

STEVE MASON

JOSEPHUS ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG

BUDAPEST–KOMÁROM: KÁLVIN KIADÓ–SELYE JÁNOS EGYETEM RTK, 2023, 351 OLDAL

ISBN 978-963-558-543-4 (Kálvin Kiadó)

ISBN 978-80-8122-468-3 (Selye János Egyetem RTK)

A kanadai születésű STEVE N. MASON vitathatatlanul a Flavius Josephus-kutatás egyik vezéralakja a 21. században. Tudományos felvértezettsége szinte erre a munkára predesztinálta: előbb klasszika-filológiát, ókortörténetet és vallástudományt tanított a torontói York Egyetemen, majd az Egyesült Államokban, a Pennsylvania Állami Egyetemen. 2011-ben Európába tette át székhelyét, ahol előbb Aberdeenben, majd Groningenben oktatott Újszövetséget és keresztény exegézist. Az utóbbi helyről ment nyugdíjba két évvel ezelőtt mint *professor emeritus*. Több mint egytucat könyvet és több száz tanulmányt publikált Josephus életművéről, továbbá vezetője volt annak a tizennégy tudósból álló nemzetközi teamnek, amely Josephus műveinek új angol fordítását és kommentárját készíti a patinás leideni Brill kiadónál. A tervezett tizenkét folio-méretű kötetből 2024-ig már tíz megjelent, ebből négyet maga MASON jegyez. A Kálvin Kiadó és a komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Karának együttműködésében 2023-ban kiadott *Josephus és az Újszövetség* c. kötet eredetije a szerző 1992-ben publikált *Josephus and the New Testament* c. könyve volt (Peabody, MA: Hendrickson). A kötet – választott témájából következően – alapvetően két részre oszlik: első felében Flavius Josephusszal és életművével (pp. 27–164), a másodikban az Újszövetséggel (a továbbiakban ÚSZ), illetve az ÚSZ és Josephus szövegeinek lehetséges kapcsolatával foglalkozik (pp. 165–316).

NIETZSCHE egyik fontos műve, a *Történelem hasznáról és káráról* 1874-ben jelent meg (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), amit angolra a *Use and Abuse of History for Life* címen fordítottak le. Ennek magyar megfelelője: a „felhasznált vagy kihasznált történelem” telitalálat az első fejezet címében (pp. 27–53). MASON itt azt a valóban megkérdőjelezhető jelenséget kritizálja, amely a 19. századi „filológiai historizmusban” gyökerezik. Ennek lényege, hogy minden, az ókorból fennmaradt szöveget olyan elsődleges forrásként kezelünk, amely „névértékén” veendő, *objektív* adatokkal szolgál a múlttal kapcsolatban. (Erre MASON példaként EMIL SCHÜRER generációkra ható „A zsidó nép története Jézus Krisztus korában” c. művét hozza fel példának, jogosan. [p. 47.]) Ezt azonban nemcsak Josephus műveivel, hanem egyetlen más ókori művel sem volna szabad megtenni. Mason remekül foglalja össze azokat az okokat, amelyek oda vezettek, hogy Josephus meglehetősen korpulens életműve csaknem teljes egészében ránk maradt. Ennek legfőbb oka maga a kereszténység volt, amely az ő műveivel, elsősorban *A zsidók történetével* tudta

betölteni azt a történelmi űrt, amely az utolsó ószövetségi könyv és az ŰSZ között tátongott (p. 30). Az sem kétséges, „hogya a korai kereszténység azért ragaszkodott annyira Josephushoz, mert részletesen leírta Jeruzsálem Kr. u. 70-ben lezajlott ostromát és pusztulását” (p. 31), amelyben Jézus próféciáinak beteljesülését, egyben annak bizonyítékát látta, hogy a „kiválasztott nép”, Izrael helyébe immár végérvényesen az Egyház lépett. Josephus ráadásul – az első századi nem-keresztény írók közül egyedülálló módon – nemcsak Jézusról beszélt (*testimonium Flavianum*), hanem az ŰSZ számos szereplőjéről: Keresztelő Jánosról, Jakabról, Jézus testvéréről, valamint Heródesről, a Heródes-fiakról, a két Agrippa királyról, és a római helytartókról is, köztük kiemelten Pontius Pilatusról, aki tevőleges szerepet játszott Jézus megfeszítésében. Mindezeket Josephus természetesen nem a kereszténység, hanem a judaizmus szemszögéből látatja velünk. Eklatáns példa erre Jeruzsálem pusztulása. Bár ezt a tragikus eseményt részben Josephus is bibliai próféciák beteljesüléseként látatja, fel sem merül nála, hogy arra a következtetésre jusson: „Isten elvetette az Ű népét”. Mélységesen egyetértek a szerzővel abban, hogy „Nem kell újraírni őt [ti. Josephust], sem megkeresztelni. Érettségünk jele, ha nem próbálunk mindenkit (diákjainkat, gyermekeinket, beosztottainkat) önmagunk klónjává formálni, hanem úgy értékeljük őket, ahogy vannak” (p. 43).

