

II. ÉVFOLYAM 2. SZÁM (2020)

STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA
BIBLIAI TANULMÁNYOK

II. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2020

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
II. évfolyam, 2020/2. szám

Kiadja: Szent Pál Akadémia
1103 Budapest, Gyömrői út 69.

Főszerkesztő:
GRÜLL TIBOR

Szerkesztőbizottság:

HACK PÉTER
HACK MÁRTA
HORVÁTH ANDRÁS
RUFF TIBOR
RUGÁSI GYULA
TATÁR GYÖRGY

Olvasószerkesztők:
SZÉP E. KINGA
POLGÁR STEFÁNIA

A lapszámokat szerkeszti a Szerkesztőbizottság.

A Szerkesztőség címe:
1103 Budapest, Gyömrői út 69.
Tel.: +36 1 432-2720
Elektronikus levelezési cím: sb@szpa.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 2676-9166

A borító tipográfiai tervét Navratyil Edina készítette.
A nyomdai munkákat az OOK-Press Kft. végezte.
Felelős vezető: Szathmáry Attila.

TARTALOM

A szerkesztő előszava	5
---------------------------------	---

TANULMÁNYOK

RUFF TIBOR: Az ószövetségi próféciaák értelmezése az Újszövetségben	9
BENKE LÁSZLÓ: Korsószilánk-kirakat. Szerkesztői rendezőelvek a maszoretikus Jeremiás-gyűjteményben	59
GRÜLL TIBOR: „A Törvény, amit az Úr adott a zsidóknak”. Bibliai idézetek és allúziók késő antik zsidó feliratokon	83

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

TÓTH J. VIKTOR: A <i>Memra</i> szerepe a judaizmusban a Második Templom korában	133
IGARI LÉNA: A pravoszláv eszkhatólógia	143

FORRÁS

HACK MÁRTA: Ézsaiás 11,1–6a fordítása Jonatán targumában és annak újszövetségi párhuzamai	161
--	-----

RECENZIÓK

SZARKA LAJOS recenziója	173
RÁKÓCZI ISTVÁN recenziója	176
GRÜLL TIBOR recenziója	179

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	187
--	-----

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	191
---------------------------------	-----

LAPSZÁMUNK SZERZŐI	195
------------------------------	-----

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

Ezt az évet március óta hol lazább, hol szigorúbb elzártágban töltöttük a koronavírus-világjárvány miatt. Miközben a közösségi istentiszteletek szüneteltek, a Szent Pál Akadémián pedig március óta az oktatás teljes egészében online üzemmódra váltott, a tudományos műhelymunka nem állt meg, aminek ékes példája a most megszülető lapszám is, amely néhány oldallal meg is haladja az előző szám terjedelmét. A *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2020-as második számában is három hosszabb lélegzetű tanulmányt közlünk, melyek ezúttal a bibliai hermeneutika, szöveg-, illetve recepciótörténet témájával foglalkoznak. RUFF TIBOR *Az ószövetségi próféciaák értelmezése az Újszövetségben* című tanulmányában az ún. „reálpróféciaák” működését írja le, aminek megértése a Biblia egészének korunk emberéhez szóló, a jelen eseményeire vonatkozó értelmezése szempontjából is alapvető jelentőségű. Jeremiás könyvének modern nyelvezetű, kommentáros fordítása folyamatosan jelenik meg testvér-folyóiratunk, az *Új Exodus* hasábjain BENKE LÁSZLÓ tollából, aki mostani lapszámunkban e munka során szerzett meglátásait osztotta meg *Korsószilánk-kirakat: Szerkesztői rendezőelvek a maszoretikus Jeremiás-gyűjteményben* című cikkében. A harmadik hosszabb lélegzetű tanulmány GRÜLL TIBOR „*Törvény, melyet az Úr adott a zsidóknak*”. *Bibliai idézetek és allúziók késő antik zsidó feliratokon* című írása, amely a bibliai szövegek hatását mutatja be a késő antik zsidó epigráfiában. A Kisebb közlemények rovatban két doktorjelölt-hallgató, a legutóbbi számunkban már megismert TÓTH J. VIKTOR (Fuller Theological Seminar, Pasadena) közli írását *A Memra szerepe a Második Templom korabeli judaizmusban* címen; és most mutatkozik be IGARI LÉNA, az ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola hallgatója *A pravoszláv eszkhatólógia* című tanulmányával. A Forrás rovatban HACK MÁRTÁNAK az Ézsaiás 11,1-6a igerészhez készült kommentáros Targum-fordítását olvashatjuk, amely a keresztény teológia szempontjából is kiemelkedő jelentőségű, és számos izgalmas felvetést fogalmaz meg. A *Studia Biblica* ezúttal is három recenziót közöl. Közülük kettő frissen megjelent magyar nyelvű könyvekre: SZARKA LAJOS és RÁKÓCZI ISTVÁN egy Flavius Josephusról szóló konferenciakötetre, valamint szerkesztőségünk tagjának, RUGÁSI GYULÁNAK tanulmánykötetére hívja fel a figyelmet, míg GRÜLL TIBOR recenziója WILLIAM G. DEVER „*Eltemette-e a régészet a Bibliát?*” című kötetére reflektál. Örömmel nyújtjuk át a T. Olvasóknak idei második lapszámunkat, amely – reméljük – ezekben a vészterhes napokban is tovább erősíti hitünket és a Szentírás mélyebb megértéséhez vezet.

A Szerkesztőség

TANULMÁNYOK

AZ ÓSZÖVETSÉGI PRÓFÉCIÁK ÉRTELMEZÉSE AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN¹

RUFF TIBOR

„Két tévedés: 1. ha mindent betű szerint értelmezzük; 2. ha mindent rejtett érteleme szerint értelmezzük.”

„Aki úgy értelmezi az Írást, hogy értelmét nem magából az Írásból veszi, az ellensége az Írásnak.”

Blaise Pascal: *Gondolatok*, ford. Pödör László, Budapest: Gondolat, 1983, 648, 900.

Több mint kétezer éve zajlik, és máig nem zárult le a felmérhetetlen jelentőségű és alapvető hermeneutikai vita a zsidóságon és a kereszténységen belül, valamint kettejük között is arról, hogy a Biblia mely szövegrészeit kell szó szerint venni, s melyeket valamilyen átvitt, képes (metaforikus, szimbolikus, allegorikus stb.) értelemben.

Az erre a kérdésre adott különböző válaszok szerint nagymértékben eltérő értelmezések keletkeztek, melyek más-más életformákat és erkölcsi elveket írnak elő a hívők számára (például kinek mely parancsok kötelezőek a mózesi Törvényből, s melyek nem); a prófétáktól kinyilatkoztatott jövő teljesen különböző képeit eredményezték (például: hogyan valósul meg a messiási királyság, lesz-e Izraelnek állami helyreállítása akkor majd a történelemben, vagy sem); s mindezekből nagyon különböző egyéni és közösségi magatartások, elvárások, szervezetek, politikai programok és cselekvések fakadtak, amelyek a hit, a vallás és az erkölcs emberi egzisztenciát a legmélyebben érintő volta miatt rendkívüli szenvedélyeket, a vitákon túlmenően néha több évtizedes háborúkat is korbácsoltak, milliók életét követelve vagy tönkretéve.

Mindez azért is meglepő, mert az Újszövetség mintegy nyolcszáz ószövetségi idézetet vagy utalást tartalmaz és értelmez, azaz – legalábbis az Ó- és Újszövetséget egységes Szentírásnak tekintő kereszténység esetében – bőséges anyagot nyújt egy olyan hermeneutikai kutatás számára, amelyből teljesen részletesen és alaposan fel lehet tárni a Biblia saját, belső önr értelmezését.² Hiszen a keresztény Biblia ekként két nagy részből áll, amelyek közül a második folyamatosan, gaz-

¹ Ez a tanulmány az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának filozófia szakára beadott és megvédett szakdolgozat (mely „*Adalékok a Szellem exegéziséhez*” címen megjelent a *Határ* 1994/1-2. számában) átdolgozott és bővített változata.

² A bibliai hermeneutika történetével, irányzataival olyan mennyiségű szakirodalom foglalkozik, hogy ezek feldolgozására még említés szintjén sem vállalkozhatunk. Néhány fontosabb mű magyar nyelven: Fabiny 1994; Ricoeur 1995; Körtner 1999.

dagon és apró részletekig menően értelmezi az elsőt, s így túl a konkrét interpretációk sokaságán általános formai mintát, paradigmát is ad a Biblia immanens, saját elvei szerinti hermeneutikájára. Ugyanaz az örök és soha meg nem változó Szellem, amely az Ószövetségben kinyilatkoztatásokat adott, a keresztények számára éppoly kinyilatkoztatott tekintéllyel értelmezi is saját mondatait az Újszövetségben, s ezzel lehetőséget ad a Biblia saját, belső hermeneutikai elveinek teljes feltárására. A keresztény Biblia e kettős szerkezete tehát egyáltalán nem hagy bennünket sötétségben az egész szent szövegtörzs immanens hermeneutikája, és annak valamennyi elve és szabálya felől, hanem az teljes világossággal ragyoghat azok számára, akik erre a kutatásra lelkiismeretesen rászánják magukat, hiszen – mint e kutatás során szembesülünk vele – igen összetett, bonyolult, árnyalt tudományról van szó, amelyről elmondható, hogy nemcsak az ördög, de Isten is gyakran a részletekben búvik meg, így az eligazodás mély alaposságot, a legapróbb összetevőikig (esetenként szavak, sőt toldalékok vagy mondat szerkezetek, szórendek jelentéséig) lehatoló elemzések sokaságát, mindezek egységben való látásának építését, és a legőszintébb lelkiismeretességet követeli meg. Mind a zsidó, mind a keresztény hagyomány jól tudja, és hirdeti is, hogy ez egyénileg élethossziglan, közösségi szempontból pedig az egyéni életidőn is túlnyúló küldetés, amelyet mind az Ó-, mind az Újszövetség az ember egyik legfőbb életfeladatának mond.

Meglepő tehát, hogy mindezek ellenére ekkora, mindmáig tartó káosz alakult ki a történelem során éppen ebben az – Isten részéről – világosan kinyilatkoztatott kérdésben. A zsidóság és a kereszténység történelmének és hagyományainak valamelyes ismerete azonban elegendő ahhoz, hogy hamar belássuk, mi okozza ezt a zűrzavart: az egyéni és közösségi normarendszerek (melyek szinte mindig tartalmazznak Biblián kívüli eredetű szempontokat) és az ezekhez való mély kötődések, a téma mindenkor rendkívüli politikai-hatalmi jelentősége, az ezekhez kötődő nagy gazdasági érdekek, valamint a mindkét oldalon ezek befolyásától egyáltalán nem mentes hagyománytömegek különösen a fentebb említett utolsó kritérium teljesülését akadályozzák meg: az őszinte lelkiismeretességet.

Manapság sokan menekülnek a „bulvár- és vulgár-agnosztikus”, hazug közhely cinikus szavai mögé: „Ó, a Bibliát olyan sokféleképpen lehet értelmezni” – meg sem gondolva közben, hogy ez az állítás voltaképpen a szavaival világmindenséget teremtő Istent azzal vádolja, hogy nem tud – vagy nem akar – világosan és közérthetően beszélni azokhoz, akik pedig egyedül benne bíznak, hogy életükhöz igaz és egyértelmű eligazítást kaphassanak, de utána mégis számon kéri őket ebből fakadó hibáikért; vagyis ebben az esetben Isten nem lehetne jó és mindenható, ez pedig képtelenség. Az emberi lelkiismeret – amelybe Pál apostol szerint be van írva Isten erkölcsi törvénye, azaz ennyiben maga is kinyilatkoztatás-hordozó – tanúságot tesz arról, hogy ha Isten nem fogalmazna világosan, pontosan, árnyaltan és mindenki számára érthetően akaratáról, akkor nem is várhatná el, hogy azt bárki teljesítse – s ha ezek után még el is számoltatna és megbüntetne bennünket azért, mert azt nem tudtuk emiatt teljesíteni, akkor rosszabb lenne egy pszichopata zsarnoknál is, nem lenne méltó a tiszteletünkre, és egyenesen kötelességünk lenne elhagyni. De ez nyilvánvalóan nem lehet így, legalábbis azok számára, akik hisznek – így nem marad más út, mint posztulálni, hogy a Szentírás valójában világosan megérthető. Természetesen kizárólag saját belső elvei, szabályai szerint.

Ezért az őszinte lelkiismeretesség kritériuma arra kötelez bennünket, hogy minden egyéni, közösségi, gazdasági, politikai-hatalmi, világnézeti vagy bármilyen más Biblián kívüli érdeket és szempontot, valamint mindkét hordozó közösség – a zsidóság és az egyház – minden nem kinyilatkoztatott – azaz Biblián kívüli – hagyományát a DESCARTES-i módszertani szkepszis alkalmazásával zárójelbe tegyük, és alapos kritikának vessük alá, vagyis kizárólag a Szentírás immanens hermeneutikáját tárjuk fel, emezektől megtisztítva. Ebben pedig egyáltalán nem vagyunk magunkra hagyatva, hiszen mint fentebb mondtam, a keresztény Biblia két fő része, láthatólag isteni szándéknak megfelelően egymást értelmezve feltárja a Mindenható öntelmezését.

A szöveg szó szerinti, illetve átvitt-képes értelme dichotómiájának problémája elsősorban két nagy területen okoz máig is súlyos, történelemformáló erejű zavart: 1. az etikát érintően az isteni parancsok (ezen belül főként a mózesi Törvény és annak további ó- és újszövetségi értelmezései) vonatkozásában, valamint 2. a történelmi jövővel kapcsolatban (ezen belül is az Izrael isteni helyreállítása kérdésének jelenünkben zajló válságában) pedig a próféta szövegek értelmezése terén.

Ez a tanulmány a második kérdéskör néhány hermeneutikai alapelvét kívánja alapos és részletes elemzéssel feltárni.

Mindenekelőtt a címben megjelölt témát szeretném pontosabban meghatározni, és elhatárolni a nem közvetlenül idevonatkozóktól. Eszerint először is meg kell különböztetnem az általam vizsgált „prófécia típust” attól, amelyről a szakirodalom legnagyobb része szól, ti. az ún. „reálpróféciáktól” (ERICH AUERBACH *Figura* c. tanulmányának szóhasználata szerint alkalmazva ezt a kifejezést).³ Már a patrisztikától fogva ez a típus került a figyelem középpontjába, s ezért napjainkig érvényben maradt az a szemlélet, mely szerint a próféciák megértése elsősorban *tipológiai jellegű*, olyannyira, hogy az ún. „ókeresztény paradigma” nagyrészt „tipológia” néven van jelen a köztudatban.⁴ AUERBACH említett tanulmánya – melyre sokszor fogok utalni – ezen a rendszeren belül nagyon fontos megkülönböztetést tett, amikor a reálpróféciák (előképek és hasonlók) kategóriáját elválasztotta, sőt ellentétbe állította az allegóriával. Eszerint a reálprófécia olyan ószövetségi előkép, amely – jóllehet a keresztény hermeneutikában előreutal pl. a Messiásra – önmagában is *valóságos és történelmi*. Azaz a korai kereszténység (AUERBACH Tertullianust és Ágostont idézi főként) fenntartotta azt az állítást, amely szerint az Ószövetség mindenekelőtt történelmi hitelességű beszámoló; e valóságos események által ugyanakkor Isten a Messiásban beteljesedő megváltás előképeit adta meg. Ezeket AUERBACH szembeállította a hellénisztikus gondolkodásban jelenlévő allegóriával, mert ez utóbbi nem követel magának történelmi érvényességet. Auerbach szerint az előbbi kifejezetten zsidó-keresztény, az utóbbi pedig „pogány”, azaz görög-római jellegzetesség. Ehhez még annyit tehetnék hozzá e dolgozat témája kapcsán, hogy ez a különbség a két világszemlélet között véleményem szerint fundamentális jellegű – erre azonban később még visszatérek.

AUERBACH tanulmánya mindemellett (és mindezekből adódóan) megmarad a tipológia gondolkodásmódján belül. Tekintve, hogy ő a patrisztikától kezdi követni a kereszténység figurafelfogásának vizsgálatát, s az Újszövetséget csak érintőlegesen használja, s mivel ebben az időszakban

³ Auerbach 1987, vö. Engelmeier 2018.

⁴ Erről bővebben lásd Fabiny 1998.

már egészen korán valóban a tipologikus ószövetség-értelmezés kerül előtérbe (a *Barnabás-levél* a klasszikus példa), ez érthető is. Véleményem szerint azonban már ez az egészen korai ószövetség-felfogás is jelentős súlyponteltolódást mutat az apostoli időszak, vagyis az Újszövetség szövegeihez képest. *Ez az eltolódás a – nevezzük így – „prediktív” próféciaák rovására történt a tipológia irányába.* „Prediktív” prófécia alatt a továbbiakban azokat értem, amelyek nem egy előkép és annak beteljesedése („betöltődése”) relációjában állnak fenn, hanem egy egészen konkrét tartalmú verbális *jövendölés* és annak pontos megvalósulása fogalmaival írhatók le. A különbséget – a tipológia „védelmében” – jól megfogalmazza FABINY TIBOR: „a beteljesedés hermeneutikai értelmét kell megvilágítanunk ahhoz, hogy a tipológiai gondolkodás jelentőségét felismerhessük. A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentírásan. *Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jövendőmondás (predikció) beigazolásaként fogjuk fel, s ilyennel a racionális vagy a modern gondolkodás nem tud sokat kezdeni.*”⁵ Nyilvánvaló, hogy az ilyen jellegű próféciaák – már amennyiben léteznek ilyenek – nem ragadhatók meg a tipológia fogalmaival.⁶ Klasszikus értelemben mégis elsősorban ezeket nevezik próféciaáknak, s a továbbiakban én is ezekkel foglalkozom.

Ha az Újszövetségben előforduló ószövetségi idézeteket és a hozzájuk kapcsolódó magyarázatokat megvizsgáljuk, arra a meglepő tényre bukkanhatunk rá, hogy a 800-nál valamivel több idézet (és a hozzáfűzöttek) nagy része (42,8%-a) ilyen „prediktív” próféciaák beteljesedését állítja, s ebből mindössze 1,7% (az ilyen típusú próféciaák 3,9%-a) olyan, amely nem szó szerinti és nem fizikai értelemben teljesedett be, hanem „spirituális” vagy „figurális” értelemben (azaz tipológiailag is kezelhető).⁷ Ez utóbbiaknál azonban megfigyelhető, hogy eredeti szövegkörnyezetükben is már egy nagyobb hasonlat, parabola vagy képi módon előadott prófétai „performance” részei. Különösen megdöbbentő ez, ha összehasonlítjuk a törvény parancsolatainak magyarázatára vonatkozó helyekkel (vagyis az Újszövetség morális tanításával, amely a modern kereszténységben messze a legjelentősebb helyet foglalja el), ezek ugyanis az idézetek (és magyarázatok) 25,2%-át teszik csak ki. Véleményem szerint ez nem magyarázható csak azzal, hogy a zsidókeresztény szerzők eleget kívántak tenni koruk zsidósága írásmagyarázati elveinek – hiszen egyrészt ők maguk is zsidók voltak; másrészt e prófécia-értelmezéseiket *igazságként adták elő*; harmadrészt sok pogánykeresztényeknek szóló levélben is ez a domináns exegetikai eljárás; negyedszer: sok esetben (pl. a *Rómaiakhoz írt levél*) az etikai tartalmú tanítás („a hitből való megigazulás”) *alá van rendelve* a „prediktív” próféciaákra támaszkodó eszkhatológiának, *mint alapvető argumentumnak.*

⁵ Fabiny 1991a, 20–21. (Kiemelés tőlem, R. T.)

⁶ Auerbach utal Tertullianus egy megjegyzésére, amit – szerintem – nem jól ért; ebből az következne, hogy a „prediktív” jövendölések is kezelhetők a tipológiai gondolkodásmód szélsőséges eseteiként. Egészen biztos azonban, hogy az első században nem így értelmezték őket. Tertullianus ezt írja: „Nem minden árnykép, hanem van test is; ahogyan magára az Úrra vonatkozóan is bizonyos jelentőségeltjes dolgokat napnál világosabban megjövendölnek; mert a szűz is megfogant méhében, és pedig nem figurálisan; s megszülte nekünk Jézus Krisztust mégpedig nem átvitt értelemben” (nec omnia umbrae sed et corpora, ut in ipsum quoque dominum insigniora quaeque luce clarius praedicarentur: nam et virgo concepit in utero non figurate, et peperit Emmanuelem, nobiscum deum [Iesum], non oblique, *De resurrectione carnis*, 20.2–3, ed. Evans (London, 1960), p. 54).

⁷ Valamennyi prediktív próféciaát feldolgozta enciklopédiájában Barton Payne (1973).

Ezek után még meglepőbb, hogy a reálprófécia jellegű, tehát tipológiai eszközökkel egyáltalán megragadható idézetek és magyarázataik összesen kb. 21%-át teszik ki az összesnek, és ezek is túlnyomórészt *János evangéliumában*, a *Zsidókhoz írt levélben* és a *Jelenések könyvében* vannak, amelyek a legkésőbbi írások, és deklarált céljuk is speciális. Mindez nem jelenti azt, hogy tagadnám a tipológia (ill. más exegetikai szempontok) jogosultságát. Mégis, véleményem szerint e hangsúlyeltolódás tudatosítása és a „prediktív” próféciák (továbbiakban: próféciák) vizsgálata egy olyan réteghez vezethet vissza, amely a patrisztika legkorábbi írásait is megelőzi; a zsidó és a görög gondolkodás különbségére még jobban rávilágít; sőt kaput nyit az első századi és az intertestamentális zsidó exegézis egyes ontológiai alapgondolatainak megértése felé is. „Magának Jézusnak a tanításában, ahogyan azt az evangéliumok korai szövegeiből ismerhetjük, az eredeti zsidó elv jelenik meg. Mikor a későbbi keresztények Jézus tiszta tanításához igyekeztek visszafordulni, gyakran kiderült... hogy ez nem más volt, mint öntudatlan párbeszéd az *eredeti judaizmussal*”⁸

A vizsgálódás során az Újszövetséget mind a kánon, mind a textus szempontjából egységesnek fogom tekinteni: az itt feldolgozandó téma meglehetősen egységesen vonul végig az egész Újszövetségen.

A bibliai idézeteket a revideált Károli-féle fordítás alapján idézem, szögletes zárójelben adom meg a szavak pontosabb vagy több jelentését, ahol szükséges. A bibliai könyvek nevét a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa által fordított, 1989-ben kiadott Biblia hivatkozási rendszere szerint rövidítem.

Az Újszövetség igénye a történeti hitelességre

Mielőtt az Újszövetség Ószövetség-exegézisére rátérnék, először röviden át kell tekintenem, hogy milyen típusú hitelességre tartottak igényt ezek az írások. Ez a kérdés a „hermeneutikai kör” többszöri megtétele után tűnik csak fel a témát illetően, akkor viszont egészen alapvetőnek mutatkozik, ezért helyeztem az első helyre. Különösebben mély vizsgálódás nélkül is azonnal megadható rá – legalábbis filozófia- illetve vallástörténeti szempontból – a válasz: *az Újszövetség szövege igényt tart a történelmi hitelességre önmagát illetően*.⁹ Ezt alátámasztja az első századok keresztényeinek teljesen egységes állásfoglalása és hitvallása is (történelmi szempontból ez bizonyítéknak tekinthető); tény, hogy ez a hitelességigény a különböző természetfeletti eseményekre is vonatkozik. Az Újszövetség majdnem minden könyvében találhatunk ezt megerősítő kijelentéseket, ezek közül néhány: Lk 1:1-4; Jn 10:38; 14:11; 19:35; 20:30-31; 21:24-25; ApCsel 2:32; 10:38-41; Róm 15:18-19; 1Kor 15:3-8; 14-15; 2Kor 12:12; Gal 1:20; 2Tim 2:8; 11; Zsid 2:3-4; 2Pt 1:16-18; 1Jn 1:1-3; 4:2-3 stb. Ezekon kívül a szöveg egésze is hordozza ezt az igényt: a szinoptikus evangéliumok (különösen Márké) szinte teljesen értelmetlenné és érthetlenné válnak, ha feltételezzük, hogy a szerző csupán egy mítoszt vagy misztikus-allegorikus történeteket kívánt volna lejegyezni. Ezzel kapcsolatban csak egyetlen helyet idézek:

⁸ Buber 1961, 12.

⁹ Az Újszövetség történeti megbízhatóságát alátámasztja: Habermas 2006; Ehrman 2011; Blomberg 2016. Természetesen sokkal nagyobb számban található olyan szakirodalmak, amelyek ezt tagadják, de ennek a cikknek nem feladata ezek részletes cáfolata.

„Mert nem mesterkélte meséket [σεσοφισμένοις μύθοις = *kitalált* (fortélyosan, ravaszul ki-
eszelt, hazug) *mítoszokat* (szóbeszédet, meséket, legendákat, hazugságokat, példázato-
kat(!))] követve ismertettük meg veletek a mi Urunk Jézus Krisztus hatalmát és eljvetelét;
hanem mint akik szemléli [ἐπιπταί = *szemtanúi*] voltunk az ő nagyságának. Mert amikor
az Atya Istentől azt a tisztességet és dicsőséget nyerte, hogy hozzá a felséges dicsőség ilyen
szózata jutott: Ez az én szeretett Fiam, akiben én gyönyörködöm: ezt az égből jövő szót
mi hallottuk [ἤκούσαμεν = *meghallottuk*], együtt lévén vele a szent hegyen.” (2Pét 1:16-18¹⁰)

Külön tanulmányt igényelne természetesen, ha a fenti állításunkat könyvenként maradéktala-
nul be kívánnánk bizonyítani, itt erre nincs helyünk. Azért időztem mégis ennyit ennél a kérdés-
nél, mert az Újszövetség Ószövetséget illető hermeneutikai alapállását csak akkor *lehet megérteni*,
ha történeti hitelességre irányuló igényét tudomásul vesszük. Természetesen kétségbe lehet vonni
magát a történeti hitelességet, de a szöveg erre irányuló igénye tényét véleményem szerint tuda-
mányosan nemigen lehet vitatni. Egyetérthet valaki például Spinozával abban, hogy nem fogadja
el az újszövetségi csodákat történeti tényként, ám azt az állítását, mely szerint ő emellett úgy fogja
érteni ezeket az írásokat, ahogyan azokat eredetileg értették, nem tudom elfogadni.¹¹

Mindezek miatt a továbbiakban a szövegközpontú hermeneutikai felfogáshoz fogom ma-
gam tartani, amelyet a szakirodalom a „close reading”, „Werkinterpretation”, „New Criticism”,¹²
„poszt-kritikus paradigma” stb. neveken ismer, azzal a megjegyzéssel, hogy ez nem metodológiát,
hanem hozzáállást jelent.¹³

Az Újszövetség szerzőinek viszonya az Ószövetség egészéhez

Az alábbiakban azokat a klasszikus helyeket vizsgálom meg, amelyek az Ószövetség tekintélyére
vonatkoznak. Ismét köztudott, hogy Jézus és tanítványai számára „a Törvény, a Páféták és az Írá-
sok” ugyanúgy *abszolút isteni tekintéllyel bírtak* – az Újszövetség tanítása szerint –, mint bármelyik
vallásos zsidó kortársuk számára. Mindamellet tekintsük át röviden ezeket a részeket:

¹⁰ Érdekes, hogy ennek az ígének az értelmezésével nagyon keveset foglalkozott a modern teológiai irodalom,
üdítő kivételként lásd pl. Shepherd 2013.

¹¹ „Ámde Ön azt fogja mondani, hogy az apostolok mind teljességgel hitték, hogy Krisztus feltámadt halálából
és valósággal felszállt az égbe. *Ezt én sem tagadom*. Hiszen maga Ábrahám is hitte, hogy Isten étkezett nála, és
az izraeliták is mind hitték, hogy Isten az égből tüztől körülveve leszállt a Szinaj hegyre és közvetlenül beszélt
velük... Arra a következtetésre jutok tehát, hogy Krisztusnak a halottaiból való feltámadása valójában szellemi
feltámadás... Nem volna nehéz az evangélium egész tanítását e szerint a hipotézis szerint magyarázni... nem
is szólva arról, hogy mindazt, amit a zsidók testi értelemben vettek, a keresztények szellemileg értelmeztek.”
Vö. ezt az alábbiakkal: „Lássuk, vajon én, aki tagadom kísértetek és szellemek létezését, *kevésbé értem-e ezért
azokat az írókat*, akik e tárgyról írtak...? (Spinoza 75. és 54. leveléből, in: Spinoza 1957, 378 és 331. Kiemelés
tőlem, R. T.)

¹² Weiss 1984, 1-73. A *close reading* módszeréről magyarul lásd Szemes 2018; a Bibliával kapcsolatban: Coetzee
1994.

¹³ Mint metodológia ugyanis ez a „paradigma” irodalomtudományi jellegű, s a Bibliához mint irodalmi műhöz
közelít (pl. Weiss). Ez azonban korlátozza is érvényességét, annak ellenére, hogy így kiszabadulhatott az elem-
zésnek a történetkritika kontrollja alól, amely lehetetlenné tette a szöveg egységként való szemléletét. Ezért
számomra módszertana kevésbé használható, az immanens vizsgálat követelményét viszont fenntartom.

„Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy betöltssem. Mert bizony mondom néktek, míg az ég és a föld elmúlik, a törvényből egy jóta vagy egyetlen pontocska [μία κεραία = egy szarvacska¹⁴] el nem múlik, amíg minden be nem teljesedik.” (Mt 5:17-18)

E gondolat valóságos érvényességét a későbbiekben gyakorlatban is látni fogjuk, most csak az írásjelek pontosságát is hangsúlyozó gondolatra hívnám fel a figyelmet,¹⁵ amely azonos a rabbini-kus hagyomány álláspontjával.

Jézus másik hasonló tárgyú kijelentése a Jn 10:35-ben található: „és az Írás fel nem bontható”. Az itt szereplő λὺω alapjelentései az újszövetségi *koiné*-ban a következők: „felbontani” valamit („megkötni” ellentétéként); „feloldani”, „eloldozni” (pl. Mt 18:18); „(pecsétet) feltörni, felbontani” (Jel 5:2, 5); „megtörni” (törvényt, szombatot stb.); „darabokra törni” (pl. ApCsel 27:41-ben hajót).¹⁶ E két hely szerint az Ószövetség Jézus korában rögzített szövege számukra mintegy *ontológiai értelemben kikezdehetetlen egységet alkotott*, melyet nem lehet „széttörni”.

Klasszikus hely még a 2Tim 3:16-17: „A teljes írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a fedésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre, hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített”.

Végezetül a 2Pét 1:19-21 tartozik ide, amelyet a már idézett megelőző versekkel (16-17) együtt érdemes megnézni, mivel így az Ó- és Újszövetségre átfogóan vonatkozó hermeneutikai alapállást rögzíti:

„Mert nem mesterkéltem meséket követve ismertettük meg veletek a mi Urunk Jézus Krisztus hatalmát és eljövételét; hanem mint akik szemlélői voltunk az ő nagyságának. Mert amikor az Atya Istentől azt a tisztességet és dicsőséget nyerte, hogy hozzá a felséges dicsőség ilyen szózata jutott: Ez az én szeretett Fiam, akiben én gyönyörködöm: Ezt az égből jövő szózatot mi hallottuk, együtt lévén vele a szent hegyen. **És igen biztos nálunk a prófétai beszéd is, a melyre jól teszitek, ha figyelmeztetek**, mint sötét helyen világító szövétnekre, míg nappal virrad, és hajnalcsillag kél fel szívetekben; *tudván először azt, hogy az írásban egy prófétai szó sem támad saját magyarázatból. Mert sohasem ember akaratóból származott a prófétai szó; hanem a Szent Szellemtől indítatva szóltak az Istennek szent emberei.*”

¹⁴ Ennek értelmezéséhez lásd Burt Visotzky klasszikus cikkét (Visotzky 1988).

¹⁵ Hasonlít ehhez az a rabbini-kus történet, amely szerint Salamont a Tóra egyik *jod*-ja vádolta be Istennél, mivel sok feleséget tartott, s ennek 5Móz 17:17-beli tilalmát egy *jod* megváltoztatásával az ellenkezőjére változtatta: *ló jarbe - lí arbe*; s ez Salamon bukásához vezetett, míg a Tórából egyetlen *jod* sem veszett el (pSanh 2,20c, lásd részletesen: Strack-Billerbeck 1961, I. 244-248). Ide tartozik még a kánon kérdése is. Az *Encyclopaedia Judaica* az „Apocrypha and Pseudoepigrapha” címszónál arra az álláspontra helyezkedik, hogy a ma használatos kánon nem a javnéi zsinat, hanem *már a perzsa kor vége óta* rögzített volt (részletesebben lásd ott). Eszerint Jézus ugyanezt a kánont fogadhatta el (ez idézeteiből is kitűnik). Ami a szövegvariánsok kérdését illeti, az „etalon” az ő számára is nyilván a Templomban őrzött legelfogadottabb kézirat lehetett – semmi okunk feltételezni, hogy ebben ne csatlakozott volna népe állásfoglalásához. A kánonról lásd Zsengellér 2015.

¹⁶ Zodhiates 1988, s.v. λὺω, p. 1708.

A 20–21. vers pontosabb és részletesebb fordítása:

„...e legelsőt megértők, hogy az írás egy prófécija sem keletkezik saját (személyes, egyéni) magyarázatból, mert sohasem indult ki ember akaratából (vágýából) prófécia, hanem a Szent Szellemtől vitetve (hordozva, irányítatva, elragadva) beszéltek Istentől (Istenről, Isten miatt, Istennel, Isten szerint) emberek.”

Ez tehát a „legelső” megértendő a próféciaák újszövetségi hermeneutikájához. Megjegyzem még,

- 1) hogy az Újszövetség sehol nem tartalmaz a fentiekkel ellentétes állítást;
- 2) hogy mindez egybevág a kortárs zsidó hermeneutika alapállásával;¹⁷
- 3) hogy az Újszövetség szövege implicit módon mindenhol tartalmazza ezeket az elveket.

Összefoglalva: Az Ószövetség (feltehetően a mostani zsidóság által használt kánonja és – természetesen *pontozatlan* – szövegei szerint) *teljes egészében, felbonthatatlanul és szavakig, illetve írásjelekig menő pontossággal isteni tekintéllyel bírt a korai keresztények között.*

A továbbiakban az egyes próféciaák és beteljesedésük részletes vizsgálatában a fenti elvek szem előtt tartásával hagyom vezetetni magam a szövegtől, hogy a próféciaák (főként a prófétai könyvek) újszövetségi értelmezésének bensőbb struktúráit megértsük.

Egyes próféciaák és beteljesedésük vizsgálata

„A Jézus Krisztus születése pedig így vala: Mária, az ő anyja, eljegyeztetvén Józsefnek, mielőtt egybekeltek volna, **viselősnek találtaték a Szent Lélektől.** József pedig, az ő férje, mivelhogy igaz ember vala és nem akará őt gyalázatba keverni, el akarta őt titkon bocsátani. Mikor pedig ezeket magában elgondolta: ímé az Űrnak anygala álomban megjelenék néki, mondván: József, Dávidnak fia, ne félj magadhoz venni Máriát, a te feleségedet, mert **a mi benne fogantatott, a Szent Lélektől van az. Szül pedig fiat,** és nevezd annak nevét Jézusnak, mert ő szabadítja meg az ő népét annak bűneiből. **Mindez pedig azért lón, hogy beteljesedjék, amit az Űr mondott volt a próféta által, aki így szól:** Ímé a szűz fogan méhében és **szül fiat,** és

¹⁷Sanh 99a Bar: „Jahve igéjét megvetette (4Móz 15:31)... Még ha valaki azt is mondja: „Az egész Tóra Istentől származik, ennek a versnek a kivételével, amelyet nem Isten, hanem Mózes saját szájából mondott’, ez is olyan, akire érvényes: Jahve igéjét megvetette.” (Strack-Billerbeck 1961, III. köt 667. o.) „Ha a rabbinikus irodalom szempontjából közelítjük meg ezeket az [újszövetségi] szavakat, szembeötlő az egyezésük a régi zsinagógák inspiráció-elméletével... A prófétikus szó kifejezés emlékeztet a ’próféciaák szavaira’, melyeket R. Chanina a Tóra szavaival állított szembe (ld. Midr. Ps 90 par. 4 (194b)). Ennek a mondatnak: ’soha egyetlen prófécia nem származott ember akaratából’, megvannak a megfelelői... A Szent Szellem elnevezésével az ’inspiráció v. prófécia szellemére’ gondolnak... És végül, ha azt mondjuk, hogy a próféták Isten által beszéltek a Szent Szellemtől vezetve, ez is pontosan fedi azokat a rabbinikus kijelentéseket, hogy a próféták ’Isten szájából’ vagy a ’Szent Szellemben’ beszéltek... Ez példa arra, hogy a korai kereszténység nem csinált gondot abból, hogy egy zsidó tanítást annak minden részletével együtt megtartson” (Strack-Billerbeck 1961, IV/1. 451).

annak nevét Immanuelnek nevezik, ami azt jelenti: Velünk az Isten. József pedig az álomból felszerkenvén, úgy tőn, amint az Úr angyala parancsolta vala néki, és feleségét magához vevé. És nem ismeré őt, míg meg nem szülé az ő elsőszülött fiát; és nevezé annak nevét Jézusnak.” (Mt 1:18-25)

Közismert hely, amely az Ézsaiás 7-hez utal bennünket, amelyből – a szövegösszefüggés áttekintése érdekében – több részletet idézünk:

„És lőn a Júda királyának, Akháznak, az Uzziás fiának, Jóthám fiának napjaiban, eljőve Reczin, Szíriának királya, és Remaljának fia, Pékah, Izráelnek királya Jeruzsálem ellen, hogy azt megostromolja; de nem veheté meg azt. És hírül vivék a Dávid házának, mondván: Szíria Efraimmal egyesült! és megindula szíve s népének szíve, amint megindulnak az erdő fái a szél miatt. És mondá az Úr Ésaiásnak: Menj ki, kérlek, Akház eleibe te és Seár-Jásub fiad, a felső tó csatornájának végéhez, a ruhafestők mezejének útján; és mondd néki: Vigyázz és légy nyugodt; ne félj! és meg ne lágyuljon szíved e két füstölgő üszögdarab miatt, Reczinnek és Szíriának, és Remalja fiának felgerjedett haragja miatt! Mivelhogy gonosz tanácsot tartott ellened Szíria, Efraim és Remalja fia, mondván: Menjünk el Júda ellen, s reszketessük meg, és kapcsoljuk magunkhoz, és tegyük királylyá benne Tábeal fiát, így szól az Úr Isten: Nem áll meg és nem léssen ez!” (1-7. vers)

E prófécia tehát akkor született, amikor Akház uralkodása alatt Szíria és Izrael egyesült erővel megtámadta Júdát. Erről az eseményről beszámol a 2Kir 16:1-6 is:

„Pékának, a Remália fiának tizenhetedik esztendejében kezdett uralkodni Akház, Jótámnak, a Júda királyának fia. Húsz esztendő volt Akház, mikor uralkodni kezdett, és tizenhat esztendeig uralkodott Jeruzsálemben... Abban az időben jött fel Réczin, Síria királya, és Péka, a Remália fia, az Izráel királya, Jeruzsálemet vívatni, és körülzárták Akházat, de nem tudták legyőzni. Akkor nyerte vissza Réczin, Síria királya Elátot a Síriabelieknek, és irtotta ki a zsidókat Elátból; és Síriabeliek jövének Elátba, és ott laknak mind e mai napig.”

A királyt a győzelem reményével bátorító próféta *jel* kérésére is buzdítja:

„És szóla ismét az Úr Akházhoz, mondván: Kérj jelt magadnak az Úrtól, a te Istenedtől, kérj a mélységben vagy fent a magasban! És mikor szóla Akház: Nem kérek s nem kísértem az Urat! Akkor monda a próféta: Halld meg hát, Dávid háza! hát nem elég embereket bosszantanotok, hogy még az én Istenemet is bosszantjátok? Ezért *ád* jelt néktek az Úr maga: **Ímé**, a szűz fogan méhében, és szül fiat, s nevezi azt Immánuelnek, ki vajat és mézet eszik, míg megtanulja a gonoszt megvetni, és a jót választani; mert mielőtt e gyermek megtanulná megvetni a gonoszt, és a jót választani, elpusztul a föld, melynek két királyától te reszketsz. És hozni fog az Úr reád és népedre és atyád házára oly napokat, milyenek még nem jöttek, mióta Efraim elszakadott Júdától: Assiria királyát.” (Ézs 7:10-17)

BUBER e részlet elemzésénél a következő álláspontra helyezkedik: „A ’jel’, *oth*, nem csupán a korábbi idők eseményeire, hanem mostaniakra vonatkozó autentikus, nem legendaszerű próféta megnyilvánulások egyikében sem jelent csodát. Nem igaz tehát, hogy itt ’végső soron csodáról’ volna szó, és érvénytelenek mindazok a messzemenő következtetések, amelyeket ebből a feltevésből levontak”.¹⁸ Azért idéztem ezt a részletet, mert ezen esemény interpretálásának kétezer éves kettősségét, „elágazási pontját” lehet megragadni rajta keresztül. Ez a vita a 2. században a keresztények e szövegrészre alapozott érvelése miatt alakult ki, a *Máté evangéliuma* ugyanis a héber *almá* szót a *παρθένος* ’szűz’ fordítással adja vissza, így az ézsaiási vers mégis a *természetfeletti jel* értelmét nyeri. A vitát nehezítette, hogy a korabeli zsidóság által nagy becsben tartott Szeptuaginta is a *παρθένος* szóval fordítja ezt a helyet.¹⁹ A *Máté evangélium* álláspontja tehát egyértelmű és határozottan különbözik BUBERétól. Ez ugyanakkor jól megmutatja, hogy mi a különbség a prófécia kétféle megközelítésmódja között: az egyiket „történelminek” nevezhetnénk, ez a prófécia születésének körülményeire koncentrál és tartalmát ebből az irányból igyekszik megérteni (BUBER), míg a másik (Máté) a *fizikai beteljesedés felől értelmezi az egészet*. Az előbbi megközelítés érthető és nem vet fel komoly problémákat – az utóbbi annál inkább, mivelhogy a prófécia eredeti szövegösszefüggését radikálisan felbontja. Ott ugyanis a születendő gyermek életkora és a történeti események sorrendje szorosán össze van kapcsolva (mielőtt a gyermek felnőne, elpusztul Izrael és Szíria: ez a prófécia születésének időpontja és a 2Kir 16:9 ill. 17:6 tanúsága szerint időben reálisnak tűnik). Ha ez a gyermek azonos az Ézs 8:1-4 szerint születettel, akit a „Siess-zsákmányra-gyorsan-prédára” néven neveznek, akkor érthető a dolog – ez a személy azonban egészen biztosan nem szűztől született természetfeletti módon, mert Ézsaiás ezt mondja: „és bementem a prófétaaszonyhoz, aki fogant, és szült fiat”. A szűztől születendő gyermekről azonban a továbbiakban nincs említés. Ezen a ponton egy rendkívül éles dilemmára bukkanunk, amely jóval erősebb, mint az *almá* szó jelentése körüli vita. Az evangélium szerzője ugyanis azt állítja, hogy az Ézsaiás által megjövendölt születés 700 évvel később teljesedett be. Ezzel azonban az Ézs 7:14-15 és a 16. versei között fennálló időbeli összefüggést („mert mielőtt e gyermek”) teljesen megszünteti, s mintegy kétévágja a szöveget. Ezzel szembesülve felmerül a kérdés: vajon az evangélium szerzője nem teljesen spekulatív és figyelmetlen módon idézte-e a prófétát, pusztán csak saját mondandójának elfogadhatóvá tétele érdekében – mint ahogy ez többé-kevésbé elfogadott nézet.²⁰

Az Újszövetségben azonban az ilyen típusú írásmagyarázat oly határozottan és erőteljesen van jelen, hogy az aligha lehet a felszínes idézgetés következménye. Majdnem minden ilyenfajta magyarázatnál előáll egy hasonló „exegétikai botrány”, s ezek „közeli olvasata” sokszor az eljárás teljes tudatosságára mutat, mint ezt a későbbiekben látni fogjuk. Egyébként vallástörténeti szem-

¹⁸ Buber 1991, 168.

¹⁹ Erről ld. A. Rahlfs bevezetőjét („History of the Septuagint Text”) a Szeptuagintához (Rahlfs 1935, I. LVII-LVI-II). Az *almá* egyébként az *álam* = „elfátyolozni”, „eltakarni”, „elrejtteni” igéből ered az „elfátyolozott lány” képzetén keresztül, s az 1Móz 24:43-ban egyértelműen „szűz”; 2Móz 2:8-ban „lányka”; Zsolt 68: 25 (26)-ban „lány(ok)”; esetleg „asszony(ok)”; Péld 30:19-ben „(eljegyzett) nő” (semmiképpen nem férjezett); Énén 1:3, 6:8-ban „lányok” (valószínűleg szüzek) jelentésben szerepel. A kérdés tehát nem könnyen dönthető el. A zsidóság ezek után a prófécia e részletét Ezékiásra vonatkoztatta (Strack-Billerbeck 1961, I. köt. 75. o.) Lásd még erről Jusztinosz: *Dialógus a zsidó Tryphóonnal* 43.8; 67.1; 71.3.

²⁰ A kérdéssel kapcsolatban ma sem zárult le még a teológiai vita, összefoglalásul lásd Brown 1977; Hindson 1978; Laato 1988; Childs 2004.

pontból sem megalapozott az a gondolat, amely szerint a szerzők a prófétákat csak azért idézték, hogy tanításukat elfogadhatóvá tegyék a zsidóság számára. Egyrészt azért nem lehetett így, mert ők maguk is zsidók voltak (vagy teljesen a zsidókereszténység befolyása alatt álló pogányok),²¹ s az Írások tekintélyét abszolútként fogadták el, továbbá nyilván nagyon jól ismerték ezeket – nem lehetett tehát tudatlanság sem részükről (ennyire sok esetben). Kimutatható az is, hogy ez a furcsának tűnő hermeneutikai felfogás alapvető azonosságot mutat a kortárs zsidó exegézissel (amely természetesen teljes egészében eltér BUBERÉTŐL). Végezetül az Újszövetség érveléseiben hangsúlyozottan az *igazság* (nem modern értelemben vett) bizonyításának *alapját* képezik ezek a próféciamagyarázatok.

Visszatérve tehát a fenti szöveghez, az Újszövetség állítása szerint az Ézsaiás által megjövendölt *esemény* (nem egy típus antitípusa!) *szó szerint és fizikailag (történetileg)* Jézus születésekor teljesedett be: „Mindez pedig *azért* lón, *hogy* beteljesedjék, amit *az Úr* mondott volt *a próféta által*.”

Azt állítja, hogy Jézus *azért* született szüztől, *hogy* beteljesedjen egy prófécia. Mindezt két állításban foglalhatjuk össze, amelyekhez egyelőre nem fűzök megjegyzést:

- 1) az evangélium szerzője teljesen leválasztja az idézett prófécia eredeti szöveggörnyezetéről;
- 2) viszont az idézett rész *szó szerinti és történeti, fizikai* beteljesedését állítja.

Az előbbihez hasonló hely a Mt 2:13-15:

Mikor pedig azok visszatérnek vala, ímé megjelenék az Úrnak anygala Józsefnek álomban, és monda: Kelj fel, vedd a gyermeket és annak anyját, és fuss Égyiptomba, és maradj ott, amíg én mondom néked; mert Heródes halálra fogja keresni a gyermeket. Ő pedig fölkelvén, **vevé a gyermeket és annak anyját éjjel, és Égyiptomba távozék. És ott vala egész a Heródes haláláig, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által, aki így szólt:** Égyiptomból hívtam ki az én fiamat.

Ismét hasonlítsuk össze ezt az idézett mondat eredeti kontextusával:

Mikor még gyermek volt Izráel, megszerettem őt, és Égyiptomból hívtam ki az én fiamat. Amint hívták őket, úgy mentek el előlük: a Baálokknak áldoztak és a bálványoknak füstöltek. Pedig én tanítottam járni Efraimot; ő vette őket karjaira, de ők nem ismerték el, hogy én gyógyítottam meg őket. Emberi kötelekkel vontam őket, szeretetnek köteleivel, és olyan voltam hozzájuk, mint akik leemelik szájukról az igát, és ételt adtam nyájasan eleikbe. Nem tér vissza Égyiptom földére; hanem Assiria lesz az ő királya, mert nem akarnak megtérni. És fegyver száll az ő városaira, és elpusztítja az ő zárait, és felemészti őket a szándékaik miatt. Mert az én népem átkodottan hajlandó elfordulni tőlem. Ha hívogatják is őt a magasságos Istenhez, senki nem indul meg rajta. (Hós 11:1-7)

²¹ Azért merem ilyen biztosan állítani, hogy ezek nem későbbi betoldások, mert – mint látni fogjuk – ez a fajta exegézis *nagyon mélyen és strukturálisan is áthatja az egész Újszövetséget*; továbbá mert teljesen idegen a 2. századtól és később még inkább dominánsabbá váló „görögös” patrisztikus teológiától (amely a zsidóság megtérítéséről már amúgy is egyre inkább lemondott).

Ezt olvasva egyértelmű, hogy itt nem a Messiásról, hanem a bálványimádása miatt az asszíriai fogsággal fenyegetett Izraelről van szó. Ezen a ponton tehát – hiszen az evangélium szerzője nyilván ismerte a szöveget, különben nem idézhette volna – megint „hermeneutikai botrány” áll elő (mint ahogy már az előző példánál is).

E „botrány” egyik megmagyarázási kísérlete a modern katolikus, majd később protestáns teológiában a *sensus plenior* fogalmának bevezetése volt. Ez „teljesebb értelmet” jelent, tartalma a következő: „az a mélyebb vagy többletjelentés, amit az Isten szándékozott a szövegnek adni, s ami az emberi szerzőnek nem állt egyértelműen a szándékában. Ezt a jelentést a bibliai szövegek szavaiban (illetve szövegcsoportokban vagy teljes könyvekben) a további kinyilatkoztatás, vagy pedig a kinyilatkoztatás megértésének magasabb fokán fedezhetjük fel”. „A *sensus plenior* a prófécia és beteljesedés összefüggésében értjük meg, de a prófécia nem egyszerűen jövőmondás vagy predikció, hanem Isten szándékának megnyilatkozása a jelen szituációban, s annak a megmutatása is egyben, hogy ennek a szándéknak a természete előrehaladó és folyamatos”.²² A *sensus plenior* tehát nem a szöveg spiritualizált értelme, hanem mintegy a literális értelem olyan elmélyülése, kibomlása, amely mégis többletet ad a szavaknak.

