Studia Biblica Athanasiana
vol. 18 (2017) 51–62.

MÓZES A TÓRÁN KÍVÜL ÉS A DIASZPÓRA-IDENTITÁS ÉPÍTÉSE

Thomas Römer
Collège de France – University of Lausanne

1. Mózes közös alakja és a Pentateuchus

Nadav Na'aman *The „Conquest of Canaan" in the Book of Joshua and in History* című nagyhatású tanulmányában emlékeztetett bennünket, hogy „a feltételezett szóbeli elbeszélések írásos rögzítése sokkal tanulságosabb lehet arra az időszakra nézve, amelyben ezeket az elbeszéléseket rögzítették, mint azt az időt tekintve, amelyről feltételezzük, hogy összeállították azokat".[1] A tanulmányban alkalmazni fogom ezt a módszertani reflexiót néhány, Tórában vagy azon kívül fellelhető Mózes-történetre, hogy rámutassak: ezek a történetek nem annyira a „történeti Mózes" rekonstrukciójában, mint inkább a perzsa időszakban születő judaizmus sokszínűségének megértésében segítenek bennünket.

A Tóra összeállításáról folytatott jelenlegi vita időnként zavarba ejtő.[2] Amióta a kutatók többsége felhagyott a hagyományos okmányelmélettel, nem született új konszenzus arról, hogy a Biblia első öt könyve hogyan ke-

A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: Thomas Römer: Moses Outside the Torah and the Construction of a Diaspora Identity, in *The Journal of Hebrew Scriptures* 8 (2008) 2–12. Fordította: Szabó Xavér OFM.

1 Ezt a tanulmányt nemrégiben újra kiadták a következő kötetben Nadav Na'aman: *Ancient Israel's History and Historiography. Volume Two: Canaan in the Second Millennium B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), 2006, 317–392; az idézet a 326. oldalról származik.

2 Egy áttekintéshez lásd Thomas B. Dozeman – Konrad Schmid (eds.): *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA), 2006; Garry N. Knoppers – Bernard M. Levinson (eds.): *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), 2007.

letkezett. Illetve széleskörű az egyetértés abban, hogy a Pentateuchus – vagy egy proto-Pentateuchus – első közzétételére a perzsa időszak közepén került sor.[3]

Szintén jelentős mértékű egyetértés uralkodik abban, hogy a Tórát „kompromisszumos dokumentumként" fogják fel, amelyben különböző elbeszélések és törvénygyűjtemények együtt szerepelnek. Ebben a munkában megpróbálják összehangolni a különböző ideológiai nézeteket: egyfelől a papi iskolának, másrészt a laikusok egy olyan csoportjának a szemléletét, akiket deuteronomistáknak nevezhetünk. Ebben a tekintetben is érdekes, hogy az Ezd 7,11-ben Ezdrást „pap írástudónak" hívják *(hakkōhēn hassōfēr)* és az arámiban (Ezd 7,12) „papnak, a mennyek Isten törvénye írástudójának" *(kāhănā' sāfār dātā' dî-'ĕlāh šᵉmayyā')*. Ezekben a szövegekben Ezdrás egyértelműen papi és művelt alakként tűnik fel, amely szimbolizálja és megtestesíti a papok és a deuteronomisták közötti szövetséget.

A Pentateuchusban Mózes ugyanezt a szerepet játssza. Egyértelműen ő a központi alakja a Tórának, amelyet Rolf P. Knierim szerint mózesi életrajzként is olvasható.[4] A Teremtés könyvébeni prológus után a Kivonulás könyve Mózes születésével kezdődik és a Pentateuchus utolsó fejezetei haláláról számolnak be. Mózes a közvetítő a papi és a deuteronomiumi törvény között. A papi szövegekben Mózes, testvéréhez, Áronhoz hasonlóan a papi dinasztia alapítójaként és az isteni minta szerint megépített hordozható szentély építési fővállalkozójaként kerül bemutatásra. A deuteronomisták számára Mózes mindenekelőtt törvényhozó, tanító és a Törvény értelmezője.[5] A papok és a deuteronomisták is egyetértenek abban, hogy Mózes a szentély, a kultusz és a Törvény megalapítója, amelyek a Jehud és Samaria tartományaiban megszülető judaizmus középpontjának intézményei.

Mózes nem csupán Izrael földjén volt a két nagy ideológiai és gazdasági csoport olyan alakja, akivel a zsidók azonosulhattak, hanem a diaszpórai judaizmus számára is. Néhány szöveg és utalás feltárja Mózes jelentőségét az Izrael földjén kívül élő zsidóság számára. Ők azért hivatkoznak Mózesre, hogy olyan teológiai opciókat legitimáljanak, amelyek különböznek azoktól, amelyek éppen standarddá válnak Jeruzsálemben. Közülük néhány kí-

[3] Ez az egyetértés visszhangozza azt a hagyományos zsidó nézetet, amely Ezdrást teszi meg a Tóra szerzőjének vagy szerkesztőjének.