A mű első felében Flavius Josephusszal és munkásságával ismerkedhet meg az olvasó. MASON összefoglalásai véges-végig rövidek és lényegretörőek, olyan kutató munkáját tükrözik, aki valóban mélyen ismeri Josephus *eredeti* szövegeit, azok szűkebb és tágabb történelmi, társadalmi, vallási kontextusát, emellett remekül összefoglalják az adott téma – mára többnyire áttekinthetetlenül elburjánzott – másodlagos szakirodalmát. Mivel ezek a summázatok valóban kiválóak, és mindenkinek melegen ajánlom őket olvasásra, aki Josephus művei iránt érdeklődik, itt és most csupán egy-két kisebb problémára hívom fel a figyelmet. A „Josephus életútja” fejezetben (pp. 55–73) is számos finom megfigyelést olvashatunk, például *A zsidó háború és az Életrajz (Vita)* között feszülő ellentmondásokról. Abszolút egyetértek azzal, hogy „ma már talán lehetetlen rekonstruálni Josephus személyes motivációit, szemléletmódját, vagy akár a pusztán tényeket galileai küldetését illetően, mégsem feltétlenül hazudott vagy tussolta el múltját” (p. 63). Ugyanakkor kételkedem abban, hogy Josephus, aki nyíltan beszél arról, hogy kapitulációját megelőzően hogyan csapott be másokat, mindezt azért tette volna, „ezzel az irodalmi eszközzel akarta bebizonyítani hősökhöz méltó ravaszságát” (p. 66). Amint azt nyilván Mason is jól tudja, a rómaiak – Josephus „megrendelői” és legfőbb potenciális olvasói – nem értékelték az ilyen típusú ravaszságot. Vergilius az *Aeneis*ben is azért nevezi rendszeresen Ulixest (vagyis a trójai háború görög hőstét, Odüsszeuszot) *pellax*nak, azaz „fondorlatos cselszövőnek”, mert *csellel* foglalta el Tróját, és állítja szembe a *pius* Aeneasszal, minden erény megtestesítőjével.

Mason bölcsen teszi, hogy Josephus műveit részint a római vallás, részint a zsidó diaszpóra kontextusába helyezve tárgyalja, és hangsúlyozza, hogy „Róma alapvetően más értékrend szerint tekintett a háború kérdésére, mint mi” (pp. 75–83). Ami Josephus először keletkezett művét, *A zsidó háborút* illeti, azt valójában nem tudhatjuk, hogy a ránk maradt görög szöveg „nem pusztán fordítása a keletre küldött, sémi [arámi] nyelvű szövegnek” (p. 84), mivel az utóbbiból egyetlen sor sem maradt ránk. Amúgy MASONnak minden bizonnyal igaza van ebben, már csak azért is, mert *A zsidó háború* fennmaradt görög változata „tökéletesen illik a görög-római irodalmi közegbe” (p. 85). Josephus átveszi a görög-római „Tükhé-teológiát”, amely szerint a rómaiaknak „a szerencse