E teológiai megközelítés jogosságát nem akarom kétségbe vonni, ugyanakkor véleményem szerint ez az absztrakció még nem oldja meg kielégítően a problémát. Az ilyen eseteket ugyanis két irányból közelíthetjük meg:

1) egy már kialakult keresztény teológia és dogmatika szempontjából (eszerint pl. Jézusnak azért kellett szüztől születnie, hogy mentes legyen az eredendő bűntől), ez a teológia azonban gondolkodásmódjában mindig a görög filozófia intencióit rejt, mégha válaszaik korrektek is;

2) egy Szentírás-centrikus, a rabbinikus exegézishez hasonló zsidó gondolkodásmód szempontjából (eszerint Jézusnak azért kellett szüztől születnie, hogy a prófécia beteljesedjen). A *sensus plenior* fogalma, mint a fenti probléma megoldása az első kategóriába tartozik, az evangélium szerzőjét aligha vezették ilyen megfontolások.

Az eredeti szövegrészben az „én fiamat” kifejezés Izrael nemzetére vonatkozik. Alátámasztja ezt az is, amit a 2Móz 4:22–23-ban mond Isten Mózesnek:

Ezt mondd azért a Fáraónak: Így szólt az Úr: *Elsőszülött fiam az Izrael*. Ha azt mondom néked: Bocsásd el az **én fiamat**, hogy szolgáljon nékem és te vonakodol elbocsátani: ímé én megölöm a te elsőszülött fiadat.

Miért vonatkoztatja tehát az evangélium szerzője Jézusra ezt a kifejezést? Számomra egyetlen találó válasznak az tűnik, hogy azért, mert a szó valóságos, fizikai értelmében csak Jézust tartja Isten fiának, Izrael csak metaforikus értelemben fia Istennek.²³ Így Jézus életében az „én fiam” kife-

²²R. Brown és W. S. LaSor definícióit idézi Fabiny 1991b, 23–24.

²³Nyilvánvaló az előbb elemzett részből is (Mt 1:18–25 és Ézs 7), hogy az evangéliumok az „Isten fia” kifejezést Jézusra a szó fizikai, valóságos értelmében értették, amennyiben nem földi apa nemzette, hanem Isten. Ez egyszerűen egy másik próféta ígéret szintén teljesen szó szerint értelmezett beteljesedésére is utal: „És léssen, mikor betelnek a te életed napjai, hogy a te atyáidhoz elmenj, a te magodat feltámasztom te utánad, mely a te fiad közül való lesz, és az ő országát megerősítem. Ő épít nékem házat, és megerősítem az ő királyi székét

jezés nem metaforikusan, hanem szó szerint, valóságosan értendő, azaz a próféta szava beteljesedett (megvalósult), „testté lett”.

Hogy ez a modern gondolkodás számára kissé szokatlan logika valóban meghatározta a kortárs zsidó exegézist, arra álljon itt egy példa a rabbinikus iratokból. Az Írás szó szerinti beteljesedésével történő érvelés határozza meg ezt a gondolkodásmódot – illetve az csak az Írás ilyen felfogásának alapján érthető meg egyáltalán:

Az özönvíz nemzedéke nem részesül az eljövendő világban, és nem állnak meg az ítéletben, mert meg van írva: „Az én szellemem ne ítéljen az emberrel örökké” (1Móz 6:3) – sem ítélet, sem szellem. A szétszórás nemzedéke nem részesül az eljövendő világban, mert meg van írva: „Az Úr szétszórta őket széltében onnan az egész föld színére” (1Móz 11:8). „Az Úr szétszórta őket széltében” – ebben a világban, és az Úr szétszórta őket „onnan” – az eljövendő világban. Szodoma népe nem részesül az eljövendő világban, mert meg van írva: „Szodoma népe gonoszok és bűnösök voltak az Úr ellen nagyon” (1Móz 13:13). „Gonoszok...” – ebben a világban, „és bűnösök” – az eljövendő világban. De meg fognak állni az ítéletben. **De Rabbi Nehémiás így szól: Sem ezek, sem azok nem fognak megállni az ítéletben, mert meg van írva: Ezért nem állhatnak meg a gonoszok az ítéletben, sem a bűnösök az igazak gyülekezetében**” (Zsolt 1:5) „Ezért a gonoszok nem állhatnak meg az ítéletben...” – ez az özönvíz nemzedékére vonatkozik, „...sem a bűnösök az igazak gyülekezetében” – ez Szodoma embeire vonatkozik. Azt felelték neki: „Nem fognak megállni az igazak gyülekezetében, de meg fognak állni a bűnösök gyülekezetében.” A kémek nem részesednek az eljövendő világban, ahogyan meg van írva: „Mindazok, akik rossz hírt hoztak a földről meghaltak a csapás által az Úr előtt” (4Móz 14:37). „Meghaltak...” – ebben a világban, „...a csapás által” – az eljövendő világban. A pusztai vándorlás nemzedéke nem részesül az eljövendő világban és nem fog megállni az ítéletben, mert meg van írva: „Ebben a pusztaságban emésztetnek meg és ott kell meghalniuk”, Rabbi Akiva szavai.²⁴ **De Rabbi Eliézer így szól: Ami őket illeti, meg van írva: „Gyűjtsetek hozzám össze szentjeimet, akik áldozattal kötöttek velem szövetséget”** (Zsolt 50:5). Kóré pártja nem fog feltámadni, mert meg van írva: „És a föld bezárult felettük...” – ebben a világban, „...és kipusztultak a gyülekezet közül” – az eljövendő világban, Rabbi Akiva szavai. **De Rabbi Eliézer így szól: Ami őket illeti, meg van írva: „Az Úr öl és elevenít, levisz a Seolba és újra visszahoz.”** (1Sám 2:6)²⁵

mindörökké. *Én leszek néki atyja, ő pedig fiam leszen*, és az én irgalmasságomat ő tőle el nem veszem, mint ahogy a te előtted valótól elvettem; hanem megerősítem őt az én házamban és az én országomban mindörökké, és az ő királyiszéke erős lesz mindörökké. (1Krón 17:11-14)

²⁴ „Az interpretációnak ez a módszere, amelyet R. Akiba iskolájában használtak, *abból az előfeltételből következik, amely szerint az Írás minden szavának jelentősége van* [vö. 2Pét 1:20!]. ...Például az infinitivus absolutus előfordulása maga után von egy következményt: „...annak a léleknek kiirtván ki kell irtatnia...” (4Móz 15:31) – *hikkárét tikkárét*. R. Akiba megjegyzi: *Hikkárét* – „ebben a világban”; *tikkárét* – „az eljövendő világban”, de R. Ishmael így tiltakozik: 'A Tóra emberi nyelven beszél, azaz a fenti ige megkettőzése a héber nyelv szabályai szerint történik és ezért nem hordoz többletjelentést (Sif. Num. 112).’ (Az *Encyclopaedia Judaica* „Hermeneutics” címszava nyomán. A kiemelés tőlem, R. T.)

²⁵ Mishna Sanh.11,1a-cc, idézi: Neusner 1987, 59-60.

Ezek az érvelések szemmel látható rokonságot mutatnak az újszövetségi exegézissel (később ez még nyilvánvalóbb lesz). A kiemelt részekben megfigyelhető, hogy az Ószövetségi szövegek szó szerinti beteljesedésén alapszik az egész érv.

Eliézer pedig azzal érvel a pusztai vándorlás halottainak feltámadása mellett, hogy azok áldozattal kötöttek Istennel szövetséget (ti. a Szináj lábánál a kivonulás után), ezért vonatkoznia kell rájuk az összegyűjtés felszólításának a Zsolt 50:5 szerint, azaz fel kell támadniuk. Mindamellett nem állítom azt, hogy a rabbinikus exegézis azonos lenne az Újszövetségével, csak azt, hogy közös gyökere van a kettőnek.²⁶

Mindkettőre jellemző az a két szabály (vagy inkább sajátosság), amelyeket fentebb már érintettünk, s most már rögzítünk: 1) *a próféciák szavai szó szerint, fizikailag és történetileg valóságosan teljesednek be (megvalósulnak), s még akkor is így értendők, ha ez 2) eredeti szövegösszefüggésük radikális magtagadásával, figyelmen kívül hagyásával jár.*

E két elv, véleményem szerint, a korabeli zsidóságban szilárd ontológiai megfontolásokon alapult, amelyeket a későbbiekben – csak az Újszövetség oldaláról – megpróbálok majd megközeleltíteni. Előbb azonban lássunk még néhány konkrét példát:

Mikor pedig hallá, hogy Júdeában Arkhelaus uralkodik, Heródesnek, az ő atyjának helyén, nem mert vala oda menni, hanem minthogy álomban megintették, Galilea vidékeire tére. És oda jutván, **lakozék** Názáret nevű városban, hogy beteljesedjék, amit a próféták mondtak, hogy názáretinek fog neveztetni.²⁷ (Mt 2:22-23)

Általában elfogadott, hogy ez két ószövetségi helyre utal:

És származik egy vesszőszál [*nécer* = sarj, csemete, palánta, zöldellő hajtás] **Isai törzsökéből**, s gyökereiből egy virágszál nekededik. Akin az Úrnak lelke megnyugoszik: bölcsességnek és értelemnek lelke, tanácsnak és hatalomnak lelke, az Úr ismeretének és félelmének lelke. És gyönyörködik az Úrnak félelmében, és nem szemeinek látása szerint ítél, és nem füleinek hallása szerint bíraskodik: igazságban ítéli a gyöngéket, és tökéletességben bíraskodik a föld szegényei felett; megveri a földet szájának vesszejével, és ajkai lehével megöli a hitetlent. (Ézs 11:1-4)

²⁶Tréfás, de annál jobb példát hoz erre Leon Uris *Exodus* c. regényében, ahol két rabbi a „Dávidka” néven ismert, minden irányba rakétákat „köpködő” fegyver által elért győzelmet igyekszik biblikus módon „meghatározni”: „Sokat morfondíroztak, sokat vitatkoztak azon, hogy voltaképpen pontosan hogyan született ez a győzelem. Még a cefati kabbalisták sem értettek egyet a kérdésben. Haim rabbi, az askenázi vagy európai iskola híve teljesen bizonyos volt abban, hogy isteni beavatkozás történt, ahogy Jób megjövendölte: *Mikor meg akarja tölteni a hasát, Isten rábocsátja haragjának tüzét, és azt önté rá étele gyanánt, Mikor vasból készült fegyver elől fut...* Meir rabbi, a szefárd vagy keleti iskola képviselője viszont nem értett egyet Haimmal. Hasonlóképpen bizonyos volt az isteni beavatkozásban, ám úgy, ahogy Ezékiel írta le: *...Megrendülnek köfalaid, mikor bemegy kapuidon, amint be szoktak menni a megtörött városba... s erősséged oszlopai a földre dőlnek*” (Uris 1989, 439-440).

²⁷Názáret neve *Nácáret* alakban szerepel egy papi rendeket felsoroló, héber nyelvű késő ókori feliraton, amely Caesareában került elő, ami megerősíti az Ézs 11:1-gyel való kapcsolatot (Grüll 2009, 51-52, no. 8).

Illetve:

És szólj néki, mondván: Ezt mondja a Seregeknek Ura, mondván: Ímé, egy férfiú, a neve Csemete [*cemach* = fiatal hajtás, sarj, palánta stb.], mert csemete támad belőle, és megépíti az Úrnak templomát! Mert ő fogja megépíteni az Úrnak templomát, és nagy lesz az ő dicsősége, és ülni és uralkodni fog az ő székében, és pap is lesz az ő székében, és békesség tanácsa lesz kettejük között. (Zak 6:12-13)

Anélkül, hogy részletesen elemeznénk, megállapíthatjuk, hogy az első esetben ismét egy metaforát „fordít vissza”, értelmez szó szerint – a Zakariás-idézetben a szó hangalakja más, csak jelentése azonos, viszont azt állítja, hogy ez *neve* lesz a Messiásnak. Mindkét hely egyértelműen messiási prófécia, mind a júdaizmus, mind a kereszténység felfogása szerint.²⁸ Hogy ezt mennyire komolyan vették, az is bizonyítja, hogy a rabbik később a Messiás egyik lehetséges nevéként említették a *cemach* szót.²⁹ Jézust valóban názáretinek hívták – ugyanakkor ez mégis eléggé meglepő módon teljesíti be a fenti próféciaikat, a szövegösszefüggést ismét széthasogatva.

Még egy példa: Jézus a Sátánnal folytatott „vitájának” első része szintén hermeneutikai jellegű, és jól megmutatja a fenti elveket:

Akkor Jézus vitették a Lélektől a pusztába, hogy megkísértessék az ördögtől. És mikor negyven nap és negyven éjjel böjtölt vala, végre megéhezék. És hozzámenvén a kísértő, monda néki: Ha Isten fia vagy, mondd, hogy e kövek változzanak kenyerekké. Ő pedig felelvén, **monda: Meg van írva: Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, a mely Istennek szájából származik.** (Mt 4:1-4)

²⁸ „Olyan hely, amely megfelel az idézettel kezdett szavaknak, nem található az Ószövetségben... Hasonló [idézési] szabadsággal találkozunk a rabbinikus irodalomban is ószövetségi szavak idézésekor... A kérdés tehát csak az, hogy az Ószövetség melyik gondolata adott indítékot ennek az idézetnek a megformálásához... Mivel az evangélista ezt a nevet [*Nadzóraiosz* = názáreti] több próféta által előre kijelentettnek tekinti, több ószövetségi helynek kellett a szemei előtt lebegnie bizonyítékként. A legkézenfekvőbb a 'nécer-jövendölsre' (Ézs 11:1) gondolnunk, ez több prófétánál megtalálható volt. (Ézs 23:5, 33:15; Zak 3:8, 6:12)... [Ezeket] a régi zsinagógák már mindig messianisztikusan értelmezték, a Messiást mint vesszőszálat Izáj gyökeréből kifejlődni látva... *Ha azonban az evangélista biztos volt abban, hogy ez a 'nécer-jövendöls'* Jézus Názáretben való tartózkodásában teljesedett be, akkor már nem volt nehéz a régi zsinagógákban érvényes hermeneutikai szabályok szerint az *Ézs 11:1 kifejezésében direkt jövendölést találni a 'názáreti' nevére.* A megszámlálhatatlan esetben alkalmazott hermeneutikai szabály így hangzott: *al tikreú* (= 'ne olvasd' vagy 'ne mondd') az Ószövetségnek ezt és ezt a szavát így, hanem úgy. - E szabály szerint a változtatás egy szó kiejtésében ilyenkor a magánhangzók vagy egyes mássalhangzók kisebb mértékű felcserélésére korlátozódott. *Az így elmondott bizonyíték, legalábbis a Haggada szerint, mégis mindig teljes értékűnek számított.* Ezt a bizonyítási eljárást követhette az evangélista, anélkül, hogy nyomatékosan jelezte volna: „olvasd Ézs 11:1-et nem így: *NéCeR* [az írott szövegben álló, „stabil” gyökmássalhangzókat jelölöm most a kövér nagybetűkkel, a variálható, mert nem jelzett magánhangzókat kisbetűvel], hanem így: *NóCRí*. Így keletkezett a mondat: „József letelepedett Názáretben, amivel beteljesedett, amit a próféták (a 'nécer' és a 'cemách' szavak által) megmondtak: Názáretinek [*nócrí*] fog nevezetni.” (Strack - Billerbeck 1961, I. köt. 92). Az Ézs 11:1 illetően olvasata tehát: „És [egy] *názáreti* növekedik [*Izáj*] gyökereiből...” [*venócrí misszásáv jifre*]. Mindez teljes mértékben igazolja, hogy az evangélium exegézise mennyire meggyezik a régi zsinagógáéval, s másrészt, hogy nem alaptalan a szó szerinti beteljesedés állandó hangsúlyozását alapvető fontosságúnak tekintenünk.

²⁹ Urbach 1987, 685. (On *Redemption* c. fejezet.)

A Jézus által idézett mondat szövegkörnyezetével együtt:

És emlékezzél meg az egész útról, amelyen hordozott téged az Úr, a te Istened immár negyven esztendeig a pusztában, hogy megsanyargasson és megpróbáljon téged, hogy nyilvánvaló legyen, mi van a te szívedben; vajjon megtartod-e az ő parancsolatait vagy nem? És megsanyargata téged, és megéheztete, azután pedig **enned adá a mannát**, amelyet nem ismertél, sem a te atyáid nem ismertek, **hogy tudtadra adja néked, hogy az ember nem csak kenyérral él, hanem mind azzal él az ember, ami az Úrnak szájából származik.** (5Móz 8:2-3)

Elemzésünk szempontjából kulcsfontosságú ismét megjegyeznünk, hogy *e két részlet egyike sem az ember szellemi-lelki életének fenntartásáról szól, hanem fizikai létéről.* A Máté-szövegben a 40 napos böjt és a fizikai éhség, sőt a kísértő mondata ezt egyaránt világossá teszi; Mózesnél a manna szintén nem szellemi-lelki, hanem fizikai eledelként szerepel (reálprófécia). „*Legelőször is higgyétek el, hogy amit olvastatok [ti. az Ószövetségben], az úgy történt, ahogyan olvastátok, nehogy a valós történet fundamentumától megfosztva, levegőbe próbáljatok építkezni.*”³⁰ Ezt az Újszövetségben képviselt álláspontként is el tudom fogadni – amit Tertullianus is megerősít, aki kifejezetten ellenzi az Ószövetség szó szerinti és történelmi érvényességének gyengítését a figurális (és allegorikus) értelmezések révén.³¹ Ha tehát ehhez tartjuk magunkat, akkor az 5Móz 8:2-3 azt állítja, hogy a *manna*, mint természetfeletti eredetű, ám fizikai jellegű táplálék arra „tanította” Izrael fiait, hogy *Isten nem természetes úton is képes fenntartani az ember természetes, fizikai életét!* Meggyőződése, hogy ez az az értelmezés, amelyre Jézus hivatkozott: semmilyen utalás nincsen itt arra, hogy szellemi vagy lelki éhség gyötörte volna, fizikai viszont annál inkább.³² Jézus tehát az evangélium szerint itt azt állítja, hogy Isten ígérete [Mózesnél: *móca* = „ami a szájon kijön”, „ígéret”, „fogadás” stb.] képes fenntartani az ő fizikai életét. Alátámasztja ezt a görögben itt szereplő „él” jelentésű ige (ζάω), amely állati, fizikai életre vonatkozik a „puszta létezés” értelmében, szemben a βίος-szal, amely a tudatos, értelmes életet fejezi ki.³³ Ebből érthető meg, hogy erre Jézus természetfeletti ellenfele miért így reagált:

Ekkor vivé őt az ördög a szent városba, és odahelyezé a templom tetejére. És monda néki: **Ha Isten fia vagy, vesd alá magadat; mert meg van írva: Az ő angyalainak parancsol felőled, és kézen hordoznak téged, hogy meg ne üsd lábadat a kőbe.** Monda néki Jézus: Viszont meg van írva: Ne kísértsd az Urat, a te Istenedet. (Mt 4:5-7)

Ez egy exegetikai jellegű válasz volt Jézus hitvallására, amelyben az ördög a 91. zsoltár egyik versének szó szerinti, valóságos beteljesedését kérte számon tőle, amely szintén fizikai életének fenntartására vonatkozott.³⁴ Hogy ez írásmagyarázati szempontból tökéletes volt, azt Jézus nem vonta kétségbe – védekezésében morális alapon utasította vissza Isten szava *kipróbálásának*

³⁰ Augustinus, *Serm.* 2. 6. skk., idézi Auerbach 1987, 30. (Kiemelés tőlem, R. T.)

³¹ Auerbach 1987, 27 nyomán.

³² Fontos itt függetleníteni gondolkodásunkat attól az évezredek prédikáció-hagyománytól, amely ezt a helyet mindig a szellemi épülés szempontjából és céljából „spirituális” értelemben idézte.

³³ A *Hebrew-Greek Key Study Bible* ζάω szócikke nyomán.

³⁴ A Sátán válaszát mintegy így értelmezhetjük: „Ha tehát te azt állítod, hogy Isten természetfeletti módon megtartja az Írások ígéretei által a te fizikai életedet, rajta, bizonyítsd be!”

kísértését. (Kijelentve ezzel, hogy ezirányú «hermeneutikai meggyőződéséről» nem szükséges és nem is szabad tapasztalati úton előzetes bizonyítékokat szereznie – és éppen ezzel emelkedik abszolút érvényességre ez a hit.)

Még egy helyet szeretnék példaképpen elemezni, amely az ószövetségi prófécia és az Újszövetség történeti hitelességigényének fentebb már tárgyalt szoros, elvi összefüggését világosan mutatja, ez pedig a következő:

És Jánosnak mindezeket elmondták a tanítványai. És János az ő tanítványai közül kettőt előszólítván, elküldé Jézushoz, mondván: Te vagy-é az, aki eljövendő vala, vagy mást várjunk? Mikor azért azok a férfiak hozzám mentek, mondának: Keresztelő János küldött minket te hozzád, mondván: **Te vagy-é az, aki eljövendő vala, vagy mást várjunk? Azon órában pedig sokakat gyógyíta meg betegségéből, csapásokból, tisztátalan lelkektől, és sok vannak adá meg szeme világát. És felelvén Jézus, monda nékik: Elmenvén mondjátok meg Jánosnak, amiket láttatok és hallottatok: hogy a vakok szemeik világát veszik, a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak, a siketek hallanak, a halottak feltámadnak, a szegényeknek az evangéliom prédikáltatik. És boldog, valaki énbennem meg nem botránkozik.**(Lk 7:18-23)

Jézus itt két messiási próféciaira utalt:

Akkor **a vakok szemei megnyílnak, és a siketek fülei megnyitvatnak, akkor ugrándoz, mint szarvas a sánta, és ujjong a néma nyelve**, mert a pusztában víz fakad, és patakok a kietlenben. (Ézs 35:5–6)

Az Úr Isten lelke van én rajtam azért, mert fölkent engem az Úr, hogy **a szegényeknek örömet mondjak**; elküldött, hogy bekössem a megtört szívűeket, hogy hirdessek a foglyoknak szabadulást, és a megkötözötteknek megoldást; hogy hirdessem az Úr jókedvének esztendjét, és Istenünk bosszúállása napját; megvígasztaljak minden gyászolót. (Ézs 61:1-2)

Az evangélium szövege itt is egyértelműen összekapcsolja a prófécia értelmezését a történeti valósággal; az *alapvető argumentum* ez: „*amit láttok és hallotok*” – *nem spirituálisan értelmezi Ézsaiást most sem*. Ez a hely rámutat egy a Jánoséval közös, részben implicit, de stabil hermeneutikai háttérre, amelyre Jézus utal. Véleményem szerint ez a háttér – talán a szadduceusok pártját kivéve – az egész kortárs júdaizmusra jellemző lehetett. *E csoda-történetek tehát hermeneutikai jelentőséggel is bírtak*. Számukra az, amit e dolgozat feltárni igyekszik, kiindulópont volt. Ezért ezt a szövegösszefüggést én szervezesebbnek látom az Újszövetség üzenetének egésze szempontjából, mint pl. Spinoza, aki szerint az eredeti „mondanivaló” teljes egészében megérthető a természetfeletti kikapcsolásával is. Már utaltam rá, hogy a szöveg „totalitását” (WEISS) véve alapul, ugyanezt a szövegösszefüggést lehet kimutatni mindenhol az erkölcsi jellegű tanítások és a *világmindenséget újjáteremtő* Isten mindenható és természetfeletti hatalma, és annak konkrét megnyilatkozásai között. Szintén említettem már, hogy az etikai üzenetek többnyire *alá vannak rendelve* az újjáte-

remtés folyamatát leíró vagy arra utaló részeknek, gyakran ilyen „keretbe” vannak illesztve, s ez sohasem pusztán stiláris jellegű. Az így kirajzolódó kép szerint a történelemnek és a kozmosznak e megváltoztatása az ember akaratától abszolút független kinyilatkoztatás, amelyet emberek nem befolyásolhatnak – így az erkölcsi útmutatások lényegében arra vonatkoznak, miképpen „élheti túl” valaki e változásokat, hogyan rendelheti alá magát Isten e döntéseinek úgy, hogy azok ne kárára, hanem hasznára legyenek, hogyan nyerheti el az „örök életet” – amely mind a judaizmus, mind a kereszténység eredeti értelmezésében a *test* feltámadása után, az eljövendő (valóságos) világban való halhatatlan életet jelenti. Az Újszövetség „eszkhatológiai léptékű” szentség-követelménye (mely messze több, mint morális értelmű) meg sem érthető enélkül (1Jn 3:1-3; 2Pét 3:10-14; Mt 7:24-29 stb.).

Jó példa erre a morálteológiai szempontból Luther óta sokat tárgyalt „hitből való megigazulás” kérdése is. Ennek kifejtése Pál leveleiben mindig alá van rendelve próféciaák értelmezésének, s kiderül, hogy az eszkhatológiai időszámításban ez az „út” csak egy meghatározott időszakra vonatkozik, elérése nem volt mindig lehetséges és nem is lesz mindig lehetséges. Jóllehet mint morális értelemben vett igazság örökkévaló, de a történelem dimenziójában mégis csak egy ideig tud érvényesülni, csak egy ideig ragadható meg (2Thesz 2:3-12; 2Kor 6:1-2 stb.). Ez a tanítás tehát maga is egy prófécia beteljesedése, amelyet az erre az időre szóló speciális kegyelem tart fenn, ez utóbbi pedig – és itt különbözik az eredeti zsidó-keresztény paradigma a görög-rómainál – *nem mindig érhető el mindenki számára*. A Biblia rendelkezik saját ontológiával – ha tehát elfogadjuk GADAMER álláspontját, mely szerint az értelmezőnek saját „horizontját” közelítenie kell a mű „horizontjához”, annak alárendelve magát (erre törekszem e dolgozatban);³⁵ akkor nem hagyhatjuk reflektálatlanul saját ontológiai alapállásunkat (amilyen pl. Spinozánál a racionalizmus, vagy Bultmannnál Heidegger filozófiája stb.), mert *ez még nem fogja megakadályozni a szöveggel való dialógus lehetőségét* – sőt ez fogja igazán elmélyíteni.³⁶

Néhány speciális eset vizsgálata

Az eddig tárgyalt, szorosán szó szerint értelmezett jövendölésekre itt nem hozok több példát, ezeknek helyeit a Függelékben közlöm (azt bizonyítandó, hogy a levelekben hasonlóan nagy számban és hasonló exegetikai eljárással fordulhatnak elő; nem elemezhetem azonban mindegyiket). Az alábbiakban néhány kevésbé egyértelmű vagy különös esetet fogok megvizsgálni.

Annás és Kajafás főpapsága alatt **lőn az Úrnak szava Jánoshoz**, a Zakariás fiához **a pusztában**, és **méne a Jordán mellett lévő minden tartományba** [= Júdea pusztája] **prédikálván** a megtérés kereszttségét a bűnöknek bocsánatjára; **amint meg van írva Ésaiás próféta beszédeinek** könyvében, ki ezt mondja: **Kiáltónak szava a pusztában**: Készítsétek meg az Úrnak útját, egyengessétek az ő ösvényeit. Minden völgy betöltetik, minden hegy és halom megalacsonyítottatik; és az egyenetlenek egyenesekké, és a göröngyös utak simákká lesznek; és meglátja minden test az Istennek szabadítását. (Lk 3:2-6)

³⁵Pannenberg 1990; Gadamer 1984.

³⁶Spinoza 1953; Bultmann 1990; vö. még Pannenberg: „A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget ne leplezzük el naiv összehangolással, hanem tudatosan kibontsuk.” (1990, 132).

Egy másik:

A farizeusok pedig kimenvén, tanácsot tartának ellene, hogyan veszíthetnék el őt. Jézus pedig észrevévén ezt, **eltávozték onnan**. És követé őt nagy sokaság, és ő meggyógyítja vala mindnyájokat; és **megfenyegeté őket, hogy őt ismertté ne tegyék; hogy beteljesedjék** Ésaiás **próféta mondása**, aki így szólt: Ímé az én szolgám, akit választottam; az én szerelmesem, akiben az én lelkem kedvét lelé; lelkemet adom őbelé, és ítéletet hirdet a pogányoknak. **Nem verseng, és nem kiált; az utcákon senki nem hallja szavát**. A megrepedezett nádat nem töri el, és a pislogó gyertyabelet nem oltja ki, mígnem diadalomra viszi az ítéletet. És az ő nevében reménykednek majd a pogányok. (Mt 12:14-21)

Mindkét idézett részben megfigyelhető, hogy nem állítja a teljes ószövetségi citátum minden szavának aktuális fizikai beteljesedését. Ez ellentmondani látszik eddigi érvelésünknek. Értelmetlenség lenne azt mondani például, hogy Jézus a szó eredeti értelmében őrizkedett volna a megrepedt nádszálak eltörésétől vagy a pislogó gyertyabelek kioltásától – ezt tehát az újszövetségi exegéta meghagyta metaforikus értelmében, szemben az eddig vizsgált helyekkel. *Nem állítható tehát általános érvényességgel, hogy a hasonló alakzatokat minden esetben „visszafordítanak” az átvitt jelentésből a betű szerintibe*. Ha most a második részletben idézett ószövetségi helyet az Újszövetség és az 1–2. század keresztény felfogása szerint „széthasogatjuk” (Pál kifejezése a 2Tim 2:15-ben), az alábbi képet kapjuk:

<i>Ímé az én szolgám, akit választottam, az én szerelmesem, akiben az én szellemem kedvét lelte, szellememet adom őbelé,</i>	Már beteljesedett Jézus keresztségekor: Mt 3: 16-17.
<i>és ítéletet hirdet a pogányoknak.</i>	A keresztény eszkatológia szerint a világ végén teljesedik csak be.
<i>Nem verseng és nem kiált, az utcákon senki nem hallja szavát,</i>	Ezt szó szerint veszi: ez az, ami éppen akkor valósult meg fizikailag.
<i>a megrepedezett nádat nem töri el, és a pislogó gyertyabelet nem oltja ki,</i>	Metaforikus, „spirituális” értelmezés, mely a kegyelem jellegére vonatkozik.
<i>mígnem diadalra viszi az ítéletet.</i>	Ez pedig már a kegyelmi időszak végére: az Úr napja, ítélet.

Ebben az elemzésben megfigyelhető azonban, hogy *ez az idézet is szó szerint értelmezett, megvalósult soraival* (fentebb a kiemelt részek) *kapcsolódik az Újszövetség által lejegyzett eseményhez*. Ez mindenképpen megerősíti az ilyen jellegű értelmezés elsőbbségét. Ami pedig az időben történő „széthasogatást” illeti, erre az Újszövetség exegézisének ontológiai alapjait vizsgáló részben még visszatérünk.

A másik idézetet hasonlóan megvizsgálva:

<i>Kiáltónak szava a pusztában:</i>	Ezt szó szerint, fizikailag valóságosan veszi.
<i>Készítsétek az Úrnak útját, egyengessétek az Ő ösvényeit.</i>	Ez nyilvánvalóan metaforikus, nem „fordítja vissza” (nem <i>valóságos</i> utat készít).
<i>Minden völgy betöltetik, minden hegy és halom megalacsonyítottatik, és az egyenetlenek egyenessé, és a göröngyös utak simákká lesznek.</i>	Ez is megmarad metaforikusnak, nyilván a megtérés hozta jellembeli változásokra utal: „spiritualizált” értelmezés.
<i>És meglátja minden test az Istennek szabadítását.</i>	Ez nem egyértelműen metaforikus, az Újszövetség egésze szempontjából a Messiás meglátására is vonatkozik, nem <i>csak</i> szellemileg értendő, sőt vehető akkor, és ott már szó szerint is.

Itt is megállapítható, hogy az idézet a szó szerint értelmezett részével kapcsolódik a lejegyzett eseményekhez. Ennél a szövegrésznél azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy jóllehet itt a hegyek-völgyek, utak kiegyengetésére vonatkozó rész csak spirituális értelemben szerepel, az Újszövetség más helyein fenntartja azt a nézetet (amely más próféciaakra is támaszkodik), hogy ez az utolsó napon fizikailag is beteljesedik majd (pl. Jel 16:20).

Az ilyen jellegű próféciaidézeteiket – házi használatra – „vegyesnek” neveztem el. Általában érvényes rájuk, hogy szó szerinti részükkel kapcsolódnak az Újszövetség szövegéhez – *ebből következik ennek az értelmezésnek az elsőbbsége*. Meg kell még jegyeznünk, hogy az összes próféciaik beteljesedését állító részeknek csak mintegy 2%-át (!) teszik ki az ilyen jellegűek. *Mindez azt mutatja, hogy a korabeli exegézis nem zárta ki a próféciaik spirituális értelmezését, de azt messze alárendelte a szó szerintinek; sőt „nyitott volt” az eredetileg metaforikus kifejezések szó szerinti interpretációjára is* – ez szintén (később tárgyalandó) ontológiai alapállásukból következhetett.

Nagyon kevés olyan hely van, ahol egy próféciaát teljes egészében meghagytak metaforikus értelmében, én mindössze három ilyen találtam:

„Akkor monda nekik Jézus: Mindnyájan ezen az éjszakán megbotránkoztok én bennem. Mert meg van írva: **Megverem a pásztort, és elszélednek a nyájnak juhai.**” (Mt 26: 31) — „Monda nekik Jézus: Sohasem olvastátok-é az írásokban: **Amely követ az építők megvetettek, az lett a szegletnek feje;** az Úrtól lett ez, és csodálatos a mi szemeink előtt. Anna-kokáért mondom néktek, hogy elvételük töletek az Istennek országa, és oly népnek adatik, amely megtermi annak gyümölcsét. És aki e köre esik, **szétzúzatik; akire pedig ez esik reá, szétmorzsolja azt.** És a főpapok és farizeusok hallván az ő példázatait, megértették, hogy róluk szól.” (Mt 21:42-45) — „Mert ha az Úrnak, a megtartó Jézus Krisztusnak megismerése által a világ fertelmeit elkerülték, de ezekben ismét belekeveredve legyőzetnek, az ő utolsó állapotjuk gonoszabbá lett az elsőnél. Mert jobb volna rájuk nézve, ha meg sem ismerték volna az igazság útját, mint hogy megismervén, elpártoljanak a nekik adott szent parancsolattól. De betelt rajtok az igaz példabeszéd szava: **Az eb visszatért a saját okádására, és a megmosódott disznó a sárnak fertőjébe.**” (2Pt 2:20-22)

Mindhárom esetben a prófécia³⁷ beteljesedését úgy állítja a szöveg, hogy *az idézett mondat teljes egészében megmarad metaforikus, átvitt értelmében, s így az éppen megtörténtő eseménynek „csak” szellemi tartalmát írja le.*

Az itt elsőként idézett részlet a három szinoptikus evangéliumban egyaránt megtalálható; a második szintén ezekben, az *Apostolok cselekedeteiben* és *Péter első levelében* is szerepel. Ezekkel és még néhány már a tipológia határterületén álló utalással együtt az összes próféciát és beteljesedését mutató helyek mindössze 2,5%-át teszik ki. Erre a típusra tehát – mennyiségi szempontból – nagyjából ugyanaz vonatkozik, amit az előzőről mondtunk.

Jézus és a prófécia

Vallástörténeti közhely, hogy Jézus életének egyik fő célja – az evangéliumok szerint – a próféták szavainak betöltése volt. Ezt tehát nem kívánom itt részletesen bizonyítani. *E dolgozat célja nem az, hogy Jézus életének és a próféciaknak az összefüggését az egyházatyákhoz hasonlóan részleteiben kimutassa, hanem, hogy azt a hermeneutikai-ontológiai háttérrel még jobban megközelítse, ha lehet feltárja, amely ezen összefüggések mögött (alatt) áll; majd pedig ebből a próféták általános korabeli exegéziséhez és – az Újszövetség interpretációjában megjelenő – eszkatológiájukhoz közelebb jusson.* Ezt a törekvésemet az a sejtés motiválta, amely szerint az újszövetségi és a görög-római világkép (értsd: kozmológia is) radikálisan különbözik egymástól, szemben azzal a felfogással, amely a kereszténységet nagyjából a hellénista zsidóság, az alexandriai újplatonista filozófia (Philón) stb. hajtásának tekinti, s ennek alapján közelítve meg az Újszövetséget, annak rengeteg állítását – véleményem szerint – félreérti. E tekintetben AUERBACH álláspontját fogadtam el.³⁸ Eszerint a keresztény eszkatológia és kozmológia sokkal közelebb állt a zsidóságéhoz, mint a görögökéhez, a meglévő különbségek ellenére is. Most csak ebből a szempontból fogom Jézus személyes viszonyát a próféciaikhoz – röviden – érinteni.

És méne Názáretbe, ahol felneveltett: és beméne, szokása szerint, szombatnapon a zsinagógába, és felállá olvasni. És adák néki az Ésaiás próféta könyvét; és a könyvet feltárván, arra a helyre nyita, ahol ez vala írva: Az Úrnak lelke van énrajtam, mivelhogy felkent engem, hogy a szegényeknek az evangéliumot hirdessem, elküldött, hogy a töredelmes szívűeket meggyógyítsam, hogy a foglyoknak szabadulást hirdessek és a vakok szeméinek megnyílását, hogy szabadon bocsássam a lesújtottakat, hogy hirdessem az Úrnak kedves esztendejét. És behajtván a könyvet, átadá a szolgának, és leüle. És a zsinagógában mindenek szeméi ő reá valának függesztve. Ő pedig kezde hozzájuk szólani: **Ma teljesedett be ez az Írás a ti hallástokra.** (Lk 4:16-21)

³⁷Mint már máshol is láthattuk, a „prófécia” itt a Biblia bármelyik könyvéből, a nem prófétikus könyvekből, akár a törvényből, akár az írásokból stb. is származhat. Mind az Újszövetség, mind a rabbinikus írások ilyen értelemben prófétikusnak tekintik elvben a teljes ószövetségi írást, amelynek minden mondata prófécia is lehet.

³⁸Auerbach 1987, 47–48. Lásd még erről: Schweitzer 1989, 100–107.

Az alábbiakban G. DALMAN egy írásából³⁹ szeretnék több részletet idézni, mert a fenti idézetnek rendkívül találó és pontos interpretációját adja: „A názáretiek olyasféle beszédet várhattak Jézustól, amilyenekkel a Peszikta de Rab Kahanában rendelkezünk a vigasz-sabbatok haftaráihoz készült előadások esetében... Az efféle vigaszbeszédnek gondolata rejtőzött a tekintetek mögött, melyek a Lk 4: 20 szerint Jézusra szegeződtek, amikor beszélni kezdett... Amit Jézus mondott, azt csupán röviden adja vissza, s az nyilván rövid is volt... Így szólt: Ma az Írásnak e szava a fületekben beteljesült... A „beteljesülés”-t jelentő szó (*kajjem*) az érvénytelenítéssel ellentétes megerősítést jelent. *A próféta beszéd akkor tekinthető megerősítettnek, ha tartalma megvalósul* (5Móz 18:22). *Nem kevesebbet éltek most meg Jézus hallgatói...* Eszerint az Írás éppen hallott szava volt az, ami beteljesült. De a görög szöveg szerint a beteljesülés a hallgatók fülében történik, *azáltal tehát, hogy ők most Jézust hallják. Vagy a próféta beszéd lépett be a megvalósulásba, amikor ő azt saját szavaként olvassa fel, vagy mostani utalása saját személyére nem más, mint a beteljesülés.* Keresztelő Jánoshoz intézett üzenetében (Lk 7:22) gyógyító csodáit és a szegényeknek hirdett örömhírt nevezi meg mint küldetése bizonyítékát. Az elbeszélő vélhetően itt is erre gondol, de Jézus most egyedül a próféta beszédet szólaltatja meg, s a hallgatókat azzal a személlyel szembesíti, aki a próféta beszédet e személy saját kijelentése által jeleníti meg... az a megbízatása, hogy Isten üdvhozó hatalmát, vagyis Isten királyi uralmát (arámi *malkhuta disemajja*), ahogy azt Jézus érti, ne csupán előre lássa, hanem e világba bevezesse... Jézus szavai hallgatói számára 'a hűség (kegyelem) szavainak' tűntek (Lk 4:22)... Ez a benyomás Jézus hallgatóinál természetes volt. A próféta beszédet eddig mint ősidőbeli hangot hallották egy bizonytalanul távoli jövő visszhangjával... [A názáretiek hitetlensége miatt] így azután nem kerül terítékre az a döntő kérdés, mennyiben kezdődik meg Jézussal a fogságot szenvedők megígért szabadulása. *Aszerint, amit Názáretben mond, már beszédével is ez történik. Meghirdetés és megvalósulás szoros kapcsolatban állnak...* Ebben az irányban helyezkedik el az olvasott szöveg Jézus által adott értelmezése. Itt helyezkedik el azonban a botránkozásnak az a köve is, amelyben földijei felbotlanak. Ők egy egészen másképp látható és megfogható megváltásra számítottak. *Az üdvösség e közvetítőjének hinni annyit jelentett, mint a láthatatlanba nyúlni, s minden személyes és nemzeti vággyal és reménnyel életre-halálra rábízni magunkat erre az Isten-hírnökre és az ő Istenére. Ezt a bátorságot a názáretiek nem lelték fel...* Visszatekintve Jézus názáreti fellépésére, világos lesz, hogy Jézus nem volt írástudó (arámi *daros*) abban az értelemben, mint a többiek. *Deras* annyit jelent, mint „az Írás szavának tartalmát kutatni”. Ez a tartalom a rab-biknál nem annyira a történeti szójelentést, mint inkább az Írás szavának jelentését érinti a vallási cselekvés és ítélet számára. Amit az „megmutat” (héber *haggádá*), és aminek „kikövetkeztetésére utal” (héber *limmad*), vagyis ami ebben az értelemben a „tanítása” (héber *talmud*), az az eredménye az efféle „kutatásnak” (*deras*, *midrás*). Az ennek során alkalmazott módszer meghatározott iskolai szabályok alkalmazásában áll, amennyiben a jogról van szó, egyébként mindenképp előttről más Írás-helyek szavaival való viszonyok létesítésében. A *deras*-nak ebben a művészetében, amely gyakran mesterkéltté fajult, voltak mesterek a *darosín*. Amikor közmondásokat, élményeket hasonlatokat vesznek elő, az is az értelmezés e művészetének szolgálatában történik. *Ilyesmiket Jézus is alkalmaz céljai érdekében, ha szüksége van rájuk. De ő nem aggádistá. Az az igazság, amit ő*

³⁹Dalman 1991, 93. (A kiemelések tőlem, R. T.)

*hirdet, nem mondja magát Írás-kutatásnak, és nem is az. Ez az igazság önálló fenséggel lép fel. Ennek megfelelően Jézus a názáreti zsinagógában sem egy értelmezést kapcsol a prófétai beszédhez, hanem rámutat egy tényre, amely tény nem magyarázatot, hanem beteljesedést jelent, és ez a tény nem más, mint Ő Maga. Minthogy a zsidó teológia számára ez az egész tényállás idegen, nincs is olyan kategóriája, amelybe Jézust beletagolhatná. Sem törvénytanító, sem prédikátor nem volt a szó zsidó értelmében... Amit ő tett, az tulajdonképpen nyilvános „kikiáltás” (κηρύσσειν, Lk 4:44)... Hogy a názáretiek mivé lettek volna, ha Jézus örömhírért befogadják, az abban az irányban helyezkedett el, amit Rabbi Méir „megbizonyosodott”-nak (héber *mebusszár*) hív, megbizonyosodottnak abban, hogy az illető az eljövendő világ egyik fia... Jézusnál a döntő feltétel üzenetének befogadása, vagyis hogy az ember *higgyen...*”*

Hogy ez a hit az Írásokban (prófeciákban) ezen a ponton már túllépi a „vallásos meggyőződést” (értsd: a tradíciók reflektálatlan elfogadását) és az illető - jelen esetben elsősorban Jézus - számára létkérdéssé válik, nyilvánvaló. BUBER (miután az Ézs 7:9-et így adja vissza: „csak ha állhatatosan megmaradtok éleetek alapvető viszonyában [ti. Isten hatalmával, amelyből léteetek ered], akkor lesztek valóságosan stabilak [do you have an essential stability]”) ezt az *emuná* (hit) *egzisztenciális jellegének* nevezi.⁴⁰ „Mindenki, aki e megkívánt visszafordulást [megtérést] betölti, erőszakkal tör be [Lk 16:16] a királyságba, amely [Jézus üzenete által] már érintkezésbe került saját létezésének szférájával, és így ez egyre inkább aktuális valósággá válik a világban.” (A Mk 1:15 elemzése kapcsán.)⁴¹ Ehhez itt csak annyit tennék hozzá, hogy az említett viszony (a hit, ebben az egzisztenciális értelemben) nemcsak magához Istenhez, hanem *legalább annyira* az Ő szavához, az Írásokhoz kötődik - illetve csak ez utóbbi adja az Istenhez való kötődés *valóságát*.

Innen érthető meg véleményem szerint az evangéliumok azon tanítása, mely szerint Jézus *tu-datosan* vállalta az Írások (prófeciák) betöltését a legszélsőségesebb módon és helyzetekben is:

És imé egyik azok közül, akik a Jézussal valának, kinyújtván kezét, szablyáját kirántá, és a főpap szolgáját megcsapván, levágá annak egyik fülét. Akkor monda néki Jézus: Tedd helyére szablyádat; mert akik fegyvert fognak, fegyverrel kell veszniök. Avagy azt gondolod-é, hogy nem kérhetném most az én Atyámat, hogy adjon ide mellém többet tizenkét sereg angyalnál? **De mi módon teljesednének be az írások, hogy így kell lenni?** Ugyanekkor monda Jézus a sokaságnak: Mint valami latorra, úgy jöttetek fegyverekkel és füstélyokkal, hogy megfogjatok engem? Naponként nálatok ültem, tanítván a templomban, és nem fogtatok meg engem. **Mindez pedig azért lőn, hogy beteljesedjenek a próféták írásai.** Ekkor elhagyák őt a tanítványok mind, és elfutának. (Mt 26:51-56)

Ezután tudván Jézus, hogy immár minden elvégeztetett, [**azért**] **hogy beteljesedjék az írás, monda: Szomjúhozom.** Vala pedig ott egy eczettel teli edény. Azok azért szivacsot töltvén meg eczettel, és izsópra tévén azt, oda vivék az ő szájához. **Mikor azért elvette Jézus az eczetet, monda: Elvégeztetett!** És lehajtván fejét, kibocsátá lelkét. (Jn 19:28-30)

⁴⁰ Buber 1961, 28.

⁴¹ Buber 1961, 26.

(Az utóbbi utalás Zsolt 69:22b-re: „és szomjúságomban ecettel itattak engem”). Az írásokhoz való ilyen viszony – mely az „Isten országa fiaitól” van megkövetelve – a fentebb tárgyalt alapvető hasonlóságok *mellett* túl is lépi az írástudók exegézisének határait, mint arra DALMAN rámutatott. Megkockáztatom, hogy így is értendő Jézus e nyilatkozata:

Mert mondom néktek, hogy ha a ti igazságotok nem több az írástudók és a farizeusok igazságánál, semmiképen sem mehettek be a mennyeknek országába. (Mt 5:20)

Illetve mindezek idejének meghatározása:

A törvény és a próféták Keresztelő Jánosig valának: **az időtől fogva** az Istennek országa hirdettetik, és mindenki erőszakkal tör abba. Könnyebb pedig a mennynek és a földnek elmúlni, hogynem a törvényből egy pontocskának elesni. (Lk 16:16-17)

Az „erőszak”, gör. βία első jelentése: „életerő”, „(nagy, testi) erő” – az Isten országába való bejutás tehát mintegy az ember *teljes életerejének* igénybevételével történik – ismét a fenti egzisztenciális értelemben. Ez utóbbi idézet tehát meghirdeti a *próféták beteljesedésének idejét: ez maga Isten országa.*

Mindennek a jelentőségére – Jézus életében – jól rámutat Pál,⁴² aki szerint Jézus szolgálatának egyik aspektusa elsősorban a zsidóság álláspontjáról érthető meg (azaz nem a görög-római gondolkodásmódból fakad):

Mondom pedig, hogy Jézus Krisztus szolgálja lett a körülméltetésnek **az Isten igazságáért, hogy megerősítse az atyák ígéreteit**; a pogányok pedig irgalmasságáért dicsőítik Istent, a mint meg van írva: Annakokáért vallást teszek rólad a pogányok között, és dicséretet éneklek a te nevednek. (Róm 15:8-9)

Az atyák ígéreteinek (a nekik tett isteni ígéreteknek) e megerősítése Izrael akkori állapotában valóban nagyon indokolt volt: *az ígéretek tartalma és a valóságos helyzet addig talán soha nem tapasztalt mértékben eltávolodott egymástól, annyira, hogy „racionálisan” már nem is volt közvetíthető a kettő.*⁴³ Ebből a szempontból megkockáztatható az a kijelentés, mely szerint Jézus

⁴² Véleményem szerint Pál jól értette Jézust, és nem tudok egyetérteni azzal, hogy *másfajta* hite lett volna, mint Jézusnak. Ebben a kérdésben ismét inkább Schweitzerhez csatlakoznék, aki szerint Pál Jézussal azonos, zsidó alapokon állt hitét tekintve (ld. Buber hivatkozását személyes beszélgetésükre, in Buber 1961, 14). A különbség köztük szerintem nem fundamentális jellegű, hanem abból adódik, hogy Pál nem a zsidóság felé hirdette az üzenetet. Ennek ellenére az sohasem változott meg olyan (lényegét érintő) mértékben, amely a hit ilyen kettészakadásához vezetett volna – ez jóval később következett csak be.

