

VICCESNEK TARTOD?
KISEBB-NAGYOBB KÜLÖNBSEGEK
A BIBLIA NŐI ALAKJAINAK ÁBRÁZOLÁSÁNÁL JOSEPHUS
FLAVIUS A ZSIDÓK TÖRTÉNETE 1–8-BAN

ATHALYA BRENNER
University of Amsterdam

A humor nem feltétlenül vicces. A „vicces” és komikus dolgok idő-, hely- és helyzetfüggőek, illetve hatnak rájuk a közlő és a hallgató között feszülő észlelésbeli különbségek, valamint a személyes ízlés is. A humor vonatkozhat tisztességtelen ügyekre („funny business”), valamint önmagunk freudi értelemben vett kiszolgáltatására és agresszió kirobbantására is. Ennek a humornak a meghatározása lehetővé teszi (a klasszikus freudi definíció szerint jellegzetesen a nemekről, a sexualitásról és az alsóbb testi funkciókról szóló „viccekben” jelentkezik), hogy megértsük azt, hogy a „vicc” elmesélője sokkal inkább árulkodik magáról, mintsem arról, akit pellengérré állít. A humornak ez a fajtája elfogult és tiszteletlen. Nem nevettet és még csak felüdülést sem okoz. Azonban mint minden humortípusnak, ennek is van nevelési szerepe: felszínre hoz valamit és elgondolkodtat.¹

Josephus Flaviust ritkán hozzák összefüggésbe humoros személyiségleírásokkal. Ellenkezőleg: a kutatók nem tartják szórakoztatónak, hanem komor és fellengzős moralistának vélik. Nekem mégis úgy tűnik, hogy a

A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: ATHALYA BRENNER: Are We Amused? Small and Big Differences in Josephus' Re-presentations of Biblical Female Figures in the Jewish Antiquities 1–8, in Athalya Brenner (ed.): *Are We Amused? Humour about Women in the Biblical Worlds*, T&T Clark, London – New York, 2003, 90–106. Fordította: Szabó Miklós Xavér OFM. Közlés a szerző és a kiadó szíves engedélyével.

¹ SIGMUND FREUD: *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Longman – Penguin, London, 1976. Uő: *Jokes as a Social Process*, in the *Collected Works*, Vol. 8., Hogarth Press, London, 1905, 140–158.

humor nyomaiért érdemes elővenni az ő újraírt elbeszéléseit a Biblia női történeteiről. A maga részéről láthatólag részrehajló (úgy tűnik, hogy a szerzői szándéktól való eltérés még ebben a korban sem lehetséges!) és minden bizonnyal leleplezi önmagát egy ma élő, iskolázott nő előtt. Kiderül majd, hogy *Josephusnál* és a *Josephusról* szóló humor utáni kettős érdeklődés hasznos lesz-e, és kínál-e valamilyen szórakoztatást.

Kezdjük egy olyan kérdéssel, amelyet már többen is feltettek: Hogyan tárgyalja *Josephus* a bibliai nőket? Többek között² BETSY HALPERN-AMARU,³ CHERYL ANN BROWN⁴ és LOUIS FELDMAN⁵ már rámutattak néhány kiemelkedő jellemzőjére.

Először is figyelembe kell vennünk, hogy *Josephus*nak a nőkről alkotott saját világnézete és azok társadalomban betöltendő szerepei a Biblia női alakjairól szóló elbeszéléseit nagyobb részben kiszínezik, magyarázzák, és árulkodnak nézeteiről. BROWN például azt írja:

Josephus nőkről alkotott álláspontjának megértését és kiértékelését lehetővé teszik önéletrajzi utalásai és munkáiban kifejezett véleménynyilvánításai, valamint az, hogy viszonylag pontosan ismerjük *A zsidók története* című munkája keletkezési idejét és célközönségét. Tudjuk, hogy azért írt a jórészt görög-római közönségének, hogy pozitív fénybe állítsa a judaizmust, és arra ösztönözze a zsidókat, hogy abban a környezetben továbbra is kövessék az írásaikban lefektetett ősi életmódjukat.⁶

Josephus önéletrajzára és közönségének kérdésére később még visszatérünk (utóbbiról anélkül, hogy BROWNT meg akarnám bántani, azt kell mondjam, hogy erről egyáltalán nincs egységes álláspont). Eközben BROWN azon állítását, miszerint *Josephus* közvetlenül és közvetetten is kifejezi a nőkkel kapcsolatos nézeteit, jó példázza, hogy ellenzi a nők törvényszéki tanúságtételét (*Ant.* 4,219: „Nők ne lehessenek tanúk a nemüket jellemző felületesség és nyelveskedés miatt” [Révay József fordítása]; vö. *Apión ellen* 2,201).⁷

² Lásd legutóbb BÄRBEL MAYER-SCHÄTTEL: *Das Frauenbild des Josephus: Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995.

³ BETSY HALPERN-AMARU: *Portraits of Biblical Women in Josephus' Antiquities*, *JSS* 39 (1988) 143–170. Uő: *Women in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, 83–106, in A.-J. Levine (ed.), *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta, 1991, 83–106.

⁴ CHERYL ANNE BROWN: *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women: Studies in Pseudo-Philo's Biblical antiquities and Josephus's Jewish Antiquities*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1989).

⁵ A legutóbbi munkákhoz lásd LOUIS H. FELDMAN: *Josephus's Interpretation of the Bible*, University of California Press, Berkeley, 1998); Uő: *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Brill, Leiden, 1998.

⁶ BROWN: *No Longer Be Silent*, i. m., 215.

⁷ Erre WHISTON megjegyzi, azt gondolom, meglehetősen engedékenyen: „Máshol soha nem figyeltem fel rá, hogy a zsidó vezetésben a nők törvényes tanúságát nem fogadják el a bíróságokon. A Pentateuchus egyetlen kézírata sem mondja ezt szó szerint. Nagyon valószínű azonban, hogy ez az írástudók és farizeusok értelmezése volt, illetve *Josephus* korában a zsidók gyakorlata.” WHISTON