[4] Rolf P. Knierim: The Composition of the Pentateuch, in Kent Harold Richards (ed.): *Society of Biblical Literature Seminar Papers 24*, Scholars Press, Chico (CA), 1985, 393–415.

[5] Jean-Pierre Sonnet: *The Book Within the Book. Writing in Deuteronomy*, Brill, Leiden – New York –Köln:, 1997; Eckart Otto: The Pentateuch in Synchronical and Diachronical Perspectives: Protorabbinical Scribal Erudition Mediating Between Deuteronomy and the Priestly Code, in Eckart Otto – Reinhard Achenbach (eds.): *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 14–35.

sérletet integráltak is a Tórába, másokat azonban nem. A Mózesre vonatkozó „nem ortodox" hagyományok mindazonáltal kimutathatók a bibliai szövegek néhány utalásán, illetve azokon a mózesi hagyományokon keresztül, amelyek a hellenisztikus időszak zsidó és görög szerzőinek munkáiban találhatók. Mielőtt azonban erre rátérnénk, fel kell hívni a figyelmet a Tóra befejezésére, amely megkísérli Mózest a diaszpórában élő zsidóság számára lehetséges modellként bemutatni.

2. Mózes halála az ígéret földjén kívül

A Pentateuchus utolsó fejezete (MTörv 34) kiemeli Mózes egyedülálló státuszát. Bár Mózesnek meg kellett halnia 120 éves korában,[6] amikor erre sor került egészséges és erővel teljes volt (a MTörv 36,6 korrigálja a 31,2 állítását). Egy hegy tetején hal meg (vö. Áron halála is a Szám 20-ban) és maga JHWH temeti el, ami hangsúlyozza Mózes kivételes és hősi karakterét. Az 5. vers megjegyzése, amely kijelenti, hogy mind a mai napig senki se tudja, hol lett eltemetve, felfogható polemikus kijelentésként Mózes sírjának tiszteletével szemben. De Samuel E. Loewenstamm javaslatát követve számításba vehetjük, hogy a bibliai beszámolóban „Mózes mennybevételét előrejelző mítosz óvatos elutasításával"[7] van dolgunk. Ez a hagyomány talán már létezett, amikor a Tóra utolsó redaktorai felülvizsgálták a Mózes haláláról szóló beszámolót. Tény, hogy Mózes szinte isteni státuszban tűnik fel a MTörv 34 utolsó verseiben (10–12), amelyben Mózes egyértelműen különbözik minden más prófétától, és olyan „jelek és csodák" szerzőjévé válik, amelyeket a Tórában kizárólag maga JHWH művel.

Ez az epitáfium tükrözi a Hexateuchus és a Pentateuchus szószólói közötti harcot is.[8] Szemben azokkal, akik Józsue könyvét hozzá akarták illeszteni a születő Tórához, a MTörv 34 záró verseit a Pentateuchus támogatói illesztették be. Ezek a versek egyértelműen közlik, hogy a honfoglalás Józsue könyvében nem tartozik hozzá a Tórához. A Tóra lezárása Mózesnek, Izrael földjén kívüli halálának elbeszélésével megnyitja a lehetőséget a diaszpórában élő zsidók számára, hogy azonosuljanak Mózessel.

A legfőbb félelmek egyike volt, hogy valakit idegen földön temetnek el.[9] A Második Szentély időszakában nagyon sok osszáriumot találtak

6 A korlátozás a Tóra elejére vonatkozik (Ter 6,3), amely elbeszéli, Isten hogyan korlátozza 120 évre az emberek életkorát.

7 Samuel E. Loewenstamm: The Death of Moses, in George W. E. Nickelsburg (ed.): *Studies on the Testament of Abraham*, Scholars Press, Missoula (MT), 1976, 185–211.

8 A további részletekhez lásd Thomas C. Römer – Marc Z. Brettler: Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, *JBL* (2000) 401–419.

9 Az idegen földön való temetkezést átoknak tekintették. Vö. Iz 22,15–18; Ám 7,1–7; Jer 20,6.

Jeruzsálemben és környékén, amelyek gazdag, diaszpórában élő zsidók földi maradványait tartalmazta.[10] A MTörv 34-et értelmezhetjük ennek a gyakorlatnak a diszkrét kritikájaként is: a legfontosabb nem az, hogy ne idegen földön temessenek el, hanem a Mózes által közvetített Tóra megtartása.

3. Mózes, a mágus

Mózes nem-papi meghívástörténetében (Kiv 3–4) késői redaktorok beillesztettek egy Mózes és JHWH között zajló hosszú párbeszédet, amely a nép hitének hiányára összpontosít.[11] Mózes kifogásaira való válaszul JHWH mágikus erővel ruházza fel őt. Botja kígyóvá válik (Kiv 4,1–5). Ez az epizód – ahogy azt gyakran megjegyezték – előrevetíti a csapásokról szóló elbeszélést (ún. „csapás-elbeszélés"), amelyben Mózes és Áron szembe kerülnek a fáraó mágusaival. De ezeknek az összecsapásoknak papi elbeszélésében a „csapás-elbeszélés" kifejezés félrevezető. A *Demonstrationswunder*ről az elbeszéléseket beépítették a Papi iratba (a továbbiakban: P), vagyis a csodák JHWH erejét kívánják demonstrálni.

