

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar,  
Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék  
koltai.kornelia@btk.elte.hu  
<https://orcid.org/0000-0001-9681-7960>

Koltai Kornélia: A három ifjú mártírtörténetének propagandisztikus olvasata  
(Dán 3,12–30)  
Alkalmazott Nyelvtudomány, Különszám, 2024/1. szám, 80–94.  
doi:<http://dx.doi.org/10.18460/ANY.K.2024.1.006>

## **A három ifjú mártírtörténetének propagandisztikus olvasata (Dán 3,12–30)**

Propagandistic language use of a Biblical story

The books and passages of the Hebrew Bible were written in different periods and in different areas, but despite their heterogeneity, they are characterised by a (relatively) uniform language and approach, which is due to the following general intentions. Its authors and editors were engaged in a committed religious propaganda for the exclusive establishment of the God of Israel, the YHWH faith, and for the (establishment), strengthening (restoration) of the central cult practice in Jerusalem – in the context of a continuous declaration of the claim to possession of the territory (promised and given by God). The Hebrew Bible can therefore be understood as a religious propaganda document. If we approach the sacred text in this way, we need to carefully analyse the means by which the ‘authors’ implement their propaganda. My study draws on this research and research findings – through a historical sociolinguistic-pragmatic analysis of texts (text fragments) of various genres available at the time, I present the propagandistic character of the Hebrew Bible.

Keywords: propagandistic language use, Hebrew Bible

### **A Héber Biblia mint vallási propaganda**

A Héber Biblia könyvei, szövegrészei különböző korszakokban, különféle területeken keletkeztek, és műfaji, stiláris téren is nagyfokú heterogenitást mutatnak. Hosszú évszázadokba, talán egy évezredbe is beletelt a textus formálódása, lejegyzése, véglegesítése és kanonizációja, de nem kevesebb időt vett igénybe az a folyamat sem, amelynek eredményeként kialakult a szöveggel egyenrangú státuszt betöltő, uralkodó értelmezési hagyomány<sup>1</sup>. Lehetetlenség tehát megfogalmazni az „alapkoncepcióját” vagy kihámozni egyfajta „központi mondanivalót” belőle, mert az ilyesféle vállalkozás óhatatlanul is általánosításokhoz, leegyszerűsítésekhez és torzításokhoz vezet. Most mégis kísérletet teszek egy sajátos narratíva felállítására, amely – a jelen konferencia tematikájába illeszkedő – hipotézisen alapul, és a feltételezett szerzői-szerkesztői intenciókból indul ki. Hangsúlyozom azonban, hogy az általam rekonstruált narratíva csak egy az egyéb lehetséges narratívák sorában.

---

<sup>1</sup> A posztbiblikus korszak rabbinikus judaizmusát véve alapul, amelynek szellemi kötelékében tevékenykedtek a maszoréták is, akik értelmezői kódokkal (például magánhangzókkal és szövegkritikai jelekkel) látták el az addig csak mássalhangzós formában létező szöveget (i. sz. I. évezred 2. fele).

Az alapfeltevésem az, hogy a Héber Biblia sokféleségében mégis van valami állandó: ez pedig nem más, mint a vallási propaganda, amely a kanonizált textusokban megjelenő ideológiának a (szintén a kanonizált textusokból levezethető, „kinyerhető”) sajátos kommunikációja. A vallási propaganda hipotézisem szerint tehát konstans tényező, megjelenési formája azonban különféleképpen történik: nem csupán explicite van jelen és a tartalom szintjén lehet tetten érni (legkézenfekvőbb, első típus), hanem sokszor a sorok között bújik meg, és csak bizonyos nyelvi-stiláris elemekből vagy implikátumokból következtethető ki (nehezebben azonosítható, második típus). Hipotézisem értelmében a kánoni pozíció már önmagában elegendő ahhoz, hogy az adott részleteket a propaganda felől (is) értelmezhezzük, eszerint tehát azokra a szövegekre is ráakodik a meggyőző szándékkal fellépő ideológiaterjesztési stratégia, amelyekben sem közvetve, sem közvetetten nem mutathatók ki a propaganda jelei (harmadik típus)<sup>2</sup>.

De mi is képezi a Héber Biblia vallási propagandáját? Milyen eszmét is kellett nyíltan vagy kevésbé nyíltan, szofisztikáltabb eszközökkel terjeszteni? Miről és miért is kellett meggyőzni a mindenkori szellemi vezéreknél-propagandistáknak a mindenkori bibliai izraeli társadalmakat?<sup>3</sup>

A fennmaradt kánon könyvei arról tanúskodnak, hogy az ókori izraeli(ta) társadalmak szellemi és „kreatív” vallási elitje (a próféták és papok, a vallási törvényalkotók, a bibliai könyvek szerzői és szerkesztői stb.) folyamatos, olykor heves indulatokkal kísért diskurzust folytattak Izrael Istene és kultusza érdekében. A vallási propaganda tárgyát tehát (röviden) a JHWH-kultusz kizárólagossá tétele képezte<sup>4</sup>, amely kiegészült a központi, jeruzsálemi kultuszi ideológiával. A jeruzsálemi vallási központ primátusa és vele a Dávid-ház kiemelt jelentőségének a gondolata<sup>5</sup> az ígéret földjével kapcsolatos eszmékbe ágyazódott be: a földet Isten adta birtokba Ábrahámnak, amely a fiúutódain (Izsákon és Jákobon) keresztül a leszármazottait illeti meg<sup>6</sup>.

A földterület birtoklása feletti igény így isteni legitimitással párosult, a földet tehát mint Istentől származó jogos tulajdont meg kellett védeni és be kellett népesíteni<sup>7</sup>. A területi és társadalmi integritásért folytatott küzdelemben a vallási

<sup>2</sup> Ilyen pl. az Énekek éneke, amely nem véletlenül kapott allegorikus értelmezést (pl. a rabbinikus judaizmus irodalmában).

<sup>3</sup> „Társadalom” alatt tényleges ismeretek híján a bibliai szövegek által „konstruált”, a szövegekbe „beleértett” társadalmakat értem, (az egységes) Izrael eszméjét.

<sup>4</sup> Ld. a tárgyban megjelent írásomat, Koltai, 2018.

<sup>5</sup> A fogság utáni könyvek kultuszközpontúságáról és Dávid alakjának fogság utáni idealizálásáról – Ezra tevékenységének bemutatásán keresztül – kiváló összefoglalást nyújt Karasszon, 2004.

<sup>6</sup> A földhöz való jog isteni felhatalmazással történő alátámasztása számos versben explicit megfogalmazást nyer, vö. pl. וַיִּגְדַּל יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר לוֹרְעָה אֶתְּךָ אֶת-הָאֶרֶץ הַזֹּאת וְגַן עֵדֶן אֶתְּךָ אֶת-הָאֶרֶץ הַזֹּאת וְגַן עֵדֶן אֶתְּךָ אֶת-הָאֶרֶץ הַזֹּאת וְגַן עֵדֶן אֶתְּךָ אֶת-הָאֶרֶץ הַזֹּאת / 'És megjelent JHWH Ábrámnak, és azt mondta: „A leszármazottadnak adom ezt a földet”. És épített ott egy oltárt JHWH-nak, aki megjelent’ (Gen 12,7); וְגַם תִּתֵּן אֵת הָאֶרֶץ הַזֹּאת לְאֶבְרָם וְלְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב וְלְכָל הַנִּשְׁמָרִים אֲשֶׁר-עִמָּךְ / 'És neked, és utánad a leszármazottadnak adom tartózkodásod földjét, Kánaán egész földjét, örök tulajdonul, és istenük lesznek’ (Gen 17,8). Vö. továbbá Gen 13,15; 15,18 stb.

