni, hogy csak egy struktúrát kapunk, a szövegek műfaja, célja és célközönsége teljesen eltér. Attól, hogy egy szövegben szerepel a „trón” szó, még nem biztos, hogy kapcsolatban van az *Exagógéval*.

⁵⁰⁴ Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique*, 185.

⁵⁰⁵ Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique*, 186.

⁵⁰⁶ Lanfranchi, *Moses' Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 55.

⁵⁰⁷ Lanfranchi, *Moses' Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 53.

A dráma kapcsolata az álmokat tartalmazó hellén irodalmakkal a legkönnyebben megfogható, ugyanis Ezekielosz munkája elemeiben jól beilleszthető a szimbolikus álmok kategóriájába. A klasszikus drámák hatása értelemszerűen nem szorul magyarázatra, hiszen egyértelműen megfogható elődök nyomain halad. Mózes álma nemcsak a modern kutatók⁵⁰⁸ kategorizálása szerint tartozik a szimbolikus álmok közé, hanem daldiszi Artemidórosz (Oneirocriticon 1.2.10) rendszere szerint is. Az antik szerzők előszeretettel használták ezt a formát, amelynek lényege nem az álomban, hanem az álom megfejtésében van. Azok a kutatók, akik részletesen foglalkoztak Mózes álmával sokszor az álom megfejtése nélkül értelmezték azt.⁵⁰⁹ Raguél magyarázata pedig egyértelműen földi királyságot (Exag.84-86) és prófétai tulajdonságokat (Exag. 87-89) ígér. Az előbbit az átadott tárgyak (korona, jogar), az utóbbit pedig a képességek jelentik.⁵¹⁰

A szociológiai megközelítések problémája, hogy bizonyíthatatlan társadalmi ellentéteket keres mögötte. A Henok-Mózes ellentét logikusnak hat, de a henoki irodalmak és az *Exagógé* között is különbségek vannak. Ezekielosz munkája messze nem annyira látványos és színes, mint a Henok neve alatt hagyományozódott irodalom. Henok utazása során olyan dolgokkal találkozott, amelyeknek nincs párja a földön. Ezekielosz egy szolid álomjelentbe rejtette mondanivalóját és az álomban látott trónt is röviden írja le, a csillagok pusztán égitestként vannak jelen, nem pedig angyalként. Jacobson saját szavaival: „Ezekiel’s version of the ascension-type vision is demythologization of the Enoch type.”⁵¹¹

A Fény-Ádám összekapcsolás még ingoványosabb talajra visz, szintén későbbi és feltételezett hagyományokat vetít vissza, ráadásul komolyabb filológiai

⁵⁰⁸ Lanfranchi, *L’Exagoge d’Ezechiel le Tragique*, 192-193.

⁵⁰⁹ Ilyen modern szerző például Peter van der Horst: van der Horst, *Moses’ Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 26-27.

⁵¹⁰ Lanfranchi, *Moses’ Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, 57.

⁵¹¹ Jacobson, H., „Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel’s *Exagoge*”, *Illinois Classical Studies* 6 (1981) 275.

támogatottság nélkül. Bunta elképzelése egyébként nem eredeti, a φως-ban rejlő szójátékot már Quispel és Fossum is felfedezte, igaz ők a gnosztikus szerzők műveiben keresték az *Exagógé* forrását.⁵¹²

Orlov elképzelése Mózes égi másáról mélyebb teológia háttérrel feltételez, mint amennyit az *Exagógé* tartalmaz. Az égi és a földi Mózes gondolat szétfeszíti a dráma műfaji kereteit is, úgy vélem az *Exagógé* ennél sokkal egyszerűbb irodalmi alkotás.

Trencsényi meglátása szintén többet tesz Ezekiélosz vállára, mint amennyit elbír, ugyanakkor az oikumenét belátó Mózes alakjának komoly politikai olvasata is van. Az egyetemesség ígérete talán nincs a szövegben, de a megfelelő királyi adottságokkal rendelkező Mózesé igen.

Az *Exagógé* összekapcsolása Homérosszal és Apollóval értelmezhető a legnehezebben. A homéroszi elemek tisztán spekulációra épülnek és az Apollóval való párhuzam is egy elméleti elképzelésen alapul.

Összességében úgy gondolom, hogy Mózes álmában ő az Úr által kijelölt király és ezért magán viseli egy idealisztikus, a hellénisztikus korszaknak megfelelő uralkodó mintáit, a divinatorikus és drámai elemek pedig a szöveg színesítésére szolgálnak.

⁵¹² Quispel, G., *Valentinus de gnosticus en zijn Evangelie der waarheid* (Amsterdam: In de Pelikaan, 2003); valamint Fossum, J.E., *The Image of the Invisible God, Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30) (Fribourg: Academic Press Fribourg, 1995); A szövegeket idézi Lanfranchi, P., "Moses' Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian", In: H. J. de Jonge – J. Tromp, eds., *The Book of Ezekiel and Its Influence* (Aldershot: Ashgate, 2007) 53-54.

5. Az *Exagógé* politikatörténeti olvasata

Mózes látomásában az evilági hatalom jelképeit kapja, nem misztikus egyesülésben, hanem egy helycserében vesz részt, ráadásul a deifikáció jelensége igen messze áll a korszak zsidó gondolkodásától, de általában a zsidó gondolkodás fősodrától is. Mint az előző fejezet zárásaként már utaltam rá, aki színpadi művet ír, akár előadták azt, akár nem, olyan műfaji kötöttségekkel néz szembe, ami kizárja a bonyolult, misztikus értelmezéseket. Az *Exagógé* képi világa messze nem éri el a Henok neve alatt fennmaradt irodalmak vizualitását és teológiai mondanivalóját. Véleményem szerint az *Exagógé* egy „egyszerű” munka, amelynek az emlékezés és az emlékeztetés mellett nem titkolt célja a magyarázat és identitásteremtés és őrzés, valamint a szórakoztatás.

Azt nem tudhatjuk pontosan, hogy Alexandrosz Polühisztór miért válogatta be az *Exagógét* munkájába, de Kaiszareai Euszebiosz esetében biztosan állíthatjuk, hogy oktató és propagandisztikus célból nyúlt a nűhöz. Nagy Konstantinnak, mint az első keresztény uralkodónak nem voltak előképei a jó kormányzáshoz, így össze kellett állítani számára egy speculum regist, ahol a nagy elődök tetteivel találkozhatott.⁵¹³ Véleményem szerint Kaiszareai Euszebiosz egyházatya úgy válogatott a *Praeparatio Evangelica* 9. könyvében a zsidó szerzők munkái közül, hogy szem előtt tartotta azok hasznosságát egy keresztény király-ideológia szempontjából.

Disszertációm utolsó fejezetében elsőként a Héber Biblia, valamint az *Exagógé* Mózesről, mint királyról alkotott elképzelését mutatom be. A második alfejezetben Mózes, mint királyt mutatom be Alexandriai Philón *De Vita Mosis* című életrajzi munkája alapján. Véleményem szerint az *Exagógé* és a *De Vita Mosis* Mózese ugyanannak a hellénisztikus ideális királyról szóló hagyománynak a tagja. Kaiszareai Euszebiosz Mózesről alkotott képével

⁵¹³ A hellénisztikus kor ideális királyképéhez lásd: Walbank, F.W., Monarchies and Monarchic Ideas, In F.W. Walbank ed. *The Cambridge Ancient History* 7.1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 62-99.

fejezem be a fejezetet, egyúttal alátámasztva a szövegek közötti kapcsolatot és az *Exagógé* politikatörténeti értelmezésének helyességét.

5.1. Mózes, mint király

A próféta, a pap és a király három olyan szerep, amely az ókorban nem választható el egymástól és Mózes is rendelkezik ezekkel a szerepekkel. Az *Exagógében* Mózesnek két szerepére van utalásunk, a királyra és a prófétára. Bár a kettő nem elválasztható, a királyi hangsúlyosabb és én is ezzel foglalkozom bővebben.

5.1.1. Mózes, mint király a Héber Bibliában

Általánosságban elfogadott nézet, hogy az Ószövetségben Mózes nem jelenik meg királyként.⁵¹⁴ Lierman szerint ugyanakkor a Kiv.4,20 és a MTörv.33, 4-5 szakaszai Mózes királyságára utalnak a későbbi értelmezések szerint. A Kiv.4,20 az eredeti szövegben csak Mózes botjára utal:

Kiv.,4,20

Mózes tehát fogta feleségét és fiait, számárra ültette őket, és visszatért Egyiptomba, kezében Isten botjával.

A midrások szerint az Isten botja itt nem Mózes csodatevő botjára utal, hanem a jogarra, ami a királyi hatalom jelképe is egyben. Arra a jogarra, ami az *Exagógében* is megjelenik.⁵¹⁵

A Második Törvénykönyvben (Mtörv. 33,4-5) megjelenő király kifejezés ugyanakkor valószínűleg Mózesre utal.

MTörv 33,4

⁵¹⁴ Feldman, L.H., *Philo's Portrayal of Moses*, 280.

⁵¹⁵ Lierman, J., *The New Testament Moses: Christian Conceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 137) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 80.

Törvényt adott nekünk Mózes által, örökségül Jákob sokaságának,

MTörv 33,5

királya lett az Igaznak, amikor egybegyültek a nép fejei, egybe Izraelnek törzsei."

A későbbi hagyományban (például *Lev. Rab.* 31,4) már egyértelműen Mózesre vonatkoztatják a rabbik és ezt erősítik meg a targumok is (*Targum Onkelosz* és *Pseudo-Jonathan*). Mint Lierman idézi, a Mtörv. korai görög fordításai, Theodótion és a Szümmakhosz már minden kétséget kizáróan királyként idézik meg Mózeset. Annak ellenére, hogy a ma ismert formájukban a targumok Pentateuchossal foglalkozó szakaszai az Újszövetségnél későbbiek, a MTörv 33,5-höz köthető szakaszaikban a *Septuaginta* korába visszanyúló elképzeléseket tartalmaznak. Ugyanezek az értelmezések olvashatók Theodótion és a Szümmakhosz műveiben is. Ebből arra következtethetünk, hogy a Második Templom korának zsidóságában a királyság intézményéről folyó diskurzus jelen volt, így akár Mózes is megjelenhetett királyi szerepben.⁵¹⁶

Nemcsak Mózes királyságának, hanem az ettől elválaszthatatlan prófétaságának is van biblikus háttere. Dávid és Saul is prófétált mindamellet, hogy királyok is voltak.⁵¹⁷ Philón később részletesen elemzett gondolatában a profétálás képessége az ideális uralkodótól elválaszthatatlan tulajdonság. Philón is utal Mózesre, mint királyra és prófétára.⁵¹⁸

5.1.2. Mózes, mint király az *Exagógéban*

⁵¹⁶ Lierman, *The New Testament Moses: Christian Conceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, 82-84.

⁵¹⁷ Dávid: 2 Sám. 23,2; Saul: 1 Sám. 10,9-11; 11,6; 16,13-14; 19,23-24.

⁵¹⁸ Virt. 216-218; Praem. 55., Idézi Lierman, *The New Testament Moses: Christian Conceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, 85.

Az *Exagógé* trónjelenetének kétségtelen és minden egyéb szövegtől eltérő, ezáltal az Ezekiélosz drámáját egyedivé tevő eleme az álom azon pillanata, amelyben a trónon ülő alak átadja a regáliákat és a helyét Mózesnek.

Exag. (74-76)

74 σκῆπτρον δέ μοι πάρωκε καὶ εἰς θρόνον μέγαν

75 εἶπεν καθῆσθαι· βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι

76 διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται.