⁴³ Ehhez hasonló feloldatlan állapotot ábrázol tökéletesen a 89. zsoltár, amelyben *először hűségéért dicsérik* Istent majd megemlékeznek Dávidnak tett felbonthatatlan ígéretéről – „az én hűséges voltomban nem hazudom, nem töröm meg az én szövetségemet, és ami kijött az én számból, el nem változtatom, megesküdtem egyszer az én szentségemre: vajon megcsalhatnám-e Dávidot?...” – majd kijelentik, hogy Isten *nem* tartotta meg szavát – „de te mégis elvetted ... felbontottad a te szolgálóddal kötött szövetséget... Hol van a te előbbi kegyelmességed,

egész működése, sőt halála exegetikai események (és tanítások) is, amelyek az Írások tekintélyét és literális értelmezését erősítették meg egy „végső” egzisztenciális erőfeszítéssel (szemben, ha úgy tetszik, pl. a hellenisztikus atmoszférával is) – mindez ugyanis Izrael léte számára alapvető.

A próféciaik szándékos betöltése egyébként sem a rabbinikus irodalomtól, sem az Ószövetségtől nem idegen. „Mikor ő házába megérkezett, hívta szolgálólányát és azt mondta neki: 'Gyere, mosd meg lábainkat!' Olajat töltött egy edénybe, megmosta a lábaikat, hogy beteljesítse, ami meg van mondva a Deut. 33,24-ben: 'Olajba meríti lábait.'"⁴⁴ Az Ószövetségben – többek között – Jéhu tölti be Illés prófeciáját hasonlóképpen szándékosan:

Jéhu pedig meghúzván az ívét, Jórámot hátba lövé a lapoczkák között úgy, hogy a szívéen ment át a nyíl, és lerogyott a szekérben. És monda **Bidkárnak, az ő hadnagyának: Fogd meg és vedd a Jezréelbeli Nábót mezejére; mert emlékezz csak vissza, mikor mi, én és te, ketten az ő atya, Akháb után lovagoltunk, és az Úr ő felőle ezt a fenyegetést mondotta:** Bizonyára megkeresem a Nábót vérét és az ő fiainak vérét, amelyet tegnap láttam, azt mondja az Úr: **azért megfizetek néked ezen a szántóföldön,** azt mondja az Úr. **Most azért fogjad őt, és vedd a szántóföldre, az Úr beszéde szerint.** (2Kir 9:24-26)

Nyilvánvaló, hogy itt a politikailag lényeges eseményen (Jórám halálán) túlmenően tettek egy politikailag lényegtelen dolgot – ez jól megmutatja, hogy itt többről van szó, mint csak az események „emberi” oldaláról vagy politikai jelentőségéről.

Arra is felhívja a figyelmet ez a hely, hogy az itt tárgyalt hermeneutika mutat hasonlóságot az Ószövetség saját hermeneutikájával (ennek kimutatása azonban egy másik tanulmányt igényelne). Eszerint Jézus nem pusztán „önigazolásként” vonult be számaron Jeruzsálembe, és nem logikailag szükségszerű feltételeznünk azt sem, hogy ezt a részletet utólag illesztették volna be az evangéliumok szerzői, mivel ez is teljes mértékben illeszkedik egy jóval mélyebben elhelyezkedő, átfogó hermeneutikai struktúrába:

És mikor közeledtek Jeruzsálemhez, és Bethfagéba, az olajfák hegyéhez jutottak vala, **akkor elküldte** Jézus két tanítványt, és monda **néik: Menjetek ebbe a faluba, amely előttetek van, és legott találtok egy megkötött szamarat és vele együtt az ő vemhét; oldjátok el és hozzatok ide nékem.** És ha valaki valamit szól néktek, **mondjátok, hogy az Úrnak van szüksége rájuk:** és legott el fogja bocsátani őket. **Mindez pedig azért lett, hogy beteljesedjék a próféta mondása, aki így szólott: Mondjátok meg Sion leányának: Ímhol jó néked a te királyod, alázatosan és számaron ülve, és teherhordozó számaroknak vemhén.** A tanítványok pedig elmenvén és úgy cselekedvén, amint Jézus parancsolta vala nékik, elhozák a szamarat és annak vemhét, és felső ruháikat rájuk teríték, és **ráüle azokra.** (Mt 21:1-7)

Mindhárom idézett részből kitűnik egyébként, hogy a „beteljesedés” ismét a szó szerint történeti fizikai megvalósulást jelenti, s hogy ennek *valami miatt kiemelt jelentősége van.*

Uram? Megesküdtél Dávidnak a te hűséges voltodra!...” – végül - *jóllehet nincs válasz* - így fejezi be: „Áldott legyen az Úr mindörökké!”

⁴⁴Szifré Dt 33, 24 § 355 (148a), idézi Strack-Billerbeck 1961, I. köt. 74. o.

Egy központi jelentőségű példa: a feltámadás

Egészen nyilvánvaló, hogy ha az Ószövetséget mintegy költői műként olvassuk (s általában így szokták olvasni), abban sehol sincs explicit módon kijelentve, hogy a halottak testben fel fognak támadni. Pontosabban az erre vonatkozó helyeket automatikusan költői képként „észleli” az ember, fel sem merül, hogy a *Zsoltárok*, az *Énekek éneke* (!), a próféták vagy különösen Mózes könyvei egyes költői kifejezései szó szerint értendők lennének. (Ez persze a zsidóság illetve a kereszténység e hagyományán kívüli olvasókra vonatkozik.) Jó példa erre GUNKEL egy megállapítása, aki a *Zsoltárok* egyes „értelmezhetetlen” helyeit a héber költészet „kitöréseiként” fogja fel: „Ami az interpretációt még bonyolultabbá teszi, az a héber karakter tüzes lelkesedése, amely nem riad vissza a legszertelenebb kifejezésektől, sőt keresi ezeket. A modern kutató, a realitásérzékkel rendelkező ember, a mérsékelt és logikus, adott esetben az Írást vizsgáló filológus, aki a ’józan interpretációra’ törekszik, tehetetlenül áll a rajongó héber e kirobbanásai előtt. *A héber költő le meri írni, hogy leszállt az alvilágba, majd visszatért onnan; Istenhez fordul, hogy személyes ellenségeivel szemben azáltal segítse meg, hogy ítéletet hoz az egész világra. Királyát, a szegény kis Júdea királyát az összes nemzet királyaként reméli látni.* A modern ember, mindezt idegennek érezve, ezeket a hiú szavakat teljesen képtelennek látja.”⁴⁵ WEISS válasza erre csak annyi, hogy GUNKELnek „nem sok köze van a héber költészethez, sőt talán semmilyen költészethez”, hiszen annak általában sajátja az efféle túlzás. Véleményem szerint azonban GUNKEL jól ráérez valamire, ami a *Zsoltárok*at megkülönbözteti a többi költői műtől, ha ugyan nem a *költészettől*; s ebből a szempontból e megjegyzése jó kiindulópontot adhat számunkra.

Amit ugyanis ő a „héber karakter legszertelenebb kifejezéseket kereső tüzes lelkesedésének”, „rajongó kirobbanásainak nevez”, az a bibliai ontológia értelmében a *prófétálás*. Eszerint viszont – mint látni fogjuk – az így kimondott eseményeknek *valóságosan* be kell teljesedniük. Hogy a rabbinikus hagyomány már Jézus előtt – illetve részben éppen az ő idejében – dolgozta ki ezt a hermeneutikát (amelyet egyszersmind, úgy tűnik, valóban egyenesen örökölt a próféták utolsó generációjától), azt legjobban a feltámadás kérdésével lehet kimutatni. Ehhez először is rögzítenünk kell azt a tényt, hogy feltámadás alatt mind a korai judaizmusban, mind a kereszténységben hangsúlyozottan a test feltámadását értették. „A későbbi utalások a léleknek a testbe való visszatérésére, amely feléled, és a hit, amely a lélek és a test egységén alapul, semmilyen módon nem közvetíthető a lélek halhatatlanságára összpontosító hellénisztikus elképzelésekkel. A későbbi gondolkodás a lélek és a test abszolút ellentétén alapul, ahol az utóbbi csak egy börtön, amelyből a lélek kiszabadulni vágyakozik. Ez az elmélet a lélekvándorlás platonikus mítoszából ered. Josephus a halottak feltámadásának hitét a farizeus felekezetnek tulajdonította, míg a lélek halhatatlanságának hitét, mely szerint hosszú szolgaságból való szabadulásakor „örvendézzel emelkedik a magasba”, az esszénusoknak, és a görög látásmóddal hozta összefüggésbe. Az esszénusok úgy tartották, hogy az eljövendő világ, mint a jelenlegi folytatása, a megváltott lelkek szférája. A Misna azonban azoktól, akik tagadják a feltámadást, még az eljövendő világban való részesülést is megtagadja. Dániel néhány verse – „és sokan azok közül, akik a föld porában alusznak, felkelnek, némelyek örökkévaló

⁴⁵H. Gunkel *Die Psalmen* című művéből idézi Weiss 1984, 53.

életre, némelyek pedig gyalázatra és örökkévaló utálatosságra” (12:2), „de te menj a te utadon a vég felé, és nyugodni fogsz, és felkelsz a te sorsodra a napok végén” (uo. 13. vers) – a feltámadást az eljövendő világban a jutalom és a büntetés elé helyezi, azon három csoport formulája szerint, amelyekre a szöveg mint Sammáj és Hillél iskolájának nyilatkozataira hivatkozik.⁴⁶ A korai kereszténység oldaláról megerősítette ezt pl. Tertullianus, aki szerint az ezt tagadók a holtak feltámadását „imaginárius jelzéssé facsarják ki”,⁴⁷ illetve a *Hiszekegy* (Apostoli Hitvallás), amely szintén kiemeli: „hiszek a test feltámadásában”. Míg azonban ez az állítás a görög-római kereszténységben hamar a dogma formáját öltötte és filozófiai bizonyítási kísérletek tárgyává lett, a rabbinikus irodalom kifejezetten az Írásokból igyekezett igazolni – emögött pedig ismét rábukkanunk a már ismerős hermeneutikai eljárásra:

A tannaiták tekintélyével tanítottatott: Rabbi Simai így szól: Miképpen tudhatunk a Tóra alapján a halottak feltámadásáról? Amint meg van írva: „És én megerősítettem a szövetséget velük [a pátriárkákkal], hogy nekik adom a Kánaán földjét.” (2Móz 6:4) Nem azt mondja: „veletek”, hanem: „velük”, ezzel megmutatva a Tóra alapján, hogy van halottak feltámadása.⁴⁸

Ez az érvelés azon alapul, hogy a pátriárkák, Ábrahám, Izsák és Jákób életükben *nem* kapták meg Kánaán földjét. Mivel pedig meg van írva, hogy *velük* és nem leszármazottaikkal (*veletek*) kötött Isten szövetséget erre nézve (más helyen: „*Neked* és a te magodnak adom ezt a földet örökre”), szükségképpen fel kell támadniuk (fizikailag), hogy ez az ígélet beteljesedhessen. Jézus is utal erre, ezt mondva: „De mondom néktek, hogy sokan eljönnek napkeletről és napnyugatról, és letelepednek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal a mennyek országában”. (Mt 8:11) (Az „egek királysága” *sohasem* szellemi, „mennyei” értelemben szerepel a Bibliában: az mindig a *földön* jön el – szemben ismét a görög-római gondolkodási reflexszel.)

A fenti traktátus így folytatódik:

A *minim* [eretnekek] megkérdezték Rabban Gamalielt: Honnan tudhatjuk, hogy a Szent, áldott legyen, fel fogja támasztani a halottakat? Ő így felelt nekik: A Tórából, a Profétákból és az Írásokból van bebizonyítva. De azok nem fogadták el bizonyításait. A Tórából, mert meg van írva: „És az Úr szólt Mózeshez, Íme elalszol a te atyáiddal és azután felkelsz.” (5Móz 31:16) Ők ezt felelték neki: De talán az a vers azt mondja: „És a nép felkel” (5Móz 16:31)? A

⁴⁶Urbach 1987, 636. A Josephus-hivatkozás helyei: *A zsidó háború* II. 8, 11, 14; *A zsidók története* XVIII., 1, 3. Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy Josephus a farizeusok feltámadástanát a lélekvándorlással összemoshatóan idézi („tanításuk szerint a lélek halhatatlan, de *csak* a jó lelkek kerülnek a halál után *más testbe*...”, ami egészen biztosan nem helyes (szokása szerint talán a rómaiak előtt szeretné szimpatikussá tenni ezt is). A Misna-hivatkozás helye: Toszefta Szanhedrin XIII, 1, § 434; és ld. Rós haSana 16/b.888.

⁴⁷Idézi Auerbach 1987, 32.

⁴⁸Bab. Talmud, Szanh. 4a-d, in Neusner 1987, 234. Hasonlít ehhez az alábbi rész is: „Hogyan tudhatunk a Tóra alapján a halottak feltámadásáról? Ahogy meg van írva: és adjátok abból az Úrnak felemelt áldozatot Áronnak, a papnak’ (4Móz 18:29/b). Hát Áron talán örökké fog élni? Sőt nem inkább úgy történt, hogy be sem jutott Izrael földjére, amelynek a terméséből a felemelt áldozatot adni kellett? Ez tehát azt tanítja, hogy még egyszer élnie kell majd és az izraeliták neki fogják adni a felemelt áldozatot. E vers alapján tehát látjuk, hogy a halottak feltámadása a Tóra tanítása.” (Bab. Talm. Szanh. 2a-e, uo. 233. o.)

Prófétákból, mert meg van írva: „Halottaid élni fognak, az én halott testemmel együtt fel fognak kelni. Ébredjeteek és énekeljeteek, akik a porban laktok, mert harmatod mint a fű harmatja, és a föld ki fogja adni halottait.” (Ézs 26:19). De ez talán azokra a halottakra vonatkozik, akiket Ezékiel támasztott fel? Az Írásokból, ahogyan meg van írva: „És a te ínyed, mint az én szerelmem bora, mely édesen ereszkedik alá, szóra nyitja az alvók ajkait” (Énekek 7:9) De ez talán azt jelenti, hogy a halottak megmozdítják ajkaikat?⁴⁹

Hogy Jézus ebben a kérdésben hasonló platformon volt a (farizeusi) rabbinikus hagyomány-
nyal,⁵⁰ az az alábbi részletből tökéletesen kiderül:

Ugyanazon a napon menének hozzá **a szadduceusok, akik a feltámadást tagadják**, és megkérdezik őt, mondván: Mester, Mózes azt mondta: Ha valaki magzatok nélkül hal meg, annak testvére vegye el annak feleségét, és támasszon magot testvéreinek. Vala pedig minálunk hét testvér: és az első feleséget vevén, meghala; és mivelhogy nem vala magzata, feleségét a testvéreire hagyá; hasonlóképen a második is, a harmadik is, mind hetediglen. Legutoljára pedig az asszony is meghala. A feltámadáskor azért a hét közül melyiké lesz az asszony? Mert mindeniké vala. Jézus pedig felelvén, monda nékik: **Tévelyegteek, mivelhogy nem ismeritek sem az írásokat, sem az Istennek hatalmát**. Mert a feltámadáskor sem nem házasodnak, sem férjhez nem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az Isten angyalai a mennyben. **A halottak feltámadása felől pedig nem olvastátok-é, amit az Isten mondott néktek, így szólván: Én vagyok az Ábrahám Istene, és az Izsák Istene, és a Jákób Istene; az Isten nem holtaknak, hanem élőknek Istene**. És a sokaság ezt hallván, csodálkozék az ő tudományán. (Mt 22:23-33)

És Lukács még hozzáteszi: Felelvén pedig némelyek az írástudók közül, mondának: „Mester, jól mondád!” (Lk 20:39)

Azt, hogy a szadduceusok kérdése a *testi* értelemben vett feltámadásra irányult, éppen a házasság felemlgetése mutatja. Jézus tévelygésük okát két tényezőben állapítja meg: *nem ismerik az Írásokat és Isten hatalmát*. Ez megmutatja, hogy Jézus teljes mértékben *elfogadta azt a hermeneutikát, amely alapján a feltámadás egyáltalán igazolható az Írásokból*. Hasonlóan a rabbikhoz, bizonyításában azért használt egy nehezebb, kevésbé egyértelmű helyet, mert a *Pentateuchusból*

⁴⁹ Bab. Talm. Szanh.5a-h, u.o. 235.

⁵⁰ A farizeusokat Jézus sohasem ítélte el írásmagyarázati szempontból. „*Elvettétek a tudomány kulcsát* - ti magatok nem mentetek be [ti. az Isten országába], azokat pedig, akik be akartak menni, megakadályoztátok” - mondja róluk. Elhatárolódása tőlük egyrészt a szóbeli Tórának az írttal azonos tekintélyű használata (Mt 15:1-9) és erkölcsi magatartásuk miatt (Mt 23:1-35) vált indokolttá. Ez egyszersmind azt is megmutatja, hogy a fentebb gyakorolt hermeneutikai hagyományt a „szóbeli Tóra” hagyományától függetlennek tekintette (nem azonosította azzal) és fogadta el, szemben a szadduceusokkal. Ez pedig arra is utalhat (vallástörténeti szempontból), hogy e hermeneutika más „vonalon” is igazolt volt (nemcsak a „szóbeli Tóra” hagyományában), azaz, hogy a farizeusi tanításnál általánosabb érvennyel bírhatott már az intertestamentális időkben, sőt, hogy esetleg - mint már felvettem - valóban az utolsó ószövetségi generáció adhatta tovább. Erre mutat az is, hogy a testi feltámadás hite már a 2Makkabeusok 7:9-29-ben is explicit módon jelen van.

kellett választania, mivel a szadduceusok sem a „Prófétákat”, sem az „Írásokat” nem fogadták el ihletettnek (amelyekben nyilvánvalóbb kijelentések vannak a feltámadást illetően). Ezt a helyet azonban (2Móz 3:6) *teljesen szó szerint és fizikailag valóságosan* kell értelmezni ahhoz, hogy a feltámadás bizonyítékának lehessen tekinteni. Ez ismét eddigi állításainkat igazolja.

Még egyszer fontosnak érzem leszögezni, hogy ebben az időben és ebben a gondolkodásmódban a feltámadás még nem volt dogmatikus tétel, és nem is volt teljesen tisztázott (mint mindjárt látni fogjuk); az erről való gondolkodás teljesen más, „*felfedező*” *jelleget* volt a későbbi keresztény „dogmatikus” megközelítéssel szemben. Már önmagában ez az Írásokat ilyen mélységben továbbgondoló kutatás (amely életforma volt a korabeli zsidóságban) is szinte ismeretlen a későbbi teológiában, amely mindig *külső* (tudatos vagy nem tudatos) szempontok, pogány filozófiák alapján ill. logikájával próbálta összhangba hozni a Bibliát.

Jézus feltámadás-hite – az evangéliumok szövege szerint – ugyanakkor különbözött is a farizeusokétól.

Mikor pedig a hegyről leszállának, megparancsolá nékik, hogy senkinek se beszéljék el, amit láttak vala, csak amikor az embernek Fia a halálból feltámad. **És ezt a szót megtarták magukban, tudakozván egymás között, mit tesz a halálból feltámadni?** (τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι = „mi az: a halálból feltámadni”) És megkérdezék őt, mondván: Miért mondják az írástudók, hogy előbb Illésnek kell eljönie? Ő pedig felelvén, monda nékik: Illés ugyan előbb eljövén helyre állít mindent; **de hogyan** (καὶ πῶς) **van az embernek Fiáról megírva**, hogy sokat kell szenvednie és megvettetnie? De mondom néktek, hogy Illés is eljött, és azt cselekedték vele, amit akartak, amint meg van írva ő felőle. (Mk 9:9-13)

Ami az itt elsőként kiemelt mondatot illeti, eszerint *a feltámadás jellege a tanítványok számára nem volt világos*. A második kiemelt rész egy hermeneutikai beszélgetés töredékeként utal Jézussal kapcsolatos útmutatására.

Hasonló eset:

És maga mellé vévén a tizenkettőt, monda nékik: Ímé felmegyünk Jeruzsálembe, és **beteljesedik minden az embernek Fián, amit a próféták megírtak**. Mert a pogányok kezébe adatik, és megcsúfoltatik, és meggyaláztatik, és megköpdösetik; és megostorozván, megölik őt; és **harmadnapon feltámad**. Ők pedig ezekből semmit nem értének; és a beszéd ő **előlük el vala rejtve, és nem fogták fel a mondottakat**. (Lk 18:31-34)

Ha most ezeket a beszámolókat összehasonlítjuk az alábbival (ld. a kiemelt részeket), kiderül, hogy az evangélista értelmezésében a tanítványok értetlenségének az volt az oka, hogy – érthető módon – *képtelenek voltak a feltámadásra vonatkozó íráshelyeket szó szerint és fizikailag megvalósulandóként felfogni*:

És lőn, hogy amint beszélgetének és egymástól kérdezősködének, maga Jézus hozzájuk menvén, velök együtt megy vala az úton. De az ő szemeik visszatartóztatának, hogy őt meg ne ismerjék. Monda pedig nékik: Micsoda szavak ezek, amelyeket egymással váltotok járto-

tokban? És miért vagytok szomorú ábrázattal? Felevén pedig az egyik, kinek neve Kleofás, monda néki: Csak te vagy-é jövevény Jeruzsálemben, és nem tudod minémű dolgok lettek abban e napokon? És monda nékik: Micsoda dolgok? Azok pedig mondanak néki: Amelyek esének a Názáretbeli Jézuson, ki próféta vala, cselekedetben és beszédben hatalmas Isten előtt és az egész nép előtt: és mimódon adák őt a főpapok és a mi főembereink halálos ítéletre, és megfeszíték őt. Pedig mi azt reméltük, hogy ő az, aki meg fogja váltani az Izráelt. De mindezek mellett ma van harmadnapja, hogy ezek lettek. Hanem valami közülünk való asszonyok is megdöbbsentettek minket, kik jó reggel a sírnál valának; és mikor nem találták az ő testét, haza jöttek, mondván, hogy angyalok jelenését is látták, kik azt mondják, hogy ő él. És azok közül némelyek, kik velünk valának, elmenének a sírhoz, és úgy találák, amint az asszonyok is mondták; őt pedig nem látták. És ő monda nékik: Óh **balgatagok és rest szívűek mindazoknak elhivésére, amiket a próféták szóltak! Avagy nem ezeket kellett-é szenvedni a Krisztusnak, és úgy menni be az ő dicsőségébe? És elkezdvén Mózestól és minden prófétáktól fogva, magyarázza vala nékik minden írásokban, amik ő felőle megírtak.** Elközelítének pedig a faluhoz, amelybe mennek vala; és ő úgy tőn, mintha tovább menne. De kényszeríték őt, mondván: Maradj velünk, mert immár beestvéledik, és a nap lehanyatlott! Beméne azért, hogy velök maradjon. És lőn, mikor leült velök, a kenyeret vévén, megáldá, és megszegvén, nékik adá. És megnyilatkozána az ő szemek, és megismerék őt; de ő eltűnt előlük. És mondanak egymásnak: **Avagy nem gerjedezt-é a mi szívünk mi bennünk, mikor nékünk szóla az úton, és mikor magyarázá nékünk az írásokat?** És felkelvén azon órában, visszatérének Jeruzsálembé, és egybegyűlve találák a tizenegyet és azokat, akik velök valának. Kik ezt mondják vala: Feltámadott az Úr bizonynyal, és megjelent Simonnak! És ezek is elbeszélék, mi történt az úton, miképen ismerték meg ők a kenyér megszegéséről. És mikor ezeket beszélék, megállá maga Jézus ő közöttök, és monda nékik: Békesség néktek! Megrémülvén pedig és félvén, **azt hívék, hogy valami lelket látnak.** És monda nékik: **Miért háborodtatok meg, és miért támadnak szívetekben okoskodások? Lássátok meg az én kezeimet és lábaimat, hogy én magam vagyok: tapogassatok meg engem és lássátok; mert a léleknek nincs húsa és csontja, amint látjátok, hogy nékem van!** És ezeket mondván, megmutatá nékik kezeit és lábait. Mikor pedig még nem hívék az öröm miatt és csodálkozána, monda nékik: **Van-é itt valami enivalótok? Ők pedig adának néki egy darab sült halat és valami lépesmázat, melyeket elvőn, és előttük evék.** És monda nékik: **Ezek azok a beszédek, melyeket szóltam néktek, mikor még veletek valék, hogy szükség beteljesedni mindazoknak, amik megírtak a Mózes törvényében, a prófétáknál és a szoltárokban énefőlem.** Akkor megnyilatkoztatá az ő elméjüket, hogy értsék az írásokat. És monda nékik: **Így van megírva, és így kellett szenvedni a Krisztusnak, és feltámadni a halálból harmadnapon...**(Lk 24:36-46)

Eszerint a tanítványok előbbi értetlenségének az oka, az evangélium szerzője szerint, hogy „balgatagok és rest szívűek a próféták szavainak elhivésére”. Ez az „elhivés” a fizikai megvalósulásra vonatkozik a fenti példa alapján. FABINY a Lk 18:34-ben leírt „elrejttségét a szavaknak” a *sensus*

plenior fogalmával magyarázza.⁵¹ Én az ellenkező oldalról inkább úgy látom, hogy Jézus *teljesen világosan és szó szerint* fogalmazta meg mondandóját, *pontosan úgy*, ahogyan annak megtörténtétől később az evangélium beszámol. Sőt úgy tűnik, éppen a teljesen egyértelmű közlés „*vakította el*” a tanítványokat: *valami mögöttest kerestek amögött, ami mögött nem volt semmi ilyesmi. Ez a hermeneutikai jelenség véleményem szerint alapvető a Biblia „immanens” megértése és különösen a próféciaák tekintetében. Ezeket ugyanis, a fentiek szerint, ugyanazon „vakság” miatt nem értették a tanítványok, ami miatt Jézus közlését sem. (Lk 24:25) Ez pedig azt az implicit állítást tartalmazza, hogy a próféták teljesen világosan beszéltek, mondhatni annyira világosan, hogy azt éppen emiatt nem tudtuk elhinni.*

És kezdé őket tanítani, hogy az ember Fiának sokat kell szenvedni, és megvetetni a vénektől és a főpapoktól és írástudóktól, és megöletni, és harmadnapra feltámadni. És ezt nyilván [παρηγοία = nyíltan, kendőzetlenül] **mondja vala.** (Mk 8:31-32/a)

Jézus ugyanis azt mondja az emmauszi tanítványoknak, hogy szellemi értetlenségük oka a próféciaák „el nem hívése” (amiről tudjuk most már, mit is jelent), ez a sajátos „vakság”, mely „*pszichológiailag*” mindössze azon alapszik, hogy a lehetetlennek tűnőt automatikusan nem szó szerint értelmezem. Így a próféciaák újszövetségi értelmezése a feltámadás ténye után kezdődik csak el a tanítványok számára: „*akkor megnyilatkoztatta az elméjüket, hogy értsék az írásokat*”.

Mielőtt mutatnánk néhány példát erre a „radikális” exegézisre, amely ezután az Újszövetség sajátja, két prófétai részlettel szeretném legalább felvetni azt a gondolatot, hogy a fenti „pszichológiai jelenséget” már az Ószövetségben is megemlítik:

És te, embernek fia, néped fiai beszélgetnek felőled a falak mellett s a házaknak ajtaiban; és egyik a másikkal szól, kiki az ő atyjafiával, mondván: Jertek, kérlek, és halljátok: **micsoda beszéd az, amely az Úrtól jó ki?** És eljönnek hozzád, ahogy a nép össze szokott jönni, s oda ülnek elődbe, mint az én népem, és hallgatják beszédidet, de nem cselekeszik, hanem szerelmeskedő énekként veszik azokat ajkokra, szívök pedig nyereség után jár. És ímé, **te olyan vagy nékik, mint valamely szerelmeskedő ének, szép hangú, s mint valamely jó hegedűs;** csak hallják beszédidet, de nem cselekszik azokat. **De ha beteljesednek, mert ímé beteljesednek, megtudják, hogy próféta volt közöttök.** (Ez 33:30-33)

Próféta: azaz *nem* költő. *Má-haddávár:* „mi (az) az szó”, de „milyen (az) a szó” is – ez egy hermeneutikai kérdésfeltevés. Mivel azonban ők nem teljesítették be (cselekedték meg) a rájuk eső részt, nem is értik meg. Ézsaiás hasonló „exegetikai krízisről” prófétál:

Ámuljatok és bámuljatok, **vakítsátok magatokat és megvakultok!** részegek, de nem bortól, tántorognak, de nem részegítő italtól. **Mert rátok önté az Úr a mély álomnak lelkét,** és bezárta szemeiteket, a prófétákat, és fejeiteket, a nézőket befedezte; és lesz mind e látás

⁵¹Fabiny 1991b, 25.

néktek, mintegy bepecsételtetett írás **beszédei, amelyet oda adnak egy írástudónak, mondván: Olvasd, kérlek, és ő szól: Nem tudom, mert bepecsételtetett.** És ha e levelet annak adják, aki nem tud írást, mondván: Olvasd el, kérlek! ő így szól: Nem tudok írást. És szólt az Úr: Mivel e nép szájjal közelget hozzám, és csak ajkaival tisztel engem, szíve pedig távol van tőlem, úgy hogy irántam való félelmök betanított emberi parancsolat lön: ezért én is csodásan cselekszem ismét e néppel, nagyon csodálatosan, és bölcseseinek **bölcsésége elvész, értelmeseinek értelme eltűnik.** (Ézs 29:9-14)

Az okot ő is az erkölcs területén látja. De:

És meghallják ama napon a siketek az írás **beszédeit, és a homályból és sötétből a vakoknak szemei látni fognak.** És nagy örömük lesz a szenvedőknek az Úrban, és a szegény emberek vígadnak Izráel Szentjében. (Ézs 29:18-19)

Lássunk most néhány példát a „feltámadás utáni” keresztény exegézisre, Péter első prédikációjából:

Kit az Isten feltámasztott, a halál fájdalmait megoldván; mivelhogy lehetetlen volt néki attól fogvatartatnia. Mert Dávid ezt mondja ő róla: Magam előtt láttam az Urat mindenkor, mert ő nékem jobb kezem felől van, hogy meg ne tántorodjam. Annakokáért örvendezett az én szívem, és vígadott az én nyelvem; **annakfelette az én testem is reménységben nyugszik. Mert nem hagyod az én lelkemet a sírban, és nem engeded, hogy a te szented rothadást lásson.** Megjelentetted nékem az életnek útait; betöltesz engem örömmel a te orczád előtt. **Atyámfiak férfiak, szabad nyilván szólanom ti előttetek** Dávid pátriárkáról, hogy ő megholt és eltemettetett, és az ő sírja mind e mai napig minálunk van. Próféta lévén azért, és tudván, hogy az Isten néki esküvéssel megesküdt, hogy majd az ő ágyékának gyümölcséből támasztja a Krisztust test szerint, hogy helyeztesse az ő királyi székibe, **előre látván ezt, szólott a Krisztus feltámadásáról, hogy az ő lelke nem hagyatott a sírban, sem az ő teste rothadást nem látott. Ezt a Jézust feltámasztotta az Isten, minek mi mindnyájan tanúbizonyságai vagyunk.** (ApCsel 2:24-32)

Ennek az érvelésnek a sajátosságai tehát a következők: a 16. zsoltár utolsó verseit *szó szerint értelmezi (nem költői kifejezésként)*. „Szabad nyíltan szólnom előttetek”: logikai ellentmondást tár fel, ugyanis Dávid, aki egyes szám első személyben ezeket mondta, meghalt és a teste nyilvánvalóan rothadást látott. Következtetése: Dávid egyes szám első személyben nem magáról, hanem a Messiásról beszélt, akinek az életében mindez fizikai értelemben megtörtént.

Ennek alapján csak taláalomra a *Zsoltárok könyvéből* néhány így értelmezhető hely:

„Könyörülj rajtam, Uram! lásd meg az én nyomorúságomat, amely gyűlölőim miatt van, **aki felemelsz engem a halál kapuiból**” (Zsolt 9:14) — Az Úrhoz kiáltok, aki dicséretre méltó, és megszabadulok ellenségeimtől. **Halál kötelei vettek körül, s az istentelenség árjai rettentet-**

tek engem. A Seol kötelei vettek körül; a halál tőrei fogtak meg engem. Szükségemben az Urat hívtam, és az én Istenemhez kiáltottam; szavamat meghallá templomából, és kiáltásom eljutott füleibe. ...**Lenyúlt a magasból és felvett engem;** kivont engem nagy vizekből. Megszabadított engem az én erős ellenségemtől, s az én gyűlölőimtől, akik hatalmasabbak voltak nálamnál. Rám jöttek veszedelmem napján; de az Úr volt az én támaszom. És **kivitt engem tágas helyre; kiragadt engem, mert kedvét leli bennem.** (Zsolt 18:4-7, 17-20) — Uram, a te erősségedben örül a király, és a te segítségédben felette örvendez. ... Életet kért tőled: **adtál néki hosszú időt, örökkévalót és végtelent.** (Zsolt 21:2, 5) — Magasztallak Uram, hogy felémetél engem, és nem engedted, hogy ellenségeim örüljenek rajtam. Uram, Istenem, hozzád kiáltottam, és te meggyógyítottál engem! Uram, **felhoztad a Seolból az én lelkemet, fölélesztettél a sírbaszállók közül.** Zengedeztetek az Úrnak, ti hívei! Dicsőítsetek szent emlékezetét. ... Hozzád kiáltok, Uram! Az én Uramnak irgalmáért könyörgök! Mit használ vérem, ha sírba szállok? Dicsér-e téged a por; hirdeti-é igazságodat? Hallgass meg, Uram, könyörülj rajtam! Uram, légy segítségem! Siralmamat vígságra fordítottad, leoldoztad gyászruhám, körülöveztél örömmel. Hogy zengjen néked és el ne hallgasson felőled a dicséret: Uram, én Istenem, örökké dicsőítlek téged. (Zsolt 30: 2-5, 9-13) — Kerüld a rosszat és jót cselekedjél, és **megmaradsz mindörökké.** Mert az Úr szereti az ítéletet, és el nem hagyja az ő kegyeseit; **megőrzi őket mindörökké,** a gonoszok magvát pedig kiirtja. (Zsolt 37:27-28) — **Aki sok bajt és nyomorúságot éreztettél velünk, de ismét megelevenítesz, és a föld mélységéből ismét felhozol minket.** Megsokasítod az én nagyságomat; hozzám fordulsz és megvigasztalsz engem. (Zsolt 71:20-21) — Felette nagy nyomorúságban vagyok; Uram, **eleveníts meg a te igéd szerint.** ... Te perelj peremben és ments meg; **a te beszéded szerint eleveníts meg engem!** (Zsolt 119:107, 154)

Ez az exegézis – többek között – nyilvánvaló alapját a 2Sám 23:2-3-ban találja meg a Zsoltárok tekintetében: „**Az Úrnak lelke szólott én bennem, és az ő beszéde az én nyelvem által**” (2Sám 23:2). Ez az Újszövetség magyarázata GUNKEL fentebb idézett megrökönyödésére.

Péter első levele *azonosítja az Úr szellemét a Messiás szellemével*: „Nyomozódván, hogy mely vagy milyen időre jelenté azt ki a **Krisztusnak ő bennük levő Lelke, aki eleve bizonyágot tett a Krisztus szenvedéseiről és az azok után való dicsőségről.**” (1Pét 1:11)

Eszerint az, *aki Dávidban egyes szám első személyben szól, nem Dávid volt, hanem a Messiás szelleme* (ezen a ponton érdemes szó szerinti pontossággal érteni Dávid szavait: „Jahve szelleme szólott énbennem, és az Ő beszéde az én nyelvem által” – az újszövetségi olvasó olvasata szerint, azaz nem a modern, európai „szellem”, „valaki szellemében szólni” stb. kifejezések értelmében).⁵²

⁵²Hogy ebben az értelmezési rendszerben *mikor ki beszél a szövegben*, ezt sajnos itt nincs helyem részletesen tárgyalni, de megemlítem, hogy ez a kérdés egészen szorosan összefügg a szószerintiség általunk elemzett problémájával. Az egyébként allegorizáló írásmagyarázatáról közismert Órigenész szerint „ez úgy lehetséges, hogy az egész Szentírásban a Szentlélek szól, különböző személyek által, vagyis a Szentlélek mintegy a szereplők szájába adja, hogy kinek mit kell mondania...” (Pesthy 1996, 40-41), ez a koncepció azonban szerintem nem azonos az Újszövetséggel, ahol az „Úr szelleme”, „Isten szelleme”, a „Messiás szelleme”, a „Szent Szellem” stb. gyakran egymással felcserélhető, azaz bizonyos értelemben azonos fogalmaknak tekinthetők. „Tanulságos, hogy a Zsoltár-hely [Zsolt 108:1-2] esetében a probléma mindössze az, vajon Krisztus beszél-e vagy a Szent-

Minket azonban most nem elsősorban az érdekel, hogy konkrét eseményeket az egyházatyákhoz hasonlóan ilyen módon bizonyítsunk, hanem az, ami mindebből általánosságban következik. Erre nézve megdöbbentő adalékokkal szolgál a *Zsidókhöz írt levél*:

Mert a megszentelő és a megszenteltek egytől valók mindnyájan, amely oknál fogva nem szégyenli őket atyjafiainak hívni, mondván: Hirdetem a te nevedet az én atyámfiainak, az anyaszentegyháznak közepette dicséretet mondok néked. (Zsid 2:11-12)

Az itt általa idézett ószövetségi hely a 22. zsoltár 23. verse. Érdemes megfigyelni, hogy *ezt minden további kommentár nélkül, teljesen magától értetődő módon a Messiásra vonatkoztatja*, jóllehet ebben semmilyen utalás nincs a Jézussal a földön történetekre. Hasonlóan itt is:

Azért a világba bejövelelekor így szól: Áldozatot és ajándékot nem akartál, de testet alkottál nékem, égő és bűnért való áldozatokat nem kedveltél. Akkor mondtam: Ímé itt vagyok, (a könyv fejezetében írva vagyon rólam), hogy cselekedjem, óh Isten, a te akaratodat. Fentebb mondván, hogy áldozatot és ajándékot és égő, meg bűnért való áldozatokat nem akartál, sem nem kedveltél, amelyeket a törvény szerint visznek, ekkor ezt **mondotta**: Ímé itt vagyok, hogy cselekedjem a te akaratodat. Eltörli az elsőt, hogy meghagyja a másodikat, amely akarral szenteltettünk meg egyszer s mindenkorra, a Jézus Krisztus testének megáldozása által. (Zsid 10:5-10)

Ahol az alany nélkül megfogalmazott (kiemelt) állítások szerint ismét *mintha magától értetődne, hogy ami a Zsoltárokból van, azok a Messiás szavai, a Messiásról szólnak*. De kitűnik ez Jézus egyik kérdéséből is:

Mikor pedig a farizeusok összegyülekezének, kérdező őket Jézus, mondván: Miképen vélekedtek ti a Krisztus felől? kinek a fia? Mondának néki: A Dávidé. Monda nékik: Miképen hívja tehát őt Dávid lélekben Urának, **ezt mondván: Monda az Úr az én Uramnak: Űlj az én jobb kezem felől, míglen vetem a te ellenségeidet a te lábaid alá számolyul. Ha tehát Dávid Urának hívja őt, mi módon fia? És senki egy szót sem felelhet vala néki**; sem pedig nem meri vala őt e naptól fogva többé senki megkérdezni. (Mt 22:41-46)

A megkérdezettek egyike sem vonja kétségbe itt a feltett kérdés *kimondatlan alapját*: hogy ti. ezek a versek a Messiásról szólnak, sőt ez, úgy tűnik, *megkérdőjelezhetetlen volt számukra*.

lélek. Órigenésben fel sem merül a kérdés, hátha maga Dávid király mondja ezeket...” (Pesthy 1996, 88-91). Néha azonban még nála is éppen azért változik meg a beszélő személye, mert az adott részletet csak akkor tudja szó szerint érteni, pl. a Jer 15:10 („jaj nekem anyám, mert versengés férfivá és az egész föld ellen perlekedő férfivá szültél engemet!”) „...valódi értelmében csak akkor érvényes, ha Krisztus mondja, ha a próféta, akkor csak hüperbolikósz. Vagyis éppen azért kell az egészet Krisztusra vonatkoztatni, hogy szó szerint érthessük a mondatot (az „egész földön” ui. a prófétára szó szerint nem érvényes)” (Pesthy 1996, 106). Érdekes megjegyezni, hogy „Órigenés az effajta értelmezést szokta *anagógának* nevezni” (Pesthy 1996, 111-113; vö. még: anagógikus értelem a középkori hermeneutikában).

Mindebből arra következtethetünk, hogy ez a meggondolás implicit módon jelen volt a kereszténység előtti judaizmusban is, vagy abból a hermeneutikai háttérből, amelyet itt kutatunk (s ez az egész korabeli Messiás-koncepciót érinti), nagyon erős szükségszerűséggel következett. Ennek kulcsa pedig ismét a szövegek szó szerinti értelmezésében van. (Lásd még Zsid 7:11-28.)

Jézus feltámadása lényegében a halottak feltámadásának egy biztosítékát jelenti (1Kor 15), s ez utóbbi tekintetében a korai kereszténység azonos állásponton maradt a farizeusokkal. Ugyanekkor a feltámadás e radikális hirdetése a görög gondolkodás számára eredeti megjelenésében örültségnek tűnt, ami azonban jól érzékelteti, mennyire határozottan képviselték azt. E két utóbbi állításom illusztrálására néhány részletet idézek:

Mikor pedig Pál eszébe vette, hogy az egyik részök a szadduceusok, a másik pedig a farizeusok közül való, felkiálta a tanács előtt: **Atyámfiai, férfiak, én farizeus vagyok, farizeus fia, a halottak reménysége és feltámadása miatt vádoltatom én.** Amint pedig ő ezt mondta, meghasonlás támadt a farizeusok és a szadduceusok között, és a sokaság megoszlott. **Mert a szadduceusok azt mondják, hogy nincs feltámadás, sem angyal, sem lélek; a farizeusok pedig mind a kettőt vallják.** (ApCsel 23:6-8)

Erről pedig vallást teszek néked, hogy én aszerint az út szerint, melyet felekezetnek mondanak, úgy szolgálok az én atyáim Istenének, mint aki **hiszek mindazokban, amik a törvényben és a prófétákban meg vannak írva. Reménységem lévén az Istenben, hogy amit ezek maguk is várnak, lesz feltámadásuk a halottaknak, mind igazaknak, mind hamisaknak.** (ApCsel 24:14-15)

Agrippa király! Boldognak tartom magamat, hogy mindazok felől, amikkel a zsidóktól vádoltatom, teelőttem fogok védekezni e mai napon; Mivel te nagyon jól ismered a **zsidók minden szokását és vitás kérdését.** Azért kérek, hallgass meg engem türelmesen! Az én ifjúságomtól fogva való életemet tehát, mely kezdetétől az én népem közt Jeruzsálemben folyt le, tudják a zsidók mindnyájan. Kik tudják rólam eleitől fogva (ha bizonyosságot akarnak tenni), hogy én a mi vallásunknak legszigorúbb felekezete szerint éltem, mint farizeus. **Most is az Istentől a mi atyáinknak tett ígéret reménységéért állok itt ítélet alatt: melyre a mi tizenkét nemzetségünk, éjjel és nappal buzgón szolgálva reményli, hogy eljut; mely reménységért vádoltatom, Agrippa király, a zsidóktól. Micsoda? Hihetetlen dolognak tetszik néktek, hogy Isten halottakat támaszt fel?...**

...De Istentől segítséget vévén, mind e mai napig állok, bizonyosságot tévén mind kicsinynek, mind nagyoknak, **semmit sem mondván azokon kívül, amikről mind a próféták megmondották, mind Mózes, hogy be fognak teljesedni: hogy a Krisztusnak szenvedni kell, hogy mint a halottak feltámadásából első, világosságot fog hirdetni e népnek és a pogányoknak.** Mikor pedig ő ezeket monda a maga mentségére, **Festus nagy fenszóval monda: Boldond vagy te, Pál! A sok tudomány téged örültségbe visz.** Ő pedig monda: Nem vagyok

bolond, nemes Festus, hanem igaz és józan beszédeket szólok. Mert **tud ezekről a király, kihez bátorságosan is szólok: mert épen nem gondolom, hogy ezek közül** öelötte bármi is ismeretlen volna; mert nem valami zugolyában lett dolog ez. **Hiszel-e, Agrippa király, a prófétáknak? Tudom, hogy hiszel. Agrippa pedig monda Pálnak: Majdnem ráveszel engem, hogy keresztyénné legyek.** (ApCsel 26:2-8, 22-28)

Ez utóbbi részletben jól látszik a római Festus, és a zsidó vallást jól ismerő II. Agrippa viszonyulása közti különbség. Ez ismét arra utal, hogy nemcsak a feltámadás, hanem *az azt egyedül igazolni képes hermeneutikai felfogás is általánosan elterjedt volt a zsidóságban*, s a „hiszel a prófétáknak? Tudom, hogy hiszel...” kifejezés éppen erre vonatkozott. Nem így a görög filozófia számára:

Vetekedik vala azért a zsinagógában a zsidókkal és az istenfélő emberekkel, és a piacon mindennap azokkal, a kiket előtalált. Némelyek pedig **az epikureus és stoikus filozófusok közül összeakadtak ő vele.** És némelyek mondának: Mit akarhat ez a csacsogó mondani? Mások meg: **Idegen istenségek hirdetőjének látszik. Mivelhogy a Jézust és a feltámadást hirdeti vala nékik.** És megragadván őt, az Areopágusra vivék, ezt mondván: **Vajjon megérthetjük-e mi az az új tudomány, melyet te hirdetsz? Mert valami idegen dolgokat beszélsz a mi füleinknek:** meg akarjuk azért érteni, mik lehetnek ezek. ...**Mikor pedig a halottak feltámadásáról hallottak, némelyek gúnyolódtak; mások pedig mondának: Majd még meghallgatunk téged e felől.** (ApCsel 17:17-20, 32)

Kísérlet a próféciák hermeneutikája mögött álló lehetséges ontológiai megfontolások rekonstrukciójára

Először összefoglalom az eddigieket: alapvetően két fő elvet fedeztünk fel: 1) az Újszövetség próféciákra vonatkozó exegézise *a szó szerinti, fizikai jellegű beteljesedésre koncentrál, ezt igyekszik minden esetben felmutatni, illetve csak ezt tekinti szigorúan véve beteljesedésnek.* A próféták által eredetileg metaforikusan leírt kifejezéseket is gyakran szó szerint értelmezi. A két kategória (eredetileg sem átvitt, illetve eredetileg átvitt értelem) közé esik, amikor nem lehet pontosan eldönteni, hogy a próféta szándékát tekintve képes beszéddel állunk-e szemben vagy sem – az Újszövetség eszkatológiájából kitűnik, hogy ezeket is szó szerint értelmezték. Ez a törekvés általánosságban megfigyelhető az eredeti kontextusukban is leíró, prediktív próféciákra nézve – egyes esetekben azonban az eredetileg nyilvánvalóan tipológiailag jellemezhető szövegrészekbe is behatol; és nemcsak a próféták, hanem az egész Ószövetség szövegét érinti. A feltámadás példáján kimutattuk, hogy az evangélium értelmezése szerint a tanítványok azért nem tudták felfogni a próféták illetve Jézus erre vonatkozó szavait, mert nem szó szerint, hanem „automatikusan” átvitt értelemben értették azokat. Itt tehát nem a középkori keresztény vagy ókori görög hermeneutikai elv érvényesült, hanem annak pontos ellentéte: nem a szó szerinti (testi, történelmi) értelemről kell „felemelkedni” a morális, allegorikus és anagogikus értelemhez, hanem fordítva: a látszólag allegorikustól kell eljutni a szó szerinti, testi értelemhez. Ez a felfogás nyilvánvaló párhuzamot mutat a testi feltámadás és a lélek szabadulása, mint a zsidó illetve görög gondolkodás jellegze-

tes alapfogalmainak ellentétességével. Másik megfigyelésünk: 2) ezen értelmezés során a hirtelen „testté váló” szövegrész eredeti szöveggörnyezete részben, de akár teljesen is irrelevánsá válhat. Ez az elv annyira határozottan vonul végig az Újszövetségen (és sok esetben a rabbinikus iratokban), hogy nyilvánvalóan tudatos megfontolásokon alapszik (ahogyan az előző is). Néhány – általam „vegyesnek” nevezett – prófécia elemzésekor kitűnt, hogy a prófécia idézett, de fizikailag be nem teljesedett részeit az evangélium szerzője vagy meghagyta metaforikus értelmükben, vagy – mint kitűnt az idézet céljából – egy későbbi vagy korábbi eseményre vonatkoztatta. Más Újszövetségi részekből azonban kiderült, hogy az egyik helyen metaforikus értelmében hagyott rész egy másik időpontban történő fizikai beteljesedéséről nem okvetlenül mondtak le (ld. a (6) fejezetet). Így ez a probléma a prófécia időbeliségének kérdéséhez utal bennünket.

De foglalkozunk előbb részletesen az első jellegzetességgel. Az, hogy a próféták szavainak minden részletükben be kell teljesedniük, alapvetően ószövetségi elv. Az Ószövetségen belül megjövendölt és be is teljesedett prófécia egyértelműen mutatják ezt (elég itt csak a már idézett részletre utalnunk, ahol Jéhu tölti be Illés szavait szó szerint). Ugyanakkor az író-próféták – Illésnél jóval „bőbeszédűbb” – jövendölései közül sok, *ilyen értelemben, szó szerinti pontossággal* nem teljesedett be még az Ószövetség ideje alatt, az Újszövetség értelmezésében tehát ezek túlmutatnak annak keretein. Ennél azonban még bonyolultabb kérdést vet fel az, hogy a Zsoltárokat és más írásokat nem kifejezetten prediktív értelemben írták le. Ám ezek is próféták szájából származtak. Az tehát, hogy az Újszövetségben (és a rabbinikus irodalomban is) ezeket is szó szerint és fizikailag megvalósulandónak tekintik, arra mutat, hogy itt a döntő kérdés az, *próféta szájából származott-e a szó, mert ha igen, akkor annak még abban az esetben is be kell teljesednie, ha a próféta nem szó szerint értette* (illetve esetleg jóval többször értette szó szerint, mint az „átlagos” olvasó). Emögött pedig nyilvánvalóan az a gondolat áll, hogy a prófétán keresztül Isten szól (mint ezt Dávid már idézett nyilatkozatából láttuk, a prófétáknál pedig egyértelműen jelzi az „ezt mondja az Úr” kifejezés), *Isten szava pedig fizikai értelemben vett teremtő erővel van felruházva*, mint amelyre „Ő gondot visel, hogy beteljesítse azt” (Jer 1:11-12), függetlenül attól, hogy a próféta tudja-e, mikor és hogyan fog az megvalósulni. „Féljen az Úrtól mind az egész föld, rettegjen tőle minden földi lakó. Mert ő szólt és meglett, ő parancsolt és előállott” (Zsolt 33: 8-9).