<sup>7</sup> Ezért hangsúlyos például a szaporodási parancs, amelyet mint természetes teremtményi kötelezettséget már az első emberpárra is kiró Isten a teremtéskor, a későbbiekben pedig Izraellel kapcsolatosan ismétli meg, vö. pl. וְאָנֹכִי / 'Én összegyűjtöm a nyájam

elit a siker előfeltételének a nemzeti identitás kialakulását és megszilárdulását tekintette, és ennek érdekében – a szövegek tanúsága szerint – a propaganda valamennyi eszközét (és típusát) bevetette. Ha ugyanis közös – a környező népektől és a nagyhatalmakétól eltérő – eredettörténet, nemzeti istenhit és centralizált kultusz köré szerveződik a társadalom, amely egyébként számos téren diverzitást mutat, akkor azzal már mint politikai tényezővel is lehet, és kell is számolni.

A vallási propaganda a vallási intézményrendszer valamennyi elemét érintette. JHWH szolgálatára szigorú – nem mellesleg szintén Istentől eredeztethető – törvények kötelezték a társadalma(ka)t. A Héber Biblia a vallási törvények aprólékos dokumentálása mellett a törvények preskriptív jellegéről is tanúbizonysággal szolgál, mivel a szellemi elit – a már említett politikai megfontolásoktól vezérelve – a szabályok betartását a későbbi korokra (pontosabban korszakoktól függetlenül) is kiterjesztette. A törvények „behajtására” többféle eszköz is rendelkezésükre állt. A szankciók kilátásba helyezése, illetve a jutalmazó attitűd az egyik<sup>8</sup>. De akad még egy, talán hatékonyabb, de mindenképpen dinamikusabb és talán demokratikusabb stratégia is, mint a jövőbeli jutalmazás-büntetés dichotómiájára épülő, paternalista módszer: kommunikációval érni el azt, hogy mind az egyén, mind a közösség saját maga legyen érdekelt a szabályok követésében. Az ilyen típusú agitációt a fent vázolt propagandatípusok második eseteként azonosítom.

A Héber Biblia vallási propagandája tehát összefoglalóan (és szükségképpen leegyszerűsítve) a fennmaradás célját szolgálta. A kreatív vezérek és propagandisták pedig – habár nem feltétlenül a szándékuknak megfelelően – el is érték a céljukat: az eleve gyenge geopolitikai helyzet ugyan megpecsételte az ország sorsát, Izrael közössége-társadalma azonban túlélte a különféle történelmi korszakok viharait (eltérően a környező vallási közösségektől, etnikai csoportoktól, illetve bizonyos nagyhatalmak gyarmatosító, hódító népeitől). Túlélte a birodalmaktól való függést, az alávetett tartományi státuszt, valamint a hontalanság, a diaszpóra létformáját is.

Jelen keretek nem teszik lehetővé, hogy az általam rekonstruált narratívát, a Héber Biblia propagandisztikus olvasatát átfogóan bemutassam, így most egy konkrét szövegrészlet elemzésére fókuszálnék. Annál is inkább teszem ezt, mert a számos szakirodalmi tétel között tudtommal egyetlen sincs, amely propagandisztikus megközelítéssel, retorikai-pragmatikai elemzés tárgyává tette volna a Dán 3, 12–30 koherens (arámi nyelvű) szövegegységét.

---

maradékát minden országból, ahová elűztem őket és visszahozom őket a lakhelyükre, hogy szaporodjanak és sokasodjanak’ (Jer 23,3). Ld. továbbá Gen 35,11; 47,27; Jer 3,16 stb.

<sup>8</sup> Ld. a Tóra jogi részeit. De közvetettebb formában a teodícea (isteni igazságszolgáltatás) kérdése számos helyen előfordul, vö. Jób, Zsolt 37, Zsolt 73 stb.

## A diaszpóratörténetek mint a vallási propaganda részei. Dániel 3. fejezete

Dániel 3. fejezete annak az elbeszélésfolyamnak a része, amely Júda fiainak babiloni fogságban, illetve babiloni diaszpórában töltött időszakát meséli el (Dán 1–6)<sup>9</sup>. Dániel maga is a babiloni foglyok egyike, csakúgy, mint a három ifjú: Sadrakh (Hananja), Mésakh (Misaél) és Avédnegó (Azarja)<sup>10</sup>. A saját vallásukhoz és istenükhöz hűséges ifjak (a pozitív karakterek) az elbeszélésfolyam júdai/zsidó főszereplői<sup>11</sup>, babiloni, illetve perzsa oldalról pedig az aktuális király áll az események középpontjában (váltakozóan negatív-pozitív karakter).

Valamennyi karakter ábrázolása sematikus: Dániel kimagasló intellektus, az idegen nagyhatalom számára is hasznos képességekkel bíró, nélkülözhetetlen személy (nem véletlenül szerzi meg a király utáni legmagasabb pozíciót a birodalomban), emellett alázatos és igazszívű, aki a vallását az idegen környezetben aktívan és látványosan gyakorolja, ellenállva az asszimilációs késztetéseknek (vö. 6. fejezet). Társai ennél is egyszerűbb jellemek, legfőbb tulajdonságuk a hűség: ők sem kényszeríthetők megalkuvásra, halni is képesek Istenükért (ld. 3. fejezet)<sup>12</sup>. A mindenkori babiloni (vagy perzsa) király impulzív és ingatag ember benyomását kelti, aki manipulálható a közvetlen tanácsadói környezete (az intrikusok, a negatív karakterek) által, de képes engedni a másik félnek is, és belátni tévedéseit, elismerni az igazságot és a júdaiak/zsidók Istenét.

A történetek a Héber Biblia diaszpóratörténeteinek sémáját idézik<sup>13</sup>. József (Gen 37–50) és Eszter története is (Eszter könyve) hasonló sémák mentén írható le: a diaszpórabeli vallási és kulturális disszimiláció nem önmagáért való áldozathozatal, hanem Isten megjutalmazza a kitartást, és végül mindent jóra fordít. A kimagasló képességekkel megáldott egyének az idegen nagyhatalom irányítóiá válnak, és általuk kerül megkülönböztetett helyzetbe az

<sup>9</sup> A József-történettel való rokonságáról később még lesz szó, de ide kívánczik az az értelmezés, amely szerint a Dán 3. fejezete és az előző, 2. fejezet közötti látszólag laza, tematikailag motiválatlan kapcsolat nagyon hasonlít a Gen 38. fejezetének (Júda és Támár történetének) az előző, 37-es fejezettel való kapcsolatához. Eszerint tehát úgy illeszkedik a Dán 3 a nagyobb, összefüggő elbeszélői egységbe, mint a Gen 38 az összefüggő Gen 37–50-as narratívába. Vö. Wesselius, 2002: 308–309.

<sup>10</sup> Az 1. fejezet szerint mind a négyen babiloni neveket kapnak, amikor kiválóságuk alapján kiválasztják őket az udvari szolgálatra (vö. Dán 1,7). A három ifjú – babiloni neveikkel – a 3. fejezetben kap önálló elbeszélést, Dániel ugyanakkor a könyv szinte valamennyi fejezetében megjelenik, és túlnyomó többségben eredeti nevén. Babiloni neve – Bélsaccár – az 5. fejezetben bukkan fel ismét (vö. Dán 5,12).

<sup>11</sup> A szövegből nem lehet egyértelműen kikövetkeztetni, hogy 'júdai' vagy 'zsidó' jelentésben használatos-e az arámi יהודים (*yehúdím*) szó. A „zsidó” fogalom fokozatosan, a fogság utáni időszaktól kezdődően, évszázadok alatt nyerte el a mai értelemben vett jelentését.