Exag. (74-76)

74 Átadta akkor kormányzópálcáját nekem

75 s a szép királyi díszet, a diadémot is,

76 s a trónról lelépve engem ültetett reá.

A szöveg alapján a királyi szerepet nem lehet megkérdőjelezni, erre egyértelműen utal a korona, a jogar és a trón. Felmerül a kérdés, hogy Mózes helyettesíti-e az Urat? Esetleg Mózes maga istenül meg? Úgy gondolom, hogy mindkét kérdésre nemmel kell válaszolni, mert nincs szó klasszikus értelemben vett teofániáról, Mózes nem válik istenné és nem is feladata az Urat helyettesíteni. Mózes *Exagógébeli* királysága egy földi, a hellénisztikus kornak megfelelően kiszínezett idealizált politikai szerep.⁵¹⁹ Mózes nem az egész világ feletti uralmat kapja meg, hanem az Izrael feletti uralkodás jogkörét.⁵²⁰ Véleményem szerint az *Exagógé* Mózesese egy evilági uralkodó, a királysága nem univerzalisztikus és csak a földi Izraelre terjed ki. A

⁵¹⁹ Gruen, E.S., „Hellenistic Kingship, Puzzles, Problems and Possibilities,” in P.Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle, eds., *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilizations 7) (Aarhus: Aarhus University Press, 1996). 117-125.

⁵²⁰ Bauckham, R., „The Throne of God and the Worship of Jesus”, In: Carey C. Newman – James R. Davila – Gladys S. Lewis, eds., *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origin of the Worship of Jesus*; John J. Collins – Florentino Garcia Martinez, eds., *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* vol. 63 (Leiden: Brill, 1999) 57.

trónlátomás politikai értelmezését osztja Feldman,⁵²¹ Meeks⁵²² és Lierman⁵²³ is.

Bauckham szerint Ezeikiélosz a Kiv.4,16 és a Kiv. 7,1 szakaszok exegézisét mutatja be a trónlátomásban.

Kiv 4,16

Ő beszél majd helyetted a néphez, ő lesz a te szád, te meg olyan leszel neki, mint az Isten.

Kiv 7,1

Azt mondta erre az Úr Mózesnek: „Íme, mintegy Istenné tettelek a fáraó számára, és bátyád, Áron lesz a prófétád.”

Ezekben a szakaszokban Mózes nem válik Istenné, csak olyan lesz mások szemében, mintha Ő lenne. A különbség a deifikáció és a mások számára láttatott isteni szerep között kézenfekvő. Ezekben a szakaszokban Mózes istensége nem egyéb, mint a hatalom metaforája, ahogy a többi madarat vezető madár is az *Exagógé* végén. A dráma, a népet Egyiptomból kivezető hőse lesz a nép uralkodója, a korszaknak megfelelő ideális hellénisztikus király.⁵²⁴

Mózes földi királyságára és politikai küldetése melletti legerősebb érv az álom megfejtése:

⁵²¹ Feldman, *Philo's Portrayal*, 321-326.

⁵²² Meeks, *The prophet-king*, 157.

⁵²³ Lierman, *The New Testament*, 79-124.

⁵²⁴ Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, 134.; Goodenough, E.R., *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory* (New Haven: Yale University Press, 1938) 98-100.; Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 96-97.; Meeks, W.A., "Moses as God and King", In: Jacob Neusner, ed., *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Studies in the History of Religions) (Supplements to Numeri 14) (Leiden: Brill, 1968) 359.

Exag. (85-86)

85 ἄρα γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνου

86 καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήση βροτῶν;

Exag. (85-86)

85 Egykor hatalmas trónt fogsz még állítani,

86 s magad fogsz ülni rá, ítélni népeket.

A Raguél interpretáció nem hagy kétséget afelől, hogy Mózes uralkodása evilági keretek között zajlik, hiszen a halandók (βρότεος) ura lesz.⁵²⁵ Mózes trónja nem az Úr trónja, hanem egy királyi trón, amelyre Mózes a Szináj hegyén ülhetett.

5.1.3. Mózes, mint király Alexandriai Philón műveiben

Alexandriai Philón alapműve ebben a kérdésben a Mózesről írt két könyvből álló életrajza a *De Vita Mosis*. A könyvek alap témája a királyság és az uralkodás. Így zárul az első könyv:

De Vita Mosis 1.334

Befejeztem annak bemutatását, mit tett Mózes királyként. Ezt követően azt kell előadnom, mily nagyszerű dolgokat vitt véghez főpapsága és törvényhozói tevékenysége révén, mert az ezekhez szükséges képességeket is oly magas fokon birtokolta, hogy azok teljes összhangban álltak királyságával.⁵²⁶

A második könyv pedig a további szerepekkel, a pappal, a törvényhozóval és a prófétával foglalkozik. Alexandriai Philón írása egyértelműen Platón elképzelésére megy vissza:⁵²⁷

De Vita Mosis 2.2

⁵²⁵ Lierman, *The New Testament Moses*, 100.

⁵²⁶ Bollók János fordítása.

⁵²⁷ *Állam*, 5.473 d.

Némelyek azt mondják – és nem is oktalanul – hogy az államok csakis úgy fejlődhetnek jobb irányba, ha vagy a királyok válnak filozófussá, vagy a filozófusok királlyá. Mózes több mint elégséges bizonyítékot nyújt erre, mert ő nemcsak ezt a két – mármint a filozófusi és az uralkodói – képességeket egyesítette személyében, hanem még három másikat is: ezek közül az első a törvényhozással, a második a főpappal, az utolsó pedig a prófétálással kapcsolatos.⁵²⁸

Az ideális királysághoz a fent felsorolt szerepek mind kellenek és Alexandriai Philón számára Mózes a *ὁ τελειότατος ἡγεμών*, vagyis a tökéletes uralkodó (*De Vita Mosis* 2.187).⁵²⁹

A *De Vita Mosis* 1.161 a pásztorkodás és a királyi feladatkör kapcsolatáról beszél:

De Vita Mosis 1.161

A vadállatokra való vadászat nem más, mint az ellenség elleni hadvezetési gyakorlat, a szelíd állatok terelése és a velük való törődés viszont az alattvalókkal szembeni királyi magatartás gyakorlása. Ezért a királyokat a „népek pásztorainak” is mondják, nem becsmélésként, hanem kitüntető tiszteletből.⁵³⁰

Két szöveghely foglalkozik Mózes királyi kinevezésével:

De Vita Mosis 1.149.

(149) Mivel ugyanis lemondott az Egyiptom fölötti uralomról az országszerte történő igazságtalanságok miatt, holott az akkori király unokája volt, s lelki nemessége, emelkedett gondolkodása és a hitványságot gyűlölő természete folytán végleg búcsút intett az

⁵²⁸ Bollók János fordítása.

⁵²⁹ Lierman, *The New Testament*, 104.; Feldman, *Philo's Portrayal*, 282.

⁵³⁰ Bollók János fordítása.

örökbefogadóitól várható kilátásoknak, a mindenség irányítójának és gondviselőjének úgy tetszett, hogy ezt egy nagyobb létszámú és hatalmasabb nép fölötti királlyal viszonyozza, amely népet az emberek összességéből szándékában állt megszentelni, hogy az majd mindörökké imádkozzék az emberi nemért, hogy forduljon el tőlük a rossz, a jóban meg részesedjenek.⁵³¹

Bálám jóslata nemcsak a baszileusz előfordulása, hanem az *Exagógé*hoz való hasonlósága miatt is érdekes:

De Vita Mosis 1.290.

Egykor férfi támad majd közületek, aki sok nép ura lesz, és királlyal fenségben napról napra növekedni fog. Ennek a népnek az Egyiptomból kivezető útja során Isten volt a vezére, aki úgy vezette a sokaságot, mint egyetlen hadoszlopot.⁵³²

Az alapvetően a királlyal szóló műben a királyi cím nem véletlenül fordul elő ennyire kevésszer Mózesrel kapcsolatban. Philón Mózesrel erényein és tulajdonságain keresztül mutatja be királlyal és nem a hagyományos dinasztiaalapító uralkodó képén keresztül. Mózes vezetői képességei, a fáraóval szemben alkalmazott tárgyalási technikája és a már a pusztában lévő nép összekovácsolása és nehéz szituációkon keresztül való átvezetése azok a tulajdonságok, amelyek méltóvá teszik Mózesrel a királyi címre.⁵³³ Mózes ráadásul mediátorként jelenik meg az Úr és a választott népe között, megszervezi Kánaán meghódítását és egyéb fegyveres konfliktushelyzetekben is helytáll.

Philón Mózesrel tehát a tulajdonságai miatt alkalmas a király szerepre. Ahogyan Meeks is kimutatta, Mózesrel erényeinek listája egyfajta hellénisztikus királytükörként is olvasható.⁵³⁴ Mózesrel ideális vezető, mindent feláldoz a

⁵³¹ Bollók János fordítása.

⁵³² Bollók János fordítása.

⁵³³ Feldman, L.H., *Philo's Portrayal of Moses*, 284.

⁵³⁴ Meeks, *The prophet-king*, 109-110.

vezetettekért és mindig a gyengébbek mellé áll, éppen ezért nem élt a dinasztiaalapítás lehetőségével sem:

De Vita Mosis 1.150-151.

(150) S miután átvette a hatalmat, nem saját házában a gyarapításán fáradozott, mint egyesek, hogy fiait – kettő volt ugyanis neki – nagy hatalomhoz juttassa: életében társuralkodóinak, halála után örököseinek fogadva el őket, hanem mert hátsó gondolat nélkül, becsületes szándékkal járt el minden döntésében, jelentéktelenben és jelentősben egyaránt, a fiai iránt érzett vonzalmat – mint egy jó bíró – legyőzte ítéletének megvesztegethetetlenségével.

(151) Mert egyetlen fontosnak tartott cél lebegett a szeme előtt: hogy hasznára legyen azoknak, akiken uralkodik, szóval és tettel mindent azok érdekében cselekedjék, hogy egyetlen alkalmat se szalasszon el, mellyel a közjót elősegítheti.⁵³⁵

Mózes királyi tulajdonságai legjobban ebben a szakaszban jelennek meg:

De Vita Mosis, 1.148.

Mindezeknek Mózes lett a kiválasztott vezetője, aki elnyerte a fővezérséget és a királyságot, de nem úgy, mint azok közül egyesek, akik fegyverekkel, hadigépekkel: lovas, gyalogos és tengeri haderővel törnek a főhatalomra, hanem erénye, erkölcsi kiválósága és mindenkivel szembeni emberi jóindulata eredményeként, melyekről minduntalan tanúbizonyságot tett, s ezenkívül mert az erényt és az erkölcsi szépet szerető Isten méltó jutalmul adta neki

Alexandriai Philón Mózesét tehát tudatosan készítette a királyságra és erényei alapján került a királyi pozícióba.⁵³⁶ Az *Exagógéval* Mózes és az Úr kapcsolatával foglalkozó szakasz köti össze a *De Vita Mosis*-t.

⁵³⁵ Bollók János fordítása.

⁵³⁶ Feldman, L.H., *Philo's Portrayal of Moses*, 286.

De Vita Mosis 1.158.

