

To eksempler på hellenistisk - jødisk - historisk fiktion¹

af Søren Lund Sørensen

Indledning

I den jødiske litteratur findes der adskillige beretninger om møder mellem Alexander den Store og jøderne. En af de ældste, som vi finder overleveret hos Flavius Josefus² (37/38 e.Kr.-ca. 100 e.Kr.), beretter om Alexanders møde med ypperstepræsten Jaddous³ i Jerusalem, Alexanders tilbedelse af Jahve og hans begunstiggelse af det jødiske folk. Denne beretning har historikere aldrig kunnet forlige med det øvrige, der vides om Alexander fra de græsk-romerske kilder.

Andetsteds i den jødiske litteratur optræder der op til flere beretninger om forfølgelser af jøder, blandt andet en der finder sted i Ægypten under Ptolemaios IV Philopator (221-204 f.Kr.). Denne forfølgelse har man heller ikke kunne få til at passe ind i det billede, de hellenske historikere (f.eks. Polybios) fremstiller af Philopator.

Disse to beretninger har voldt mange frustrationer blandt tidligere tiders historikere, som i sidste ende enten har måttet ty til uholdbare løsninger for at bringe disse beretninger i overensstemmelse med de græsk-romerske historikers informationer, eller har forkastet dem som ubrugelige historiske kilder.

Historierne om Alexander og Jaddous og forfølgelsen af jøderne under Philopator er langt fra de eneste tekster i den jødiske litteratur, der har givet anledning til sådanne problemer. Ligeledes har det været svært at forlige beretningerne om perserriket i *Esters Bog* med Herodots beretninger om samme rige. Et eksempel på dette er *Esters* beretning om, at den jødiske kvinde Ester blev gift med perserkongen; Herodot beretter derimod, at perserkongens hustruer blev valgt ud af én af syv bestemte familier, der ikke på noget punkt var

-
1. Benedikt Otzen har i Dansk Teologisk Tidsskrift 69 nr. 1 p.7 n9 annonceret en bog om jødiske legender. Ved denne artikels afslutning er denne bog endnu ikke udkommet, og jeg har ikke kunnet inkorporere den.
 2. *Ant. Jud.* 11. 304-345.
 3. Denne Jaddous bør, hvis han kan regnes for en historisk person, placeres i det 4. århundrede f.Kr. Cf. *Nehemias' Bog* 13,28.

jødiske.⁴ Andre eksempler fra *Ester* kunne nævnes, men faktum er, at også dette værk har været svært af forlige med traditionelle historiske kilder.

Interessant er det imidlertid, at Josefus, da han i forbindelse med sit værk *Ant. Jud.* arbejdede med teksterne fra den hebraiske bibel, selv løb ind i problemer. Josefus havde sat sig som sin opgave at skrive jødernes historie fra verdens begyndelse og frem til sin egen tid, og han benyttede alle sine kilder som udsagn om faktiske historiske begivenheder. Da Josefus kom til *Daniels Bog*, som han anså for et værk, der beskrev tiden under det babylonske eksil (ca. 587/586-539 f.Kr.), fik han problemer med kronologien. Kronologien i *Dan.* halter. En Dareios af medisk herkomst omtales under eksilet, og dette hænger meget dårligt sammen med andre historiske oplysninger.⁵ Det nybabylonske rige blev nemlig ikke regeret af medere,⁶ og der var aldrig en konge med navnet Dareios. Der tænkes på Dareios den Store, der var persernes konge 522-485 f.Kr.⁷ Der optræder adskillige andre kronologiske problemer i *Dan.* For eksempel optræder Kyros den Store (580-529 f.Kr.) som en efterfølger af Dareios. Josefus forsøgte at bringe kronologien i orden ved hjælp af forskellige indviklede udredninger. For eksempel siger han, at Dareios var Kyros' bedstefader, men at han har et andet navn hos hellenerne.⁸ Jeg ønsker ikke at gå dybere ind i kronologien i *Dan.* eller Josefus' forsøg på en udredning deraf, men vil blot understrege, at Josefus som historiker blev konfronteret med de samme problemer som den moderne historieskriver, når han prøver at få eksempelvis historien om Alexander og Jaddous eller beretningen om en forfølgelse af jøderne under Ptolemæerne til at stemme overens med de øvrige historiske optegnelser. Han kommer enten til at forkaste fortællingen som historisk kilde, altså beretning, eller til at ændre på dens udsagn, for at få regnestykket til at gå op. Det var, hvad Josefus gjorde med bl.a. *Dan.*, og der er vi så heldige, at vi har bevaret *Dan.* både i dens bibelske udformning og i Josefus' udgave.⁹ Derimod er vi med historien om Alexander og Jaddous kun i besiddelse af Josefus' udgave.¹⁰

4. *Ester*. 2,1-18 og Herodot 3. 84

5. Wills (1995) 42 og 51-52.

6. Johnson (2004) 24.

7. Wyrick (2006) mener ikke, at Josefus misforstod noget i *Dan.*

8. Dette navn gives ikke. *Ant. Jud.* 10. 248. Cf. Johnson (2004) 57-58.

9. Vi har faktisk *Dan.* i adskillige udgaver.

10. Cf. n. 29.

Hvad nu, hvis alle disse beretninger ikke skal læses som nøgtern historieskrivning, men blot som en slags fiktiv historieskrivning? Hvad nu, hvis forfatteren til disse tekster med vilje skabte en kunstig historisk ramme, som ikke holder til nærmere granskning? Dette ville give disse historier nyt liv og en mulighed for at blive betragtet som de historier de er, altså levn, uden at blive forkastet, fordi de ikke stemmer overens med de faktiske historiske begivenheder.

Ved en gennemgang af historien om Alexander og Jaddous og beretningen om Philopators forfølgelse af jøderne i 3. *Makkabæerbog* vil jeg påvise, at disse to historier tydeligvis hører hjemme i fiktionens verden, men at dette er forfatterens hensigt. Min tese er den, at historierne bevidst er sat ind i en uholdbar historisk kontekst, og at de dér opfylder forfatterens formål.¹¹ Jeg vil desuden vise, at historierne indeholder adskillige komiske træk, som kan bidrage til at forklare pointen med historierne, nemlig at jødernes gud, Jahve, er den største og eneste gud. Jeg vil forsøge at give historierne nyt liv ved at se dem som den litteratur, de er, i stedet for at blive frustreret over, at de ikke er forenelige med de græsk-romerske historikers udsagn om begivenheder i samme tidsperioder.

Alexander og Jaddous – handlingen

I begyndelsen af 90'erne e.Kr. udgav den jødiske historiker Flavius Josefus (37/38-ca. 100 e.Kr.) sit kolossale værk *Ant. Jud.*, der omhandler det jødiske folks historie fra skabelsen og indtil det første jødiske oprør mod Rom (66-70/74 e.Kr.). Josefus havde til dette formål indsamlet en omfattende mængde af kildemateriale, hvoraf den hebraiske bibel og *Septuaginta* udgjorde store dele. Desuden benyttede han sig også af adskillige andre kilder – både mundtlige og skriftlige.¹²

I bog 11. 304-347 finder man en interessant historie om Alexander den Stores besøg i Jerusalem. Teksten begynder således:¹³

-
11. Dette gør den antikke roman også, f.eks. Charitons historie om Chaereas og Kallirhoe. Cf p. 31 og Johnson (2004) 2-3. En sammenligning af den antikke roman og de jødiske, hellenistiske, historiske fiktioner findes hos Wills (1995) 16-28.
 12. Blandt andre skriftlige kilder kan nævnes *Aristeasbrevet* og en beretning om de såkaldte tobiader. Derudover betjente han sig også af Herodot og andre græsk-romerske historikere.
 13. Alle oversættelser fra græsk er mine egne. For tekstudgaver cf. p. 35-36. Der er desværre endnu ingen moderne kommentar til bog 11 af Josefus' *Ant. Jud.* Brill udgiver en kommentarserie, men er endnu ikke nået til bog 11. Således er Loeb-udgaven af Josefus' værker stadig nødvendig, men denne har ingen til-

“Det var også ved denne tid, at Filip, makedonernes konge, døde i Aigai, efter at han på forræderisk vis var blevet dræbt af Pausanias, Kerastos’ søn af Orestidernes slægt. Hans søn Alexander overtog kongeriget, og efter at han havde krydset Hellesponten mødte han Dareios’ hærførere og besejrede dem ved Granikos. Han invaderede Lydien, underlagde sig Ionien, løb Karien over ende og kastede sig over områderne i Pamfylien, sådan som det er forklaret andre steder.”¹⁴

Teksten beretter herefter,¹⁵ at ypperstepræsten i Jerusalem, Jaddous, var kommet i vanry på grund af sin broder Manasse, der var gift med den persiske satrap Sanaballetes’ datter Nikaso. De ældste i Jerusalem brød sig ikke om ægteskaber med fremmede, da dette blot ville bringe tidligere tiders problemer over dem igen.¹⁶ Manasse bliver stillet overfor et ultimatum, enten at holde sig fra broderens embede, som han havde haft del i, eller lade sig skille. Manasse beklager sig til sin svigerfar, og denne lover at indsætte ham som ypperstepræst ved et nyt tempel på bjerget Garizim.¹⁷

Dareios kommer til Kilikien og taber til Alexander i slaget ved Issos (333 f.Kr.). Herefter drager Alexander gennem Fønikien og belejrer Tyros (332 f.Kr.). Medens dette står på, afsender han et brev til Jaddous, beder om forstærkninger og lover belønninger. Jaddous afslår tilbuddet og henviser til den ed, han har aflagt til Dareios, og siger, at han ikke vil bryde den, så længe perserkongen er i live. Alexander bliver rasende og sværger at hævn sig på ypperstepræsten, når lejligheden byder sig. Efter indtagelsen af Tyros fortsætter Alexander til Gaza (332 f.Kr.).¹⁸

fredsstillende afsnit om Josefus’ græsk.

14. *Ant. Jud.* 11. 304-306: Κατὰ τοῦτον δὴ τὸν καιρὸν καὶ Φίλιππος ὁ Μακεδόνων βασιλεὺς ἐν Αἰγαίς ὑπὸ Πausανίου τοῦ Κεράστου ἐκ δὲ τοῦ τῶν Ὀρεστών γένους δολοφονηθεὶς ἀπέθανεν. παραλαβὼν δ’ ὁ παῖς αὐτοῦ τὴν βασιλείαν Ἀλέξανδρος καὶ διαβὰς τὸν Ἑλλάσποντον, νικᾷ μὲν τοὺς Δαρείου στρατηγούς ἐπὶ Γρανίκῳ συμβαλὼν αὐτοῖς, ἐπελθὼν δὲ τὴν Λυδίαν καὶ τὴν Ἰωνίαν δουλωσάμενος καὶ τὴν Καρίαν ἐπιδραμῶν τοῖς ἐν Παμφυλίᾳ τόποις ἐπέβαλεν, καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται.
15. *Ibid.* 11. 306-312
16. *Ibid.* 308: Ὑπάρξαι μέντοι καὶ τῆς προτέρας αἰχμαλωσίας αὐτοῖς καὶ τῶν κακῶν αἴτιον τὸ περὶ τοὺς γάμους πλημμελεῖσθαι τινὰς καὶ ἀγαγέσθαι γυναῖκας οὐκ ἐπιχωρίας.
17. *Ibid.* 310-311: ἐπὶ τοῦ Γαριζεῖν ὄρους. Der er altså tale om den samaritanske menigheds hellige bjerg, hvorpå de havde deres helligdom indtil Johannes Hyrkan (134-105 f.Kr.) ødelagde det, cf. *Ant. Jud.* 13. 255. Samaritanerne er den retning af jødedommen, der primært holdt til i Samaria i Palæstina, og blev set ned på af den “officielle” jødedom.
18. *Ibid.* 11. 313-320.

I modsætning til Jaddous har Sanaballetes ingen skruler ved at gå over til Alexander og drager op til denne, medens belejringen af Tyros stadig står på. Alexander modtager ham venligt og giver ham tilladelse til at opføre et tempel på Garizim. Sanaballetes dør imidlertid, medens Alexander endnu er i gang med at belejre Gaza.¹⁹

Da Gaza er indtaget, vender Alexander sig i al hast mod Jerusalem og ypperstepræsten Jaddous er skrækslagen. Folket bønfalder Jahve og foretager ofringer. I en drøm befaler Jahve ypperstepræsten, at han og præsterne skal iklæde sig deres ceremonielle klædninger, og at folket udelukkende skal være klædt i hvidt. Uden frygt skal de gå makedonerkongen i møde.²⁰

“Da han havde erfaret, at Alexander ikke var langt fra byen, gik han ud sammen med præsterne og borgermængden, og de adskilte sig fra de andre nationer, ved at mødet havde en vis hellighed over sig. Mødestedet var ved det sted, der kaldes Saphein. Dette navn betyder oversat til græsk ”opsynsmand”. For det var sådan, at både Jerusalem og templet kunne ses derfra. De fønikere og kaldæere, der fulgte med, regnede med at kongen i sin vrede ville tillade dem at plyndre byen og dræbe ypperstepræsten på nedværdigende vis, men det modsatte af dette skete.

For da Alexander, der var langt borte, fik øje på mængden i hvide klæder, præsterne i forgrunden i deres fine stof og ypperstepræsten i en hyacintblå kappe vævet med guldtråde og hovedbeklædningen med den gyldne metalplade, hvorpå Guds navn var skrevet,²¹ nærmede han sig alene og kastede sig i støvet for navnet²² og hilste som den første på ypperstepræsten.²³

Da hilste alle jøderne samtidig på Alexander med én stemme og stillede sig omkring ham i en cirkel, og Syriens konger og de øvrige var chokerede ved det, han havde gjort, og troede, at kongen havde mistet forstanden. Parmenion nærmede sig ham alene og spurgte, hvorfor i al verden han, som alle kastede sig i støvet for, selv kastede sig i støvet for jødernes ypperstepræst.

“Jeg kastede mig ikke i støvet for ham, men for guden, som han har æret i sit ypperstepræsteembede. For jeg så ham også, ligesom han er klædt nu, medens jeg sov i Dion i Makedonien, og medens jeg overvejede med mig selv, hvorledes jeg ville kunne få magten over Asien, opfordrede han mig til ikke at tøve, men at krydse over med godt mod. Han ville selv føre min hær og overgive mig persernes rige. Eftersom jeg ikke har set nogen anden i en sådan kappe, og nu, da jeg har set ham, er kommet i tanker om visionen, da jeg sov, og opfordringen, så mener jeg, at jeg har gjort dette felttog under guddommelig anførsel, og at jeg vil besejre Dareios, opløse persernes magt og opnå alle de ting, jeg har i tankerne.”

19. *Ant. Jud.* 321-322.

20. *Ibid.* 326-328.

21. *Ibid.* 331. Med Guds navn hentydes der til navnet Jahve, der ikke må udtales: יהוה

22. *Ibid.* 331: προσεκύνησεν τὸ ὄνομα.

23. *Ibid.*: καὶ τὸν ἀρχιερέα πρῶτος ἠσπάσατο. Meningen er, at Alexander hilste på ypperstpræsten, førend Jaddous på Alexander. Cf. Marcus (1937) 474.