<sup>12</sup> A három ifjúval kapcsolatos történetek feltehetőleg önálló kompozíciót alkottak, amelyből a mártírlégenda bekerült a Dániellel kapcsolatos elbeszélések gyűjteményébe is. Amint említettem, Dániel 1. fejezetében, valamint a 2. fejezetében is találkozunk az ifjak nevével, alakjával, rövid szövegrészek erejéig (vö. 2,49), amely passzusok egyfelől bevezetésül szolgálnak a 3. fejezethez, másfelől pedig még inkább beágyazzák a történetüket a tágabb kontextusba. Vö. Collins, 1993: 179.

<sup>13</sup> Dán 3. és 6. fejezetét a Gen 22. fejezetével veti össze „az Isten próbára teszi a híveit”-motívum alapján (amelyet egyébként a történetekben megjelenő formában kései, hellenisztikus fejleményként tart számon): Lombaard, 2019. Nyelvi, tematikai és formai alapon Ezra könyvével hasonlítja össze Wesselius, 2002.

izraelita/zsidó diaszpóra is. Az idegen birodalom által elismert hős a nép megmentője és példaképe szerepét ölti magára, ő hozza el népének a boldogulást, jólétet – a nép feladata követni őt a hűségben<sup>14</sup>. A JHWH-hit megvallása és a JHWH-vallás gyakorlása (a törvények betartásával) a jólét záloga – üzennek a diaszpóratörténetek diaszpóráján innen és túl<sup>15</sup>.

A 3. fejezet kicsiben leképezi a nagy, összefüggő diaszpóra- (vagy más nézőpontból: udvari)<sup>16</sup> történetek struktúráját és narratív jegyeit, és különösen is a 6. fejezettel mutat rokonságot a mártírlendák műfaji kritériumai alapján<sup>17</sup>. A három ifjú nem enged a fenyegetésnek: nem hajlandók leróni hódolatukat a közszemlére kitett bálványszobor előtt, így a király bizalmasai feljelentik a magas státuszú idegeneket. A bálványimádás kötelezettségét maga a babiloni király rendeli el, és a király parancsának a visszautasítása retorziót von maga után, kiállásuk saját hitük mellett tehát – amely mindenféle idegen bálványistenség imádását kizárja – egyet jelent a halállal, mégpedig az embertelen kínok közt történő erőszakos halállal: az égő tüzes kemence lángjai közt kell megbűnhődniük lázadó tettükért.

A történet konfliktusát az elvek ütközése (ütköztetése) szolgáltatja, amelyek a jó és a rossz ellentétpár mentén különülnek el egymástól. Amit a király és az udvari környezete képvisel, az a rossz, a jó pedig, tehát az erkölcsileg megfelelő magatartás nem más, mint az ifjak viselkedése. A jó és a rossz harca a különféle elbeszélések, népmesék örök tárgya, amelyek tragikus felhangjait a narrátorok (a népi énekmondók, hagyományozók stb.) különféle eszközökkel tesznek érzékletessé. A jutalom-büntetés-tematika, az irreális, csodás elemek jelenléte, a késleltetés, izgalom beiktatása, a váratlan fordulatok – mind-mind olyan eszközök, amelyek révén a befogadók bevonódnak a történetbe, és érdekeltté válnak az események megnyugtató megoldásában: a jó győzelmében és a rossz megsemmisülésében. Az isteni értékrend mellett mindhalálig elkötelezett három

<sup>14</sup> Maga a műfaj a Biblián kívüli szövegek tanúsága szerint nagy népszerűségnek örvendhetett az ókori Közel-Keleten, ezt támasztja alá például Ahikar története is, amely számos fordításban és variációban maradt fenn (pl. arámi nyelven is az i. e. 5. sz.-ból, az Elephantinei papiruszok között). Az alaptörténet az igazságtalanul elítélt, majd bölcsessége révén az uralkodó által megjutalmazott és magas tisztségébe visszahelyezett hős sorsát példázza. A populáris kultúra már az ókorban kitermelte a bukás és felemelkedés dinamikáján alapuló, happy enddel végződő karrierregényt, csak a szereplők etnikai-vallási identitását és az elbeszélés egyéb, variábilis elemeit kellett megváltoztatni, felcserélni. Bővebben erről ld. többek között Hartman & Di Lella, 1978: 55–61.

<sup>15</sup> Habár József korában még nincs erről szó, Eszter esetében pedig Isten neve nem fordul elő, mégis azáltal, hogy a kánonban helyet kaptak a többi könyvvel együtt, utólagosan értelmezhető így is a diaszpóratörténetük.

<sup>16</sup> Mivel mindig a birodalom középpontjában: az ellenséges nagyhatalom királyának és elitjének környezetében, az idegen király udvarában játszódnak a történetek, nem pedig a végeken, a periférián. A műfajról bővebben ld. Collins, 1993: 42–47.

<sup>17</sup> A karakterek mártírszerepükből adódóan a későbbi korok zsidó és keresztény mártírjai számára előfutárként, modellként szolgáltak, miként a mártíriumuk maga is minden későbbi vallási üldözésnek analógiás alapját képezte. Vö. többek között Van Henten, 2002: 151; 153. Adja magát a Héber Biblia-beli összehasonlítás is: a három ifjú mártíriumával, benne az elégetés büntetésével Támár története mutat rokonságot, vö. többek között Wesselius, 2002: 308–309. Támár Pseudo-Jonatan targumában megjelenő mártíráldozatát – a három ifjúra történő utalással együtt – a közelmúltban elemeztem, vö. Koltai, 2023. Bár az idősíkok folyamatos oszcillációja, a határátlépések képlékeny jellege megnehezíti az „előkép” fogalmának definícióját, mégis – véleményem szerint – a targumista narrátor (illetve a rabbinikus hagyomány) Támár áldozatában (sic!) jelöli meg a tűzhalál általi mártírium általános előképét, s így közvetetten a mártírlendák műfaji mintáját is.

ifjú a befogadók vágyait testesíti meg: ők a hősök, az ideálok, akik készek feláldozni magukat a jó eszméjéért. Ugyanakkor hétköznapi, hús-vér emberek is, erre utal, hogy bizonytalanok Istenük szabadító képességeiben, de ez mégsem akadályozza meg őket a mártíromság vállalásában, a végsőig való hitmegvallásban. A hétköznapi emberek is képesek tehát hőssé lenni, a vágyott célt a befogadó is elérheti, ha kiállja a hitnek próbáját: mindannyiunkból lehet hős, elég, ha mindenben Istenre hagyatkozunk – sugallja a történet. Isten ugyanis kinyilvánítja szabadító erejét, és igazságot szolgáltat: megmenti a három ifjút a kemence pusztító lángjaitól, a gonoszokat pedig megbünteti, ők lesznek azok, akik halálra égnek. A sztori önmaga ellentétébe csap át: végül a babiloni birodalom ura hódol be a mártírok Istenének, és ismeri el, hirdeti a „legfelsőbb Isten” primátusát.

A Dániel 3. fejezetében található mártírlegenda feltehetőleg a babiloni fogság alatt keletkezett – erre utal az arámi nyelve is –, és a diaszpóra egymást követő nemzedékeinek emlékezetében élt tovább. Fennmaradását nemcsak tárgyának, hanem megformáltságának, népmesei fordulatainak, és szépirodalmi értékkel is bíró felépítésének köszönheti. A három ifjú története (különböző variációkban) szájról szájra járt a reményvesztett, jogfosztott, kisebbségi helyzetben lévő közösség köreiből. Belőle nyertek vigaszt, reménységet, az ilyesféle történetek adtak erőt a nemzeti identitás megalkuvás nélküli felvállalásához. A valóságos történelmi tapasztalatokkal olykor éles ellentétben álló legendák a leigázott zsidók gyarmatosítókkal szembeni revansáról tudósítottak. Bár fegyverekkel nem sikerült fölénybe kerülni, de vallási-kulturális téren kiküszöbölték a csorbát és győzelmet arattak. Ezek a beszámolók verbális-kommunikációs helyreigazítást jelentettek a múltbéli eseményekért, de egyúttal a jövőre nézve is érvényes tartalmat közvetítettek: JHWH közbeavatkozik és elhozza a szabadulást, de csak a vallási önazonosság, kulturális identitás megőrzése esetén.