Az egyiptomi csodák papi változata öt epizódot tartalmaz. Közülük az első a 7,1–13-ban található, amit a szinkronelemzés szempontból gyakran a sorozat elé illesztett prológusnak tekintettek.[12] Mózes és Áron Egyiptom mágusaival versengenek mind az öt epizódban.[13] Például miután Áron botja átalakult „sárkánnyá" (érdekes módon a P a *tannîn* héber szót használja a 7,9–10.12 versekben, amely szintén megtalálható a Ter 1,21-ben), a fáraó hívatja bölcs embereit *(ḥăkāmîm)* és varázslóit *(mᵉkašš*ᵉ*fîm*; vö. MTörv 18,10). A specialistáknak ezt a két kategóriáját *ḥarṭummîm*nak nevezik (gyakran fordítják „mágusokként") a Kiv 7,11-ben. Ez a kifejezés az öt epizódban is előfordul (vö. 7,22; 8,3.14–15; 9,11) és talán egy egyiptomi kölcsönszó, amely

[10] Hermann Lichtenberger: „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf." Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens, in Reinhard Feldmeier – Ulrich Heckel (eds.): *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1994, 92–107.

[11] Vö. Jan Christian Gertz: *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999; Thomas C. Römer: Exodus 3–4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion, in Riemer Roukema (ed.): *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Peeters, Leuven – Paris – Dudley (MA), 2006, 65–79.

[12] Tehát *grosso modo* a P-hez tartozik a 7,19–22*; 8,1–3.11*; 8,12–15; 9,8–12. Ebben a kérdésben megdöbbentő összhang van az exegéták között.

[13] John Van Seters: A Contest of Magicians? The Plague Stories in P, in David Pearson Wright – David Noel Freedman – Avi Hurvitz (eds.) *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), 1995, 569–580; Thomas Römer: Competing Magicians in Exodus 7.–9: Interpreting Magic in Priestly Theology, in Todd Klutz (ed.): *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, T. & T. Clark International – Continuum, London – New York, 2003, 12–22.

magasrangú papot jelöl, aki a rituális utasítások felolvasásáért felelős (Donald B. Redford: „chief lector priest").[14] Áronnak és a *ḥarṭummîm*nak kettős identitása van: papok és „mágusok". A kettejük közötti különbség tudásuk eredetében rejlik. Az egyiptomi mágusok okkult tudományok elvégzésére építenek (vö. Kiv 7,11.22; 8,3.14[15]), míg Áron JHWH szavára, amelyet Mózes közvetített (7,9.15; 8,1.12). De akárcsak Mózesnek és Áronnak, a mágusoknak is sikerül a vizet vérré változtatni (7,22) és képesek összehívni a békákat (8,2). Ez azt jelzi, hogy a szerző az egyiptomiak mágikus képességeit komolyan veszi és hogy számára a varázslás nem jelent problémát.[16] Inkább azt akarja bizonyítani, hogy JHWH mágiájának szavai sokkal hatékonyabbak az egyiptomiakénál. Így a negyedik csapásban az egyiptomi mágusok képesek utánozni Áron mágikus gesztusait, hogy a port szúnyogokká változtassák (Kiv 8,13–14). Elismerik Mózes és Áron (és az ő Istenük) felsőbbségét, amikor kijelentik a fáraónak: „Ez az Isten *('ĕlōhîm)* ujja" (8,15). Ez a kifejezés, amely feltűnik az egyiptomi mágikus formulákban, valószínűleg Áron botjára vonatkozik,[17] akinek felsőbbségét elismerték. Az egyiptomi mágusok nem használják a Tetragrammatont, hanem inkább az egyetemesebb „Isten" *('ĕlōhîm)* szót, amelyet a P következetesen használ a Mózes előtti időket feldolgozó elbeszélésekben, valamint az Izraeltől különböző népek istenségeire. A P számára az *'ĕlōhîm* egy olyan fogalom, amely közös lehet a héberekkel és az egyiptomiakkal. Ellentétben a fáraóval (akinek szívét JHWH megkeményítette), a mágusok kezdik megérteni ellenfeleik fölényét. Az egyiptomi mágusok vereségét végül megerősíti az ötödik epizód, amelyben ők maguk is megbetegedtek a kemencéből vett hamutól, amelyet Mózes és Áron átalakított fekélyes sebekké (9,10–11). Ebben az epizódban megfigyelhetünk egy érdekes váltást. Ellentétben az előző négy epizóddal, az elbeszélés nem azzal kezdődik, hogy „JHWH így szólt Mózeshez: Mondd meg Áronnak…" (vö. 7,8.19; 8,1.12), hanem „JHWH így szólt Mózeshez és Áronhoz" (9,8). Figyeljük meg, hogy Mózes nem továbbítja az isteni rendelkezést testvérének, hogy azt később végrehajtsa, hanem a mágikus cselekményben mindketten szerepet játszanak. Mózes játssza a fontosabb szerepet. Olyan ez, mintha a szerző azt akarná kimutatni, hogy Mózes közvetlen bevonásával az egyiptomi mágusok végül teljes vereséget szenvedtek.