S miért ne? Vajon nem élvezte-e a mindenség atyjának és alkotójának magasabb rendű közösségét is, ha már ugyanarra a címre lett méltó? Hiszen az egész nép istenének és királyának nevezték, és azt mondják róla, hogy behatolt abba a sötét felhőbe, amelyben Isten tartózkodott, vagyis a létezők forma nélküli, láthatatlan és testtelen, a lét mintáit tartalmazó valóságába, és halandó létére értelmével átlátta a láthatatlan világot, majd önmagát és életét, mint valami jól megalkotott festményt közszemlére bocsátotta, s gyönyörű és isteni műként példaképül állította azok elé, akik utánozni akarják.⁵³⁷

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Alexandriai Philón szerint az Úr három okból jutalmazta Mózeszt az Izrael feletti királysággal. Első ok, hogy Mózes visszautasította az egyiptomi trónt, ami egyébként megillette volna és *egy nagyobb létszámú és hatalmasabb nép fölötti királysággal viszonzta*, vagyis Izrael királyságával. Mózesnek nemcsak ez a döntése volt kedves az Úr előtt. A második ok, amiért a királyi szerephez jutott azok a személyes tulajdonságai, erényei, amelyek alapján ő egy ideális uralkodó. Nem harc árán került a trónra, hanem az Úr jelölte ki erre a szerepre. Nem alapít dinasztiát és értékeik alapján ítélte meg fiat és másokat, akik a hatalomhoz kapcsolódtak. Számára a legfontosabb az alattvalók érdekei és jóléte. A *De Vita Mosis* 1.152-154 gyűjti egybe Mózes és az ideális király legfontosabb tulajdonságait.

De Vita Mosis 1,152-154.

(152)Azok közül, akik valaha is uralkodtak, egyedül ő nem halmozott fel aranyat és ezüstöt, nem vetett ki adót, nem szerzett magának sem házakat, sem ingatlanokat, sem állatokat, sem cselédséget, sem javadalmakat és semmi mást sem ami a pompa és a Pazar fényűzés tartozéka, noha bővében lehetett mindezeknek.

⁵³⁷ Bollók János fordítása.

(153)Úgy vélte, lelki szegénységre vall, ha valaki földi dolgokból gyűjti gazdagságát: ezt a gazdagságot, mivel vak, semmibe vette, és a természet szerint valót becsülte, melyet lát, s ez utóbbit úgy kívánta, mint talán még soha más. Ruházkodásban, étkezésben és az életmódot illető egyéb dolgokban nem élösködött fennkölt pöffeszkedéssel, hanem a közember egyszerűségére törekedett, kereste viszont a valóban királyi gazdagságot, melyben bővelkedni illik egy uralkodónak.

(154) Ez pedig a következő: önuralom, szilárdság, mértéktartás, éleslátás, értelem, tudás, serénység, béketűrés, a gyönyör megvetése, törekvés a legnemesebbekre, elítélése és törvényes megbüntetése a bűnösöknek, ám dicsérése és törvényes megbecsülése a helyesen cselekvőknek.⁵³⁸

Mózes felsorolt kiváló tulajdonságaira Alexandriai Philón mindig visszautal, még erősebben hangsúlyozva azokat. A harmadik ok pedig az, hogy Mózes találkozhatott Istennel és közvetlenül Tőle kapta meg a királyi címet.⁵³⁹ Goodenough szerint Mózes élete példaképpül szolgált az alattvalók számára is, ez pedig egy tipikus toposz az ideális hellénisztikus király narratívájának.

5.2. Alexandriai Philón és Ezekiélosz kapcsolata

Alexandriai Philón rossz véleménnyel van a költőkről a *De Vita Mosis*-ben.

De Vita Mosis 1.2-3.

(2) Mert bár törvényeinek híre [*Mózes törvényei*], amelyeket hátrahagyott, az egész földet bejárva, a földkerekség határáig jutott, de hogy valójában ki volt ő, azt nem sokan tudják; a görög írók ugyanis nem tartották említésre méltónak, egyrészt talán

⁵³⁸ Bollók János fordítása.

⁵³⁹ Meeks, *The prophet-king*, 108-110.

irigységből, másrészt mert nem kevés dologban szembekerült egyes városaik törvényhozóinak rendelkezéseivel.

(3) Ezeknek az íróknak a legtöbbször visszaélt a tanulmányok révén megszerzett képességeivel: versben vagy prózában komédiákat, illetve sybarisiakhoz illő szemérmetlen műveket írtak, közismertté vált szégyentelenségeket, holott a derék férfiak és azok életének bemutatására kellett volna használniok tehetségüket, egyrészt azért, hogy semmi szép, ami fényben ragyoghatna – akár régi, akár új – elfeledetten homályba ne merüljön, másrészt, hogy ne mondassák el róluk: a nemesebb témákat kikerülve többre becsülték a meghallgatásra nem érdemeseket és arra törekedtek, hogy a rút dolgokat – a gyalázatosságok felmagasztalására – szépen adják elő.⁵⁴⁰

A szöveg olvasásakor valóban elsőre nehezen képzelhető el, hogy Alexandriai Philón az *Exagógéból* idézett volna, hiszen Ezekielosz ugyanakkor nem pogány költő, hanem zsidó szerző és munkájának témája részben megegyezik Alexandriai Philón érdeklődésével. Egy Mózes életéről és erényeiről szóló munka mindenképpen felkeltette Alexandriai Philón érdeklődését is és használhatta forrásként az *Exagógét*.⁵⁴¹

A két szöveg kapcsolatának mély szókincsbeli és frazeológiai kapcsolata is van. A *Septuagintában* a fáraó lánya látja, hogy Mózes zsidó, míg Ezekielosznál és Alexandria Philónnál nemcsak látja, hanem tudja is, hogy zsidó a kitett baba.

Kiv 2,6

⁵⁴⁰ Bollók János fordítása.

⁵⁴¹ Lanfranchi, P., "Reminiscences of Ezekiel's *Exagoge* in Philo's *De Vita Mosis*," In: A. Graupner – M. Wolter, eds., *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 372) (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007) 144.

és kinyitotta. Amikor **látta**, hogy egy nyöszörgő gyermek van benne, megkönyörült rajta, és így szólt: "Ez a héberek gyermekei közül való!"

Kiv.2,6 (LXX)

⁶ἀνοίξασα δὲ **ὄρα** παιδίον κλαῖον ἐν τῇ θίβει, καὶ ἐφείσατο αὐτοῦ ἡ θυγάτηρ Φαραω καὶ ἔφη Ἀπὸ τῶν παιδίων τῶν Εβραίων τοῦτο.⁵⁴²

De Vita Mosis 1.15

εἶτα ἀπὸ κεφαλῆς ἄχρι ποδῶν καταθεωμένην τὴν τε εὐμορφίαν καὶ εὐεξίαν ἀποδέχεσθαι καὶ δεδακρυμένον ὀρῶσαν ἐλεεῖν, ἤδη τῆς ψυχῆς τετραμμένης αὐτῇ πρὸς μητρῶον πάθος ὡς ἐπὶ γνησίῳ παιδί γνοῦσαν δ' ὅτι τῶν **Ἑβραίων ἐστὶ καταδεισάντων τοῦ βασιλέως τὸ πρόσταγμα** βουλευέσθαι περὶ τῆς τροφῆς αὐτοῦ· μὴ γὰρ ἀσφαλὲς εὐθὺς εἶναι νομίζειν εἰς τὰ βασίλεια ἄγειν.⁵⁴³

*Exag.*22.

22 **ἔγνω** δ' Ἑβραῖον ὄντα· (...)

*Exag.*22.

22 s **fölsimert**, hogy héber vagyok (...)

Lanfranchi szerint a hercegnő tisztában volt a zsidókat ért büntetéssel, így ki tudta következtetni a gyermek származását.⁵⁴⁴

Hasonló eltérés van a *Septuaginta* és a két másik szöveg között Raguél lányait illetően és Mózes megszólításában. Míg a *Septuaginta* ἐπὶ θυγατέρες-nek (*Kiv.*2,16 LXX) hívja Raguél lányait, addig Alexandriai Philón (*De Vita Mosis* 1.53) és Ezekielész (*Exag.*59) is παρθένοι-nak, vagyis szűzeknek nevezi őket. Mind az *Exagógéban* (*Exag.*67), mind a *De Vita Mosisban* (1.58)

⁵⁴² *Septuaginta: With morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996)

⁵⁴³ Borgen, Peder; Fuglseth, Kåre ; Skarsten, Roald: *The Works of Philo : Greek Text With Morphology*. Bellingham, WA : Logos Research Systems, Inc., 2005, S. Mos I 15

⁵⁴⁴ Lanfranchi, *Reminiscences of Ezekiel's Exagoge in Philo's De Vita Mosis*, 145.

Mózesre ξένοϛ-ként utalnak. Mózes kígyóvá váló botja is ugyanazzal a szóval szerepel a két szerzőnél: δράκων, míg a *Septuaginta* kígyója a szinonim ὄφιϛ-t használja. Az *Exagógé* és a *De Vita Mosis* a felsoroltak mellett számos lexikális elemében megegyezik. Alexandriai Philón a hellénisztikus zsidó irodalom számos szövegét ismerte és felhasználta, köztük Ezekiélosz drámáját is.⁵⁴⁵

A szókincsen túl fontos közös elem a két szövegben, hogy mit hagynak ki a *Septuaginta* hagyományából, illetve mely szakaszokat interpretálják hasonlóan. A két zsidó bába nevét (Sifrá és Puá) az *Exagógé* és Alexandriai Philón mellett a Jubileumok könyve is elhallgatja. Mózes kitevésének jelenete és a királyi udvarban való neveltetése azonban nagyon hasonlóan jelennek meg a két szerzőnél. Ezekiélosz és Philón szerint is kosárka nélkül kerül a folyópartra a gyermek Mózes (*Exag.* 17 és *De Vita Moses* 1.10).

Az *Exagógé* az első zsidó forrás, amely Mózes nem zsidó neveltetéséről és tanulmányairól beszámol. Ebben a kérdésben követi őt Alexandriai Philón és később az Újszövetségben és az egyházatyáknál is megjelenik életének ezen periódusa. A *De Vita Mosisben* részletesen olvashatunk arról, hogy mit tanult Mózes a királyi udvarban.

De Vita Mosis 1.23

(23) Számtanra, mértanra, valamint a ritmus, az összhangzás és a metrum elméletére, egyszóval az egész zeneművészetre hangszeres gyakorlás, meg a művészethez és a helyi magyarázatokhoz tartozó tanítás útján egyiptomi tudósok oktatták. Ezenkívül beavatták abba az allegorikus bölcsességbe is, amelyet az úgynevezett szent iratok tartalmaznak, s ezenkívül az isteni tiszteletben részesített állatok kultuszában fejeznek ki. A műveltség más elemeire görögök tanították, a szomszédos országokból származók pedig egyrészt az asszír nyelvre és írásra, másrészt az égi jelenségekkel foglalkozó káldeus tudományra.

⁵⁴⁵ Lanfranchi, *Reminiscences of Ezekiel's Exagoge in Philo's De Vita Mosis*, 146-147.

(24) A matematikának ezt az utóbbi fajtáját az egyiptomiaktól is tanulta, köztük azoktól, akik a legbuzgóbb művelői voltak. (...) ⁵⁴⁶

Az *Exagógé* nem ennyire explicit, de egyértelműen utal pogány-egyiptomi neveltetésre:

*Exag.*32-38

32 ἐπεὶ δὲ καιρὸς νηπίων παρήλθε μοι,
 33 ἤγέν με μήτηρ βασιλίδος πρὸς δώματα,
 34 ἅπαντα μυθεύσασα καὶ λέξασά μοι
 35 γένος πατρῶον καὶ θεοῦ δωρήματα.
 36 ἕως μὲν οὖν τὸν παιδὸς εἶχομεν χρόνον,
 37 τροφαῖσι βασιλικάϊσι καὶ παιδεύμασιν
 38 ἅπανθ' ὑπισχνεῖθ', ὡς ἀπὸ σπλάγχνων ἐῶν·

*Exag.*32-38

32 S amint beszélni tudtam már, kézen fogott
 33 anyám és a királyleány házába vitt,
 34 de mindent elmondott előbb nekem: hogyan
 35 mentett meg Isten és kik voltak őseim.
 36 Ott nőttem fel tovább, mint egy királyi sarj,
 37 király leánya mint ön méhe magzatát
 38 nevelt és tőlem semmit meg nem vont soha.