Da han havde sagt disse ting til Parmenion og havde givet ypperstepræsten hånden, kom han til byen, medens jøderne løb ved siden af. Da han var gået op til templet, ofrede han til Gud ifølge ypperstepræstens anvisning og ærede ypperstepræsten og præsterne på rette vis. Da *Daniels Bog* blev vist til ham, i hvilken han²⁴ havde erklæret, at en af hellenerne ville opløse persernes rige, mente han, at det var ham selv, der var blevet hentydet til. Glad sendte han mængden bort, men da han på den følgende dag havde tilkaldt dem, befalede han dem at bede om de gaver, de måtte ønske.

Da ypperstepræsten bad om, at de måtte få lov at bruge de fædrene love²⁵ og være fritaget for tribut i det syvende år, gav han dem lov til alle disse ting. Da de bad ham om også at give jøderne i Babylon og Medien lov til at bruge deres egne love, lovede han med glæde at gøre, som de ønskede. Da han sagde til mængden, at han var villig til at tage dem med, hvis nogen havde lyst til at gå i krig sammen med ham, idet de holdt fast ved og levede efter de fædrene skikke,²⁶ var mange ivrige efter at tage med ham på felttog.²⁷

24. Velsagtens profeten Daniel.

25. *Ant. Jud.* 11. 338: *τοῖς πατρίοις νόμοις.*

26. *Ibid.* 339: *τοῖς πατρίοις ἔθεσιν.*

27. *Ibid.* 329-339: Πυθόμενος δ' αὐτὸν οὐ πόρρω τῆς πόλεως ὄντα πρόεισι μετὰ τῶν ἱερέων καὶ τοῦ πολιτικοῦ πλήθους, ἱεροπρεπῆ καὶ διαφέρουσαν τῶν ἄλλων ἔθνων ποιούμενος τὴν ὑπάντησιν εἰς τόπον τινα Σαφειν λεγόμενον. τὸ δὲ ὄνομα τοῦτο μεταφερόμενον εἰς τὴν Ἑλληνικὴν γλῶτταν σκοπὸν σημαίνει· τὰ τε γὰρ Ἱεροσόλυμα καὶ τὸν ναὸν συνέβαινεν ἐκείθεν ἀφορᾶσθαι. τῶν δὲ Φοινίκων καὶ τῶν ἀκολουθούντων Χαλδαίων ὅσα βασιλέως ὀργὴν εἰκὸς ἦν ἐπιτρέψειν αὐτοῖς τὴν τε πόλιν διαρπάσειν καὶ τὸν ἀρχιερέα μετ' αἰκίας ἀπολέσειν λογιζόμενων, τὰ ἐναντία τούτων ἐγένετο. ὁ γὰρ Ἀλέξανδρος ἐπὶ πόρρωθεν ἰδὼν τὸ μὲν πλήθος ἐν ταῖς λευκαῖς ἐσθήσιν, τοὺς δὲ ἱερεῖς προεστῶτας ἐν ταῖς βυσσίναις αὐτῶν, τὸν δὲ ἀρχιερέα ἐν τῇ ὑακινθίνῳ καὶ διαχρύσῳ στολῇ καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχοντα τὴν κίδαριν καὶ τὸ χρυσοῦν ἐπαύτης ἔλασμα, ᾧ τὸ τοῦ θεοῦ ἐγγράπτο ὄνομα, προσελθὼν μόνος προσεκύνησεν τὸ ὄνομα καὶ τὸν ἀρχιερέα πρῶτος ἠσπάσατο. τῶν δὲ Ἰουδαίων ὁμοῦ πάντων μιᾷ φωνῇ τὸν Ἀλέξανδρον ἀσπασαμένους καὶ κυκλωσαμένους αὐτόν, οἱ μὲν τῆς Συρίας βασιλεῖς καὶ οἱ λοιποὶ τοῦτο ποιήσαντος κατεπλάγησαν καὶ διεφθάρσει τῷ βασιλεῖ τὴν διάνοιαν ὑπελάμβανον, Παρμενίωνος δὲ μόνου προσελθόντος αὐτῷ καὶ πυθόμενου, τί δήποτε προσκυνούντων αὐτὸν ἀπάντων αὐτὸς προσκυνήσειεν τὸν Ἰουδαίων ἀρχιερέα; "οὐ τοῦτον, εἶπεν, προσεκύνησα, τὸν δὲ θεόν, οὗ τὴν ἀρχιερωσύνην οὗτος τετίμηται· τοῦτον γὰρ καὶ κατὰ τοὺς ὑπνοὺς εἶδον ἐν τῷ νῦν σχήματι ἐν Δίῳ τῆς Μακεδονίας τυγχάνων, καὶ πρὸς ἑμαυτὸν διασκεπτομένῳ μοι, πῶς ἂν κρατήσαιμι τῆς Ἀσίας, παρεκελεύετο μὴ μέλλειν ἀλλὰ θαρσοῦντα διαβαίνειν· αὐτὸς γὰρ ἠγήσεσθαι μοι τῆς στρατιᾶς καὶ τὴν Περσῶν παραδώσειν ἀρχὴν. ὅθεν ἄλλον μὲν οὐδένα θεασάμενος ἐν τοιαύτῃ στολῇ, τοῦτον δὲ νῦν ἰδὼν καὶ τῆς κατὰ τοὺς ὑπνοὺς ἀναμνηθεῖς ὄψεώς τε καὶ παρακελεύσεως, νομίζω θεία πομπῇ τὴν στρατείαν πεποιημένος Δαρεῖον νικήσειν καὶ τὴν Περσῶν καταλύσειν δυνάμιν καὶ πάνθ' ὅσα κατὰ νοῦν ἐστὶ μοι προχωρήσειν." ταῦτ' εἰπὼν πρὸς τὸν Παρμενίωνα καὶ δεξιωσάμενος τὸν ἀρχιερέα τῶν Ἰουδαίων παραθεόντων εἰς τὴν πόλιν παραγίνεται. καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ἱερὸν θύει μὲν τῷ θεῷ κατὰ τὴν τοῦ ἀρχιερεῶς ὑφήγησιν, αὐτὸν δὲ τὸν ἀρχιερέα καὶ τοὺς ἱερεῖς ἀξιοπρεπῶς ἐτίμησεν. δειχθείσης δ' αὐτῷ τῆς Δανιήλου βίβλου, ἐν ᾗ τινα τῶν Ἑλλήνων καταλύσειν τὴν Περσῶν ἀρχὴν ἐδήλου, νομίσας αὐτὸς εἶναι ὁ σημανόμενος ἐκέλευσεν αὐτοὺς αἰτεῖσθαι δωρεάς, ἃς ἂν αὐτοὶ θέλωσιν. τοῦ δ' ἀρχιερεῶς αἰτησαμένου χρῆσασθαι τοῖς πατρίοις νόμοις καὶ τὸ ἔβδομον ἔτος ἀνείσφορον εἶναι, συνεχώρησεν πάντα. παρακαλεσάντων δ' αὐτόν, ἵνα καὶ τοὺς ἐν Βαβυλῶνι καὶ Μηδία Ἰουδαίους τοῖς ἰδίοις ἐπιτρέψῃ νόμοις χρῆσθαι, ἀσμένως ὑπέσχετο ποιήσειεν ἅπερ ἀξιούσιν. εἰπόντος δ' αὐτοῦ πρὸς τὸ πλήθος, εἴ τινας αὐτῷ βούλονται συστρατεῦν τοῖς πατρίοις ἔθεσιν ἐμμένοντες καὶ κατὰ ταῦτα ζῶντες, ἐτοίμως ἔχειν ἐπάγεσθαι, πολλοὶ τὴν σὺν αὐτῷ στρατείαν ἠγάπησαν.

Da Alexander forlod Jerusalem, kom samaritanerne ham i møde og bad ham om at komme til deres by. Alexander lovede at komme ved en anden lejlighed. Samaritanerne bad ham om ligeledes at fritage dem for tribut hvert syvende år. Dertil spurgte han dem, hvem de var, og de fortalte ham, at de var hebræere, men at de kaldtes sidoniere i Shechem. Alexander spurgte, om de var jøder, hvortil de svarede nej. Han lod dem forstå, at fritagelsen for tribut i det syvende år kun gjaldt jøderne, men at han ville drøfte spørgsmålet med dem, når han vendte tilbage. Han tog nogle af den afdøde Sanaballetes' soldater med sig og lovede dem jord i Ægypten.²⁸

Det skal for god ordens skyld nævnes, at historien om Alexander og Jaddous også optræder i senere tekster, men disse vil ikke blive betragtet her.²⁹ Historien er meget interessant, men optræder mærkværdigt nok ikke hos de græsk-romerske Alexanderhistorikere.

Vores hovedkilder til Alexander den Store er bl.a. Arrian³⁰ (ca. 86-160 e.Kr.), Plutarch (ca. 46-ca. 120 e.Kr.) og de forfattere, man på engelsk betegner som 'The Vulgate Authors', Diodor (1. årh. f.Kr.), Curtius Rufus (1./2. årh. e.Kr.) og Justin (ca. 3. årh. e.Kr.).³¹

Alle disse forfattere bygger på ældre, tabte værker af for eksempel Ptolemaios (367/366-282 f.Kr.), Kallisthenes (død 327 f.Kr.), Aristoboulos (4./3.årh. f.Kr.), Nearchos (samtidig med Alexander), Onesikritos (samtidig med Alexander), Kleitarchos (slutningen af 4. årh. f.Kr.) og Chares (samtidig med Alexander).³²

-
28. *Ant. Jud.* 11. 340-345. At Alexander kunne love Sanaballetes' mænd jord i Ægypten er ikke helt utænkeligt. Ægypten kom hurtigt i Alexanders magt, han mødte ikke megen modstand i Ægypten og har muligvis også på forhånd vidst, at Ægypten var lige til at overtage.
 29. Gruen (1996) 190. Her omtales de andre udgaver af historien, og der gives henvisninger til anden litteratur. Hvorvidt den udgave af historien om Alexander og Jaddous, som vi har fra Josefus, er identisk med det forlæg han selv havde, er uvist. Man kunne forestille sig, at Josefus kunne have ændret på historien for at få den til at tjene sine egne apologetiske formål.
 30. Jeg vælger næsten udelukkende at bruge Arrian som kilde til Alexander. Arrian benyttede sig af Ptolemaios og Aristoboulos, der begge regnes for troværdige kilder.
 31. 'The Vulgate Authors' og deres forhold til Arrian beskrives fyldigt i Hammond (1983).
 32. Cartledge (2004) 267-294. Cf. Bosworth (1998) 2-4, hvor Plutarchs "ubrugelighed" som kilde understreges.

Beretningens forhold til de græsk-romerske historikere

Lad os se lidt nærmere på tekstens forløb. Dareios og Alexander mødtes november 333 f.Kr. ved Issos i Kilikien, hvor perserkongen blev besejret.³³ Alexander fortsatte til Syrien, tog Damaskus, Sidon og belejrede Tyros (332 f.Kr.), hvorfra han sendte brevet til Jaddous.³⁴ Efter indtagelsen af Tyros og Gaza (332 f.Kr.) kom Alexander til Jerusalem.³⁵

Ifølge Arrian opholdt Alexander sig ikke særligt længe i Palæstina. Den lange belejring af Tyros blev påbegyndt i januar 332 f.Kr. og endte først syv måneder senere i juli/august med 2000 korsfæstede.³⁶ Ifølge Arrian satte Alexander herefter kursen mod Ægypten, da hele Palæstina var i hans magt, men den persiske general i Gaza nægtede at overgive sig. Den hårde belejring af Gaza fandt sted fra september til november. Byen blev jævnet med jorden og ifølge Curtius Rufus blev generalen spændt efter en stridsvogn og slæbt rundt om byen, indtil han døde.³⁷

Ifølge Arrian³⁸ drog Alexander videre mod Ægypten med det samme og besøgte altså ikke Jerusalem, som Josefus fortæller.³⁹ Arrian nævner ikke noget brev til ypperstepræsten, ligesom ej heller hverken affæren med Sanaballetes eller autorisationen af templet på Gerizim omtales.⁴⁰

Der er gjort adskillige forsøg på at forlige historien hos Josefus med de græsk-romerske Alexanderhistorikere, men ingen har været overbevisende.⁴¹ Historien viser sig også på flere punkter at være usammenhængende.

Da Alexander får øje på Jaddous' klæder og hans følge, foretager han selv *προσκύνησις*, altså den praksis at kaste sig i støvet for en anden person. Det var en hilsen og et tegn på tilbedelse, og netop Alexanders indførelse af denne praksis medførte stor furore blandt hans

33. *Ant. Jud.* 11. 316.

34. *Ibid.* 317.

35. *Ibid.* 325.

36. Arrian *Anabasis* 2. 18-24. Cf. Bosworth (1980) 239-256 hvor henvisninger til parallelpasserne hos 'The Vulgate Authors' er at finde.

37. Arrian *Anab.* 2. 25, 4-27, 7. Bosworth (1980) 257-260. Angående generalen Batis' henrettelse, cf. Curtius Rufus 4. 6, 26-29. Cartledge (2004) 147-150. Cf. *Iliaden* 22. 395-404.

38. Arrian *Anab.* 3. 1.

39. *Ant. Jud.* 11. 336-339.

40. *Ibid.* 317-320 og 321-324.

41. Abrahams (1967) 9-12. Cf. Johnson (2004) 67.

helleniske og makedonske soldater. De kunne ifølge græsk tradition ikke foretage *προσκύνησις* over for et menneske, men kun over for en gud. Alexander, der så sig selv som arvtageren til perserriket, anså *προσκύνησις* for en rimelig gestus over for ham selv, da han var den nye perserkonge, eftersom *προσκύνησις* netop havde været en udbredt hilsen over for perserkongen. Modstanden mod Alexanders krav om *προσκύνησις* førte i sidste ende til henrettelsen af Kallisthenes, Alexanders historiker.⁴² Men Alexander foretager selv prostrationen for ypperstepræsten, og Parmenion irettesætter ham ved at sige, at det er de andre, der bør kaste sig i støvet for ham. Hele debatten er malplaceret. Alexander opfattede sig ikke som perserkonge, førend at Dareios var død (330 f.Kr.), og debatten vedrørende *προσκύνησις* fandt først sted i 327 f.Kr.