forogandósága” folytán sikerült kiépíteni birodalmukat (p. 91) – ezt az ideát *nyelvileg* sem lehetett volna az arámiban kifejezni, hiszen az ehhez szükséges fogalmak is hiányoztak a nyelvből. Ez a fejezet is telis-tele van jobbnál jobb észrevételekkel: Josephus szerint a zsidók sosem jártak jól azzal, ha fegyvert fogtak, hanem akkor értek el sikert, ha a béke útját követték és Istenre bízták ügyüket, emiatt „kilúgozza a nemzet történetét, hogy senki ne álmódozzon háborús dicsőségről” (p. 93). Ahogyan Polübiosz és Plutarkhosz a görögök „felszabadítójának” tekintette Flaminius római hadvezért, amiért az megmentette őket a zsarnokoktól és a polgárháborútól, ugyanúgy tekintett Josephus Vespasianusra és Titusra, akik megakadályozták, hogy a zsidó zsarnokok polgárháborút robbantsanak ki (p. 94); ugyanakkor a júdeai arisztokraták (vagyis a papság) is „pengeélen táncol”, mert nem akar a rómaiak engedelmes bábójává válni, hanem felelősséget vállal a Tóra megőrzéséért és együtt érez a nép szenvedésével (p. 94–97). Ugyancsak Mason finom megfigyelése, hogy *A zsidó háborúban* Titus nem akarja elpusztítani a Templomot, ezzel azonban Josephus nyíltan szembe megy a Flavius-dinasztia propagandájával, amely „éppen erre a kemény lépésre, Jeruzsálem véres elfoglalására építette hírnevét” (p. 102), vagyis Titus „jószívűségének” (*clementia*) eltúlzott ábrázolása a műben „a legkevésbé sem szolgálalkú hízelgés, hanem valójában csupa ironia” (p. 102). A lényeg tehát: Josephusnál semmit sem szabad szó szerint vennünk, művein végigvonul a *double speech*, ami a zsarnokságok idején született történeti alkotásokra különösen jellemző. (Mason itt Vaszilij Rudics szovjet emigráns ókortörténész munkáira hivatkozik, aki testközelből ismerte ezt a jelenséget... [8. jegyzet, p. 106]) Apró megjegyzés csak, hogy a „Júdeát kormányzó, lovagok osztályából származó római helytartók” esetében (p. 117) a szerző két dolgot összemos: a Júdeában Kr. u. 6–41 között helytartóskodó *praefectusok* valóban a lovagrendhez (nem „osztály”!) tartoztak, ellenben a Kr. u. 44–70 közötti időszakban már *procuratorok* uralkodtak, akik között felszabadított rabszolgák is lehettek (mint pl. Felix, a nagyhatalmú Pallas öccse). Tacitus elsősorban *ez utóbbiakat* tartotta „semmirekellőknek”, nem a lovagokat (a vonatkozó szövegrészről később maga Mason is idézi: p. 192). Ugyanez a téves megállapítás köszön vissza a 184. oldalon is, ahol Coponiusszal kapcsolatban írja, hogy Josephus úgy mutatja be az első *praefectus Iudaeae*-t, mint aki „lovagi rangot viselt”, amit akár „szándékos sértésként is értelmezhetünk a magát főrangú arisztokrataként bemutató Josephus részéről”. Mindez azért valószínűtlen, mert a római lovagrend (*ordo equester*) nem „kisnemesség” volt – ahogyan a magyar fordításban szerepel –, hanem rangban a második legfontosabb *ordo*, amelynek az 50 milliós Római Birodalomban összesen kb. 30 000 tagja lehetett. A lovagrend fontosságát az is jól mutatja, hogy a legfontosabb római provinciát, Egyiptomot is lovagrendi helytartó vezette, továbbá a legfontosabb „bizalmi állást”, a testőrparancsnokét (*praefectus praetorio*) is kizárólag lovagrendi tölthette be; arról nem is szólva, hogy az új dinasztia, a Flaviusoké is ebből a rendből származott.

MASON megfigyelése szerint Josephus főműve, *A zsidók története* négy fő téma köré épül: a zsidó nép ősi voltának bemutatása; a zsidók alkotmánya; a zsidó filozófia; a fontosabb személyek erkölcsi értékelése (p. 123) – vagyis szemmel láthatóan a görög-római olvasótábor igényeinek akart megfelelni. A vallások megítélésében az *antiquitas* kérdése elsődleges volt a rómaiak szemében, úgyhogy nem csoda, ha erre minden zsidó (és keresztény) apologéta nagy hangsúlyt helyez. Ami az alkotmányt illeti, Josephus amellett érvel, hogy „legjobban az arisztokrácia garantálja a hűséget a jelenre, illetve az ellenséges kritika elleni immunitást a jövőre nézve” – ami a római patriciusok