Annyi eltérés egyébként van az *Exagógé* és a *De Vita Mosis* között, hogy az utóbbi esetében az egyiptomi, világi tudományok után tanult csak bele a zsidó hagyományokba, míg Ezekiélosznál meg az anyjától, a palotában eltöltött évek előtt kapta meg a tudást az őseiről. Nincs azonban szó olyan erejű hellénizációról, mint a disszertációm első fejezetében említett auktoroknál, például Artapanosznál.

⁵⁴⁶ Bollók János fordítása.

A kiemelt hasonlóságok mellett természetesen a két munka között komoly eltérések is vannak. Más közönségnek és más műfajnak készültek, az *Exagógé* inkább egy belső identitást erősítő, a diaszpóra közösségének szánt alkotás, míg a *De Vita Mosis* nem titkoltan a hellén kultúrájú vezető réteg felé kívánja Mózeset és általa a zsidóságot bemutatni.

5.3. Kaiszareai Euszebiosz, Nagy Konstantin és Mózes

Kaiszareai Euszebiosznak azzal a nehéz feladattal kellett megbirkóznia, hogy miként lehet az első keresztény királyt, politikai vezetőt a keresztény hitnek megfelelően ábrázolni. A pogány császárok és királyok életrajzai, mint természetesen meglévő források mellett az egyházatyának más írások is hozzáférhetőek voltak. Véleményem szerint a *Praeparatio Evangelicaban* idézett zsidó szerzők esetében nem véletlenül emelte ki azokat a zsidó, vagy zsidónak tartott szerzőket, akik nemcsak a zsidóságról, hanem a zsidó vezetőkről, királyokról írtak, mint például a dolgozatomban idézett Eupolemosz. Azonban nem csak a *Praeparatio Evangelicaban* foglalkozik a kérdéssel az egyházatyá, sokkal inkább előkerül a téma a Nagy Konstantin életéről szóló munkájában (*Vita Constantini*) is. A *Vita Constantini* egy egyértelműen apologetikus munka, amelyben Nagy Konstantin az új Mózes, akinek Mózes a politikai előképe.⁵⁴⁷ Nem Kaiszareai Euszebiosz az első, aki ezzel a módszerrel él, a bizánci uralkodók is előszeretettel tekintettek az Ószövetségre, mint forrásra, míg a klérus számára inkább az Újszövetségben volt a követendő minta.

Visszatérve a *Praeparatio Evangelicaban*, az *Exagógét* is tartalmazó monumentális apologetikai munkának természetesen voltak előképei, ahogyan az egyházatyá is hivatkozik forrásaira, Alexandriai Kelemenre és Alexandriai Philónra. Az utóbbi szerző bizonyíthatóan használta Ezekielósz drámáját, az előbbi pedig szakaszokat is megőrzött számunkra Ezekielósz művéből. Ezeknél a szerzőknél már egyértelműen megjelenik Mózes, mint ideális király, pap, próféta és törvényhozó. Kaiszareai Euszebiosznak tehát adott volt a forrás, hogy honnan merítsen, amikor Nagy Konstantinnak szüksége volt a királytükörré. Mózes nemcsak a zsidó és a keresztény hagyomány miatt volt fontos, hanem ahogyan a *Praeparatio Evangelicaban* is olvashatjuk, a pogány

⁵⁴⁷ Inowlocki, S., "Eusebius' appropriation of Moses in an Apologetic Context", In: A.Graupner – M. Wolter, eds., *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 372) (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007) 242.

görög és római szerzők egy része is királyként és pozitív történelmi szereplőként tekintett rá.⁵⁴⁸ A pogány szerzők közül Abdérai Hekataiosz nyilatkozik elismerően Mózesről, többek közt Palesztina meghódítójának és a zsidó állam megalapítójának tartja őt, aki egyben a Templom építtetője is volt. A népet tizenkét törzsre osztotta, mert a tizenkettes a tökéletes szám és ennyi a hónapok száma is.⁵⁴⁹ Megtiltotta a képek használatát a kultuszban és a kozmoszt azonosította az Istennel. Apameai Numeniusz is elismerően fogalmaz, nála Platón nem más, mint egy „görögül beszélő Mózes.” (Alexandriai Kelemen, *Stromata*, 1. 22; *Praep.Ev.*,6.11; 9.10)⁵⁵⁰ Természetesen, mint azt a disszertációm első fejezetében is írtam, nem csak pozitív kép élt a pogány görög és római szerzők fejében Mózesről, de kétségtelen, hogy volt egy hagyomány, amely nagy prófétának és uralkodónak tartotta. A *Praeparatio Evangelica* megírásának oka, hogy a pogány Kelszosz és Porphüriosz vádjaira választ adjon melyek szerint a keresztények jogtalanul sajátították ki a zsidó iratokat és ráadásul el is hagyták a Törvényt, sőt újítottak is a vallási kérdésekben.

Mózes személyének ősisége, a róla szóló egyéb források ideális apologetikai fegyverré tették őt Kaiszareai Euszebiosz kezében és egyúttal nemcsak a kereszténységet, hanem a keresztény király ideológiát is meg lehetett teremteni vele.⁵⁵¹

Alexandriai Philónhoz hasonlóan Kaiszareai Euszebiosz is kihasználja a Mózes-Platón párhuzamot. Ahogy a *De Vita Mosisben* olvashatunk az ideális király platóni képéről, úgy a *Praeparatio Evangelicában* is többször előkerül, hogy a görögök tudása Mózesből származik (*Praep. Ev.* 9.6.23, 11.18), sőt a „keresztény Mózes” megalkotásában Kaiszareai Euszebiosz odáig megy, hogy a szentháromság tanát is tőle eredezteti (*Praep. Ev.* 11.20).⁵⁵²

⁵⁴⁸ Gager, J.G., *Moses in Graeco-roman Paganism*,

⁵⁴⁹ Erős platóni hatás: *Törvények*, 745b–d; *Az Állam*, 546b

⁵⁵⁰ Winston, *Moses*, 531.

⁵⁵¹ Inowlocki, *Eusebius' appropriation of Moses in an Apologetic Context*, 245.

⁵⁵² Inowlocki, *Eusebius' appropriation of Moses in an Apologetic Context*, 247.

A *Praeparatio Evangelica* kilencedik könyvének középpontjában Mózes élete áll, de ez a Mózes már nem az Ószövetség Mózese, hanem a Kaiszareai Eusebiosz által kiválogatott zsidó és nem zsidó hellénisztikus szerzők Mózese, akiktől az egyházatya tudatosan azokat a szakaszokat szerkesztette művébe, amelyek megfeleltek a céljának.

Összegzés

A *Praeparatio Evangelica* kilencedik könyve az első fejezetben megismert görög zsidó szerzőkkel és Ezekiélosszal foglalkozik. Az *Exagógé* olyan szerzőkkel kerül egy kategóriába, mint Eupolemosz, aki szerint minden tudás, köztük az írás képessége is Mózesről származott, Artapanosz, kinek Mózese még messzebb megy, egészen az egyiptomi állatkultuszok meghonosításáig. Ezekiélosz drámája ebben a kontextusban a legvisszafogottabbak közé tartozik, de feladata fontos, mert itt jelenik meg Mózes konkrét megkoronázása és királyként való bemutatása.⁵⁵³

⁵⁵³ Inowlocki, S., *Eusebius and the Jewish Authors, His Citation Technique in an Apologetic Context* (Ancient Judaism and Early Christianity 64) (Leiden: Brill, 2006) 23.

Befejezés

Ezekiélósz *Exagógéja* az egyetlen hellénisztikus zsidó dráma amely, ha töredékesen is, de ma is olvasható. Számos kézen ment keresztül mialatt feltehetően Alexandriából a berlini zsidó értelmiség látókörébe került és onnan a mai tudományos diskurzusba. Egy ilyen enigmatikus szöveg nemcsak a saját maga értelmezését generálja, hanem a különböző tudományos elméletek és megközelítések is saját elképzeléseiket keresik benne.

Nemcsak a modern kutatás számára különleges ez a dráma, hiszen a szöveget kivonatoló Kaiszareai Euszebiosz gyűjteményében sincs se műfajában se tartalmában hasonló darab. Mint a bevezetőben írtam, a töredékesség mellett komoly probléma, hogy nincs a korszakból kellő hosszúságú, ma is olvasható olyan dráma, amellyel párhuzamba lehetne állítani.

Disszertációm célja az volt, hogy bemutassam ennek a rendkívül színes és gazdag szövegnek egy olyan értelmezését, amely nem elsősorban későbbi korokból (mint például a merkavah misztika) vetít vissza, vagy társadalmi polémikiakat keres (Henok és Mózes illetve Henok és Ádám) hanem a dráma *Sitz im Lebenjéből* indul ki.

Ahhoz, hogy az *Exagógét* vizsgálni tudjam, messziről kellett indulnom éppen ezért az első fejezet során azt a szellemi és kulturális helyzetet vázoltam fel amelybe politikailag (hellénizmus) beleszületett és amelyben fennmaradt (Kaiszareai Euszebiosz munkájában, a többi auktor között.) A második fejezetet szántam a dráma fokozatos megismerésének súlyozva azon elemek között amelyek a disszertáció alapkérdéséhez, Mózes királyságához és a hellénisztikus királyideológiához kapcsolódott. A dolgozatom harmadik fejezetében a trónlátomás olvasatait tekintetem át. A szekundér irodalmak is ezt a szakaszt dolgozták fel és értelmezték legtöbbször. A negyedik és az ötödik fejezet a disszertáció novuma, a korábban meglévő politikai megközelítésű olvasatok kiegészítése és összekötése.

Összefoglalóan úgy gondolom, hogy Ezekiélosz a dráma műnemében, annak formai keretei között hozott létre egy olyan alkotást, amely elsősorban a zsidó diaszpóra közösségeinek identitás erősítését és építését szolgálta. A trónlátomás Mózes földi királyságára utal, amely álomban Mózes a tökéletes hellénisztikus uralkodó.

Összefoglalás

Az *Exagógé* című szöveg a hellénisztikus kori zsidó irodalom egyetlen fennmaradt drámája és a korszak drámairodalmának leghosszabb töredéke. A feltehetően Kr. e. második században élt alexandriai zsidó költő, Ezekiélosz műve, amely az egyiptomi Kivonulás történetét mondja el a dráma műnemében, a feldolgozott szakasz a *Kivonulás* könyvének első tizenöt fejezete.

A disszertáció öt fejezetre tagolódik, az első fejezetben a zsidó narratívával szemben kritikus antik szerzők Kivonulásról alkotott képével foglalkozom, és ezen keresztül mutatom be azt a szellemi környezetet, amiben az Ezekiélosz műve is született, illetve fennmaradt. A második fejezetben tárgyalom részletesen az *Exagógét*, kitérek a dráma kutatástörténetére és a szöveg drámairodalmon belül betöltött szerepére, valamint a feltételezett közönségére, a befogadói oldalra, illetve kiemelem a *Kivonulás* könyvétől eltérő rövidebb szakaszokat is. A harmadik fejezetben az *Exagógé* bővítményeivel foglalkozom. A három szakasz többlet a *Septuagintához* képest, az elsőben találkozhatunk a más forrásból nem ismert Khosz figurájával, aki erősen ellenzi Mózes és Cippóra házasságát, a másodikban olvashatjuk Mózes trónlátomását és a harmadik szakasz pedig a szakirodalomban sokáig tévesen főnixként azonosított madárleírást foglalja magába. A negyedik fejezet során a trónlátomás eddigi olvasatait, tudományos értékeléseit tekintem át. A zsidó irodalom számos égi utazást és trónlátomást ismer, de a trón átadására, amelyről az *Exagógé*ban olvashatunk, nincs példa. Disszertációm e fejezetében Mózes álmát mind a zsidó, mind a görög hagyományban el kívánom helyezni.