Kérdés azonban, hogy ezt a viszonylag magától értetődő koncepciót megtaláljuk-e az Újszövetségben. Nézzünk meg ezzel kapcsolatban néhány helyet, amelyek szempontjából lényeges lesz azt is figyelembe venni, hogy Jézus és tanítványai is hitük szerint próféták voltak, és ugyanaz a „prófétaság szelleme” volt rajtuk, mint a korábbi prófétákon (Lk 13:33). „És hozzámenvén a kísértő, monda néki: Ha Isten fia vagy, **mondd, hogy e kövek változzanak kenyerekké**” (Mt 4:3).

A kísértő e felszólításának tartalmi igazságát nem tagadta Jézus, s az bizonyára nem jelentett volna kísértést, ha képtelennek tartotta volna magát ilyen cselekedetre. Egy másik példa:

Mikor pedig beméne Jézus Kapernaumba, egy százados méne hozzá, kérvén őt, és ezt mondván: Uram, az én szolgám otthon gutaütötten fekszik, és nagy kínokat szenved. És monda néki Jézus: Elmegyek és meggyógyítom őt. És felevén a százados, monda: Uram, nem vagyok méltó, hogy az én hajlékomba jöjj; **hanem csak szólj egy szót, és meggyógyul az én**

szolgám. Mert én is hatalmasság alá vetett ember vagyok, és vannak alattam vitézek; és mondom egyiknek: Eredj el, és elmegy; és a másiknak: Jöszte, és eljő; és az én szolgámnak: Tedd ezt, és megteszi. Jézus pedig, amikor ezt hallá, elcsodálkozék, és monda az őt követőknek: Bizony mondom néktek, még az Izráelben sem találtam ilyen nagy hitet. ... És monda Jézus a századosnak: Eredj el, és legyen néked a te hited szerint. És meggyógyult annak szolgálója még abban az órában. (Mt 8:5-10, 13)

Ez a történet azonos elven alapszik azzal az ószövetségi esettel, amikor Elizeus meggyógyította Naámánt (2Kir 5).

Erről a kérdéstről az evangéliumok szerint explicit módon is tanított Jézus:

És másnap, mikor Bethániából kimentek vala, megéhezék. És meglátván messziről egy fügefát, amely leveles vala, odaméne, ha talán találna valamit rajta: de odaérvén ahhoz, levélnél egyebet sem talála; mert nem vala fügeérésnek ideje. Akkor felevén Jézus, monda a fügefának: Soha örökké ne egyék rólad gyümölcsöt senki. És hallák az ő tanítványai. Reggel pedig, amikor mellette menének el, látják vala, hogy a fügefa gyökerestől kiszáradott. És Péter visszaemlékezvén, monda néki: Mester, nézd, a fügefa, amelyet megátkoztál, kiszáradott. És Jézus felevén, monda nékik: Legyen hitetek Istenben. Mert bizony mondom néktek, ha valaki azt mondja ennek a hegynek: Kelj fel és ugorjál a tengerbe! és szívében nem kételkedik, hanem hiszi, hogy amit mond, megtörténik, meglesz néki, amit mondott. (Mk 11:12-14, 20-23)

Az a mondat, amely itt így szerepel: „legyen hitetek Istenben”, eredetileg: ἔχετε πίστιν Θεοῦ, azaz: „*bírjátok (birtokoljátok) az Isten hitét*”. Hogy ezt mennyire szó szerint érti, azt egyrészt az utána következő mondat teszi nyilvánvalóvá, azt pedig, hogy ezt sem képletes, szellemi értelemben kell érteni, az elszáradt fügefa esete mutatja meg. (Hogy ez utóbbi minek a képe, előképe, arról a szöveg nem beszél: amit fontosnak tart az egészben, az az Isten hitével kimondott szavak megvalósulása. Ez ismét jól mutatja a korai és későbbi kereszténység írásértelmezésének hangsúlykülönbségét.) A fenti történetre és tanításra sok parallel ószövetségi helyet sorolhatnánk fel, de itt csak egyet említek:

És szóla Thesbites Illés, a Gileád lakói közül, Akhábnak: Él az Úr, az Izráel Istene, aki előtt állok, hogy ez esztendőknben sem harmat, sem eső nem lészen; hanem **csak az én beszédem szerint**. (1Kir 17:1, lásd még a már idézett Ez 33:30-33-at.)

Ez lehet tehát egy „prófétikus ontológia” alapja az Újszövetségben.

A hitnek ezt a szellemét Pál is azonosította a zsoltárszerzők hitével, mégpedig éppen a feltámasztásra nézve: „Mivelhogy pedig **a hitnek mibennünk is ugyanaz a lelke van meg, amint írva van: Hittem és azért szóltam; hiszünk mi is, és azért szólunk**; tudván, hogy aki feltámasztotta az Úr Jézust, Jézus által minket is feltámaszt, és veletek együtt előállít” (2Kor 4:13-14).

Ez a zsoltár általa idézett részletét – lásd a kiemeléssel jelzett részeket! – az eddigiek értelmében nagyon „kézzelfoghatóan” interpretálja: „Minthogy **megszabadítottad lelkemet a haláltól**, szemeimet a könnyhullatástól és lábamat az eséstől: **Az Úr orczája előtt** [tehát az eljövendő világban] **fogok járni az élőknek földén. Hittem, azért szóltam; noha igen megaláztatott valék**” (Zsolt 116:8-10).

Visszatérve az ószövetség-értelmezésre, a fenti látásmód azt is jelenti, hogy *a próféták szavai (Isten szavai) erősebbek a létező (fizikai) valóságnál. Ez nyilvánvaló, hiszen a teremtett világot Isten szava hozta létre (Zsid 11:3), ez a szó a prófétákon keresztül történő beavatkozásai esetében is képes teremteni, illetve a meglevőket félretéve (elpusztítva) újakat létrehozni, és végül (ez az Újszövetség – és a rabbinikus irodalom – egyik központi állítása) egy új világmindenséget állítani a régi helyére.* Hangsúlyoznunk kell, hogy ez az eljövendő világ, hasonlóan a feltámadáshoz, *nem* immateriálisan értendő! A mennyei Jeruzsálem – a *Jelenések könyve* szerint is – *a földre* száll le, és az ott – illetve a prófétáknál – leírt új koszmosz léte *teljesen valóságosan értendő* a korai zsidókeresztény paradigma szerint (lásd pl. Jel 20:11-22:5 és vö. Ézs 54:10-17, 60:1-22, 65:17-66:24).

Ez ugyanakkor az Írás értelmezésének területén az alábbi logikai jellegű következményekkel jár: *ha a valóságos tények és az Írás szövege ellentmondani látszanak, akkor az Írást kell igaznak tekinteni és eszerint folytatni a gondolkodást.* Pál például ismerte az Izraelre vonatkozó ígéreteket, és látva ugyanakkor a zsidóság ellenállását a kereszténységgel szemben, így érvel:

Mert kívánnám, hogy én magam átok legyek, elszakasztva a Krisztustól az én atyámfiáiért, akik rokonaim test szerint; akik izráeliták, akiké a fiúság és a dicsőség és a szövetségek, meg a törvényadás és az isteni tisztelet és az ígéretek; akiké az atyák, és akik közül való test szerint a Krisztus, aki mindeneknek felette örökké áldandó Isten. Ámen. **Nem lehet pedig, hogy meghíusult legyen az Isten beszéde** [οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ = nem mintha (nem úgy áll a dolog, hogy) semmivé lett (kiesett, elveszett, kiszorult, megbukott stb.) volna az Isten szava]. **Mert nem mindnyájan izráeliták azok, kik Izráeltől valók...** (Róm 9:3-6)

Ezután az érvelés (lásd Róm 9–11. fej.) már ezen az alapon épül fel, s végül arra fut ki, hogy majd „az egész Izráel megtartatik, amint meg van írva: Eljő Sionból a szabadító, és elfordítja Jákobtól a gonoszságokat, és ez nekik az én szövetségem, midőn eltörlöm az ő bűneiket”. Lehetetlen tehát, hogy Isten szava ne valósuljon meg, ám hogy ez mikor történik meg, azt nem tudjuk. Ez a gondolat azonban már átvezet a próféciaák értelmezése időbeliségének kérdéséhez.

Hasonló elvet szögez le a Róm 3:1-4 is:

Mi tekintetben különb hát a zsidó? Vagy micsoda haszna van a körülméltelkedésnek? Minden tekintetben sok. Mindenekelőtt, hogy az Isten reájok bízta az ő beszédeit. De hát hogy ha némelyek nem hittek? Vajjon azoknak hitetlensége nem teszi-e hiábavalóvá az Istennek hűségét? Távol legyen. **Sőt inkább az Isten legyen igaz, minden ember pedig hazug**, amint meg van írva: Hogy igaznak ítéltessél a te beszédeidben, és győzedelmes légy, mikor vádolnak téged.

Ez ismét azt mutatja, hogy az Újszövetség szerint minden körülmények között az Írást kell igaznak – azaz megvalósulónak – tekinteni minden esetleges emberi érvel szemben. Ez az axiomatikus állítás pedig egyenesen következik a fentebb tárgyalt meggyőződésből, amelynek lényege, hogy Isten szava (a próféták Isten hitével kimondott szava) erősebb a (látható) valóságnál.

Ez a hit ugyanakkor nem tartalmazza azt, hogy az Ószövetség olvasója mindent szó szerint értelmezve, teljes egészében előre láthatja a történelmet. Az általam „vegyesnek” nevezett értelmezések és a Róm 9:6 előbbi vizsgálatánál ugyanis láthattuk, hogy ez az exegézis megengedi, hogy az egymás mellett megjövendölt események között óriási időbeli távolságok legyenek, sőt akár felcserélődjen azok sorrendje. (És más hasonló eseteket is: egy jövendölés beteljesedhet többször is; beteljesedhet először vagy többször metaforikus értelmében, majd konkrét értelmében, sőt fordítva is stb. Egyszóval minden variáció elképzelhető, ezekre azonban külön-külön nincs helyünk itt példákat hozni, ld. a Függelék.) *Ez ad véleményem szerint magyarázatot a kontextus teljes szabadsággal történő kezelésére.* Eszerint a próféciaák összessége mint egy az örökkévalóságban „kifeszített háló” fedi le a történelem időbeliségét, bár annak ugyanakkor legfőbb irányító elve. Ez a „háló” azonban – az Újszövetség implicit szempontjai szerint – az ember részéről nem látható át – legalábbis a jövő irányában –, jóllehet teljes megvalósulása bizonyos.

Mikor azért azok egybegyűltek, megkérdeék őt, mondván: **Uram, avagy nem ez időben állítod-é helyre az országot Izraelnek? Monda pedig nékik: Nem a ti dolgotok tudni az időket vagy alkalmakat, melyeket az Atya a maga hatalmába helyeztetett. Hanem vesztek erőt, minekutána a Szent Lélek eljő reátok: és lesztek nékem tanúim** úgy Jeruzsálemben, mint az egész Júdeában és Samariában és a földnek mind végső határáig. (ApCsel 1:6-8)

Figyelemre méltó, hogy a Szent Szellem, azaz a „prófétai szellem” ígérete nem tartalmazta az idők és alkalmak (χρόνοι / καιροί = idők [korszakok, időszakok] vagy alkalmas időpontok [körülmények, helyzetek, viszonyok, pillanatok stb.]) ismeretének ígéretét. Az *erő* a tanúságtetésre és nem erre az ismeretre vonatkozik. A tanítványok kérdése egyébként ismét a számukra természetes módon szó szerint értett és rendkívül időszerűnek látszó próféciaakra, Izrael messiási helyreállítására vonatkozott. *A válasz nem tagadta ezen igény jogosságát* – mint azt Jusztinosztól és Origenésztől fogva tették később a keresztények – de az idejét mintegy „elrejtettnek” tekintette. Hasonló hely a Mt 24:35-36: „Az ég és a föld elmúlnak, de az én beszédeim semmiképpen el nem múlnak. **Arról a napról és óráról pedig senki sem tud**, az ég angyalai sem, hanem **csak az én Atyám egyedül.**” Ez ismét azt mutatja, hogy a beteljesedések idejét Isten nem közölte (legalábbis általában nem).

Hogy az Újszövetség szerzőinek felfogása szerint ez az Ószövetség prófétáira is hasonlóképpen vonatkozott, azt az alábbi rész jelzi:

„...elérvén hitetek célját, a lélek idvességét. **Amely idvesség felől tudakozódtak és nyomozódtak** a próféták, akik az irántatok való kegyelem felől jövendöltek: **nyomozódván** [ἐξεζητήσαν = vizsgálatot folytat, számon kér, kutat], **hogy mely vagy milyen időre** [εἰς τίνα

ἢ ποῖον καιρὸν = mi(csoda) (melyik) vagy milyen (miféle, mennyi) alkalomra (időpontra stb.)) **jelenté azt ki a Krisztusnak ő bennök levő Lelke**, aki eleve bizonyítást tett a Krisztus szenvedéseiről, és az azok után való dicsőségről. **Akiknek megjelentetett, hogy nem magoknak, hanem nekünk szolgáltak azokkal**, amelyeket most hirdetnek néktek azok, akik prédikáltak néktek az evangéliumot az egekből küldött Szent Lélek által; amikbe angyalok vágyakoznak betekinteni. (1Pét 1:9-12)

Mindebből két megállapítást vonhatunk le, az egyiket a prófétákra, a másikat az újszövetségi értelmezőkre nézve. A prófécia e különös *időbeli meghatározatlanságát* a próféták szemszögéből jól megfogalmazza az alábbi két idézet: „Mi egyéb az előre tudás, mint a jövőről való tudás? És mi a jövő Isten számára, aki minden idő felett áll? Ha pedig Isten tudása magában foglalja a dolgokat, akkor ezek az Ő számára nem eljövendők, hanem jelenlévők; s így már nem beszélhetünk előre tudásról, csupán tudásról...”⁵³ És ami ebből következik: „A bibliai próféták helyes magyarázatának előfeltétele, hogy tisztában legyünk a prófétai látásmód szellemi törvényével: az örökkévalóság és az idő más dimenziójú valóságok.⁵⁴ A Szent Szellem kenetében, a kijelentés vételekor a próféta átlép az időbeliségből az örökkévaló Isten jelenlétebe. Ebben a magasabbrendű dimenzióban, az örökkévaló Szellemben Isten embere az időt egészként szemlélheti és tekintheti át, mert az örökkévalóság – Isten létezési tere és tartozéka – oszthatatlan uralom alatt tartja az idő részeit (múlt, jelen, jövő). Ezért fordul elő, hogy a próféta a kinyilatkoztatás vételének időpontjától különböző idő-távolságokra eső történéseket szorosan egymáshoz kapcsol, egymás mellé helyez, és így a próféciaiban a távoli jövő közel kerül a jelenvaló és a múltbeli eseményekhez. Gyakorta a kijelentés a most és a lesz közötti évezredes idő-távolságokat átrepüli, sőt a Szentírásban a közeli és távoli jövő bekövetkezendő eseményeit egy képben tárja elénk a próféta. Pl. a Babilonra vonatkozó ószövetségi jövendölések „beteljesedési intervalluma” három évezred, de a próféciaik gyakran egyetlen fejezetbe vagy versbe vannak sűrítve”⁵⁵

„Gunkel azt hangoztatja – írja BUBER – a zsoltár [72.] messianisztikus értelmezésével szemben, hogy a Messiást mint *eljövendőt hirdetik*, de itt a zsoltár költője *jelenvalóként imádkozik* érte. Az eredeti messianisztikus hitben egyáltalán nem létezik „a Messiás” mint külön kategória, akit hiányolnak, akire várnak, akit ígértek – az a felkent, aki megbízását teljesíti...”⁵⁶ BUBER ezen végkövetkeztetésében az időbeliség e problémáját megoldja ugyan a puszta ószövetségi szöveg „természetes”, logikus vizsgálatával, feloldva közben „a Messiás” kategóriáját. Ez az álláspont azonban nemcsak az Újszövetség, de nyilván a korabeli rabbinikus hagyomány és zsidó nép nagy részében élő határozott elképzelésnek is az ellenkezője. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a 72. zsoltár *valamelyik*, a zsoltár születésével egy időben működő „felkentől” (mondjuk Salamonról) szól, akkor GUNKEL álláspontjáról ismét meg kell lepődnünk az ilyen kifejezéseken (vö. a tőle fentebb már idézett részletet), vagy SPINOZÁVAL együtt „a keleti ember beszédstílusának” kell tartanunk azokat:

⁵³ Augustinus: *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* II.2, idézi Auerbach 1987, 31.

⁵⁴ Az újszövetségi és korai keresztény időfogalmakhoz jó bevezetést nyújt: Ramelli 2021.

⁵⁵ Németh 2001, 212.

⁵⁶ Buber 1991, 176. Lásd még Jusztinosz, *Párbeszéd a zsidó Tryphóonnal* XIV. 1-7.

Féljenek téged **amíg a nap áll**
 és **ameddig a hold fénylik,**
nemzedékről nemzedékre...
 Virágozzék **az ő idejében**
 az igaz és a béke teljessége,
amíg nem lesz a hold...
 és **minden nemzet** szolgáljon néki... (Zsolt 72:5, 7, 11/b)

Ezzel szemben az intertestamentális, újszövetségi és rabbinikus hagyomány ezen részeket szó szerint veszi (*és ez számára a kiindulópont!*), ebből következik „a Messiás” fogalma; és ennek van alárendelve a zsoltár időbeliségének kérdése. Eszerint – és ezt máshol is láthatjuk – a múlt-, jelen-, jövőidejű megfogalmazás irrelevánsá válik.⁵⁷

Lássuk tehát *az újszövetségi értelmező* álláspontját az időbeliség szempontjából. Mint láthattuk, ő sem rendelkezik ez események időpontjainak tudásával, ugyanakkor *egzisztenciális értelemben alapvető számára a próféciákhoz való viszony*, melyet az eddigiek fényében *egy sajátos, állandó történelmi figyelemként fogalmazhatunk meg, amelynek tér- és időbeli viszonyítási pontjai a körülvevő világban bekövetkező próféciák szó szerinti beteljesedéseként is interpretálható események, melyek a fentebb említett, javarészt ismeretlen, az „örökkévalóságban kifeszített prófécia-háló” egyes „vonalai” mentén mégis közvetlen eligazítást adhatnak a személyes cselekvés számára, (anélkül, hogy az illető az egészet átlátná).* E szükségképpen kissé elvont megfogalmazás illusztrálására lássunk néhány példát:

És azokban a napokban felkelvén Péter a tanítványok között, monda (vala pedig ott együtt mintegy százhusz főnyi sokaság): Atyámfiak, férfiak, **szükség volt betelni annak az írásnak, melyet megjövendölt a Szent Lélek Dávid szája által Júdás felől, ki vezetőjük lőn azoknak, akik megfogták Jézust.** Mert miközénk számláltatott, és elnyerte ennek a szolgálatnak az osztályrészét. ... Mert **meg van írva a Zsoltárok könyvében:** Legyen az ő lakóhelye pusztá, és ne legyen lakó abban. És: **Az ő püspökségét más vegye el. Szükség azért, hogy azok közül a férfiak közül, akik velünk együtt jártak minden időben,** míg az Úr Jézus közöttünk járt-kelt, a János keresztségétől kezdve mind a napig, melyen fölveték tőlünk, **azok közül egy az ő feltámadásának bizonyosága legyen mivelünk egyetemben.** Állatának azért elő kettőt, Józsefet, ki hivatik Barsabásnak, kinek mellékeve Justus vala, és Mátyást. És imádkozván, mondának: Te, Uram, ki mindeneknek szívét ismered, mutasd meg a kettő közül egyiket, akit kiválasztottál, Hogy elnyerje az osztályrészét e szolgálatnak és apostolságnak, melytől eltévelyedék Júdás, hogy az ő saját helyére jusson. Sorsot vetének azért reájok, és esék a sors Mátyásra, és a tizenegy apostol közé **számláltaték.** (ApCsel 1:15-17, 20-26)

⁵⁷Ezen a ponton két felfedezett elvünk meglepő közelségbe kerül a rabbinikus exegézishez: „Két általános elv, mely gyakran előfordul: *én múqdám úmuchar battórá* („a Tóra nem időrendi sorban halad” [pontosabban: „a Tórában nincs későbbben és korábban”] Pesz. 6b) és: *én miqrá jócé múdé pesútó* („az Írás egyetlen verse sem veszti el soha egyszerű [*pesat*] értelmét”, értsd: tekintet nélkül bármilyen hozzá fűzött interpretációra; Sabb. 63a; Jeb. 24a)”. (Encyclopaedia Judaica, ‘Hermeneutics’ címszó.)

Ha ezt összevetjük a 109. zsolttárral, látható, hogy egy prófécia szó szerinti értelmezésétől (amely egyszersmind ismét feltételezi e zsolttárnak „automatikusan” messiási próféciaaként történő felfogását – erről fentebb már szóltunk) egy közvetlenül hozzá kapcsolható másik jövendölés szándékos betöltése felé lépnek tovább („az ő hivatalát más foglalja el”).

Hogy a tanítványok döntéseiket mindig hasonló módon hozták, azt a pogány-kereszténység nem kis problémáját eldöntő „első zsinaton” felszólaló Jakab érvelése ismét jól mutatja:

Miután pedig ők elhallgattak, felele Jakab, mondván: Atyámfiak, férfiak, hallgassatok meg engem! Simeon elbeszélé, mimódon gondoskodott először az Isten, hogy **a pogányok közül vegyen népet az ő nevének, és ezzel egyeznek a próféták mondásai, mint meg van írva:** Ezek után megtérek és felépítem a Dávidnak leomlott sátorát; és annak omladékait helyreállítom, és ismét felállatom azt: **hogy megkeresse az embereknek többi része az Urat, és a pogányok mindnyájan, akik az én nevemről neveztetnek. Ezt mondja az Úr, ki mindezeket megcselekszi. Tudja az Isten öröktől fogva minden ő cselekedeteit. Azokáért én azt mondom, hogy nem kell háborgatni azokat, kik a pogányok közül térnek meg az Istenhez;** hanem írjuk meg nekik, hogy tartózkodjanak a bálványok fertelmességeitől, a paráznaságtól, a fülvaholt állattól és a vértől. (ApCsel 15:13-20)

Érvelését a többiek elfogadták, ez döntő volt arra nézve, hogy válhatnak-e egyáltalán a pogányok keresztényekké. Ez egy mércéje tehát a cselekvésnek, és véleményem szerint egyáltalán nem csak egy külsődleges társadalmi konvenciónak való megfelelés értelmében, hanem egészen erős, *Izrael döntő történelmi szerepéről való meggyőződésen alapuló, egzisztenciális értelemben.*

* * *

Végezetül néhány történelmi körülményről kell szólnunk. Az általunk tárgyalt, és az Újszövetségben központi fontosságú hermeneutikai látásmód a kereszténységben már nagyon korán a második, majd az utolsó helyre szorul a tipológiai és másfajta írásmagyarázatok mögött. Jusztinosz még aktívan használja, Órigenésznél és Ágostonnál azonban már dominál az allegorikus és figurális értelmezés, később pedig szinte teljesen eltűnik: a szószerintiség kérdése már csak az Ószövetség *történeteivel* kapcsolatban merül fel. Ezzel szerves összefüggésben tűnik fel Órigenésztől fogva a „testi Izrael” és „szellemi Izrael” (Egyház) allegorikus megkülönböztetése, és az ún. „helyettesítési teológia”, amely szerint Isten Izraelt *végleg* elvetette, *azaz az Izrael jövőjére vonatkozó próféciaik az Egyházra értendők.*⁵⁸ (Ez a nézet homlokegyenest ellenkezik az Újszövetség felfogásával, lásd a már

⁵⁸ „Emiatt azt a részt, hogy *és visszavezetlek saját földetekre*’, majd kicsivel később a következőt, mely szinte ugyanazt ismétli: *és lakni fogtok azon a földön, melyet atyáitoknak adtam*’ (Ez 36:24, 28), *nem testi értelemben kell vennünk, miként a testi Izrael, hanem a Szellemi Izraelhez illő szellemi értelemben.* Hiszen a minden népből egybegyűjtött Egyház, amelyen nincs *sem szeplő, sem ránc*, s amely mindörökké uralkodik majd Krisztussal, nem más, mint a boldogok földje, az élők földje” (*De doctrina Christiana* III. 49. Böröczki Tamás ford., kiemelés tőlem, R. T.). Nyilvánvaló, hogy ez a nézet nem azonos az Újszövetségével, s hogy ugyanakkor Augustinus Isten országáról alkotott, az egész későbbi teológiát meghatározó látásának egyik alapja. Egy hasonló, általános érvényű kijelentése: „mindazt, amit az isteni kijelentésekben sem az erkölcsök tisztességére, sem a hit igazsá-

említett Róm 9–11. fejezeteket; de a zsidókeresztény hermeneutikai paradigma sem engedi meg az ilyen értelmezést.) Ez az elképzelés Órigenész – majd később az egész Egyház – írásmagyarázatát áthatja. Mivel így az ezekben a próféciákban (márpedig ezek teszik ki a próféták könyveinek legnagyobb és legmeghatározóbb részét) szereplő konkrét helyek, események szó szerinti felfogása értelmezhetetlenné vált, ezeket a jövődöléseket kizárólag allegorikusan („spiritualizálva”) értették; majd ez a látásmód kiterjedt az egész Ószövetség szövegére, és elméleti szinten is egyeduralkodóvá vált.

Mind a zsidóság, mind a – főként protestáns – kereszténység felfogásában azonban radikális változást hozott Izrael állam létrejötte, *amely interpretálható prófétai jövődölések beteljesedéseként is.*⁵⁹ Ezt az izraeli zsidóság jelentős (nem csak vallásos) része sok esetben politikai hivatkozási alapként is, de még inkább mintegy „nemzeti-egzisztenciális” értelemben felhasználta és megélte; a kereszténységben pedig azok a felekezetek, illetve mozgalmak, melyek a „helyettesítési teológiát” már nem vették át, s így Izrael államot üdvtörténeti szempontból üdvözik, hasonló értelemben beszélnek (vö. Róm 11:15). Így a fenti vizsgálódás nem nélkülöz bizonyos aktualitást sem, hiszen a kétezer év után, a bibliai hermeneutika és a teológia szempontjából csak a Kr. u. 70-ben történetekhez mérhető, radikálisan megváltozott helyzetet még egyik oldalon sem dolgozták fel igazán.⁶⁰

gára sajátos értelemben nem vonatkoztathatunk, jelképes értelműnek kell vennünk” (uo. 164). A helyettesítési teológiáról (másnéven szuperszezzionizmusról) lásd Aguzzi 2017.

⁵⁹ Lásd pl. a következőket: „És lesz ama napon, hogy Isai gyökeréhez, aki a népek zászlója leszen, eljönnek a pogányok, és az ő nyugodalma dicsőség leszen. És lesz ama napon: az Úr másodszor nyújtja ki kezét, hogy népe maradékát megvegye, amely megmaradt Assiriától, Egyiptomtól, Pathrosztól, Szerectenországtól, Elámtól, Sinártól, Hamáthtól és a tenger szigeteitől. És zászlót emel a pogányok előtt, és összegyűjti Izráel elszéledt fiait, és Júdának szétszört leányait egybegyűjti a földnek négy szárnyairól. Megszünik Efraimnak irigysége, és Júdából a gyűlölködők kivágattanak; Efraim nem irigykedik Júdára, és Júda sem támad többé Efraimra. És repülnek a Filiszteusoknak hátára napnyugot felé, és kelet fiaiban együtt vetnek zászmányt, és kezét vetnek Edomra és Moábra, és az Ammoniták engednek nekik” (Ézs 11:10–14). – „Ne félj, mert én veled vagyok, **napkeletről** meghozom magodat, és **napnyugotról** egybegyűjtelek. Mondom északnak: add meg; és **délnek**: ne tartsd vissza, hozd meg az én fiaimat messzünnen, és leányimat a földnek végéről...” (Ézs 43:5–6) – „És Izráel megszabadul az Úr által örök szabadulással, nem vallotok szégyent és gyalázatot soha örökké” (Ézs 45:17) – „Feltúrte az Úr szent karját **minden népeknek** szemei előtt, hogy lássák a föld **minden** határai Istenünk szabadítását!” (Ézs 52:10) – „Ezt mondja az Úr, aki adta a napot, hogy világítson nappal, aki törvényt szabott a holdnak és a csillagoknak, hogy világítsanak éjjel, aki felhőborítja a tengert és annak habjai zúgnak, Seregek Ura az ő neve: **Ha eltűnnek e törvények előlem, azt mondja az Úr, az Izráelnek magva is megszakad, hogy soha én előttem nép ne legyen.** Ezt mondja az Úr: Ha megmérhetik az egeket ott fenn, és itt alant kifürkészhetik a föld fundamentumait: én is megútálom Izráelnek minden magvát, mindazokért, amiket cselekedtek, azt mondja az Úr! imé eljönnek a napok, azt mondja az Úr, és felépítetik a város az Úrnak a Hanániel tornyától fogva a szeglet kapujáig. És kijebb megy még a mérőkötél azzal átellenben a Garéb hegyéig, és lefordul Góhat felé. És a holttesteknek és a hamunak egész völgye, és az egész mező a Kidron patakáig, a lovak kapujának szegletéig kelet felé az Úr szent helye lesz, **nem rontatik el, sem el nem pusztítatik soha örökké**” (Jer 31:35–40).

⁶⁰ A szabályt erősítő néhány kivétel keresztény oldalról: Jenson 2000; Diprose 2004; Moseley 2013 – zsidó oldalról: Ravitzky 2011.

Bibliográfia

- AGUZZI 2017: Aguzzi, Steven D.: *Israel, the Church, and Millenarianism: A Way Beyond Replacement Theology*. London–New York: Routledge.
- AUERBACH 1987: Auerbach, Erich: Figura. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés 3.) Szeged: JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 1. rész, 17–70.
- BARTON PAYNE 1973: Barton Payne, J.: *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment*. Grand Rapids, MI: Baker.
- BLOMBERG 2016: Blomberg, Craig L.: *The Historical Reliability of the New Testament: Countering the Challenges to Evangelical Christian Beliefs*. Nashville, TN: B&H Academic.
- BROWN 1977: Brown, Raymond E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Lke*. Garden City, NY: Doubleday.
- BUBER 1961: Buber, Martin: *Two Types of Faith*. New York: Harper Torchbook.
- BUBER 1991: Buber, Martin: *A próféták hite*. Budapest: Atlantisz.
- BULTMANN 1990: A hermeneutika problémája. In: Csikós Ella, Lakatos László (szerk.): *Filozófiai Hermeneutika*. Budapest: Akadémiai, 91–114.
- CHILDS 2004: Childs, Brevard S.: *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- COETZEE 1994: Coetzee, Johan H.: Close reading of the Bible. *Old Testament Essays* 7(4): 72–77.
- DALMAN 1991: Dalman, G.: Jézus-Jésua, ford. Tatár György. *Múlt és Jövő* 4, 94–97.
- DIPROSE 2004: Diprose, Ronald E.: *Israel and the Church: The Origins and Effects of Replacement Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- EHRMAN 2011: Ehrman, Bart D.: *The Reliability of the New Testament*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- ENGELMEIER 2018: Engelmeier, Hanna: Die Wirklichkeit Lesen. Figura und Lektüre bei Erich Auerbach. In Hanna Engelmeier, Friedrich Balke (szerk.): *Mimesis und Figura. Mit einer Neuauflage des »Figura«-Aufsatzes von Erich Auerbach*. Leiden: Brill, 89–118.
- FABINY 1991a: Fabiny Tibor: A tipológiai gondolkodásmódról. Figura és betöltődés. *Keresztyén Igazság ÚF* 9, 20–27.
- FABINY 1991b: Fabiny Tibor: Mit jelent? Egy értelem, több értelem, és a „sensus plenior” a Biblia interpretációjában. *Keresztyén Igazság ÚF* 10, 22–30.
- FABINY 1994: Fabiny Tibor: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai füzetek 1.) Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- FABINY 1998: Fabiny Tibor: *A tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és a irodalmi hermeneutika történetéből*. Szeged: JATEPress.
- GADAMER 1984: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- GRÜLL 2009: Grüll Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest: Szent Pál Akadémia.

- HABERMAS 2006: Habermas, Gary R.: Why I believe the New Testament is historically reliable. In Norman L. Geisler, Paul K. Hoffman (szerk.): *Why I Am A Christian: Leading Thinkers Explain Why They Believe*. Grand Rapids, MI: Baker, 161–174.
- HINDSON 1978: Hindson, Edward E.: *Isaiah's Immanuel*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- JENSON 2000: Jenson, Robert W.: Toward a Christian Theology of Israel. *Pro Ecclesia* 9(1): 43–56.
- KÖRTNER 1999: Körtner, Ulrich H.J.: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai* (Hermeneutikai Füzetek 19.) Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- LAATO 1988: Laato, Antti: *Who Is Immanuel? The Rise and Foundering of Isaiah's Messianic Expectations*. Turku: Åbo Academic Press.
- MOSELEY 2013: Moseley, Carys: *Nationhood, Providence, and Witness: Israel in Protestant Theology and Social Theory*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- NÉMETH 2001: Németh Sándor: A történelmi és a végső Babilon. In: *A hit botránya*. Budapest: Új Spirit, 211–248.
- NEUSNER 1987: Neusner, Jacob: *Scriptures of the Oral Torah*. San Francisco: Harper and Collins.
- PANNENBERG 1990: Pannenberg, Wolfhart: Hermeneutika és egyetemes történelem. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés 3.) Szeged: JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 1. rész, 115–146.
- PESTHY 1996: Pesthy Monika: *Órigenés, az exegéta*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- RAHLFS 1935: Rahlfs, Alfred: *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, vols. 1–2. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.
- RAMELLI 2021: Ramelli, Ilaria L. E.: Time and eternity. In Mark Edwards (szerk.): *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*. New York–Abingdon: Routledge, 41–54.
- RAVITZKY 2011: Ravitzky Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*. Pozsony–Budapest: Kalligram.
- RICOEUR 1995: Ricoeur, Paul: *A bibliai hermeneutika*, ford. Bogárdi Szabó István és Mártonffy Marcell (Hermeneutikai Füzetek 6.) Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- SCHWEITZER 1989: Schweitzer, Albert: A keresztyénség és a világvallások. In: *Albert Schweitzer a gondolkodó. Válogatás Albert Schweitzer műveiből*. Budapest: A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- SHEPHERD 2013: Shepherd, Tom: The Scholar and the Word of God: Reflections on 2 Peter 1:16–21. *Journal of the Adventist Theological Society* 24(2): 3–17.
- SPINOZA 1953: Spinoza, Baruch: *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Akadémiai.
- SPINOZA 1957: Spinoza, Baruch: *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- STRACK-BILLERBECK 1961: Strack, Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament*. München: C. H. Beck.
- SZEMES 2018: Szemes Botond: A szoroson túl. A close reading módszere és lehetséges alternatívái. *Prae* 3, 73–90.
- ZODHIATES 1988: Zodhiates, Spiros (szerk.): *The Hebrew-Greek Key Study Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

URBACH 1987: Urbach, Ephraim E.: *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, vols. 1-2. Jerusalem: Magnes Press.

URIS 1989: Uris, Leon: *Exodus*. Budapest: Fabula.

VISOTZKY 1988: Visotzky, Burton L.: Jots and Tittles: On Scriptural Interpretation in Rabbinic and Patristic Literatures. *Prooftexts* 8(3): 257-269.

WEISS 1984: Weiss, Meir: *The Bible from Within. The Method of Total Interpretation*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem.

ZSENGELLÉR 2015: *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. Budapest: L'Harmattan, Kálvin Kiadó.

FÜGGELÉK

Prediktív jellegű próféciaik és beteljesedésük, illetve a rájuk vonatkozó hermeneutikai állítások az Újszövetségben.

Mt	1:22-23		24:15		1:68-79
	2:5-6		24:21, 29-30		2:28-34
	2:15		25:31-32		3:2-6
	2:18		26:24		4:4
	2:23		26:28		4:9-11
	3:2-3		26:31		4:17-21
	4:4		26:54, 56		4:32
	4:6		26:64		7:20-23
	4:14-16		27:3-10		7:27
	4:17/b		27:35		8:9-10
	5:17-19	Mt	27:46		12:51-53
	7:12		28:18		13:28-29
	8:11	Mk	1:2-4		16:16-17
	8:16-17		1:15		16:29-31
	10:35-36		1:22		18:31-34
	11:3-5		4:11-12		18:38-39
	11:10, 13-15		7:5-9		19:45-46
	12:15-21		9:10-13		20:27-40
	12:23		11:15-17		20:41-44
	13:10-15		11:21-23		21:22-27
	13:34-35		12:35-37	Lk	22:20
	13:52		13:14		22:22
	15:3-9		13:19, 24-26		22:37
	17:10-13		14:24		22:67-70
	19:28		14:27		23:30
	21:2-7		14:49		23:46
	21:12-13		14:62		24:25-48
	21:15-16		15:28	Jn	1:1-5, 14
	21:19-22		15:34		1:21-23
	21:42-45		16:19		1:46, 50
	22:23-33	Lk	1:1-4		2:14-17
	22:40		1:13-17		4:25-26
	22:41-46		1:31:33		5:29

	5:38-40	Róm	1:2-4		3:14-18
	5:46-47		1:17		4:13
	6:45		2:24	2Kor	5:10
	7:14-17		3:1-4		6:2
	10:33-36		3:9-19		6:16-7:1
	11:23-26		3:21		9:8-10
	12:14-16		4:6-8	Gal	3:7-9
	12:23		4:16/b-25		3:10-11
	12:37-41		8:33-36		3:13-14
	13:18		9:6		3:16, 29
	13:31-32		9:12-13		4:26-27
	14:26		9:15-18	Ef	1:20, 22
	15:24-25		9:24-29		2:13-14/a
	17:12		9:32-33		2:17
	19:24		10:6-8		3:3-5
	19:28-30		10:12-13		4:7-11
	19:36-37		10:14-15		6:13-17
	20:9		10:16-17	Fil	2:10
ApCsel	1:4		10:18-21	Kol	2:2-3, 8-9
	1:6-7		11:7-10		3:1/b
	1:16-26		11:26-27	1Thess	2:13
	2:16-21		14:10-12		5:8
	2:23-36		15:3-4		5:14
	2:39		15:8-13	2Thess	1:7-10
	3:18-26		15:20-21		2:3-4
	4:25-29		16:25-26		2:8-11
	8:28-35	1Kor	1:18-20	2Tim	2:15
	10:42-43		1:27-31		3:14-17
	13:22-23		2:7-10	Zsid	1:1-13
	13:26-29		3:19-20		2:5-9
ApCsel	13:32-41		4:5		2:11-13
	13:46-47		6:2-3		2:16/b
	15:14-19		11:25		3:7-15
	17:2-3		14:21-22		4:3-11
	17:10-12		15:3-4		5:5-6, 10
	18:28		15:11-12		6:1
	24:14-15		15:24-28		6:13-20
	26:6-8		15:52		7:11-28
	26:22-28		15:54-55		8:1
	28:23-28	2Kor	1:20		8:6-13

	10:5-18	14:8
	10:26/b	14:10
	10:30	14:14-20
	10:38	16:3-4
	11:1-3	16:17-21
	12:2	17:17/b
	12:5	18:2-24
	12:26-29	19:10/b
	13:5-6	19:15
1Pét	1:9-12	19:17-18
	2:3	19:20
	2:10	19:21
	2:22-25	20:4-6
	3:22	20:8-10
1Pét	4:17	20:11
2Pt	1:16-21	20:12
	2:20-22	20:13
	3:1-17	20:14-15
1Jn	1:1-4	21:1-8
	4:1-6	21:10-22:7
2Jn	7-10	22:10
Júd	14-19	22:16
Jel	1:4-8	22:20
	2:23	
	2:26-27	
	3:7	
	3:19, 21	
	5:5	
	6:12-17	
	7:14-17	
	8:7, 8, 12	
	9:2-11	
	10:5-7	
	11:3-6	
	11:8	
	11:15-19	
	12:5	
	12:6	
	12:7	
	12:14/b	
	13:5-7	

KORSÓSZILÁNK-KIRAKAT – SZERKESZTŐI RENDEZŐELVEK A MASZORETIKUS JEREMIÁS-GYŰJTEMÉNYBEN

BENKE LÁSZLÓ

Jeremiás prófétát megrázta a kortársai részéről tapasztalt makacs ellenszegülés, üzenetének és tetteinek félreértelmezése, melynek folytán „az ÚR beszédéből minden nap csak utálat és gúny” volt a haszna.¹ Írnokai bizonyára tanultak mesterük sorsából.² Beláthatták, hogy „minden könyv sorsa az olvasó felfogóképességétől függ” – még ha nem is fogalmazták meg, ahogy a római stilszta nyomán mára szállóigévé vált.³ Nem bízták csupán olvasóik közvetlen szövegértésére, miként fogadják majd Jeremiás iratait: szerkesztői metanyelven, az egyik terjedelmes részgyűjtemény szét-töredezett szerkezetével is kifejezték a benne foglalt fő üzenetet, Júda sorstörését.

Az alábbiakban nagy vonalakban ismertetem a szövegszerkezet sajátosságait, a kutatómunka főbb irányvonalait, valamint a két szövegváltozat főbb különbségeit, amelyek rávilágítanak a szerkesztői munka jellegére. Ezután a szerkesztői kezeket – a feliratok és keretek, az „Elbeszélő Én” és az „Elbeszélő Ő” változtatása nyomán elkülöníthető szövegegységeket – követve vázlatot készítek a könyv szerkezetéről. Mindezt azzal a céllal teszem, hogy körüljárjam: lehet-e tervezettség, tudatos szerkesztői elgondolás Jeremiás maszoretikus változatában ott is,⁴ ahol a kutatás jobbára csak véletlenszerű káoszt lát, s ha igen, milyen szerkesztői koncepciókat hordoz, s milyen üzenetek közvetítésére szolgál a gyűjteményszerkezet.⁵

¹ Jer 20:8. A másként nem jelölt bibliai idézeteket magam fordítom.

² Az alábbiakban általában csak egy-egy megnevezéssel, írnokokként, írástudóként, szerkesztőként vagy szövegrendezőként utalok a szöveget lejegyző, másoló, gyűjtő és szerkesztő szakemberekre, az egyszerűség kedvéért, hiszen ezek a ma már eltérőnek tekintett feladatkörök a bibliai szövegtörténetben elválaszthatatlanok, nemcsak egymástól, de olykor a szerzőségtől is (ld. Zsengellér 2014, 47–112 és 348–351).

³ „*Pro captu lectoris habent sua fata libelli*” – áll zárszóként a 2. századi Terentianus Maurus metrikus verselést taglaló tankönyvében (*De syllabis*).

⁴ Jeremiás maszoretikus szövegére mostantól gyakran TM (*Textus Masoreticus*) rövidítéssel utalok, s nem bonyolítom a megjelölést akkor sem, amikor nyilván a TM alapállapotául szolgáló proto-maszoretikus szövegről beszélek.

⁵ A vizsgálódásra Ruff Tibor „Az idő különös szerkezete” című bevezetőjének (Ruff 2019) első két fejezete („Az időrend felbomlása” és „A fazekas kezében”) ihletett, melyek szerint Jeremiás könyvének kaotikus történet-szerkezete a szerkesztők által tudatosan alkalmazott üzenetközvetítő eszköz, és összefügg a korsótörés prófétai „performanszával” (ez utóbbi kifejezésért is Ruffnak vagyok adósa; a bevett tudományos megnevezés: „jel-aktus”, ld. Friebel 1999, kül. 53 skk. és 118 skk.). Csak kevesen keresünk alaposabb tervezettséget a gyűjteményszerkezetben, de nem vagyunk teljesen egyedül: Moon Kwon Chae a két szövegváltozatban másutt található „nemzetek gyűjteményének” elhelyezése mögött lát eltérő szerkesztői szándékokat (Chae 2015).

I. A „diktálópróféta” és szöveggondozói nyomában

Első személyű prófétai vallomások és imák közé betoldott harmadik személyű elbeszélés; szét-tört időrendű történet- és prófécia-töredékek egymásutánja; a szövegrésszel inkompatibilis felirat; gyűjteményrészt lezáró írnokéletrajzi epilógus; két, szerkezetükben és terjedelmükben jelentősen eltérő szöveghagyomány; eltérő feliratok ugyanazon szövegrész előtt a két szöveghagyományban; szerkesztői *excipit*, ahol Jeremiás beszédei végződnek, majd a Királyokból (vagy annak forrásából) kiollózott történelmi epilógus – Jeremiás könyve olyasféle benyomást tesz a tematikailag és kronologikusan felépített másik, fogság korabeli nagy írópróféta, Ezékiel könyve mellett, mint egy építési terület egy kész lakópark mellett. „A címe ellenére Jeremiás könyve aligha emlékeztetheti »könyvre« a modern olvasót, legalábbis a szó mai értelmében, hiszen hiányzik belőle a koherencia és szerkezet, amit a modern irodalomtól megszoktunk” – figyelmeztet az irodalmár FRANCESCO ARENA.⁶ A szöveg sajátosságai – különösen a héber és görög Jeremiás-könyvek jelentős eltérései – persze már Órigenésznak és Jeromosnak is szemet szúrtak,⁷ de SPINOZÁig kellett várni,⁸ hogy valaki kegyetlen érzékletességgel leplezze le a megtört szöveget:

Jeremiás próféciaiban a történeti elbeszélések különböző krónikákból vannak kivonatolva és összegyűjtve. Mert nem szólva arról, hogy nagy összevisszaságban, időrendre való tekintet nélkül vannak egymás mellé hányva, azonfelül még egy és ugyanazon történetet különböző módon ismétlik. Így a 21. fejezet[től...] a próféciaik összehordása [megy] minden időbeli rend nélkül, mígnem végül a 38. fejezet [...] visszatér ahhoz, amit a 21. fejezet kezdett elbeszélni. [...] Világosan látni ebből, hogy mindez különböző történetírókból van összeállítva, és csakis ez lehet a mentsége. A többi prófécia pedig, amelyet a többi fejezet tartalmaz, amelyekben Jeremiás első személyben beszél, úgy látszik, abból a könyvből vannak leírva, amelyet maga Jeremiás mondott tollba Báruknak.⁹

Első ránézésre csakugyan nagy a rendetlenség, s másodikra még nagyobb; nem is csoda, hogy a modern redakciókutatás a 18. század végétől napjainkig – JOHANN GOTTFRIED EICHHORNTól EMANUEL TOVIG – változatos eredményekkel kereste a szerző és az írnokek–szerkesztők kéznyomait. A szövegkritika eleinte összefonódott „a történelmi Jeremiás” kutatásával, amely hasonló pályát futott be, mint a Biblia más „történelmi” alakjai utáni nyomozómunka. A 20. század jelentős részében még meghatározó kutatási irány Jeremiás könyvéből leginkább a próféta életé-

⁶ Arena 2019, 3.

⁷ Ld. Sonderlund 1985, 1 skk.

⁸ Meglátásaival persze nem feltétlenül Spinoza volt az első, hiszen maga is utal néhány kortársára, aki az övéhez hasonló hagyománykritikával viszonyul a szerzőség kérdéseihez: „csak nagyon kevesen adnak némi helyet az ész belátásának, olyannyira elfoglalták már ezek az előítéletek az emberek elméjét.” (TPT 2002, 204.) A kevés épelméjű említésekör Uriel da Costára, Isaac La Peyrère-re és Thomas Hobbesra gondolhatott (i. h., 1. j.).

⁹ TPT 239–240. Spinoza itt csak a maszoretikus szövegről ír (noha a Septuaginta (a továbbiakban LXX) szövegét is jól ismerte, ahogy a TPT-hez fűzött kiegészítő jegyzeteiből kitetszik); s a Jeremiásra vonatkozó észrevételei abba a tágabb gondolatmenetbe sorolódnak, hogy az általunk ismert bibliai szövegek nem azonosak az eredetikkel, s megértésük alapja azok „valóságos története” (*sincera historia*).

be próbált betekinteni,¹⁰ aztán ahogy a „történelmi Jeremiás” kifulladt – sőt mára belefulladt a szkepszisbe –,¹¹ úgy zsugorodott a neki tulajdonított vagy legalább az életidejére datált *corpus* is. A koraiak még úgy vélték, legalább az első 20 fejezetben megszólaló „Elbeszélő Én” a próféta saját szavait (*ipsissima verba*) tartalmazza, amelyeket írnokeai gyűjtöttek össze, majd később további narratív részek adódtak a „maggyűjteményhez”.¹² A 20. század vége felé azonban a kutatás arra jutott, hogy „Jeremiás vallomásai” is legföljebb nyomokban tartalmazzák egy eredeti gyűjtemény – merészebbek szerint néhány fejezetre kiterjedő (4:5–6:30), mértéktartóbbak szemében csupán néhánymondatos (4:5–6; 6:1, 22) – darabkáját,¹³ de ugyanekkor ROBERT P. CARROLL nyomán már az a meglátás is teret nyert, hogy nincs olyan objektív kritérium, amely alapján akár egyetlen *dictumot* is biztosan a próféta életidejére keltezhetnénk.¹⁴ CARROLLT így már kevésbé érdekelte, ki lehetett a „történelmi Jeremiás”: a „ki írta” kérdéséről lemondva inkább csak a „miért” és a „hogyan íródott” kérdését vizsgálta.¹⁵ Az irányváltás óta eltelt időben inkább a tisztán szövegkritikai munka jutott értékes eredményekre, főként a qumráni Jeremiás-kéziratok mind alaposabb feldolgozása révén, ami a TM és a LXX szövegváltozatainak kérdését is új megvilágításba helyezte, és tanulságos vitákat indított.¹⁶

A TM és a LXX Jeremiása között először is jelentős a terjedelmi eltérés: az utóbbi mintegy 15 százalékkal rövidebb. A tudományos konszenzus szerint ennek oka nem az utóbbi által alkalmazott omisszió vagy kivonatolás – ez a korai elgondolás mára támogató nélkül maradt –,¹⁷

¹⁰ Az angolszász világban ide tartoznak Skinner (1922), Bright (1965) és Thompson (1980) fontos kommentárjai; Carroll az egész irányvonalat „Skinner-féle megközelítésnek” nevezi (Carroll 1981, 6). Nicholson és McKane is még a 6. század elejére datálta a könyv jelentős részét, és a „történelmi Jeremiást” aktív közreműködőnek tekintette a kompozíció elkészítésében (Nicholson 1970, 122–123; McKane 1986, lxii–lxxxiii). A németnyelvű Jeremiás-kutatásban Bernhard Duhm (1901) és követője, Sigmund Mowinckel (1914) voltak Skinner legmeghatározóbb kortársai, és megközelítésében is osztoztak.