A három ifjú legendája a könyv első felének egyéb diaszpóraelbeszéléseivel együtt a fogság után, a hellenisztikus érában került a nagyobb kompozíciós egységbe, Dániel könyvébe. Dániel könyvének szerkesztői a gyűjteményt egy olyan politikai helyzetben állították össze, amikor a legnagyobb szükség volt a buzdító, megerősítő tartalmak népszerűsítésére: IV. Antiochus (Epíhanes) Jeruzsálem elleni ostroma idején.<sup>18</sup> Az elnyomó nagyhatalommal szembeni Makkabeus-szabadságharc során a nemzeti összetartást példázó, a nemzeti identitást erősítő históriák hatásos eszköznek bizonyultak az aktív vagy passzív ellenállásra készítéshez, a katonai mozgósításoktól kezdve a hellén kulturális befolyás elutasításáig.

---

<sup>18</sup> A könyv keletkezéstörténetéről és kompozíciós kérdéseiről kiváló összefoglalást nyújt Collins, 1993: 24–38, illetve vö. újabban például Alberty, 2002.

## Költői alakzatok elemzése: a propaganda finom megnyilvánulása – Dániel 3,12–30

Ahogy említettem, Dániel 3. fejezete nemcsak az aktuális szituációban való újraértelmezése által nyer propagandisztikus tartalmat, hanem nyelvi-stiláris jegyei okán is. A szöveg a propaganda második típusú, vagyis indirekt módon megnyilvánuló jellegzetességeit tükrözi, amelyeket az elkövetkezőkben részletesebben is ismertetek, a 12–30-ig versig terjedő nagy, összefüggő szakasz pragmatikai-stilisztikai elemzésén keresztül.

A szóban forgó részlet, csakúgy, mint a fejezet maga, prózai formában maradt fenn, de igényes kivitelezésű, poétikus formát mutat, amely tudatos szerkesztésről vall. Megkockáztatom, akár prózaversként is felfogható, főként a költői stílusának, nyelvezetének köszönhetően, amely számos retorikai alakzatot tartalmaz: ismétléseket, ellentéteket, ezek különböző kombinációit, de jellemzőek rá a költői nyelvhasználat egyéb kifejezési formái, a fokozás, a túlzás és az ellipszis alakzatai is.

Az ismétlések elsősorban is a szóbeliség megnyilvánulásai: a kulcsszavak, az állandó jelzők, a szó szerint, rendszeresen visszatérő felsorolások ritmussal és dinamikával ruházzák fel a szöveget, amely által könnyebben megjegyezhetővé és reprodukálhatóvá válik. A számos ismétlés, azonos vagy variált formában visszatérő szó, kifejezés, mondategység mind azt dokumentálja tehát, hogy a szöveg az írásbeli lejegyzést megelőzően orálisan formálódott<sup>19</sup>.

Az ismétlés (és különböző változatai) mint retorikai alakzat az információk eljuttatásában és rögzítésében játszik meghatározó szerepet, azaz a befogadók (akik átadók is lehetnek egyúttal) intellektusára gyakorol hatást. Így például az alábbi kifejezések ismétlődésének köszönhetően a befogadók tudatában szinte észrevétlenül rögzül a három ifjú mártíromságával kapcsolatos minden lényegi információ (ti. hogy kik a főszereplők, mi a konfliktus tárgya és következménye):

אִי־י גְּבֻרֵין יְהוּדָאִין 'vannak bizonyos júdai férfiak' / גְּבֻרֵיָא אֱלֵךְ 'ezek a férfiak'	שְׂדַרְחַךְ מִי־שָׂדָן וְעַבְדֵי נְגוּ 'Sadrah, Mésakh és Avédnegó'
לֹא פְּלִחִין וְלֹא־לֵמַם דְּהַבָּא דִּי תְּקִימָתָא לֹא סְגֻדִין: 'nem szolgálják, és az aranyszobor előtt, amit állíttattál, nem borulnak le'	לְגֹא־אֲתִוֹן נִירָא גְּקִדְתָּא 'az égő tüzes kemence közepébe' מְלָכָא / נְבוּכַדְנֶצְצַר 'király' / 'Nebukadneccár'

<sup>19</sup> Még azzal együtt is, hogy sosem lehetünk biztosak a bibliai történetek orális eredetében, akkor sem, ha az adott szöveg tipikusnak tekinthető orális elemeket tartalmaz (amilyen például az ismétlés, a cselekmény „gazdaságossága”, a sztereotipikus karakterek). Továbbá azzal együtt is feltehetőleg szóban keletkezett a történet, hogy a szóbeliség-írásbeliség közötti átmenet képlekenynek mondható, oda-vissza irányt tükröz, vö. Niditch, 1993: 6; 9.

Ezen információk alapján már kirajzolódik a meghatározó narratíva: „vannak bizonyos júdai<sup>20</sup> férfiak”: „Sadrah, Mésakh és Avédnegó”, „ezek az ifjak” olyan tényezők, akikkel a „királynak, Nebukadneccárnak” számolni kell, mert ellenállnak a vallási asszimilációnak, és vállalják azt is, hogy büntetésből az „égő tüzes kemence” lesz az osztályrészük.

Hasonló funkciót tölt be az „Isten/isten” főnév ismétlése is, amely birtokos szuffixummal ellátott formában kerül topikpozíciókba. A birtokos szuffixumok nemcsak a grammatikai értelemben vett birtokosra, hanem a jelöltre is rámutatnak, azaz az aktuális jelentést hordozzák (amelyet a kontextus tovább egyértelműsít): Isten és a pogány isten oppozícióját élezi ki. A birtokos szuffixumok száma (ti. hogy sing. vagy plur.) is az ellentétes értelemre utal: az ifjak Istene áll szemben a király istenével.

A szuffixumokkal és topikpozícióval megerősített ellentétpár közvetetten Isten kizárólagosságát nyomatékosítja: csak az Isten van, nincs más alternatíva, két isten együttes imádása nem lehetséges.

לְאֱלֹהֵי 'istenem'	לְאֱלֹהֵינוּ 'Istenünk'	לְאֱלֹהֶיךָ 'istened'	לְאֱלֹהֵיהוָה 'Istenük'
------------------------	----------------------------	--------------------------	----------------------------

A leggyakrabban előforduló, a mondanivaló szempontjából kiemelt jelentőségű kifejezések, kulcsszavak a szöveg központi üzenetét közvetítik, és (akár burkoltan is) Istenre, mégpedig a fenti ellentétpár egyik elemére, az ifjak Istenére vonatkoznak. Grammatikailag különféle végződésekkel, különféle mondatrészi szerepben, változatos formában jelennek meg.

אִתִּי 'van' (létezik)	שִׁמְךָ 'megment'	הָאֱלֹהִים 'Isten'
---------------------------	----------------------	-----------------------

A kulcsszavak azt az információt tudatosítják az ismétlés finom eszközén keresztül, hogy Isten jelen van, Isten cselekszik, Isten a szabadító Isten.