Ennek a világnézetnek megfelelően Josephus olykor redukálja a nők szerepét, hogy a férfiakhoz képest lekicsinyítse őket azokban a történetekben, amelyekben szerepelnek. Ezt különféle módon éri el. A kinyilatkoztatásokat és a gyermekek névadását például átruhazza az asszonyokról a férjekre (Sára és Ábrahám esetében: *Ant.* 1,197–198; 213–214;⁸ illetve Izsák és Rebeka esetében:⁹ *Ant.* 1,257), vagy nem közli a nők megszólalásait, ahol a Biblia valójában szót oszt nekik. Josephus például nem hagyja, hogy Celofhád lányai beszéljenek, és igazából alig van nyoma női neveknek vagy nőktől jövő kezdeményezéseknek. Ahelyett, hogy a teljes bibliai történetre utalna (Szám 27 és 36 közötti rész), elhagyja a Szám 27 elbeszélését és csak röviden érinti a Szám 36 fejezetét, aminek témája a férfiak aggodalmi a leányági örökösödéssel kapcsolatban:¹⁰

Midőn egyszer Manasszé törzsének legelőkelőbbjei Mózeshez jöttek és bejelentették neki, hogy egy törzsükből való kiváló családapa, név szerint Celofhád, meghalt és nem maradt utána fiúörökös, s megkérdezték, vajon a hagyatékot leányai kapják-e, ezt válaszolta: „Ha törzsrokonai közül mennek férjhez, akkor magukkal vihetik a házasságba örökrészüket; de ha más törzsből választanak férjet, akkor az örökrész maradjon meg az atyai törzsnél.” Ezzel a rendelkezésével úgy döntött, hogy mindenkinek az örökrésze mindig maradjon a saját törzsnél. (*Ant.* 4,174–175)¹¹

Most visszatérek ahhoz a témához, hogy Josephus a Bibliában megnevezett nőket névtelenné teszi. Eközben, hadd jegyezzem meg, hogy az efféle minimalizálás összhangban van a női engedelmesség, szüzesség és elzárkózás hellenisztikus eszméivel.¹² A hellenisztikus vagy római motívumokkal összhangban a (bibliai elbeszélésben) szép és okos (1Sám 25) Abigélből erényes asszonyt farag (*Ant.* 6,297). Dávid helyzete bővebb tárgyalást kap, hiszen Josephus részletesen elmagyarázza, hogyan védte meg Nábál juha-

fordítása széles körben elérhető az interneten. A következő webhelyet használtam: <http://www.ccel.org/j/josephus/works/JOSEPHUS.HTM>

⁸ HALPERN-AMARU: Portraits.

⁹ RANDALL D. CHEMUTT: Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature, in Levine (ed.): *Women Like This*, 107–126 (121. oldalon a 41. lábjegyzet irodalommal, valamint a 122. oldalon a 48. lábjegyzet).

¹⁰ A Josephus idézetek magyar forrása: *A zsidók története*, Renaissance, Budapest, 1946. Fordította: Révay József. Az angol eredeti tanulmányban, ahol máshol nem jelöli a szerző, minden idézet forrása az *Ant.* 1–4-ből: LOUIS H. FELDMAN: *Flavius Josephus: Translation and Commentary*. III. *Judean Antiquities 1–4* (ed. Steve Mason; Leiden: E.J. Brill, 2000). Az *Ant.* 5–8 idézetek forrása: HENRY ST. JOHN THACKERAY: *Josephus* (LCL; London: Heinemann; Boston, MA: Harvard University Press, 1950), v. Amikor pedig WILLIAM WHISTON fordítását használja, megfelelő módon jelzi.

¹¹ Miközben FELDMAN kommentár nélkül hagyja a lányok nevének elhagyását, a Szám 27 (a lányok Mózes elé járulnak, kérdés, Isten ítélete) elhagyásáról a következőt írja: „Josephus teljesen elhagyja ez a jelenetet, talán azért, mert kibebítené Mózes bírói jogát” (Mindkettő a 391. oldalon). Ki tudja?

¹² A hellenisztikus világnézetben az önérvényesítés és a függetlenség nemkívánatos vonások voltak a nők számára. Vö. HALPERN-AMARU: Portraits; CHESTNUTT: Revelatory Experiences.

it és tulajdonát (a bibliai elbeszélésben a jogigény jóval rövidebb és kissé megalapozatlan), nem is beszélve további kiegészítésekről. Mindenesetre Abigélnek sikerül megtartania beszédét (*Ant.* 6,303–304). Mégis, úgy tűnik, hogy Josephus nincsen tudatában a maga rekonstruálta történet belső humorának, amikor Abigélt erényes nővé lépteti elő. Itt a vonatkozó szöveg (*Ant.* 6,308):

Nem sokkal utóbb magához hívatta Nábál feleségét, hogy feleségül vegye. Ez ugyan azt felelte a követeknek, hogy nem méltó erre a tisztásra, sőt nem érdemli meg, hogy lábait is érintse. De azért hódolattal elment Dávidhoz és Dávid feleségül vette *szérsény-ségéért, tisztességéért és szépségéért*.

Már a bibliai történet is sikeresen egymás mellé helyezi Abigél Dávidhoz intézett, alázatos válaszát és annak eredményét, hogy méltatlan az ő tiszteletreméltó szándékaihoz (1Sám 25,41), mivel gyorsan fölegyenesedett és felszállt szamarára, és még arra is volt ideje, hogy öt kísérő szolgálólányt előállítson (42. vers). Ez a kép – a sietség, hogy nem feledkezik meg szolgálóiról (szemben az alázatos szóbeli válasszal) –, az össze nem illő verbális és a nonverbális viselkedés derültséget okozna,¹³ ha egy intelligens, fortélyos, önálló és szemrevaló nőre alkalmazná. De erényes asszonyként, aki „összes szolgálójával” jön, ahogy Josephus ábrázolja (talán azért, hogy kimutassa: Abigél méltó Dávidhoz), ez biztosan dekonstruálná Abigél újonnan felfedezett erényét, amely ellentétben áll korábbi, öncélú viselkedésével. Josephusnak *szüksége van* Abigélre, hogy a hellenisztikus női ideálokhoz illeszkedő szerény nővé tegye, aki méltó Dávidhoz, de Josephus változtatásai humorossá teszik Abigél alakját, furcsa, oda nem illő értelemben.

Josephus él a választás jogával, hogy melyik bibliai anyagot veszi fel munkájába, mivel egészíti ki azt és milyen részt hagy el belőle. Debora jó példa erre (*Ant.* 5,200–209). Josephus nem beszél költői, bírói és katonai vezető szerepéről, a prófétai szerepkört azonban meghagyja neki, így azonban csorbítja és leszűkíti bibliai portréját.¹⁴ Úgy tűnik, hogy míg nehézsége van a női vezetőkkel,¹⁵ addig a prófétával nincs baja. Ugyanakkor Bárák szerepét

¹³ MOSHE GARSIEL: Wit, Words, and a Woman: 1 Samuel 25, in Yehuda T. Radday – Athalya Brenner (eds.): *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Almond Press, Sheffield, 1990, 161–168.