¹¹ „A történelmi Jeremiás alakja talán inkább alkotása a hagyománynak, semmint alkotója” (Carroll 1981, 77; kiemelés a szerzőtől). Barstad is a „fiktív igazságok” közé sorolja Jeremiás történetét: olyan „valótlan történet, amely megtörténhetett volna, de nem történt meg... A fiktív Jeremiás-regény igazából a tekintetben fontos, hogy pozitivistá történelmi adatokkal szolgál az ókori izraelita próféciáról” (Barstad 2009, 22–23). A kutatás ezzel, akár Uroborosz, a saját farkába harapott: visszatért Jung, Lévi-Strauss, Campbell és Ricoeur mítosz- és metafora-fogalmához, sőt a pozitivistá társadalomtörténet-kutatáshoz.

¹² Ezt a szerkesztői szakaszt a modern kutatás kezdettől fogva mindmáig (ld. Duhm 1901, xi–xx; ill. Tov 1999, 216) azzal az írástudó körrel azonosítja, amely az ún. deuteronomiumi történeti művet is összeállította (amelynek kutatástörténetéhez és vitás kérdéseihez ld. Römer – de Pury 2000, 24–141).

¹³ Levin (1985, 153–156), Pohlmann (1988, 129–132) és Schmid (1996, 330–335) álláspontjára hivatkozik: Arena 2019, 11–12.

¹⁴ Carroll 1981, 8–11. Hasonló állásponton van Reinhard Gregor Kratz is (Kratz 2015, 33–34).

¹⁵ Noha szögre akasztja, a „Skinner-féle megközelítés” erényeit maga Carroll is elismeri: „se nem kritikátlan, se nem egyszerűen a bibliai szöveg felszínének konvencionális olvasatát követi” – ugyanakkor nem bízik abban, hogy Jeremiás könyvén keresztül hitelt érdemlően megközelíthetjük „Jeremiást, az embert” (Carroll 1981, 6).

¹⁶ Ld. Emanuel Tovnak Jeremiás könyvéhez kapcsolódó, az *academia.edu* weboldala feltöltött több mint 20 szövegkritikai tanulmányát vagy recenzióját, elsődlegesen: Tov 1989 és 1992; valamint ld. Gesundheit idevágó bibliográfiáit (Gesundheit 2012, 30, 5. j. és 32, 15. j.).

¹⁷ Karl Heinrich Graf (1862) és más korai kutatók még úgy látták, a LXX kivonatolt egy bővebb héber *Vorlagét*; ld. Rata 2008, 41.

hanem az előbbi által alkalmazott bővítés.¹⁸ A „pluszokat” a következő típusokba sorolhatjuk:¹⁹ (A) hosszabb, általában egy-kétverses szakaszok, amelyek a területi eltérés zömét kiteszik;²⁰ (B) négy, a TM-ban duplázott szakasz, melyek a LXX-ban csak szimplán szerepelnek;²¹ (C) rövid kiegészítések a tisztázás céljából vagy szépészeti okból;²² (D) feliratok, amelyek csak a TM-ban szerepelnek, de a LXX-ból hiányoznak.²³ A TM és a LXX között a másik nagy különbség szerkezeti: a hat fejezetet kitöltő „nemzetek gyűjteménye” a LXX-ban a TM 25:14 verse helyén szerepel, és összetétele is eltérő.²⁴

Számos kutató ezt akként értelmezi, hogy a LXX tömörebb héber alapszövege korábbi szövegállapotot tükröz, a proto-masoretikus szöveg pedig úgy készült el ugyanezen *Vorlage* („prototípus”, alapszöveg) felhasználásával, hogy további szakasz(ok)ban is dolgoztak rajta, s ki is bővítették.²⁵ A qumráni szövegelemek feldolgozása óta gyakorlatilag ez a hipotézis a *communis opinio*.²⁶

¹⁸Tov szavaival: „Jeremiás LXX-ja gyakran nagyobb részletekben különbözik a TM-tól. Egyhated terjedelemmel rövidebb, mint a TM, s az anyag elrendezésében is eltér tőle. Ott, ahol a két szöveg átfedi egymást, a Jeremiás-LXX meglehetősen szövegű fordítási technikát alkalmaz, ezért nem valószínű, hogy a fordító kivonatolta volna az előtte álló héber *Vorlage*t. A LXX rövidsége rövid héber forrásszöveget tükröz.” (Tov 1999, 363.)

¹⁹E vázlatom és a jegyzetekben szereplő példaim elsődleges forrása: Tov 1981, 149.

²⁰A két rendhagyóan hosszú szakasz a LXX-ból teljes egészében hiányzó 33:17–26 (ígéret a Dávidtól származó igaz sarjra) és a 39:4–13 (Cidkijáhu elfogásának egyik leírása, valamint Nebukadneccar parancsa Jeremiás megkímélésére).

²¹TM: 6:13–15 = 8:10b–12; 15:13–14 = 17:3–4; 30:10–11 = 46:27–28; 48:40b, 41b = 49:22. Jeremiás könyvében négy további (két-kétverses) ismétlés is szerepel, azoknál azonban a két szövegváltozat megegyezik. Tov a duplumokat a prófétának tulajdonítja, aki „több helyzetre is alkalmazta ugyanazokat a próféciait” (Tov 1981, 153).

²²Néhány példa, amelyben a TM bővítéseit *kurzívval* jelölöm: 25:20: „s a féléveket mind: *Úc országának összes királyát; az összes királyt a filiszteusok földjén...*”; 31:30: „mindenki a saját bűne miatt hal meg; *minden embernek, aki éretlen szőlőt eszik, a saját foga csikorog amiatt*”; 21:2: „Kérdezze meg az URat az érdekünkben, mert *Nebukadneccar, a babilóniai király háborúzik ellenünk!*”; 28:4: „Jekonját, *Jehojákim fiát, a júdai királyt is visszahozom erre a helyre, az összes júdai fogollyal együtt, akik Babilóniába kerültek.*”

²³A feliratok kiemelten fontosak a szerkesztői kezek megfigyeléséhez, ezért itt *minden* ilyen szöveg helyet ismertettek: 2:1–2: „Majd megszólított az ÚR: Menj, és kiáltsd Jeruzsálem hallatára!”; 7:1–2 „Ezt a beszédet kapta Jeremiás az ÚRtól: Állj oda az ÚR házána kapujába, és ott kiáltsd ki ezt a beszédet”; 16:1: „És megszólított az ÚR”; 27:1: „Ezt a beszédet Jehojákim, Jósijáhu fia, júdai király uralkodása kezdetén mondta az ÚR Jeremiásnak”; 46:1: „Amikor Jeremiás próféta más nemzetekről kapott beszédet”; 47:1: „Ezt a beszédet a filiszteusokról kapta Jeremiás próféta az ÚRtól, még azelőtt, hogy a fáraó leverte Gázát” (a LXX ugyanitt: „Egyéb nemzetekről”).

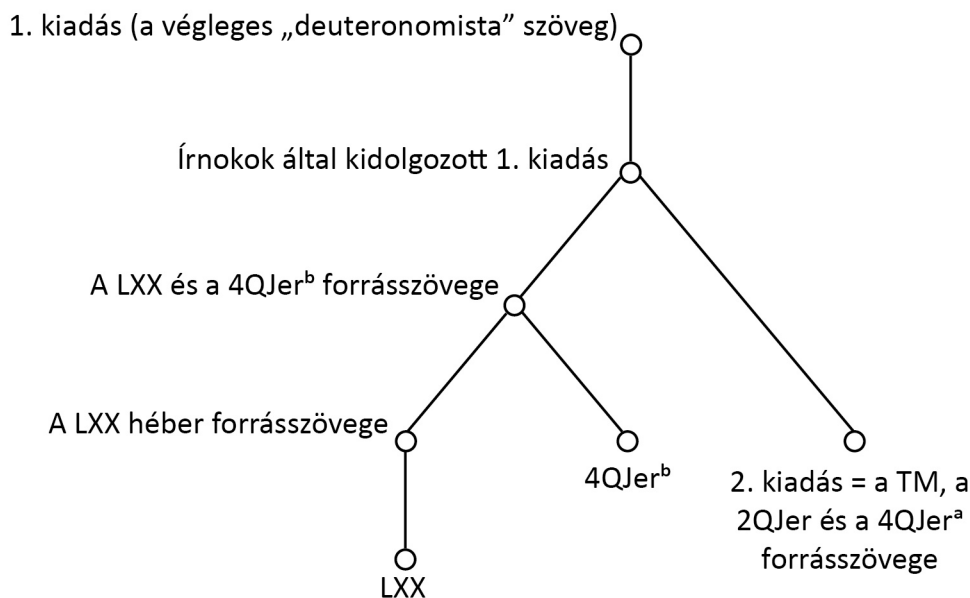
²⁴A TM-ban a nemzetek sorrendje: Egyiptom – Filisztea – Moáb – Ammon – Edom – Damaszkusz – Kédár – Elám – Babilon; míg a LXX-ban: Elám – Egyiptom – Babilon – Filisztea – Edom – Ammon – Kédár – Damaszkusz – Moáb.

²⁵Jó ideje tartja magát ez a meglátás: már a TM-LXX szövegváltozatok legkorábbi modern kutatója, Johann Gottfried Eichhorn (1777) is a LXX alapjául szolgáló *Vorlage* időrendi elsőségéből indult ki. Eichhorn úgy vélte, a LXX mögött álló héber szöveget az Egyiptomba menekülők vitték magukkal, akiket Jeremiás elkísért; az egyiptomi szórvány aztán később Jeremiás e változatát elküldte a babilóniai száműzötteknek, majd ennek a szövegnek egy kibővített változata jutott el idővel Palesztinába – ez szolgált alapul a TM ma ismert szövegéhez. (Eichhornról és általában a TM-LXX szövegváltozatok kutatástörténetéről ld. Rata 2008, 40skk; Gesundheit 2012, 30.)

²⁶A két alapszövegnek ezt az idő- és tekintélyrendjét tételezi fel Janzen (1973, 127) és McKane (1986, xvi) – ahogy több újabb kommentárszerző is, kimondatlanul (és vélhetően tudtán kívül, az implikációkkal nem számolva), amikor Jeremiás könyvének szerkezeti-tematikai egységeit a TM és a LXX szerkezeti eltérései alapján határozzák meg, s a Jer 25:13-nál jelölnek ki szerkezeti határt, és eltérő tematikus címeket akasztanak a Jer 1–25:13 ill. a Jer 25:14–29:32 szakaszokra (pl. Shepherd: „Jeremiás könyve” ill. „Közjáték”(!), jöllehet a masoretikus szövegben, amit kötetekben kommentálnak, egészen máshol húzódnak a szerkezeti-tematikai hatá-

Pedig a qumráni szövegek ennél bonyolultabb képlet elé állítanak.²⁷ Tény, hogy a hat publikált Jeremiás-töredékből kettő (de különösen a 4Jer^b jelű) közelebb áll a LXX feltételezett héber alapszövegéhez, mint a TM-hoz, tehát a második Szentély korabeli judaizmusok is több szövegváltozatát ismerhették Jeremiás könyvének. Ám bizonyos részleteikben még ez a két kézirat is a TM-szal mutat rokonságot, nem a LXX-val, így az is felmerült, hogy Jeremiásnak egy korábban ismeretlen, harmadik változatát tartalmazzák.²⁸ Tovább bonyolítja az összképet, hogy a legnagyobb terjedelmű töredékünk (4QJer^a) számos javítást tartalmaz, amelyek zöme a TM irányába korigálja a kézirat szövegét – tehát a javítást végző írnok a proto-maszoretikus szövegállapotot tekintette követendőnek.²⁹

EMANUEL TOV ekként látja a LXX héber alapszövegéhez, az azzal közeli rokonságot mutató qumráni anyaghoz, valamint a proto-maszoretikus szöveghez vezető fejlődés útjait:³⁰



A ránk maradt Jeremiás-változatok szövegfejlődésének ágrajza (Tov nyomán)

rok, és a 25. fejezet összefüggő szövegegység (Shepherd 2009, 39; ld. még Brown 2010, 51–52 – a két amerikai evangélikai kommentátor talán nem is gondolta át, hogy a másoktól átvett szerkezeti felosztásával állást foglal a LXX-*Vorlage* és a TM-*Vorlage* időrendje és eredetisége kérdésében, mégpedig a LXX „előnyére”).

²⁷Tov 1981-es jegyzéke szerint a legfontosabbak: az i.sz. 1. századra datált 2QJer (töredékek a 42–44; 46–49. fejezetekből) és az i.e. 200-ra datált 4QJer^a (töredékek a 7–12; 14; 15; 17; 18; 19; 22; 26. fejezetekből), amelyek leginkább a TM-szal egyeznek, attól szinte csak ortográfiai sajátosságaikban térnek el; valamint a Hasmonaeus-korra datált 4QJer^b (töredékek a 9; 10; 43; 50. fejezetekből), amely viszont szinte pontosan egyezik a LXX-val (kül. ugyanott tömörebb a TM-hoz képest, ahol a LXX is, és ugyanott tér el a verissorrendje a TM-tól, ahol a LXX); ld. Tov 1981, 145–148. A negyedik barlang öt Jeremiás-töredékének szövegéhez ld.: Tov 1997.

²⁸Gesundheit 2012, 30–31.

²⁹Gesundheit 2012, 31–33.

³⁰Tov 1999, 216. Az ábra grafikai elemeit észszerűbbé tettem; valamint az utolsó elemet kiegészítettem a TM-hoz közel álló két nagyobb qumráni kézirat megjelölésével (Tovnál ott csak a TM szerepel); végül idézőjelbe tettem a „deuteronomista” jelzöt.

Kollégája a Héber Egyetemen, SHIMON GESUNDHEIT azonban vitatja, hogy a bizonyítékaink különböző „kiadásokra” (tehát teljes átdolgozásra) mutatnának, s nem csupán a másoló írnokok által elvégzett módosításokat tükrözik; azok közt pedig, akik két vagy több „kiadással” számolnak, azon folyik a vita, hogy ezek közül melyiket illeti az „elsőbbiség”.³¹

A jelen dolgozat éppen a vitás kérdések közös nevezőjére támaszkodik: a proto-maszoretikus Jeremiás többlepcsős, alapos szöveggondozói munka eredményeként létrejött szöveg, tehát a tudományos konszenzus szerint is indokolt tudatos szerkesztői munkát feltételezni, sőt a TM szöveggondozóinak munkája mögött talán nagyobb átgondoltságot sejtethünk, mint a LXX héber alapszövege esetében.

II. A maszoretikus Jeremiás szövegegyeségei

Ezen az alapon vállalkozom a maszoretikus Jeremiás-gyűjtemény építőelemeinek meghatározására: arra teszek kísérletet, hogy a feliratokban, illetve a tartalomban foglalt keltezés, a tematikus keretek, valamint az „Elbeszélő Én” és az „Elbeszélő Ő” váltakozása alapján meghatározzam a maszoretikus szöveg részeit, s ezáltal kitapogassam, milyen rendezőelvek szervezték az egyes részgyűjtemények, illetve a teljes gyűjtemény összeállításának munkáját. Dolgozatomban a maszoretikus szövegállapothoz elvezető szerkesztői szándékokat keresem, így csak a TM-t vizsgálom, elismerve, hogy a LXX feltételezett héber alapszövegének vizsgálata más eredményekhez vezetne, hiszen az a *Vorlage* eltérő szövegtörténetet élt meg. Eltekintek továbbá az egyes részek között fennálló stiláris különbségek vizsgálatától, miután a szókincshasználát, a próza kontra „lira”, a „minőségi” kontra „repetitív”, „pedáns”, sőt „unalmas” (!) próza elhatárolására vállalkozó szaktekintélyek olykor alapvető kérdésekben sem tudnak megegyezni.³² S vállalom a naivitás vagy avatatlanság vádját, amely a vázlatomat és következtetéseimet érheti: ha lebénytana a tudat, hogy mindegyik versről könyvtárnyi irodalom született, sohasem jutnék saját következtetésre. Inkább a naiv eredetiség, mint a bölcs paralízis – ha tanács kell, jobb egy szóló számár, mint egy néma Salamon.

Úgy ítélem meg, hogy az írnokok munkájának három szakasza határozottan tetten érhető Jeremiás ránk maradt szövegváltozataiban:

- (1) „azonnali” szakasz: a diktálás és körülményeinek lejegyzése (vagyis a szöveg tárgyiasulása);
- (2) első szerkesztői szakasz: az addig különálló iratok gyűjteményekké szerkesztése, keretbe rendezése, *incipit* és *excipit* feliratozása, utóiratozása – a gyűjteményesülés első szakasza, a *részgyűjtemények* kialakítása;³³

³¹ Gesundheit 2012, 32–36.

³² Jeremiás stílusainak szerteágazó kutatásterületéhez ld. Brown „Stiláris különbségek” című fejezetét (Brown 2010, 32–34); a nyelvtörténeti és a szövegkritikai ismereteink Jeremiás szövege kapcsán tapasztalható ütközéséről ld. Rezetko 2016.

³³ Ruff Tibor már említett bevezetésében Ezrát és a Szanhedrin elődintézményét láttatja szerkesztői szerepben (Ruff 2019, 124). Tény, hogy az Ezra-hagyományok hosszú időn át – az időszak és a viszonyulás két szélső-értékével kifejezve: Ezra apokaliptikus negyedik könyvétől (4Ezra 14:38–48) Spinozáig (TPT 2002, 214–215) – nemhogy szerkesztőnek, de az egyik legjelentősebb *szentírónak* tekintették a papot, s egyben fontos láncszemnek a szóbeli Tan hagyományozásában (átfogó ismertetéshez ld. Fried 2014). Ugyanakkor maga Jeremiás könyve kevés támpontot szolgáltat arra, kik végezhettek az általam első és második szerkesztői szakasznak ne-

(3) második szerkesztői szakasz: a részgyűjtemények teljes könyvvé szerkesztése, annak *incipit* és *excipit* feliratozása, utóiratozása – a gyűjteményesülés második szakasza, a „készgyűjtemények” kialakítása.³⁴

Mivel a szerkesztők több művelete (pl. feliratozás és a szövegegységek sorrendjének kialakítása) a tartalom kronologikus besorolását szolgálja, az átláthatóság kedvéért Jeremiás szolgálatának (a továbbiakban: „*Jer. szolg.*”) időszakát is kiemelem a gyűjteményrészekben,³⁵ hogy világosabban lássuk, a maszoretikus szöveg hozzátétőlegesen mely uralkodókhoz, Jeruzsálem melyik ostromához, s a fogságravitel mely hullámához köti a szövegegységet. A kronológiai áttekinthetőség kedvéért itt emlékeztetek a Jeremiás szolgálatá idején regnáló júdai uralkodókra, valamint Jeruzsálem ostromaira. Jeremiás megélte

- *Jer. szolg. 1–18. évében* (i.e. 627-től) Jósijáhu (640–609) uralmát;
- *Jer. szolg. 18. évében* Jehoáház (avagy Sallum, 609) háromhavi uralmát (akit a Jósijáhu haláláért felelős II. Nékó fáraó Egyiptomba hurcolt);
- *Jer. szolg. 18–29. éve között* Jehojákim (avagy Eljákim, 609–598) uralmát. Ez idő alatt zajlott Jeruzsálem első, rövid ostroma (605; *Jer. szolg. 22. éve*); Júda ekkor átállt Babilónia oldalára, adót fizetett és nemesifjakat adott át – ezt tekinthetjük a fogságravitel első hullámának. Júda 3 éven át Babilónia vazallusa volt, majd (601; *Jer. szolg. 26. éve*) az újabb egyiptomi hadjárat idején felrúgta szövetségét Babilóniával. 598-ban (*Jer. szolg. 29. éve*) II. Nebukadneccar ismét megostromolta Jeruzsálemet; a háromhavi küzdelem kezdetén a királyt elfogták és Babilóniába hurcolták, ahol hamarosan meghalt – vagy már a városban életét veszítette.³⁶ Az ostrom idején már utódja uralkodik.
- *Jer. szolg. 29. évében*, Jeruzsálem második, háromhavi ostroma idején Jehojákin (avagy Jekonjáhu avagy Konjáhu, Jósijáhu unokája, 598–597 fordulóján) ült a trónon. A királyt az ostrom után mintegy háromezer júdaival Babilóniába hurcolták, ezzel lezajlott a fogságravitel második hulláma.
- *Jer. szolg. 29–40. évében* Cidkijáhu (avagy Mattanjáhu, 597–586) uralkodott, aki szintén fellázadt Babilónia ellen. A harminchavi ostromot (589–586; *Jer. szolg. 38–40*) követően Nebukadneccar – a fogságravitel harmadik hullámában – Babilóniába hurcolta a királyt és csaknem a nép egészét.

A maszoretikus Jeremiás könyvében a következő szövegegységeket ismertem fel:

(1) A „fiatal Jeremiás gyűjteménye” (1:4–20. f.); *Jer. szolg. 1–18. éve között.* Első személyben előadott elhívástörténetek, fiatalkori látomások, amelyeket nem összesítő felirat rendez egységbe,

vezett részgyűjtemény- és „készgyűjtemény”-szerkesztő munkát. Ilyen támpont lehet az egyik gyűjteményrészt végén található rövid írónkéletrajzi epilógus, amely az írónk-szerkesztő „névjegyének” tűnik (ld. alább).

³⁴ Ez a szakasz másként futott le a LXX héber alapszövegén, mint a proto-maszoretikus szövegen, vagy valamely állomását a LXX-*Vorlage* „kihagyta” (ld. fentebb Emanuel Tov szövegtörténeti ágrajzát).

³⁵ Annak alapján, hogy Jeremiás Jósijáhu 13. évében, vagyis i.e. 627 k. kezdett prófétálni.

³⁶ Nehéz egyeztetni a Jehojákim halálára vonatkozó bibliai hagyományokat: Jeremiás próféciája szerint (22:18, 19) a városban hal meg, s holttestét kivonszolják; a fogság utáni *Krónikák* szerint (2Krón 36:6) Nebukadneccar béklyóba verette és Babilonba hurcoltatta.

hanem a tematikus keret: a kompozíció a próféta születésétől (az anyaméhben való elhívásától) a születése napjának elátkozásáig tart.

Az 1:1–3 nem e részgyűjtemény, hanem – a szerkesztés későbbi szakaszában – az egész könyv elé illesztett felirat, amely a Jeremiás szolgálata idején hosszabb ideig uralkodó mindhárom júdai királyt felsorolja. A részgyűjteménybe integrált korábbi szövegegységekről tanúskodik azonban egy autográf és több szerkesztői felirat: 3:6 – „Ezt mondta az ÚR nekem Jósijáhu király idején”; 7:1 és 11:1 – „Ezt a beszédet kapta Jeremiás az ÚRtól”; 14:1 – „Így szólt az ÚR Jeremiáshoz az aszály kapcsán.” Ugyanakkor a gyűjtemény tartalma első személyű marad (az Úr „egyenes beszédét” gyakran a „Ezt mondta nekem az Úr”; „Majd megszólított az Úr” fordulatok citálják). Ettől csak a korszótörés és Jeremiás emiatt elszenvedett büntetését elbeszélő prózai szakasz (18–20:6) tér el: ebben olykor egy mondaton belül váltakozik az első és a harmadik személy (18:1: „*Így szólt az ÚR Jeremiáshoz: Menj le a fazekas házához, és ott hallgasd meg a mondanivalómat! – Lementem hát a fazekas házához...*”). Meglehet, a történet ekként, változó „Elbeszélő Énnel” és az „Elbeszélő Ővel” tárgyiasult (esetleg: az első személyű diktálást az írnok olykor átfogalmazta harmadik személyűre), de Jeremiás írnokairól hihetőbb, hogy a lediktált történetét szó szerint jegyezték le, tehát a harmadik személyű mondatok inkább szerkesztői kézzől tanúskodnak (betétek vagy átírások). A szerkesztettségre mutat a prózai szakasz helye is: meglátásom szerint azért került ebbe a korai, egységes gyűjteménybe, hogy felvezesse a soron következő, „töredékes” kronológiájú és tematikájú gyűjteményt. Ugyanakkor a szerkesztés a részgyűjtemény legvégén őrizte meg (vagy oda helyezte) Jeremiás születésnapját elátkozó imáját (20:7–18), hogy a keretet megtartva (vagy keretbe zárva) jelezze a részgyűjtemény egységét, összefüggő voltát.

(2) „**Töredékgyűjtemény**”, heterogén keltezésű és tematikájú szövegegységekkel:

- **I. töredék (21:1–10); Jer. szolg. 40. éve** – „Amikor Cidkijáhu király elküldte [Jeremiás]hoz Pashurt és Cefanja papot.”
Cidkijáhu király az ostrom alatt titokban küldöttséget meneszt Jeremiáshoz.
- **II. töredék (21:11–23:8); Jer. szolg. 29. éve** – „A júdai király háznépének.”
Ítéző prófécia Jehojákin idejéből, róla és az előző két júdai királyról: úgy tűnik, Jehoáház (Sallum) már „elkerült innen” (22:11); Jehojákinnak éppen a temetése volna esedékes (22:18–19); és már Jehojákin ül a trónon (22:18), tehát a második ostrom elején járhatunk. A szöveg sorban foglalalkozik e három királlyal, majd – rossz pásztorokként – együttesen is megítéli őket.
- **III. töredék (23:9–40); Jer. szolg. 1–39. éve között** – „A prófétáknak.”
Jeremiás valamelyik diktált vagy autográf iratának része: a próféta első személyben előadott megrázkódtatása és ítélete a hamis prófétákról, közelebbi kronológiai támpont nélkül.³⁷
- **IV. töredék (24. f.); Jer. szolg. 30. éve körül** – „Miután Nebukadneccar, Babilónia királya fogságba vitette Jekonjáhu (Jehojákin) júdai királyt”, és „Cidkijáhu, Júda királya” uralkodott „az országban megmaradtak” fölött.
Látomás az ép és a romlott fügéről – a Jehojákinnal elhurcolt júdai foglyokról.

³⁷ Úgy tűnik, a szöveg *hurbán* előtti, de egyesek már emigráción és bűvőhelyek készítésén dolgoznak (23:23–24).

- **V. töredék (25. f.); Jer. szolg. 22. éve** – „Jehojákim, Jósijáhu fia, júdai király negyedik évében – abban az évben, amelyben Nebukadneccar babilóniai király uralkodni kezdett.”
Jeremiás az egész nép számára összegzi addigi üzeneteit („Jósijáhu 13. évétől”) és más próféták üzenetét; a hetvenévi fogság ítélete; nemzetekre kimondott rövid ítéletek; a rossz pásztorok ítélete. Ez a töredék a TM-ban összefüggő szöveg: Babilónia után többi nemzet ítéletének rövid összefoglalásával folytatja, majd („Sésák” álnévvel) visszatér Bábelre, ezzel mintegy keretbe foglalva a nemzetek sorsának összegzését. A Babilóniára kimondott ítéletet követő 13. vers alapján elképzelhető, hogy valaha a „nemzetek gyűjteményéhez” tartozott („megvalósítom azon az országon mindazt, amit mondtam felőle, és *mindazt, ami le van írva ebben a könyvtekerksben, amit Jeremiás mindenféle nép ellen profétált*”).
- **VI. töredék (26. f.); Jer. szolg. 18. éve** – „Jehojákim, Jósijáhu fia, júdai király uralkodása kezdetén.”
Jeremiás a Szentély pitvarában prófétál; csaknem halálra ítélik, de néhány főember megmenti.
- **VII. töredék (27–28. f.); Jer. szolg. 33. éve** – „Jehojákim, Jósijáhu fia, júdai király uralkodása kezdetén” a próféta jármot vesz magára, amelyet Cidkijáhu negyedik évében el kell juttatnia a külföldi követeknek (28:1: „ugyanabban az évben történt – Cidkijáhu júdai király uralkodása elején, a negyedik évében”). Két magyarázat közül választhatunk: a töredéket rosszul címkézték fel, s a felirat az előző fejezet feliratának hibás duplázása, ahogy a szövegkritika véli;³⁸ vagy a felirat helyénvaló: Jeremiás a Jehojákim uralma kezdetén felvett jármot 15 éven át viselte – ahogy a hagyományos magyarázat tartja.³⁹
A próféta a követeket és a királyt felszólítja, vegyék magukra a babiloni király jármát, majd egy hamis prófétával vitázik.
- **VIII. töredék (29. f.); Jer. szolg. 30. éve körül** – „Ez a szövege annak az iratnak, amelyet Jeremiás próféta Jeruzsálemből küldött a foglyok közül megmaradt rangidős vezetőknek és papoknak, prófétáknak és az egész népnek, akiket fogságba vitt Nebukadneccar Jeruzsálemből Babilóniába, miután Jekonja király, a királynő, az udvaroncok, a júdai és jeruzsálemi főemberek, valamint az építőmesterek és a fémművesek is elkerültek Jeruzsálemből. Sáfán fia Elásza és Hilkija fia Gemárja kézbesítette, akiket Cidkijáhu júdai király küldött Nebukadneccar babilóniai királyhoz Babilóniába.”
Jeremiás levele a babilóniai foglyokhoz, mely a felirata alapján külön iratként tárgyiasult. A megmaradt jeruzsálemiek ítéletét, egyben a már fogva vittek számára a fogság lejáratí idejét (hetven év) és a hazatérés ígérését közli; végül ítéletet hirdet a fogságban működő hamis próféták fölött.
- **IX. töredék (30–31. f.); Jer. szolg. 40. éve után.**⁴⁰ A felirata egy autográf iratként tárgyiasult szöveg részének tulajdonítja: „Így szólította meg Jeremiást az ÚR: [...] Írd be magadnak egy tekercsbe mindazokat a beszédeket, amelyeket elmondtam neked!”

³⁸Ld. Tov 1981, 152–153. (NB: a LXX-ban ez a felirat nem szerepel.)

³⁹Ld. a Rási magyarázatát a feliratot tartalmazó vershez.

⁴⁰Vagy *Jer. szolg.* során bármikor, de a nép visszahozására tett ígéretek miatt a kései keletkezés valószínűbb.

A helyreállítás és az „új szerződés” ígéretei, amelyeket a nép „az utolsó napokban” érthet meg.

- **X. töredék (32. f.); Jer. szolg. 39. éve** – „Cidkijáhu júdai király tizedik évében, vagyis Nebukadneccar tizennyolcadik évében.”
Jeremiás a harmadik ostrom idején adásvételi szerződéssel földet vesz; imájára válaszul prófétai kinyilatkoztatást kap a nép majdani összegyűjtéséről és új szívéről.
- **XI. töredék (33. f.); Jer. szolg. 39. vagy 40. éve** – „Ezt a beszédet kapta Jeremiás az ÚRtól második alkalommal az idő alatt, amikor fogva tartották az őrházudvarban.”
Jeremiás fogságban kapott második kijelentése: Dávid igaz sarja és a helyreállítás ígérete.
- **XII. töredék (34:1–7); Jer. szolg. 40. éve** – „Cidkijáhu júdai király [idején], amikor a babilóniai király hadserege ostromolta Jeruzsálemet és Júda még megmaradt városait, Lákist és Azékát (mert Júda városai közül ekkor már csak az erődvárosok álltak).”
A várost felégeti Nebukadneccar; Cidkijáhut is elfogják majd, de nem ölik meg fegyverrel: békében fog majd meghalni, és tisztességes temetést kap.
- **XIII. töredék (34:8–22); Jer. szolg. 30–39. éve között** – „miután Cidkijáhu király megalapodást kötött Jeruzsálem egész népével az adósrabszolgák felszabadításáról, vagyis arról, hogy mindenki bocsássa szabadon a zsidó rabszolgáit.”
A jeruzsálemiek elfogadják az adósrabszolgák felszabadítását, majd visszatáncolnak; Jeremiás ítéletet prófétál a város pusztulásáról.
- **XIV. töredék (35. f.); Jer. szolg. 28. vagy 29. éve** – „Jehojákim, Jósijáhu fia, júdai király idejében”, amikor a vidék már nem biztonságos, hiszen a nomád rékábiták is „beköltöztek Jeruzsálembe a káld és szír sereg elől” (11. v.).
A rékábiták megkíséretése és helytállása; ígéret a fennmaradásukról.
- **XV. töredék: (36. f.); Jer. szolg. 22. éve** – „Jehojákim negyedik évében” Jeremiás lediktálja írónakának, Báruknak minden beszédét „Jósijáhu idejétől máig”. Az irattekercs tartalmáról többet nem tudunk meg; a szövegrész csak az irat sorsát ismerteti: Báruknak fel kellett olvasnia egy jegyző (vagy írnok) termében, majd a király előtt. Jehojákim szétvagdossa és tűzserpenyőbe veti az iratot. Jeremiás ezután egy második irattekercsbe jegyezteti le Bárukkal ugyanazokat a szövegeket.
A töredéket lezáró mondat betekintést enged egy későbbi szerkesztési szakaszba: „ezeket [a beszédeket] később még sok hasonló beszéddel kiegészítették.”⁴¹ Az itt megszólaló írnok–szerkesztő tudatja: ő már bővített változatban ismeri a Jeremiás által Báruknak lediktált iratot, amely eredeti formájában Jeremiás szolgálatának 22. évéig „minden” beszédét tartalmazta. Itt tehát egy írástudó elismeri: egy korábbi szerkesztői szakasz bővítéssel járt, legalább ennek az eredetileg Báruknak lediktált részgyűjteménynek az esetében. Szintén

⁴¹TM: „ve- 'od nósaf 'aléhem dvarim rabbim ka-hémmá”; LXX: „kai eti proszetethészan autó logoi pleionesz hószt hutoi”.

megjegyzendő, hogy ez a szerkesztő *éppen itt* veteti észre magát, márpedig az írnok–szerkesztők leggyakrabban a gyűjtemények elején vagy végén szólnak meg: egy okkal több, hogy itt részgyűjteményhatárt lássunk. Erre mutat az is, hogy ezt követően egy prózai, kronológiailag lineáris történeti mű kezdődik, ugyanazzal a felütéssel, mint amellyel a töredékes gyűjteményrész kezdődött: a tanácstalan Cidkijáhu küldöttségével.

(3) Az „idős Jeremiás gyűjteménye” (37–45. f.); Jer. szolg. 40. évétől – amikor „a káldok, akik körülzárták Jeruzsálemet, híret vették, hogy a fáraó hadserege kivonult Egyiptomból, és elvonultak Jeruzsálem alól.”

Kronologikusan összefüggő munka Jeruzsálem ostromától a Gedaljahu kormányzó elleni merényleten át a megmaradtak Egyiptomba költözéséig.

Ugyanúgy nyit, amiként a töredékes gyűjteményrész: amikor Jeruzsálem harmadik ostroma ideiglenesen felenged; a reményvesztett Cidkijáhu Istent keresi, s követei útján Jeremiás közbenjárását kéri.

A 39:1–10 az események sorrendjében megegyezik a Jeremiás 52 és a 2Királyok 25 ostrom- és fogsággravitel-leírásával, ám azoktól nemcsak ortográfiai, morfológiai, lexikai és kisebb tartalmi részleteiben különbözik (amiként a Jeremiás 52 és a 2Királyok 24–25 különbözik egymástól), hanem szintaxisában is gyakran eltér. Tehát míg a Jeremiás 52 és a 2Királyok 24–25 készítői közös forrásra vagy egymásra hagyatkoztak, az „idős Jeremiás gyűjteménye” ebben a 10 versben vagy másik forrásból merít, vagy eredeti történetírói munka. És jóval korábban zárul, mint amazok: a történeti próza követi a szórványt Egyiptomba, ahol véget is ér a részgyűjtemény (míg a történetek másik két feldolgozása nem tekint ki Egyiptomra, hanem ereci és babilóniai történetészlat követ, s Jehojákin élete végéig fut ki).

A 44. f. a gyűjtemény függeléke: az írnok–szerkesztő a prózai gyűjtemény Egyiptomi szórványval kapcsolatos eseményei végére illesztette Jeremiás beszédét az egyiptomi szórvány számára: „Ezt a beszédet az Egyiptomba – vagyis Migdolba, Dafnéba, Memfisbe és Patroszba – áttelepült júdaiak számára kapta Jeremiás.”

A gyűjteményt a szerkesztő önéletrajzi epilógussal zárja, legalábbis a rövid 45. f. a gyűjteményesítő írnok „névjegyének” tűnik: Báruk felidézi, mivel biztatta Jeremiás még Jehojákim 4. évében, vagyis az első ostrom idején.

(4) A „nemzetek gyűjteménye” (46–51. f.); Jer. szolg. 22. éve – ha keltezhetjük a feltevés alapján, hogy a 25. fejezetben található töredék valaha ehhez a gyűjteményhez tartozhatott. A TM 25. fejezetében megőrződött szöveg ugyanis a bevezetőjéül vagy epilógusául szolgálhatott; ld. 25:1; 13, „*ami le van írva ebben a könyvtekercsben*, amit Jeremiás mindenféle nép ellen próféta... Jehojákim júdai király negyedik évében.” (A LXX szerkesztése is amellett szól, hogy a 25. fejezet szövege valaha csakugyan kötődött a „nemzetek gyűjteményéhez”; ott a 25:1–13 szolgál a gyűjtemény felirataul és bevezetésül.) A TM-ban tematikus feliratot kapott: „Amikor Jeremiás próféta más nemzetekről kapott beszédet.”

Szerkesztői *excipittel* zárul: „Eddig tartanak Jeremiás beszédei”, vélhetően nem a részgyűjtemény, hanem a „készyűjtemény” szerkesztőjétől, tehát Jeremiás összes beszédét zárta. A gyűjteményesülésnek ugyanebben a későbbi szakaszában kerülhetett a teljes könyv mögé a történeti epi-

lógus (52. f.) is,⁴² amely az utolsó ostrom, a város és a Szentély pusztulása, valamint a fogsággravitel leírásait (1–27) a Királyok könyvével (2Királyok 24:18. skk) azonos forrásból vagy a már elkészült királyok könyvéből veszi át, mert a tartalmi különbségek közül Jeremiásnál a Királyokhoz képest a többletanyag a leggyakoribb, tehát Jeremiás epilógusa a Királyokat kiegészítő feldolgozásnak tűnik.⁴³ A két elbeszélés közötti tartalmi ellentmondás ritka és jelentéktelen.⁴⁴ A fogságra vittek statisztikája (28–30) azonban csak Jeremiásnál szerepel, ez eltérő forrásból származik. A Királyok könyve a fogságra vitel leírása után Gedaljahu kormányzó történetét foglalja össze: ezt Jeremiás szerkesztője kihagyja, hiszen a Gedaljahu-narratíva az előző részgyűjteményben már bővebben szerepelt. Aztán a két beszámoló ismét összeér a fogoly Jehojákin király élete végének elbeszélésével.

III. Tudatos töredékgyűjtemény

A teljes Jeremiás-könyv négy részgyűjteménye közül az alábbiakban a második, töredékes szakasszal foglalkozom: felsorakoztatom, milyen bizonyítékok mutatnak arra, hogy a másik háromhoz hasonlóan ez a gyűjtemény is tudatos szöveggondozói munka eredménye, tehát kronológiai, tematikai és műfaji töredezettsége nem esetleges, hanem koncepciózus, és szerkesztői üzenetet hordoz.

III.1 „Csak a kezemet figyeljék”

Annál is inkább okunk van tudatosságot keresni a maszoretikus változatban lévő „töredékgyűjtemény” összetételében és helyében, amit a fentebb idézett tudományos konszenzus – a *Vorlagék* elsőbbsége körül zajló viták közös nevezőjeként – a proto-maszoretikus változatról állít: többszöri szerkesztés eredménye, s még egy olyan „kiadáson” vagy bővítő írnokmunkán is átment, amely a LXX héber alapszövegét nem érintette – tehát meglehetősen gondosabb figyelmet kapott, mint a LXX héber alapszövege. Tény, hogy Jeremiás könyvén kívül alig találunk másik bibliai könyvet,

⁴²Hasonlóan a Királyoktól és/vagy annak forrásából kölcsönöz prózai epilógussal zárta le egy szerkesztő Jesája próféta első részgyűjteményét is (a Jes 1–35. fejezeteket, a 36–39. fejezetek történeteivel, v.ö. 2Kir 18:13skk). Érdemes megjegyezni, hogy ezzel átellenes műfajváltás történik az „idős Jeremiás könyvének” utóiratozásakor, hiszen ott a hosszú történeti prózát zárja odaillő prófétai függelék (44. f.), és az azt követő írnokéletrajzi epilógus (45. f.) szintén prófétai üzenetet tartalmaz.

⁴³Ilyen többletértésülések például a következők (*kurzívval* Jeremiás könyve kiegészítései): Jeremiás könyve hozzászól, hogy a várost a *negyedik* hónapban foglalták el, míg a 2Kir-ből nem derül ki, hogy Cidkijáhu 11. évének mely hónapjában foglalták el (5. v.); Jeremiás könyvében a teljes katonaság *kimenekült a városból* a két városfal közötti kapu útján; a Királyokban ez nem szerepel, ott a katonaságra ugyanaz az állítmány vonatkozik, mint a városa, vagyis őket is elfog(lal)ták a két városfal közötti kapu útján (7. v.); Jeremiás könyve pontosítja az elfogott királyt a neve (*Cidkijáhu*) említésével (8. v.); Jeremiás könyve pontosítja Ribláról, hogy *Hamat földjén* található (9. v.); Jeremiás könyvében többlet, hogy *az összes júdai főembert is levágatta Riblában* (10. v.); Jeremiás könyve pontosítja, hogy *Bábel királya* vitette el a királyt Babelbe (11. v.); valamint részletgazdagabb az elhurcolt edények és az oszlopok leírása stb.

⁴⁴Jeremiásnál három nappal később égeti fel Nebuzar-Adán a várost és a szentélyt (12. v.), mint a Királyokban (Jer: Nabuk. 19. éve, 5. hó 10-én; 2Kir: 7-én; s mindkettő eltér a Jer 39:2-ben foglalt 4. hó 9-étől); és nagyobb az oszlopfő (5 könyök magas a 3 könyök helyett (17. vers).

amely esetében a szerkesztői munkaszakaszok ennyire eltérő szerkezetű és terjedelmű szövegváltozatokhoz vezettek, tehát ahol a végső változatok tekintetében hasonlóan meghatározók voltak a szerkesztők.⁴⁵

A szöveggondozás munkáján túl azonban a szöveg tartalmában is egyedülálló rendszerességgel jelennek meg az írások. Jeremiás könyve minden egyéb bibliai könyvnél mélyebb betekintést enged a szöveg tárgyiasításán, gyűjtésén és hagyományozásán dolgozó szakemberek munkájába, akiknek az olvasó egyébként ritkán látja nyomát.⁴⁶ Jeremiás írások – Nérija fia Bárúk; fivére, Szerája; Sáfán fia Ahikám; Sáfán fia Gemárja és mások⁴⁷ – nem csupán mellék-, hanem főszereplőként jelennek meg a próféta és Júda számára sorsdöntő pillanatokban.⁴⁸ Többük a júdai politikai elithez tartozott, s némelyiküket talán rokoni szálak is fűzték Jeremiáshoz,⁴⁹ aki próféta munkásságával ugyanezen elitből iratkozott ki.

A próféciák közvetítésében az írástudók egyfelől a próféta tanítványaiként jelennek meg, de még inkább munkatársaiként: Jeremiás a szövegesülésnél nélkülözhetetlen; ő mondja ki Isten üzenetét és ad instrukciókat a közvetítésre, de írástudótársai végzik a lejegyzés, másolás, felolvasás – vagy az Eufráteszbe hajítás – teendőit. „Jeremiás kinyilatkoztatásai azonnal lejegyezhetők voltak (s persze később kibővíthetők), az írások írásműveiből pedig próféta tanítást lehetett szerkeszteni” – írja MARK LEUCHTER.⁵⁰

Az iratok és gyűjtemények fontosságáról „küzennek” a jelenetek, melyekben irat vagy iratkeres (széfer vagy megillat széfer) a próféta „performansz” tárgya – s a könyv a saját sorsával is üzenetet fejez ki –, vagy az üzenet éppen magára a próféta beszédre vonatkozik. A könyvben legelső kinyilatkoztatásként szereplő látomás és magyarázata máris arra hívja fel a figyelmet, hogy az Úr „törődik” a beszédével, hogy „megcselekedje” vagy „elkészítse” (*la-ászótó*):⁵¹ a következőkben ne esetlegességet lássunk, hanem tervszerűséget. Később egy ingatlan-adásvételi irat készítése, letanúztatása és megőrzése kapcsán bontakozik ki próféta üzenet; majd a Szerájával elkészített, Babilon elleni vádirat válik szemléltetőeszközzé, amelyet az írásoknak – az iratba csomagolt kövel, egy megvallás kíséretében – az Eufráteszbe kell hajítania.⁵² Más esetben pedig az üzenet ellen lázadó Jehojákim király hív elő, szándéka ellenére, érzékletes szemléltetést egy

⁴⁵ E tekintetben két másik könyv említhető egy lapon Jeremiással: Sámuel könyveiben szintén jelentős eltérések figyelhetők meg a TM, a LXX és a qumráni szövegek között (ezekről ld. Pisano 1984); a másik példa a deuterokanonikus kiegészítésekkel ellátott görög Dániel könyve.

⁴⁶ Meg kellett várni az újszövetségi iratok forrásvidékét, a leveleit diktáló, azok terjesztéséről rendelkező és hamisítása ellen autográf aláírásával örökös Pál apostolt, hogy ismét a Biblia iratok „gyártásának” kulisszái mögé pillanthassunk. A júdai és izraeli írások felől, valamint friss bibliográfiához ld. Zsengellér 2014, 55–112.

⁴⁷ A vonatkozó szöveghelyek: Nérija fia Bárúk: 32., 36., 43., 45. f.; Nérija fia Szerája: 51:59–64a; Sáfán fia Ahikám: 26:24; Sáfán fia Gemárja: 36:10; és más írások (vagy „közjegyzők”): 36. f.

⁴⁸ Jeremiás írásokkal J. Andrew Dearman foglalkozott alaposabban (Dearman 1990), Mark Leuchter pedig olvasmányosabban (Leuchter 2016).

⁴⁹ Az anatóli papokról és a Sallum vagy Mesullam klánról, amelyhez talán Jeremiás is tartozott, ld. McBride 2009. Jeremiásnak a könyvben megnevezett írások közül Bárúk utótörténete a legszínesebb a későbbi hagyományban; erről ld. Wright 2003.

⁵⁰ Leuchter 2016.

⁵¹ Jer 1:11–12.

⁵² Jer 32. ill. 51. f.

prófétai iratból, melyet előbb lapjaira szabdal – bizonyára a varratai mentén –, majd tűzserpenyőbe vet: a tekercs, ahogy az égő bőr szagával betöltötte a termet, még vesztében is a benne foglalt ítéletet hirdette.⁵³

Meglehet, a sok írnoktörténettel és könyves „performansszal” a kompozíció tartalma is arra irányít, hogy ügyeljünk rá, mit művelnek a szövegkészítők a szöveggel, figyeljünk a kezükre: a szerző-főszereplő szövegeit gondozó és történeteit ismertető „könyvesszakma” felhívja a figyelmet, hogy munkája nem esetleges, hanem tudatos.

III.2 Korsótörés, majd szövegtörés

A töredékes részgyűjtemény nemcsak szomszédságban, hanem lényegi kapcsolatban áll felvezető jelenetével:

Ezt mondta az ÚR: Eredj, vegyél egy cserépkorsót a fazekastól, majd néhány rangidős emberrel a közemberek és a papok közül menj ki a Ben-Hinnom-völgybe, a Fazekas-kapu bejáratához, és ott hirdesd ki azt, amit én mondok neked!

Ezt mondd: Halljátok meg az ÚR beszédét, júdai királyi család és jeruzsálemiek! Így szól a Seregek URA, Izrael Istene: Én olyan katasztrófát hozok erre a helyre, hogy még annak is cseng majd tőle a füle, aki csak hall róla, mert elhagytak engem, és elidegenítették ezt a helyet tőlem, amikor itt más isteneknek áldoztak, akiket nem ismertek, sem ők, sem az apáik, sem Júda királyai. Sőt ártatlanok vérével árasztották el ezt a helyet, és áldozóhalmokat építettek a Baálnak, hogy tűzben égessék el a fiaikat, mint égőáldozatot a Baálnak, pedig ilyet nem parancsoltam, nem is említettem, eszembe sem jutott! Ezért eljönnek azok a napok – így szól az ÚR –, amikor ezt a helyet már nem Tófetnek vagy Ben-Hinnom-völgynek nevezik, hanem „a Tömegsírnak”. És semmissé teszem Júdának és Jeruzsálemnek erre a helyre vonatkozó terveit: elintézem, hogy elessenek fegyveres ellenségeik előtt, akik az életükre törnek; a hulláikat pedig eledelül adom a vadmadaraknak és a vadállatoknak. Ezt a várost pedig utálatossá és borzadállyá teszem, hogy aki átutazik rajta, mind utálkozik és elborzad a különféle csapások miatt. Megetetem velük a fiaik és lányaik húsát; a barátok egymás húsát eszik majd az ostrom alatt, a szorultság idején, amikor beszorítják őket az ellenségeik, akik az életükre törnek.

Ekkor törd össze a korsót azok szeme láttára, akik elkísértek, és mondd ezt nekik: Így szól a Seregek URA: Így töröm össze ezt a népet és ezt a várost, ahogy a fazekas edényét összetörik, helyrehozhatatlanul! A Tófetet pedig temetőnek használják, annyira elfogy a temetkezőhely! Így bánok el ezzel a hellyel – így szól az ÚR – és a lakóival, hogy ezt a várost olyanná tegyem, mint amilyen a Tófet: a jeruzsálemi házak és a júdai királyok palotái olyanok lesznek, mint a Tófet helye, tisztátalanok – minden olyan ház miatt, ahol a háztetőn füstöltek az ég minden seregének, és italáldozatot töltöttek ki más isteneknek!