Dog har Josefus' forlæg til historien om Alexander og Jaddous kendt til de hyppige diskussioner mellem Alexander og Parmenion, hvoraf en af de mest kendte fandt sted i 331 f.Kr. Gesandter fra Dareios tilbød Alexander alt territoriet indtil Eufrat, hvorpå Parmenion opfordrede Alexander til at tage imod tilbuddet idet han sagde:

“At hvis han selv havde været Alexander, ville han med disse tilbud med glæde stoppe krigen og ikke vove yderligere farer. Alexander svarede Parmenion, at han også selv ville have gjort således, hvis han netop havde været Parmenion, men eftersom at han var Alexander, ville han svare Dareios netop de ting, som han svarede.”⁴³

En anden anakronisme er, at Alexander ledsages af *kaldæere*.⁴⁴ Kaldæere er her synonymt med babyloniere,⁴⁵ og Alexander havde endnu ikke været i Babylon. Kaldæerne, hvis rige også kaldes det nybabylonske, var et semitisk folk, hvis berømteste konge var Nebuchadrezzar II (ca. 630-ca. 561 f.Kr.). De er kendte for deres astronomi, som hellenerne lærte af, og i Bibelen er de sammen med Nebuchadrezzar kendt for at have ført jøderne i det babylonske eksil (ca. 587/586-539 f.Kr.). Kaldæerne kan her i teksten ikke blot være Alexanders slaver eller soldater, da teksten lidt efter omtaler dem og fønikerne som Syriens konger.⁴⁶

42. Cartledge (2004) 202-203.

43. Arrian *Anab.* 2. 25, 2.: ὅτι αὐτὸς ἂν Ἀλέξανδρος ἂν ἐπὶ τούτοις ἠγάπησεν καταλύσας τὸν πόλεμον μηκέτι τὸ πρόσω κινδυνεύσειν. Ἀλέξανδρον δὲ Παρμενίῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι καὶ αὐτὸς ἂν, εἴπερ Παρμενίων ἦν, οὕτως ἔπραξεν, ἐπεὶ δὲ Ἀλέξανδρός ἐστιν, ἀποκριεῖσθαι Δαρείῳ δὴ ἄπερ δὴ καὶ ἀπεκρίνατο. Bosworth (1980) 257 med henvisninger til paralleller, cf. Johnson (2004) 68.

44. *Ant. Jud.* 11. 330: τῶν ἀκολουθούντων Χαλδαίων.

45. Johnson (2004) 68.

46. *Ant. Jud.* 11. 332: οἱ μὲν τῆς Συρίας βασιλεῖς. Cf. Johnson (2004) 68. Jeg mener ligesom Johnson, at

Ligeledes er det også besynderligt, at Alexander er i stand til at give jøderne i Babylon og Medien ret til at følge deres egne love, når han ikke har erobret Babylon endnu.⁴⁷

En sidste anakronisme drejer sig om Alexander og *Dan*. Josefus beretter, at *Dan* blev oplæst for Alexander, og at kongen fortolkede den som henvisende til sig selv.⁴⁸ At *Dan* henviser til Alexander den Store, er der bred enighed om. Problemet er, at der er ligeså bred enighed om, at *Dan* først blev skrevet under Antiochos IV Epifanes' (175-164 f.Kr.) forfølgelse af jøderne i Jerusalem og dermed efter Alexanders død og må dateres til ca. 168-165 f.Kr. Der er dog den mulighed, at beretningen om oplæsningen af *Dan* for Alexander er indføjet senere,⁴⁹ og at man derfor ikke kan sætte en *terminus post quem* til 160'erne f.Kr. for Josefus' forlæg.⁵⁰ Det er også tydeligt, at både Alexanders drøm og *Dan*'s profetier om erobringen af perserriget er fiktive, da Alexander i 332 f.Kr. endnu ikke kunne vide, om han ville erobre Østen.⁵¹

Der er indenfor forskningen blevet brugt meget blæk på at tydeliggøre, at historien om Alexander og Jaddous oprindeligt er blevet sammensat fra flere forskellige historier. Ydermere er der lagt meget arbejde i at vise, at der både er prosamaritanske og projødiske lag i historien.⁵²

Hvilke tendenser der er i de forskellige lag, hvor mange lag der er, og hvornår de enkelte lag er blevet til, vælger jeg at forbigå. I stedet for at prøve at rekonstruere de forskellige historier, som de har set ud før Josefus, vælger jeg at koncentrere mig om beretningen, som Josefus videregiver den, og som vi kun kan datere til 90'erne e.Kr.

På baggrund af det forelagte er det tydeligt, at beretningen om Alexander den Stores besøg i Jerusalem er fiktion. I stedet for at blive frustreret over dette, kan man måske blive klogere, hvis man overvejer, hvad historien vil sige, og til hvem den er rettet.

kaldæerne og fønikerne er identiske med Syriens konger. Det ville virke specielt med kaldæiske slaver. Hvorfor skulle Alexander have taget kaldæiske slaver eller soldater med, når han endnu ikke havde været i Babylon? Alexander kunne jo ikke være sikker på, at han ville erobre Babylon. Det ville være mere oplagt med lilleasiatiske og syriske slaver og soldater. Cf. n. 28.

47. *Ant. Jud.* 11. 338: τὸς ἐν Βαβυλῶνι καὶ Μηδία. Cf. Johnson (2004) 68.

48. *Ant. Jud.* 11. 337.

49. For eksempel af Josefus.

50. Johnson (2004) 69.

51. *Ibid.* 69.

52. Johnson (2004) 61-76, Gruen (1998) 193-195.

Beretningens funktion

Historien, Josefus gengiver, er sat ind i en historisk ramme og nøje placeret i en kontekst, der umiddelbart kunne virke ægte, men ved nøjere eftersyn viser sig uholdbar. Har forfatteren/forfatterne bag Josefus' forlæg til historien om Alexander og Jaddous ønsket at snyde sine læsere til at tro, at Alexander rent faktisk var i Jerusalem?⁵³ Det er det oplagt at mene. I hellenistisk-romersk tid er der generelt en vis frustration blandt jødiske forfattere over, at jøderne er blevet mere eller mindre forbigået af hellenerne. Dette ses tydeligt hos Josefus, men også hos hans hellenistiske forgængere.⁵⁴

Jøderne bliver aldrig nævnt af Herodot, selvom han flere gange omtaler Palæstina. Det første vidnesbyrd, vi har om jøderne fra græsk side, er hos Theofrast.⁵⁵ Hellenistiske jødiske forfattere skrev utallige historier om, hvorledes de jødiske patriarker havde inspireret hellenerne. Moses identificeres således med Musaios for bare at tage et eksempel. Disse litterære påfund vrimler det med.⁵⁶

Tcherikover foreslog, at forlægget for historien om Alexander kunne have som formål at fremhæve en bestemt by frem for en anden.⁵⁷ Hvis Alexander havde været dér og måske endda givet byen visse privilegier, kunne man fremhæve den som en art seværdighed. Hvis Alexander ikke havde været dér, så måtte man opfinde et fiktivt besøg. Ligeledes nævner Tcherikover samaritanernes fortællinger om Alexander, og at visse græsk-hellenistiske byer i det transjordaniske område også gjorde krav på at være grundlagt af Alexander, selvom han sandsynligvis aldrig var der.⁵⁸

De legendariske træk i historien om Alexander og Jaddous var heller ikke ukendte i antikken. Pseudo-Kallisthenes' *Alexander-roman* er fuld af legendariske beretninger med meget lidt hold i virkeligheden, men også hos de traditionelle Alexander-historikere er der

53. Dette har muligvis været tilfældet med Josefus selv, der i andre tilfælde læste f.eks. de bibelske tekster som historiskrivning og derfor mødte problemer med bl.a. kronologien, cf p. 2.

54. *Ap. passim*. Blandt hellenistiske jøder er især Artapanus værd at nævne. Bemærk dog Jacobson (2006), hvor Howard Jacobson provokerende spørger, hvorvidt Artapanus overhovedet er jøde. Cf. Collins (2000) 37-46, Gruen (1998) 155-160.

55. Theofrast. *Peri Eusebeias* fr.13.

56. Dette behandles overalt hos Gruen (1998), Collins (2000) og Johnson (2004). Ligeledes Gruen (2002b) 135-231.

57. F.eks. Jerusalem og dets tempel frem for samaritanernes byer og tempel, for så vidt der ses på den projødiske del af historien.

58. Tcherikover (1959) 44 n.13 og 50.

legendarisk materiale. Spørgsmålet er således, om historien om Alexander og Jaddous var skabt for at bedrage hellenere til at tro, at Alexander havde besøgt jøderne, æret deres gud og givet dem visse privilegier. Dette vil jeg påstå, at den ikke er.

Blandt de hellenistiske forfattere der nævner jøderne, er der ingen tegn på kendskab til de jødiske skrifter. Der findes ingen tydelige hedenske citater fra for eksempel *Septuaginta* og den øvrige forholdsvise store jødisk-græske litteratur i hellenistisk tid. Det er først hos Josefus og med de kristnes fremkomst, at de hedenske forfattere begynder at bruge de bibelske skrifter i deres polemik.⁵⁹ Dette tyder på, at der ikke har været nogen synderlig stor interesse for jøderne. De sommetider meget mærkværdige bemærkninger hos hellenere og romere tyder heller ikke på et særligt dybt kendskab til jødedommen.⁶⁰

Alexander og Jaddous historien indeholder også mange træk, der passer bedre ind i en jødisk litterær tradition end en græsk-romersk.

Historien hos Josefus bygger videre på nogle ting fra den traditionelle Alexander-tradition, men omformer dem, så de passer til jødiske formål.

Arrian skriver for eksempel et sted om Alexander:

“For den nat drømte han, at han nærmede sig tyriernes mur, og at Herakles både gav ham sin højre hånd og førte ham ind i byen.”⁶¹

Hvor Alexander før belejringen af Tyros ser Herakles række ham sin hånd og føre ham ind i byen, erindrings Alexander ved mødet med Jaddous og jøderne en drøm, han havde hjemme i Dion, hvor Jaddous opfordrede kongen til med godt mod at gå i krig mod perserne og lovede ham magten over deres rige.⁶² Ligeledes er det hermed Jahve, der, igennem Jaddous, skænker Alexander perserriget, og dette er tydeligvis en slags pendant til Zeus Ammon, som Alexander udspørger ved Siwah-oasen i Libyen i 331 f.Kr.⁶³ Det velkendte handlingsmønster bliver

59. At der ikke kan nævnes nogle eksempler blandt de kilder, vi har til rådighed kan tydeligt ses ved en gennemgang af Stern (1976-1980). Green (1990) 317 n31 citerer dog fra Fraser (1972) et muligt lån fra *Esajas' Bog* hos Kallimachos.

60. Stern (1976-1980) har samlet alle de græsk-romerske tekster, der omtaler jøder og jødedommen, og her vil de hedenske forfatteres overfladiske kendskab til jøderne og jødedommen kunne ses tydeligt.

61. Arrian *Anab.* 2. 18, 1: ὅτι ἐνύπνιον αὐτῆς ἐκείνης τῆς νυκτὸς ἐδόκει αὐτὸς μὲν τῷ τείχει προσάγειν τῶν Τυρίων, τὸν δὲ Ἡρακλέα δεξιούσθαι τε αὐτὸν καὶ ἀνάγειν ἐς τὴν πόλιν. Cf. Bosworth (1980) 239 Ligeledes er der også et guddommeligt varsel vedrørende erobringen af Gaza i 332 f.Kr. cf. Arrian *Anab.* 2. 26, 4.

62. *Ant. Jud.* 11. 334.

63. Arrian *Anab.* 3. 4, 5. Cf. Bosworth (1980) 274.

således omarbejdet til et nyt formål: Alexander blev ikke hersker over sit kæmperige ved de hedenske guders hjælp, men alene ved jødernes gud, og hvad er mere naturligt end at lade tidens største helt ære netop Jahve og give jøderne specielle rettigheder.

Fortællingen indeholder også flere komiske træk. Læserne har kunnet more sig over endnu en "latterliggørelse" af Parmenion⁶⁴ i tradition med dem hos de traditionelle Alexander-historikere. Samaritanerne får flere hug igennem historien⁶⁵ og ligeledes kaldæerne og fønikerne, der havde håbet på at kunne plyndre byen og henrette ypperstepræsten. Sidst men ikke mindst er der også ypperstepræsten Jaddous. Han afviser Alexander, da denne beder ham om hjælp, men da Alexander har indtaget Tyros og Gaza og er på vej til Jerusalem, er Jaddous skrækslagen. Han aner ikke, hvad han skal gøre, og det er først, da Jahve viser sig for ham i en drøm, at han er i stand til at tænke klart. Derefter bryder han let og elegant den ed til Dareios, som han havde fortalt Alexander, at han ville håndhæve, så længe perserkongen var i live. Faktum er, at perserkongen endnu ikke var død.⁶⁶

Beretningen om ypperstepræsten, der er skrækslagen ved den fremmede konges ankomst til Jerusalem, som indebærer en mulig vanhelligelse af byen og templet, og ikke aner, hvad han kan gøre og nærmest har glemt sin gud i sin frygt, går igen i 2. *Makkabæerbog*. Dette værk er et stykke jødisk historieskrivning i mere traditionel forstand, men ypperstepræsten Onias bliver i kapitel 3,16 beskrevet med lignende ord, da han frygter for den seleukidiske kansler Heliodors besøg i templet. Onias er lige så lamslået som Jaddous og sætter i første omgang ikke sin lid til Jahve.⁶⁷

64. Diskussionerne med Parmenion er mangfoldige. Cf. Johnson (2004) 68 n26.

65. Tydeligvis kun i de anti-samaritanske dele af den historie, Josefus bringer.

66. *Ant. Jud.* 11. 326-328. Cf. Gruen (1998) 197, Modrzejewski (1997) 51.

67. Cf. Gruen (2002b) 179. 2. *Makk.s* beskrivelse af byens rædsel ved den forestående vanhelligelse beskrives med klassiske bibelske beskrivelser og har paralleller i 3. *Makk.* For eksempel står der både i 2. og 3. *Makkabæerbog*, at de unge piger, som ellers blev holdt indenfor, styrtede ud i gaderne og kastede støv i håret. Bemærk de slående ligheder på græsk mellem 2. *Makk.*: αἱ δὲ κατάκλειστοι τῶν παρθένων og 3. *Makk.* 1,18: αἱ τε κατάκλειστοι παρθένοι ἐν θαλάμοις.

Indføjjelsen af Jahve som afløser for de hedenske guder, privilegierne til jøderne, forhånnelsen af fønikerne, kaldæerne, samaritanerne og ypperstepræsten Jaddous, sammen med det faktum, at historien har tydelige paralleller i både 2. og 3. *Makk.*,⁶⁸ er alt sammen tegn på, at historien er af jødisk oprindelse og henvendt til jøderne selv.

At historien om Alexander og Jaddous har paralleller i 3. *Makk.*, nødvendiggør en gennemgang og analyse af netop denne tekst.