¹⁴ BROWN: *No Longer Be Silent*, 71–81, 81–82.

¹⁵ Vö. megjegyzését Salome Alexandráról, akinek nem nőkhöz illő dolgai voltak. Azzal vádolja, hogy „asszonyhoz nem illő hatalomvágya” volt (*Ant.* 13,431). Lásd még JAN WILLEM VAN HENTEN: *The Two Dreams at the End of Book 17 of Josephus Antiquities*, in Jürgen U. Kalms – Folker Siegert (eds.): *Internationales Josephus-Kolloquium Dortmund 2002*, LIT, Münster, 2003, 78–93.

felnagyítja (*Ant.* 5,209–210),¹⁶ mivel a nőknek nem lehet hatalmuk a férfiak felett.¹⁷

Josephus azonban aligha következetes a női alakok tárgyalásában. Feltűnő, hogy több alkalommal kiterjeszti a Biblia női szerepeit – amikor valamilyen okból jóváhagyja őket, mint ahogy az én-dóri médium esetében is (*Ant.* 6,327–342, szintén kifejezetten egy másik beszédben [340–342], vö. 1Sám 28).¹⁸ A kérdés az, hogy amikor ez bekövetkezik, vajon a női alak hangsúlyosabb lesz-e, vagy ellenkezőleg, a szöveg bővülésével valamiképpen tovább gyengül. Elméletileg és feltehetően a bővítés ugyanazt a célt szolgálhatja, vagy ugyanolyan leértékelést eredményezhet, mint a minimalizálás. Tény azonban, hogy amíg Josephus megtagadja a beszédet a Biblia néhány alakjától, addig másoknak többet enged meg – így például Mikálnak, amikor segít Dávidnak elmenekülni Saul elől (*Ant.* 6,215–219; vö. 1Sám 19), vagy amikor megfeddi Dávidot, amiért szemérmetlen önfeledtséggel táncolt a frigyláda előtt (2Sám 6; vö. hogyan állítja helyre Dávid szerénységét, és Mikál mit tesz az 1Krón 15-ben, aztán lásd az *Ant.* 7,86–89). Mi történik Josephus szövegében? Az egyes esetek részletes elemzésén túl helyénvalónak tartok lefektetni néhány általános irányelvet, hogy miként olvassuk Josephust, amikor a Biblia nőalakjairól ír.

Josephus egymásnak ellentmondó tendenciái – egyrészt a női szerepek maximalizálása, másrészt azok minimalizálása – bizonyos női alakok felértékelését és mások démonizálását eredményezhetik. Ha megkockázatom azt a kérdést, (poszt)modern csipkelődésemmel megspékelve, hogy mit gondolhatott a szerző, akkor úgy tűnik, Josephus arra érezhetett kísértést, hogy egy jó, regényszerű elbeszélést kínáljon a vele azonos társadalmi osztálynak, és talán még az azonos etnikai/vallási eredetű olvasóknak is. Hellenisztikus stílusú nevelésről lévén szó, eszköze a szórakoztatás, s ez néha erősebb motiváció Josephus számára, mint a női alakok és a nőiesség valamiféle határozott elismerése – legalábbis a férfi erények és a férfi *veritas* ideáljával összehasonlítva.

¹⁶ BROWN: *No Longer Be Silent*, 74–75.

¹⁷ BROWN: *No Longer Be Silent*, 82.

¹⁸ BROWN: *No Longer Be Silent*, 190–205 az én-dóri boszorkányról [sic] az *Ant.* 6,327–342-ben, ahol a szövegben szereplő nőt „boszorkánynak” nevezi, de Josephus ábrázolásáról azt mondja, hogy a boszorkány az erények megtestesítője. Távolról sem tulajdonítható neki semmi negatív. BROWN azt gondolja, hogy a divináció (jövendölés) általánosságban elfogadható volt Josephus olvasói számára. Mindenesetre a médiumot erősen úgy festi le, mint egy dajkát, mint aki Sault táplálja (198–200), az ábrázolás pedig emlékeztet Nátán Dávidnak elmondott példázatára, a szegény ember vendéglátásra adott juháról (2Sám 12). BROWN szerint a médiumnak ez az elnyújtott ábrázolása a hallgatóság versengését váltja ki és apológia a nem zsidók felé a zsidósággal kapcsolatban. Felhívja a figyelmet arra, hogy Josephus hogyan zárja az átírt történetet (*Ant.* 6,345).

Ezekből a premisszákból kiindulva szeretném leírni:

- 1) A Kr. u. 1. sz. irányzatainak és céljainak keresztüztében és a meglehetősen jól ismert geopolitikai helyzetben *A zsidók története* 1–8-ban Josephus sikeresen átalakít néhány alakot sztereotíp női alakká, hogy hallgatólagos célközönségét megnevettesse, akik feltételezhetően férfiak voltak.
- 2) Olvasóként hogyan érthetjük meg, hogy Josephus zsidó-hellenisztikus férfiként miként dekonstruálja magát azzal, ahogyan ír: egyes bibliai női szerepekből lefarag, másokat kibővíti, általánosságban pedig hagyja, hogy nemi és kulturális fogalmi áthassák a Biblia történeteinek újraírását. Így szembe helyezkedhetünk Josephus próbálkozásaival, hogy a bibliai női alakok kárára mókázzon, és ezzel az elképzelhető legjobb freudi módszerrel leleplezzük előítéleteit: Josephus átfordítja agresszióját azzal, hogy kigúnyolja a másikat. Vagy pedig saját megfontolásaink szerint mégsem...

Érdemes megemlíteni, hogy Josephus néha sikeresen alkalmazza az élcelődés fortélyait, különösen akkor, amikor *csak* apró módosítást végez a bibliai történeten vagy az újraírt anyagon. A parányi változtatás technikája – amelyet joggal nevezhetnénk, még ha anakronisztikusan is, minimális vagy minimalista transzformációnak –, olyannyira sikeres, hogy szinte észrevétlen, és sokkal sikeresebb, mint a nagyobb eltérések a bibliai szövegtől (ahogy Celofhád lányai vagy Debora esetében). Mindenesetre a nagyítás és a zsugorítás technikáit – kisebb nagyobb mértékben – különböző helyeken alkalmazza. A korábbi elemzések ellenére mindkettő nagyobb figyelmet érdemel a humor szemszögéből, amikor a szerző feltételezett leleplező szándéka az olvasó szemüvegén keresztül átalakulhat önlelepleződéssé.

