

# Dániel könyvéről – egy új kommentár kapcsán

Fröhlich Ida

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>26</sup> NEWSOM 2014: 28–32.

<sup>27</sup> FRÖHLICH 1996: 27–28.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>32</sup> NEWSOM 2014: 79–80.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>36</sup> VON SODEN 1935: 81–89.

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

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

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

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

<sup>38</sup> NEWSOM 2014: 163–164.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>53</sup> FRÖHLICH 1996: 155–159.

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

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

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

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

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

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

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