Az aktív-passzív szembenállás végig jellemző szintaktikai sajátossága a nyelvezetnek: a cselekvő és szenvedő szerkezetek meghatározott ritmus szerint ismétlődnek, egymás alternatívájaként váltogatják egymást. A passzív szerkezetek opcionális kifejezési formát jelentenek az arámiban, valamennyi esetben választás függvénye a használatuk. Ha alaposabban szemügyre vesszük a passzívumok szerepét, láthatjuk, hogy a szöveg aktív kifejezéseivel való összevetésben nyernek plusz-jelentést.

<sup>20</sup> A „bizonyos” jelző beiktatását a mondatban előforduló, létezését kifejező partikula (אִתִּי) állítmányi szerepe motiválja. A partikula jelenléte ugyanis szintaktikailag nem kötelező, így ha jelen van, akkor valamilyen pragmatikai többletjelentést hordoz. A „bizonyos” pluszkifejezés azt a többletjelentést kívánja szemléltetni, amely – dekódolásom értelmében – szembeállító szerepű, 'egyesek'-értelemben, és mint ilyen, a babiloniak beszédében a „júdai/zsidó ifjak” bűnét, a bűnük nagyságát vetíti előre.



הֵיְתִיב 'lettek hozva'	כָּלְתָה 'össze lettek kötözve'	תִּתְרָמוּן / מִכְפֵּיתִין וְרָמִי 'be lesztek dobva' / 'megkötözve és be lettek dobva'
לֹא־שָׁחִין...לְהַתְּבַיְתָה 'nem szükséges.... válaszolnunk neked'	נִפְקִין 'kijöttek'	הִתְרַצוּ 'bízta'

Az ifjak a hitük megvallásában, a bálványimádás elutasításában és – egyúttal – a halálbüntetés elfogadásában is aktív cselekvők. A szöveg tehát finom eszközökkel annak ad hangot, hogy a mártírium egyéni döntés, személyes felelősség kérdése, nem kényszer szülte állapot, amelybe belesodródik az ember. Magában a procedúrában azonban már a király emberei az ágensek, az ifjak pedig passzív igék alanyaivá válnak. Mondhatni áldozataivá válnak (passzívum) azoknak, akik elbitorolják (aktívum) az élet és a halál fölötti döntés jogát Istentől. Akik magukat isteni szerepbe pozícionálják.<sup>21</sup> A passzív szerkezetek az ifjak kiszolgáltatottságát, megaláztatását hivatottak jelezni, továbbá finoman utalnak arra is, hogy a három mártír elveszítette az irányító- és cselekvőképességét. Nem véletlen tehát, hogy a szabadítás idején a passzív-aktív lét átmeneti állapotába kerülnek:

שָׂרֵי מֵהַלְקִין  
'meglazítva sétálnak'

Nem maguk lazítják ki a köteleiket, hanem a megmentőjük, a legfőbb ágens, az Isten. De a csodálatos megmenekülésnek köszönhetően ismét átveszik az irányítást az elemi testi szükségleteik, így pl. a mozgásuk koordinálása felett. Isten közbeavatkozása szó szerint felszabadítja őket a kötöttségeik alól, és felruhazza az immár cselekvésre kész ifjakat a saját életük koordinálása feletti hatalommal.

Az ismétlés stilisztikai alakzatával – vagyis az ismétlődő lexémákkal, szintagmákkal, kulcskifejezésekkel, frazeológiai egységekkel, felsorolásokkal és szerkezeti formákkal – egyidejűleg egyéb alakzatok is előfordulnak a szövegrészben. Így például a fokozás is jelen van, mégpedig a gondolatritmust alkotó részek között, az egymás után következő párhuzamos alakzatok komponenseiben. A fokozás a helyzet valószínűtlenségének, a racionális úton megmagyarázhatatlan jelenségnek az érzékletessé tételét szolgálhatja, amely a túlzás stiláris alakzataként is azonosítható:

<sup>21</sup> NB: erre az istenstátuszra utal az is, hogy a történet szerinti aranyoszobor, amelynek imádatát a király kötelezővé tette mindenki számára, az ókori közel-keleti kontextusban az istenített monarcha képét tükrözi, eszerint tehát a saját képmásának imádatára adott utasítást (legalábbis értelmezhetjük így is).

לֹא־שָׁלַט נֹרָא בְּגִשְׁמָהוֹן וְשַׁעַר רֹאשֵׁהוֹן לֹא הִתְחַרְדּוּ וְסַרְבְּלִיהוֹן לֹא שָׁגוּ וְרִים לֹר לֹא עָדַת בְּהוֹן:  
 'a tűz nem vette át az uralmat a testük felett, a hajuk nem perzselődött meg, a  
 köpönyegeik változatlan állapotban maradtak, és a tűznek még a szaga sem járta  
 át őket'

A fokozás, illetve a túlzás stilisztikai eljárása Isten természet felett álló nagyságát domborítja ki. Isten, a világmindenség teremtője képes beavatkozni a világ rendjébe, amelyet ő maga alkotott, és képes kizökkenteni azt a normál menetéből. Ő az egyedüli létező, aki az általa teremtett természet működése fölött kontrollal bír. A legreménytelenebb, legkilátástalanabb helyzetekben is megmutathatja erejét, csak bízni kell, és a végsőkig kitartani mellette. Különösen éles kontúrt kap ez a gondolat a másik fél, a király emberi kéz alkotta bálványszobrával való összehasonlításban.

A szövegrész stíluskohéziójáért az ismétlés egy sajátos típusa is felelős, amelyet szintén fokozásként értelmezhetünk. A specifikus eljárás a következő: bizonyos kijelentések első előfordulása szokatlan, megjelenésüket tematikai indokolatlanság, az adott szövegkörnyezetből való kilógás és motivátlanság jellemzi. Ezekről a dialogikus elemekről ugyanakkor csak a szöveg alaposabb ismeretében állíthatjuk, hogy tartamilag szervesen illeszkednek a kontextusba, mert – a felszínen legalábbis – feltűnés nélkül, szinte észrevétlenül simulnak bele az események menetébe. Az első előfordulásukban tematikailag nem motivált kifejezések jelensége az istenek (kultúrák, identitások) harcával kapcsolatos részeket érinti.

<p>וּמִן־הוּא אֱלֹהִים דִּי־יִשְׁבְּבוּנְכוּן מִן־יָדִי:          'és kicsoda az az isten, aki kiszabadít titeket a markomból?!'</p>
<p>הוּא אֱלֹהֵינוּא דִּי־אֲנַחְנָא פְּלִיְחִין יְכַל לְשִׁיבְבוּתְנָא מִן־אַתּוֹן נֹרָא יְקַדְתָּא וּמִן־יָדִי מַלְכָּא יִשְׁיָב:          'ha az Istenünk, akit szolgálunk, képes kimenteni minket az égő tüzes kemencéből, és a te kezedből, király, akkor kiment'</p>
<p>וְאָמַר שְׂדֵרָה מִיִּשְׂרָאֵל וְעַבְדֵּי־נְגוּ עַבְדֵּיהּ דִּי־אֱלֹהֵא עֲלָאָה (כְּתִיב עֲלֵיָא) פְּקוּ וְאָתּוּ:          'és azt mondta: Sadrakh, Mésakh és Avédnegó, a legfelsőbb Isten szolgálái, gyertek ki és jöjjetek [elém]'</p>

Az idegen király tehát megelőlegez egy olyan információt, amelynek – a szövegelőzmény tanúsága alapján – nem lehet a birtokában: megmentésről, mégpedig isteni közbeavatkozásról beszél, a szövegben retorikai kérdésként is interpretálható módon. A dialógusban az ifjak valós kérdésként értelmezik a király szavait, és válaszolnak neki, jóllehet hangsúlyozzák, hogy erre nem is lenne szükség. A válaszadás kötelességének relativizálása azt sugallja, hogy a tettek ügyis majd magukért beszélnek. Az ifjak tehát mégis belemennek a – szó szerint – nyelvi játékba, és párhuzamos alakzatokkal építkező, ellentétes mondatszerkezetben Istenük szabadító potenciálját latolgatják, vagyis részt vesznek a szabadítás tényének esemény előtti megvitatásában. A halálbüntetést megelőző eljárás késleltető és feszültségkeltő hatású, ugyanakkor verbálisan előkészíti azt az eseményt, amely hamarosan ténylegesen bekövetkezik. A

szabadítás megtörténte után a király ismételten idő előtt deklarálja Isten hatalmát – ezúttal értelmező jelző formájában, amelyet az ifjaknak címez, a látszólag indokolatlan jelző azonban egyértelművé teszi: a király Istennek tulajdonítja a szabadítás tettét (hiszen az ifjak életben maradtak).