[14] Donald B. Redford: *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37.–50)*, Brill, Leiden, 1970, 203.

[15] A szó többes számban csak itt fordul elő.

[16] Vö. Werner H. Schmidt: Magie und Gotteswort. Einsichten und Ausdrucksweisen des Deuteronomiums in der Priesterschrift, in Ingo Kottsieper *et al.* (eds.): *„Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?": Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels; für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, 169–179 (178).

[17] Bernard Couroyer: Le „doigt de Dieu" (Exode, VIII, 15), *RB* 63 (1956) 481–495.

Mózes, aki többé-kevésbé az első négy epizód hátterében húzódott meg, végül úgy kerül bemutatásra, mint aki véget vet az egyiptomi mágiának.

Joseph Reindl szerint a P egy egyiptomi diaszpórából származó elbeszélést vett át.[18] Ez egy csábító elképzelés. Bizonyára nem véletlen egybeesés, hogy a *ḥarṭummîm* főnév minden előfordulása József történetében (Ter 41,8.24) és Dániel elbeszélői részében (Dán 1,20; 2,2) – vagyis két diaszpóra-novellában – található. Bárhogy is legyen a helyzet, a Kiv 7–9-et értelmezhetjük az egyiptomi kultúrával való dialógusként. A P elfogadja és talán csodálja az egyiptomi papok mágikus tudását, de meg akarja győzni olvasóit, hogy a JHWH-ba, az egyetlen Istenbe vetett hit integrálhatja és erőben meghaladhatja azt. Fritz Graf emlékeztet bennünket, hogy a Mózesről mint a mágusról szóló hagyományok léteztek az alexandriai és a szír-palesztinai székhelyű zsidó körökben, de a görög-római világban is. A Kiv 7–9 ezekre a hagyományokra is reflektálhat.[19] Az utóbbit nem csak lehet, hanem Isten hírnökei mágikus erejének pozitív értékelésére kell alapozni. Érdemes megjegyezni, hogy a Talmud figyelembe veszi ezt a tényt, amikor kijelenti, hogy a tanítás javára végzett mágikus praktikákat nem lehet a tilalmak közé sorolni (*b. Szanh.* 68a).[20]

4. Mózes, a leprás

Röviden visszatérünk a Kiv 4 elbeszéléséhez. Egy másik – meglehetősen homályos – jel követi Mózes kígyóvá alakuló botjának jelét (4,6–7). Isten azt kéri Mózestől, hogy helyezze kezét a keblébe, és amikor kihúzta, hófehér volt a keze a leprától, amikor visszadugta, meggyógyult. Ez a két vers megszakítja a kapcsolatot az első (Mózes botja kígyóvá válik) és a harmadik jel között (Isten bejelenti, hogy a Nílus vize vérré válik), mindkettő előre jelzi a csapásokról szóló elbeszélés első két csodáját. Mózes leprás keze „jelének" nincs kielégítő magyarázata a Mózesre vonatkozó bibliai hagyományok kontextusában.

Ahhoz, hogy megértsük ezeket a verseket, egy másik Mózes-hagyományhoz kell fordulnunk, amely nincs meg a Pentateuchusban, de megtalálható a zsidókról szóló zsidóellenes traktátusokban. Az egyipto-

[18] Joseph Reindl: Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag, in Wilhelm Ernst – Konrad Feiereis – Fritz Hoffmann (Hrsg.): *Dienst der Vermittlung. Festschrift Priesterseminar Erfurt*, St. Benno Verlag, Leipzig, 1977, 49–60.

[19] Fritz Graf: *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris, 1994, 14–16.

[20] A mágikus gyakorlatokhoz való viszonyulásról lásd Rüdiger Schmitt: The Problem of Magic and Monotheism in the Book of Leviticus, *Journal of Hebrew Scriptures* 8/11 (2008) 2–12, elérhető az alábbi címen: http://www.jhsonline.org.