értékrendjét visszhangozza. A mózesi „alkotmány” és a judaizmus *filozófiai rendszerként* történő bemutatása is roppant tanulságos (pp. 131–133), különösen, hogy mindkettő célja Josephus szerint a jólét és boldogság (*eudaimonia*) elérése az életben. A három legfontosabb zsidó vallásfelekezettel a végzetről, a lélekről és a túlvilágról alkotott elképzelései alapján mutatja be: a farizeusokat a sztoikusokkal, a szadduceusokat az epikureusokkal, az esszénusokat a püthagoreusokkal vetve össze. MASON arra is rámutat, hogy miközben Josephus a római olvasóközönség (ezen belül első sorban a magasabb műveltségű arisztokrácia) igényeit próbálja kiszolgálni, „ebből nem következik közvetlenül, hogy ennek érdekében eltorzította volna népének történetét” (p. 138). Miközben *A zsidók története* a maguk teljességében prezentálja a bibliai történeteket, Josephus könnyű kézzel alakít rajtuk, vagy elhallgat fontos részeket, amelyek nem illenek a koncepciójába, vagy amelyekről úgy véli, hogy azok elriasztanák a nem-zsidó olvasókat. Nagyon jó példa erre a *Dániel könyvében* szereplő „kéz érintése nélkül leszakadó kő” (Dán 2:34, 2:44), amelyről épp eleget mond ahhoz, hogy az érzékeny római olvasót felkavarja, de a kő mibenlétét – vagyis annak eszkatologikus jelentését – nem részletezi (p. 140).

Térjünk most rá a kötet második felére, amely Josephus és az *Újszövetség* kapcsolatát vizsgálja. MASON először a két mű közös szereplőit veszi górcső alá, megállapítva, hogy az ÚSZ „Heródes családjának négy nemzedékéről tesz említést” (p. 170). A szerző úgy tárgyalja az egyes nagyobb témaegységeket (Nagy Heródes és családja; Róma helytartók Júdeában; A zsidó főpapok; Farizeusok és szadduceusok), hogy előbb megnézi, mit mond róluk *A zsidó háború* és *A zsidók története*, majd ezt egybeveti az ÚSZ tárgyalásmódjával. Eközben végig igyekszik mértékadó megállapításokat tenni, bár néha kissé elhamarkodottan ítélik. Szerinte pl. „Josephus sehol nem említi Pált, ami valószínűleg azt bizonyítja, hogy az 1. századi Júdea viharos történetére nem tett túl nagy hatást a kereszténység” (p. 180) – ami azért sem jogos, mert Pál alapvetően a diaszpórában és nem Júdeában végzett missziós tevékenységet. Ehhez a részhez is csupán egy-két apró megjegyzést tennék. Három evangéliumban is szerepel, hogy Pilatus a húsvétra való tekintettel szabadon engedett egy foglyot, akit a zsidók választottak. Mason szerint „a történet több szempontból is problémás”, mivel pl. „sem a zsidó, sem a római történetírás nem igazolja” (p. 197). A *privilegium paschale* ugyan valóban vitás kérdés az ÚSZ-kutatók körében, de azt nem állíthatjuk, hogy ne szerepelne a forrásokban.¹ A helytartók által – rendkívüli események alkalmával – adható eljárási kegyelem előfordul Liviusnál, egy firenzei papiruszon (*Papyrus Florentinus* I. 61), valamint magánál Josephusnál is, aki Lucceius Albinus helytartóval kapcsolatban említi, hogy az pénzért amnesztiát adott elítélt bűnözőknek (*Ant.* XX. 215). Azzal is nehéz egyetértenem, hogy „az evangéliumok igyekeznek felmenteni Pilátust minden felelősség alól, hogy a zsidókat érje minden vád”, ti. Jézus halálával kapcsolatban (p. 197). Egyrészt ne feledkezzünk meg róla: az evangéliumok lejegyzői *maguk is zsidók voltak* (Lukács feltehetően prozelita); másrészt Pilatus mondta ki az ítéletet, és az ő katonái feszítették meg Jézust a Golgotán. Az sem helyes, hogy „a főpapok mindig Jézus ellenségeként jelennek meg az evangéliumokban” (p. 199), hiszen Nikodémus vagy Arimathiai József mindketten a Szanhedrin farizeus tagjai voltak, és még életükben Jézus (titkos) követője vált belőlük.

¹ Chapman, David W. – Schnabel, Eckhard J.: *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary* (WUNT 344.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 255–269.