Az események elé siető, megelőlegező, tematikailag motiválatlan kifejezések a szöveg záróakkordjában ismétlődnek meg, immár motiváltan, a cselekményszál kronológiai rendjének megfelelő kontextusban.

<p>כָּרִיב אֱלֹהֵינוּ דִּישְׁתַּרְבַּ מִשֵּׁרֶף וְעַבְדָּ נָגֹו דִּישְׁלַח מַלְאַכְהָ וְשָׁנִיב לְעַבְדֵיהִי דִי הִתְרַחֲצוּ עֲלֵיהִי וּמָלַח מִלְפָּא שְׁנִיּוּ וַיִּתְּבוּ גְּשֻׁמְהוֹן (כתוב גְּשֻׁמְהוֹן) דִּי לָא־יִפְלְחוּן וְלָא־יִסְגְּדוּן לְכָל־אֱלֹהֵי לְהֹן לְאֱלֹהֵינוּ:          'Aldott Sadrakh, Mésakh és Avédnegó Istene, aki elküldte angyalát, és megszabadította szolgálait, akik hittek benne. A király parancsát ugyan megszegték és a testüket átadták [a halálnak], mert nem szolgálnak, és nem borulnak le más istennek, csak az ő Istenüknek.'</p>
<p>כָּל־קָבָל דִּי לָא אִיתִי אֱלֹהֵי אַחֵרוֹן דִּישְׁיָבֵל לְהַצִּילָהּ כְּדָנָה:          'mivel nincs más isten, aki hozzá hasonlóan képes lenne szabadítani'</p>

Az ismétlésnek e sajátos megjelenési módja – a szövegösszefüggés szintjén motiválatlanul előforduló majd ugyanazon elemek motivált felbukkanása – maga is hozzájárul ahhoz, hogy Isten kizárólagosságának a képzete, az Isten kizárólagos szabadító képességével kapcsolatos tézis a fókuszba kerüljön. Más szavakkal: e sajátos retorikai alakzat is szükséges ahhoz, hogy az isteni szabadítás a szöveg központi üzenetévé váljon.

A különbözőképpen ismétlődő alakzatok tehát a tartalom szolgálatában állnak, amely pedig egy általánosabb eszme, ideológia részét képezi. Nem erőszakosan „nyomulnak”, hanem a kontextus megfelelő részein bújnak meg finoman, a megfelelő pillanatokban azonban folyton-folyvást elő is bukkannak. Így fejtik ki hatásukat, a befogadók intellektusát véve célba.

### A Dániel 3,12–30 szövegszintű költői eszköztára

Elemzésemmel egyrészt azt igyekeztem bemutatni, hogy a szöveg szépirodalmi esztétikummal, poézissel bír, és egyenesen prózaversként is felfogható, másrészt, hogy a műfaji elemek tárháza, a formai felépítés jelentős mértékben hozzájárul a szöveg propagandisztikus jellegéhez. A részletes ismertetés után most nézzük meg a szöveget összefüggően is, hogy a fent tárgyalt retorikai alakzatokat eredeti funkciójukban, a szövegben szétszórtan is szemügyre vehessük.

Az alábbiakban a szövegközlésben és a fordításban egyaránt piros színű kiemeléssel (sima ismétlés), aláhúzással-kiemeléssel (kulcsszavak) és nagyobb betűmérettel-pirossal (passzívumok) jelzem a tárgyalt alakzatokat. A fokozás-túlzás alakzatainak kiemelésére nagyobb betűméretet használok. Szeretném előrebecsátani, hogy csakúgy, mint eddig, a magyar fordításban igyekszem szorosán követni az arámit, tehát például az arámi passzívumokat nem alakítom át aktív szerkezetekké. A különféle nyelvi jelenségek pontos közvetítése a

magyar szövegben olykor problematikus közlésmódot eredményez, az eredeti szövegben azonban stilisztikai-esztétikai értelemben – ismételten felhívom rá a figyelmet – igényes megfogalmazásokkal van dolgunk.