3. Makkabæerbog - handlingen

3. *Makk.*, hvis datering vil blive diskuteret senere,⁶⁹ begynder således:

“Men da Philopator fra dem, der var vendt tilbage, havde fået kendskab til Antiochos’ erobring af de områder, der tilhørte ham,⁷⁰ samlede han sine tropper, både dem til fods og dem til hest, tog sin søster Arsinoë med og rykkede ud til områderne omkring Raphia, hvor Antiochos’ mænd havde slået lejr. Men en vis Theodotos havde besluttet sig for at udføre et komplot. Han tog de stærkeste af de ptolemæiske soldater,⁷¹ der tidligere havde været hans underordnede, og førte dem om natten til Ptolemaios’ telt for selv at dræbe ham og på denne måde ende krigen. Men Dositheos, der kaldes Drimylos’ søn, og var jøde af slægt, men senere havde forkastet lovene og var blevet fremmedgjort overfor de fædrene forordninger, havde flyttet ham⁷² og lagde en ubetydelig person i teltet; og det skete, at han modtog dennes straf.⁷³

Da kampen blev hård og for det meste var til fordel for Antiochos, gik Arsinoë hen til tropperne, og med ynke og tårer og sine fletninger, som hun havde slået ud, begyndte hun at opfordre dem til at komme både sig selv, børnene og kvinderne til hjælp, idet hun lovede at give hver 2 miner guld, hvis de vandt. Således hændte det, at modstanderne dræbte hinanden i håndkamp, men mange blev også taget som fanger. Da anslaget var blevet forpurret, besluttede han⁷⁴ sig for at besøge byerne i nærheden og vise omsorg for dem. Da han havde gjort dette og havde tildelt gaver til helligdommene, opmuntrede han dem, der var blevet undertvungne.”⁷⁵

68. Cf. 3. *Makk.* 1,6-29.

69. Cf. p. 23-24.

70. I.e. Philopator.

71. 3. *Makk.* 1,2: παραλαβὼν τῶν προϋποτεταγμένων αὐτῷ ὄπλων Πτολεμαϊκῶν τὰ κράτιστα. “Ὀπλων, der her oversættes med soldater kan også oversættes som “våben” cf. LSJ s.v.

72. I. e. Philopator.

73. 3. *Makk.* 1,3: ὃν συνέβη κομίσασθαι τὴν ἐκείνου κόλασιν.

74. I.e. Philopator.

75. 3. *Makk.* 1,1-7: Ὁ δὲ Φιλοπάτωρ παρὰ τῶν ἀνακομισθέντων μαθὼν τὴν γενομένην τῶν ὑπ’ αὐτοῦ κρατουμένων τόπων ἀφαίρεσιν ὑπὸ Ἀντιόχου παραγγείλας ταῖς πάσαις δυνάμεσιν πεζικαῖς τε καὶ ἵππικαῖς

Philopator bliver af en jødisk delegation opfordret til at besøge templet i Jerusalem. Dette gør han, men han bliver så imponeret, at han ønsker at gå ind i templet. Jøderne fortæller ham, at det er forbudt, men kongen insisterer.⁷⁶ Jerusalems indbyggere bliver kastet ud i stor sorg, og alle beder til Jahve om, at han må afværge denne ulykke. Ypperstepræsten Simon beder en lang bøn og den bliver hørt, for pludselig bliver kongen lammet og stum. Kongen overlever og rejser meget bitter til Ægypten.⁷⁷ I sin vrede udsteder han en ordre om, at alle jøder skal skrives op, have ændret deres civile rettigheder og brændemærkes med Dionysos' mærke, et efeublade. Hvis de nægter, skal de henrettes. Dog får de, hvis de lader sig indvie i mysterierne, de samme rettigheder som de øvrige Alexandrinere.⁷⁸ Nogle få lader sig registrere, men de fleste forsøger at undslippe.⁷⁹ Dette gør kongen endnu mere vred, og han befaler, at alle Ægyptens jøder skal lægges i lænker og sejles til Alexandria, hvor de skal placeres i byens hippodrom. Registreringen af jøderne i hele Ægypten tager over 40 dage på grund af det store antal. Derefter er der ikke mere blæk eller skrivemateriale i hele Ægypten.⁸⁰ Kongen tilkalder Hermon, der har opsynet med elefanterne,⁸¹ og befaler, at jøderne skal trampes ihjel af 500 elefanter, der skal ophidses med røgelse og vin. Kongen falder dog i søvn og henrettelsen kan ikke finde sted.⁸² Da han vågner igen, har han intet at udsætte på jøderne og skælder tilmed Hermon ud for at have iværksat den forestående henrettelse. Senere skifter han sind og

καὶ τὴν ἀδελφὴν Ἀρσιωὴν συμπαραλαβὼν ἐξώρμησεν μέχρι τῶν κατὰ Ῥαφίαν τόπων, ὅπου παρεμβεβλήκεισαν οἱ περὶ Ἀντίοχον. Θεόδοτος δὲ τις ἐκπληρῶσαι τὴν ἐπιβουλήν διανοηθεὶς παραλαβὼν τῶν προϋποτεταγμένων αὐτῷ ὅπλων Πτολεμαϊκῶν τὰ κράτιστα διεκομίσθη νύκτωρ ἐπὶ τὴν τοῦ Πτολεμαίου σκηνὴν ὡς μόνος κτείνει αὐτὸν καὶ ἐν τούτῳ διαλύσει τὸν πόλεμον. τοῦτον δὲ διαγαγὼν Δοσίθεος ὁ Δριμύλου λεγόμενος, τὸ γένος Ἰουδαῖος, ὕστερον δὲ μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρίων δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος, ἄσημόν τινα κατέκλινεν ἐν τῇ σκηνῇ, ὃν συνέβη κομίσασθαι τὴν ἐκείνου κόλασιν. γενομένης δὲ καρτερᾶς μάχης καὶ τῶν πραγμάτων μᾶλλον ἐρρωμένων τῷ Ἀντιόχῳ ἰκανῶς ἢ Ἀρσιωὴ ἐπιπορευσαμένη τὰς δυνάμεις παρεκάλει μετὰ οἴκτου καὶ δακρύων τοὺς πλοκάμους λελυμένη βοηθεῖν ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς τέκνοις καὶ γυναιξὶν θαρραλέως ἐπαγγελλομένη δώσειν νικήσασιν ἐκάστῳ δύο μνᾶς χρυσίου. καὶ οὕτως συνέβη τοὺς ἀντιπάλους ἐν χειρονομίαις διαφθαρῆναι, πολλοὺς δὲ καὶ δοριαλώτους συλλημφθῆναι. κατακρατήσας δὲ τῆς ἐπιβουλῆς ἔκρινεν τὰς πλησίον πόλεις ἐπελθὼν παρακαλέσαι. ποιήσας δὲ τοῦτο καὶ τοῖς τεμένεσι δωρεὰς ἀπονεύμας εὐθαρσεῖς τοὺς ὑποτεταγμένους κατέστησεν.

76. 3. Makk. 1,8-15.

77. Ibid. 1,16-2,24.

78. Ibid. 2,25-30.

79. Ibid. 2,31-33.

80. Ibid. 3,1-4,21.

81. Ibid. 5,4: ἐλεφαντάρχη. Cf. Croy (2006) 83, der fremhæver dennes navns lighed med Haman fra Ester.

82. 3 Makk. 5,1-13.

skælder endnu engang Hermon ud for ikke at have gennemført henrettelsen endnu.⁸³ Endelig finder forestillingen sted. Elefanterne bliver sluppet løs, men som svar på jødernes bønner åbner himlens porte sig, og to engle dukker op og skræmmer elefanterne, så de vender sig mod deres herrer.⁸⁴ Kongen skifter igen mening og er endnu engang vred på sine rådgivere og skælder dem ud for at have iværksat alt dette, som han aldrig selv havde ønsket. Jøderne bliver befriet, og kongen foranstalter en syv dage lang fest, som jøderne vedtager at fejre for fremtiden.⁸⁵ De får desuden lov til selv at henrette de jøder, der havde forladt loven under forfølgelsen.⁸⁶ Endnu en fest bliver foranstaltet i Ptolemais, inden de går hver til sit.⁸⁷

Gennemgang af værket

Lad se lidt nærmere på indholdet i 3. *Makk.* Teksten lægger ud med et af den hellenistiske periodes største og mest berømte slag, nemlig slaget ved Raphia, der fandt sted i 217 f.Kr. Dette slag var kulminationen på den 4. Syriske Krig (219-217 f.Kr.) og blev udkæmpet mellem ptolemæerkongen Ptolemaios IV Philopator (221-204 f.Kr.) og seleukiderigets konge Antiochos III med tilnavnet den Store (223-187 f.Kr.). Den 4. Syriske Krig endte med sejr for ptolemæerriget, der således kunne beholde Koilesyrien, som Antiochos III tidligere havde invaderet. Forfatteren udviser et tydeligt kendskab til denne historiske begivenhed, og hans viden kan efterprøves ved at betragte Polybios' (ca. 200-ca. 118 f.Kr.) beretning om slaget.⁸⁸ I anslaget mod Philopator omtales gerningsmanden som "en vis Theodotos."⁸⁹ Theodotos var ikke hvem som helst. Han var ptolemæernes guvernør i Koilesyrien, men i vrede mod Philopator gik han over til seleukidekongen Antiochos, og han er i det hele taget ikke en ukendt person hos Polybios, der hyppigt omtaler ham som aitoler af fødsel.⁹⁰ Desuden er det også interessant at se, at forfatteren til 3. *Makk.* omtaler den person, der kom af dage i stedet for

83. 3 *Makk.* 5,14-38.

84. Ibid. 5,45-6,21.

85. Ibid. 6,22-7,9.

86. Ibid. 7,10-16.

87. Ibid. 7,17-23.

88. Polybios' beretning om Slaget ved Raphia er at finde i bog 5. 79-87. Detaljerede kommentarer til slaget findes hos Walbank (1957) 607-616, Bar-Kochva (1976) 128-141 og Montagu (2000) 122.

89. 3. *Makk.* 1,2: Θεόδωτος δέ τις.

90. Polyb. 5. 40, 1-3. Vedrørende Polybios' parallelberetning om Theodotos' anslag mod Philopator cf. Polyb. 5. 81, 1-7. Cf. Johnson (2004) 196-198.

Philopator, som "ubetydelig."⁹¹ Denne uheldige person var heller ikke ukendt i oldtiden. Det var Andreas, Philopators livlæge, der skrev berømte værker om bl.a. bidende dyr (περὶ δακετῶν).⁹² Mest interessant er dog Dositheos, Drimylos' søn, den frafaldne jøde, der redder Philopators liv. Hos Polybios er der ikke nævnt en Dositheos. Der er ingen redningsmand, Philopator er simpelthen ikke i teltet, men er gået hen for at hvile sig et andet sted. Historien om Dositheos er tydeligvis fiktiv, men tjener det formål at få en jøde, om end frafalden, skrevet ind i historien.⁹³ Hvorfor forfatteren til 3. *Makk.* har valgt at benytte sig af en frafalden, i stedet for en trofast jøde er uklart. En mulig forklaring er, at forfatteren til 3. *Makk.* ønsker at sende en advarsel til sine læsere. Det er udmærket at samarbejde med de hedenske herskere, og endda være tilknyttet hoffet, men ikke hvis det medfører frafald fra jødedommen. På den ene side redder Dositheos Philopators liv, men på den anden side er han indirekte skyld i den efterfølgende forfølgelse af jøderne.⁹⁴ Samtidig får forfatteren også slået temaet med frafald fra jødedommen an.⁹⁵

En Dositheos, Drimylos' søn, har faktisk eksisteret ifølge papyri, men denne Dositheos var præst for Alexander-kulten i år 222 f.Kr.

"...Dositheos, Drimylos' søn, Alexanders præst."⁹⁶

I princippet kunne dette godt stemme overens med 3. *Makk.s* oplysning om Dositheos som en frafalden jøde,⁹⁷ men det er nok snarere et litterært påfund fra forfatterens side, som så muligvis er blevet hæftet på en historisk person. Tcherikover mente dog på baggrund af de papyri, der omtaler Dositheos Drimylos' søn, at Dositheos, præsten for Alexander-kulten, var en frafalden jøde, og at forfatteren til 3. *Makk.* har benyttet sig af yderligere kilder end Poly-

91. 3. *Makk.* 1,3: ἄσημόν τινα.

92. Polyb. 5. 81, 6: καὶ τὸν ἰατρὸν τοῦ βασιλέως Ἀνδρέαν ἀποκτείνας. Cf. Walbank (1957) 610. Det kunne overvejes om 3. *Makk.s* forfatter i sin(e) kilde(r) har fejllæst ἄνδρα τινά i stedet for Ἀνδρέαν τινά, cf. Croy (2006) 39.

93. Johnson (2004) 195 næver på genial vis historien om Mordokaj i *Ester*.

94. Johnson (2004) 147-148.

95. Gruen (1998) 227.

96. Tcherikover (1957) 236 No. 127e: ἱερέως Δωσιθέου τοῦ Δριμύλου Ἀλεξάνδρου.

97. 3. *Makk.* 1,3. Vedrørende Dositheos Drimylos' søn, der var præst for Alexander-kulten cf. Johnson (2004) 195-196.

bios og der har fundet en beretning, hvor Dositheos reddede kongens liv.⁹⁸ Faktum er bare, at de omtalte papyri intetsteds omtaler Dositheos, Drimylos' søn som jøde.

3. *Makk.s* omtale af Philopators søster (og kone) Arsinoë og hendes tale til soldaterne findes kun delvis hos Polybios. Der er ingen tale om belønning og de øvrige ting i Arsinoës tale, som i 3. *Makk.*, og dette er snarere et produkt af forfatterens fantasi, end et tegn på at vedkommende brugte helt andre kilder end Polybios.⁹⁹ Interessant er dog omtalen af Arsinoës lokker (*πλοκάμους*).¹⁰⁰ Netop ordet *πλόκαμος*, der kun optræder denne ene gang i hele *Septuaginta*, ingen steder hos Philon fra Alexandria, Josefus eller i det Nye Testamente, virker i en ptolemæisk sammenhæng iøjnefaldende. Det er ptolemæerdronningens lokker, der tales om, og Arsinoës og Philopators mor Berenike er netop berømt for Kallimachos' digt om hendes lok, det digt som Catul oversatte til latin. Berenike klippede en lok af sit hoved og dedicerede den til guderne, for at hendes mand Ptolemaios III Euergetes (246-221) måtte komme helskindet hjem fra Syrien, hvortil han drog afsted på Den 3. Syriske Krig (246-241).¹⁰¹

Hos Polybios 5. 86 nævnes også Philopators tur rundt i Koilesyrien efter Slaget ved Raphia,¹⁰² men herefter siger 3. *Makk.* farvel til Polybios og træder nu ud af historien og ind i fiktionens verden.¹⁰³ Resten af 3. *Makk.s* forløb kan ikke suppleres med andre kilder, og der findes intet andet vidnesbyrd om, at Philopator nogensinde var i Jerusalem eller foranstaltede en storstilet forfølgelse af jøderne i Alexandria og Ægypten.

98. Tcherikover (1957) 230-231.

99. 3. *Makk.* 1,4. Polyb. 5. 83, 2-7. Cf. Johnson (2004) 198-201, hvor Ptolemaios fra Megalopolis' mulige indflydelse på 3. *Makk.* diskuteres. Cf. Anderson (1985) 513.

100. 3. *Makk.* 1,4.

101. Jeg har ikke set nogen referencer til Berenikes Lok, som digtet hedder, i nogen kommentar, men jeg mener alligevel, at der må ligge noget vigtigt bagved, når det drejer sig om en ptolemæerkonge, der er afsted på krigstogt i Syrien, en ptolemæerdronning, der omtales i forbindelse med sine lokker og som tilmed er barn af den berømte Berenike. Dette kunne være et tegn på, at forfatteren til 3. *Makkabæerbog* har været vidt belæst. Jeg mener, at dette bør undersøges nærmere. Pudsigt er det imidlertid, at i gengivelsen af den græske tekst i Croy (2006) 2 optræder en absurd læsning. I sin gengivelse af 3. *Makk.* 1,4 skriver han *τοὺς πολέμους λελυμένη*, hvor alle andre kritiske udgaver læser *τοὺς πλοκάμους λελυμένη*, og Croy oversætter det alligevel som "her hair having been loosened" cf. Croy (2006) 3. Jeg takker Christian Gorm Tortzen for at have vendt min opmærksomhed mod Kallimachos' digt. For yderligere diskussion vedrørende forfatteren til 3. *Makk.s* brug af Arsinoë cf. Emmet (1913) 160.