Disszertációm utolsó fejezetében Mózesről, mint királyról alkotott elképzeléseket mutatom be. Véleményem szerint az *Exagógé* elsősorban a zsidó diaszpóra identitását megerősítő alkotás, amelyben a trónlátomás szerepe nem más, mint Mózes ideális uralkodóként való bemutatása.

Summary

The *Exagoge* is the only existing drama of the Hellenistic Jewish literature as well as the longest fragment of the contemporary drama. It is the work of Ezekiel the Tragedian – who might have lived in Alexandria as a Jewish poet in the second century BC – which tells the story of the Exodus from Egypt in the form of the drama; the analysed extract is the first fifteen chapters of the *Book of Exodus*.

The dissertation divides up into five chapters. In the first chapter, I deal with the picture of Moses and the Exodus occurring in the works of non-Jewish classical authors who criticised the Jewish narrative of the Exodus. With the help of this, I depict the mental environment in which the work of Ezekiel was born and survived. In Chapter 2, I detail the *Exagoge* by touching upon the drama's research history, the role of the text within the dramatic literature as well as its presumed audience, the receptive party. I put great emphasis on the shorter sections, which differ from the *Book of Exodus*. In Chapter 3, I deal with the text's complements, which differ the most from the book of Exodus. The three sections are surplus comparing to the *Septuagint*. In the first one, we meet the figure of Khos, who is unknown by other sources and strongly opposes the marriage of Moses and Sepphora; in the second one can read the throne vision of Moses and the third covers the description of the bird, which has been wrongly identified with the phoenix in the secondary literature for long. In Chapter 4, I survey the scientific evaluations and interpretations of the throne vision. The Jewish literature knows numerous heavenly ascents and throne visions; however, there is no example for the surrender of the throne, like in the *Exagoge*. In this chapter of my dissertation, I would like to place the dream of Moses in the Jewish as well as in the Greek tradition.

In the last chapter of my dissertation, I introduce the picture of Moses, as a king. I believe that Ezekiel created such a work in the genre of drama, which

primarily served the identity formation and strengthening of the communities of the Jewish Diaspora. The throne vision refers to the worldly kingdom of Moses, in which dream Moses is the perfect ruler.

Bibliográfia

a) Az értekezésben előforduló források kiadásai és a felhasznált magyar és angol fordításai

1Henok

Henok Első könyve (Az etióp Henok-könyv) ford.: Dobos Károly Dániel, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009)

2Henok

Henok második könyve (Az ószláv Henok-könyv) ford.: Hollós Attila In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009)

3Henok

Henok Harmadik könyve (A héber Henok-könyv) ford.: Fröhlich Ida, In: Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1.) (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009)

Achillesz Tatiusz: *Leucippe és Clitophon*

The Adventures of Leucippe and Clitophon, G S. Gaselee ford. (Loeb Classical Library 45).(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917).

Aiszkhülosz: *Perzsák (Persae)*

Aeschylus: *Persians and Other Plays*, ford. Christopher Collard. (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Aiszkhülosz, *Perzsák* , ford. Jánosy István. (Bukarest: Kriterion, 1972).

Ariszteász levél (Let. Arist)

Ariszteász-levél. Ford. Simon L. Zoltán, in Adamik Tamás, eds. Apokrif levelek. (Budapest: Telosz, 1999).

Alexandriai Kelemen: *Sztromateisz (Strom.)*

Clemens Alexandrinus, *Stromata*. Ed. O. Stahlin, Die Griechischen Striftsteller der Ersten drei Jahrhunderte 2. Bd. (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906).

Kaiszareai Euszebiosz: *Praeparatio Evangelica (Praep. Ev.)*

Eusebe de Caesarea, *Livres VIII-X*. Guy Schroeder/Éduard des Place (eds.) (Paris: Cerf, 1991).

Eusebii Pamphili, *Evangelicae Praeparationis*, E.H.Glifford ford. (Oxford: The Oxford University Press, 1903)

Josephus Flavius *Antiquitate Judaicae (Ant. Jud.)*

Josephus Flavius, *A zsidók története (XI-XX. könyv)* dr. Révay József. ford. (Budapest: Talentum, 2007).

Josephus Flavius *Contra Apionem (C.Ap.)*

Flavius Josephus, *Against Apion* (Translation and Commentary 10), ed. S. Mason (Translation and Commentary by John M.G. Barclay) Leiden: Brill, 2007

Josephus Flavius, *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* Ford. Hahn István. (Budapest: Attraktor, 2010).

Hérodotosz: *Görög-perzsa háborúk (Hist.)*

Hérodotosz, *Görög-perzsa háborúk*, Muraközi Gyula (ford.) (Budapest: Osiris, 2007).

Publius Ovidius Naso: *Átváltozások (Metam.)*

The Ovid Collection. <http://etext.lib.virginia.edu/latin/ovid/index.html> (Letöltve: 2011-02-04)

Ovid, *Metamorphoses*, A.D. Melville (ford.) (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Ovidius, *Átváltozások*, Devecseri Gábor (ford.) (Budapest: Európa, 1982).

Ó- és Újszövetség

Biblia Hebraica Stuttgartensia (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990).

Septuaginta (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

Szent István Társulati Biblia (Budapest: Szent István Társulat, 1996)

Alexandriai Philón: *Mózes élete (De.Vita Mosis)*

Alexandriai Philón, *Mózes élete*, Bollók János (ford.) (Budapest: Atlantisz, 1994).

b) Az Exagógé szövegkiadásai

Holladay, *Ezekiel the Tragedian*

Holladay, C. R., „Ezekiel the tragedian,” in James C. VanderKam, eds., *Fragments From Hellenistic Jewish Authors* Vol. 2. (Text and Translations 30) (Pseudepigrapha Series 12) (Atlanta: Scholar Press, 1985).

Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*

Jacobson, Howard, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique*

Lanfranchi, P., *L'Exagoge d'Ezechiel le Tragique : Introduction, texte, traduction et commentaire* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 21) (Leiden: Brill, 2006).

Robertson, *Ezekiel the Tragadian*

Robertson, R.G., „Ezekiel the Tragedian,” in James H. Charlesworth eds., *The Old Testament pseudepigrapha* Vol.2. (Garden City N.Y.: Doubleday, 1983).

Trencsényi, *Egy bibliai tárgyú görög tragédia*

Trencsényi-Waldapfel I., *Egy bibliai tárgyú görög tragédia* in *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve* 40 (Budapest: Franklin, 1948).

Vogt, *Ezekiel der Tragiker*

Vogt, E., *Ezekiel der Tragiker*, in Werner Georg Kümmel, eds., *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Bd.4. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983).

Denis, *Intoduction*

Denis, A., *Introduction á la Littérature Religieuse Judéo-Hellénistique* Tome 2 (Pséudepigraphes de l' Ancien Testament) (Turnhout: Brepolis, 2005) 1201-1206.

Digitális kiadás:

The Online Critical Pseudepigrapha

Penner, Ken M., and Ian W. Scott, eds. "Ezekiel the Tragedian (Fragments)." Edition 1.1. No pages. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Edited by Ken M. Penner, David M. Miller, and Ian W. Scott. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. Online: <http://www.purl.org/net/ocp/EzekTrag.html>.

c) Felhasznált szakirodalom**Albright, *Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition***

Albright, W. F., „Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition”, *Catholic Biblical Quarterly* 25 1963. 1-11

Alderink, *Phoenix*

Alderink, L.J., *Phoenix*, in D. N. Freedman, eds., *The Anchor Bible Dictionary* 2/6, (New York: Doubleday, 1992).

Allen, *Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt*

Allen, J., „Ezekiel the Tragedian on the Despoliation of Egypt,“ *Journal for the study of the pseudepigrapha* 17.1 (2007) 3-19.

Allen, *The Despoliation of Egypt*

Allen, J., *The Despoliation of Egypt in Pre-Rabbinic, Rabbinic and Patristic Traditions* (Supplements to Vigiliae Christianae Texts and Studies of Early Christian Life and Language 92) (Leiden / Boston: Brill, 2008)

Arbel, *Beholders of Divine Secrets*

Arbel, V.D., *Beholders of Divine Secrets-Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature* (New York: State University of New York Press, 2003).

Badian, *Alexander the Great between Two Thrones and Heaven*

Badian, E., „Alexander the Great between Two Thrones and Heaven: Variation on an Old Theme, „ *Journal of Roman Archeology* (Supplement Series 17) (1996) 11-26.

Balassa, *Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia*

Balassa, E., *Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia*,“
Vallástudományi Szemle 5 (2007) 121-139.

Barclay, *Jews in the mediterranean Diaspora*

Barclay, John M. G., *Jews in the mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 B.C.E. – 117 C.E.)* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

Barclay, *Manipulating Moses*

Barclay, John M.G., „Manipulating Moses: Exodus 2:10-15 in Egyptian Judaism and the New Testament“ in Robert P. Carroll, eds., *Text as Pretext: Essays in Honor of Robert Davidson* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 138.) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature*

Bar-Kochva, B., *The Image of the Jews in Greek Literature–The Hellenistic Period* (Berkeley: The University of California Press, 2010).

Barrett, *Staged Narrative*

Barrett, J., *Staged Narrative-Poetics and the Messenger in Greek Tragedies* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002).

Bartlett, *Jews in the Hellenistic World*

Bartlett, J.R., *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeeus, The Sibylline Oracles, Eupolemus* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200)

Bauckham, *The Throne of God and the Worship of Jesus*

Bauckham, R., „The Throne of God and the Worship of Jesus”, In: Carey C. Newman – James R. Davila – Gladys S. Lewis, eds., *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origin of the Worship of Jesus*; John J. Collins – Florentino Garcia Martinez, eds., *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* vol. 63 (Leiden: Brill, 1999)

Bickermann, *The Jews in the Greek Age*

Bickerman, Elias J., *The Jews in the Greek age* (Cambridge. MS : Harvard University Press, 1988).

Boccaccini, *Middle Judaism*

Boccaccini, G., *Middle Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Boccaccini, *Hellenistic Judaism: Myth or Reality?*

Boccaccini, G., Hellenistic Judaism: Myth or Reality? in Anita Norich, Yaron Z. Eliav eds., *Jewish Literatures and Cultures* (Brown Judaic Studies 349) (Providence / Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2008)

Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*

Borgen, P., *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

Brant, *Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's Exagoge*

Brant, Jo-Ann., „Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's Exagoge,” in Jo-Ann Brant, Charles W. Hedrick, and Ch. Shea, eds., *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).

Britt, *Rewriting*

Britt, B., *Rewriting Moses-The Narrative Eclipse of the Text* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 138.) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992)

Broek, *Phoenix*

Broek, van den, R., *Phoenix*, K. van der Toorn et.at. eds., *Dictionary of Demons Deities and Demons in the Bible* (Leiden: Brill, 1999).

Bunta, *Moses, Adam and the Glory of the World in Ezekiel the Tragedian*

Bunta, S., *Moses, Adam and the Glory of the World in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text* (Marquette University, PhD. Disszertáció, 2005.)