mi Manethón pap munkája – aki megírta Egyiptom történetét a Kr. e. 4. sz. végén vagy a 3. sz. elején – itt különösen is érdekes. Josephus Flavius idéz néhány töredéket az *Apión ellen* című munkájában. Josephus szerint Manethón ismerte Amenóphisz egyiptomi király történetét, aki meg akarta tisztítani Egyiptomot az összes leprástól és a beteg emberektől. A Nílustól keletre fekvő kőbányákba helyezte őket munkára. Később áthelyezte őket Avarisz városába, a Hikszoszok („Pásztorok") egykori fővárosába. A kolónia élén egy bizonyos Oszarszephosz/ Oszarsziph/ Oszarszeph nevű leprás pap volt. Oszarsziph új törvényeket adott nekik (*Apión ellen* 1,239: „Tilos az isteneknek térdre borulva hódolni, nem kell az Egyiptom-szerte tisztelt szent állatok húsától tartózkodni, hanem mindent szabad feláldozni és elfogyasztani; az összeesküvő társakon kívül senkivel sem szabad érintkezni.").[21] Oszarsziph szövetkezett a jeruzsálemi pásztorokkal és együtt harcba szálltak az egyiptomi király ellen, akinek Etiópiába kellett menekülni, ahol 13 évig tartózkodott. Eközben a leprások és a Pásztorok felgyújtották a városokat és a szentélyeket, lerombolták az istenszobrokat. Végül Amenóphisz és hadserege legyőzte őket, „sokukat levágták, s az életben maradtakat Szíria határáig üldözték". A történet végén azt olvassuk: „Az államrendjüket és törvényeiket létrehozó, Oszarsziph[22] nevű héliopoliszi pap, akinek neve Héliopolisz istenének Oszirisznak nevéből ered, később – hogy ehhez a néphez állt át – állítólag nevét is megváltoztatta, és a Mózes nevet vette fel." (*Apión ellen* 1,250) Van némi vita arról, hogy Manethón hozza-e ezt az azonosítást, vagy későbbi hozzáadásra kell gondolnunk.[23] Oszarsziph és Mózes azonosítását azonban a Kiv 4,6–7 támogatja. A bibliai szöveget érthetjük olyan „ellentörténetként" is, amely reagál egy látszólag fontos hagyománnyal szemben, amely Mózest leprával borított emberként mutatja be.[24] Ezzel a hagyo-

[21] A magyar fordítás Hahn István munkája, lásd Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, Helikon, Budapest, 1984. Az angol fordítást lásd John M. Wickersham: *Berossos and Manetho Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI), 2000. Vö. John M. G. Barclay: Against Apion. Translation and Commentary, in Steve Mason (ed.): *Flavius Josephus Translation and Commentary*, vol. 10., E. J. Brill, Leiden – Boston, 2007, 135–141.

[22] Donald B. Redford: *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, University Press, Princeton, 1992, 415–416 szerint Oszarsziph egy polémikus név Akhnetonra; mások szerint a József és az Osiris, az Osiris és Szepa kombinációja (John M. G. Barclay: Against Apion, op. cit., 137. oldalon a 832. lábjegyzet).

[23] Vö. John G. Gager: *Moses in Greco-Roman Paganism*, Abingdon Press, Nashville – New York, 1972, 113–118; Erich S. Gruen: *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, University of California Press, Berkeley, 1998, 58–62; John M. G. Barclay: Against Apion, op. cit., 140–141. oldalon a 871. *lábjegyzet.*

[24] Úgy látszik, Hecataeus – akit gyakran Manethón egyik forrásának tekintettek – ismer egy hasonló hagyományt, mivel beszámol arról, hogy betegség ütötte fel fejét Egyiptomban, és az egyiptomiak elhatározták, hogy kiutasítják az országban élő idegeneket, akik között volt Mózes is. Hecataeus nem említi kifejezetten Mózes lepráját, de összekapcsolja Mózes és követői kiutasítása és a beteg-

mánnyal a bibliai szöveg szembe állítja azt a kijelentést, hogy Mózes leprája pillanatnyi volt csupán, a neki adott isteni erők átadásának kontextusában történt meg.

5. Mózes és az Idegen asszonyok

A vegyesházasság a születő judaizmus fő kérdése volt. A deuteronomisták és az Ezdrás-Nehemiás könyvek szerzői támadták az ilyen házasságot, ahogy láthatjuk az olyan szövegekből, mint a MTörv 7; 9; Ezd 9 és Neh 10. Mindazonáltal a Mózes-történet beszámol arról, hogy Mózesnek két idegen felesége volt: a midianita Cippóra (Kiv 2) és egy kusita asszony, akiről a Szám 12,1 tesz említést. A Mózes és a midianiták közötti kapcsolatra vonatkozó hagyomány valószínűleg elég régi.[25] Amikor a Pentateuchust szerkesztették, egy redaktor megpróbálta összehangolni a *connubium*ról alkotott papi nézettel egy genealógia hozzáadásával (Ter 25,1–4), amely szerint Midián is Ábrahám leszármazottja, Ábrahám és harmadik felesége, Ketura egyesüléséből.[26]

A Szám 12,1 lényegesen különbözik: Mirjam és Áron kritizálja Mózest, mert összeházasodott egy kusita nővel. Néhány kommentátor megpróbálta ezt a nőt Cippórával azonosítani, azon az alapon, hogy Kusán sátrait párhuzamosan említi meg a Hab 3,7 Midián földjével.[27] A Szám 12,1 azonban új házasságot sugall és egy kusita/etióp asszony említése teljesen érthető egy diaszpórai kontextusban.[28] Josephus elmond egy történetet Mózes és egy etióp hercegnő közötti házasságról. Nehéz volna azt feltételezni, hogy Josephus találta volna ki az egész történetet, hogy magyarázatot adjon a Szám 12,1 versére. Inkább az ellenkezője a hihető. A Szám 12,1 egy olyan hagyományt tükröz Mózes etióp feleségéről, amit a Tóra végső redaktorai nem hagyhattak teljesen figyelmen kívül.