⁵³Jer 36. f.

Amikor pedig Jeremiás eljött a Tófetből, ahova prófétálni küldte az ÚR, kiállt az ÚR Házának udvarán, és ezt mondta az egész népnek: Így szólt a Seregek URa, Izrael Istene: Meglátjátok, ahogy én elhozom erre a városra és minden településére mindazt a katasztrófát, amelyet kimondtam ellene, mert ellenálltak, és nem fogadtak nekem szót!

A történet és az utána következő „töredékgyűjtemény” között lényegi összefüggés állhat fenn; erre mutatnak a prózai szakasz utólagos szerkesztettségére mutató, a fenti vázlatban kiemelt részek és „környezetidegensége” a „fiatal Jeremiás gyűjteményén” belül – mintha csak azért került volna ide (talán a későbbi szerkesztői szakaszban, amikor a részgyűjtemények egymás mellé kerültek), hogy felvezesse a töredékes szakaszt. Emellett a korszótörő „performansz” Jeremiás mindegyik próféta szemléltetése közül a legfontosabbnak tűnik – tehát meghatározónak a könyv átfogó üzenetére nézve.

A szemléltetés fontosságát kiemelik a körülményei: Jeremiást a helyszínre magasrangú világi és vallási vezetők is elkísérik, hogy tanúi legyenek az üzenetnek, és Jeremiás gondosan megválasztja a színteret (a Tófetben avagy Ben-Hinnom-völgyében Jósijáhu vallásreformja előtt és a király halála után bálványkultuszok működtek). Emellett ezt a szemléltetést nem követi megtérésre való felszólítás vagy feltételhez kötött ígélet, mint egyéb „performanszokat”, ami az üzenet változhatatlan voltát jelzi. Az ítélet rendkívüli voltát emeli ki a korábban papi dinasztia vagy kultuszközpont elvetése kapcsán használt héber idioma is: aki csak hall felőle, „mindkét füle cseng tőle”⁵⁴ – a korai hallgatónak vagy olvasónak, ha ismerték Sámuel történetét, Éli főpap családjának pusztulását és a szövetségláda elvesztését idézte a próféta szóhasználata).

A szemléltetés üzenete Jeremiás könyvének nyelvét is meghatározza: a nép állapotát lép-ten-nyomon a *sever* – „törés”, „összetörés” – főnév jelöli, szinte mindig átvitt értelemben (a fordításokban gyakran: „veszedelem”; „csapás”). A főnév a héber Bibliában belül 35 százalékban Jeremiás könyvében szerepel (15:42), s még inkább Jeremiás könyve javára billen az arány, ha nem számolunk azokkal az előfordulásokkal, ahol a főnév konkrét, fizikai törést (edénytörést, csonttörést stb.) jelent, vagy ha Jeremiáshoz számoljuk a Sirmak több előfordulását.⁵⁵ A könyv tehát a „baj”, „veszedelem” jelentésű *rá* főnév mellett sokszor érzékelteti a *sever* főnévvel, hogy a népet ért veszedelem, katasztrófa „töréshez” hasonló – ezzel is hangsúlyozva, hogy a korszótörés a nép sorstörését jelző szimbolikus gesztus; ami a korszóval, az a néppel is megtörténik.⁵⁶

A *sever* főnév a szöveg olvasói vagy hallgatói előtt persze nemcsak a korszótörés jelenetét, hanem a tórai *ius talionis* bizonyára gyakran idézett passzusát (*sever tahat sever*; „törésért törést”) is felidézte – s ezzel a méltányos ítélet üzenetét. Ahogy Jeremiás több „pályatársának” példáját is emlékeztetbe idézte: a héber íróprófétáknál Mózesétől Jesájáig megtaláljuk az egység, szövetség, teremtett rend összetörésének szimbolikus tettét vagy leírását. Az aranyborjas szerződészegés láttán felhábo-

⁵⁴ 1Sám 3:11; 2Kir 21:12; Jer 19:3 (vö. Habakkuk prófétával, akinek az Izrael elleni ítélet *bejelentésekor* az ajkai „csengenek”, 3:16).

⁵⁵ A *s-b-r* ige használatában is magas Jeremiás aránya (Jeremiás:TaNaKh = 28:144; 20 százalék), de nem annyira, mint főnévként, hiszen az ige jóval többször fordul elő konkrét jelentésben.

⁵⁶ A *sever* gyakori átvitt használatához hozzáadhatjuk a rokon értelmű szavakat, elsősorban a *s-d-d* („tönkremegy”, „elpusztul”) ige előfordulásait, amelyeket szintén „magára vesz” a nép (az *oj li 'al-sivri* felkiáltásokhoz hasonlóak az *oj lánú ki suddadnu* vagy az *'ékh suddadnu* fájdalomkiáltások: Jer 10:19; 4:13; 9:18).

rodott Mózes az Isten által saját kezűleg készített és elől-hátul teleírt első pár kőtáblát – a szerződés okiratát – földhöz vágta és összetörte, akár Jeremiás a korsóját.⁵⁷ Később, a mózesi Törvényben a rituális tisztaság megőrzése érdekében kellett az olyan edényt széttörni, amely tisztátalanhoz ért, s ezért tisztátalanná vált,⁵⁸ s a bűnáldozat megfőzésére használt cserépedényt is összetörésre ítélték, nehogy később profán célra használják.⁵⁹ Temetkezési és bűnáldozati szertartásokhoz tehát érdemes volt megtisztítható fa- vagy fémedényeket előkeresni; „egyszer használatos” cserépedényeket minden bizonnyal csak jómódúak használtak. A Tórát ismerő izraelitáknak tehát egy rangos temetkezés vagy költségesebb bűnáldozati szertartás juthatott eszközbe a cserépedénytörésről. Jeremiáshoz hasonlóan Jesája könyvében is a bűn következményeit szemlélteti a korsótörés:

Mivel megvetitek ezt az ígét, és zsarolásban, álnokságban és csalásban bíztok, arra támaszkodtok, ezért olyan lesz számotokra e bűn, mint omladozó repedés a magas kőfalon, kidőléssel fenyeget, s egyszerre csak összeomlik. Darabokra hull, mint amikor az agyagkorsót kíméletlenül összetörik úgy, hogy még akkora cserepet sem lehet találni a darabjai között, amellyel parazsat lehetne venni a tűzhelyről, vagy vizet lehetne meríteni a tócsából.⁶⁰

Az edénytörés metaforája nemcsak a Tórában és a Prófétáknál, hanem az Iratokban is megjelenik: az egyik zoltárban az Úr „fiának” ígéri: „széttöröd [a nemzeteket], mint fazekasedényt”;⁶¹ a Prédikátornál pedig a halált jelképezi, ahogy „összetörik az aranypohár, eltörik a forrásnál a korsó, s beletörik a kerék a kútba.”⁶² A nép széttörését a szintén Jeremiásnak tulajdonított Sirmak is kifejezik: „Szentélykövek szétszórva, minden utcasarkon... Becses gyermekeivel Cionnak, kik színanaranyt érnek, miért bánnak, mint cserépedényekkel, fazekasmunkával?”⁶³

Jeremiás akciója tágabb eszmetörténeti kontextusában is gyakran a megsemmisülés és gyász szimbolikájába illeszkedett: az egész Közel-Keleten hagyományosnak számított az egységet, teremtett rendet, szövetséget kifejező tárgyak rituális-szimbolikus széttörése. „Az ókori Közel-Keleten az »edénytörés« – akár tényleges cselekedet, akár szókép formájában – széles körben használatos volt, és változatos jelentéssel bírt” – írja FRIEBEL, majd számtalan példát sorol fel a cserépedények, szobrok és egyéb tárgyak egyszeri vagy rituális, ismétlődő szertartásokhoz kötött széttörésére óasszír átokszövegektől a szakkarai cserépszobor-csonkító és ún. „vöröskorsótörő” temetkezési rítusokon át a babiloni újévünnep Észagilában tartott Marduk-rítusai, valamint a Tammúz-gyászszertartások sok hasonló gyakorlatáig. Ám nemcsak a vallási elit, a nagy ünnepek, hanem a köznép hétköznapi spirituális-rituális gyakorlatai során is gyakori volt az edénytörés „jel-aktusa”, különösen a temetkezési vagy gyászrituálé részeként.

⁵⁷ Exod 31:18; 32:15–19.

⁵⁸ Lev 11:33; 15:12.

⁵⁹ Lev 6.28.

⁶⁰ Jes 30:12–14, ford. Rugási Gyula.

⁶¹ Zsolt 2:9.

⁶² Préd 12:8.

⁶³ Sir 4:1–2. Jeremiás nevét a LXX szerepelteti a könyv feliratában (talán a fordítók héber forrásszövege, s nem csupán az általuk ismert hagyományok nyomán): „S történt, miután Izraelt fogságba hurcolták, Jeruzsálemet pedig lerombolták, Jeremiás zokogva leült, és e siratódallal siratta el Jeruzsálemet.”

Korai hallgatói vagy olvasói számára tehát a történet kifejezte, hogy innentől a prófétai üzenetek már a gyász kontextusában, légkörében szólalnak meg.⁶⁴ S ugyanezt üzenté az itt kezdődő részgyűjtemény töredezettsége is.

III.3 Kettős keret

A töredékes részgyűjteményt tematikus keret zárja közre, két-két párhuzamos elemmel (A–B / A'–B'). A részgyűjtemény és kerete ekként épül fel:

(A) A „fiatal Jeremiás gyűjteményének” zárójelenete (19–20. f.): *széttört korsó és fogságba vetett próféta.*

(B) A „töredékgyűjtemény” első töredéke (21:1–10): *a tanácstalan király a végveszélyben hiába keresi Isten szavát.*

7 töredék

A középső, VIII. töredék: *a sorsfordulás ígérete.* (Ennek középső szakasza: a sorstörés lejárati dátuma.)

7 töredék

(A') Az utolsó töredék (36. f.): *fogságba vetett próféta és szétmetélt irattekercs.*

(B') Az „idős Jeremiás gyűjteményének” nyitó jelenete (37:1–10): *a tanácstalan király a végveszélyben hiába keresi Isten szavát.*

A „töredékgyűjtemény” közrezáró keret elemei párhuzamosak: a tanácsot kérő Cidkijáhu király két története igen hasonló,⁶⁵ ahogy Jeremiás válaszüzenetei is – a töredékes rész elejére bizonyára azért került egy kései epizód (*Jer. szolg.* 40. évéből), hogy keretet képezzen az „idős Jeremiás gyűjteményének” nyitó jelenetével. A korsótörés pedig a könyv laponkénti szétszaggatásának tükörképpárja. A kerettörténetek főszereplői egyben szimbolikus karakterek: a mindkétyszer fogságba vetett Jeremiás a nép fogságát jelképezi; s Cidkijáhu, Júda utolsó uralkodója is a népet személyesíti meg, ahogy mindkétyszer vakon keres kapaszkodót, s kétségbeesésében az általa bebörtönzött prófétához is leereszkedik. Míg a „fiatal Jeremiás gyűjteményének” kerete – Jeremiás anyaméhtől való elhívása és születésének elátkozása – egyéni sorstragédiát kifejező gyűjteményt zárt közre, a „töredékgyűjtemény” kerete nemzeti sorstragédiát kifejező gyűjteményt szegélyez.

A „töredékgyűjtemény” elemei a korsótöréstől – a sorstörés szimbolikus eseményétől – a város és a Szentély pusztulásáig – a sorstörés tényleges eseményéig – ívelnek. És beszédes, hogy a keret-

⁶⁴ A számtalan példához és alapos bibliográfiához ld. Friebel 1999, 119–122. Az edénytörés mint szimbólum utótörténete is jelentős a judaizmusban: a későbbi misztika rokon eszmetörténeti motívuma a lurianus Kabballában a teremtés és rombolás ciklusaiba illeszkedő „edénytörés” (*svirat ha-kélim*).

⁶⁵ A küldöttek nevei mások: 21. f.: „Cidkijáhu király ezzel küldte hozzá Malkija fia Pashurt és Maaszéja fia Cefanja papot: »Kérdezze meg az URat az érdekünkben, mert Nebukadneccar babilóniai király háborúzik ellenünk! Hátha elvonul innen, ha az UR tesz valamilyen csodat értünk, amelyet szokott!«»; ill. 37. f.: „Cidkijáhu király elküldte Selemja fia Jukalt és Maaszéja fia Cefanja papot Jeremiás prófétához, ezzel az üzenettel: »Kérjük, imádkozzon értünk az URhoz, a mi Istenünkhöz!«”

ben a széttört korszó tükörképpárja Jeremiás iratának laponkénti szétvagdosása: a szerkesztők ezzel a szerkezeti parallelizmussal is „küizennek” az olvasónak, miért töredezett a részgyűjtemény, amit a két rokon jelenet közrefog – a részgyűjteményük kerete szerkesztői metanyelven fejezi ki, hogy a júdai királyság szerződészegése egybefügg az összetörésével.

III.4 A fordulópont helyén: a fordulat

Khiasztikus rendezőelvről szó sincs, hiszen a részgyűjtemény darabjai közt nincs összefüggés, de érdekes tanulsággal szolgál, ha feltételezzük, hogy a szerkesztők ezúttal is a „szokott helyen”: középen helyezték el a leglényegesebbnek vagy fordulópontnak tekintett üzenetüket. A részgyűjtemény középpontján a VIII. töredéket, Jeremiásnak a babilóniai szórványhoz írott levelét találjuk, annak közepén a fogság lejáratára vonatkozó próféciával:

Amint eltelik Babilónia hetven éve, gondom lesz rátok, és beteljesítem rajtatok az ígéretemet, hogy visszahozlak benneteket erre a helyre. Számomra egyértelmű, hogy milyen terveim vannak felőletek – így szólt az ÚR –, békét és nem csapást tervezek a számotokra, hogy jövőt és reményt adjak nektek! Akkor hívtok engem, és eljöttök és imádkoztok hozzám, és én meghallgatlak titeket! Akkor kerestek engem, és meg is találtok, mert teljes szívből kutattok engem. Hagyom, hogy megtaláljatok – így szólt az ÚR –, és megfordítom a sorsotokat,⁶⁶ öszszegyűjtelek titeket minden nép közül, mindenholnan, ahova szétszórtalak titeket – így szólt az ÚR –, és visszaviszlek titeket arra a helyre, ahonnan száműztelek titeket.⁶⁷

A sorstörést szemléltető töredékek közepén éppen a sorsfordulat üzenete kapott helyet, s a hiába tapogatózó király kerettörténeteivel ellentétben Isten ígéretet tesz: hagyja, hogy megtalálják. Az üzenet hangnemváltást vezet be: a részgyűjtemény töredezettsége megmarad, de több töredékből a remény üzenete csendül ki – amire a megelőző gyűjteményrészben nem volt példa –, még ha a legkegyetlenebb, harmadik ostrom idején (*Jer. szolg. 39–40. évében*) keletkeztek is: IX. – helyreállítás és „új szerződés”; X. – földvásárlás és ígéret a nép majdani összegyűjtéséről és új szívéről; XI. – a helyreállítás és Dávid igaz sarjának ígérete. A középső töredék reménykeltő üzenetének tágabb kontextusában *egy ép cserépkorszót* is látunk, benne a helyreállítás és az „új szerződés” hitelessége mellett tanúskodó, *ép iratokkal*, az adásvételi szerződés nyitott és zárt példányával (32:1–15), „hogy hosszú idő múlva is meglegyenek” – a töredékes rész közepe tehát éppen a stabilitás és állandóság üzenetét emeli ki, ellentétben a keret széttört korszójával és szétmetélt iratával. Az ép korszó – ahogy az adásvétel magyarázata kifejti – a sorstörés helyreállítását fejezi ki, hiszen a közvetlenül előtte megígért „új szövetség” ígéretére erősíti rá. Ezt az üzenetet közvetíti Jeremiásnak az adásvételt lezáró imádsága is, amelyben a próféta az *exodus* fogalmait és eseményeit, az első szövetségekötés körülményeit idézi fel: „Ahogy mindmáig jeleket és csodákat tettél Egyiptomban

⁶⁶Vagy: „fogságotokat”; *savti et svitkhem (ketív) / svitkhem (qeré)*; a főnév „elvitelt” (fogságra vitelt) és „(sors)fordulatót” egyaránt jelenthet; Jeremiás könyvében Isten 11 alkalommal ígér e szavakkal sorsfordulatót, ahányszor a héber Biblia többi könyvében összesen; ld. még Deut 30:3 ugyanilyen értelemben.

⁶⁷Jer 29:10–14.

és Izraelben és az emberek közt, s így tettél szert erre a mai hírvedre: kihoztad a népedet, Izrael Egyiptomból jelekkel és csodákkal, erős kézzel és kinyújtott karral, óriási félelmet keltve...”⁶⁸

Jeremiás utókorá, értelmezői is ebben a töredékben látták a középpontot, fordulópontot: az egész könyvből éppen a hetven évnél és az „új szövetség” ígérétenél a leggazdagabb az értelmezéstörténete. Dániel könyve pedig éppen Jeremiásnak a széttöredezetségek közepén ránk maradt töredékéből bontja ki a hetven évhét üzenetét, melyben Júda „időtörése” pontos helyet kap a világrendben, s a nép sorstörése világtörténelmi léptékű kronológiai rendezettséghez vezet.⁶⁹

IV. Konklúzió

A fentiekben azt kerestem, milyen bizonyítékok támogatják, hogy a maszoretikus Jeremiás töredékes részgyűjteménye is tudatos szerkesztői munka eredménye. *A korszóval együtt a történet is szétrobban* – a prófétai szemléltetés üzenetét tehát az ezután következő részgyűjtemény szerkesztői is kifejezték a maguk eszközeivel. A töredékes részgyűjteményt egyfelől a korszótörés és történetpárja, a prófétai irattekercs szétmetélése – a halál, bűnázdozat és a szerződészegés két szimbolikus aktusa – zárja keretbe, másfelől Cidkijáhu tanácstalan istenkeresésének egy-egy jelenete, kifejezve, hogy a széttörés politikai síkon történik meg. Emellett a részgyűjtemény a korszótöréstől, vagyis a sorstörés szimbolikus eseményétől a város pusztulásáig – a sorstörés tényleges eseményéig – vezet el. S míg a töredékek *szemléltetik* a valóságot, a középső fordulópontra „szokott helyére” olyan kinyilatkoztatás került, amely a szerkesztők szemében *alakítja* a valóságot: a fogság lejáratú dátumának ígérete, tágabb kontextusában egy ép cserépkorszóval és egy ép, tartós megőrzésre szánt irattal. Júda tehát a korszótörő jelenet és annak beteljesedése – a monarchia megszűnése – után, a szerkesztők jelenében már a széttört időben élt, várva a Jeremiás által megjövendölt hetvenedik évi „lejáratot”, amikor életbe léphet egy új szerződés, s vele újraéled a nemzet; ismét átláthatóvá válik a történelem.

A fogsággravitel körülményeit feldolgozó más bibliai könyvek közt találjuk a lineáris kronológiájú Királyokat; az áttekinthető, tematikusan és kronologikusan is rendezett Ezékielt;⁷⁰ valamint az akkurátus szerkezetű – szimmetrikus versszámú és nagyrészt ábécé-akrosztikonba rendezett – Siralmakat, amelyekben világosan látszanak a szerzői és szerkesztői rendezőelvek, ahogy Jeremiás könyvének háromnegyedében: Jeremiás második, töredékes részgyűjteménye volna a kivétel?

⁶⁸ Jer 32:17–25.

⁶⁹ Dániel a hetven évet hetven évhétre „nyújtotta”, de az ígéretet is „fokozta”: immár nem csupán azzal biztat, hogy Isten hazahozza a júdaiakat (Jer 29:10), hanem sokkal többel: „Hetven hét lett kiszabva a népedre és szent városodra, hogy vége szakadjon a törvénytelenységnek, lezáruljon a vétek, a bűn engesztelést nyerjen; eljöjjön az örökké tartó igazságosság, bepecsételjék a látomást és a prófétát, és felkenjék a Szentek szentjét.” (Dán 9:24 SZPA) A távolabbi utókor is a „kronológiai rendezés” mintaszövegének tekinti az adásvételi szerződés történetét, melyet *haftara* gyanánt (32:6–27) a szombatévek és a jubileumi adósságelengedés rendelkezéseit tartalmazó *parasá*hoz (*parasat Be-har*; Lev 25:19–38 és 26:30–46) rendelt az istentiszteleti liturgia.

⁷⁰ Jeremiás legfontosabb kor- és pályatársa, Ezékiel könyve teljes terjedelmében egyes szám első személyű iratokat tartalmaz (öt teljes joggal nevezzük íróprófétának, szemben a „diktálóprófétákkal”). Ezékiel 13 keltezett szövege sem tart pontos időrendet, de ahol a keltezett szövegek elhagyják az időrendet, ott világos tematikai szempontok mentén teszik, hogy betagozódjanak a könyv három nagy tematikai egységébe: Jeruzsálem ítélete; más nemzetek ítélete (sorrendben: Türosz – Egyiptom – fáraó); a jövőre vonatkozó kijelentések. Ld. Alexander 2010, 647–648.

Éppen az időrend teljes feltörése tűnik tudatosnak, ahogy a tematika és a műfajok kuszasága is rendhagyó. A szerkezettelenség itt szerkesztői elvnek tetszik. A sorstörés üzenetét és a hetven év ígérését egyaránt hangsúlyozza a részgyűjtemény szerkezete, s közben valamennyi töredék a sors-tragédia egy-egy jelenetét láttatja kisebb léptékben és egy sajátos aspektusból, ahogy egy rovar összetett szemének mindegyik mozaikdarabja ugyanazt látja.

Még a teljes maszoretikus gyűjteményszerkezetet rendezőelve is megérdemel egy gondolatki-sérletet: amikor a négy részgyűjtemény egymás mellé került, sorrendjük talán Júda történelmének periodizációját, a szerkesztők történelemszemléletét is kifejezte. A proto-maszoretikus változat közönsége ugyanis Júda történelmének következő nagy stációival szembesülhetett és azonosulha-tott a fogság idején, amelyek töréspontjait a próféta életútváltásai és a műfajváltások is kiemelik:

- (1) a „fiatal Jeremiás gyűjteménye”, az ifjúkorban megtapasztalt numinózus – *múltunk: a letűnt nemzeti lét, a békeidők bűnei és a megjobbulás eljátszott esélye*;
- (2) a fogságba vetett próféta „töredékgyűjteménye” – *fordulópont: a sorstörés, amikor a rendet káosz, a nemzeti önkormányzatot pedig fogság váltotta fel*;
- (3) az „idős Jeremiás gyűjteménye”, a nemzetek közti vergődés prózai valósága – *jelenünk: bolyongásunk a fogságban, szórványlét és helykeresés két nagy birodalom közt, polgárháborús széthúzás közepette*;
- (4) a „nemzetek gyűjteménye”, a numinózus visszatérése – *jövők: Isten ígéretei a nemzetek elszámoltatására; bosszúállás az ellenünk elkövetett atrocitásokért és kárörömről*.

E későbbi szerkesztők idején talán már lejárt „Babilónia hetven éve”,⁷¹ így ők a részgyűjtemények egymás mellé rendezésével vállalkoztak a történelem értelmezésére: a jövő a nemzetek ítéletét tartogatja a szórvány és a júdai maradék számára.

Jeremiás ekként is ítéletet és reményt közvetített, betöltve a gyomlálásra és ültetésre kapott ket-tős küldetését. Könyve a sok írnoktörténettel és könyves „performansszal” is felhívja a figyelmet a „gyártásra”: a „negyedik falat” áttörve rendre kiüzen a nézőtérre, hogy munkája nem esetleges, még ha „nagy összevisszaságban, időrendre való tekintet nélkül egymás mellé hányt” töredékeket látunk is – ahogy egy *Werkfilmben* kikölkentenek a hirtelen vágások, s látjuk a csapót és a for-gatásnál sürgő stábot... A szerző–főszereplő és írnoikai–szerkesztői közti együttműködés a héber Bibliában csak Jeremiásnál ilyen átlátható: könyvük abban is jövőbelátó, hogy lapjain a próféta átadta a stafétabotot a *hurbánok* utáni nemzeti túlélés főszereplőinek, az írástudóknak.

⁷¹ Jer 29:1–2, 10. A hetvenedik évi lejáratot Jeremiás a második fogsággravitel áldozatainak ígérte meg, tehát 597-től számítandó.

Felhasznált irodalom

- ALEXANDER 2010: Ralph H. Alexander: Ezekiel. In: Tremper Longman III és David E. Garland (szerk.): *Jeremiah – Ezekiel*, The Expositor's Bible Commentary 7. Grand Rapids (Mi.): Zondervan, 643–924.
- ARENA 2019: Francesco Arena: The Author(s) of the Book of Jeremiah. *Postgraduate English* 38, 1–17.
- BARSTAD 2009: Hans M. Barstad: What Prophets Do: Reflections on Past Reality in the Book of Jeremiah. In: Hans M. Barstad és Reinhard Gregor Kratz (szerk.): *Prophecy in the Book of Jeremiah*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 176. Berlin – New York: De Gruyter, 10–32.
- BROWN 2010: Michael L. Brown: Jeremiah. In: Tremper Longman III és David E. Garland (szerk.): *Jeremiah – Ezekiel*. The Expositor's Bible Commentary 7. Grand Rapids (Mi.): Zondervan, 23–582.
- CARROLL 1981: Robert P. Carroll: *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*. London: SCM Press.
- FRIEBEL 1999: Kelvin G. Friebel: *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 283. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- GESUNDHEIT 2012: Shimon Gesundheit: The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis. *Vetus Testamentum* 62 (2012), 29–57.
- LEUCHTER 2016: Mark Leuchter: Turning Jeremiah's Land Deed Into an Oracle of Hope. *The Torah.com*; 2016. 05. 26. [Legutóbbi hozzáférés: 2020. 10. 21.]
- RATA 2008: Tiberius Rata: The History of the Text of Jeremiah. *S&I* 2(1), 39–51.:
- RUFF 2019: Ruff Tibor: Az idő különös szerkezete. *Új Exodus*, 26(2), 124–130.:
- SHEPHERD 2009: Michael B. Shepherd: *Daniel and the Context of the Hebrew Bible*. New York: Peter Lang.
- TOV 1981: Emanuel Tov: Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah. In: Pierre-Maurice Bogaert (szerk.): *Le Livre de Jérémie: le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*. Leuven (Louvain): Peeters, 145–167.
- TOV 1989: Emanuel Tov: The Jeremiah Scrolls from Qumran. In: Florentino García Martínez (szerk.): *The Texts of Qumran and the History of the Community*. Párizs: Gabalda, 189–206.
- TOV 1992: Emanuel Tov: Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4. *Revue de Qumrân* 15(4), 531–541.
- TOV 1997: Emanuel Tov: 4QJer a-e. In: Eugene Ulrich *et al.* (szerk.): *Discoveries in the Judaean Desert 15*. Oxford, Clarendon Press, 171–176.
- TOV 1999: Emanuel Tov: The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of Its Textual History. In: Hans M. Barstad *et al.* (szerk.): *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Supplements to Vetus Testamentum 72. Leiden: Brill, 211–237.
- TPT 2002: Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford. Szemere Samu, Boros Gábor, Szalai Judit. Budapest: Osiris.

Hivatkozott irodalom

- BENKE 2019: Benke László: A két torony: a pátriárka-narratívák felépítése és tanulságai. *Evangeliumi Fókusz* 2(2), 7–19.
- CHAE 2015: Moon Kwon Chae: Redactional Intentions of MT Jeremiah Concerning the Oracles Against the Nations. *Journal of Biblical Literature* 134(3), 577–593.
- BRIGHT 1965: John Bright: *Jeremiah: Introduction, Translation and Notes*. New York: Doubleday.
- DEARMAN 1990: J. Andrew Dearman: My Servants the Scribes: Composition and Context in Jeremiah 36. *Journal of Biblical Literature* 109(3), 403–421
- DUHM 1901: Bernhard Duhm: *Das Buch Jeremia*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- FRIED 2014: Lisbeth S. Fried: *Ezra and the Law in History and Tradition*. Columbia (S.C.): University of South Carolina Press.
- JANZEN 1973: Gerald J. Janzen: *Studies in the Text of Jeremiah*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- KRATZ 2015: Reinhard Gregor Kratz: *The Prophets of Israel*. Critical Studies in the Hebrew Bible 2. Ford. Anselm C. Hagedorn és Nathan MacDonald. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns. [A fordítás forrása: *Die Propheten Israels*. München: Beck, 2003.]
- LEVIN 1985: Christoph Levin: *Die Verheißung des neuen Bundes: in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 137. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MCBRIDE 2009: S. Dean McBride: *Jeremiah and the Levitical Priests of Anathoth*. In: John J. Ahn és Stephen L. Cook (szerk.): *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*. Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 502. London: T & T Clark, 179–196.
- MCKANE 1986: William McKane: *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. I. kötet. Edinburgh: T&T Clark.
- MILLS 2017: Mary E. Mills: *Jeremiah: Prophecy in a Time of Crisis*. London – New York: T&T Clark.
- MOWINCKEL 1914: Sigmund Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*. Oslo: Jacob Dybwad.
- NICHOLSON 1970: Ernest W. Nicholson: *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*. Oxford: Blackwell.
- PISANO 1984: Stephen Pisano: *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*. Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- POHLMANN 1988: Karl-Friedrich Pohlmann: *Die Ferne Gottes: Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 179. Berlin: De Gruyter.
- REZETKO 2016: Robert Rezetko: The (Dis)connection between Textual and Linguistic Developments in the Book of Jeremiah: Hebrew Bible Textual Criticism Challenges Biblical Hebrew Historical Linguistics. In: Raymond F. Person – Robert Rezetko (szerk.): *Empirical Models Challenging Biblical Criticism*. Ancient Israel and its Literature 25. Atlanta: SBL Press, 239–269.

- RÖMER–DE PURY 2000: Thomas Römer – Albert de Pury: Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debate Issues. In: Albert de Pury, Thomas Römer és Jean-Daniel Macchi (szerk.): *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 306. Sheffield: Sheffield Academic Press, 24–141.
- SCHMID 1996: Konrad Schmid: *Buchgestalten des Jeremiabuches: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SKINNER 1922: John Skinner: *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SONDERLUND 1985: Sven Sonderlund: *The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 47. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- THOMPSON 1980: John A. Thompson: *The Book of Jeremiah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (Mi.): Eerdmans.
- VAN SETERS 2006: John Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- VAN SETERS 2014: John Van Seters: Editing the Bible: The Romantic Myths about Authors and Editors. *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3(3), 343–354.
- WRIGHT 2003: J. Edward Wright: *Baruch ben Neriah: From Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*. Columbia (S.C.): University of South Carolina Press.
- ZSENGELLÉR 2014: Zsengellér József: *A kánon többszólamúsága: A héber Biblia / Ószövetség szöveg-és kánontörténete*. Budapest: L'Harmattan – Kálvin.

„TÖRVÉNY, AMIT AZ ÚR ADOTT A ZSIDÓKNAK” BIBLIAI UTALÁSOK KÉSŐ ANTIK ZSIDÓ FELIRATOKON¹

GRÜLL TIBOR

1. A feliratos források szerepe az ókori judaizmus kutatásában

A Római Birodalom területén szinte minden tartomány vagy régió már a meghódítása előtt saját epigráfiai kultúrával rendelkezett. Különösen igaz ez a keleti területekre, amelyek a rómaiak érkezése előtt már több száz, vagy akár több ezer évvel ismerték és használták a nyilvános írásbeliséget. Itt többnyire ragaszkodtak is sajátos hagyományaikhoz, egészen a kora középkorig, amikor az írásbeliség valóban jelentősen visszaesett. A feliratkultúra területén mélyreható romanizáció csak ott figyelhető meg, ahol a rómaiaknak sikerült saját társadalmi rendszerüket ráerőltetniük a meghódított népekre.² Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ez Iudaea (136 után Syria Palaestina) területén kudarcot vallott. Az anyaországban élő zsidók három vesztes háborújuk után (66-73; 115-117; 132-136) sem mutattak nagy hajlandóságot a görög-római típusú nyilvános írásbeliség jellegzetességeinek átvételére: továbbra is tartózkodtak a nyilvános tisztelgő feliratok (Ehreninschriften) állításától; jótéteményeikről is csak szerényen emlékeztek meg.³ Zsinagógáikban ugyan számos építészeti és díszítőelemet átvettek görög-római és keresztény templomokból, de feliratkultúrájuk továbbra is különleges maradt.⁴ Mindez természetesen másként festett a diaszpórában, ahol a zsidóság legnagyobb része lakott a késő ókorban. (Itt kell megjegyeznünk, hogy míg az Eufráteszen túl lakó kb. kétmillió diaszpóráról viszonylag sokat tudunk a Babilóniai Talmud jóvoltából; a Római Birodalom, majd Bizánc területén élő zsidókról szinte kizárólag epigráfiai és régészeti forrásaink vannak.)

Az ókori Iudaea/Syria-Palaestina (illetve a mai Izrael) területén talált feliratok összegyűjtését a kitűnő KLEIN SÁMUEL (1886-1940) kezdeményezte, aki már 1924-től a jeruzsálemi Héber Egyetem Zsidó Tanulmányok Tanszékén tanított, majd 1929-es alijázása után az Izrael Földrajz Tanszék professzora lett haláláig.⁵ Szerencsére az elmúlt tíz évben megindult a *Corpus Inscriptio-*

¹ „A zsidók és a Biblia – késő antik epigráfiai források tükrében” címen a *Vallástudományi Szemle* c. folyóiratban [4:4 (2008) 117-127] jelent meg cikkem, de az csak a jelen tanulmány bevezetését, a 3. fejezet egy-két témáját és az 5. fejezetet tartalmazta.

² Woolf 1996.

³ Ennek oka elsősorban a zsidó euergetizmus eltérő stratégiájában keresendő, lásd Rajak 2001; azóta egy monográfia is megjelent ebben a témában: Sorek 2010.

⁴ Levine 2006; Felle 2007; Van der Horst 2014.

⁵ Klein 1920. Az 1930-as évek végéig napvilágra került feliratokat szintén Klein Sámuel gyűjtötte össze a *Széfér ha-Jisuv* első kötetében (*Book of the Yishuv*. Jerusalem: Dvir, 1939. vol. I. pp. 1-182. héb.), amelyben már a *CII* számaira is hivatkozott.

num Iudaeae–Palaestinae kötetének közreadása, amelyekben a Kr. e. 4. és a Kr. u. 7. század között valamennyi, a mai Izrael területén⁶ található héber, arámi, föníciai, latin, görög, arab, nabateus, thamudi, grúz és örmény nyelvű feliratot közreadnak. Az eddig megjelent hat kötet több mint 3000 feliratot tartalmaz, de az itt közölt epigráfiai anyagoknak legfeljebb a harmada sorolható jelenlegi vizsgálódásunk körébe.⁷ Továbbra is nagy gondot jelent például, hogy a Iudaea és Galilea illetve a Haurán és Gaulanitisz területén feltárt csaknem 200 zsinagóga feliratos anyaga nincs összegyűjtve. BARUCH LIFSHITZ 1967-ben kiadott vékonyka kötete úttörő vállalkozás volt a maga nemében: a *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* 102 zsinagóga feliratot tartalmazott, főként a nyugati diaszpórából, valamint a szíriai zsidó közösségekből, továbbá 25 feliratot Palesztinából, főként a görög nyelvű városokból.⁸ Tizenegy évvel később JOSEPH NAVEH tett közzé több mint száz, héber és arámi nyelven írt zsinagóga feliratot kommentáros monográfiájában.⁹ Ezt a gyűjteményt egészítette ki LEA ROT-GERSON kötete, amelyben 35 görög nyelvű zsinagóga feliratot közölt.¹⁰ (Mindhárom utóbb említett kötet ivrit nyelvű, éppen ezért az európai könyvtárakban alig fellelhető.)

Ami a diaszpórai feliratokat illeti, a JEAN-BAPTISTE FREY által szerkesztett, majd BARUCH LIFSHITZ által átrendezett és kibővített *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ 1936/1952) óta napvilágot látott feliratgyűjteményekkel ma már csaknem teljes az egykori Római Birodalom területéről előkerült zsidó eredetű és/vagy zsidó vonatkozású epigráfiai emlékananyag. Az 1980-as években az afrikai és kúrénaikai feliratok jelentek meg (Le Bohec 1981; *CJZC*). Egy évtizeddel később DAVID NOY és WILLIAM HORNBURY szerkesztésében látott napvilágot az egyiptomi zsidó feliratok corpora (*JIGRE*). Az itáliai, hispániai, franciaországi és Róma városából származó zsidó feliratokat ugyancsak DAVID NOY gyűjtötte össze és publikálta 1993-ban és 1995-ben (*JIVE* I–II). IRINA LEVINSKAYA 1996-ban adta ki a Boszporoszi Királyságból származó zsidó vonatkozású rabszolga-felszabadítási okmányok szövegeit.¹¹ Legutóbb a patinás tübingeni Mohr–Siebeck kiadó jelentette meg három vaskos kötetben a kelet-európai (*IJO* I), a kis-ázsiai (*IJO* II), valamint a szíriai és ciprusi zsidó feliratokat (*IJO* III). Az ókori zsidóság történetének kutatása ma már éppúgy elképzelhetetlen a feliratos források nélkül, mint az ókori Róma bármely egyéb területének vizsgálata.¹² Bár a fennmaradt feliratok túlnyomó többsége – csakúgy mint a görög-római forrásanyag esetében – itt is az egyéni emlékezet maradványa, vagyis sírfelirat; az ókori zsinagógákat, sőt a diaszpórazsidóság belső szervezetét illetően is rendelkezünk jónéhány izgalmas dokumentummal. A zsidó vallási

⁶ Sajnálatos és egyben abszurd, hogy a szerkesztők az UNESCO ajánlásainak megfelelően kihagyták a gyűjteményből a Palesztina Autonómia Hatóság által felügyelt területet (Ciszjordánia), továbbá a Gázát és a Gólán-fennsíkot. Ez utóbbit, mint az közismert, Izrael 2019-ben hivatalosan is annektálta.

⁷ *CIIP* I. köt. 1–2. rész: Jeruzsálem (összesen 1120 db); *CIIP* II. köt.: Caesarea és a középső partvidék (1040 db); *CIIP* III. köt.: Déli partvidék (488 db); *CIIP* IV. köt. 1–2. rész: Idumaea (összesen 1330 db).

⁸ Lifshitz 1967.

⁹ Naveh 1978, ennek *supplementuma* 11 újabb felirattal: Naveh 1989a.

¹⁰ Rot-Gerson 1987.

¹¹ Levinskaya 1996, a kiadást három évvel később követte Elsa Leigh Gibson kötete, amely lényegében akár az előző plágiumának is tekinthető: Gibson 1999, vö. I. Levinskaya: Review Essay on Gibson's "The Jewish Manumission"... *Jewish Quarterly Review* 92:3–4 (2002) 507–520; a feliratok értékeléséhez lásd még Nadel 2002.

¹² Williams 1999, 75–93.

misszió, vagyis a prozelitizmus és az „istenfélők” sokat vitatott kérdéséhez is megkerülhetetlen forrásanyagot nyújtanak az ókori feliratok, egyebek mellett a sokat vitatott aphrodisziaszi donátor-felirat.¹³ A számos fennmaradt rabszolgapfadszabadítási okmány is izgalmas kutatási terület.¹⁴ 2008-ban a Tel Aviv-i Bar-Ilan Egyetemen rendezett „Halakhah in Light of Epigraphy” című konferencia abban is áttörést hozott, hogy korábban csak elvétve vonták be a zsinagógai feliratokat a haláchikus kérdések vizsgálatába.¹⁵

2. Gyülekezőhely, imahely, tanház – A zsinagógákról

Az ókori zsidóság kutatói között már régóta folyik egy terméketlen vita arról, hogy a *zsinagóga* kifejezés a Kr. u. 1. században gyülekezetet vagy épületet jelentett-e? MARTIN HENGEL elterjedt véleménye szerint ugyanis a συναγωγή ekkor még csak emberek csoportjára vonatkozott, az épületre a προσευχή kifejezést használták. Ez azonban könnyen cáfolható: egy Nero második évére (Kr. u. 55/56) keltezett berenikéi (ma Benghazi, Líbia) feliratban a következő áll: „*Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus Imperator második évében, Khoiak hónap 16-án. Jónak tetszett a zsidók közösségének (συναγωγή), akik Berenikében laknak, hogy erre a paroszi márvány oszlopra felvéssék azoknak nevét, akik a zsinagóga (συναγωγή) renoválására adományoztak*” (a CJZC 72 tizennyolc adományozó nevét sorolja fel, akik 5–28 drachmás összeggel járultak hozzá az építkezéshez). A „zsinagóga” tehát az épületre és a közösségre egyaránt vonatkozhatott.

Az Egyiptomban előkerült, Kr. e. 3–1. századból származó kilenc zsinagóga-feliraton szereplő „imahely” (προσευχή) kifejezés egyértelműen *épületre* és nem *közösségre* utal. Egyetlen olyan papyrus ismeretes, amelyben a συναγωγή „gyülekezést”, a προσευχή pedig annak *helyét* jelöli.¹⁶ A Kr. u. 1. században élt Philón, úgy tűnik, szintén a bevett egyiptomi zsidó terminológiát használja, mikor a gyülekezeti házakat többnyire προσευχή-nak nevezi. Különösen gyakori ez az elnevezés két történeti munkájában: a *Követségben* és a *Flaccus ellen írt beszédben*. Két alkalommal a római zsinagógákat is ugyanígy nevezi (*Leg. XXIII. [156, 157]*). A *Mózes életében* már több variáns is előfordul:

„Ezért elmélkednek még ma is szombatoként a zsidók atyáik bölcs tanításain, és ezt az időt a természet igazságainak megértésére és szemlélésére fordítják. Hiszen a városokban lévő *imaházaink* mi mások, ha nem a bölcs magatartás, a férfiaság, a higgadt gondolkodás, az igazságosság, az istenfélelem, s egyben az életszentség és mindenféle erény tanítóiskolái, ahol végig gondolják és elrendezik mind az emberi, mind az isteni dolgokat?” (*Mózes élete* II. 39. [216] Bollók János ford.)

¹³Közismert, hogy az ókori zsidó vallási misszió kérdésében homlokegyenest ellentmondó véleményen vannak a kutatók: miközben Goodman 1994 kereken tagadja, hogy a zsidóság a korai császárkorban aktívan térített volna a pogányok között; Feldman 1996 számos érvet – egyebek között rengeteg feliratot – sorol fel emellett (Feldman 1986). – Az aphrodisziaszi felirat datálása: Chaniotis 2002, szövegét lásd Grüll 2004, 131–135.

¹⁴Hezser 2005, 304–317.

¹⁵Baumgarten et al. 2011. (A cím ugyanakkor kissé megtévesztő, mivel az előadások nemcsak feliratokkal, hanem papyrusokkal, sőt a qumráni tekercsekkel is foglalkoztak.)

¹⁶„...a gyűlésen, amely az imaházban tartatott meg” (*CPJ* I 138, eredete ismeretlen, Kr. e. 1. század második fele), idézi Richardson 1996, 94. n. 18.

Az itt szereplő προσευκτήριον kifejezés mellett másutt szerepel még a „tanház” (διδασκαλεῖον, *Spec. Leg.* II. 15. [62]) is. Az egyik, Josephus által megőrzött augustusi dekrétumban — amelyet a galatai Ancyrában, Róma és Augustus templomában állítottak fel — „szabbatolóhely” (σαββατεῖον) néven említik a zsinagógát.¹⁷ Az evangéliumok szólnak a názáreti és kapernaumi zsinagógákról, ami alapján bizvást kijelenthetjük, hogy az első századi Iudaeában minden, zsidók által lakott településen működött zsinagóga, hiszen ezek egészen apró kis galileai falvacskák voltak. Josephus azt állítja, hogy a nagy felkelés előestéjén (vagyis Kr. u. 66-ban) a zsidók kihozták törvénykönyveiket a caesareai zsinagógából, és elvitték azokat a galileai Narbatába.¹⁸ De az *Apostolok cselekedeteiből* azt is megtudjuk, hogy a diaszpóra szinte valamennyi városában, ahol Pál megfordult, szintén létezett „gyülekezeti ház”.¹⁹ Jeruzsálemben több zsinagógát is megemlítenek, melyeket a lakosok jogállása („felszabadítottak”), illetve diaszpórai eredete szerint (küreinéiek, alexandriaiak, kilikiaiak, ázsi-aiak stb.) különítették el (Csel 6:9). Az „alexandriaiak zsinagógájáról” a jeruzsálemi Talmud is megemlékezik, azt állítva, hogy az épület az alexandriai zsidók tulajdonában állt.²⁰ A 2Kir 25:9-hez fűzött ismert talmudi magyarázat szerint Jeruzsálemben a hurbán előtt négyszáznolcvan zsinagóga létezett (j.Meg. 3, 73d).²¹

A Szent Könyvek tanítása a zsidó oktatás alapját jelentette. A hagyomány szerint a kétfokozatú iskolarendszert az első zsidó háborúban mártírhalt halt Jósua ben Gamla vezette be (b.B.B. 21a). Eszerint hatéves kortól kezdve a fiúk a *Bét ha-széfér* (בית הספר), vagyis „a könyv háza” elnevezésű elemi iskolát látogatták; majd 13 éves koruktól beiratkozhattak a *Bét ha-midrás* (בית המדרש), azaz „a tanulás háza (tanház)” névre hallgató középiskolába. Ez utóbbi gyakran közvetlenül a zsinagóga mellé épült (pl. Kapernaumban), de tekintélyben fölülmulta azt. Rabbi Jósua ben Lévi szerint míg a tanházban a „Tórát magasztalták fel”, addig a zsinagógában az imát – éppen ezért zsinagógát lehetett tanházzá alakítani, de tanházat zsinagógává sohasem (b.Meg. 27a). Egy rabbinikus *midrás* szerint Ézsau és Jákób 13 éves korukig jártak a *bét ha-széfér*be, de miután felnőtté váltak, csak Jákób folytatta tovább tanulmányait a *bét ha-midrás*ban, Ézsau pedig bálványtemplomokba járt (Gen. R. 63:10). A Talmud szerint Jeruzsálemben háromszázkilencvennégy bíróság, ugyanannyi zsinagóga, valamint ugyanannyi elemi és középiskola működött (b.Ket. 105a).

Az 1960-as években a Golán-fennsíkon végzett régészeti kutatások során bukkantak rá Dabbúrán egy 4. századi romos zsinagógaépületre, amelynek bazaltból faragott, 170 cm hosszú és 42 cm magas szemöldökkövére a következő felirat volt bevésve: „Ez Rabbi Eliézer ha-Qappar tanháza” (זה בית מדרשו של הרבי אליעזר הקפר).²² A szöveg kifogástalan tannaitikus héber nyelven íródott, ami ritkaságszámba megy a Golán zsinagógáinak feliratain. Ebből STEVEN FINE arra következtet, hogy az épületben valóban a „szent nyelvet”, vagyis a misnai hébert tanították.²³ A dabbúrai tanházzal azonban akad egy kronológiai probléma: Eliézer ha-Qappar ugyanis a 2–3. század fordulóján mű-

¹⁷Jos. *Ant.* XVI. 6.2. [164].

¹⁸Jos. *Bell.* II. 14.5. [291].

¹⁹Damaszkusz (Csel 9:1), Szalamisz (13:5), a piszidiai Antiokheia (13:14), Ikonion (14:1), Philippi (*proszeukhé*, 16:13), Thesszaloniké (17:1), Béroia (17:10), Athén (17:17), Korinthosz (18:4), Epheszosz (18:19).

²⁰t.Meg. 2:17; j.Meg. 3, 73d; a párhuzamos helyen a „tarszosziak zsinagógája” szerepel: b.Meg. 26a.

²¹Miller 1998.

²²Naveh 1967, #25; cf. Miller 2012.

²³Fine 2014, 129.

ködött Júda ha-Nászi kortársa volt, vagyis a felirat legalább száz évvel a halála után keletkezett. A kutatók egy részének az a véleménye, hogy itt egyfajta „hagiografikus” feliratról kell beszélnünk.²⁴

2.1. Bibliaolvasás az első századi zsinagógákban

„Elment Názáretbe is, ahol nevelkedett, és szombaton, szokása szerint, bement a zsinagógába, s felállt, hogy felolvasson. Ekkor átadták neki Ézsaiás próféta könyvét, és kiterítve a tekercset, megtalálta azt a helyet, ahol írva áll: »Az Úr Szelleme van rajtam, mert fölkent arra, hogy evangéliumot hirdessek a koldusoknak, és a megtört szívűeket meggyógyítsam, elküldött, hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak, és a vakoknak szemük megnyílását, hogy szabadon bocsássam a megtörtötteket, és hogy hirdessem az Úr kellemes évét...« Majd összegöngyöltette a könyvtekercset, átadta a szolgának, és leült. A zsinagógában levők mind rá szegezték tekintetüket, ő pedig beszélni kezdett hozzájuk.” (Lk 4:16–20 SZPA) Az evangéliumban rögzített jelenet feltehetően egy tipikus hurbán előtti zsinagógai istentisztelet lefolyásába enged bepillantást. Nincs okunk feltételezni, hogy az aprócska galileai faluban, Názáretben (eredetileg Nácáretnek ejtették) másként zajlott volna le a szertartás, mint másutt: ennek középpontjában a Tóra és a haftárak felolvasása, valamint azok magyarázata állt.²⁵

A régészeti leletek azonban sokáig nem erősítették meg ezt a képet. A hurbán előtti zsinagógákban ugyanis nem volt tórafülke, sem tóraolvasó-állvány, mint a késő ókori zsinagógákban, ahol az épület keleti falán – többnyire a bejáratral szemben – kapott helyet a tóratekercsek elhelyezésére szolgáló *bét Aróna* (בית ארונה), vagyis az Áronfülke, illetve a terem közepén magasodott a fából készült felolvasóhely, a *bima* (בימה), a görög βήμα szóból).²⁶ Maszadán ráadásul a *Másodtörvényből* és *Ezékiel könyvéből* származó töredékek is előkerültek, amelyeken a liturgiai használat kétségtelen jeleire bukkantak rá a kutatók.²⁷ Néhány szakember szerint a hurbán előtti zsinagógákban olyan mobil tóraszekrényekben helyezték el a felolvasásra szánt tekercseket, mint amilyenek az ábrázolását a kapernaumi zsinagóga architrávján kifaragva láthatjuk.²⁸ Izraeli régészek 2009-ben jelentették be, hogy a Mária Magdolna szülővárosában, Magdalában, amely a Genázáreti-tó nyugati partján fekszik, felfedeztek egy hurbán előtti zsinagógát. Az épület a 70 előtti zsinagógák szokásos jellegzetességeit mutatta: egy viszonylag kisméretű terem szélén padokkal, tórafülke és *bima* nélkül. A terem közepén egy különleges tárgyra is bukkantak, ami egy 60 x 50 x 40 cm méretű négyszögletes kő volt, mindegyik oldalán faragott díszítésekkel, amelyek között volt rozetta, amfora és menóra is. Az addig egyedülálló kőemlék funkcióját MORDECHAI AVIAM, a Kinneret College

²⁴Shaye Cohen híres tanulmányában megkülönbözteti az „epigrafikus” és „irodalmi” rabbikat, azt állítva, hogy az előbbieket és utóbbiak között pusztán névazonosság áll fenn, például a dabbúrai feliraton sem a híres ötödik generációs tannára, hanem egy hasonló nevű másik rabbira utalnak (Cohen 1981–82); az elméletet azóta többen is támadták (Miller 2004; Lapin 2011). A „hagiografikus” megoldást Steven Fine támogatja (Fine 2014, 131).