Mason hosszasan magyarázza, hogy Josephusnak ez a mondata: „elkezdtém nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében” (*Vita* II. 12b) nem jelenti azt, hogy „Josephus bármelyik hagyományos irányzathoz személyesen kötődne” (p. 212, cf. 219). Nem értem, miért volna ez probléma, mikor még Pál apostol is többször beismerte a pogányok előtt, hogy „Izrael nemzetségéből, Benjámin törzséből való vagyok, zsidókból való zsidó, törvény tekintetében farizeus” (Fil 3:5). Mindez nem teszi zárójelbe azt, hogy Jézus többször is súlyos kritikát fogalmazott meg a farizeusokkal szemben, amire maga MASON is utal (p. 224).

A kötet 5. fejezete – amely az Újszövetség-olvasók számára talán a legfontosabb – a korai kereszténység alakjainak említését vizsgálja meg Josephus műveiben (pp. 229–265). MASON azzal a kijelentéssel indít, hogy „Josephusnak semmi köze nem volt a kora keresztény gondolatvilághoz” (p. 229), aminek fényében meglepő, hogy mind a Keresztelő Jánosról, mind Jézusról, mind a Jakabról szóló részek – ezt a szerző is elismeri – remekül illeszkednek az ÚSZ által bemutatott képhez, sőt annak stílusához is. MASONnak igazat adhatunk abban, hogy „az ÚSZ-ből gyanúsán hiányoznak az esszénusok, akikről Josephus olyan nagy szeretettel beszél” (p. 225), ugyanakkor nem említi meg, hogy Keresztelő János valószínűsíthetően közvetlenül is kötődik az esszénusokhoz, hiszen kisgyerekkora óta „a pusztában volt mind ama napig, amelyen megmutatta magát az Izraelnek” (Lk 1:80). Ez pedig aligha elképzelhető másként, mint hogy abban a közösségben nevelkedett fel, amelynek legfőbb foglalatossága – a qumráni tekercsek szerint – az éjjel-nappali igetanutmányozás volt. Itt kell megjegyezni, hogy a kötetben szereplő Josephus-idézetek Révay József művészen szép, de néha elég pongyola fordításában szerepelnek. Elég nagy gond, hogy a Keresztelő Jánost bemutató mondatot így fordította: „A [keresztelés] célja csak a test megszentelése, nem pedig a bűnök kiengesztelése” (*Ant.* XVIII. 5.2. [117], p. 231). Az eredeti szöveg így hangzik: τὴν βάπτισιν (...) μὴ ἐπὶ τινῶν ἀμαρτάνων παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ’ ἐφ’ ἀγνεῖα τοῦ σώματος amelynek pontos fordítása: „A keresztelés célja a test megszentelése, nem pedig bizonyos bűnök kiengesztelése” (kiemelés tőlem, GT). Láthatjuk, hogy ez a mondat minden szempontból összhangban áll azzal, amit az ÚSZ mond a Keresztelő szolgálatáról, aki a bemelegítés előtt mindenkitől – még a farizeusoktól is! – megkövetelte a bűnökből való megtérést. Sajnos ugyanezt mondhatjuk el a híres *testimonium Flavianum* – a Jézusról szóló bizonyosság – Révay-féle fordításáról is: nem pontos (p. 242). Erről a sokat kutatott és igen ellentmondásosan megítélt néhány sorról MASON dicséretes módon rendkívül visszafogottan és nagy körültekintéssel nyilatkozik: „ez a rövidke szakasz csupa kérdés” (p. 242). Abszolút egyet kell értenünk abban, hogy az „ez az ember volt a Krisztus” mondat egy keresztény megvallás (*Ant.* XVIII. 3.3. [63]), márpedig „a legapróbb jelét sem látjuk annak, hogy Josephus hitt volna Jézusban” (p. 244), sőt Órigenész, a 3. századi egyháztanító kereken kimondta, hogy Josephus nem hitt Jézusban, mint Messiásban. (Azért a héber *masiah* „bezsírozott”-ként történő fordítása elég durva hiba, tekintve hogy a zsidók a „felkenetésre” nem állati zsírt, hanem speciális olajat használtak, lásd p. 243.) Mason teljes joggal elveti azt a feltételezést, hogy a szöveget a keresztény másolók utólag illesztették volna az *Antiquitates*-ba, és azt is észrevételezi, hogy „bár a szavak és a fogalmazás itt-ott elüt attól, amit Josephustól megszoktunk, a java tökéletesen beleillik” (p.248). Anélkül, hogy belebonyolódna MASON okfejtésének részletes ismertetésébe, idézem végkövetkeztetését: „a bizonyítékokat jól ismerők többsége egyet-