(Josephushoz hasonlóan Artapanus is beszámol arról, hogy Mózes egy etióp sereget vezetett, de nem említi meg Mózes házasságát. Néhány kutató azt gondolja, hogy Artapanus kihagyta ezt a hagyományt, mert nem tetszett

ség témáját. Az olyan szöveg, mint a MTörv 7,15 (lásd még 28,60): „távol tart tőled JHWH minden betegséget, mindazokat a rosszindulatú egyiptomi bajokat, amelyeket ismersz", ilyen hagyományt tükrözhet vissza.

25 Ernst Axel Knauf: *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1988.

26 Ez a posztpapi (lásd Ernst Axel Knauf: *Midian*, op. cit., 168) konstruált családfa a Tömjénút lakosságát integrálja leszármazottai közé (a *qetura*[h] szó tömjént jelent).

27 Lásd például Jules de Vaulx: *Les Nombres*, Gabalda, Paris, 1972, 159, aki hivatkozik hagyományos és kritikai szentírásmagyarázókra.

28 Avigdor Shinan: Moses and the Ethiopian Woman. Sources of a Story in *The Chronicles of Moses*, *ScrHier* (1978) 66–78 (71–72).

neki.[29] Ez az álláspont azonban nem túl meggyőző Artapanus szabadelvű magatartása miatt, amely emlékeztet néhány bibliai diaszpórai novellára.[30] Sokkal könnyebb elképzelni azt, hogy Alexander Polyhistor, aki nyilvánvalóan lerövidítette Artapanus elbeszélését, amikor tovább hagyományozta azt, cenzúrázta ezt a témát.[31])

Mózes etióp feleségére vonatkozó hagyomány valószínűleg egy diaszpórai kontextusból ered. Célja az volt, hogy a vegyes házasságot legitimálja a jeruzsálemi ortodoxiával szemben. Ebben az összefüggésben megemlíthetjük például az elephantinei zsidó kolónia helyzetét, ahogy már Bernd Jörg Diebner javasolta.[32] Tény, hogy ez a kolónia, amely szemben állt Kus földjével és számtalan zsoldosa volt, megfelelő hátteret kínál ahhoz, hogy megmagyarázzuk a Mózes etióp feleségére vonatkozó hagyomány eredetét.[33] A Szám 12,1 ezért ennek a hagyománynak nem kiindulópontja, hanem egy önálló reflexiója.[34] A redaktor, aki beépítette ezt a hagyományt a Számok könyvébe, megkísérelte törvényesíteni az efféle házasságokat a Tórán belül, amint látható a Mirjam elleni büntetésben, aki kritikával illette Mózest. Ennek a hagyománynak a népszerűsége a későbbi zsidó legendákban megerősíti,[35] hogy az identitás megtalálásának létezik egy biztos útja a diaszpórában élő zsidóságon belül.

6. Mózes, a harcos

A Héber Bibliában Mózesnek többé-kevésbé nincs katonai szerepe. Nem ő vezette be a népet az országba és a katonai hódítás Józsue munkája, akit a Hexateuchus (a Kiv 17-ben és a Józsue könyvében) egyértelműen hadúrként ábrázol. Ez az elbeszélői szerkezet megmutatja, hogy a Tóra redaktorait nem érdekelték a katonai hagyományokban megjelenő politikai autonómia igényei. Mindazonáltal van néhány Mózesre vonatkozó katonai hagyomány a Számok könyvének végén és a Deuteronomium első fejezeteiben.

29 Martin Braun: *History and Romance in Graeco-Oriental Literature (1938)* (reprint; Garland, New York – London, 1987, 99–102.

30 John J. Collins: *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Dove Booksellers, Livonia, ²2000, 45.

31 Erkki Koskenniemi: Greek, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus, *JSP* (2002) 17–31. 29.

32 Bernd Jörg Diebner: „...for he had married a Cushite woman" (Num 12,1), *Nubica* I/II (1990) 499–504.

33 Ez a hagyomány talán azt a tényt használja fel, hogy néhány fáraónak etióp felesége volt, amellyel Kus földje feletti hatalmukat szimbolizálták, vö. Donna Runnalls: Moses' Ethiopian Campaign, *JSJ* (1993) 135–156 (150).

34 Pszeudo-Jonatán targuma kifejezetten említi Etiópia hercegnőjét.

35 Avigdor Shinan: Moses and the Ethiopian Woman, op. cit., 72–77; lásd még Sebastian Brock: Some Syriac Legends Concerning Moses, *JJS* (1982) 237–254.