²⁵Minden erre vonatkozó irodalmi és epigráfiai dokumentum ellenére Seth Schwartz rendkívül szkeptikus az első századi zsidóság „zsinagóga- és Tóra-centrikusságát” illetően (S. Schwartz 2001, 221–243).

²⁶Kee 1990; Meyers 1999; Hachlili 2000.

²⁷A töredékeket lásd Netzer 1991, 410. Ez valószínűleg egy *geniza* lehetett, vagyis nem teljesen biztos, hogy a szövegeket valóban a zsinagógai liturgiában használták.

²⁸Strange 1995, 78 „hordozható aediculáról” beszél.



Mobil tóratartó szekrény ábrázolása (Áronláda) a késő ókori kapernaumi zsinagóga architrávján. (A szerző felvétele.)

professzora fejtette meg.²⁹ AVIAM észrevette, hogy a kő felső oldalának négy sarkán egy-egy kör alakú simára csiszolt rész található, amelyre szerinte szintén kőből készült lábakat helyeztek, és erre tették rá a szintén kőből faragott asztallapot – így ez előkerült tárgy nem más, mint egy kőből készült tóraolvasó állvány alsó része. Azóta egy másik hasonló kődarab is előkerült a közeli Horvat Kur késő római zsinagógájából, ahol természetesen már a tóraszekrény is megtalálható volt.³⁰

2.2. A jeruzsálemi Theodosz-zsinagóga felirata

A négy száznyolcvan zsinagógából mindeddig egyet sem találtak meg a régészek, és mindössze egyetlen, a hurbán előttré datálható zsinagógafelirat került elő Jeruzsálemben, 1913-ban RAIMUND WEILL ásatásain, az Ofel keleti részén, egy ciszterna feltöltéséből, amit jelentősége miatt külön fejezetben kell tárgyalnunk.

θ[ε]όδοτος Ουεττήνου, ἱερεὺς καὶ | ἀ[ρ]χισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]γγ[ο]υ, υἱοῦ δὲ ἀρ-
χισυν[α]γώγου, ᾠκοδόμησε τὴν συναγωγ[ή]ν εἰς ἀν[άγν]ω[σ]τ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχ[ή]ν
ἐντολῶν, καὶ τ[ὸ]ν ξενώνα, καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρη[σ]τ[ή]ρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα
τοῖς [χ]ρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξέ[ν]ης, ἧν ἔθεμελ[ί]μωσαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρε[σ]β[ῆ]
ύτεροι καὶ Σιμων[ί]δης.

²⁹ Aviam 2013; Richard Bauckham egyetért Aviammal a magdalai kő funkcióját illetően, de a díszítmények szimbolikájával kapcsolatos kijelentéseit nem fogadja el (Bauckham 2015).

³⁰ Zangenberg 2016; az egész kérdéstről részletesen lásd Grüll 2018.



A magdalai zsinagóga tóratartó-állványának alsó része. (A szerző felvétele, Mordechai Aviam rajza.)

„Theodosz, Bettenosz fia, pap és zsinagógafő, zsinagógafő fia, zsinagógafő unokája, építtette a zsinagógát a Törvény olvasására, a parancsolatok tanítására, valamint a vendégházat, az egyéb lakórészeket és a fürdőt, hogy szállásul szolgáljon azoknak, akiknek külföldről (jövet) szükségük van rá – ezt (a zsinagógát) az ő atyái, a *preszbüterosok*, és Szimónidész alapították”.³¹

Az egykori zsinagógaépületet a rómaiak Jeruzsálem ostromakor elpusztították, a tűz és a pusztítás nyomai magán a mészkő-lapon is észrevehetők. A szakirodalomban gyakran feltűnik az a teória, hogy a Theodosz-zsinagóga azonos lehet az Apcs 6:9-ben említett „felszabadítottak zsinagógájával”, ám erre semmilyen bizonyíték sincs. Theodosz közönséges héber név (a Jehonátán vagy Netániél görög változata), a Bettenosz/Vettenus azonban latin *gentilicium* (vö. *CIL* VI 28654; IX 4157; X 3094; *AE* 1996, 581).³² A Vettenus apai név miatt többen azt feltételezték, hogy Theo-

³¹ A felirat szövege először 1920-ban jelent meg. Jelenleg a Rockefeller Múzeum őrzi (Inv.-Nr. S 842). Kiadásai: *SEG* VIII, 170; LIV, 1666 = *CIJ* II 1404 = *CIIP* I/1 #9. Fekvő téglalap alakú mészkőlap (75 x 41 cm) keretben, a kereten belül tíz maiuscularis görög betűkkel írt sor, a betűk magassága 2-3 cm, vö. Grüll 2019, 68-69.

³² Vincent azt is felvetette, hogy Vettenus esetleg nem a fia, hanem *patronusa* volt Theodososznak, ez esetben azonban a következő névnek kellene itt állnia: *N. Vettenus N. libertus Theodosus*. Clermont-Ganneau szerint Theodosz apját vagy nagyapját Pompeius idejében teheték rabszolgává, majd egy a *gens Vettiá*hoz tartozó római felszabadította. Ez vezette őt arra, hogy a Theodosz vezette zsinagógát a Csel 6:9-ben említett „felszabadítottak zsinagógájával” azonosítsa. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ennek semmilyen konkrét bizonyítéka nincs. (Arra is vannak máshonnan példáink, hogy az apa ugyan latin nevet viselt, de a fiának görög nevet adott.) A fentiek alapján szerint legvalószínűbb a heródesi datálás: Kloppenborg Verbin 2000, 259-260.



A Theodosz-zsinagóga építési felirata. Israel Museum, Jerusalem (inv.-no. IAA S 842)

Photo: Eddie Gerald / Alamy Stock Photos W6384E

dosz családja Itáliából (vagy egyenesen Rómából) költözött vissza a Szentföldre. Egyetlen név alapján nehéz volna ezt bizonyítottan venni, mindenesetre a „vendégház” felépítése a diaszpórával való szorosabb kapcsolatra utal. Theodosz ugyanakkor pap (ιερεύς) is volt, ami azt jelenti, hogy a Templomban is szolgálatot teljesített. Az ἀρχισυνάγωγος tisztség pontos funkciójáról ugyan viták folynak, de Theodosz számára fontos lehetett, mivel hangsúlyozza: családja három generáción keresztül viselte ezt a tisztséget. A szöveg azt állítja, hogy Theodosz „építette” (ᾠκοδόμησε) a zsinagógát, míg Theodosz ősei, a vének és egy bizonyos Szimónidész „alapították” (ἐθεμελίωσαν) azt. Egyes kutatók szerint a különböző szavak használata azt jelenti, hogy Theodosz az ősei által – minimum három generációval korábban – alapított zsinagógaközösséget telepítette át magával külföldről. A zsinagógát a „Tóra olvasására” és a „parancsolatok tanítására” szánták. A zsinagógaépületeknek erről az alapvető funkciójáról tanúskodik Flavius Josephus, Philón, az Újszövetség és a rabbinikus irodalom is. Érdekes, hogy az imát és az egyéb közösségi funkciókat (pl. bíraskodás) nem említi a felirat. A δώματα bármiféle lakóhelyiséget jelenthet az általánosabb „vendégházon” (ξενῶν) és „szálláson” (κατάλυμα) belül. Nagyobb gondot jelent a χρηστήρια τῶν ὑδάτων pontos fordítása, mivel ez elvben bármiféle „vizes berendezést” (vízvezeték, fürdőkád vagy -medence, csatorna, latrina stb.) jelenthet. A magyar fordításban azért adtam vissza egyszerűen „fürdőnek”, mert a rituális előírások szerint *mikvét* mindenképpen biztosítani kellett a zsinagóga működéséhez.

2.3. „A Törvény ládája” – tórafülke-dedikációk

A hurbán utáni időszakban a zsinagóga központja a gyülekezeti teremről a tóraszekrényre tevődött át, amelyet az épület Jeruzsálem felé eső, keleti falán helyeztek el. A teremben lévő gyülekezet így

a Tóra felé fordulva, egyúttal Jeruzsálem irányában imádkozott. A „szentség fokozatai” szerint (m. Kel. 1:6–9) a zsinagóga legszentebb része maga a tóratekercs, illetve az azt körülvevő tóraszekrény, vagy inkább „ládá” volt, amely legtöbbször fából készült, éppen ezért ki volt téve a pusztulásnak, régészetiileg azonban bizonyítható a jelenléte.³³ Egy a Horvat Ammudim-i zsinagógában előkerült feliraton olvasható a következő: „Joézer, a hazzán és testvére, Sime’ón, készítette ezt a ládát a Menynek Urának”.³⁴ Az ostiai zsinagóga első fázisából előkerült felirat egy bizonyos Mindius Faustust említi, aki „felállította a ládát (κλειψωτόν) a Szent Törvénynek” (JIWE I 13).³⁵ A szardiszi zsinagógában talált márványtáblákon rendszerint a νομοφυλάκιον (”Törvény-őrző”) kifejezés szerepel a tórafülke jelentésében (IJO II 129). A pamphüliai Szidé 4–5. századi zsinagógájában egy felirat a σίμμα görög szót használja ugyanennek a megjelölésére (JIWE I 24). Kifelé haladó sorrendben a zsinagóga harmadik legszentebb helyének számított a „ládának” helyet adó Áron-fülke, amelyet még a 19. századi európai zsinagógákban is – az elpusztított Templomra utalva – magától értetődő természetességgel neveztek *héchal*nak (היכל), vagy *bét kódés*nek (בית קודש), azaz Szenthelynek. Egy a szíriai Navehban talált, másodlagosan felhasznált bazaltkövön szintén található egy felirat, amely valószínűleg az Áronfülkét említi.³⁶ A Dura Európsz-i zsinagóga tórafülkékjén található arámi graffito is megnevezi a *bét Arónát*.³⁷

A tóratartó szekrény „ládá” elnevezése egyaránt utalhatott az Első Templomban egykor elhelyezett frigyládjára, amely a Második Templomban már nem volt meg, másrészt arra a szokásra is, hogy a könyvtekercseket a görögök és rómaiak is faládákba helyezték. Ióannész Khrüszosztomosz többször is élesen kikelt egyházközsége azon tagjai ellen, akik a zsidó zsinagógákat szent helyeknek tartották. A 4. századi egyházatya a frigyláda és a tóraszekrény között vont párhuzamot is elutasította: „Miféle »ládá«-juk van most a zsidóknak? Hiszen nincs rajta a Kegyelem Táblája, nincsenek benne a Törvénytáblák, nincs Szentek Szentje, nincs kárpit, nincsenek főpapok, nincs illattétel, nincs egészen elégő áldozat, semmi olyasmi, ami a régi [szövetség]ládát szentté és magasztossá tette!”³⁸ A tóraszekrény és a frigyláda közötti párhuzam idővel valóban túllépte a zsidók körében a pusztas szimbolikus megfeleltetés határait. MARTIN GOODMAN éles megfogalmazásában „a zsidók a pogány bálványimádásra jellemző tisztelettel vették körül a tóratekerceset”³⁹ – valójában azonban nem a bálványimádás utánzásáról, hanem a frigyládjának kijáró tisztelet „kölcsonvétele-ről” volt szó.⁴⁰

Minden bizonnyal a szardiszi zsinagóga tórafülkéjére lehetett rögzítve az a 24 x 36 cm-es fehér márványtábla, amelyen egy *tabula ansatába* írt görög szöveg olvasható: „Miután megtaláltad és feltörted, olvasd, és tartsd meg!” (εὔρων κλάσας ἀνάγνωθι φύλαξον, IJO II 131.) A felirat – enig-

³³ A Misnában *tevah*, azaz „ládá” néven említik: m. Taanit 1:1, 2:1; Meg. 3:1, 4:21; vö. Hachlili 2000, 158.

³⁴ Naveh 1978, #41–42.

³⁵ A márványlapokra vésett felirat a zsinagóga előcsarnokában volt a falra függesztve, és a 2. vagy a korai 3. századra keltezhető, lásd Olson et al. 2001, 85–88.

³⁶ Naveh 1989a, 307.

³⁷ Kraeling 1956, #2, p. 269; Joseph Naveh megkérdőjelezi az olvasat helyességét (Naveh 1978, 126–138).

³⁸ *Hom. adv. Jud.* 6:7 = PG XLVIII, 913–914.

³⁹ Goodman 1990, 100. – W. S. Green szerint az Írást majd hogyanem totemisztikus jelleggel ruházta fel szentsége (Green 1989, 16–17).

⁴⁰ Branham 1995, II. 319–345.

matikus módon – a Szent Szövegek olvasására, tanulmányozására és a parancsolatok megtartására biztatta a hívőket: „*Ha pedig szorgalmasan hallgatsz az Úrnak, a te Istenednek szavára, és megtartod és teljesíted minden ő parancsolatát, amelyeket én parancsolok ma néked: akkor e földnek minden népénél feljebbvalóvá tesz téged az Úr, a te Istened*” (5Móz 28:1). WALTER AMELINGnek a szöveghez fűzött alapos kommentárjában számos irodalmi párhuzam alapján kimutatta annak formuláris jellegét, s hogy a „feltörés” a bepecsételt könyvekre vonatkozó terminus, amely a Bibliában a próféta kinyilatkoztatásokkal kapcsolatban fordul elő (vö. Dán 8:26; 12:4; Jel 5:1).⁴¹

Annak ellenére, hogy a zsidó vallás középpontjában a héber Biblia áll, maguk a tóratekercek viszonylag kevésszer jelennek meg vizuális formában, s ha mégis igen, csakis a diaszpórában. A késő antik zsidó sírfelirat szilárd ikonográfiájában állandó motívumnak számít a *menóra*, a *luláv*, az *etrog*, a *sófár* és a *machtá*, de a tekercs csak ritkán tűnik fel, akkor is csak a római katakombák (Vigna Randanini, Villa Torlonia) sírzárfedél-feliratain. Egyik legszebb példája ennek a *Salutia* felirata (JIWE II 87), amelyen kívül csak négy esetet ismerünk, de ebből három elég bizonytalan.⁴² A tóraszekrények ábrázolását számos palesztinai zsinagóga mozaikjain megtalálhatjuk, de a szekrények kettős ajtaja minden esetben zárva. Ezzel szemben Rómában (és egy dombormű alapján Szardeisban is) elterjedt volt a nyitott tóraszekrény-ábrázolás, amit sírfeliratokon, aranyüvegeken és olajmécseseken is megtalálhatunk.⁴³ Az összesen nyolc darab sírfeliraton a nyitott szekrényben változó számú (4, 6, 8, 9, 12, 14) tekercs látható; míg az öt aranyüvegen 4 és 6 tekercs fordul elő. RACHEL HACHLILI szerint a Szentföldön található tórafülke-ábrázolásokon azért vannak zárva az ajtók, mivel a szent tekercek padlómozaikon történő ábrázolását deszakralizációnak érezhették az ottani szigorúbb felfogású hívők.⁴⁴ Steven Fine a kérdésről írt cikkében azt hangsúlyozta, hogy a tekercs a rómaiak számára is tökéletesen érthető szimbólum volt, amely a műveltség és a kultúráltság jelzésére szolgált.⁴⁵ Ugyanakkor erős túlzásnak érzem azt a kijelentést, hogy a „tekercekkel teli szekrény olyan sikeres szimbólum lett, amely Rómában a menórával is felvette a versenyt”.⁴⁶

2.4. Bibliaidézetek a késő római zsinagókban

Természetesen felvetődhetne fel bennünk, hogy a zsidóság, mint „szövegcentrikus közösség” – ez MOSHE HALBERTAL kifejezése⁴⁷ – vallási központjában, a zsinagókban, feliratos formában is megőrizték a Szent Írások szavait. A Bibliából származó közvetlen idézetek azonban igen ritkán fordulnak elő zsinagógai környezetben (kivéve a mozaikon vagy falfestmények szereplő

⁴¹ Ameling 1993, 495–508. A keletkezés időpontjára vonatkozóan semmi más támpontunk nincs, mint magának a zsinagógának a datálása, de sajnos ez is eléggé tág határok közé esik (4–6. század).

⁴² JIWE II, 102; II, 249 (?); II, 266 (?); II, 270 (?).

⁴³ Kőfeliratok: JIWE II, 164 (4 tekercs); II, 167 (9 tekercs); II, 185 (6 tekercs); II, 187 (6 tekercs); II, 195 (8 tekercs); II, 502 (12 tekercs); II, 515 (9 tekercs); II, 516 (14 tekercs) - aranyüvegek: JIWE II, 589 (6 tekercs); II, 590 (6 tekercs); II, 591 (4 tekercs); II, 592 (24 tekercs); II, 597 (? tekercs).

⁴⁴ Hachlili 2013, 204.

⁴⁵ Fine 2015, 132.

⁴⁶ „A cabinet full of scrolls was such a successful symbol that in Rome it even rivaled the menorah” (Fine 2016, 132).

⁴⁷ Halbertal 1997, 6–10.



Salutia urnafedője a menóra és egy tóratekeres ábrázolásával. (Musei Vaticani, Lapidario Ebraico no. 30785.)

bibliai alakok nevének feliratozását), és a kevés példa is valószínűleg bizánci hatásnak tudható be. A galileai Merót 5–6. századi (mások szerint 8. századi) aprócska zsinagógájának — még inkább tanházának — szétszórta romjai között előkerült egy héber feliratos szemöldökkő, amelynek vésett betűit vörös festékekkel festették ki. A 160 cm hosszú szöveg betűi átlagosan 5 cm magasságúak, és a következő szöveget adják ki: „Áldott vagy te bejöttödben, és áldott vagy te kimentedben” (5Móz 28:6). A felirat nagy része azonban — az ásató régész ZVI ILAN véleménye szerint — későbbi hozzátoldás: „A *báruk*h kezdőszó után egy viszonylag nagy szünet figyelhető meg, míg az utolsó öt szót szinte szóközök nélkül vésték a kőre”.⁴⁸ Ha ez a megfigyelés igaz, úgy eredetileg csak az „áldott” (ברוך *báruk*h) kifejezés szerepelt a szemöldökkövön, a teljes igeverssel csak később — talán a közeli keresztény templom hatására — egészítették ki. ZVI ILAN így folytatja: „Elképzelhető, hogy a vésnökök a bizánci keresztény templomok hasonló feliratait utánozták. De, úgy tűnik, a hely tanház volta és a speciális tartalmú két bibliai felirat között is kapcsolat lehetett”. A palmúrai zsinagóga bejárati kapujának ajtófélfáin is ugyanebből a deuteronomiumi fejezetből származó igeverseket találtak felvésvé (*IJO* III Syr44-47).

Egy különleges görög felirat került elő 1943-ban az ókori Nikaiában (Iznik, Törökország): a 67 x 29 x 22 cm-es márványtömböt másodlagos felhasználásban találták meg.⁴⁹ Az ötsoros szöveg felett egy nagy menóra volt bevésvé. Keletkezését a 4–6. század közé teszik. Szövege így szól: „Aki kenyeret (διδουὸς ἄρτων) ad minden testnek; mert örökkévaló az ő kegyelme.” A 136. (a *Szeptua-*

⁴⁸ Ilan 1995, I. 278.

⁴⁹ Zuckerman 2001, 105-111; Salvesen 2005.

ginta számozása szerint 135.) zsoltár 25. versében szereplő második szó a maszorétikus héber szövegben: „kenyér” (לֶחֶם, *lechem*), míg a *Szeptuaginta* fordításában „táplálék, eledel” (τροφή). Nyilvánvaló tehát, hogy a nikaiai feliraton idézett zsoltár-sor nem a *Szeptuagintából* való. Akkor hát honnan? Órigenész *Hexaplájának* közlése szerint ezt az igeverset Aquila és Symmachus is a héber szöveghez közelebb álló módon fordította: az előbbi az „aki kenyeret ad” vonatkozó névmással bevezetett mellékmonddal (ὁς δίδωσιν ἄρτον); az utóbbi a „kenyeret adó” participiummal (δίδους ἄρτον). Látható, hogy Symmachus fordítása egyezik meg a felirat szövegével. Ami a kőtömb eredeti felállítási helyét illeti, CONSTANTINE ZUCKERMAN szerint az egy zsinagóga tórafülkéjének díszítése lehetett. Ha ez igaz, úgy nemcsak a valaha létezett nikaiai zsinagóga egyetlen tárgyi bizonyítéka ez a felirat, hanem igen ritka példája az ókori zsinagógákban előforduló bibliaidézeteknek.

Ami a zsinagógamozaikokat illeti, alig egypár igeidézetet találhatunk rajtuk. Jesája ismert próféciájának *Szeptuaginta*-változata „*akik az Úrban bíznak, erejük megújul*” (Jes 40:31) a caesareai zsinagóga mozaikján jelenik meg, de a töredékes szöveg olvasata kétséges.⁵⁰ A fentebb említett meróti tanház színes mozaikjának mindössze fele maradt ránk. A közepén található keretben egy igeverset és a hozzá tartozó illusztrációt találhatjuk meg: „*A farkas és a bárány együtt legelnek*” (Jes 65:25; vö. 11:6). A szöveg alatt jobbra egy bárány, balra egy farkas képének részlete látszik.⁵¹

Említettük, hogy a leggyakoribb bibliai idézetek az egyes jelentek figurális ábrázolásait kísérő egyszavas „címké” feliratok. Például a „Dávid” (a héber *scriptio plena* szerint írva: דָּוִד alakban) a lanttal a kezében ábrázolt Orpheusz-alak mellett tűnik fel a gázai zsinagógában.⁵² Hasonlóképpen olvasható a „Dániel” megjelölés a náaráni zsinagóga mozaikpadlóján egy oroszlánok között ábrázolt alak mellett. A kép nyilván Dánielt ábrázolja az oroszlánok vermében, amit még egy címke is megerősít: „Dániél, *sálóm*”.⁵³ RUTH és ASHER OVADIAH nem ok nélkül hangsúlyozta e kép történelmi vonatkozásait.⁵⁴ A Bét ’Alfa-i zsinagóga mozaikján található „*Izsák megkötözése*”-jelenet négy rövid feliratot tartalmaz: a) „*Izsák*”; b) „*Ábrahám*”; c) „*Ne nyújtsd ki a te kezedet*”; d) „*és íme egy kos*”. Mindezek a „címkék” a Genézis 22. fejezetének maszorétikus szövegéből vett szó szerinti idézetek.⁵⁵ A szeptuagintai zsinagóga mozaikjának alakjait héber szövegek kísérik. Áron főpap alakja mellett az „Áron” megjelölés, valamint a naponkénti áldozat összetevői: „*olaj, liszt*” és a „*trombiták*” kifejezés szerepel. Ezután egy idézet olvasható a *Számok könyvéből*, még mindig a

⁵⁰ Lehmann-Holum 2000, #2, p. 95.

⁵¹ Ilan-Dalmati 1987, #3.

⁵² Naveh 1978, #55.

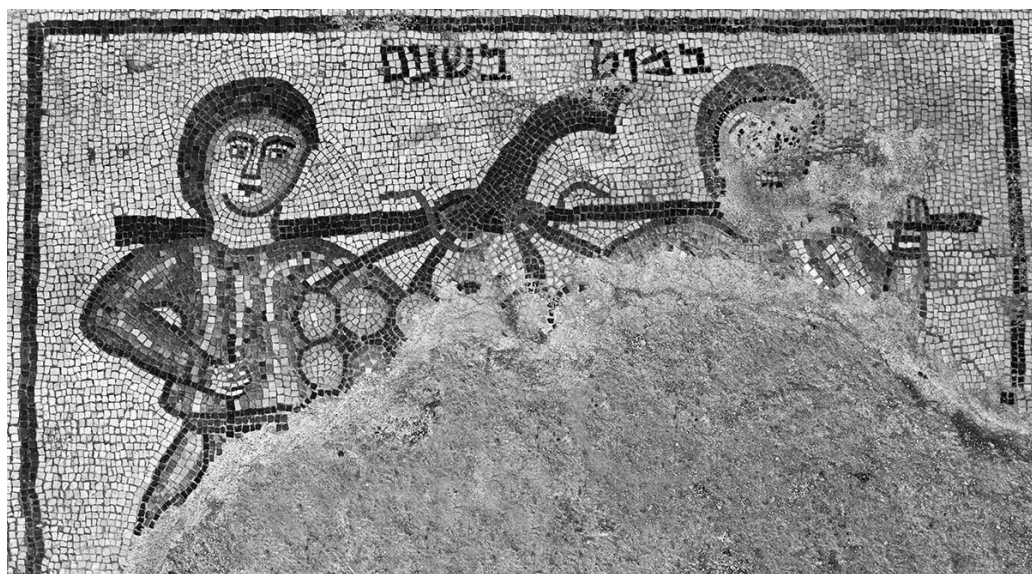
⁵³ Naveh 1978, #61.

⁵⁴ „A náaráni zsinagóga kétségtelenül a 6. század közepén épült, I. Justinianus uralkodása alatt, vagy valamivel később, talán II. Justinianus idején. Az uralkodók ellenséges hozzáállása az Erec Jisráelben élő zsidókhoz azok elnyomásában és kemény rendeletekben nyilvánult meg, amelyek csak nagyon korlátozott számú zsinagóga építését engedélyezték. A Dániel történetéből vett képi ábrázolás a náaráni padlómozaikon ezeknek az időknek nehézségeit hangsúlyozza. A zsidók visszautasították a királyi rendeleteket, ahogyan Dániel sem engedelmeskedett a babilóni király akaratának, és így egy bizonyos fokú szimbolizmust vehetünk észre „a Dániel az oroszlánok vermében” motívum kiválasztásánál. A bizonytalan körülmények és a zsidó közösség ingatag helyzete a bizánci birodalomban jól tükröződik a zsinagógamozaik témájának kiválasztásában”, lásd Ovadiah-Ovadiah 1987, 155–156 és Xeravits 2014.

⁵⁵ Naveh 1978, #44.



Az akédá-jelenet (Izsák feláldozása) ábrázolása a Bét Alfa-i zsinagóga mozaikján
Bible Land Pictures / Alamy Stock Photos BP23MT



A galileai Huqoq zsinagógamozaikja: „a boton kettejük között” (4Móz 13:23)
Fotó: Jim Haberman, biblicalarchaeology.org (Jodi Magness szíveségéből.)

mindennapi áldozatra vonatkozóan: „egyik bárányt ... másik bárányt” (4Móz 28:4).⁵⁶ A caesareai kivételével valamennyi fentebb idézett bibliai kísérőszöveg héber nyelven íródott. A kivétel nem meglepő, hiszen a Talmudból tudjuk, hogy a 4. század fordulóján a caesareai zsinagógában még a *Semá'* imát is görögül mondták (j.Szóta 7:1 21b).

Hasonló „címke”-feliratokat a keleti és nyugati diaszpóra zsinagógáinak freskóin és mozaikjaiban is találhatunk. A legismertebb példája ennek a Dura Európosz-i zsinagóga, amelyet Philippus császár uralkodásának második évében (Kr. u. 244/45) fejeztek be. A gyülekezeti terem padlótól a plafonig bibliai jelenetekről készült freskókkal van telezsúfolva.⁵⁷ A figurák körül találhatunk arámi nyelvű dipintit, pl. a) „Mózes, mikor kijött Egyiptomból, és kettéválasztotta a tengert”; b) „Mózes”; c) „Mózes, mikor kettéválasztotta a tengert”; d) „Mózes, Lévi fia”; e) „Élija”; f) „Mordecháj”; g) „Ahasvérus”; h) „Eszter”; i) „Sámuel, mikor felkeni Dávidot” stb. mellett találunk két görög nyelvű „címke” is: a) „Áron”; b) „Salamon”.⁵⁸ A feliratok festője talán a targumokat használta a bibliai héber szöveg helyett.

Ezzel szemben a palesztinai bizánci templomok, hivatali- és magánépületek különféle építészeti elemein és mozaikjain előszeretettel idéztek igeverseket. Ezek legtöbbször a házra vagy a közösségre vonatkoznak, pl. „A te házadat illeti Uram, szentség, az örökkévalóságig” (Zsolt 93:5; Askelon-Barnea, 5. század);⁵⁹ „Áldott vagy te bejöttödben és áldott vagy te kimentedben” (5Móz 28:6, El-Hammam, 6. századi sírkamra küszöbén);⁶⁰ „Az Úr megőrzi a te bejöveteledet és a te kimenteledet” (Zsolt 121:8, Khirbet-Samra, kora-bizánci mozaik);⁶¹ „Ez az Úrnak kapuja, igazak mennek be azon” (Zsolt 118:20, 4–5. századi kolostor mozaikja).⁶² A Khirbet Samrában nemrégiben felfedezett 6. századi keresztény templom mozaikpadlóján három bibliai idézetet is találunk: a Zsolt 122:8-at (kétszer) és a Jn 14:27-et.⁶³ Néha az idézetek a közösség tagjainak szóló áldásokat tartalmaznak, mint az 5. századi caesareai bazilika mozaikján: „Az Úr megáldja a te gabonádat, mustodat és olajodat, és megszorítja azt. Ámen” (5Móz 7:13).⁶⁴ Horvat Hadat (Khirbet el-Hadatha) 6. századi templomában a mozaikkészítő a következő áldást írta le, a 42. zsoltár szavait felhasználva: „Mint a szarvas kívánczik a folyóvizekre, úgy kívánczik az én lelkem hozzád, ó Istenem. Krisztus, segítsd meg az építőt”.⁶⁵ A júdeai sivatagban található Khirbet ed-Deir barlangszentélyében egy kilenc soros felirat idézi a *Korinthosziakhoz írt első levél* 15:52–53. verseit.⁶⁶ A példákat szinte vég nélkül szaporíthatnánk.

⁵⁶Weiss 2005, 199–224.

⁵⁷A kisebb könyvtárnnyira duzzadt Dura Európosz-szakirodalom – amelynek akár csak felületes ismertetése is meghaladná a dolgozat lábjegyzetének kereteit – többnyire az egyes bibliai jelenetek értelmezésével foglalkozik. Abban többnyire minden kutató egyetért, hogy a freskókon ábrázolt események a bibliai történelem csúcspontjait jelentik, amikor a Mindenható közvetlenül irányította a zsidó nép sorsát.

⁵⁸Kraeling 1956, *passim*; a zsinagóga feliratairól lásd Altheim–Stiehl 1958; Stern 2012.

⁵⁹Ovadiah–Ovadiah 1987, #7.

⁶⁰Ovadiah–Ovadiah 1987, #28.

⁶¹Ovadiah–Ovadiah 1987, #168, vö. #235.

⁶²Ovadiah–Ovadiah 1987, #235.

⁶³Tzaferis 1993, 243–247.

⁶⁴Lehmann–Holum 2000, #129, p. 124.

⁶⁵Ovadiah–Ovadiah 1987, #156.

⁶⁶Di Segni–Hirschfeld 1987, # 3.

A samaritán zsinagógák feliratain is gyakran idézik a Bibliát.⁶⁷ A legismertebbek és leghatározottabbak a *Dekalogosz*-feliratok.⁶⁸ Ezekben gyakran szerepel az 5Móz 27:4-ben olvasható parancs, mely szerint a Garizim-hegyen (a maszorétikus zsidó szövegben: az Ebál hegyén) kellett a zsidóknak oltárt emelniük. A samaritánok szerint ez volt a tizedik parancsolat. A samaritán zsinagógákban található *Dekalogosz*ok feltehetően egyfajta kő-mezúzáként is szolgáltak.⁶⁹ Érdekes variációja ezeknek a feliratoknak a Kfar Biluban talált *Dekalogosz*, amely az 1Móz 1:1-gyel kezdődik: „*Kezdetben teremtette Isten*”. A nabluszi zsinagógában a könyörületesség (az eredetiben) tíz szavát vésték fel: „*Az Úr, az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten*” (2Móz 34:6–7). A bibliai témájú samaritán feliratok nagy többsége az Istentől elvárt védelemmel áll kapcsolatban. Igen gyakoriak a 2Móz 12. és 15. fejezetéből vett igék, vagy pl. a 4Móz 10:35: „*Kelj fel Uram, és széledjenek el a te ellenségeid*”. Salbitban (Sa'albim) is találunk egy padlóra vésett feliratot, amely a samaritán Bibliából idéz: „*Az Úr uralkodik örökkön örökké*” (2Móz 15:18).⁷⁰ A feliratokon szereplő bibliai idézetek természetesen önmagukban nem bizonyítják, hogy egy adott épület zsinagógaként funkcionált.⁷¹ Caesareában is gyakoriak a magán- vagy középületekben elhelyezett bibliai idézetek, természetesen a Konstantin utáni korból. A császári adóhivatal levéltári részlegében (5. század vége, 6. század eleje) a szokásos „*Áldott a te bejöveteled*” áldásformula mellett az aktuális újszövetségi igét is felvésték: „*Akarod-e pedig, hogy ne félj a hatalmasságtól? Cselekedjed a jót*” (Róm 13:3).⁷²

Végül joggal tehetjük fel a kérdést: mi lehet az oka annak, hogy a bibliai idézetek epigrafikus megjelenítése *pièce de résistance*-nak számított az ókori zsidó zsinagógákban? Mindenekelőtt arra kell emlékeztetnünk, hogy az Ige a maga fizikai valóságában jelen volt a zsinagógákban: a *széfer Tóra* formájában (b.Szanh. 21b).⁷³ Ezen kívül valamennyi zsidó otthon és középület ajtófélfáján ott volt a *mezúza*, amely szintén az Igét tartalmazta, ily módon – nem szó szerint véve a „felírást” – betöltötték azt a parancsot, hogy „*írd fel azokat a te háznak ajtófeleire, és a te kapuidra*” (5Móz 6:9). A misnai és talmudi jog precízen meghatározta a Biblia leírásának szabályait.⁷⁴ Általános érvényű szabálynak tekintették, hogy a Tóra szövegét csak pergamenre, tintával és „asszír betűkkel”, vagyis kvadrátírással volt szabad leírni (j.Meg. 1:11, 71d; m.Jad. 4:5). Ebből született az a szabály is,

⁶⁷ Magen 1993, 193–230.

⁶⁸ Bowman–Talmon 1951; Kartveit 2009.

⁶⁹ Crown et al. 1993, s. v. 'Inscriptions' (Richard White), pp. 131–134. — Szempontunkból fontos a samaritán kultúra egyik legnagyobb tudósának, Moses Gasternek véleménye a zsidó és samaritán epigráfiai szokások közti különbségről: „Az eddig felfedezett samaritán feliratoknak, amelyek keletkezése az 5–14. századig terjedő időszakra tehető, rendkívül sajátos jelleggel bírnak. Legnagyobb részük kapuk szemöldökkövein vagy ajtófélfáin maradt fenn. Ezek a helyek voltak a legalkalmasabbak arra, hogy jeleket vagy szimbolikus ábrákat véssenek rájuk, ahogyan azt az Exod 12:22-ben olvasható parancsolat is bizonyítja. Sokkal egyértelműbb a kapcsolat a Deut 6:9-cel, amely azt mondja: 'És írd fel azokat a te háznak ajtófeleire és a te kapuidra.' Ezt a parancsolatot a zsidók és a samaritánok is szó szerint értelmezték. Ámbár a zsidók módosítva, mivel a feliratot nem közvetlenül az ajtófélfára vésték, hanem kis pergamendarabokra írták a Deut 6:4–9. és 11:13–21 verseket, amiket a *mezúzák*ba helyeztek, s amelyek a *tefillin*ben is megtalálhatók”.

⁷⁰ Di Segni 1993.

⁷¹ Naveh 1989a, 61–63.

⁷² Lehmann–Holum 2000, #87–89.

⁷³ Ezzel függ össze az a vita, hogy kell-e a zsinagógák ajtófélfájára is mezúzát tenni? Néhány rabbi az 5Móz 6:9 értelmezése során arra a következtetésre jutott, hogy a zsinagógában, amely „Isten Háza”, nincs szükség *mezúzára* vö. b.Jóma 11a–11b.

⁷⁴ Hezser 2001, 140–141.

miszerint „[a Tórát csak olyasmire szabad leírni], amit bevehetsz a szádba”. A kő – talán fölösleges hangsúlyoznunk – nem ez az anyag volt. Másik indok lehetett, hogy a zsidók esetleg féltek a szent szövegek deszakralizálásától, ami azáltal is bekövetkezhetett, hogy a mozaikpadlón rálépnek arra. (Ez természetesen nem magyarázza meg, hogy a falakra miért nem tették ki a szent szövegeket.) Hasonló félelem vezette 427-ben II. Theodosiust is arra, hogy megtiltsa a kereszt-szimbólum ábrázolását a keresztény templomok padlózatán (*Cod. Just.* 1.8.1). Ezt a korlátozást hamarosan a bibliai szereplők ábrázolásaira is kiterjesztették.

2.4.1. Helyettesítő istennevek

A pogány görög–római világban magától értetődő jelenségnek számított, hogy a szent körzeteket, szentélyeket, oltárokat és más kultikus tárgyakat a „tulajdonos” istenség(ek) nevével látták el. Az is nyilvánvaló volt, hogy a votív feliratokat azoknak a természetfeletti lényeknek ajánlották, akiknek valamilyen fogadalmat/ígéretet tettek, illetve akiktől választ vártak kéréseikre. A zsidóknak azonban óvatosan kellett bánniuk az ilyesfajta dedikációkkal, hiszen kötötte őket a *Dekalogosz* harmadik parancsolata: „Az Úrnak, a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd, mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, aki az ő nevét hiába felveszi” (2Móz 20:7).

Önmagában az a tény is figyelemre méltó, hogy a kb. 120 palesztinai zsinagógafelirat között alig két tucatot találunk, amely valamilyen formában említi Istent: ebből 14-15 görög, s csak mindössze 7 íródott héberül vagy arámiul, ezek többsége is privát dedikációs felirat. A Név valamilyen formában történő említése földrajzilag sem homogén: a szíriai Apamea zsinagógájából teljességgel hiányzik, Egyiptomban viszont meglehetősen gyakran fordul elő.⁷⁵ Ennek a jelenségnek a magyarázata eléggé nyilvánvaló, mivel a palesztinai zsidó közösségek, amelyek arámiul beszéltek, héberül pedig írtak és olvastak, jobban ragaszkodtak a Törvény előírásaihoz, mint a hellénizált diaszpóráközösségekben vagy a palesztinai görög városokban élő zsidók. Az utóbbiak természetesen jobban alkalmazkodtak a görög–római vagy akár a keresztény epigráfiai szokásokhoz, mint a Galilea eldugott falvaiban élő, arámi nyelvű zsidó közösségek.

Palesztinában öt zsinagógát ismerünk, ahol hét alkalommal említik valamilyen formában az Istennevet, héber vagy arámi nyelven. A zsidók Istenének egyszerűen „Isten”-ként (Θεός) történő említése a késő antik Palesztina görög nyelvű zsinagógafeliratain egyedül Gázában fordul elő, ahol a „hálából Istennek” kifejezésben szerepel, ha jó a javasolt coniectura.⁷⁶ A Bét Seán-i B-zsinagógában is előfordul az istennév egy érdekes változata, melynek arámi szövege így hangzik: „akiknek az Úr tudja a nevét”.⁷⁷ Megjegyzendő, hogy ez a kifejezés sem szó szerinti fordítás a héber Bibliából, hanem indirekt utalás arra, hogy Isten név szerint ismert az ő választott népét (pl. 2Móz 33:17; Ézs 40:26; 43:1; 45:4 stb.), felírja az igazak nevét az Élet Könyvébe (pl. Mal 3:16), illetve kitörli abból a gonoszokét (pl. 2Móz 32:32; Zsolt 69:28 etc.). Egy arámi nyelvű jerikói felirat, amely a zsinagóga bejáratához közel, a mozaikpadlóban olvasható, így szól: „Ő, aki ismeri nevüket

⁷⁵ Williams 1999, 93.

⁷⁶ B-zsinagóga, 2–6. század közöttre datálva, *CIJ* 967–969.

⁷⁷ 5–6. századra datálva, Bahat-Druks 1972, 57.

... írja be őket az Élet Könyvébe”.⁷⁸ Bár a szöveg eléggé közel áll a Zsolt 69:28-hoz („Töröltessenek ki az élők könyvéből, és az igazak közé ne íratassanak”), természetesen szintén nem szó szerinti fordítás, inkább a liturgikus szövegek ihlették.⁷⁹ Abban a 18 soros arámi feliratban, amely ‘ÉN Gedi zsinagógájának mozaikján olvasható, az „Ő, akinek szemei körül- és körüljárják az egész földet” helyettesítő istennév szerepel.⁸⁰ A szöveg kivételes, mivel közvetlen fordítása a Zak 4:10-nek, természetesen a *Tetragammaton* nélkül. Ugyanebben a szövegben fordul elő még a „Könyörületes” epitheton is, amely állandó jelzője a Biblia Istenének, pl. 2Móz 34:6; 5Móz 4:32; Zsolt 86:15 stb., de ebben az esetben már az iszlám befolyásával is számolhatunk. Az egyik legkülönlegesebb istennév-előfordulás a 2–3. századi Horvat ‘Ammudimban került elő, ahol Joézer *hazzán* dedikált egy arámi nyelvű feliratot a saját nevében, mint aki „ezt a kaput készítette a Menny Urának”.⁸¹ A „Mennyek Ura” kifejezést különösen a héber Biblia kései könyveiben használják (Ezsd 1:2; Neh 1:4–5; 2:4.20), s mindössze kétszer fordul elő a Tórában, az 1Móz 24:3.7-ben. A felirat különlegessége a „Menny Urának kapuja” szókapcsolat, amely *hapax legomenon*. NAHMAN AVIGAD szerint ez magának a zsinagógának szimbolikus kifejezése, és a zsoltárra utal: „Ez az Úrnak kapuja, igazak mennek be azon” (Zsolt 118:20). Érdekes módon a feliratot nem egy szemöldökköre vésték, hanem egy kőtáblára, amelyet feltehetően a falba illesztettek. A Hammat Gadér-i zsinagóga feliratain három ízben invocálják a „Világegyetem (Örökkévalóság) Urát”,⁸² a 6–8. század közöttre datált jerikói zsinagóga egyik felirata pedig a „Világ (Örökkévalóság) Királyát” említi.⁸³ Ezeket az kifejezéseket minden bizonnyal a napi imák ihlették, de pl. a Zsolt 10:16 is úgy utal Istenre, mint aki „Király mindenkor és örökké”.

A Név valamennyi egyéb említése diaszpórai környezetben fordul elő, ám a feliratok zsinagógai attribúciója sokszor igen bizonytalan. Ez a helyzet egy Pergamonban talált oltárköv esetében is, amelyre az „Úr Isten, aki Örökké Egy” (Θεός ὁ Κύριος ὢν εἷς ἀεὶ) feliratot vésték⁸⁴ – de mint az köztudott, a zsidók a jeruzsálemi Templomon kívül sehol sem áldozhattak oltárokon. A felirat szövegezése azonban a megtévesztésig hasonlít a Bibliára (vö. 1Móz 21:33; Zsolt 29:10; Jes 9:6; 40:28; Jer 10:10). A Θεός és Κύριος istennevek használata egyébként meglehetősen gyakori a diaszpórában. A Név olyan jelzői, mint „szent” (ἅγιος) vagy „nagy” (μέγας, μέγας) is sűrűn felbukkan a feliratokon.⁸⁵ TÓTH ISTVÁN 1995-ben egy az „Örökkévaló Nagy Istennek” (*Deo Magno Aeterno*) ajánlott brigetiói (Szöny, Magyarország) feliratot egészített ki zsinagógai dedikációként.⁸⁶ Ami azt illeti, *Deus Aeternus*-nak dedikált feliratokat ismerünk az észak-itáliai Aquileia és a dél-panonniai Mursa (Osijek, Horvátország) városából is, bár egyik sem hozható kapcsolatba a zsidósággal.⁸⁷ De

⁷⁸ Naveh 1978, #69.

⁷⁹ Wieder 1998.

⁸⁰ Naveh 1978, #70.

⁸¹ Avigad 1960.

⁸² Naveh 1978, #32–34.

⁸³ Naveh 1978, #69.

⁸⁴ Lifshitz 1967, #12.

⁸⁵ „Úr” (Κύριος, *SEG XXXVII* (1987), 1702); a „Szent Istennek” (ἅγιος Θεός, *CIJ II* 852); a „Nagy Istennek” (Θεὸς Μεγάλος, *CIJ II* 1432); az „Istennek, a Szent Úrnak” (Θεὸς Κύριος τῷ ἁγίῳ, *CIJ II* 1435).

⁸⁶ *CIL III* 10998. A felirat a Pápai Református Főiskola Régiségtárában volt 1899-ig, ezután nyoma veszett, lásd Grill 2008.

⁸⁷ *D(eo) A(eterno), InscrAq 99; Deo Aet(erno) exaudit(ori), CIL V 8208 = ILS 3980 = InscrAq 102; Deo Aeterno,*

találkozhatunk más epithetonokkal is a dedikációs feliratokon, mint pl. a „Legyőzhetetlen Istennek” (Θεῷ ἀνεκίτη), amely a paphlagóniai Amasztrisban került elő,⁸⁸ vagy a „Nagy Istennek, aki Meghallgató” (Θεῷ μεγάλῳ ἐπηκῳί) az alexandriai Gabbaryból.⁸⁹ Az ἀνίκητος jelző egyébként csak a Makkabeusok könyvében fordul elő, de nem mint Istennév, hanem mint indirekt utalás az Örökkévalóra (pl. 2Makk 11:13; 3Makk 4:21; 6:13; 4Makk 11:21; 11:27). Az ἐπήκοος epitheton nem utal konkrét igehelyre, hanem azt jelzi, hogy Isten „imameghallgató”. Egyébként ezt a jelzőt is számtalan alkalommal használták a görög–római istenekre is (pl. Zeusz, Apollón, Artemisz stb.) Éppen ezek a rómaiak, zsidók és keresztények által egyaránt használt istennevek mutatják, hogy a késő antikvitásban erős vallási interakcióval kell számolnunk, ami komoly „versenyhelyzetre” utal a vallási piacon.

A hellenizált zsidó közösségek zsinagógáiban az eufemisztikus Istennevek két fő típusát figyelhetjük meg. Az egyik a híres „Lefelsőbb Isten” (Θεός Ὑψιστος) formula, amely a *Szeptuaginta*ban több mint háromszáz esetben fordul elő. A Második Templom korában burjánzó pszeudepigrafikus irodalom is gyakran használja e terminust, amely az Újszövetségben is felbukkan. Talán az sem véletlen, hogy az egyetlen nem-zsidó evangélista: az antiokhiai születésű, valószínűleg prozelita háttérű Lukács alkalmazza legtöbbször.⁹⁰ A *Theosz Hüpszisztosz* kifejezést Philón is használja, s a Josephus által említett zsidó privilégiumok szövegeiben a jeruzsálemi Templomot is úgy említik a római hatóságok, mint „a Lefelsőbb Isten szent templomát” (ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ ναὸς ἅγιος).⁹¹ A *Theosz Hüpszisztosz* kifejezést a diaszpórában mindenütt megtaláljuk a zsidó feliratokon.⁹² Legkorábban Egyiptomban fordul elő, ahol a Kr. e. 2. században egy zsinagógát dedikáltak a „Lefelsőbb Istennek”.⁹³ Ugyancsak a 2. század végéről, vagy az 1. század elejéről származik az a két sírfelirat, amely Rhéneia szigetén került elő, s két déloszi zsidónak állít emléket. Mindkettő „a Lefelsőbb Istent, a szellemek és minden test Urát” kéri arra, hogy a sírban fekvő két lány ismeretlen gyilkosán álljon bosszút (*IJO* I Ach70). A szövegben allúziókat találunk a *Szeptuaginta* szövegére, így a kutatók feltételezik, hogy az istennév ebből a fordításból származó közvetlen átvétel.⁹⁴ A Kr. e. 1. században készült, és 1912–13-ban feltárt déloszi zsinagógában is öt *Theosz Hüpszisztosz*nak dedikált felirat került elő. Ezekről a kutatók (BRUNEAU, MAZUR) egyértelműen megállapították,

ILS 4977 = *InscrAq* 100; cf. *Dea Aeterna*, *CIL* V 8209 - az azonosítás terén teljes a zűrzavar a szakirodalomban.

⁸⁸ Lifshitz 1967, #35 = *IJO* II 149.

⁸⁹ *JIGRE* #13.

⁹⁰ Lk 1:32; 1:76; 6:17; 6:35; Csel 7:48; Csel 16:17; v. ö. Mk 5:7; Lk 8:28; Zsid 7:1.

⁹¹ Phil. Leg. 36. [278]; *Pro Flacco* 7. [46]; Jos. Ant. XVI. 6.2. [163].