ért abban, hogy Josephus *valamit* állított Jézusról, [ezért] jogunkban áll úgy hivatkozni rá (amennyiben kell), mint független forrásra, amely bizonyítja, hogy Jézus valóban élt” (p. 251, kiemelés a szerzőtől).² A szerző ugyanilyen visszafogottsággal elemzi a „Jakab, Jézus testvére” szakaszt (pp. 252–263), ahol felhívja arra a figyelmet, hogy Josephus a Szanhedrin által kivégeztetett keresztény vezetőt így nevezi meg: „testvére annak a Jézusnak, akit Krisztusnak is hívtak, név szerint Jakab” (p. 258). Voltaképpen ez a rész is a *testimonium Flavianum*ból levont következtetést támasztja alá. MASON sajnos nem tér ki arra, hogy a 2002-ben egy Tel Aviv-i magángyűjteményben felbukkant „*Jakab, József fia, Jézus testvére*” arámi feliratot hordozó osszarium mennyiben tekinthető szerinte hitelesnek, illetve mennyiben járul hozzá e szövegrész értelmezéséhez.³

A „Josephus és a Lk-ApCsel” fejezetben (pp. 267–310) szintén MASON józan álláspontja nyilvánul meg, ami a *Lukács evangéliuma* és az *Apostolok cselekedetei* szerzőségét illeti, bár a 2. fejezetben (p. 267) azt írja, hogy csak kényelmi szempontból nevezi a Lk–Csel szerzőjét „Lukácsnak”, mivel „nem tudjuk, ki írta a művet”. Részemről már azt is üdvözlendőnek tartom, hogy egyáltalán képes egységes műként tárgyalni az Evangéliumot és a Cselekedeteket. Nagyon jó megfigyelés, hogy „a történeti előszó hagyományának minden fontos összetevője megvan” *Lukács evangéliumának* bevezetésében (Lk 1:1–4), bár – hogy őszinte legyek – én nem látok ebben pejoratív hangot, az elődök munkájával szembeni ellenérzést (p. 270–271). Nagyon jó észrevétel az is, hogy mindketten: Josephus és Lukács is egy-egy patrónusnak ajánlották fel művüket, bár hiányoltam, hogy Epaphroditosz kiletéről nem árul el többet, mint hogy „egy görög nevű római előkelő lehetett” (p. 273). Az is több mint érdekes, hogy mindketten a *kratiszte* megszólítást használják patrónusukkal kapcsolatban, ami azt sugallja, hogy a személyek olyan felszabadított rabszolgák voltak, akik lovagi rangot szereztek és komoly befolyással bírtak a császári udvarban (p. 274), feltevé persze, ha – Theophilosz esetében – nem egy fiktív személyről van szó.⁴ A fejezet több olyan témát tárgyal, amelyben Josephus és a Lk–Csel egyezést mutat: a Quirinius-féle népszámlálás; a galileai Júdás, Theudás és az egyiptomi próféta; Lüzaniasz, Abiléné tetrarchája, Jeruzsálem ostroma és a Claudius alatti éhínség (pp. 288–298). Ezekben elsősorban a kronológiai problémákat veti fel, anélkül, hogy erőltetetten foglalna állást egyik vagy másik megoldás mellett. Az események tárgyalásában azonban erős tendencia nála, hogy vagy Lukács közvetlen forrásként használta Josephust, ugyanis „épp azokat az elemeket hozza, amelyek Josephus történetének kulcsmozzanata-

² Bár eleinte magam is szkeptikusan viszonyultam a *testimonium Flavianum* hitelességéhez, a szöveg nagyon alapos filológiai elemzés meggyőzött arról, hogy akár még eredeti is lehet. Ami még feltűnő volt számomra: a szöveg számos vonásban egyezik Márk és Lukács evangéliumainak megfogalmazásával, lásd: Grüll Tibor: Josephus és a Messiás. A *testimonium Flavianum* eredetiségének kérdése. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2:1 (2020) 9–63.

³ A csontládikával kapcsolatos kérdéseknek az elmúlt húsz évben kisebb könyvtárnyi szakirodalma lett, most csak egyet-kettőt emelek ki: Magness, Jodi: Ossuaries and the Burials of Jesus and James. *Journal of Biblical Literature* 124:1 (2005) 121–154; Evans, Craig A.: Jesus and the Ossuaries. *Bulletin for Biblical Research* 13:1 (2003) 21–46; Painter, John: *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004.