Nézzünk meg néhány tematikus példát, melyek bemutatják Josephus sztereotípiáit, akár kicsiben, akár nagyban – ahogy éppen az esetek diktálják. Bár a példák kizárólag *A zsidók története* 1–8-ban fordulnak elő, a technikákat írásaiban más írásaiban is megtaláljuk, így megmutatkoznak a nők visszatérő tulajdonságai.

1. A NŐK DIVATHOZ KAPCSOLÓDÓ SZTEREOTÍPIÁI: VERSENYTÁRSÁK ÉS HÍZELGÉST KEDVELŐK

A nőket annyira foglalkoztatják a ruhák és az ékszerek, hogy ez az érdeklődés rosszra vagy jóra is vezetheti őket. Ezért Ábrahám szolgálójának Rebekához

intézett hosszú beszédét (Ter 24) Josephus még részletesebben kidolgozta (*Ant.* 1,246–255), hogy megragadja Rebeka figyelmét. Ez az ő esetében ugyan szükségtelen, de kétségtelenül felidéz más női vonásokat is, s ez összhangban van Josephus szándékával, aki csökkenteni akarja Rebeka szerepét (lásd fentebb).

Hasonlítsuk össze a bibliai szöveget Josephus elbeszélésével! Az ékszerek/cicoma motívuma dőlten szerepel. Álljon itt először a bibliai szöveg!

Miután a tevék már eleget ittak, elővett a férfi egy fél sekel súlyú aranyfüggőt, és a leány kezére való két karperecet, tíz aranysekel súlyút, és ezt kérdezte: Kinek a leánya vagy? Mondd meg nekem, van-e számunkra hely éjszakára apád házában? Ő azt felelte: Betúél leánya vagyok, Milká fiáé, akit ő Náhórnak szült. Azt is mondta neki: Van nálunk bőven szalma is, abrak is, meg hely is van éjszakára. Akkor az ember meghajolt, leborult az ÚR előtt. [...] A leány pedig elszaladt, és elmondta anyja háza népének, hogy mi történt.

Következzék most az *Ant.* 1,249–250 magyar fordítása, szintén dőlt betűvel állnak a legfontosabb jellemzők, az ékszerek és azok, amelyek körbeveszik azokat:

Aztán elővett egy nyakláncot és egyéb ékszereket, amikkel a leányok szeretik ékesíteni magukat és felajánlott neki jutalmul a vízért és egyúttal tisztelete jeléül; illett, hogy ilyen jutalmat nyerjen, mert sokkal szívesebb volt, mint a többi leány. Egyúttal megkérte, hogy szállást vehessen otthonában, mivel az éjszakát miatt nem utazhatik tovább. Ezenfelül nagyon értékes női ékszereket visz magával és ezeket sehol sem tudná jobban biztonságba helyezni, mint olyan embereknél, amelyenek ő és szülei.

Helyesen jegyzi meg FELDMAN, hogy Josephusnál a szolga ékszer-ajándéka kisebb, és valamiképpen kapcsolódik a vendéglátás iránti kérelemhez. A kutató feltételezi, hogy mindkettő a hellenisztikus szokásokhoz kapcsolódik.¹⁹ Nem veszi azonban észre, hogy ebben a rövid jelenetben a divat/ékszerek szeretete kapcsolódik a női rivalizáláshoz (a kútnál vizet merítő lányok szerepének a kiterjesztésén keresztül is, *Ant.* 1,246). Mindenesetre, bár Josephusnál az ajándék kisebb, mégis kétszer kerül említésre, míg a jelenet bibliai elbeszélésében csak egyszer (magában ebben a jelenetben). Nehéz nem azt feltételezni, hogy Josephus beillesztett még egy „kísértést”, hogy Rebekát lekötöztesse, mivel további ékszerekre/cicomára utal. Rebeka pedig hazasiét, stb. A kettős említés és az ékszerek összekapcsolása a vendéglátással szinte észrevétlen változások az olyannyira terjengős és ismétlődéssel teli történetben, amely éppen a kifinomultsága miatt lesz hatásos. A Bibliában Rebeka erkölcsös marad, Josephus azonban lefokozza, és teszi azt továbbra is élete elbeszélésének folytatásában. Mellesleg – és anélkül,

¹⁹ FELDMAN: *Judean Antiquities*, 98–99.

hogy kifejezetten belemennék abba, hogy a fordítás mennyire hűséges a forráshoz, a hozzáférhetőség szintjéhez és egyéb érdemekhez, – úgy tűnhet, hogy Josephushoz hasonlóan az angol fordítókra is hatottak a saját elképzeléseik: a fordításaikban található apró különbségek tükrözik, hogyan gondolkodtak a nőkről, a divatról és a kollegialitásról. Ezen azonban nem kell meglepődni, csak tovább szórakozni rajta, legalább is a női olvasóknak.

És mi a helyzet Dinával? Ő nem egyszerűen csak azért „megy ki”, hogy „szétnézzen a vidék leányai között” (Ter 34,1), hanem hogy megnézzze *divatos ruháikat* vagy *díszeket* (Ant. 1,337).

Kérem, ne értsenek félre! Josephus jobbra pozitív szereplőnek látja Rebekát, hiszen segíti Jákobot, hogy hozzá jusson örökségéhez (bár ismét hangsúlyozom: szerepe, jóval csekélyebb Izsákénál). Továbbá ellentétben más zsidó forrásokkal és talán magával a bibliai szöveggel is, Josephus nem hibáztatja Dinát azért, ami vele történt, csak mert „kiment”. De mégis gondoljunk bele, hogy a női cicomák bekerültek a bibliai történetekbe, ahol eredetileg vagy nincs szerepük, vagy fel sem tűnnek.

2. NŐI KÍVÁNC SISÁG

A nők rendkívül kíváncsiak. Egy mondatban összefoglalva: „Lót felesége, aki visszatekintett, mikor a városból kivonultak és túlságosan kíváncsian szemlélte a pusztulást, ámbár Isten ez határozottan megtiltotta, s ósoszloppá változott” (Ant. 1,203). A Biblia nem említi a folyamatos visszatekingetést vagy a kíváncsiságot, ami az asszony sajnálatos sorsát okozza (Ter 19,26), de a későbbi zsidó hagyományokban megjelenik a szinte univerzális női kíváncsiság motívuma Lót felesége és Éva mellett vagy éppen ellenük. Két látszólag magától értődő kiegészítés – ismétlődő cselekvés egyetlen, mozzanatos cselekvés helyett, amely értelmezést ad – teljesen új címkét eredményez. FELDMAN megjegyzése, miszerint ez a figyelmeztetés „josephusos” módja, hogy ne ártsuk bele magunkat Isten dolgába,²⁰ a legjobb esetben is csak feltételezésen alapul. A női sztereotípiák eredményes bevezetése és azok esetlegesen végzetes következményei azonban rendkívül sikeresek.