102. En stele, der blev rejst i Pithom nævner, at Philopator besøgte de omkringliggende templer efter sejren ved Raphia, cf. Modrzejewski (1997) 148.

103. Dette er selvfølgelig et voldsomt udsagn. Polybios kan naturligvis også have fiktion i sine værker, men hans udgangspunkt er dog at skrive historieskrivning i den klassiske forstand.

Netop derfor bør vi se nærmere på indholdet af resten af historien. Beretningen om Philopators ønske om at træde ind i templet, folket i Jerusalems efterfølgende sorg og ypperstepræstens anråbelse om guddommelig hjælp har tydelige paralleller både i historien om Alexander og Jaddous og i 2. *Makk.*¹⁰⁴ Det er næsten det samme sprog og de samme billeder, der bruges. Endnu mere slående er beretningen om, hvordan Philopator bliver ramt af den guddommelige vrede i 3. *Makk.* 2,21-22. Denne historie har en tydelig parallel i 2. *Makk.*s skildring af Heliodors besøg i Jerusalem. Her følger begge historier.

“Den altseende Gud, forfader, hellig blandt hellige, hørte den lovmæssige bøn og piskede ham, der havde ophøjet sig så meget i overmod og arrogance, og rystede ham fra side til side ligesom et rør i vinden, så at han lå magtesløs på jorden og desuden lammet på lemmerne og heller ikke i stand til at tale, idet han var blevet ramt af en retfærdig dom. Da vennerne og livvagterne derfor så den voldsomme afstraffelse, der havde ramt ham, frygtede de, at han ville forlade livet og fjernede ham straks, idet de var slået med en voldsom frygt”¹⁰⁵

“Men Heliodor gennemførte det, der var besluttet. Da han sammen med spydbærerne allerede dér var tæt på skatkammeret, gennemførte åndernes og al magtens hersker en stor åbenbaring, så at alle de, der havde vovet at gå med ham, blev slået med rædsel ved Guds kraft og vendtes til svaghed og rædsel. For en frygtelig hest viste sig for dem med en rytter og udrustet med det flotteste panser, der for omkring og angreb Heliodor med de forreste hove. Ham der sad på den, forekom at bære en gylden rustning. To andre unge mænd viste sig ved siden af ham, udsøgte i kraft, de smukkeste med hensyn til glans og fremtrædende i klæder. De stillede sig på hver side og piskede ham uophørligt, idet de lod slagene falde over ham. Da han pludselig faldt til jorden og blev dækket i mørke, tog de¹⁰⁶ ham og lagde ham på en bære.”¹⁰⁷

104. *Ant. Jud.* 11. 326-327, 2. *Makk.* 3,9-21. Cf. p. 13.

105. 3. *Makk.* 2,21-23: Ἐνταῦθα ὁ πάντων ἐπόπτης θεὸς καὶ προπάτωρ ἅγιος ἐν ἁγίοις εἰσακούσας τῆς ἐνθέσμου λιτανείας, τὸν ὕβρει καὶ θράσει μεγάλως ἐπηρμένον ἐμάστιξεν αὐτὸν ἔνθεν καὶ ἔνθεν κραδάνας αὐτὸν ὡς κάλομον ὑπὸ ἀνέμου ὥστε κατ'ἐδάφους ἄπρακτον, ἔτι καὶ τοῖς μέλεσιν παραλελυμένον μηδὲ φωνῆσαι δύνασθαι δικαίᾳ περιπεπληγμένον κρίσει. ὅθεν οἱ τε φίλοι καὶ σωματοφύλακες ὀξείαν ἰδόντες τὴν καταλαβοῦσαν αὐτὸν εὐθυναυ φοβούμενοι μὴ καὶ τὸ ζῆν ἐκλείπη, ταχέως αὐτὸν ἐξείλκυσαν ὑπερβάλλουτι καταπεπληγμένοι φόβῳ.

106. Velsagtens Heliodors mænd.

107. 2. *Makk.* 3,23-27: ὁ δὲ Ἡλιοδώρος τὸ διεγνωσμένον ἐπετέλει. αὐτόθι δὲ αὐτοῦ σὺν τοῖς δορυφόροις κατὰ τὸ γαζοφυλάκιον ἤδη παρόντος ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλην ἐποίησεν ὥστε πάντας τοὺς κατατολήσαντας συνελθεῖν καταπλαγέντας τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν εἰς ἔκλυσιν καὶ δειλίαν τραπήναι. ὦφθη γάρ τις ἵππος αὐτοῖς φοβερὸν ἔχων τὸν ἐπιβάτην καὶ καλλίστην σαγῆ διακεκοσμημένος, φερόμενος δὲ ῥύδην ἐνέσεισεν τῷ Ἡλιοδώρῳ τὰς ἐμπροσθίους ὀπλάς· ὁ δὲ ἐπικαθήμενος ἐφαίνετο χρυσοῦν πανοπλίαν ἔχων. ἕτεροι δὲ δύο προσεφάνησαν αὐτῷ νεανίαι τῇ ῥώμῃ μὲν ἐκπρεπεῖς, κάλλιστοι δὲ τὴν δόξαν, διαπρεπεῖς δὲ τὴν περιβολήν, οἳ καὶ περιστάντες ἐξ ἑκατέρου μέρους ἐμαστίγουν αὐτὸν ἀδιαλείπτως πολλὰς ἐπιρριπτοῦντες αὐτῷ πληγὰς. ἄφνω δὲ πεσόντα πρὸς τὴν γῆν καὶ πολλῷ σκότει περιχυθέντα συναρπάσαντες καὶ εἰς φορεῖον ἐνθέντες.

Selvom det ikke er den samme historie, det drejer sig om, er det dog tydeligt, at de er bygget over den samme grundskabelon. Dette tyder på, at historien om hedningen, der bliver ydmyget,¹⁰⁸ er et klassisk, jødisk eventyrtræk. Dette kunne for eksempel tyde på en slags etableret fremstillingsform, hvor man benyttede sig af bestemte motiver til at få pointen frem i historien.

Folket, der er i vildrede, og Jahve, der redder i sidste øjeblik, har vi således set, er tydelige træk i historien om Alexander og Jaddous, 2. *Makk.* og 3. *Makk.*

Lad os betragte 3. *Makk.s* videre forløb. I begyndelsesfasen af Philopators jødeforfølgelse skal alle jøderne i Ægypten opskrives og brændemærkes med Dionysos' mærke, et efeublade.¹⁰⁹ Dette har også en parallel i 2. *Makk.*, hvor jøderne hver måned tvinges til at deltage i Dionysos-festen og bære efeu.¹¹⁰ 3. *Makk.s* opdigtede dekret om jøderne og Dionysos-kulten har muligvis paralleller i et ægte dekret fra ca. 215-205 f.Kr.:

“På kongen befaling. Dem der udfører handlingerne til Dionysos i landet skal sejle ned til Alexandria. Dem indtil Naukratis skal sejle ned inden 10 dage fra befalingen bliver offentliggjort, og dem over Naukratis inden 20 dage og lade sig opskrive ved Aristoboulos i arkivet inden tre dage efter ankomsten, og ligeud fortælle fra hvem de har modtaget de hellige riter indtil tredje slægt og overgive den hellige bog forseglet, hvorpå enhver har skrevet sit eget navn.”¹¹¹

Det er svært at se, hvad det egentlige formål med dekretet har været, men i denne sammenhæng er dette også af mindre betydning. Hvad der er af interesse er opskrivningen af deltagerne i dionysierne samt befalingen om, at deltagerne skal sejle til Alexandria. Dette har en slående lighed med 3. *Makk.* 2,28-29, 3,25, 4,7, 4,9-10 og 4,14, hvor jøderne efter dekret bliver hentet fra landet og sejlet til Alexandria og opskrevet. Det må formodes, at forfatteren

108. Vedrørende Alexander, der ikke ydmyges se p. 33.

109. 3. *Makk.* 2,29.

110. 2. *Makk.* 6,7.

111. Berlin Papyrus 6. 1211: Βασιλέως προστάξαντος. τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελοῦντας τῷ Διονύσῳ καταπλεῖν εἰς Ἀλεξάνδρειαν, τοὺς μὲν ἕως Ναυκράτεως ἀφ' ἧς ἡμέρας τὸ πρόσταγμα ἔκκεται ἐν ἡμέραις ι, τοὺς δὲ ἐπάνω Ναυκράτεως ἐν ἡμέραις κ καὶ ἀπογράφεσθαι πρὸς Ἀριστόβουλον εἰς τὸ καταλογεῖον ἀφ' ἧς αὐτῆς ἡμέρας παραγένωνται ἐν ἡμέραις τρισίν, διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ παρὰ τίνων παρειλήφασιν τὰ ἱερά ἕως γενεῶν τριῶν καὶ διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον ἐσφραγισμένον ἐπιγράψαντα τὸ ὄνομα ἕκαστου τὸ αὐτοῦ ὄνομα. Cf. Johnson (2004) 206-207, Munch (2001) 601-602 og Bagnall (2004) 261-262.

til 3. *Makk.* har kendt og muligvis benyttet sig af dette eller et lignende dekret for at føje endnu et lag til autenticiteten.

3. *Makk.s* forfatter bringer flere officielle dokumenter, der giver sig ud for at være fra Philopators tid. Det første fortæller baggrunden for kongens forfølgelse af jøderne, beskriver deres indædte ondskab og lover hårde straffe til dem, der huser jøderne.¹¹² Det andet dokument, der er en del kortere, forklarer, hvordan Philopator føler sig ført bag lyset af folk ved hoffet.

I virkeligheden har han selv intet at udsætte på jøderne.¹¹³

Disse to dokumenter gør tydeligvis krav på at være autentiske og opfylder reglerne for ptolemæiske dokumenter med hilsen m.m. Dog afsløres de som senere på grund af bl.a. brugen af titlen "Philopator", der først blev sædvanlig i dokumenter i senere ptolemæisk tid.¹¹⁴

Således afsløres forfatteren og til dels den tid, han lever i.

Henrettelsen af jøderne, der skal foregå ved elefanter, der er ophidsede med vin og røgelse, virker urealistisk og er højst sandsynligt fiktiv. Forfatteren beretter, at der var 500 elefanter,¹¹⁵ hvilket er et uhyre stort antal. I slaget ved Raphia, som havde fundet sted kort inden, var der på begge sider tilsammen ikke over tohundrede elefanter. På Philopators side var der ifølge Polybios således 73 elefanter og på Antiochos' 102.¹¹⁶

Beretningen om henrettelsen af jøderne ved elefanter findes også hos Josefus i hans *Contra Apionem*, men her foregår den under Ptolemaios VIII (Physkon) Euergetes II (ca. 182/181-116 f.Kr.) og handlingen er en helt anden. Her er en jødisk hær involveret i en række interne stridigheder. Josefus fortæller selv, at den historie, han gengiver, findes i flere udgaver. Altså har vi minimum tre beretninger om en henrettelse af jøderne i Ægypten ved elefanter.¹¹⁷ Da det ikke er muligt hos nogen af de overleverede hellenske historikere at finde

112. 3. *Makk.* 3,12-29.

113. Ibid. 7,1-9.

114. Cf. Johnson (2004) 139-140, 208-209.

115. 3. *Makk.* 5,2.

116. Polyb. 5. 79, 2-13. Cf. Walbank (1957) 607. Dog havde Philopator I slaget ved Raphia mistet 16 elefanter, hvilke yderligere usandsynliggør hans mønstring af 500 elefanter i Afrika. Interessant er det dog, at Seleukos I ved sine fredsftaler med Chandragupta modtog omkring 500 elefanter.

117. *Ap.* 2. 49-56. Cf. Collins (2000) 123n 62.

nogen som helst beretning om en forfølgelse af jøderne under Philopator (eller for den sags skyld Ptolemaios Physkon), ligesom det heller ikke var muligt at supplere historien om Alexander og Jaddous med andre kilder, kan 3. *Makk.s* beretning afvises som legendarisk og fiktiv.

Ligesom historien om Alexander og Jaddous ofte indeholdt groteske oplysninger, hån og ikke mindst humor, er der en del hånende komiske indslag i 3. *Makk.*

Tydelige eksempler er fremstillingen af Philopator som en sindsforvirret regent, der har problemer med at holde styr på situationen. Bemærk også den gentagne identifikation af Philopator med Phalaris, tyrannen i Akragas i 6. årh. f.Kr.¹¹⁸

Han lader forhånelsen i Jerusalem gå ud over jøderne i Alexandria og sågar hele Ægypten, han foranstalter det ene drikkegilde efter det andet, og da Hermon har klargjort elefanterne til henrettelsen af jøderne, ligger han og sover den dybeste søvn. Da han vågner skælder han ud og spørger, hvorfor jøderne stadig er i live.¹¹⁹ Da Hermon for anden gang har klargjort elefanterne, husker kongen intet og bliver tværtimod vred og forklarer, hvor afholdte og uskyldige jøderne er.¹²⁰ Efter endnu et drikkegilde tilkalder Philopator endnu engang Hermon og irettesætter ham, fordi der stadig intet er sket i forbindelse med henrettelsen af jøderne.¹²¹

Det er tydeligt at se, at der bliver gjort groft grin med Philopator, der er voldsomt vægelsindet. Hermon kommer nærmest til at fremstå i et medynkvækkende lys. Det negative billede af Philopator er dog ikke noget forfatteren til 3. *Makk.* har opfundet, det kan også findes adskillige steder hos Polybios.

“Idet den føromtalte konge administrerede enhver af disse ting på foragtelig vis på grund af de upassende elskovsaffærer og det både meningsløse og uophørlige drukkenskab opdagede han, at der på meget kort tid rimeligt nok var op til flere anslag både mod hans liv og mod hans styre...”¹²²

118. 3. *Makk.* 5,20: τὴν ὀμότητα χείρονα Φαλάριδος ἐσχηκώς. Ibid. 5,42: ὁ κατὰ πάντα Φάλαρις βασιλεὺς. Identifikationen med Phalaris var nærmest en ordsprogsagtig vending cf. Polyb. 7. 7, 2.

119. 3. *Makk.* 5,11-22.

120. Ibid. 5,26-34.

121. Ibid. 5,36-38.

122. Polyb. 5. 34, 10: ὁ δὲ προειρημένος βασιλεὺς ὀλιγώρως ἕκαστα τούτων χειρίζων διὰ τοὺς ἀπρεπεῖς ἔρωτας καὶ τὰς ἀλόγους καὶ συνεχεῖς μέθας, εἰκότως ἐν πάνυ βραχείῳ χρόνῳ καὶ τῆς ψυχῆς ἅμα καὶ τῆς ἀρχῆς ἐπιβούλους εὔρε καὶ πλείους. Cf. Ibid. 5. 87, 3: ὑπὸ τῆς συνήθους ἐν τῷ βίῳ ῥαθυμίας καὶ καχεξίας. Dette er blot to eksempler.