⁴ A rejtélyes Epaphroditosz kiletéről a legjobb összefoglalás: Cotton, Hannah M. – Eck, Werner: Josephus’ Roman Audience: Josephus and the Roman Elites. In: J. Edmondson – S. Mason – J. Rives (eds.): *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 49–52. – A Theophilosz név jelentése „istenszerető”, ebből következtetnek arra többen, hogy nem valós személyről van szó.

tai, [ami] egészen valószínűvé teszi, hogy Lukács valamennyire mindenképp ismerte Josephust” (p. 298); vagy egy kissé megengedőbben: Lukácsnak „ismernie kellett egy Josephushoz hasonló forrást” (p. 297). MASON szerint Josephus közvetlen hatását bizonyítja bizonyos nyelvi elemek átvétele is: ilyen pl. a *parrészia*, a félelmet nem ismerő, őszinte beszéd; vagy a *hairezisz* (filozófiai iskola, irányzat), amely mindkettejükénél a zsidó vallásfelekezetek megjelölésére szolgál, vagy a farizeusokkal kapcsolatos *akribeia* (precizitás), amely a Törvény magyarázatában nyilvánul meg. MASON felteszi a költői kérdést: „Ha Lukács nem ismerte Josephus munkásságát, hogyan jutott eszébe így fogalmazni?” (p. 304.) Csakhogy ezek a párhuzamok önmagukban nem támasztják alá Josephus hatását a Lk–Csel szövegére, ugyanis a két mű között áthidalhatatlan kronológiai rést látong. A *zsidók története* Kr. u. 93/94-ben került „publikálásra” (vagyis ekkoriban adta át a szerző a másolóknak, akik néhány kópiát készítettek belőle), a Csel viszont – ADOLF VON HARNACK mértékadó munkája szerint – legkésőbb Kr. u. 62-ben keletkezett.⁵ MASON szemmel láthatóan maga is bizonytalan, amikor a fejezet összefoglalásában egyszerre beismeri, hogy „az irodalmi jelleg hasonlóságaiból nem következik szükségszerűen, hogy Lukács ismerte Josephus munkásságát”, illetve „[n]em tudom minden kétséget kizáróan bizonyítani, hogy Lukács ismerte Josephus műveit”, ugyanakkor szerinte „nem nyugtalanító”, ha emiatt a nyolcvanas–kilencvenes évekre kell datálni Lk-t és a Csel-t, mivel ezt több bibliakutató amúgy is megteszi (pp. 306–308). Sokkal valószínűbb azonban, hogy Lukács és Josephus közös forrásból építkezett, illetve a magam részéről azt a lehetőséget sem zárnam ki, hogy a Rómában élő Josephus ismerhette akár Márk, akár Lukács munkásságát.

A kötet SZABADI ISTVÁN pontos, szabatos, gördülékeny fordításában jelent meg. A szöveg olvasását ugyanakkor kissé nehezíti a rengeteg főszövegbe tett utalás (jellemző pl. a 44. oldal 3. bekezdése). Nem értem, hogy a főszövegben latinul és rövidítve szereplő ókori források címei (pl. Diogenész Laertiosz: *Vit. phil.* vagy Cicero: *Fat. stb.*) az „Ókori források mutatója”-ban (pp. 325–351) miért *csak magyarul* szerepelnek (a fent említett esetek feloldása: Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete*; Cicero: *A végzetről*). Szerintem az is remek döntésnek bizonyult, hogy a mutatókkal együtt 351 oldalas kötetet nem terhelték meg egy „végtelenített” bibliográfiával, hanem az egyes fejezetek végére illesztettek egy *further readings* jellegű 2-3 oldalas, annotált szakirodalomjegyzéket. A kötetben egyébként – ha ritkán is – szerepelnek lábjegyzetek, amelyek további szakirodalmakra utalnak, ezúttal is dicséretes visszafogottsággal.

Grüll Tibor

⁵ A *Das Wesen des Christentums* IV. kötetében 1911-ben megjelent írására hivatkozik: Benyik György: *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged: JATEPress, 2011, 303–304. Itt most eltekintenek azoknak a „magaskritika” bűvöletében élő 19. századi német protestáns kutatóknak a felsorolásától, akik a 2. századra tették a Csel keletkezését.