3. A NŐK MEGBÍZHATATLANSÁGA ÉS KÖNNYELMŰ SZEXUALITÁSA

A nők érzékeny gyanúsak, könnyelműek, megbízhatatlanok. Ádám későbbi nyomorúságát Éva tanácsa okozza (Ant. 1,49). Bálám kiragadott történeté-

²⁰ FELDMAN: *Judean Antiquities*, i. m., 77.

ből megtudjuk, hogy a próféta miként tanácsolta Báláknak, hogy fiatal nőt használjon fel az izraeliták elcsábításához, kapcsolódik ugyan a Szám 25 két rövid szakaszához, de hozzá tesz egy szép hosszú novellát is a sikeres megkísértésről (*Ant.* 4,126–151). A bűnös, törzsön kívüli házasságok örömeiről szóló túlságosan érzéki nyelvezetű leírást úgy kell olvasnunk, hogy az egyáltalán nem volt ismeretlen a szerző számára. Kétségtelen, az elcsábított, buja fiatalembereket kritika éri. Mindazonáltal beszédes, hogy a fiatal [*sic*] idegen nőt úgy ábrázolja, hogy szinte rohannak csábítani. Ez talán egy férfi rossz útra tévedt fantáziája lehet, mert a fantáziák általában ilyenek?

4. A NŐ VONZEREJÉNEK FORRÁSA A TESTI SZÉPSÉG

Mi tesz egy nőt ellenállhatatlanná és szerethetővé a férfiak számára? Természetesen testi szépsége. A Bibliában a testi szépség szokásos említése, mint például „szemrevaló”, „szép”, vagy kétszeresen az (Ráhelről például a Ter 29,17 azt mondja: „szép termetű és szép arcú”), Josephus számára nem elegendő. Ha kis mértékben is, de kiterjeszti ezt és túlzó kifejezéseket használ. Így a szép nő, mint Batseba nem csupán „nagyon szépek” (2Sám 11,2), de Josephus számára Batseba szépsége „minden más nő szépségét felülmúlja” (*Ant.* 7,130). Támár, Dávid lánya, oly gyönyörű, hogy még „a legszebb nőknél is szebb” (2Sám 13; *Ant.* 7,162). Abiságról is a legnagyobb dicséret hangján szól (*Ant.* 7,343: „páratlanul szép”), aki valóban igen szép volt (1Kir 1,4). Mivel azonban Abiság legalább az egyharmadát teszi ki a felsőbb osztályba sorolt nőknek Josephusnál, Hófehérke mostohaanyjával megkérdezhetjük, hogy „Ki a legszebb közülük?” Azt pedig nehéz felfogni, hogy egy olyan szemrevaló nő szépségét, mint Abigél, Josephus alárendeli éreynességének és bölcsességének, hiszen külsejét szinte a legvégén veti oda, amikor Dávid el akarja őt venni férje szerencsétlen halála után (*Ant.* 6,308). Az is elképzelhető, hogy ez a fordulat azért került a szövegbe, hogy megerősítse Dávid átalakulásának arculatát (lásd fentebb).

Továbbá azokat a nőket, akiket a Biblia *nem* nevez szemrevalóknak, azokat Josephus indok nélkül egyetlen tollvonással azokká teszi. Így Sámson anyját is, akiről a Biblia nem jegyzi meg, hogy szép volt (*Ant.* 5,276; szemben Bír 13). Valamint a Bírák könyvében a leviták rendjéből való ember szegény feleségét, akit ura szépségéért „szenvédélyesen szeretett” (*Ant.* 5,136), és akinek szépségét a benjaminiták is megcsodálták és erőszakot akartak elkövetni rajta (*Ant.* 5,143), holott a bibliai szöveg kifejezetten homoszexuális együttlétre való vágyakozásról beszél (Bír 19,22).

5. A NŐK GYERMETEGET, HA NEM ÉPPEN TÚL GYERMEKIEK

A nők (olyanok, mint a) gyerekek, kétségkívül örök kiskorúak. Így Jefte engedelmes lánya „gyermek” (*Ant.* 5,266), nagyon fiatal, szemben a Bibliában meg nem határozott korával (Bír 11), ahol az a benyomásunk, hogy ő inkább egy fiatal, házasságra érett leányzó, semmint gyermek. Egy lány magától értetődően gyermeki? Ez szinte észrevétlen leminősítés, különösen azért, mert lehet azzal érvelni, hogy a „gyermek” egy becéző kifejezés, de feltétlenül hízelgő egy felnőtt nőt kiskorúként kezelni, legyen az akár egy fiatal felnőtt is? Josephus számára még Rút is gyermek (*Ant.* 5,324), ami még negatívabb, mint a rendre utasító „leányom” szó, amit Boáz alkalmaz, hogy megszólítsa Rútot (Rút 3,10.11). Josephus a kettejük közt zajló hatalmi, nemi, valamint osztálybeli különbségek bonyolult játékát rendkívül egyértelművé teszi.

6. NŐI AUTONÓMIA?

A függetlenség nem kívánatos érték. A zsidók történetében az önálló nőket az fenyegeti, hogy a „szajha” címkét aggatják rájuk. Ezt látjuk például Delila esetében is (Bír 16 szemben az *Ant.* 5,306–307 szakasszal), amely egy apró, de fontos kiegészítés. Hadd fűzzem hozzá, hogy amennyiben Josephus Biblia utáni (korai „rabbiniikus”) midrásra támaszkodik, változtatásai tudatos választást tükröznek. Olyan világnézetről árulkodnak, amellyel valószínűleg szórakoztatta önmagát, valamint a midrást művelőket és a szövegből kirajzolódó hallgatóságát is.