Bemærk herudover endnu engang overdrivelsen med drikkegilderne, det enorme antal jøder i Ægypten, der forårsager, at der ikke er mere skrivemateriale tilbage¹²³ og de 500 elefanter.

Datering

Skal der tales om en datering af 3. *Makk.* er der flere holdepunkter. Forfatteren har kendskab til og citerer højst sandsynligt fra den græske oversættelse af *Daniels Bog*.¹²⁴ *Dan.* i dens hebraiske/aramaiske udgave er fra 160'erne f.Kr., og det er sandsynligt, på baggrund af det ovennævnte citat fra *Daniels Bog*, at den græske oversættelse er fra ca. 100 f.Kr.¹²⁵ Dette giver os en *terminus post quem*.¹²⁶ Desuden kan de på p. 21 nævnte dokumenter også hjælpe med en datering, eftersom netop brugen af titlen Philopator først blev almindelig efter 100 f.Kr.¹²⁷ Tcherikover m.fl. mente, at værket hørte til i tidlig romersk kejsertid på grund af ordet *λαογραφία* i 2,28. Da han anså ordet for næsten udelukkende at være i brug i romersk tid, havde han dateret det til at omhandle en bestemt episode i 24/23 f.Kr.¹²⁸ I den romerske periode, Tcherikover henviste til, havde *λαογραφία* bl.a. betydningen kopskat, og i en grundig artikel¹²⁹ argumenterede Tcherikover kraftigt imod dem, der måtte mene, at der eksisterede en kopskat under ptolemæerne, og endnu mere argumenterede han for, at *λαογραφία*, som kopskat, i romersk tid indebar en tydelig degradering af de lokale ægypteres status. Da han ikke i de papyri fra ptolemæisk tid, der omtaler *λαογραφία*,¹³⁰ kunne identificere en kopskat, der in-

123. 3. *Makk.* 4,20: *καὶ τὴν χαρτηρίαν ἤδη καὶ τοὺς γραφικοὺς καλάμους, ἐν οἷς ἐχρῶντο, ἐκλελοιπέναι.*

124. Ibid. 6,6.

125. Cf. p. 10.

126. Johnson (2004) 130-131. Johnson behandler dateringen udtømmende i kapitel 4 pp. 129-181.

127. Croy (2006) xiv.

128. Tcherikover (1950) 201-203. Cf. bl.a. Collins (2000) 115-116. Johnson (2004) 134-136 med yderligere litteraturhenvisninger. Cf. Collins (2000) 124-126, hvor der argumenteres for en datering omkring midten af 1. årh. e.Kr., Barclay (1996) 194-195, 203, 448, der hælder til Tcherikovs teori og Hyldahl (2001) 602-603, der daterer værket til ca. 30 f.Kr. – 37 e.Kr.

129. Tcherikover (1950).

130. *Papyrus Tebtunis* nos. 103 og 121, der begge dateres til 94 eller 61 f.Kr. Desuden *Papyrus Tebtunis* no. 189, der dateres til begyndelsen af 1. årh. f.Kr.

debar forringelse af status, måtte 3. *Makk.* således dateres til romersk tid, og som han skrev, så var værket ”definitely composed under Augustus.”¹³¹

Tcherikover bemærkede, at der i den kontekst i 3. *Makk.*, hvor *λαογραφία* optræder, er tale om et valg mellem borgerret i Alexandria eller en registrering og en degradering til slavestand.¹³² Hvad jeg mener, at den lærde Tcherikover forbigik, var at denne *λαογραφία* og den efterfølgende ændring af jødernes status også indebærer en brændemærkning med “Dionysos’ mærke, et efeublod.”¹³³ I forbindelse med den romerske indførsel af *λαογραφία* er jeg ikke stødt på nogen brændemærkning eller initiering i en kult. Jeg tror derfor, at Tcherikover og andre har lagt for megen vægt på ordet *λαογραφία*, og således har glemt at bemærke de (religiøse) omstændigheder, ordet her i teksten står i forbindelse med. Her skal opmærksomheden nok snarere henledes på Philopator og hans ivrige dyrkelse af Dionysos.¹³⁴

En mulig *terminus ante quem* kan findes i *Den Græske Esters Bog*, hvor f.eks. de kongelige dekreter synes at bruge sprog, der er næsten identisk med visse steder i 3. *Makk. Græske Ester* bærer et efterskrift med informationen om, at skriftet blev bragt til Ægypten ”i Ptolemaios’ og Kleopatras fjerde år.”¹³⁵ Den hyppigste udlægning af dette årstal er 77 f.Kr., men 114 f.Kr. og 48 f.Kr. er også mulige. Såfremt 3. *Makk.s* indflydelse på *Græske Ester* er påviselig og efterskriftet samtidigt er ægte, vil det give os et tidsrum, der hedder ca. 100-77 f.Kr., eventuelt 48 f.Kr.¹³⁶

131. Tcherikover (1950) 201-202.

132. 3. *Makk.* 2,28: *πάντας δὲ τοὺς Ἰουδαίους εἰς λαογραφίαν καὶ οἰκετικὴν διάθεσιν ἀχθῆναι*. Cf. Johnson (2004) 134-136, der anser det for en for drastisk konklusion, at *λαογραφία* skulle være et tydeligt tegn på romersk oprindelse. Desuden er det usikkert hvilke rettigheder jøderne i Alexandria havde. Cf. Gruen (2002b) 54- 83 og van der Horst (2005) 20-24.

133. 3. *Makk.* *παρασήμῳ Διονύσου κισσοφύλλῳ*.

134. Mere herom og de komiske træk dennes gudsyndyrkelse evt. indebærer cf. det følgende afsnit om 3. *Makk.* og Dionysos.

135. *Græske Ester* 10,31: *Ἐτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας*.

136. Johnson (2004) 137. Collins (2000) 123 mener, at det er 3. *Makk.*, der er afhængig af *Græske Ester* i stedet for omvendt.

3. *Makkabæerbog* og Dionysos

Det er tidligere blevet vist, at 3. *Makk.* er bekendt med Ptolemæernes ivrige dyrkelse af Dionysos, og netop denne guds rolle i 3. *Makk.* er inden for de sidste par år blevet undersøgt grundigt. En omfattende kommentar til 3. *Makk.*, Croy (2006), er udkommet på Brill i år, og forfatteren til denne kommentar, N. Clayton Croy, ser 3. *Makk.* som en art satirisk parodi på Dionysos-kulten. Dog skal det nævnes, at i forhold til, hvor stor vægt der blev lagt på dette emne i foromtalen af Croys bog, så begrænser hans behandling af dette sig til nogle få sider. Croys argument er, at de effekter og symboler, der ofte benyttes i forbindelse med Dionysos, i 3. *Makk.* vendes om til hån mod Dionysos og Philopator. Indtagelsen af vin, søvn, glemsomhed og raseri kommer ikke dyrkeren af Dionysos, Philopator, til hjælp – tværtimod.

Dionysos' attributter er gang på gang med til at forpurre kongens forestående udslettelse af jøderne.¹³⁷ Hacham (2005) slår de samme tanker an, men på en mere fyldig og overbevisende måde. I sit første dekret påbyder Philopator, at jøderne i Alexandria kan få lov til at lade sig initiere i mysterierne og få samme politiske rettigheder som Alexandrinerne, men at de jøder, som nægter, skal registreres og brændemærkes med Dionysos' mærke, et efeublade, og dermed reduceres til deres tidligere status, hvilket er lig med slaveri.¹³⁸ I dette dekret ser Hacham en latterliggørelse af Philopator. Han nævner, at ved opslag i *Etymologicum Magnum* under ordet Γάλλος får man oplyst, at Philopator selv bar efeubladet som tegn på sin dyrkelse af Dionysos. På en måde reducerer ptolemærerkongen ved dette dekret og den brændemærkning, som han selv har undergået, sig selv og alle sine andre meddyrkere til samme slavestatus, som han har planlagt for jøderne.¹³⁹

Elefanterne, med hvilke jøderne skal henrettes, ses af både Hacham, og af Croy, som en henvisning til Dionysos. Dionysos skal ved sin tilbagekomst fra Indien have redet på en elefant og bragt andre elefanter med sig. Elefanterne i 3. *Makk.* bliver ophidsede ved blandingen af vin og røgelse, begge to elementer, der hører hjemme i den religiøse/dionysiske sfære.¹⁴⁰ Elefanterne er udstyret med drabelige effekter, som skal gøre dem endnu mere skadelige, og de skal på den måde være i stand til nærmest at sønderrive jøderne på samme måde som de rasende bacchantinder rev kong Pentheus i stykker. I 3. *Makk.* 5,45 beskrives det, hvorledes

137. Croy (2006) 121-122.

138. 3. *Makk.* 2,28-30.

139. Hacham (2005) 170-172. Cf. Croy (2006) 59-60, som ikke ser humoren i brændemærkningen.

140. Hacham (2005) 174.

elefanterne blev ophidset til en nærmest manisk tilstand.¹⁴¹ Croy mener, at ordene *ὡς εἶπεῖν* i forbindelse med det græske ord *μανιώδες*, som han anser for liggende tæt op af et andet græsk ord *μαινάδες*, der betegner de kvindelige Dionysos-tilhængere, er en allusion til Euripides' *Bacchantinderne*.¹⁴² Elefanterne, som ifølge Croy er paralleller til mænaderne, er, på trods af at de er stærkt bevæbnede, ikke i stand til at gøre jøderne noget, og Philopator og Dionysos latterliggøres således. Hacham ser hele skriftet som en humoristisk, men dog stadig nødvendig advarsel til jøder mod dyrkelsen af Dionysos. Guden kan intet bringe dem undtagen ulykke, jf. de 300 jøder, der tager imod Philopators tilbud, men senere henrettes af de øvrige jøder i Alexandria.¹⁴³ Visse paralleller mellem *3. Makk.* og Euripides' *Bacch.* kan fremhæves: de to herskeres modstand mod den sande gud på baggrund af deres tro på deres egne guder, hybris/nemesis, sproglige paralleller og straffen over den vantro konge. Desuden er der mulighed for at se *3. Makk.s* strid mellem jøderne og Philopator som en komisk theomachi mellem Jahve og Dionysos (i Philopators skikkelse). Teorien er tydeligst slået an af Cousland (2001). En indflydelse på *3. Makk.* fra *Bacch.* ville ikke være et enestående tilfælde i jødisk litteratur cf. *Apostlenes Gerninger* 26,14 (*Bacch.* 795). Couslands teori er interessant, men jeg forholder mig kritisk over for den, ligesom jeg ikke mener, at Croys behandling af den såkaldte satiriske parodi på Dionysoskulten holder, hvad den lover. Hachams behandling er den, jeg finder mest tiltalende og underbygget. Han forstår at inddrage de komiske aspekter af *3. Makkabærbog*, som Erich Gruen har gjort opmærksom på,¹⁴⁴ samt at fastholde, at værket er skrevet med henblik på jøderne og ikke er et apologetisk forsvar, men en advarsel mod farerne ved den ekstreme assimilation.

Forholdet til hellenerne

Det har ofte været hævdet, at *3. Makk.* indtager et hellenistiskfjendtligt standpunkt.¹⁴⁵ Heroverfor har man anført *Aristeasbrevet*, som omhandler *Toraens* oversættelse til græsk i Alexandria under Ptolemaios II Philadelphos (308-246 f.Kr.). En kort gennemgang af *Arist.* føl-

141. *3. Makk.* 5,45: Ὁ δὲ ἐλεφαντάρχης τὰ θηρία σχεδὸν ὡς εἶπειν εἰς κατάτεμα μανιώδες ἀγιοχῶς εὐωδεστάτοις πόμασιν οἴνω λελιβανωμένω φοβερῶς κεκοσμημένα κατασκευαῖς.

142. Croy (2006) 94-95.

143. Hacham (2005) 179-183.

144. Cf. Gruen (1998) 234-236 og Gruen (2002b) 135-181.

145. Gruen (1998) 212.

ger.¹⁴⁶ Ved første øjekast er der heller ikke megen fredelig sameksistens mellem Ptolemæerne og jøderne at spore i 3. *Makk*. Den omhandler en stor jødeforfølgelse, hvor også jødernes tidligere rettigheder fratages dem. Hvis man derimod kigger lidt nærmere, vil man opdage, at denne forældede anskuelse ikke kan opretholdes.¹⁴⁷

Philopator har ifølge 3. *Makk*. i virkeligheden intet mod jøderne. I begyndelsen af historien besøger han Jerusalem udelukkende med gode motiver, hans voldsomme fremturen mod jøderne beskrives som udbrud af vanvid. På et tidspunkt kommer kongen endda til sig selv og har glemte alt om forfølgelsen og har kun godt at sige om jøderne. Til sidst kommer han helt til sig selv og ærer jøderne på overdådig vis. Forfatteren gør også meget ud af at vise, at det faktisk ikke er Philopator selv, der har noget imod jøderne, men hans "venner" ved hoffet¹⁴⁸. De opildner ham til had mod jøderne.¹⁴⁹

Efter befalingen om at sende jøderne lænkedet til Alexandria breder der sig folkefest overalt hos hedningerne,¹⁵⁰ men disse hedninger er lig med ægyptere og ikke hellenere.

Hedningerne betegnes her, som så ofte i jødiske tekster, som τὰ ἔθνη, der egentlig blot angiver de andre folk, ikke-jøderne,¹⁵¹ hvorimod hellenerne her i 3. *Makk*. betegnes med det græske ord οἱ Ἕλληνες.¹⁵² Parallelt med den klassiske "vi-de" formulering man kender fra Herodot med hellener overfor barbar, er der her også et "vi-de" forhold, nemlig hedningerne (τὰ ἔθνη) overfor jøderne (οἱ Ἰουδαῖοι). Dog opererer denne tekst også med betegnelsen οἱ Ἕλληνες. Denne tredeling er belejlig for forfatteren til 3. *Makk*. til at vise, at der er forskel på hellenerne og de øvrige hedninge, ægypterne.¹⁵³ Under urolighederne omkring den fore-

146. P. 29-31.

147. Opfattelsen af 3. *Makk*. som hellenistfjendtlig har næsten været enstemmig. Se f.eks. Hadas (1949) 183, Holladay (1992) 161-162 n47 og Barclay (1996) 202-203.

148. Betegnelsen "venner" (φίλοι) indebar langt mere end et regulært venskab. Der var tale om en art ærestitel, og vennerne udgjorde det man ville kalde hoffet.

149. 3. *Makk*. 2,25-26 og 7,3-8. Herimod mener Collins (2000) 128 udelukkende, at skylden for forfølgelsen ligger på Philopator og udelukker således rådgivernes (med)indflydelse.

150. 3. *Makk*. 4,1.