- <sup>12</sup>אֵינִי גְּבִירִי וְהִידְאִין דִּי־מְנִיתַּתְּהוּן עַל־עֲבִידַת מְדִינַת כָּל שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ גְּבִירָא אֱלֹהִי לֹא־שָׁמְו עֲלָהּ (כתיב עליה) מִלְּפָא טַעַם לְאַלְהֵהָ (כתיב לאלהיה) לֹא פְּלַחִין וְלַצֵּלִם דְּהֶבֵּא דִּי תְּקִימַת לֹא סְגִדִין:
- <sup>13</sup>בְּאֲדִין נְבוּכַדְנֶצַּר בְּרַגְזוֹ וְחִמָּה אָמַר לְהִתְנַהֵּל לְשְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ בְּאֲדִין גְּבִירָא אֱלֹהִי הִתִּיּוֹ גִּמְסֵם מִלְּפָא:
- <sup>14</sup>עֲנָה נְבוּכַדְנֶצַּר וְאָמַר לְהוּן הִצְדָּא שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ לֹא־לֵהִי לֹא אִיתִיכּוֹן פְּלַחִין וְלַצֵּלִם דְּהֶבֵּא דִּי תְּקִימַת לֹא סְגִדִין:
- <sup>15</sup>כַּעֲשׂוֹ הוּ אִיתִיכּוֹן עִתִּילִין דִּי בַעֲדָנָא דִּי־תִשְׁמַעֲוִין קַל קַרְנָא מִשְׂרוּקִיתָא קַתְרִס (כתיב קיתרס) שְׂבָכָא פְּסִנְתִּירִין וְסוּמְפּוּנְיָה וְכָל־ן זְגִי וְזָמְרָא תְּפִלּוֹן וְתִסְגְּדוּן לְצִלְמָא דִּי־עַבְדַּת וְהוּן לֹא תִסְגְּדוּן בַּה־שְׁעָתָה תִּתְרַמּוּן לְגוּא־אֲתוּן נּוּרָא יְקַדְתָּא וּמִן־הוּא אֱלֹהִי דִּי־יִשְׁוּבְנִכּוֹן מִן־יְדֵי:
- <sup>16</sup>עֲנָה שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ וְאָמַרִין לְמִלְּפָא נְבוּכַדְנֶצַּר לֹא־תִשְׁוּחִין אֲנִיחָנָא עַל־דְּנָה פִּתְגָם לְהִתְבוּתָהּ:
- <sup>17</sup>הוּ אִינִי אֱלֹהֵנָא דִּי־אֲנִיחָנָא פְּלַחִין יְכַל לְשִׁיבּוּתָנָא מִן־אֲתוּן נּוּרָא יְקַדְתָּא וּמִן־יְדֵי מִלְּפָא יִשְׁוּב:
- <sup>18</sup>וְהוּ לֹא יִדִיעַ לְהוּא־לָהּ מִלְּפָא דִּי לְאַלְהֵהָ (כתיב לאלהיה) לֹא־אִיתְנָא פְּלַחִין וְלַצֵּלִם דְּהֶבֵּא דִּי תְּקִימַת לֹא נִסְגַּד:
- <sup>19</sup>בְּאֲדִין נְבוּכַדְנֶצַּר הִתְמַלִּי חִמָּא וְצֵלִם אֲנִפּוּהִי אֲשַׁמְנִי עַל־שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ עֲנָה וְאָמַר לְמַזָּא לְאֲתוּנָא חַד־שְׂבָכָה עַל דִּי תִזְנָה לְמַזְנָה:
- <sup>20</sup>וְלִגְבִירִין גְּבִירִי־סוּל דִּי בְּחִילָה אָמַר לְכַפְתָּה לְשְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ לְמַרְמָא לְאֲתוּן נּוּרָא יְקַדְתָּא:
- <sup>21</sup>בְּאֲדִין גְּבִירָא אֱלֹהִי כְּפַתְרוֹ בְּסַרְבְּלִיהוּן פְּטִישִׁיהוּן (כתיב פטישיהוּן) וְכַרְבְּלִתְהוּן וְלְבוּשִׁיהוּן וְרַמְיָו לְגוּא־אֲתוּן נּוּרָא יְקַדְתָּא:
- <sup>22</sup>כַּל־קַבְּל דְּנָה מִן־דִּי מֵלֵת מִלְּפָא מַחְצָפָה וְאֲתוּנָא אֲנָה יִתִּירָא גְּבִירָא אֱלֹהִי דִּי הִסְקוּ לְשְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ קַטְל הַמּוֹן שְׂבִיבָא דִּי נּוּרָא:
- <sup>23</sup>וְגְּבִירָא אֱלֹהִי תִלְתְּהוּן שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ וְפִלּוּ לְגוּא־אֲתוּן־נּוּרָא יְקַדְתָּא מְכַפְתִּין:
- <sup>24</sup>אֲדִין נְבוּכַדְנֶצַּר מִלְּפָא תִנָּה וְקָם בַּהֲתַבְהִלָּה עֲנָה וְאָמַר לְהַעֲבִירוּהִי מֵלֵא גְּבִירִין תִּלְתָּה רְמִינָא לְגוּא־נּוּרָא מְכַפְתִּין עֲנִין וְאָמַרִין לְמִלְּפָא יִצִיבָא מִלְּפָא:
- <sup>25</sup>עֲנָה וְאָמַר הֵא־אֲנָה תִזְנָה גְּבִירִין אַרְבַּעַת שְׂרִין מִהֲלָכִין בְּגוּא־נּוּרָא וְחַבֵּל לֹא־אִיתִי בְּהוּן וְרוּחַ דִּי רְבִיעָאָה (כתיב רביעיא) דָּמָה לְכַר־אַלְהֵין:
- <sup>26</sup>בְּאֲדִין קָרַב נְבוּכַדְנֶצַּר לְתַרְעֵ אֲתוּן נּוּרָא יְקַדְתָּא עֲנָה וְאָמַר שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד־נְגוּ עַבְדוּהִי דִּי־אַלְהֵנָא עֲלָאָה (כתיב עליא) קָמוּ וְאָתוּ בְּאֲדִין וְפִלּוּן שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ מִן־צוּא נּוּרָא:
- <sup>27</sup>וְמִתְכַנְשִׁין אֲשַׁשְׂדַּרְפְּנָא סְגִינָא וּפְתוּתָא וְהַעֲבִירִי מִלְּפָא תְּנִין לְגְּבִירָא אֱלֹהִי דִּי לֹא־שָׁלַט נּוּרָא בְּגִשְׁמָהוּן וּשְׁעַר רְאִשְׁהוּן לֹא הִתְחַרְוּ וְסַרְבְּלִיהוּן לֹא שָׁנוּ וְרִיס נּוּרִי לֹא עָזַת בְּהוּן:
- <sup>28</sup>עֲנָה נְבוּכַדְנֶצַּר וְאָמַר בְּרִיךְ אֱלֹהֵהוּן דִּי־שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ דִּי־שָׁלַח מִלְּאֲכָה וְשָׁיִב לְעַבְדוּהִי דִּי הִתְרַחְצוּ עֲלוּהִי וּמֵלֵת מִלְּפָא שָׁנוּ וִיתְבוּ גְּשְׁמָהוּן (כתיב גשמיהוּן) דִּי לֹא־יִפְלַחוּן וְלֹא־יִסְגְּדוּן לְכַל־אַלְהֵהוּן:
- <sup>29</sup>וּמִנִּי שָׁיִם טַעַם דִּי כַל־עַם אָמָה וְלִישׁוֹן דִּי־אָמַר שָׁלוֹ (כתיב שלה) עַל אֱלֹהֵהוּן דִּי־שְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ (כתיב נגוּא) הִדְמִין יִתְעַבְד וּבִיתָה נְגִילִי יִשְׁתַּנָּה כַּל־קַבְּל דִּי לֹא אִיתִי אֱלֵה אֲחֵרִין דִּי־יִכַּל לְהַצִּלָּה כְּדָנָה:
- <sup>30</sup>בְּאֲדִין מִלְּפָא הִצִּלַּח לְשְׂדֵרָה מִישָׁה וְעַבְד נְגוּ בְּמִדְיַת כָּבֵל:

<sup>12</sup>Vannak bizonyos júdai férfiak, akiket kinevezteél Babel tartományának közigazgatása fölé: Sadrakh, Mésakh és Avédnegó. Ezek a férfiak nem vették figyelembe a rendeletedet, és istenedet nem szolgálják, és az aranyoszobor előtt, amit állítottál, nem borulnak le.

<sup>13</sup>Ekkor Nebukadnecár éktelen haragra gerjedt, és megparancsolta, hogy hozzák [elé] Sadrakhot, Mésakhot és Avédnegót. Ezek a férfiak a király elé is lettek hozva.

<sup>14</sup>Nebukadneccár így szólt hozzájuk: **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó, tényleg nem<sup>22</sup> szolgáljátok az istenemet, és az aranyszobor előtt, amit állíttattam, nem borultok le?!**

<sup>15</sup>Nos, ha készen álltok arra, hogy mikor meghalljátok a kürt, a furulya, a citera, a triangulum, a lant és a duda, és mindenféle hangszer hangját, hogy [földre] esetek és **leboruljatok a szobor előtt**, amit készítettem [akkor rendben],<sup>23</sup> de ha **nem borultok le**, abban a minutumban **be lesztek dobva az égő tüzes kemence közepébe**. És kicsoda az az isten, aki kiszabadít titeket a markomból?!

<sup>16</sup>Így szólt **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó Nebukadneccár királynak: nem szükséges e dolgot illetően válaszolnunk neked.**

<sup>17</sup>Ha az Istenünk, akit szolgálunk, képes kimenteni minket az égő tüzes kemencéből, és a te kezedből, király, akkor kiment.

<sup>18</sup>**De ha nem**, vedd tudomásul, király, hogy az istenedet akkor sem szolgáljuk, és az aranyszobor előtt, amit állíttattál, **nem borulunk le**.

<sup>19</sup>Ekkor **Nebukadneccár** dühbe gurult és eltorzult az arca **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó** miatt, és megparancsolta, hogy ahhoz képest, mint ahogy be szokták fűteni, hétszeresére fűtsék a kemencét.