7. NŐI BÖLCSESSÉG

Mikortól fogadható el a női bölcsesség? Amikor a nők megöregszenek, és feltehetően már nem élnek nemi életet, nem csak anyák, hanem olyanok, akik az anyaságon már feltehetően és meglehetősen rég túl vannak. Így két bölcs asszony kapcsolódik Dávidhoz és Joábhoz (2Sám 14; 20), akik éltebb korúak (*Ant.* 7,182) és öregek (*Ant.* 7,289). Olyan részlet ez, amely teljes mértékben hiányzik a bibliai elbeszélésekből. A viszonylag előrehaladott életkor és a bölcsesség összekapcsolódása a héber Bibliában azonban széles körben alkalmazható a férfialakokra. Mindenesetre különösnek tűnik Josephus azon egyértelmű igénye, hogy oly módon öregítse a bölcs nőket, hogy az életkori tényezőt hozzáadja bibliai profiljukhoz. Olyan ez, mintha a (feltételezett vagy képletes) anyaság önmagában nem lenne elég a vészjósló női

szexualitás megszüntetéséhez. Azonban ha a nő már megöregedett, akkor már bölcs is lehet, akár a férfiak.

8. LÉLEGZETHEZ SEM JUTÓ CSODÁLAT

Josephus a bibliai leírást az eltúlzással is ki szokta bővíteni. Idézzük csak fel, hogy Sába királynője milyen nevetségessé teszi magát, amikor Salamonról áradozik (*Ant.* 8,164–175). A Bibliában (1Kir 10 = 1Krón 9) a király iránti csodálata nyilvánvalóan nem elegendő, jóllehet méltóságteljesebb. Így a királynő hétköznapi nővé válik, nem lesz különleges példa vagy államfő, ezáltal Salamon jobban megdicsőül annál, mint azt a bibliai szöveg szavatolná.

9. SZÜZESSÉG

Josephus a tisztességes szülők hajdonjaival kötött házasságot javasolja: „Ha az ifjak elérték a házasulandó kort, vegyenek feleségül szabad hajadonokat, akik tisztességes szülőktől származnak. De aki nem akar hajadont feleségül venni, az nem veheti feleségül más volt feleségét sem, ha elcsábította, nehogy megbántsa az asszony első férjét.” (*Ant.* 4,244; vö. *Apíón ellen* 2,199–203). Ahogy FELDMAN helyesen megjegyzi, Josephus itt egy bibliai tanácsot tesz kötelezővé (Lev 21,7), amellyel éppúgy kötelezte azokat, akik nem voltak papok, mint magukat a papokat.²¹ Továbbá Josephus összekapcsolja a szüzességet és a társadalmi rendet, ezáltal túllép a Biblia házasságra vonatkozó törvénykezésén (vö. MTörv 22,13–29). A szüzesség az erényesség iránymutójává válik, ez pedig eltúlozza a bibliai nézőpontokat.

Ennek az alapelvnek kiváló narratív példája a szerelmi vallomás. Saul lánya, Mikal olyan nő, akinek van bátorsága beleszeretni egy férfibe és kimutatni neki szerelmét (azt gondolom, hogy az Énekek éneke női alakján kívül ezzel egyedül van a Bibliában), és végül is még szűz, amikor szerelembe esik Dáviddal.

„... [Dávidot] nemcsak a nép tartotta nagyra páratlan dicsősége miatt, hanem Saul hajadon leánya is szerelemre lobbant iránta. Vonzalma úgy elhatalmasodott rajta, hogy végül már nem tudta titkolni és atyjának is fülébe jutott. [...] azoknak, akik leánya szerelméről értesítették, azt mondta, hogy szívesen feleségül adja leányát Dávidhoz.” (*Ant.* 6,196–197)

²¹ FELDMAN: *Judean Antiquities*, 422. Nem értek egyet FELDMANNAL, ugyanakkor Josephus maga úgy véli, hogy a rendelkezés csak kedvezni akar, tekintettel arra a mondatra, hogy „aki viszont nem akar hajadont feleségül venni...”. Ez egyszerűen a gyakorlat elismerését jelenti, nem pedig olyasvalami, ami – Josephus szerint – egy kiterjesztett férfiúi kötelesség *kellene*, hogy legyen.

Itt a bibliai szöveg összehasonlításul:

„Saul leánya, Mikal azonban megszerette Dávidot. Megmondták ezt Saulnak, és ő helyeselte a dolgot.”

Figyeljük meg Josephus motívumainak összeolvadását ebben a kibővített szakaszban: Mikalt névtelenné teszi – egy időre. A szüzesség pedig összekapcsolódik egy másik női jellemvonással, az „elrejtethetlen” szerelemmel, ami furcsa, hiszen a Bibliában a férfiak sokkal erőteljesebben szerelmesek, mint a nők. Illeszkedik azonban ahhoz a világnézethez, amely a férfiaknak tulajdonítja az önkontroll és az erős jellem sztoikus ideálját, míg a nőknek a saját önző vágyainak kielégítését, és a gyengeséget.

10. NŐI VISELKEDÉSRE ALKALMAZOTT FÉRFI FÉLTÉKENYSÉG

Köztudott, hogy a *szóta* istenítélet, ahogy az a Szám 5,11–31 szakaszban szerepel, a Misna vonatkozó traktátusa (*m. Szóta* 9,9, ahol az istenítéletet valójában eltörölték) ellenére sem volt működőképes iránymutatás. Josephus bővebben, mondhatni, szinte élvezettel tárgyalja ezt a témát (*Ant.* 3,270–273; idézve: 271 és 273).

„Hogyha az asszony bűnt követett el tisztessége ellen, ficamodjék ki jobblába és dagadjon meg alsó teste úgy, hogy belehaljon, viszont ha férjében a túlságos szerelem és az ebből fakadó féltékenység miatt támadt alaptalan gyanú, ettől számított tizedik hónapra fiat szüljön neki. [...] Már most, ha az asszonyt hamisan vádolták meg, akkor teherbe esett és kellő időben fiat szült.”

Josephus egyértelműen elmagyarázza és hozzáteszi a Bibliában szereplő férj féltékenységéhez, hogy a férj a felesége iránt érzett túlzott *szerelme* miatt kezdeményezi az istenítéletet (*Ant.* 3,271). Josephus lebuktatja magát

- a) azzal, hogy tíz hónapra (!) várja a fiúgyermek megszületését, mivel az újrakezdett házaseslet egyértelmű bizonyítéka a nő ártatlanságának;
- b) beszédes a rákövetkező szakaszban található elszólása is (*Ant.* 3,274), ahol a házasságtöréssel kapcsolatos nyugtalanságát az indokolja, hogy az apaság szempontjából lehetnek-e a férjnek törvényes gyermekei.