Bunta, *One Man in Heaven*

Bunta, S., „One Man in Heaven, Adam – Moses polemics in the Romanian Versions of The Testament of Abraham and Ezekiel the Tragedian's Exagoge“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16.2 (2007) 139-165.

Chamoux, *Hellenistic Civilisations*

Chamoux, F., *Hellenistic Civilisations* (Blackwell Publishing, 2002).

Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*

Chernus, I., *Mysticism in Rabbinic Judaism: Studies in the History of Midrash* (Studia Judaica 11) (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1982.)

Coats, *Moses, Heroic Man, Man of God*

Coats, G.W., *Moses, Heroic Man, Man of God*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 57) (Sheffield: JSOT Press, 1988).

Coats, *The Moses Tradition*

Coats, G.W., *The Moses Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 161) (Sheffield: JSOT Press, 1993).

Cofman-Simhon, *From Alexandria to Berlin*

Cofman-Simhon, S., "From Alexandria to Berlin: The Hellenistic Play *Exagoge* Joins the Jewish Canon", In: Edna Nahshon, ed., *Jews and Theater in an Intercultural Context* (Brill's Series in Jewish Studies 46) (Leiden: Brill, 2012)

Collins, *Anti-Semitism in Antiquity?*

Collins, J.J., „Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria,” in J.J. Collins, eds., *Jewish Cult and Hellenistic Culture, Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 100) (Leiden: Brill, 2005) 153-177.

Collins, *Between*

Collins, John J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).

Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*

Collins, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997).

Collins, *A Throne in the Heavens*

Collins, J.J., „A Throne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism,” in J.J. Collins; M. Fishbane, eds., *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys* (New York: State University of New York Press, 1995)

Collins, N.L., *Ezekiel the Author of the Exagoge*

Collins, N.L., „Ezekiel the Author of the Exagoge: His Calendar and Home,” *The Journal for the Study of Judaism* 22.2 (1991) 201-211.

Dahood, *Nest and Phoenix in Job 29:18*

Dahood, M., *Nest and Phoenix in Job 29:18*, *Biblica* 48 (1967)

Damm, *Römische Chorlyrik*

Damm, C., *Römische Chorlyrik* (PhD disszertáció, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2006.)

Davies, *Reading Ezekiel's Exagoge*

Davies, R. B., „Reading Ezekiel's *Exagoge*: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48 (2008) 393-415.

DeConick, *What is Early Jewish*

DeConick, A., *What is Early Jewish and Christian Mysticism?*
<http://www.marquette.edu/maqom/definition.pdf> (hozzáférés: 2011.10.31.)

Devereux, *Dreams in Greek Tragedy*

Devereux, G., *Dreams in Greek Tragedy* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1976)

Dihle, *Griechische Literaturgeschichte*

Dihle, A., *Griechische Literaturgeschichte* (München, C.H. Beck, 1994).

Edsman, *Phönix*

Edsman, C.-M., *Phönix*, in K. Gallig, eds., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5/8, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1961).

Eskola, *Messiah and the Throne*

Eskola, Timo, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 142) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001)

Fantuzzi-Hunter, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*

Fantuzzi, M. – Hunter, R., *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*

Feldman, L.H., *Jew and Gentile in the Ancient World* (New Jersey: Princeton University Press, 1993).

Feldman, *Josephus' Portrait I.*

Feldman, L.H., „Josephus' Portrait of Moses I, “*The Jewish Quarterly Review* 82 3.4 (1992) 285-328.

Feldman, *Josephus' Portrait II.*

Feldman, L.H., „Josephus' Portrait of Moses II,“ *The Jewish Quarterly Review* 83 1.2 (1992) 7-50.

Feldman, *Josephus' Portrait III.*

Feldman, L.H., „Josephus' Portrait of Moses III,“ *The Jewish Quarterly Review* 83 3.4 (1993) 301-330.

Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*

Feldman, L. H., *Judaism and Hellenism Reconsidered* (Leiden: Brill, 2006).

Feldman, *Philo's Portrayal in the Context of Ancient Judaism*

Feldman, L. H., *Philo's Portrayal in the Context of Ancient Judaism* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 15) (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2007).

Feldman, *Pro-Jewish Intimations in Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus' "Against Apion"*

Feldman, H.L., Pro-Jewish Intimations in Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus' "Against Apion", *The Jewish Quarterly Review* 78. 3/4. (1988) 187-251.

Flannery-Dailey, *Dreamers Dreamers, Scribes, and Priests*

Flannery-Dailey, F., *Dreamers, Scribes, and Priests : Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Leiden/ Boston: Brill, 2004).

Fletcher-Louis, *Jewish Mysticism*

Fletcher-Louis, C., „Jewish Mysticism, the New Testament and Rabbinic Period-Mysticisms,“ in R.Bieringer, *et al.* eds. *The New Testament and the Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 136) (Leiden / Boston, Brill: 2010) 429-471.

Fossum, *The Image of the Invisible God*

Fossum, Jarl E., *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30) (Freiburg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995)

Fraser, *Ptolemaic Alexandria*

Fraser, M.P. *Ptolemaic Alexandria*. vols. I–II.(Oxford: Clarendon Press, 1972).

Free, *Thespis and Moses*

Free, K.B., "Thespis and Moses: The Jews and the Ancient Greek Theater", In: Shimon Levy, ed., *Theater and Holy Script* (Brighton / Portland: Sussex University Press, 1999)

Fröhlich, *Zsidó látomásirodalom és misztika*

Fröhlich I., "Zsidó látomásirodalom és misztika", In: Pál József szerk., *Hermetika, Mágia Ezoterikus látásmód és művészi megismerés szöveggyűjtemény* (Ikonológia és műértelmezés 5.) 7.

Frulla, *The Language of the Exagoge as an Example of Cultural Exchanges: Influences of the Septuagint and of the Masoretic Text*

Frulla, G., "The Language of the Exagoge as an Example of Cultural Exchanges: Influences of the Septuagint and of the Masoretic Text," *Henoch* 29/2 (2007) 259-287.

Gager, *Origins of Anti-Semitism*

Gager, J.G., *Origins of Anti-Semitism – Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1985).

Gambetti, *The Jewish Community of Alexandria: the Origins*

Gambetti, S., "The Jewish Community of Alexandria: the Origins," *Henoch*, 29.1 (2007) 213-240.

Gaster, *Dreams*

Gaster T.H., "Dreams", In: Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica* 6.22 (Detroit: Thomson Gale, 2007)

Goldblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*

Goldblatt, D., *Elements of Ancient Jewish Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Goodenough, *By Light, Light*

Goodenough, Erwin, R., *By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam: Philo Press, 1969).

Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*

Goodenough, Erwin, R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*

Goodenough, E.R., „The Political Philosophy of Hellenistic Kingship,” in A.M. Harmon, eds., *Yale Classical Studies Vol.2.* (New Haven: Yale University Press, 1928) 55-102.

Goodenough, *The Politics*

Goodenough, Erwin R., „*The Politics of Philo Judaeus*” New Haven: Yale University Press, 1938 (reprinted Hildesheim,1967).

Goodman, *Jews in a Graeco-Roman World*

Martin Goodman, *Jews in a Graeco-Roman World* (Oxford:Clarendon Press 1998).

Goetschel, *Kabala*

Goetschel, R., *Kabala* (Budapest: Akadémiai, 1992).

Grabbe, *Did Moses speak Attic?*

Grabbe, L. L., *Did Moses speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

Grabbe, *A History of Jews and Judaism in the Hellenistic Period*

Grabbe, Lester L., *A History of Jews and Judaism in the Hellenistic Period Vol.2: The Coming of the Greeks (335-175 BCE)* (Library of Second Temple Studies 68) (London: T&T Clark International, 2008).

Grabbe, *An Introduction to the Second Temple Judaism*

Grabbe, Lester L., *An Introduction to the Second Temple Judaism* (London: T&T Clark International, 2010).

Green, *Theatre in Ancient Greek Society*

Green,J.R., *Theatre in Ancient Greek Society* (London: Routledge, 1994)

Green, *Alexander the Great and the Hellenistic Age*

Green, P., *Alexander the Great and the Hellenistic Age* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2007)

Gruen, *Diaspora*

Gruen, E.S., *Diaspora-Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2002).

Gruen, *Hellenistic Kingship*

Gruen, E.S., „Hellenistic Kingship, Puzzles, Problems and Possibilities,” in P.Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle, eds., *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilizations 7) (Aarhus: Aarhus University Press, 1996).

Gruen, *Heritage and Hellenism*

Gruen, Erich S., *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley, LA: The University of California Press, 1998).

Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*

Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980)

Gutzwiller, K., *A Guide to Hellenistic Literature*

Gutzwiller, K., *A Guide to Hellenistic Literature* (Blackwell Publishing Ltd. 2007).

Hafemann, *Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha*

Hafemann, S., J., “Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7 (1990) 79–104.

Hahn, *A zsidóság története*

Hahn I., *A zsidóság története* (Budapest: Makkabi, 1985).

Haas, *Alexandria in the Late Antiquity*

Haas, C., *Alexandria in the Late Antiquity* (Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 1997).

Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*

Halperin, D.J., *The Merkabah in Rabbinic Literature* (American Oriental Series 62) (New Haven: American Oriental Society, 1980)

Halperin, *The Faces of the Chariot*

Halperin, D.J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 16) (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988)

Heath, *Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality*

Heath, J., “Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality: The Phoenix at Elim,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 57 (2006) 23-41.

Heath, *Homer or Moses?*

Heath, J., "Homer or Moses? A Hellenistic Perspective on Moses' Throne Vision in Ezekiel Tragicus," *Journal of Jewish Studies* 58 (2007) 1-18.

Hegyí, *Görög történelem a kezdetektől Kr.e.30-ig*

Hegyí D., Németh Gy., Kertész I., *Görög történelem a kezdetektől . Kr. e. 30-ig* (Budapest: Osiris, 2002).

Heinen, *Geschichte des Hellenismus*

Heinen, H., *Geschichte des Hellenismus-Von Alexander bis Kleopatra* (München: C.H. Beck, 2003)

Hengel, *Anonimität, Pseudepigraphie und „Literarische Fälschung“ in der jüdisch-hellenistischen Literatur*

Hengel, M., „Anonimität, Pseudepigraphie und „Literarische Fälschung“ in der jüdisch-hellenistischen Literatur,” in M. Hengel eds., *Judaica and Hellenica Kleine Schriften Vol.1.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109) (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

Hengel, *Judaism and Hellenism*

Hengel, M., *Judaism and Hellenism - Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period Vol.1.* (Philadelphia: Fortress Press, 1974).

Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*

Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993).

Holladay, *Hellenism in the Fragmentary Hellenistic Jewish Authors. Resonance and Resistance*

Holladay, C. R., „Hellenism in the Fragmentary Hellenistic Jewish Authors. Resonance and Resistance,” in James L. Kugel, eds., *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 74), (Leiden/Köln: Brill, 2002).

Holladay, *The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian*

Holladay, C., R., “The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian,” Society of Biblical Literature Seminar Paper (1976) 447–52.

Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*

Honigmann, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria, A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London/New York: Routledge, 2003).

Honigman, *The Birth of a Diaspora*

Honigman, S., "The Birth of a Diaspora: The Emergence of a Jewish Self-Definition in Ptolemaic Egypt in the Light of Onomastics", In: Shaye J.D. – Cohen Ernest – S. Frerichs eds., *Diasporas in Antiquity* (Atlanta: Scholar Press, 1993)

Horbury, *Ezekiel Tragicus 106*

Horbury, W., „Ezekiel Tragicus 106: dórémata,” *Vetus Testamentum* 36.1 (1986) 37-51.

van der Horst, *Ezekiel the Tragedian*

van der Horst, P. W., *Ezekiel the Tragedian*, in D. N. Freedman, eds., *The Anchor Bible Dictionary* 2/6, (New York: Doubleday, 1992).

van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*

van der Horst, P.W., „Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist,” *Journal of Jewish Studies* 34 (1983) 21-29.

van der Horst, *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*

van der Horst, P. W., Menken, Maarten J. J., *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism* (Leuven: Peeters, 2003).

van der Horst, *Some Notes on the Exagoge of Ezekiel*

van der Horst, P.W., „Some Notes on the Exagoge of Ezekiel,” *Mnemosyne* 37 (1984) 354-375.