<sup>20</sup>Majd megparancsolta a hadserege vitéz férfijainak, hogy kötözzék meg **Sadrakhot, Mésakhot és Avédnegót**, és **dobják be az égő tüzes kemence közepébe**.

<sup>21</sup>Ekkor **ezek a férfiak össze lettek kötözve** a köpenyüknél, tunikájuknál, fejfedőjüknel és ruháiknál fogva, és **be lettek dobva az égő tüzes kemence közepébe**.

<sup>22</sup>Mivelhogy a király parancsa szigorú volt, és a kemence nagyon fel lett hevítve, ami ezeket a férfiakat illeti, akik felemelték **Sadrakhot, Mésakhot és Avédnegót**, – megölte őket a tűznek lángja.

<sup>23</sup>És **ezek a férfiak** mindhárman, **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó megkötözve beleestek az égő tüzes kemence közepébe**.

<sup>24</sup>Ekkor **Nebukadneccár király** megrémült, sietve felkelt, és így szólt a főtanácsadóihoz: hát nem **három férfit megkötözve dobtunk be** a tűz közepébe?! Felelték: nagyon is így van, király!

<sup>25</sup>Így szólt: most én négy férfit látok, [amint] mezglazítva sétálnak a tűz közepében, és nincs rajtuk sérülés, a negyediknek a kinézete pedig hasonlatos az istenek-fiához.

<sup>26</sup>Majd odament **Nebukadneccár az égő tüzes kemence** kapujához, és azt mondta: **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó, a legfelsőbb Isten szolgálói, gyertek ki és jöjjetek [élém]**. Erre **kijöttek Sadrakh, Mésakh és Avédnegó a tűz közepéből**.

<sup>27</sup>Ekkor odatolongtak a satrapák, a helyettesek, a kormányzók és a király főtanácsadói, hogy lássák **ezeket a férfiakat**, akiknek a tűz nem vette át az uralmat a testük felett, a hajuk nem perzselődött meg, a köpönyegeik változatlan állapotban maradtak, és a tűznek még a szaga sem járta át őket.

<sup>28</sup>**Nebukadneccár** pedig így szólt: áldott **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó Istene**, aki elküldte angyalát és megszabadította szolgálait, akik hittek benne. A **király**

<sup>22</sup> Az arámi mondatban itt szintén szerepel a létezés kifejező partikula (ܢܝܢܝܘܢ), kvázi a névszói állítmány *kopula*-elemeként, amely – ahogy korábban már megjegyeztem – szintaktikailag nem szükséges kellék, csupán pragmatikai szempontból jelentős, nyomatékosító funkciót lát el. Magyarban nem lehet visszaadni: 'nem vagytok/léteztek szolgálói'. A célnyelvi szöveg további kiemelt tagadószói ugyanerre a forrásnyelvi szerkezetre vezethetők vissza.

<sup>23</sup> A héber mondat szerkezet itt hiányos: az elliptikus mondat szerkesztés a feltételes mondatban érvényesül. A feltételes mellékmondat (*protasis*) tehát jelen van grammatikus formában, a főmondat azonban, amely a mondat szerkezet következmény-egységét tartalmazná (*apodosis*), hiányzik.

parancsát ugyan megszegték és a testüket átadták [a halálnak], mert **nem szolgálnak, és nem borulnak le más istennek**, csak az ő Istenüknek.

<sup>29</sup>És tőlem rendelet lett kibocsátva, hogy minden nép, nemzet és nyelv, aki rosszat mond **Sadrakh, Mésakh és Avédnegó Istenére**, darabokra legyen tépve, és házából trágyarakás legyen, mivel nincs más isten, aki hozzá hasonlóan képes lenne szabadítani.

<sup>30</sup>Ezután a **király** jólétet biztosított **Sadrakhnak, Mésakhnak és Avédnegónak** Babel tartományában.

### **Záró gondolatok: propaganda a megalkuvás nélküli fennmaradásért**

A diaszpóratörténetek szerzői, és elsősorban Dániel könyvének szerkesztői, a propagandisták behelyezkednek a másik nézőpontjába, empátiával viszonyulnak a másik iránt: ismerik a célközönségüket és azonosulnak az élethelyzetükkel. Beleérező képességük és a másiról alkotott tudásuk már önmagában is alkalmassá teszik őket a célközönség szemléletformálására, erkölcsi irányítására, de ha ez a tudás az adott társadalomban vallási (és politikai?) hatalommal is párosul, akkor gyakorlati síkra is átültethetik a közvetített ideológiát, és mozgósítani, serkenteni tudják a megcélzott rétegeket. Ki kell tartani a JHWH-hit mellett, az idegen kultuszt el kell utasítani, akár harc árán is, akár a mártíromság vállalásával is, a közösség érdekében, a fennmaradásért, a szabadító Istenre támaszkodva – ezt üzenik a mártírtörténet szépen felépített, jól megformált kompozíciójával. És soha nem aktuálisabb a vallási-politikai ellenállás eszméjének terjesztése, mint a zsidók szeleukidák elleni küzdelme idején.

Dániel 3. fejezetének népmesei elemei, sematikus karakterábrázolásai és poétikus jellemzői együttesen hozzájárulnak ahhoz, hogy a célközönség a hősekkel, a hősek elveivel és hősi tetteikkel azonosuljon, de egyúttal piedesztálra is emelje a három ifjút mint ideált. Más megfogalmazásban: tartalom és stílus, műfaj és nyelv egyaránt alkalmas eszköze az erkölcsi tanítás közvetítésének, a példaképállításnak, és a hősek által vallott eszmék, ideológiák propagálásának. A diaszpóra-, és azon belül is a mártír- vagy szabadulástörténetek tehát a Héber Biblia általános vallási propagandájába illeszkednek, és nemcsak tárgyukból adódóan, hanem nyelvi sajátosságaiknak köszönhetően is.

**Irodalom**

- Albertz, R. (2002). The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel, In Collins, J. J. & Flint, P. W. (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception Vol. 1.* (VTSup 82) (171–204), Leiden: Brill.
- Collins, J. J. (1993). *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press.
- Hartman, L. F. & Di Lella, A. A. (1978). *The Book of Daniel* (The Anchor Bible 23). New York: Doubleday.
- Karasszon István (2004). Ezsdrás személye és műve, In Karasszon István *Az Ószövetség varázsa* (Kréne 3) (70–99). Budapest: Új Mandátum.
- Koltai Kornélia (2018). Az Úr/JHWH (vallásának) propagandistái: a próféták, *Ókor*, 17/3, 38–47.
- Koltai Kornélia (2023). Támár fölládozása a patriarchátus máglyáján, In Kóczán András Imre, Marsai Viktor, Pócza István, Vargha Márk & Vér Ádám (szerk.), *DT 60: Dezső Tamás: Tanulmányok Dezső Tamás hatvanadik születésnapja alkalmából* (118–136). Budapest: Migrációkutató Intézet.
- Lombaard, Ch. (2019). Testing Tales: Genesis 22 and Daniel 3 and 6. In Gillmayr-Bucher, S. & Häusl, M. (eds.), *Prayers and the Construction of Israelite Identity* (AIII 35) (113–124), Atlanta: SBL.
- Niditch, S. (1993). *Folklore and the Hebrew Bible* (Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series). Minneapolis: Fortress Press.
- Van Henten, J. W. (2002). Daniel 3 and 6 in Early Christian Literature [Reception of Daniel 3 and 6], In Collins, J. J. & Flint, P. W. (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception Vol. 1.* (VTSup 83) (149–169). Leiden: Brill.
- Wesseliuss, J.-W. (2002). The Writing of Daniel, In Collins, J. J. & Flint, P. W. (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception Vol. 2.* (VTSup 83) (291–310). Leiden: Brill.