Mózes meghódítja a Jordánon túli területeket és a Szám 20,14 még „JHWH háborúinak könyvét" is megemlíti,[36] amely Mózes katonai hőstetteit tartalmazta volna. Ezekben az esetekben Mózes Józsuéhoz hasonlóan viselkedik Kánaán meghódításakor. Felmerülhet a kérdés: Vajon a Számok könyve végén található történetek a Mózesről, mint honfoglalóról szóló hagyományra reflektálnak, amely töredékében megtalálható Hecateusnál és bővebben Artapanus munkájában, ahol Mózes úgy jellemezhető, mint egy kiváló parancsnok az etióp hadsereg élén? Nagyon valószínűtlen, hogy Artapanus találta ki ezt a hagyományt, mivel Josephus egy hasonló beszámolót kínál fel (*Ant.* 2,238–256). Tekintettel arra, hogy nincs közvetlen irodalmi függőség a két jelentős munka között, azt a következtetést kell levonnunk, hogy mindkét szerző a zsidó diaszpórából származó szóbeli hagyományokat vett át.[37]

Nyomon követhetjük e hagyomány formálódását? Az egyiptomi zsidók bizonyosan tudtak az Egyiptom és a Kus között feszülő ellentétről. Gyakoriak voltak ugyanis a háborúk Egyiptom és Kus között a Kr. e. 2. évezredben, és tény, hogy Kr. e. 728 körül a kusita király, Piankhi betört Egyiptomba. Legyőzte Memphiszt és Heliopoliszt és kikiáltották királynak Egyiptom felett. Egyiptomnak ez az etióp elfoglalása, amely csak Kr. e. 672 körül ért véget I. Nékó hivatalba lépésével az asszír invázió után,[38] megfelelő hátteret kínál Artapanus beszámolójához (*Praep*. IX, 27, 3).

Az egyiptomiak vagy más királyok (Szemiramisz, Kambüszész) által vezetett etiópiai hadjáratok témája irodalmi motívum lett a perzsa időszak alatt.[39] Az egyiptomi zsidók valószínűleg tudatában voltak ennek a motívumnak. Az a legenda, amely a legnagyobb számú párhuzamot mutatja az Artapanus és Josephus munkáiban tükröződő hagyománynyal, az Szeszósztrisz (Szenuszert) története.[40] Szeszósztrisz legendás alakja láthatóan kombinálja (az etiópokat legyőző) III. Szeszósztriszről és II. Ramszeszről szóló visszaemlékezéseket, és népszerű volt a perzsa idő-

[36] Ez azonban egy szövegkritikai probléma, mivel a LXX „JHWH háborúit" olvas, nem egy könyv címeként, hanem abból való „idézetként".

[37] További részletekhez és az elkövetkezőkhöz lásd Thomas Römer: Les guerres de Moïse, in Uő (ed.): *La construction de la figure de Moïse – The Construction of the Figure of Moses*, Gabalda, Paris, 2007, 169–193.

[38] Vö. Donald B. Redford: *From Slave to Pharaoh. The Black Experience of Ancient Egypt*, John Hopkins University Press, Baltimore – London, 2004.

[39] John M. G. Barclay: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, T&T Clark, Edinburgh, 1996, 129. oldal és a 9. lábjegyzet; Avigdor Shinan: Moses and the Ethiopian Woman, op. cit., 68; John J. Collins: *Between Athens and Jerusalem*, op. cit., 41.

[40] David Lenz Tiede: *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1972, 153–167; Tessa Rajak: Moses in Ethiopia: Legend and Literature, *JJS* (1978) 111–122, 115.

szak alatt.[41] Hérodotosz (II, 102–110), Diodórosz Szikulosz (I, LIII.– LVIII) Hecateus és Sztrabón, mind beszélnek Szeszósztrisz eredményeiről.

E legenda szerint[42] Szeszósztrisz egyszerre ragyogó törvényhozó és államfő volt, aki különböző kerületekre osztotta Egyiptom országát (Hérodotosz II, 109; Diodórosz I, LIV, 3). Artapanus hasonlóan beszél Mózesről (*Praep*. IX, 27, 3).[43] Azt is elmondja, hogy Mózes vezette be a körülmetélést Etiópiában, míg Hérodotosz (II,104) és Diodorosz (I, LV, 5) a körülmetélkedést Szeszósztrisz kapcsán említi meg. Szeszósztrisz azonban mindenekelőtt kiváló hadvezér, aki háborút visel Etiópia ellen (Sztrabón XVI, 4.4). Artapanus és Josephus Mózest hasonlóképpen mutatják be beszámolóikban, aki szintén hadban áll Etiópiával.[44] Mindkét szerző beszámol arról, hogy Mózesnek is szembe kellett néznie az egyiptomi udvar ellenségeskedésével (*Praep*. IX, 27, 11.–18; *Ant*. II, 254.–256); ugyanez igaz Szeszótrisz kapcsán is, amikor visszatér hadjáratáról, ahová elkísérte felesége (Hérodotosz II, 107; Diodorosz I, LVII, 7.–8).[45] Ezért kézenfekvő a feltételezés, hogy az Artapanus és Josephus által felhasznált hagyományt ez a legenda ihlette.[46] Ha erről van szó, akkor ezen a hagyományon belül Mózest egyfajta zsidó Szeszósztriszként alkották meg.[47]