Horwitz, *Throne of God*

Horwitz, G., "Throne of God", In: Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica* 19.22 (Detroit: Thomson Gale, 2007)

Hunter-Fuhrer, *Imaginary Gods?*

Hunter, R.L. – Fuhrer, T., "Imaginary Gods? Poetic Theology in the Hymns of Callimachus", In: Luigi Lechnus, ed., *Callimaque* (Entretiens sur l'Antiquité classique 48) (Geneva: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 2002)

Hurwitz, *Hellenistic Jewish Literature*

Hurwitz, M. S., Hellenistic Jewish Literature, in F. Skolnik, Michael Berenbaum, eds., *Encyclopedia Judaica* 8/22, 2nd. Ed. (Detroit: Thomson Gale, 2007).

Isaac, *Invention of Racism in Classical Antiquity*

Isaac, B., *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2006).

Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*

Idel, M., *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders* (Pasts Incorporated CEU Studies in the Humanities Vol.2.) (Budapest/New York: Central European University Press, 2005).

Inowlocki, *Eusebios and the Jewish Authors*

Inowlocki, S., *Eusebios and the Jewish Authors : His Citation Technique in an Apologetic Context* (Leiden: Brill, 2006).

Inowlocki, *Eusebios appropriation of Moses in an Apologetic Context*

Inowlocki, S., "Eusebios appropriation of Moses in an Apologetic Context," in A. Graupner, M. Wolter, eds., *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 372) (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007) 241-257.

Jacobson, *Eusebios, Polyhistor and Ezekiel*

Jacobson, H., „Eusebios, Polyhistor and Ezekiel,“ *Journal for the Study of the Pseudoepigrapha* 15.1. (2005) 75-77.

Jacobson, *Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent*

Jacobson, H., „Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent“ *The American Journal of Philology* 102.3 (1981) 316-320.

Jacobson, *Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge*

Jacobson, H., „Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge,“ *Illinois Classical Studies* 6.2 (1981) 273-293.

Jacobson, *Phoenix Resurrected*

Jacobson, H., „Phoenix Resurrected,“ *The Harvard Theological Review* 80.2 (1987) 229-233.

Jacobson, *The Identity and Role of Khos in Ezekiel's Exagoge*

Jacobson, H., "The Identity and Role of Khos in Ezekiel's Exagoge," *Hebrew University Studies in Literature and Arts* 9 (1982) 139–146.

Jacobson, *Two Studies on Ezekiel the Tragedian*

Jacobson, H., „Two Studies on Ezekiel the Tragedian,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 22 (1981) 175-178.

de Jong, *Narrative in Drama*

De Jong, I. J. F., *Narrative in Drama: The Art of the Euripidean Messenger-Speech* (Leiden: Brill, 1991)

Murray-Jones, *Paradise Revisited*

Murray-Jones, C..RA., „Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources,” *The Harvard Theological Review* 86.2 (1993) 177-217.

Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity*

Johnson, Sara R., *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity : Third Maccabees in its Cultural Context* (Berkeley, LA: University of California press, 2005).

Käppel, *Phoinix*

Käppel, L., Phoinix-Mythical bird, in Brill's New Pauly. https://univpn.univie.ac.at/+CSCO+ch756767633A2F2F6A6A6A2E6F657679796261797661722E6179++/subscriber/uid=1708/-CSCO-3h--entry?entry=bnp_e923320 (letöltve: 2011-02-04 – Az Universität Wien engedélyével)

Kákosy, *Egyiptomi és antik csillaghit*

Kákosy L., *Egyiptomi és antik csillaghit* (Budapest: Akadémiai, 1978).

Kákosy, *Phönix*

Kákosy L., „Phönix”, In: *Lexikon der Ägyptologie* 7.4 (1982) 1030-1039

Kanagaraj, *Jesus the King, Merkabah Mysticism, and the Gospel of John*

Kanagaraj, J.J., „Jesus the King, Merkabah Mysticism, and the Gospel of John“, *Tyndale Bulletin* 47.2 (1996) 349-366.

Kaperles, *Geschichte der Jüdischen Literatur*

Kaperles, G., *Geschichte der Jüdischen Literatur* 1.2 (Berlin: Robert Oppenheim, 1886)

Kapitánffy, *Az ókori görög irodalom*

Kapitánffy I., és Szepessy T., *Az ókori görög irodalom* (Budapest: Tankönyvkiadó, 2005).

Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*

Kasher, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985).

Kasher, *The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments*

Kasher, R., „The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments,“ *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 88.1/2 (1997) 19-42.

Kertész, *Hellenisztikus történelem*

Kertész I., *Hellenisztikus történelem* (Budapest: História, 2000).

Kohn, *The Tragedies of Ezekiel*

Kohn, Th. D., "The Tragedies of Ezekiel," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43.3 (2002) 5-12.

Komoróczy, *Ezekhielosz*

Komoróczy, G., *Ezekhielosz*, in Király I., Szerdahelyi I., eds., *Világirodalmi Lexikon* 2/19, (Budapest: Akadémiai, 1992).1336.

van Kooten, *Moses/Musaeus/Mochos and his God YHWH, Iao, and Sabaoth, Seen from a Graeco-Roman Perspective*

van Kooten, George H, “Moses/Musaeus/Mochos and his God YHWH, Iao, and Sabaoth, Seen from a Graeco-Roman Perspective” in G.H. van Kooten, ed., *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity* (Themes in Biblical Narrative 9) (Leiden: Brill, 2006) 107-138.

van Kooten, *Why Did Paul Include an Exegesis of Moses’ Shining Face*

G.H. van Kooten, ‘Why Did Paul Include an Exegesis of Moses’ Shining Face (Exod 34) in 2 Cor 3? Moses’ Strength, Well-being and (Transitory) Glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian Sophists’, in: G.J. Brooke, H. Najman & L.T. Stuckenbruck eds, *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity* (Themes in Biblical Narrative 12) (Leide: Brill, 2008) 149-181.

Koskenniemi, *Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus*

Koskenniemi, E., Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus,“ *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13.1 (2002) 17-31.

Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem*

Kovelman, A., *Between Alexandria and Jerusalem. The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture* (Leiden: Brill, 2005).

Kuiper, *De Ezechiele Poeta Iudaeo*

Kuiper, K., *De Ezechiele Poeta Iudaeo*, *Mnemosyne* 28 (1900).

Lanfranchi, *Moses' Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*

Lanfranchi, P., „Moses' Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian,” in H. Jan de Honge, J. Tromp, eds., *The Book of Ezekiel and its Influence*, (Aldershot: Ashgate, 2007).

Lanfranchi, *Reminiscences of Ezekiel's Exagoge in Philo's De Vita Mosis*

Lanfranchi, P., „Reminiscences of Ezekiel's Exagoge in Philo's De Vita Mosis,” in A. Graupner, M. Wolter, eds., *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 372) (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007).

Lanfranchi, *Il sogno di Mose nel l'Exagoge di Ezechiele il Tragico*

Lanfranchi, P., „Il sogno di Mose nel l'Exagoge di Ezechiele il Tragico,” *Materia Guidaica* 8 (2003) 105-112.

Langston, *Exodus through the Centuries*

Langston, S. M., *Exodus through the Centuries* (Blackwell Bible Commentaries Through the Centuries) (Blackwell Publishing Ltd, 2006).

Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*

Lesky, A., *Die Tragische Dichtung der Hellenen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 535-538.

Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*

Levine, L.I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* (Peabody: University of Washington Press, 1999).

Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine*

Liebermann, S., *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1950).

Lierman, *The New Testament Moses*

Lierman, J., *The New Testament Moses* (Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Testament 2. Reihe 173) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

Luft, *Istenek, démonok, szentek Egyiptomban*

Luft U., *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban* (Budapest: Kairosz, 2003)

McDonald, *Phoenix Redivivus*

McDonald, M. F., „Phoenix Redivivus,” *The Journal of the Classical Association of Canada* 4 (1960).

Mastromaeci, *The Public of Herondas*

Mastromaeci, G., *The Public of Herondas* (London Studies in Classical Philology 11.) (Leiden: Brill, 1984)

Mangold, *Phoenix*

Mangold L., Phoenix, in Pecz Vilmos (szerk.), *Ókori Lexikon* 2/1, (Budapest: Franklin Társulat 1902-1904; utánnomás: Könyvértékesítő Vállalat, 1984).

Martens, *One God, One Law*

Martens, J.W., *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and the Graeco-Roman Law* (Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Alexandria Vol. 2.) (Boston/Leiden: Brill, 2003).

Marschall, *Ezekiel the Poet*

Marschall, S. H., Ezekiel the Poet, in F. Skolnik, Michael Berenbaum, eds., *Encyclopedia Judaica* 6/22, 2nd. Ed. (Detroit: Thomson Gale, 2007).

Meeks, *Moses as God and King*

Meeks, W.A., “Moses as God and King,” in J. Neusner, eds., *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Leiden: Brill, 1968) 354–371

Meeks, *The Prophet-King*

Meeks, W.A., *The Prophet-King, Moses Traditions and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum XIV) (Leiden: E.J. Brill, 1967).

Meleze-Modrzejewski, *How to Be a Greek, and yet a Jew in Hellenistic Alexandria*

Meleze-Modrzejewski, J., „How to Be a Greek, and yet a Jew in Hellenistic Alexandria” in S.J.D. Cohen, E. S. Frerichs, eds., *Diasporas in Antiquity* (Brown Judaic Series 288) (Atlanta: Scholar Press, 1993)

Meleze-Modrzejewski, *The Jews of Egypt*

Meleze-Modrzejewski, J., *The Jews of Egypt* (Skokie: Varda Books, 1995).

Mendels, *The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca*

Mendels, D., „The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca,” in H. Verdin, G. Shepens, E. De Keyser, eds., *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.*, (Studia Hellenistica, 30) (Leuven: Leuven University Press, 1990).

Meleze-Modrzejewski, *Jews The Jews of Egypt*

Meleze-Modrzejewski, J., *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Mommigliano, *Alien*

Arnoldo Mommigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenisation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

Mommigliano, *Hellenism*

Mommigliano, A. D., Hellenism, in F. Skolnik, Michael Berenbaum, eds., *Encyclopedia Judaica* 8/22, 2nd. Ed. (Detroit: Thomson Gale, 2007).

Munoa, *Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition*

Munoa III, P., B, „Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition“ *Journal of Biblical Literature* 121.2 (2002) 303-325.

Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*

Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Peeters, Louvain / Paris / Walpole, 2009)

Murray, *Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World*

Murray, O., „Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World,” in T. Rajak, S.Pearce, J. Aitken, J. Dines, eds., *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2007) 13-29.

Naftali, *Nők a Bibliában és a Talmudban*

Naftali, K., *Nők a Bibliában és a Talmudban* (Budapest: PolgArt Könyvkiadó Kft, 2005).

Nagy, *Figuring out the Anguipede ('snake-legged god') and his relation to Judaism*

Nagy Árpád M., "Figuring out the Anguipede ('snake-legged god') and his relation to Judaism", *Journal of Roman Archeology* 15 (2002) 159-172.