Az igazat megvallva, Josephusnak nehéz bibliai szakaszt kell megmagyaráznia (Mi történik a nőekkel a Számok könyvében leírt istenítélet során?), vala-

mint, ha a nő házasságtörő volt, össze kell hangolnia sorsát más bibliai törvényekkel, amelyek a házasságtörésre halálbüntetést rónak ki. Ugyanakkor Josephus átdolgozása és az önkéntelen halál ideillesztése, a szerző túlságosan fanyar élvezkedését sejteti, így nehéz figyelmen kívül hagynunk.

11. NŐK ERKÖLCSI MEGTISZTÍTÁSA A FÉRFIAK KIMENTÉSÉRE

Önmagában nem meglepő és mégcsak nem is megmosolyogni való, hogy Josephus fokozott erőfeszítéseket tesz azért, hogy a végső fokig kidolgozza a férfiak kiválóságát vagy erényeit a nők rovására, mint ahogy azt Ábrahám és Izsák, valamint Dávid és Salamon esetében már említettük. Amikor azonban megpróbálja elfogadhatóvá tenni Ráháb és az ún. hírszerzők történetét (Józs 2 és a 6. fejezet záró bekezdése), akkor az eredmény humoros is, meg nem is (*Ant.* 5,5–16.29–30). Ráháb – összhangban más zsidó forrásokkal, amelyek menteni próbálják a hírszerzők elvesztett becsületét –, viszonylag ártatlan fogadósnővé válik.²² A hírszerzők valójában végzik munkájukat, és Jerikó népe csak az után és azért veszi őket észre, mert látják, hogy információt gyűjtenek. Josephusnál méltóságteljesek és – természetesen – többet beszélnek, mint a Bibliában, Ráháb pedig veszít fontosságából (és nem is lesz annyira érdekes): az elnémítás jól megválasztott módszer a szerepek csökkentésére, amint arra HALPERN-AMARU is rámutat, a beszédaktus kihagyása alkalmas módja a női szerepek kiiktatásának.²³ Hasonlóképpen, amikor Sámson Gázába megy, hogy felkeressen egy szajhát (Bír 16,1), Josephus szerint egyszerűen éjjel elment és egy fogadóban maradt (*Ant.* 5,304). Ha ez itt egy vicc, akkor, attól tartok, Josephusról szól, aki azért veti be minden erejét, hogy a Biblia férfi alakjainak érzéki vágyát tisztán tartsa, hiszen, hogy úgy mondjam, ő „pápább a pápánál is”. Az pedig, hogy a judaizmus védelmében kifejtett apológia soha nem állt távol Josephus gondolkodásától, aligha elég indok arra, hogy „fedezze” a férfiakat, főleg akkor, amikor becsületük/szégyenük forog kockán.

²² A bibliai történet humorához lásd ATHALYA BRENNER: *Wide Gaps, Narrow Escapes: I am Known as Rahab, the Broad*, in P.R. Davies (ed.): *First Person: Essays in Biblical Autobiography (The Biblical Seminar, 81; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002)*, 47–58, YAIR ZAKOVITCH: *Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence: A Literary Folkloristic Approach to Joshua*, in S. Niditch (ed.): *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore (Atlanta: Scholars Press, 1990)*, 75–98. SCOTT SPENCER: *Those Riotous – Yet Righteous – Foremothers of Jesus: Exploring Matthew's Comic Genealogy*, in Athalya Brenner (ed.): *Are We Amused? Humour about Women in the Biblical Worlds*, T&T Clark, London – New York, 2003, 7–30.

²³ HALPERN-AMARU: *Portraits*, főleg 143–153.

Hadd idézzem ABRAHAM SCHALIT Josephus-szócikkét az *Encyclopedia Judaica*ból!²⁴

Josephus családi élete is szerencsétlen volt. Összesen négyszer házasodott. Az első felesége meghalt az ostrom alatt. A második, akit Vespasianus tanácsára vett el, elhagyta őt. Alexandriában feleségül vett egy harmadik nőt, aki három gyereket szült neki, közülük csak egy fiú, Hürkánosz maradt életben, aki 72/73-ban született. Miután elvált feleségétől elvett egy krétai származású előkelő nőt, aki két fiút szült neki: Jusztuszt és Szimonidész-Agrippát.²⁵

Ha közönségesek akarnánk lenni, de tényleg közönségesek, akkor azt mondhatnánk, hogy SCHALIT rövid összegzése azt jelezheti, hogy Josephusnak hatással lehetett az asszonyokra, nőkre vonatkozó hozzáállására az is, hogy nem volt tartós, boldog vagy szerencsés családi élete. Ássunk tehát egy kicsit mélyebbre Josephus házaseletének történetébe! Először olvassuk el, hogy Josephus mit ír feleségeiről!

Az ő kezdeményezésére a Kaisareiában hadifogságba esett nők közül az egyik zsidó leányt feleségül is vettem, de feleségem nem sokáig élt együtt velem; mikor visszanyertem szabadságomat, és Vespasianusszal együtt Alexandriába vonultam, elhagyott. Alexandriában másodszor is megnősültem. (*Önéletrajz* 414–415)

... Ebben az időben elbocsátottam a feleségemet, mert viselkedése sehogy sem tetszett nekem. Három gyermekkel ajándékozott meg; ezek közül kettő meghalt, és csak egy maradt életben, akinek a Hürkánosz nevet adtam. Ezután újra megnősültem, zsidó születésű krétai leányt vettem el, aki nagyon előkelő és tekintélyes családból származott, és erkölcsösebb volt sok más asszonnál, mint későbbi életmódja is bizonyítja. Ettől a feleségemtől két fiam született: az idősebbik Justus, utána pedig Simónidész, akit Agrippának is neveztem. Ennyit családi viszonyaimról. (*Önéletrajz* 426–427; vö. 5)

Vajon mi olyan furcsa ezen a képen? A SCHALIT által használt „szerencsétlen” szó kevésbé tűnik megfelelőnek, mégha illő együttérzésről is árulkodik Josephus családi helyzete iránt. Összefoglalója figyelmen kívül hagy néhány szembetűnő jellegzetességet Josephus saját leírásából.

Josephus a harmincas éveinek közepére, túl a viharos és kockázatos éveken, már négyszer kötött házasságot. Önéletrajzának elején (5) említést tesz eredetéről és arról, hogy anyai ágon királyi vér folyik ereiben. Férfi rokonait és fiait megnevezi. Királyi leszármazott anyja és feleségei viszont névtelenek maradnak. Jelentéktelen dolognak tűnik, ha egy férfi önéletrajzában

²⁴ ABRAHAM SCHALIT: Josephus Flavius, in *EncJud*, X, 251–265 (245); vagy CD-ROM kiadás (Jerusalem: Keter Publishing House).