151. Ibid. 4,1. Betegnelsen τὰ ἔθνη er utrolig hyppig i Det Nye Testamente. Hvorvidt τὰ ἔθνη indebærer foragt for de andre, er en smule tvivlsomt, og jeg ønsker ikke gå ind på det her. Dette kræver sit eget studium med bl.a. en undersøgelse af de hebraiske/aramaiske begreber bag det græske τὰ ἔθνη, og ligeledes en undersøgelse af baggrunden for netop at bruge τὰ ἔθνη til at gengive de pågældende semitiske ord. Det er tydeligt, at der er en skarp skelnen mellem de andre og jøderne. Desuden betegnes jøderne også som ὁ λαός overfor τὰ ἔθνη, cf. *Lukasevangeliet* 2, 10. Cf. Barclay (1996) 196-198. Således bør det bemærkes, at ὁ λαός i *Septuaginta* benyttes 2064 gange, ἔθνος, henholdsvis τὰ ἔθνη 1033 gange, βάρβαρος 7 og ἀλλόφυλος 317 gange. (Optællingerne er mine egne.) Cf. eventuelt Cohen (2000) 109-139.

152. 3. *Makk*. 3,8.

stående registrering af jøderne forholder hellenerne sig nemlig anderledes over for jøderne end hedningerne.

“Men da hellenerne, der ikke havde lidt overlast, betragtede det pludselige postyr omkring disse mennesker og de nyttesløse, tumultagtige forsamlinger, der fandt sted, var de på den ene side ikke i stand til at hjælpe, da der herskede en tyrannisk tilstand, på den anden side forsøgte de at opmuntre dem og forholdt sig bedrøvede til situationen og regnede med at tingene ville ændre sig. For et så stort samfund, der ikke havde gjort noget forkert, kunne ikke blive overset således. Men der var også både nogle naboer og venner og forretningsforbindelser, der trofast lovede at forsyne og støtte dem og var ivrige efter at give dem alt som hjælp.”¹⁵⁴

Denne tekst giver på ingen måde udtryk for, at der var fjendskab mellem jøder og hellener, tværtimod. Fjendskabet mod jøderne ligger hos hedningerne, den ægyptiske befolkning. Hellenerne er ivrige efter at hjælpe jøderne, selvom dette er forbundet med hårde straffe.¹⁵⁵ Jeg vil mene, at dette muligvis angiver en faktisk fredelig sameksistens på f.eks. forfatterens tid, hvorimod tidligere tiders kommentatorer, der anså 3. *Makk.* for et hellensk fjendtligt skrift, kunne se denne positive omtale af hellenerne i Alexandria som en art apologi.

Teksten beretter i virkeligheden ikke om en hellensk forfølgelse af jøderne, for dette er blot et udslag af Philopators midlertidige vanvid samt diverse rænkesmede ved hoffet. At kongen er lidt naiv og lader sig styre af sine ”venner” og rådgivere er en tanke, der går igen i bl.a. *Ester*, hvor Ahasverus godkender dekretet om udryddelsen af jøderne under opfordring af Haman uden egentlig at være informeret derom.

Tidligere tiders forsøg på at skrive antisemitisme ind i jødernes historie i antikken, i hvert fald i hellenismen, er svære at holde fast ved. Religionsforfølgelse er ikke et antikt begreb, og er det i virkeligheden heller ikke i 2. *Makk.*, hvor en jødeforfølgelse iværksættes

153. I 2. *Makk.* 2,21 bruges betegnelsen barbar dog af jøderne om hellenerne (sic!). I 3. *Makk.* 3,6 bruges endvidere betegnelsen ἀλλόφυλοι i modsætning til ὁμόφυλοι i 3. *Makk.* 3,21 og ligeledes i 3. *Makk.* 4,12 og 7,14 ὁμοεθνείς i modsætning til ἀλλοεθνείς i 3. *Makk.* 4,6 hvormed det gøres endnu tydeligere, at det er ægypterne og ikke hellenerne der henvises til.

154. 3. *Makk.* 3,8-10: οἱ δὲ κατὰ τὴν πόλιν Ἕλληνας οὐδὲν ἡδίκημένοι ταραχὴν ἀπροσδόκητον περὶ τοὺς ἀνθρώπους θεωροῦντες καὶ συνδρομὰς ἀπροσκόπους γινομένας βοηθεῖν μὲν οὐκ ἔσθαι, τυραννικὴ γὰρ ἦν ἡ διάθεσις, παρεκάλουν δὲ καὶ δυσφόρως εἶχον καὶ μεταπεσεῖσθαι ταῦτα ὑπελάμβανον· μὴ γὰρ οὕτω παροραθήσεσθαι τηλικούτο σύστημα μηδὲν ἡγγοηκός. ἤδη δὲ καὶ τινες γείτονές τε καὶ φίλοι καὶ συμπραγματευόμενοι μυστικῶς τινὰς ἐπισπώμενοι πίστει ἐδίδουν συνασπιεῖν καὶ πᾶν ἔκτενὲς προσοίσεσθαι πρὸς ἀντίληψιν.

155. Ibid. 3,27-29.

under Antiochos IV Epifanes (175-164 f.Kr.). Hvis forfølgelser finder sted er det sjældent for at knække en religion, så meget som det er for at knække et politisk eller anderledes begrundet oprør eller modstand.¹⁵⁶ Tilnærmelser til antisemitisme finder man først på den anden side af vores tidsregning,¹⁵⁷ hvor pogromer bryder ud i diasporaen, f.eks i Alexandria i år 38. e.Kr., sådan som det er beskrevet af Philon fra Alexandria i hans politiske skrift *In Flaccum*. Senere bryder pogromer ud i forbindelse med det første (66-70/74) og andet (115-117) jødiske oprør.¹⁵⁸

Teksten viser ligesom historien om Alexander og Jaddous, at jøderne altid er trofaste mod den hersker, de er underlagt, at de ikke skaber problemer, og at de siddende herskere i sidste ende altid er afhængige af jødernes gud, om de så kender ham eller ej.¹⁵⁹

Aristeasbrevet

En kort omtale af *Arist.* er nødvendig. Dog må det understreges på det kraftigste, at det kun er en kort omtale, da *Arist.* er basis for en meget omfattende forskning, og at det derfor kræver sit eget studium.¹⁶⁰ *Arist.* er som nævnt et skrift, der beretter om *Toraens* oversættelse. Brevet giver sig ud for at være skrevet af helleneren Aristeas til en anden hellener, Philokrates, og er et resumé af begivenhederne, sådan som legenden fortæller, at de fandt sted.

-
156. Forfølgelsen af jøderne i 2. *Makk.* 5,11-6,11 er sandsynligvis et led i Antiochos' forsøg på at knække den spirende jødiske frihedskamp samt de voldelige interne kampe om ypperstepræsteembedet og hellenistiske reformer i Jerusalem. Netop denne forfølgelse er ofte blevet anset for en religionsforfølgelse. Af andre mulige religionsforfølgelser kan Sokrates' retssag og henrettelse nævnes, men denne var nok, ligesom Antiochos' forfølgelse af jøderne, snarere politisk end religiøst begrundet. Cf. Gruen (1993) 238-274. Interessant er det dog, at det nærmeste man kommer til religionsforfølgelse i denne forbindelse, netop er den form for tvangsjudaisering, som hasmonæerne benyttede sig af.
157. Croy (2006) xv er ikke enig.
158. Van der Horst (2005) 16-38.
159. Ved afslutningen af behandlingen af 3. *Makk.* bør der knyttes den kommentar til, at det græske sprog i dette værk indeholder flere interessante ting: udover en tendens til at bruge adskillige epiteter, optræder der også flere sjældne ord, såsom *βυθοτρεφής* i 3. *Makk.* 6,8, *φοβεροειδής* i 3. *Makk.* 6,18, *πυρόπνοος* i 3. *Makk.* 6,34 (Dette ord er ikke at finde i LSJ, men er anført i Lust (2003) s.v. Cf. desuden Hanhart (1980) 17) og andre neologismer. Cf. Anderson (1985) 510, der hævder at dette sammen med andre sproglige fænomener tydeligt peger på forfatteren til 3. *Makk.* som "a pseudo-classicist or pseudo-Atticist." Cf. Croy (2006), hvor 3. *Makk.s* græsk behandles grundigt og Emmet (1913) 156-158 og 161-162, der indeholder fine betragtninger over 3. *Makk.s* græsk og sammenligninger med 2. *Makk.*
160. Et meget mere indgående studium af *Arist.* findes mange steder. Blandt nyere interessante kan nævnes Gruen (1998) 206-222, Collins (2000) 97-103 og Johnson (2004) 9-55. Blandt lidt ældre behandlinger kan nævnes Shutt (1985). På dansk er de indledende bemærkninger til oversættelsen af *Arist.* i Munch (2001) ganske udmærkede.

Ptolemaios II ønskede en kopi af jødernes skrifter til sit bibliotek og fik derfor 72 lærde jøder fra Palæstina med en hebraisk udgave af *Toraen* sendt til Alexandria. Gaver blev sendt til Jerusalem, og en korrespondance med ypperstepræsten Eleazar fandt sted på græsk typisk for datidens breve. Da oversætterne er ankommet, foranstalter kongen en syv dage lang banket, hvor han får lejlighed til at udspørge jøderne, som viser sig at overgå de hellenske filosoffer på mange punkter. Derefter bliver de lærde jøder installeret i deres gemakker på øen Faros og gennemfører oversættelsen på 72 dage. Oversættelsen læses op og godkendes med jubel. Derefter drager de 72 lærde hjem igen.

Banketten over syv dage ønsker jeg at fremhæve. Kongen har ladet alt forberede efter jødernes forskrifter, så at f.eks. maden er kosher. Kongen udspørger de jødiske lærde om forskellige ting, hvortil de alle svarer vist og med Jahve som det egentlige svar. Kongen er imponeret og vender sig mod sine filosoffer og lader dem vide, at disse jøder overgår dem. Hertil svarer filosofen Menedemos fra Eretria:

“Ja konge, for alle ting styres ved forsynet, og idet disse mænd med rette antager, at mennesket er skabt af Gud, følger det, at enhver magt og ords skønhed kommer fra Gud.”¹⁶¹

Denne Menedemos er en historisk person, som forfatteren til *Arist.* benytter til sine personlige formål på samme måde, som Josefus benytter Alexander. Forfatteren tager en historisk person og sætter vedkommende ind i en fortælling, hvor personen ikke hører hjemme, og lader ham udføre eller ytre bestemte ting, der er vigtige for historiens pointe. Ligeledes benytter forfatteren til *Arist.* også bibliotekaren Demetrios fra Phaleron til at bekræfte jødernes visdom. Demetrios kender udmærket jødernes hellige skrifter og beklager også selv, at de ikke er at finde i biblioteket, men han begrundet det med, at de er skrevet på et andet sprog.¹⁶² Demetrios fra Phaleron var også en kendt person i samtiden, men af kronologiske årsager har han ikke kunnet være tilstede på det tidspunkt, hvor oversættelsen siges at have fundet sted ifølge *Arist.*

I det hele taget mener man ikke længere, at oversættelsen af *Toraen* fandt sted på grund af en interesse fra en af ptolemæerne, men snarere på baggrund af et behov blandt den jødiske befolkning i Alexandria (og den øvrige diaspora). *Arist.*, som her kun er behandlet

161. *Arist.* 200-202: Ναί, βασιλεῦ· προνοία γὰρ τῶν ὅλων διοικουμένων, καὶ ὑπειληφόντων ὀρθῶς τοῦτο, ὅτι θεόκτιστόν ἐστιν ἄνθρωπος, ἀκολουθεῖ πᾶσαν δυναστείαν καὶ λόγου καλλονὴν ἀπὸ θεοῦ κατάρχεσθαι.

162. *Ibid.* 9-11.

meget overfladisk, viser ligesom de to andre tekster, at jøderne og hellenerne uden problemer kan leve sammen og have indflydelse på hinanden, men teksterne holder alle fast i, at jøderne er hellenerne langt overlegne.¹⁶³

Den antikke roman og den jødiske roman

Det er i de seneste år blevet meget moderne at se paralleller mellem fiktive jødiske tekster som *Esters Bog*, *Tobits Bog*, *Judiths Bog* og *Josef og Aseneth* og det, man inden for forskningen, kalder den antikke roman, altså Charitons *Chaereas og Kallirhoe*, Longos' *Daphnis og Chloe* samt andre. Således har man valgt betegnelsen den jødiske roman til at dække over de førnævnte jødiske tekster og på denne måde understrege relationen til den antikke roman. Det fremhæves, at begge grupper betjener sig af en fiktiv historisk ramme, som uden de store problemer kunne gennemskues som et værktøj fra forfatterens side. Der er mange ligheder, men det vil være forkert at sige, at den ene er afhængig af den anden. Det er tydeligt at de jødiske tekster hører hjemme i en jødisk sammenhæng, der er stærkt afhængig af jødernes bibel. På den anden side hører den antikke roman klart hjemme i en græsk-romersk sammenhæng, og det er ikke svært at se glimt fra for eksempel Herodot og fra Xenophons *Kyropædi*. De jødiske tekster hører også hjemme i en semitisk kontekst – på nær *Josef og Aseneth* – skønt de er overleveret på græsk.

Hvor den antikke romans hovedpersoner ofte er et ungt forelsket par, der må grueligt meget igennem for at få hinanden, så tager de jødiske tekster udgangspunkt i én person, ofte en kvinde, der skal redde det jødiske folk, cf. Ester eller Judith, der begge redder deres folk fra undergang. Temaet i disse tekster er aldrig kærlighed mellem to mennesker på samme måde, som det er det i den antikke roman, snarere kærligheden til folkets gud, land, skikke osv.¹⁶⁴ Andre forskelle mellem de jødiske tekster og den antikke roman kunne nævnes, såsom

163. Naturligvis var jøderne hellenerne underlegne på mange områder f.eks. militært, men i litteratur som 2. og 3. *Makk.* og til dels historien om Alexander og Jaddous understreges det, at Jahve kommer jøderne til undsætning, hvis de behandles uretfærdigt – i hvert fald så længe at de holder sig til ham.

164. Wills (1995) 16-28. Man kunne fremføre *Josef og Aseneth* som et eksempel på en romance mellem to unge mennesker, men i virkeligheden drejer værket sig mere om konvertering til jødedommen og familiestridigheder. Ligeledes kunne man fremhæve ægteskabet mellem Tobias og Sara i *Tobits Bog*, men dette introduceres temmelig pludseligt.

teksternes længde. De tekster, man grupperer under den antikke roman, er i særdeleshed længere end de jødiske tekster.¹⁶⁵

Til gruppen af jødiske romaner har man inkluderet *3. Makkabæerbog* og fortællingen om Alexander og Jaddous samt adskillige andre, dog med den tilføjelse at disse tekster tydeligvis hører hjemme i en græsk-romersk sammenhæng i modsætning til deres semitiske slægtninge.

Selvom disse to tekster er fiktive og på overfladen minder om den antikke roman, er de dog endnu længere derfra end de førnævnte jødiske tekster. Her er ingen kvindelige personer, overhovedet intet der kunne minde om en kærlighedshistorie, men tværtimod det tilbagevendende tema med forholdet mellem jøderne og deres religion og hellenerne.¹⁶⁶

Konklusion

Gennem undersøgelsen af historien om Alexander og Jaddous, *3. Makk.* og til dels *Arist.* er det blevet tydeligt, at disse historier alle må siges at være fiktive. De adskillige anakronismer har afsløret dem som uforenelige med de faktiske historiske begivenheder. Dog er det vigtigt at understrege, at forfatterne har gjort sig stor umage med at skabe netop disse historiske rammer. I mange af tilfældene er det også først i detaljerne, at fiktionen afslører sig. Således benytter historien om Alexander og Jaddous sig af den velkendte *προσκύνησις*-problematik og de ofte komiske diskussioner med Parmenion.