Nickelsburg, *The Bible Rewritten and Expanded*

Nickelsburg, G.W.E., „The Bible Rewritten and Expanded,” M.E. Stone, eds., *Jewish Writings of the Second Temple Period 2/2*, (Assen: Van Gorcum, 1984).

Niehoff, *Alexandrian Judaism in 19th Century Wissenschaft des Judentums Between Christianity and Modernization*

Niehoff, M.R., „*Alexandrian Judaism in 19th Century Wissenschaft des Judentums Between Christianity and Modernization*,” in A. Oppenheimer, eds., *Jüdische Geschichte in Hellenistisch-Römischer Zeit, Wege der Forschung vom Alten zum Neuen Schürer* (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 44)(München: Oldenburg, 1999).

Niehoff, *The Phoenix in Rabbinic Literature*

Niehoff, M. R., „The Phoenix in Rabbinic Literature,” *The Harvard Theological Review* 3 (1996) 245-265.

Nielsen, *Moses' Throne Vision*

Nielsen, F.,A.,J., „Moses' Throne Vision: A Hebrew Fragment of Ezekiel the Tragedian and the Question of its Origin“ *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19.2 (2009) 147-158.

Nielsen, *The Tragedy in History*

Nielsen, F.,A.,J., *The Tragedy in History* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 251) (Copenhagen International Seminar 4) (Sheffield: JSOT Press, 1997).

Niskanen, *The Human and Divine in History*

Niskanen, P., *The Human and Divine in History* (Journal for the Study of Pseudepigrapha Supplement Series 396) (London / New York: T&T Clark International, 2004).

Oberhänsli-Widmer, *Mose*

Oberhänsli-Widmer, G., Mose: Apokalyptische und jüdisch-hellenistische Literatur, in Gerhard Müller, eds., *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 23 (Berlin: de Gruyter, 1994)

Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book*

Oppenheim, L., "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 (1956) 179-373.

O'Meara, *Platonopolis*

O'Meara, D.J., *Platonopolis* (Oxford: Clarendon Press, 2003).

Orlov, *Dark Mirrors*

Orlov, A., *Dark Mirrors* (New York: State University of New York Press, 2011)

Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*

Orlov, A., *The Enoch-Metatron Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

Orlov, *Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition*

Orlov, A., "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition," *Society of Biblical Literature Seminar Paper* 39 (2000).

Orlov, *From Apocalypticism to Merkavah Mysticism*

Orlov, A., *From Apocalypticism to Merkavah Mysticism* (Supplements to the Journal for Study of Judaism 114) (Leiden/Boston: Brill, 2007).

Orlov, *In the Mirror of the Divine Face*

Orlov, A., In the Mirror of the Divine Face: The Enoch Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian. <http://www.marquette.edu/maqom/mosesmetatron.pdf> (letöltve: 2011-02-05)

Orlov, *Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*

Orlov, A., „Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian,“ *Biblica* 88 (2007) 153-173.

Pearce, *Belonging or not Belonging*

Pearce, S., „Belonging or not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria,“ S.Pearce, eds., *Jewish Local Patriotism and Self-*

Identification in the Graeco-Roman Period (Library of Second Temple Studies- LSTS 31) (Journal for the Study of Pseudepigrapha Supplement Series 37) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

Pfeiffer, *Hebrews and Greeks*

Pfeiffer, R.H. „Hebrews and Greeks before Alexander,” *Journal of Biblical Literature* 56.2 (1937) 91-101.

Pinnick, *The Birth of Moses in Jewish Literature in the Second Temple Period*

Pinnick Kobayashi, A., *The Birth of Moses in Jewish Literature in the Second Temple Period* (PhD disszertáció, Harvard University, 1996).

Quarles, *Jesus as Merkavah Mystic*

Quarles, Ch. L., „Jesus as Merkavah Mystic,” *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3.5 (2005) 5-22.

Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome Studies in Cultural and Social Interaction*

Rajak, Tessa, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome Studies in Cultural and Social Interaction* (Leiden: Brill, 2002).

Rozik, *Jewish Drama and Theater*

Rozik, E., *Jewish Drama and Theater, From Rabbinical Intolerance to Secular Liberalism* (Sussex: Sussex Academic Press, 2013).

Rowland & Murray-Jones, *Mystery of God*

Rowland, C., Murray-Jones, C.R.A., *The Mystery of God* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12) (Leiden/Boston: Brill, 2009).

Römer, *Moses Outside the Torah and the Construction of Diaspora Identity*

Römer, Thomas, “Moses Outside the Torah and the Construction of Diaspora Identity” *Journal of Hebrew Scriptures* 8.15 (2008) 1-12.

Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*

Ruffatto, K. J., „Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15.3 (2006) 195-210.

Ruffatto, *Raguel as interpreter of Moses' Throne Vision*

Ruffatto, K.J., „Raguel as interpreter of Moses' Throne Vision“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17.2 (2008) 121-139.

van Ruiten, *A Burning Bush on the Stage*

van Ruiten, J. T. A. G. M., „A Burning Bush on the Stage: The Rewriting of Exodus 3:1-4:17 in Ezekiel Tragicus, Exagoge 90-131,“ *Themes in Biblical Narrative* 9 (2006) 71-88.

Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity*

Sandmel, S., *The First Christian Century in Judaism and Christianity* (New York: Oxford University Press, 1969)

Schäfer, *Judeophobia*

Schäfer, P., *Judeophobia, Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge MA.: Harvard University Press, 1997).

Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien*

Schimanowski, G., *Juden und Nichtjuden in Alexandrien – Koexistence und Konflikte bis zum Pogrom unter Traian (117 n. Chr.)* (Münsteraner Judaistische Studien 18) (Berlin: Lit Verlag, 2006).

Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*

Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965)

Schürer, *The Life of Jewish People*

Schürer, E., *The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus* (Edinburgh: T&T Clark, 1890.)

Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman) (Edinburgh: Clark, 1986)

Scodel, *An Introduction to the Greek Tragedy*

Scodel, R., *An Introduction to the Greek Tragedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)

Segal, *Greek Tragedy and Society*

Segal, Ch., „Greek Tragedy and Society: A Structuralist Perspective“, In: J. Peter Euben, ed., *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1986)

Sifakis, *Studies in the History of Hellenistic Drama*

Sifakis, G. M., *Studies in the History of Hellenistic Drama* (London: University of London, 1967).

Snowden, *Before Color Prejudice*

Snowden, F.M., *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge MS, Harvard University Press, 1991)

Snowden, *Blacks in Antiquity*

Snowden, F.M., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1970) 159.

Spiró, *Fogság*

Spiró Gy., *Fogság* (Budapest: Magvető kiadó, 2005)

Spronk, *The Picture of Moses in the History of Interpretation*

Spronk, K., „The Picture of Moses in the History of Interpretation” in R. Roukema eds., *The Interpretation of Exodus* (Festschrift C. Houtman) (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 44) (Leuven 2006) 253-264

Stemberger, *A zsidó irodalom története*

Stemberger, G., *A zsidó irodalom története* (Budapest: Osiris, 2001).

Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*

Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism Vol.1. From Herodotus to Plutarch* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976)

Strugnell, *Notes on the Text and Metre of Ezekiel the Tragedian's Exagoge*

Strugnell, J., „Notes on the Text and Metre of Ezekiel the Tragedian's Exagoge,” *Harvard Theological Review* 60 (1967) 449-457.

Stuart, *The Function and the Dramatic Value of the Recognition Scene in Greek Tragedy*

Stuart, D.C., „The Function and the Dramatic Value of the Recognition Scene in Greek Tragedy”, *The American Journal of Philology* 39.3 (1918)

Swiderkowna, *A hellenizmus kultúrája*

Swiderkowna, A.,: *A hellenizmus kultúrája* (Budapest: Gondolat, 1982).

Szabolcsi, *A zsidók egyetemes története*

Szabolcsi, M., *A zsidók egyetemes története* 2/6 (Budapest: Phönix Irodalmi Rt., 1907).

Taho-Gogyi, Phoinix

Taho-Gogyi, A. A., Phoinix, in Sz.A. Tokarev, szerk. *Mitológiai Enciklopédia* 2/2. (Budapest: Gondolat, 1988).

Tabor, *Returning to the Divinity*

Tabor, J.D., „Returning to the Divinity": Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses,” *Journal of Biblical Literature* 108.2. (1989) 225-238.

Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*

Tcherikover, V., *Hellenistic Civilisation and the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959).

Wacholder & Bowman, *Ezekielus the Dramatist and Ezekiel the Prophet: Is the Mysterious Zoon in the Exagoge a Phoenix?*

Wacholder, Ben-Zion., Bowman, S., “Ezekielus the Dramatist and Ezekiel the Prophet: Is the Mysterious Zoon in the Exagoge a Phoenix?” *Harvard Theological Review* 78 (1985) 253-277.

Walbank, *Monarchies and Monarchic Ideas*

Walbank, F.W., Monarchies and Monarchic Ideas, In F.W. Walbank ed. *The Cambridge Ancient History* 7.1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 62-99.

Water, Moses' Exaltation: Pre-Christian

Water, van der R., „Moses' Exaltation: Pre-Christian,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21

Whitmarsh, *Pharaonic Alexandria*

Whitmarsh, T., ”Pharaonic Alexandria: Ezekiel's Exagógé and Political Allegory in Hellenistic Judaism”, In: Subias Pascual, Eva – Azara, Pedro – Carruesco, Jesús – Fiz, Ignacio – Cuesta, Rosa, eds., *The Space of the City in Graeco-Roman Egypt. Image and Reality* (Documenta 22) (Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica 2011) 41-48

Williams, *Poet and Audience in Senecan Tragedy*

Williams, G., ”Poet and Audience in Senecan Tragedy: Phaedra 358-430”, In: Tony Woodman – Jonathan Powell, eds., *Author and Audience*

in Latin Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)
138-139.

Williamson, *Jews in the Hellenistic World*

Williamson, R., *Jews in the Hellenistic World* Vol.2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Winston, *Moses*

Winston, D., *Moses*, in F. Skolnik, Michael Berenbaum, eds., *Encyclopedia Judaica* 14/22, 2nd. Ed. (Detroit: Thomson Gale, 2007)
522-543.

Wolfson, *Through a Speculum That Shines*

Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994)

Woschitz, *Parabiblica*

Woschitz, Karl M., *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche. Tradierung—Vermittlung—Wandlung* (Wien: Lit Verlag, 2005).

Wright, *Ben Sira on Kings and Kingship*

Wright, B., „Ben Sira on Kings and Kingship,” in T. Rajak, S.Pearce, J. Aitken, J. Dines, eds., *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2007)
76-92.

Wyrick, *Biblical Characters in Hellenistic Judaism*

Wyrick, J., „Biblical Characters in Hellenistic Judaism,” *Religion Compass* 5.1 (2011) 12–27.

Xeravits, *Mózes redivivus Qumránban?*

Xeravits, G., „Mózes redivivus Qumránban?,” in Zsengellér József, eds., *Széfer József, Tanulmánykötet dr. Schweitzer József tiszteletére* (Budapest: OpenArt, 2002).

Xeravits, *Zsidóság és hellenizmus*

Xeravits, G., „Zsidóság és hellenizmus,”
<http://www.vigilia.hu/2004/4/xeravits.htm> (letöltve: 2011-02-04)

Yavetz, *Judeophobia in Classical Antiquity*

Yavetz, Z., „Judeophobia in Classical Antiquity: A different Approach”, *Journal of Jewish Studies* 44.1 (1993) 1-23.

Yeivin, *Throne*

Yeivin, Z., ”Throne”, In: Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica* 19.22 (Detroit: Thomson Gale, 2007)