²⁵ Továbbá Josephus Önéletrajzáról (főleg az 1., 5., 6. és 8. fejezet) lásd TESSA RAJAK: *Josephus: The Historian and his Society* (London: Gerald Duckworth, 1983); PER BILDE: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance* (JSPSup, 2; Sheffield: JSOT Press, 1988).

alig álcázott büszkeséggel nevezi meg férfi felmenőit, testvéreit, fiait? Első feleségét – akit feltehetőleg fiatal korában vett el, még a rómaiakkal való háború előtt – úgy tűnik, csak futólag említi anyjával együtt (*A zsidó háború* 5,419), de a többiekhez hasonlóan név nélkül. Az asszony sorsa is ismeretlen (meghalt az ostrom alatt?), olyannyira, hogy egyes olvasók Josephust „csak” háromszor házastíják meg. A kommentátorok nagy erőfeszítéseket tesznek, hogy bemutassák, Josephus elvált második feleségétől, mert fogásba esett, ezért – bár leendő felesége szűz volt –, papi ivadékként tilos volt számára az ismételt házasságkötés (megélte, amit prédikált!), és csak Vespasianus parancsára nősült újra.²⁶ Hihetőnek tűnik ez az értelmezői felmentés? Vagy Josephust a felesége hagyta ott, ahogy SCHALIT írja? És miért vált el Josephus alexandriai feleségétől? A zsidó törvények szerint ezt akkor tehetette meg, amikor „valami kivetnivalót talált benne” (vö. MTörv 24,1), ám a felesége két gyermeknek adott életet, akik ugyan meghaltak, de még egy harmadiknak is, aki túlélte őt! És miért teszi utolsó feleségét olyan nagyon tetszetőssé, akit igaz, hogy szintén nem nevezett meg (azon túl, hogy előkelő családból származott és két fiúgyermekkel ajándékozta meg őt, akik mind életben maradtak)? Josephus házaselete azért volt „baljós”, mert ő maga volt szerencsétlen, vagy azért, mert egy nehéz természetű ember volt, aki nem értékelt a nőt, amit közvetetten, de félreérthetetlenül kifejezésre is juttatott írásában?

Egy kellőképpen részletes önéletrajzban a Josephus feleségeire vonatkozó hiányosságok feltűnőek. Lehet, hogy félretéve a pszichologizáló találgatásokat, nem is annyira „olcsó” dolog Josephust meggyanúsítani, nem csak a nők megfelelő társadalmi szerepeire és személyiségvonásaira vonatkozó hellenisztikus előítéletességével, hanem azzal se, hogy nem tulajdonított jelentőséget a létezésüknek még akkor sem, ha azokat a szent iratok jelezték. Mindenesetere úgy tűnik, hogy azzal sem vádolható, hogy különösebben tisztelné a nőket – nem személy szerint és mégcsak nem is kortörténeti háttérrel szemben. De végső soron, amíg a nők ábrázolásai *A zsidók történetében* vegyesek és ellentmondásosak (ahogy láttuk), sok szempontból Josephus munkája nem jobb vagy rosszabb, mint saját korának más forrásai. A következő kérdések merülhetnek fel bennünk: Felismerjük azokat az irodalmi eszközöket, amelyekkel Josephus változtatásokat hozott a Biblia nőalakjainak bemutatásában, szemben a forrásanyagával? Vajon szórakoztatni akarta célközönségét (akik jórészt kétségtelenül előkelő férfiak voltak) azért, hogy kiemelte korának / lakóhelyének / társadalmi osztályának női szte-

²⁶ Például BILDE: *Flavius Josephus*, 53. lásd még WHISTON jegyzetét a *Vita* 414–415 részéhez.

reotípiáit, hogy mulatsággal és rádöbentéssel megnevetesse őket? Ezt úgy érte el, hogy a női alakok nagyságát lefokozta még akkor is, ha a héber Biblia valamiféle nagyságot engedett nekik? Úgy vélem, hogy ezekre a kérdésekre igenlő a válasz. Az már egy másik kérdés, hogy eldöntsük: vagy nevetünk Josephusszal és feltételezett hallgatóságával, vagy kinevetjük őt és azokat.

Josephus személye a korai kereszténység szempontjából nagyon fontos volt. Az egyházatyák tanúsága szerint írását olvasták, illetve újra olvasták. Később, a reformációval, ahogy például az aranykor holland festményei ábrázolják, művei ismét tekintélyi szövegekké váltak, magával a Bibliával, az őt ihlető forrásával egyenrangúvá lettek. A Biblia hatástörténetében elfoglalt helye miatt, történelmi értékén felül, a héber Bibliát kiegészítő lehetséges forrásainak (?) felhasználásán, személyes gyarlóságán és politikáján túl, Josephus kivételesen értékes szöveg- és eseménytanú. Megkockáztatom elismételni, hogy Josephus saját koráról írt, és saját háttérének (Jeruzsálem) és végső célhelyének (Róma) megszokott vallási hiedelmei és szokásai alapján tájékozódott. Ezek a hiedelmek és előítéletek talán nem csak rá voltak jellemzők, de az ő esetében fontosabbak voltak, mint a kevésbé lényeges személyek esetében, még saját társadalmi osztálya és köre személyeihez képest is, mivel Josephus jól ismert és befolyásos lett, túllépte az idő, a hely, a társadalmi osztály és az etnikum területét. Azért írt, hogy igazolja magát, és feljegyezze azt az utókor számára, valamint azért, hogy kortársait nevelje, oktassa, és szórakoztassa is egyben. A humor a szórakoztatásról és a szórakozással való tanításról szól. Végeredményben, miután áttekintettük a „hogyan”, a kérdéseket újra fel kell tennünk. Josephus átdolgozásában olykor humorosnak vagy komikusnak találjuk a Bibliai női alakjait? Szándékában áll, hogy a női alakokat, a magáévá tett nőiség eszméjét nevetségessé tegye? Vajon sikerrel járt közvetlen hallgatóinál vagy későbbi célközönségénél? Vagy csak saját elfogultságáról sikerült árulkodnia? Nevetésesnek találjuk erőfeszítéseit? Végezetül: jól szórakoztunk, élveztük, neveltünk erőlködésén vagy téveszméin, önkifejezésén? Engem nem szórakoztat, bár továbbra is úgy érzem, hogy az eset egyaránt lehet szerzői játék (a megnevetetés szándékával) és olvasói reakció (a szerző ítéletének felismerésével). Azonban az olvasóra bízom, hogy tűnődjék ezen.