Eltűnődhetünk azon, hogy ez a Mózes-kép a zsidó zsoldosok között, Elephantinében vagy máshol alakult-e ki. Ezek a zsoldosok valószínűleg buzgón hivatkozhattak Mózesre mint a hadművészet feltalálójára és kiválóságára.[48] Mindenesetre ezt a történetet nyilvánvaló okokból kizárták a hi-

41 Claude Obsomer: *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote: essai d.'interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes*, Connaissance de l.'Egypte ancienne, Bruxelles, 1989.

42 A legenda összefoglalásához lásd Martin Braun: *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, op. cit., 13–18, aki a legenda eredetét a perzsa hódítókkal szembeni egyiptomi ellenállásban látja.

43 Mindkét szerző 36 nevet említ.

44 David Lenz Tiede: *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, op. cit., 161.

45 Hérodotosz és Diodorosz szerint testvére akarja őt tűz segítségével megölni. Diodorosz beszámol arról, hogy az istenek a megmentése mellett döntöttek. Hérodotosz beszámol felesége kegyetlen tervéről: Szeszótrisz két fia tűzben vész el, mert Szeszótrisz hídként használja őket, hogy átkeljen a tűzön.

46 Lásd David Lenz Tiede: *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, op. cit., 16. Ő azonban meg van győződve arról, hogy Artapanus volt az, aki kitalálta a legenda mózesi változatát: „valószínűnek tűnik, hogy Artapanus adaptalálta a legendának ezt a változatát és alkalmazta Mózesre".

47 Vö. Kiv 2, amelyben Szargon (Sarukkín) attribútumai Mózes alakjához társulnak. Vö. Helena Zlotnick-Sivan: Moses the Persian? Exodus 2, the „other" and biblical „mnemohistory", *ZAW* 116 (2004) 189–205.

48 Donna Runnalls: Moses' Ethiopian Campaign, *JSJ* (1993) 135–156 (147, 150).

vatalos, Tórában fellelhető „Mózes-életrajzból", bár Mózes néhány harcos vonatkozása helyet kapott a Számok könyvében.

7. Néhány záró megjegyzés

Mózes „hivatalos" képe mellett (próféta, közvetítő, törvényhozó) más hagyományok is léteztek a perzsa és a hellenisztikus időszak alatt. Ezek közül néhány hagyományt beépítettek a Tórába, míg másokat csak nehézségeket árán lehetett kimutatni. Sőt, néhány utalás a Pentateuchusban, mint például a Kiv 4,6–7 vagy a Szám 12,1 továbbra is homályos marad, hacsak nem tanulmányozzuk a Második Szentély korából származó, Mózesre vonatkozó Biblián kívüli hagyományokat, amelyek új fénybe állíthatják azokat.

A hénoki írásokban,[49] főleg a Virrasztók történetében található egy másik példa is arra, hogy a perzsa vagy a korai hellenisztikus időszakból a Biblián kívüli szövegek hogyan hivatkoztak a Tórára. A két szöveg közötti legközelebbi kapcsolat a Ter 6,1–4-ben található és a Virrasztók történetének elején az 1Hén 6,1–2 és 7,1–2 szakaszokban. Hagyományosan azt állították, hogy a Virrasztók története a Teremtés könyvének elbeszélését írja újra, de úgy tűnik, sokkal hihetőbb a Ter 6,1–4 verseket a hénoki történetből vett „idézetnek" tekinteni.[50]

Ha elfogadjuk ezt a nézetet, ez azt jelenti, hogy meg kell kérdőjeleznünk azt a gyakran elfogadott feltételezést, hogy minden Mózesre (vagy Hénokra) vonatkozó hagyomány a vizsgált időszak zsidó vagy görög szerzőinek munkáiban a bibliai szöveg midrási kidolgozása. Át kell gondolnunk a Mózesről szóló bibliai beszámolók kialakulását Hecateus, Manethón, Artapanus, Josephus Flavius és más szerzők közvetítette történeteiknek a fényében. Úgy tűnik tehát, hogy a Tórában található Mózes-történetek egy olyan válogatást képviselnek, amelyek akkoriban közkézen forogtak Jehudban, Samariában vagy a zsidó diaszpórában.

[49] Hálásan köszönöm Ehud Ben Zvi professzornak ezt a gondolatot.

[50] Lásd erről Paolo Sacchi: *Jewish Apocalyptic and Its History*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, 82–83; Philip R. Davies: And Enoch Was not, for Genesis Took him, in Charlotte Hempel – Judith M. Lieu (eds.): *Biblical Traditions in Transmission. Essays in Honour of Michael A. Knibb*, Brill, Leiden – New York – Köln, 2006, 97–107.