3. Makk. kender ligeledes til det ptolemæiske hof og benytter sig af dokumenter (opdigtede af forfatteren) i standard kancellisprog. Desuden er der beskrivelserne af Philopator som en ustabil regent, beskrivelser der har tydelige paralleller hos Polybios.

3. Makk. er også velinformeret om Dionysos-kulten og kan således bruge dette til sine formål.

165. Wills (1995) 27.

166. Ibid. 28. Cf. også Johnson (2004) 2-7, Johnson (2005) 188-189 og Cousland (2005) 255. Wills (1995) er den mest omfattende behandling af de såkaldte jødiske romaner.

Desuden er adskillige komiske træk i historierne blevet fremhævet. I historien om Alexander og Jaddous; den førnævnte diskussion med Parmenion, de skuffede fønikere og kaldæere og den skrækslagne ypperstepræst, der ikke ved, hvad han skal stille op og nærmest glemmer sin gud.

I 3. *Makk.*; den gentagne latterliggørelse af Philopator og Hermon. Ligeledes er folket og ypperstepræsten også her i vildrede om, hvad de skal gøre overfor Philopators ønske om at gå ind i templet.

Jeg har fremført tydelige paralleller mellem de to historier og andre hellenistisk-jødiske tekster. Beskrivelsen af den skrækslagne ypperstepræst har jeg fundet en parallel til i 2. *Makk.* og i det hele taget temaet om den fremmede konge, som i første omgang udgør en trussel, men siden hen pacificeres, har jeg tydeligt fremhævet. Hos Josefus er det Alexander, i 2. *Makk.* Seleukos' kansler Heliodor og i 3. *Makk.* Philopator.

Den fremmede konge, som ender med at indse Jahves magt, er det gentagne tema i disse og adskillige andre historier. Kongen, der bliver imponeret over jødernes visdom, finder vi også i *Arist.* Andre jødiske tekster, såsom *Ester* kan også nævnes.

Det er dog vigtigt at påpege, at Alexander i modsætning til Heliodor i 2. *Makk.* og Philopator i 3. *Makk.* ikke ydmyges, men forlader Jerusalem med større glans, end da han kom. Alexander har i Jerusalem opdaget, at det var jødernes gud, der var med ham og legitimerede hans forestående erobring af perserriket. At Alexander ikke ydmyges er således et brud på den traditionelle skabelon, der benyttes i forholdet mellem jøderne og de fremmede herskere. Alexanders ry har overgået ptolemæernes og seleukidernes i væsentlig grad, og jeg mener, at det er med vilje, at der ikke optræder en ydmygelse af Alexander. Man kunne forestille sig, at det har været fordelagtigt at påberåbe sig et venskab med Alexander Den Store.¹⁶⁷

Eftersom at dette tema, forholdet mellem jøderne og fremmede herskere, er så udbredt i disse tekster, ligesom også i Bibelen, må det formodes, at dette var en art standardskabelon for at skabe nye historier. Motivet er det samme i dem alle. Disse kan strengt taget også karakteriseres som eventyragtige træk. I det hele taget er disse historier ofte fulde af overdri-velser, for eksempel de 500 elefanter og tilblivelsen af den græske oversættelse af Toraen, overdri-velser der dels kan henføres til eventyrets verden, men alligevel heller ikke var ukendte i samtidens ikke-jødiske litteratur.

167. Cf. p. 11.

Min tese er, at alle disse historier har nogle eventyrtræk til fælles, og at de derfor sammen med adskillige andre jødiske tekster (*Tobits Bog*, *Josef og Aseneth*, *Dan.* og tilføjelserne til *Daniels Bog*) kan grupperes i den samme genre, der måske kan kaldes jødisk-historisk fiktion.¹⁶⁸ En anden udbredt betegnelse for disse tekster er jødiske romaner.¹⁶⁹

Dog er der en klar forskel mellem de jødiske, historiske fiktioner, jeg har behandlet og den antikke roman. Hvor temaet i den antikke roman hyppigt er et kærlighedsforhold mellem to mennesker, så har alle de tekster, der er blevet berørt i denne artikel, det ene og samme tema og formål: at vise at Jahve er den eneste sande gud, og at han og jøderne overgår hedningerne og deres guder på alle områder.¹⁷⁰ Dermed er det ikke sagt, at der er et fjendskab til de andre folk. I alle historierne er jøderne underlagt fremmede folk, og her kommer det andet formål med historierne frem, nemlig at jøderne er fredelige og trofaste undersåtter.¹⁷¹ De adlyder de fremmede herskere i alle henseender, undtagen hvis det drejer sig om at gå på kompromis med deres religion. Det er her, at problemerne begynder, men hvis jøderne kommer i fare, så frelser Jahve dem og ydmyger de fremmede. Dog understreger 3. *Makk.*, at det ikke er hverken jøderne eller de fremmede herskere selv, der skaber problemerne, men eksterne faktorer som uforskyldt vanvid eller uduelige, hedenske rådgivere og undersåtter. Dette har en tydelig parallel i *Ester* med Haman, som jeg også har angivet tidligere. Jøderne og hellenerne lever fredeligt i Alexandria, og de kan omgås hinanden og tage ved lære af hinanden, men som *Arist.* slår fast, så er det især hellenerne, der tager ved lære af jøderne.

Jeg mener netop, som det også slås an i indledningen, at alle disse fiktive tekster har været ment, som enten opbyggelig eller underholdende litteratur og ikke har skullet læses som historieskrivning, selvom senere tiders læsere har kunnet tro dette.¹⁷²

168. Wyrick (2006) er skeptisk over for denne betegnelse.

169. Cf. min behandling af disse p. 31-32.

170. Cf. n. 163.

171. Man kunne forestille sig, at netop dette har været en begrundelse for, at Josefus medtog historien om Alexander og Jaddous. Josefus er udpræget apologetisk, og det er hans hovedopgave, i alle sine værker, at vise, at jøderne ikke var et folk, der gjorde oprør, men at de netop var trofaste og fredelige undersåtter. De jøder, der gør oprør, såsom i det første jødiske oprør mod Rom, er ifølge Josefus laverestående jøder, der ikke handler korrekt efter loven.

172. Dette er hovedargumentet overalt i Gruen (1998). Cf. desuden Wills (2002) 176-177. Wyrick (2006) er ikke enig i, at enhver jøde straks har kunnet se, at de omtalte tekster skulles læses som fiktive. Wyrick mener ikke, at en person som Josefus kan have taget så grueligt fejl, som Gruen, Johnson og jeg selv mener, cf. p. 2.

Vi ser altså i den jødiske, historiske fiktion, hvorledes et politisk underlegent folk kan bruge fiktionen til at fremstille sig selv som overlegne på det religiøse plan. Her er ikke tale om hadefulde fordømmelser af overmagten, men snarere en komisk fabulerende fortolkning og accept af de gældende forhold. Evnen til at stykke sådanne fiktive beretninger sammen om forholdet mellem de fremmede herskere og jøderne skal ses som et tegn på disse hellenistisk-romerske, jødiske forfatteres styrke til dels at stå fast i og tage udgangspunkt i deres israeltiske baggrund, dels at lade sig forny og inspirere af den hellenistisk-romerske verden, de levede i.

Forkortelser

Anab. Arrian: *Anabasis*.

Ant. Jud. Josefus: *Antiquitates Judaicae*.

Ap. Josefus: *Contra Apionem*.

Arist. Aristeasbrevet.

Bacch. Euripides: *Bacchantinderne*.

Dan. Daniels Bog.

Ester. Esters Bog.

Græske Ester. Den Græske Esters Bog.

LSJ. Liddell, Scott, Jones. *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996.

Polyb. Polybios.

2. Makk. 2. Makkabæerbog.

3. Makk. 3. Makkabæerbog.

Tekstudgaver

Büttner-Wobst (1924) – Büttner-Wobst, Theodorus. *Polybius Historiae*. Leipzig.

Grenfell (1902) – Grenfell, Bernard P. *The Tebtunis Papyri*. London.

Hanhart (1980) – Hanhart, Robert. *Maccabaeorum Liber III*. Göttingen.

- Niese (1887-1889) – Niese, B. *Flavii Josephi Opera*. Berlin.
- Rahlfs (1979) – Rahlfs, Alfred. *Septuaginta*. Stuttgart.
- Rahlfs (2006) – Rahlfs, Alfred og Hanhart, Robert. *Septuaginta. Editio Altera*. Stuttgart.
- Roos (1907) – Roos, A. G. *Flavii Arriani quae exstant omnia*. Leipzig.
- Schubart (1922) – Schubart, Wilhelm og Kuhn, Ernst. “Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit“ i *Ägyptische Urkunden*. Berlin.
- Stern (1976-1980) – Stern, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem.
- Thackeray (1989) – Thackeray, H. St. J. “The Letter of Aristeas,” i Swete, Henry Barclay (ed.). *The Old Testament in Greek*. USA. 531-606
- Tcherikover (1957) – Tcherikover, Victor. *Corpus Papyrorum Judaicarum 1*. Cambridge.

Litteratur

- Abrahams (1967) – Abrahams, Israel. *Campaigns in Palestine from Alexander the Great*. Chicago.
- Anderson (1985) – Anderson, H. “3. Maccabees,” i Charlesworth, James H (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York. 509-529.
- Bagnall (2004) – Bagnall, Roger S og Derow, Peter. *The Hellenistic Period*. U.K.
- Barclay (1996) – Barclay, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora*. California.
- Bar-Kochva (2001) – Bar-Kochva, Bezalel. *The Seleucid Army*. Cambridge.
- Bosworth (1980) – Bosworth, A. B. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*. Oxford.
- Bosworth (1998) – Bosworth, A. B. *Alexander and the East*. Oxford.
- Cartledge (2004) – Cartledge, Paul. *Alexander the Great*. New York.
- Cohen (2000) - Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness*. California.
- Collins (2000) – Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem*. Michigan.
- Cousland (2001) – Cousland, J. R. C. “Dionysus theomachos? Echoes of the Bacchae in 3 Maccabees” i *Biblica* 82. 539-548.

- Cousland (2003) – Cousland, J. R. C. “Reversal, Recidivism and Reward in 3. *Maccabees*: Structure and Purpose” i *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 34. 39-51.
- Cousland (2005) – Cousland J. R. C. “The Choral Crowds in the Tragedy According to St. Matthew” i Brant, Jo-Ann A. *et al.* (eds.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*. Atlanta. 255-273.
- Croy (2006) – Croy, N. Clayton. *3. Maccabees*. Leiden.
- Emmet (1913) – Emmet, Cyril W. “The Third Book of Maccabees” i Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of The Old Testament. Volume One: Apocrypha*. Oxford. 155-173.
- Fraser (1972) – Fraser, P. M. *Ptolemaic Alexandria*. Oxford.
- Green (1990) – Green, Peter. *Alexander to Actium*. California.
- Gruen (1993) – Gruen, Erich S. “Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews” i Green, Peter (ed.), *Hellenistic History and Culture*. California. 238-274.
- Gruen (1998) – Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. California.
- Gruen (2002a) – Gruen, Erich S. “Diaspora and Homeland” i Wettstein, Howard (ed.), *Diasporas and Exiles. Varieties of Jewish Identity*. California. 18-46.
- Gruen (2002b) – Gruen, Erich S. *Diaspora*. California.
- Hacham (2005) – Hacham, Noah. “3. Maccabees: An Anti-Dionysian Polemic,” i Brant, Jo-Ann A. *et al.* (eds.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*. Atlanta. 167-183.
- Hadas (1949) – Hadas, Moses. “Aristeas and III Maccabees” i *Harvard Theological Review. Volume XLII*. 175-184.
- Hanhart (1961) – Hanhart, Robert. *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens VII. Zum Text des 2. und 3. Makkabärbuches*. Göttingen.
- Hammond (1983) – Hammond, N. G. L. *Three Historians of Alexander the Great*. Cambridge.
- Holladay (1992) – Holladay, C. R. “Jewish Responses to Hellenistic Culture” i Bilde, Per *et al.* (eds.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Aarhus. 139-163.
- van der Horst (2003) – van der Horst, Pieter W. – *Philo’s Flaccus: The First Pogrom*. Atlanta.
- Huss (1976) – Huss, Werner. *Untersuchungen zur Außenpolitik Ptolemaios’ IV*. München.

- Hyldahl (2001) – Hyldahl, Niels. „Tredie Makkabæerbog,” i Hammershaimb, E. *et al.* (eds.) *De Gammeltestamentlige Pseudepigrafer*. Viborg. 596-624.
- Jacobson (2006) – Jacobson, Howard. “Artapanus Judaeus” i *Journal of Jewish Studies* LVII. 210-221.
- Johnson (2004) – Johnson, Sara Raup. *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity*. California.
- Johnson (2005) – Johnson, Sara Raup. “Third Maccabees: Historical Fictions and the Shaping of Jewish Identity in the Hellenistic Period,” i Brant, Jo-Ann A. *et al.* (eds.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*. Atlanta. 185-197.
- Lust (2003) – Lust, Johan *et al.* *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart.
- Marcus (1937) – Marcus, Ralph. *Josephus with an English Translation VI*. Harvard.
- Modrzejewski (1997) – Modrzejewski, Joseph Méléze. *The Jews of Egypt*. New Jersey.
- Montagu (2000) – Montagu, John Drogo. *Battles of the Greek and Roman Worlds*. London.
- Munck (2001) – Munck, Johannes. “Aristeas,” i Hammershaimb, E *et al.* (eds.) *De Gammeltestamentlige Pseudepigrafer*. Viborg. 381-440
- Nickelsburg (2005) – Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. Minneapolis.
- Shutt (1985) – Shutt, J. H. “Letter Of Aristeas,” i Charlesworth, James H (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York. 7-34.
- Tcherikover (1950) – Tcherikover, Victor. “Syntaxis and Laographia” i *Journal of Juristic Papyri* 4. 179-207.
- Tcherikover (1959) – Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilisation and the Jews*. Philadelphia.
- Thissen (1966) – Thissen, Heinz-Josef. *Studien zum Raphiadekret*. Meisenheim am Glan.
- Walbank (1981) - Walbank, F. W. *The Hellenistic World*. Glasgow.
- Walbank (1957) – Walbank, F. W. *A Historical Commentary on Polybius*. Oxford.
- Weitzman (2005) – Weitzman, Steven. *Surviving Sacrilege*. Cambridge.
- Wills (1995) – Wills, Lawrence M. *The Jewish Novel in the Ancient World*. London.
- Wills (2002) – Wills, Lawrence M. *Ancient Jewish Novels: An Anthology*. Oxford.
- Wyrick (2006) – Wyrick, Jed. Anmeldelse af Johnson, Sara Raup. *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity*. Bryn Mawr Classical Review 16/03/2006.