⁹² Tíz évvel ezelőtti adatok alapján: Görögország szárazföldi részén 32 (ebből Athén 23; Spárta 7); Thesszáliában 1; Makedoniában 25; Thrakiában 15; Daciában 4; Moesia Inferiorban 3; a Fekete-tenger északi partvidékén 21; az Égei-tenger szigetein (Kréta is beleértve) 19; Italiában (Róma) 1; Hispaniában (Valencia) 1; Kariában 31; Ióniában 4; Lüdiában 15; Tróászban 1; Müsziában 9; Bithüniában 4; Pontoszban 2; Paphlagóniában 7; Galatiában 3; Phrügiában 23; Piszidiában 4; Lükiában 4; Lükaoniában 2; Kilikiában 4; Kappadokiában 1; Cipruson 23; Föniciában 4; Szíriában 10; Izraelben 2; Arábiában 1; Egyiptomban 6; ismeretlen helyről 5. - A felsorolásban szembeötlő a *Theosz Hüpszisztosz*-feliratok magas száma Görögországban és Kis-Ázsiában, a Boszporosz térségében és Cipruson; mérsékelt jelenléte Egyiptomban, és szinte teljes hiánya a nyugati tartományokban, lásd Mitchell 1999.

⁹³ *CIJ* 1443; Mitchell 1999, #285.

⁹⁴ *Syll.*³ 1181; Mitchell 1999, #110–110a.

hogy zsidó eredetűek.⁹⁵ Különösen sok *Theosz Hüpszisztosz*-felirat került elő a jelentős zsidó lakossággal rendelkező, ugyanakkor a szinkrétizmusra igencsak hajlamos Phrügiában és a Boszporoszi Királyságban.⁹⁶ Az utóbbi helyen a Legfelsőbb Isten hívei külön vallási társaságot alkottak: az úgynevezett *Hüpszisztariosz*-okat.⁹⁷

A modern kutatás egyetlen kérdésre összpontosította a figyelmet: vajon a Legmagasabb Isten tisztelői hithű zsidók; a zsidó vallást tisztelő pogányok („istenfélők”); zsidó-keresztények („judaizálók”); vagy „színtiszta” pogányok lehettek? MARCEL SIMON egy tanulmányában kifejtette, hogy a *Theosz Hüpszisztosz* nevet eleinte a nem-zsidók használták az Ábrahám Istenére, s ennek hatására kezdték a zsidók is használni ezt az elnevezést a nem-zsidók előtt.⁹⁸ STEPHEN MITCHELL már igyekezett a név használatának egyes típusait is egymástól megkülönböztetni. A piszidiai Szibiundában talált „A Legmagasabb Istennek és Szent Menedéknek” (θεῶ ὑψίστῳ καὶ ἀγεία καταφυγῆ) dedikált bronz *tömjénégető* valószínűleg egy „judaizáló” keresztényé lehetett.⁹⁹ Ugyanez a kifejezés néhány kilométerrel odébb, az azonos völgyben fekvő Andedában, Mén Uraniosz papjának adott jóslatban fordul elő, ami pogány eredetre vall.¹⁰⁰ Ezek az esetek azonban inkább csak a szabályt erősítő kivételek. A kérdés kutatóinak tekintélyesebb része (P. TREBILCO, L. H. FELDMAN, S. MITCHELL) azon a véleményen van, hogy a *Theosz Hüpszisztosz* elnevezés az ún. „istenfélők” (*theoszebészek*) vallásgyakorlatához kapcsolódott. A zsidó vallás törvényeit teljes egészében fel nem vállaló, de magukat zsidónak valló pogányok használták a „Legfelsőbb Isten” elnevezést, érthetően pogány környezetben. Ezt az is bizonyítani látszik, hogy a *Theosz Hüpszisztosz* kifejezés és az „istenfélők” gyakori feliratos előfordulása földrajzilag egybeesik (Kis-Ázsia, Makedonia, Akhaia és a Boszporosz).

A zsinagógafeliratokon gyakorta említett másik eufémisztikus név a jelzett „Segítő Úr” (Κύριος Βοηθός) és annak variációi: a „Segítő Isten” (Θεός Βοηθός); az „Isten segít” (Θεός βοήθει); valamint az „Egy az Isten, aki segít” (Ἐἷς Θεός ὁ βοεῖθων).¹⁰¹ A zsidók Istenének ez a tulajdonsága gyakran előfordul a zsolotárookban, különösen a *Szeptuaginta* fordításában. Nézzünk néhány példát: „Az én pajzsom Istennél van (LXX: ἡ βοήθειά μου παρὰ τοῦ θεοῦ), aki megszabadítja az igazszívűeket” (Zsolt 7:11); „Aki a Felségesnek rejtekében lakozik (LXX: ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου), a Mindenhatónak árnyékában nyugszik az” (Zsolt 91:1); „Az én segítségem az Úrtól van (LXX: ἡ βοήθειά μου παρὰ κυρίου), aki teremtette az eget és a földet” (Zsolt 121:2) stb.

A szardiszi zsinagógafeliratok az istennév egy másik típusát is tartalmazzák. A zsidók ebben az esetben a pogány vallás (ill. filozófia) egyik számukra elfogadható kifejezését, a „Gondviselés”-t (Πρόνοια) vették át a Név helyettesítésére. A szardiszi zsinagóga felirataiban lépten-nyomon találkozunk vele, általában ebben a formában: „a Gondviselés ajándékából”; „a Gondviselés ajándé-

⁹⁵ A feliratok felsorolását és kiadásuk adatait lásd Mitchell 1999, #106–110.

⁹⁶ A témáról lásd még Overman 1999.

⁹⁷ Bellen 1965–66.

⁹⁸ Simon 1973.

⁹⁹ Mitchell 1999, #230. (2. század). A *Kataphügé* (Menedék) a Zsolotárookban gyakran szereplő Istennév (9:10; 17:3; 30:3; 31:7; 45:2; 58:17; 70:3; 89:1; 90:2.9; 93:22; 103:18; 143:2 – a LXX számozása szerint).

¹⁰⁰ Mitchell, 1999 #228. (2–3. század)

¹⁰¹ Érdemes megjegyeznünk, hogy a feliratokon a *Küriosz Boéthosz* és a *Theosz Boéthosz* mindig rövidített formában, csak kezdőbetűjével jelenik meg (KB, ΘB), amit talán keresztény hatásnak (*sacra nomina*) tudhatunk be.

kából és elődeink munkájából”.¹⁰² Egy ízben előfordul ehelyett „a Mindenható Isten ajándékából” (*IJO* II 90) kifejezés is. (A παντοκράτωρ jelző szintén elterjedt volt a zsidók között, de a keresztények, sőt a pogány kultuszok ugyanúgy használták.) ALF THOMAS KRAABEL a *Pronoia*-formulát a késő-római Szardisz neoplatonikus befolyásával magyarázza, amelynek nyomait széles körben tanúsítják a pogány feliratok, TESSA RAJAK szerint azonban a „Gondviselés” a hellenisztikus zsidó irodalomban is gyakran használt istennév-helyettesítő.

2.4.2. Papi listák

A huszonnégypapi rend (הכהונה משמרות) felsorolását tartalmazó feliratok az alábbi helyekről kerültek elő eddig: Caesarea (*CIIP* II 1145); Askelón (*CIIP* III 2324); Kissufim (*CIIP* III 2541); Rehov (Naveh 1989: 308); egy ismeretlen hely Galileából (talán Názáret¹⁰³), és még a távoli Jemen Bait al-Hadir nevű településéről is ismert (Naveh 1978: #106).¹⁰⁴ Ezek a listák nem csupán a Templomban egykor szolgálatot teljesítő papi családfők felsorolását tartalmazzák sorrendben, hanem azokat a településeket is, ahol az egyes családok a hurbánt követően letelepültek. A legtöbb ilyen település az alsó-galileai Bét Netofa-völgyben helyezkedett el, illetve Tiberias körül koncentráldott.¹⁰⁵ Valamennyi lista ezzel a mondattal fejeződik be: „A papi családok száma huszonnégypapi”.¹⁰⁶ Legelőször KLEIN SÁMUEL azonosította a huszonnégypapi rendet az 1Krón 24:7–18 és az Áv hó 9-ére írt *pijjutok* alapján.¹⁰⁷ Bár az 5-7. században működő rehovi zsinagógát már az 1960-as években feltárták, belső dekorációjának: a falakat és oszlopokat borító írásoknak és festményeknek csak egy töredékét sikerült még rekonstruálni a 21. század második évtizedében. FANNY VITTO ásató régész szerint kalendárium jellegű szövegek (a böjti napok felsorolásával), illetve egy papi lista is megtalálható volt a falfestmények között.¹⁰⁸ A qumráni 4. sz. barlang szövegei között három papi lista került elő, a rendek naptár szerinti beosztásával (4Q 320, 321, 321a). A papi családok tagjai már a Hasmóneus kortól kezdve sírfelirataikon is rendszeresen megemlítik a rendet, amelyhez tartoztak. Figyelemre méltó, hogy – amennyiben a rekonstrukció helyes –, a huszonnégypapi rend felsorolása is előkerült a 3. században épült ahmadijjei zsinagógából. A héber szöveg egy szemöldökkö töredékén maradt fenn, és javasolt kiegészítése: [משמרת] מוש משמרת] (*mismeret mus mismeret*), azaz „Mus [rendjéből, XY] rendjéből”. JOSEPH NAVEH korábban felvetette azt a lehetőséget, hogy itt egy biblikus stílusban fogalmazott szöveggel van dolgunk, amely valahogy így hangzott: „[Ne] térj el [a törvénynek való] engedelmességtől” (Naveh 1978, #109), de a felirat egy további töredékének előkerülése világossá tette, hogy mégiscsak a huszonnégypapi rend felsorolásáról van szó, amely a huszonnégypapi renddel együtt teljesített szolgálatot a Második Szentélyben. Mus egyébként Mérárnak, Lévi fiának másodszületett fia volt, egyben a Musi család ősatya, akire a lévíták bibliai genealógiája is utal (2Móz 6:19; 4Móz 3:20, 3:33, 26:58; 1Krón 6:4, 6:32, 23:21, 24:26). A huszonnégypapi rendet felsoroló valamennyi felirat töredékes állapotban került elő,

¹⁰² *IJO* II 77, 78, 80, 81, 82–85, 124.

¹⁰³ Eshel 1991–92.

¹⁰⁴ Lundin 1999.

¹⁰⁵ Levine 1985, 171.

¹⁰⁶ Yahalom 1980, 55.

¹⁰⁷ Klein 1939, 162–163.

¹⁰⁸ Vitto 2015, a szövegek egyelőre publikálatlanok.

ezért rekonstrukciójukhoz az 1Krón 24:7-18 versekben található listát kellett felhasználni. Sajnos a huszonnégy lévita rend teljes felsorolása nem maradt ránk a héber Bibliában, pedig a papok mellett a zenészek listája is szerepel abban (1Krón 25:9-31).

4. Bibliaidézetek zsidó sírfeliratokon

Ahogy a mai temetőben is gyakran kifejezik az emberek vallásos hitüket a sírkövekre vésett szövegekkel, vagy a síremlékekre helyezett szimbólumokkal, az ókori világban sem volt ez másképp. Napjainkban a zsidó sírfeliratok két leggyakoribb bibliai fordulata a תנצב"ה rövidítéssel jelzett áldás: „Legyen lelke bekötve az élők csomójába az Úrnál” (vö. 1Sám 25:29), illetve az „és könnyek az orcáján” (Sir 1:2 IMIT) idézet *Jeremiás siralmaiból*, egyéb közvetlen bibliai utalásokat nem igazán találunk. A római kori zsidó epigráfia legjelesebb kutatója, PIETER WILLEM VAN DER HORST szerint: „A keresztények gyakorlatával ellentétben, akik a sírfelirataikon gyakran utaltak bibliai szövegekre, vagy idéztek azokból, a zsidók szemmel láthatólag sokkal visszafogottabbak voltak ebben a tekintetben”.¹⁰⁹ Bár a maitól sok tekintetben lényegesen eltérő társadalmi, politikai, vallási és kulturális környezet vette körül az ókori zsidóságot, ezen a területen úgy tűnik nem történt nagy változás.

3.1. „A zsidók Törvénye”

Elsőként három példán keresztül azt vizsgáljuk meg, mennyire lehetett ismert a zsidók Törvénye a pogány környezetben, pontosabban: mennyire voltak tisztában a nem-zsidók azzal, hogy a zsidóknak sajátos vallási törvényeik vannak a Tórában lefektetve. Úgy tűnik, bizonyos területeken, így különösen Kis-Ázsiában, a zsidók szent törvénykönyve – vagy annak valamelyik görög fordítása – a pogányok körében is ismert lehetett. Ezt bizonyítja egy a phrügiai Apameiából származó sírfelirat is: „(Én), Auréliosz Rufosz, Iulianosz fia, (aki) Iulianosz fia, készítettem ezt a héraont magamnak és feleségemnek, Aurélia Tatianénak – senki mást ne tegyen ide! Ha pedig valaki ide temetne (egy másik halottat), ismeri a zsidók Törvényét (τὸν νόμον οἶδεν τὴν Εἰουδέων)” (IJO II 179). Ez a fenyegetés nyilvánvalóan mutatja, hogy a környék lakói (függetlenül attól, hogy melyik valláshoz tartoztak), nemcsak azzal voltak tisztában, hogy a zsidóknak *van* Törvénykönyvük, hanem azzal is, hogy abban *milyen büntetések* találhatók a gonosztevőkre vonatkozóan, és hogy ennek a Törvénynek *van ereje*, vagyis a képes effektív átkot hozni arra, aki azt megszegi.

Ezt bizonyítja az a fehér márvány táblán talált görög szöveg is, amelyet 1903-ban egy magánházba beépítve fedeztek fel Argoszban. Az előzővel együtt ezt is a 3–4. századra datálhatjuk. „(Én), Auréliosz József, esküvel kényszerítem az Isten isteni és nagy erőit, és a Törvény erejét, és a patriarchák tiszteletét, és az ethnarchák tiszteletét, és a bölcsek tiszteletét, és az áldozatok tiszteletét, amiket minden nap bemutatnak az Istennek, hogy senki ne nyissa fel síremlékeket, amit nagy fáradtsággal készítettem” (IJO I Ach51). Auréliosz József tehát a „Törvény erejét” (τὰς δύναμεις τοῦ νόμου) is megesketi, hogy bosszulja meg, ha valaki felnyitná a sírját. A Törvény erejével kapcsolatos hit tükröződik az Újszövetségben is, például a *Zsidókhoz írt levél*ben: „Mert az Istennek beszéde élő és ható” (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς, Zsid 4:12).

¹⁰⁹ Van der Horst 1991, 37-39. A bibliai allúziókról átfogó képet ad Van der Horst 2013.

1929-ben a szicíliai Cataniában, a Szent Teréz templomban találták meg azt a 29 x 47 x 1,7 cm-es négyzetes mészkölapot, amelyen héber–latin bilingvis szöveg olvasható.¹¹⁰ A sírfelirat Kr. u. 383. október 21-én kelt, szövege így hangzik:

[Héberül:] „*Béke Izraelnek, ámen, ámen, béke, Sámuel.*” (Mellette hétágú *menóra* és *luláv.*) — [Latinul:] „*Ēn, Aurelius Samohil (Sámuel) szereztem (ezt) a (sír)emléket magamnak és feleségemnek, Lasie Erinének, aki sorsát október 21-én, pénteken, 8-ad holdkor, Merobaudes másodszori és Saturninus (első) consulsága (évben) töltötte be, aki 23 évet élt békében. Megesketlek benneteket a győzelmekre, akik parancsolnak; szintűgy megesketlek benneteket az pátriárkák tiszteletére; szintűgy megesketlek benneteket a Törvényre, amelyet az Úr adott a zsidóknak, hogy senki sem nyitja fel (ezt) a (sír)emléket és nem rak más holttestet a mi csontjaink fölé. Ha pedig valaki felhnyitná, adjon a kincstárnak 10 font ezüstöt*” (AE 1984, 439 = JIWE I 145).

Aurelius Samohil epitáfiuma a ránk maradt leghosszabb latin nyelvű felirat, amit zsidó ember jegyzett le a diaszpóra ezen időszakában. Érdekessége nemcsak abban áll, hogy a zsidók és a körülöttük élő egyéb nemzetek nyelvi kapcsolatát, hanem a vallási és kulturális téren zajló interakcióját is szemléletesen bizonyítja. A felirat szövegében található esküformulából arra következtethetünk, hogy Aurelius Samohil a cataniai zsidó közösség egyik jeles és megbecsült tagja lehetett, aki tudatosan igyekezett megszólítani a környezetében élő nem-zsidókat: mindenekelőtt az államhatalmat megtestesítő rómaiakat, és valószínűleg a létszámban és tekintélyben egyre növekvő keresztény közösség tagjait is. A háromszoros esküformula első szakasza a győztes római császárokra vonatkozik. Ez a hipotézis a *victoriae* [győzelmek] = *victores* [győztesek] azonosításán alapul. A *victorias* / *victores* kifejezés nem véletlenül került a szövegbe, hanem tökéletesen megfelel a kor epigráfiai stílusának, a császárok szokásos titulájának. — Az eskü második szakasza a Palesztinában székelő pátriárkákra (lat. *patriarcha*; héb. *nászi*) vonatkozik, akik igen fontos szerepet töltek be az egész oikumené zsidóságának életében. A pátriárka messzemenő előjogokkal bírt a zsidó közösségekben az egész Birodalom területén. Ő volt a felelős a zsinagógákért, a közösségi szervezetekért, az oktatási rendszerért, az adók összegyűjtéséért. A pátriárkák hatalma a 4. században ért deklójára, majd VI. Gamaliél halálával (425) hirtelen ért véget. Ezt követően nem sokkal császári rendelet tiltotta be működésüket (429). — Az esküformula harmadik része: „*a Törvény, amelyet az Úr adott a zsidóknak*” nem közvetlen bibliai idézet, inkább némi büszkeséggel telt összefoglalása annak, amit a *Tanach* jelent a zsidó nép számára: „*Közli igéit Jákóbbal, törvényeit és végzéseit Izraellel. Nem tesz így egyetlen néppel sem, végzéseit sem tudatja velük*” (Zsolt 147:19–20a). Ez a zsoltárvers azonban visszaköszön az újszövetségben is, mégpedig éppen a zsidók üdvtörténeti helyének tisztázásával kapcsolatban: „*Mi akkor a zsidó előnye, vagy mi a körülmétélés haszna? Minden szempontból sok. Elsősorban az, hogy Isten rájuk bízta igéit*” (Róm 3:1–2).

Aurelius Samohil a 4. század végén olyan környezetben állította fel feliratát, amelyben ha nem is mindennaposak, de gyakoriak lehetettek a zsidók és keresztény közötti viták. ADOLF VON HARNACK még azon a véleményen volt, hogy a Bar Kochba-felkelést követően — vagyis a Iudaea államiságának teljes megszüntetése (136) után – a zsidó–keresztény dialógusok pusztá irodalmi fikci-

¹¹⁰A szöveg értelmezéséhez lásd Grill 2000.

ók. Addigra – érvelt HARNACK – a keresztények teljességgel feladták a zsidók megtérítésének szándékát. A huszadik századi szakirodalomban DAVID ROKEAH azt az álláspontot képviselte, hogy a mártír Jusztinosz dialógusa tekinthető az utolsó valóságos zsidó–keresztény disputa emlékének.¹¹¹ Ez a megállapítás azonban a Keletre semmiképpen sem érvényes. Itt ugyanis a csaknem mindenütt fellelhető hatalmas, prosperáló zsidó közösségek elegendő okot szolgáltattak a keresztény vezetőknek arra, hogy a judaizmussal szemben aktív polémiát folytassanak.¹¹² Az igen régi zsidó és keresztény hagyományokkal rendelkező Edesszában még a 4. században is folyt élő disputa.¹¹³ Ezek hol egy-két rabbit és klerikust érintő zártkörű teológiai viták, hol nyílt színi összecsapásokká fajuló veszekedések voltak. Nem elképzelhetetlen, hogy amiként keresztény oldalról is alaposan tanulmányozták a zsidók érvelését, úgy a keresztények argumentációja is hatott a zsidókra. Márpedig a zsidó–keresztény vallási viták közepette biztosan elhangzottak Pál apostol érvei is, többek között a *Rómaiakhoz írt levél* zsidókról szóló kijelentései. Ezért vélem úgy, hogy Samohil a harmadik esküformulát tudatosan a keresztényeknek „címezte”: a Törvényt az Úr a zsidóknak adta, és ezt nemcsak a zsidóknak, hanem a keresztényeknek is el kell ismerniük.

3.2. Bibliaidézetek és allúziók

Mivel a zsidóság *par excellence* vallási központjában, a zsinagógákban sem nagyon találoztunk közvetlen bibliaidézetekkel a feliratokon és mozaikokon, még kevésbé várhatjuk, hogy a sírfeliratokon ilyenek előforduljanak.¹¹⁴ Ennek ellenére néhány esetben – rendszerint a feliratok áldás- és átokformuláiban – a zsidók is utaltak Szent Szövegeikre.

Az átok erejétől való félelem az egész ókori vallásosságot áthatotta. A babonák (görögül δεισιδαιμονία, latinul *superstitio*) világában soha sem lehetett biztos benne valaki, hogy mikor milyen „felségterületet” sért meg, s ezzel melyik istenség haragját vonja magára.¹¹⁵ A szándékosan kimondott, ún. rontó átkokról a nagy mennyiségű, ókorból ránk maradt defixiós táblák (*tabulae defixiones*) és egyéb mágikus tárgyak tudósítanak – ezekből kiderül, hogy a Római Birodalom népeinek és vallásainak mindegyike „nyakig benne volt” ezekben az okkultista praktikákban, s ez alól a zsidók sem képeztek kivételt, még akkor sem, ha ezeket a tevékenységeket a Tóra szigorúan tiltotta (erről bővebben lásd a 4. fejezetet). Sőt, a pogányok között az volt az elterjedt nézet, hogy a zsidók varázslása a leghatékonyabb, amit azzal hoztak összefüggésbe, hogy Izrael Istene hatalmas, erőteljes, „működőképes” istenség.

A jogi átokszövegek valóságos tárházait nyújtják a ránk maradt sírfeliratok: ezeknek klauzúráiban rendszerint a legváltozatosabb büntetéseket kéri Istentől arra, aki megsérti a sírhelyek szentségét, amit világi és vallási törvények egyaránt garantáltak.¹¹⁶ Egy Bét Se'arim-i feliratban

¹¹¹ Rokeah 1982, 32. – A szerző szerint az a tény, hogy a zsidóknál nem született *adversus Christianos*-irodalom, arra enged következtetni, hogy 135 után a valóságban nem zajlottak le ilyen kétoldalú viták. A rabbinikus irodalom kereszténység-ellenes szövegei csupán a zsidó olvasóknak szóltak.

¹¹² Simon 1986, 144, 290.

¹¹³ Drijvers 1985, 89. n. 2, 101. n. 65.

¹¹⁴ Małunowicz 1982; Feissel-Mondésert 1984, 223–231; Horsley 1998.

¹¹⁵ A fogalomhoz és annak görög feliratokon való előfordulásához lásd Lindner 2013.

¹¹⁶ Van der Horst 1991, 54–60.

is a „szent és a világi törvényeket” említik (κατὰ τὴν ὁσίαν κατὰ πρόσταγμα, BS II 134), mint amelyek garantálják a sírhely nyugalmát. A zsidók néha olyan formulát alkalmaznak, amely első pillantásra egy kívülálló számra nem nagyon érthető. Az ókori Akmonióban (Uşak, Törökország) egy ház falába beépített márvány talapzat található, rajta görög felirat a talapzat elülső (A) és jobb oldalán (B). Keletkezését a 2–3. századra teszik (IJO II 175), szövege így szól: (A) „[...] önmagának és feleségének, Trophiménak készítette. Titosz Tediosz Amerimnosz, miután helyreállította nagyapjának sírját, ide temette feleségét, Aurélia Onészimét, Euelpisztosz lányát. Meg lesz engedve Amerimnosznak is, aki (a sírt) helyreállította, hogy ősei sírjába temessék. De ha valaki más megpróbál ide mást temetni, miután Amerimnoszt ide helyezték, fizessen (a kincstárnak... *denariust*).” — (B) „Ha valaki ártó kézzel (χειρὶ δολίῃ) ide temet valakit, szenvedje el ugyanazt a váratlan csapást (ἀπροσδόκητον), amit az ő testvérük, Amerimnosz (elszenvedett). De ha valaki ezek közül nem rettenne meg ezektől az átkoktól, az átok sarlója (τὸ ἀρᾶς δρέπανον) menjen be annak házába, és senkit se hagyjon (életben)!” Ennél is konkrétabb utalást tartalmaz az a szintén Akmonióban felfedezett oltár, amelynek keletkezését Kr. u. 248/9-re teszik (IJO II 173, vö. 213). Szövege így hangzik: „A 333. évben. Aureliosz Phrongianosz, Menokritosz fia, valamint felesége, Aurélia Iuliané építette ezt a sírt még életében anyjuknak, Makariának, és kedves testvérüknek, Alexandriának, emlékül. Ha bárki, miután őket ide temették, ha bárki egy másik tetemet helyez ide, vagy törvényszegést követ el (a sír) eladásával, legyen dolga azokkal az átkokkal, amik meg vannak írva a Deuteronomiumban (ἔσται αὐτῷ αἱ ἀραὶ γεγραμμέναι ἐν τῷ Δευτερονομίῳ).”

Az első szövegben szó esik „az átok sarlójáról” (τὸ ἀρᾶς δρέπανον), ami aligha lehet más, mint a Zak 5:2–4 Szeptuaginta-változatára történő utalás. A maszorétikus héber szövegben ez áll: „*És monda nékem: Mit látsz te? És én mondom: Látok egy repülő könyvet, húsz sing a hossza és tíz sing a széle. És monda nékem: Ez az átok, a mely kihát az egész föld színére; mert mindaz, aki lop, ehhez képest fog innen kiirtatni, és mindaz, aki hamisan esküszik, ehhez képest fog innen kiirtatni. Kibocsátom ezt, szól a Seregeknek Ura, és bemegy a lopónak házába, és annak házába, aki hamisan esküszik az én nevemre, és ott marad annak házában, és megemészti azt s annak fáit és köveit.*” A maszorétikus héber szövegben szereplő „könyv(tekercs)” (מגילה, *megilla*) helyett, a Szeptuagintában ezt olvassuk: ἐγὼ ὀρῶ δρέπανον πετόμενον, vagyis „látok egy repülő sarlót”. Az eltérés oka, hogy a görög fordító által használt eredetiben a מגילה helyett a „sarló” jelentésű מגל (*maggál*) szó állt. Ez a sírfelirat egyben arra is utal, hogy a Szeptuaginta-fordítás a császárkorban a kis-ázsiai zsidók és nem zsidók körében egyaránt elterjedt lehetett.¹¹⁷ A második feliratban említett „Deuteronomiumban megírt átkok” minden bizonnyal az 5Móz 28–29 fejezetben leírtakra vonatkoznak, amit eredetileg azoknak a zsidóknak ígért Isten, akik nem engedelmessékednek a Tóra tanításának.¹¹⁸

A jeruzsálemi French Hill-en talált 48 x 24 x 25 cm-es mészkő-osszáriumon a „Marjám, Matja felesége” olvasható héberül; alatta pedig egy görög nyelven és betűkkel írt szöveg áll: „Mariamé, Mathiasz felesége. Aki ezeket [a csontokat] elmozdítja, jöjjön rá a vakság” (Rahmani 1994, #559). A sírrablókra mondott átok valószínűleg ismét az 5Móz 28:28-ban olvasható anathémát visszhangozza: „*megver téged az Úr tébolyodással, vaksággal és elme-zavarodással*” (יככה יהוה בשגעון ובתמהון)

¹¹⁷ Mivel a Zakariás-helyet a Jel 14:16 is idézi, Trebilco és mások elképzelhetőnek tartják, hogy a felirat esetleg keresztény eredetű, de erre semmi más jel nem utal.

¹¹⁸ Az 5Móz 28-ban szereplő átkok igen régi közel-keleti előzményekig nyúlnak vissza (Quick 2018).

(ובערוון לבב). Aki azonban a görög szöveget csupa nagybetűvel odapingálta az osszáríum oldalára (ez természetesen nem lehet azonos az elhunyttal), nem ismerte a „vakság” jelentésű görög kifejezéseket (ἀποτύφλωσης, ἀορασία), ezért a héber szövegben szereplő ובערוון szót egyszerűen átírt a görög betűkkel (οουρου).¹¹⁹ RAHMANI ebből arra a következtetésre jut, hogy „Jeruzsálemben, Jerikóban és környékükön még a zsidó lakosság alsóbb rétegei körében is valamelyest ismert volt a görög. Ez a tudás valószínűleg a hétköznapi beszédre korlátozódott, és nem tartalmazta a nyelv mélyebb ismeretét: a nyelvtant és az irodalmat. Ez hasonlít a görögtudásnak Bét Se’arim-ban megfigyelhető mértékéhez, bár későbbi időszakból”.¹²⁰

3.3. Bibliai eredetű formulák

3.3.1. Héber/arámi és görög áldásformulák

A késő ókori Palesztinában talált arámi nyelvű dedikációs feliratok állandó ismertetőjegye a „legyen jó emlékezetben” (דכיר לטוב, *dakhir letov*) formula, vagy hosszabb változatában: „legyen jó és áldott emlékezetben” (דכיר לטוב ולברכה, *dakhir letov vilveráchá*), amely pontos megfelelővel rendelkezik a Hammat Tiberias-i zsinagóga görög feliratain: μνήσθαι εις ἀγαθὸν καὶ εὐλογία, de más helyeken is Palesztinában.¹²¹ A μνήσθαι dedikációs formula Palesztinán és Szírián kívül egyelőre nem ismert,¹²² komplett változata másutt nem is fordul elő görögül, csak ahol héber ill. arám változata is előkerült.¹²³ A formula egyébként talán szintén a Bibliára vezethető vissza, nevezetesen Nehemiás könyvének utolsó versére: „Emlékezzél meg én Istenem az én javamra” (Neh 13:31).¹²⁴

Az 595 db Rómában talált és publikált zsidó felirat közül 467 (79%) a görög, és 127 (21%) a latin nyelvű.¹²⁵ Ezen kívül egy bilingvis (görög–arám); haton görög és/vagy héber záróformula olvasható; tizenhét latin nyelvű, de görög karakterekkel íródott; három görög nyelvű, de latin betűkkel vésték kőbe. A héber formulák közül a leggyakoribb a *sálóm* (שלום) kifejezés, amely önállóan áll, vagy a „Béke nyugvóhelyére” vagy a „Béke Izraelre” kifejezésekkel egészül ki.¹²⁶ Az utóbbi minden bizonnyal a „*Békesség legyen Izraelen*” zsolttárlatra vezethető vissza (Zsolt 125:5).

De más formulák is feltűnnek a sírfeliratokon, amelyek vagy közvetlen bibliai idézetek, vagy forrásuk kimutathatóan a Bibliából ered. Az előbbi kategóriába tartozik „*Az igaznak emlékezte áldott*” (Péld 10:7);¹²⁷ és a „*Világosság támad fel az igazra, és az egyenesszívűekre öröm*” (Zsolt

¹¹⁹ Az ilyen fajta transscriptióra, mikor héber szavakat írnak át görög betűkkel, több példa is akad (pl. ἀσωφῆπ ἴρνοκ, σαλῶμ ἴβεκε, ῥαββί ἴτανító, χωρῆν ἴπαρ), ezt Rahmani „görög–héber/arámi zsargonnak” nevezi (Rahmani 1994, p. 13. n. 16).

¹²⁰ Rahmani 1994, p. 13. A katalógus az osszáríumot a „bilingvis”-ek közé sorolja, de ez esetben nem bilingvismusról, hanem biliterációról kellene beszélnünk.

¹²¹ Naveh 1978, #171; Lifshitz 1967, #69, #77b.

¹²² Schwabe 1951, 268. A szerző amellett érvel, hogy az ige grammatikai alakja optativus (μνήσθειν), és nominativussal vagy genitivusszal egyaránt használatos.

¹²³ Tiberias: Naveh 1978, #24; Khirbet Szuszija: Naveh 1978, #76.

¹²⁴ MT: זכרה לי אלהי לטובה; LXX: μνήσθητί μου ὁ θεὸς ἡμῶν εἰς ἀγαθωσύνην.

¹²⁵ Rutgers 1995.

¹²⁶ Dinkler 1974; Noy 1997, 1999.

¹²⁷ *JJWE* I 118, 120, 122, 131, 133, 183; *JJWE* II 112, 276, 307.

97:11).¹²⁸ A „Szellemre nyerve el az örök életet” héber formula¹²⁹ talán a Dán 12:2-re vezethető vissza: „*És sokan azok közül, a kik alusznak a föld porában, felserkennek, némelyek örök életre, némelyek pedig gyalázatra és örökkévaló utálatosságra*”; a „Lelke nyugodjék az élők csomójában” pedig minden bizonnyal az 1Sám 25:29-et visszahangozza: „*az én uramnak lelke az élőknek csomójába leend bekötve az Úrnál a te Istenednél*”.

3.3.2. Az eumeneiai formula

A phrügiai görög nyelvű sírfeliratok állandóan visszatérő formulája az ἔσται αὐτῷ πρὸς τό + *acc.* kifejezés, amit magyarra kb. a „számoljon el (tettéért kvivel)” idiómával fordíthatunk (angolul: “he/she will have to reckon with God”, németül: „sollen sie sich vor der Gerechtigkeit Gottes verantworten”), bár ennek eredete kérdéses.¹³⁰ Mivel a kifejezés leggyakrabban Eumeneiában (Işikli, Törökország) és környékén fordul elő több mint félszáz feliraton, a szakirodalomban „eumeneiai formula” néven honosodott meg. Minthogy a területen a 3–4. században szorosan egymás mellett éltek zsidók, keresztények és pogányok,¹³¹ és ezek feliratkulturája is kölcsönösen hatott egymásra, igen nehéz elkülöníteni a három vallás hasonló formuláit egymástól.¹³² PAUL TREBILCO mégis megkísérelte ezt megtenni.¹³³ Természetesen azokon a feliratokon, amelyeken a kereszténység nyilvánvaló jelei mutatkoznak (pl. a *khrisztoqram* használata, a kereszt, a Szentháromság, az *ikhthüsz* kifejezés, vagy más keresztény titulusok: pl. az *episzkoposz* vagy a *martürosz* stb.), nem kérdés, hogy a formulát keresztények használták. A feliratok kis százaléka azonban legalábbis kérdéses, hogy nem zsidóktól származik-e. Az alábbi, phrügiai Akmonióban 215 és 295 között keletkezett felirat formulája több szempontból is érdekes: „akik nem borítják be rózsával ezt [a sírt] minden évben, legyen elszámolnivalójuk Isten igazságosságával” (ἔσται αὐτοῖς πρὸς τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ, *IJO* II 171). LOUIS ROBERT – és nyomában KANT, KRAABEL, MITCHELL, TREBILCO – egyhangúan zsidónak tartották a feliratot, elsősorban a Mathiosz név alapján. A másik felirat szintén Akmonióból származik, és fentebb már szó volt róla az „átok sarlója” kifejezés kapcsán (lásd a 3.2. fejezetet). Ugyanitt szerepel a „legyen elszámolnivalója a Legfelsőbb Istennel” formula, amely ugyan előfordul keresztény feliratokon is, de a zsidókén sokkal gyakrabban.¹³⁴ Számos esetben egyszerűen nem lehet eldönteni, keresztény vagy zsidó írta-e a formulát. Ilyen pl. a „legyen elszámolnivalója a Isten kezével” (*MAMA* VI 231. Apamea, 240–250 k.). Az „Isten keze” kifejezés több mint kétszázszor szerepel a *Szeptuagintában*, és számos alkalommal az Újszövetségben is előfor-

¹²⁸ *JJWE* I 120.

¹²⁹ *JJWE* I 118, 129a, 183.

¹³⁰ Bár az ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν (szó szerint: „legyen neki az Isten előtt”) elliptikus formula, az „Isten kezének”, „Isten ítéletének” és az „ítélet napjának” említése ebben a kontextusban egyértelművé teszi, hogy itt az eszkatologikus jövőben bekövetkező eseményre utal. Az „ítélet napján történő számadásról” többször is szó esik az Újszövetségben (Mt 12:36; Róm 14:12; 1Pét 4:5), ilyenkor mindig a δίδωμι + λόγον kombinációja szerepel, amire szintén van példa a feliratokon: δώσει λόγον τῷ Κυρίῳ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως (*MAMA* XI 274, Laodikeia, 4. század).

¹³¹ Sheppard 1979.

¹³² Kant 1987, 685–686.

¹³³ Trebilco 2004, 66–88.

¹³⁴ Ebben megegyezik Frey, Kraabel, Van der Horst, Mitchell, Strubbe és Trebilco, lásd Trebilco 2004, 72.

dul. Egy másik feliraton a „legyen elszámolnivalója a Isten nagy nevével” szerepel (CIG 3902. Eumeneia, 4. század).¹³⁵ Ez a kifejezés sokkal gyakrabban fordul elő az Ó-, mint az Újszövetségben, ami SHEPPARD szerint arra mutat, hogy az itteni keresztény gyülekezetekben nagy lehetett a zsidó befolyás, vagy a zsidóból lett keresztény konvertiták száma. A „legyen elszámolnivalója az Isten ítéletével” (MAMA VI, 225. Apamea, 3–4. század), vagy a „legyen elszámolnivalója az élő Istennel most és az ítélet napján” (Eumeneia, 3–4. század),¹³⁶ vagy a „legyen elszámolnivalója a halhatatlan Istennel” (Apamea, 3–4. század)¹³⁷ feliratok esetében szinte lehetetlen eldönteni, hogy zsidó vagy keresztény volt-e a sírfelirat állítója. Nagyjából ugyanez a helyzet a meglehetősen szókimondó „átok jöjjön gyermeke gyermekeire” (ἀὰ ἔσται εἰς τέκνα τέκνων) formulával, amely szintén Eumeneia, Akmoneia és Synnada környékén volt népszerű a sírfeliratokon, és bár az látszólag bibliai eredetű (vö. ἐπὶ τέκνα τέκνων, 2Móz 34:7), a kutatók véleménye megoszlik róla, hogy pogányok, zsidók vagy keresztények használták.¹³⁸

3.4. Túlvilághit zsidó feliratokon

Bár a túlvilági étellel kapcsolatos üzeneteket a pogányok is megfogalmazták felirataikon, így például Szíriában – a zsidókéhoz nagyon hasonló megfogalmazásban – a következőt írja valaki: „Bátorság (θάρσει), Leontisz, az istenek halhatatlanok!”,¹³⁹ ez ritkaságszámba megy. Ugyanakkor az emberi test halál utáni feltámadása a Biblia egyik alapállítása, és az ebbe vetett hit a zsidó (és keresztény) vallás egyik alaptétele. Számos bibliai textus tanúskodik arról, hogy Isten feltámasztja a halottakat: „Mert nem hagyod lelkemet a Seolban; nem engeded, hogy a te szented rothadást lásson” (Zsolt 16:10); „Mert én tudom, hogy az én Megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőromet megrágnak [a férgek], testemből látom meg Istent. Akit magam látok meg magamnak; az én szemeim látják meg, nem más” (Jób 19:25–27); „Megelevenednek halottaid és holttesteim fölkelnek: serkenjetez föl és énekeljetez, akik a porban lakoztok, mert harmatod az élet harmata, és visszaadja a föld az árnyakat” (Ézs 26:19); „...és sokan azok közül, akik alusznak a föld porában, felserkennek” (Dán 12:2);¹⁴⁰ „megelevenít bennünket két nap múlva, a harmadik napon feltámaszt minket, hogy éljünk az Ő színe előtt” (Hós 6:2). Nem csoda tehát, ha Pál apostol is úgy hivatkozik Jézus Krisztus feltámadására, mint ami megíratott a Bibliában: „és feltámadott a harmadik napon az Írások szerint” (1Kor 15:4). Ennek ellenére a két fő zsidó vallásfelekezet ebben a kérdésben is megosztott volt: míg a farizeusok hittek a feltámadásban, a szadduceusok tagadták azt (Mt 22:23; Mk 12:18; Lk 20:27; Csel 23:8). Ez a megosztottság a feliratos anyagban is tükröződik. Bét Se‘arim a tannák harmadik generációjának volt a lakóhelye Kr. u. 120–140 körül. Miután a rómaiak megtiltották a temetkezést az Olajfák hegyén, a zsidók központi nekropolisza is Bét

¹³⁵ Ramsay 1897, II. 525. #369.

¹³⁶ Ramsay 1897, II. 514, #353–354.

¹³⁷ Ramsay 1897, II. 534, #388.

¹³⁸ Strubbe 1994, 73–83; Moga 2014.

¹³⁹ Germer-Durand 1899, #32, p. 25.

¹⁴⁰ Schürer és kiadói (Goodman, Millar, Vermes) tévednek abban, hogy a feltámadásba vetett hit *Dániel könyvének* idézett helyén jelenik meg először (Schürer 1973, II. 391. 411). Mint látható, a test feltámadásának ígérete a Biblia prófétai könyveiben (és a *Ketuvim*hoz sorolt Jóbna is) *expressis verbis* megjelenik.

Se'arim lett. BENJAMIN MAZAR 1936–40 között az 1–11. sírt, NAHMAN AVIGAD 1953–58 között a 12–23. sírokat és az úgynevezett külső sírokat tárta fel. A 14. sz. katakombában a rabbinikus judaizmus alapítójának, R. Júda ha-Nászi családjának tagjai feküdtek.¹⁴¹

A magasan hellenizált családokban pogány görög–római hatásra elterjedt volt a szkepszis, amelynek így adtak hangot: „Bátorság, Kalliopé matróna, senki sem halhatatlan! Ő Búbloszból [származott]. A búbloszi Kalliopé matróna sírboltja (ἄψις)” (BS 136; 12. sz. katakomba). A föníciai partvidék zsidó lakói meglehetősen hellenizáltak voltak: ezt bizonyítja az elhunyt „múzsai” neve is (Kalliopé az epikus költészet múzsája volt). A feliraton szereplő *matróna* kifejezés nemcsak a halott idős korára, hanem magas társadalmi állására is utal. Ez a latin szó – miközben nem talált utat a görögbe – gyakran használt kölcsönszóvá vált a talmudi héberben, ahol a császár és a helytartók, vagy magas rangú személyek feleségeit jelölték vele.

A 11. sz. katakombához tartozó mauzóleumban egy disztichonban írt görög felirat állt, amely valaha bizonyosan a mauzóleum falára volt függesztve (BS 127).

*„Itt fekszem én, Leonteidész, Szapphó halott fia, Jusztosz,
aki leszakítottam minden tudomány gyümölcsét,
elhagytam a fényt, szegény szüleimet is örökös sirásban,
rokonaimat is, ó jaj, Bét Searimban (Beszarioisz),
mentem a Hádészba, én, Jusztosz, és itt fekszem,
sok rokonommal együtt, mert így akarta a hatalmas Sors.
Fel a fejjel, Jusztosz, senki sem halhatatlan!”*

Ez az egyetlen felirat, amelyen Bét Se'arim nevét említik. A görög szöveg telis-tele van homéroszi reminiscenciákkal. Érdekes a második sorban említett „minden tudomány gyümölcse” (πάσης σοφίης καρπός) is, ami ebben az esetben nemcsak azt jelentheti, hogy az elhunyt egész életében a Tórát tanulmányozta, hanem akár nem-zsidó tanulmányokat is folytathatott. Tudjuk ugyanakkor, hogy Bét Se'arim a Tóra-tanulmányok egyik fontos központja is volt, különösen abban az időben, amikor a Szanhedrin ott tartózkodott. Maga a felirat ugyanakkor bizonyítja a görög tanulmányok jelentőségét is. A „*hatalmas Sors*” (Μοῖρα κραταῖή) szintén homéroszi idézet, a görög sírepigramma-hagyomány kötelező kelléke, amelynek emlegetésével – legalábbis a felirat kiadói: SCHWAB és LIFSHITZ szerint – az elhunyt nem sértette meg a *haláchát*.

A túlvilág iránti szkepticizmus és a feltámadáshit közti állapotot tükröz a 18. sz. katakomba egyik felirata (BS 183). A szöveg mindenestre szintén pogány behatást tükröz: „Sírfelirata ez a kegyes Karteriának, akinek ez a sír halandó maradványait tartalmazza, és az örökkévalóság számára őrzi dicsőséges emlékét. Zénóbia hozta ide, hogy eltemessék, így teljesítve anyja óhaját. A te legáldottabb gyümölcsöd, kegyes leányod (mivel a gyermek mindig dicső tetteket hajt végre a halandók között), emelte ezt az emlékművet, azért, hogy mindkettőtök élvezhesse az örökkévalóság megújuló gazdagságát, mikor véget ér az élet.” A felirat kiadói szerint a Zénóbia név akár arra is utalhat, hogy a zsidó hölgy Palmürából származott, onnan szállították át testét a Bét Searim-i temetőbe. A görög szöveg itt is tele van homéroszi reminiscenciákkal. A kiadók helyesen hívják fel

¹⁴¹ Rajak 1998b.

a figyelmet arra, hogy a feliratban megnyilatkozó büszkeség és a „dicsőséges emlékezet” felemlítése egyedülálló jelenség az egész zsidó epigráfiában: „Nem emelnek síremlékeket az igazak (צדקיים, *caddikim*) számára, az ő emléküik: mondásaik” (j.Sek. II, 47a) – gyakori viszont a pogányok között.

Az alábbiakban olyan feliratokat közlünk a Bét Se‘arim-i katakombákból, amelyek egyértelműen a feltámadás mellett tesznek hitet:¹⁴² (a) „Én, Hészükhi(o)sz, nyugszom itt feleségemmel. Senkinek, aki fel merészeli nyitni a felettünk lévő (sírt), ne legyen része az örök életben!” (μη ἔχη μέρος εἰς τὸν βίον αἰώνιον, BS 129; 11. sz. katakomba); (b) „Aki megváltoztatja ennek a hölgynek [ti. akit ide temettek]a helyét — Ő, aki megígérte a halottak feltámadását, fogja megítélni (a tet-tét)!” (BS 162; 13. sz. katakomba); (c) „Legyetek szerencsések, mikor feltámadtok!” (εὐτυχῶς τῆ ὑμῶν ἀναστάσι, BS 194; 20. sz. katakomba); (d) „Itt fekszik Atio, Gamaliél rabbinak, Nehemiás fiának lánya, aki szűzen halt meg huszonkét éves korában, valamint Ation, Rabi Júdának, Rabbi Gamaliél fiának lánya, aki kilenc éves és hat hónapos korában halt meg. Legyen [részük az igazakkal] a feltámadásban!” (BS III 15; 20. sz. katakomba) — Az (a) szövegben előforduló Hészükhisz név a ’megnyugvás’ jelentésű héber *Noah* név fordítása, és mind a diaszpórában, mind Izraelben előfordul. Hangsúlyoznunk kell, hogy az „örök élet” (βίος αἰώνιος) nemcsak a *túlvilági* életet jelentette a zsidók számára, hanem a feltámadás utáni, a messiási királyságban *itt a földön* megvalósuló örök életet is.¹⁴³ Nem biztos, de elképzelhető, hogy a βίος használata a transzcendens értelemre utal és az újszövetségi *koiné*ban is megszokott ζωή helyett az örök életnek éppen ezt a földi aspektusát akarja kifejezni. A (b) felirat szövegezője ismerhette a *Szeptuaginta* görög fordítását, mivel az átokformula: „Ő ítéli meg” (αὐτὸς κριεῖ) szó szerint visszhangozza a zoltárt: „*És ő megítéli a népeket igazsággal...*” (Zsolt 9:9 LXX). SCHWABE és LIFSHITZ az Örökkévaló feltámadással kapcsolatos ígéretéhez összevetésül ajánlja *János evangéliumának* ismert részletét is: „*Mert amint az Atya feltámasztja a halottakat, és megeleveníti, úgy a Fiú is, akiket akar, megelevenít*” (Jn 5:21). A (c) felirat szövegében felbukkanó üdvözlő formula (εὐτυχῶς) kifejezetten a pogány sírfeliratok jellemzője, onnan került át a keresztény epigráfiába, de a zsidók körében szinte ismeretlen. Az ἀνάστασις (feltámadás) görög főnév sem fordult elő eddig zsidó sírfeliratokon, viszont az *Újszövetségben* nagyon gyakori a használata. Helyette a zsidók inkább a συζωοποιέω (megelevenítek, életre keltek) ige alakváltozatait szokták használni. Ugyanakkor az *Anasztasziosz/Anasztaszia* férfi/női nevek a zsidók körében is gyakoriak. A (d) feliratban az ἀνάστασις héber megfelelőjét is olvashatjuk: ez az *‘amidá* (עמידה). Egyébként a feliratot lezáró „Legyen részük az igazakkal a feltámadásban!” formula a középkorban is tovább élt, például a Kairói Geniza dokumentumain.

Természetes, hogy a diaszpórai zsidóság sírfeliratain nagyobb mértékű hellenizálódás mutatható ki, mint az Izrael földjén keletkezett epigráfiai anyagban. Különösen az egyiptomi diaszpóra produkált számos olyan epitáfiumot, melyek nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is erős görög hatást mutatnak.¹⁴⁴ Hozzá kell tennünk: ezen feliratok Leontopolisz (Tell el-Yehudiyeh, Egyiptom) környékén kerültek elő, így azokat az Oniás-féle „ellentemplom” köréhez tartozónak kell tekintenünk.¹⁴⁵ Az alábbi metrikus epitáfium is innen való (*JIGRE* 39):

¹⁴² Longenecker 2000; Grüll 2013.

¹⁴³ Erről bővebben lásd Ruff Tibor cikkét a *Studia Biblica* jelen számában.

¹⁴⁴ Momigliano 1932; Noy 1994; Van der Horst 1994.

¹⁴⁵ Taylor 1998.

„Már azután, hogy az ötvenharmadik évköre bétölt,
 Mindenség Ura jött, s Hádészhoz lekerült.
 Ó, föld, mily' ember testét takarod be homokkal!
 Ábrám lelke, kinél áldottabb nem akadt.
 Nemcsak városszerte becsülték, köztisztséggel övezve,
 bölcs vezetéséért megkoszorúzva fejét,
 két helyen is kinevezték őt városvezetőnek
 így hát kétszer olyan bön osztotta javát.
 Mindeme tetted, lélek, méltó volt temagadhoz,
 és mi, derék fiaid, még gyarapítjuk e hírt.
 Ó, vándor, aki látod e jó embernek a sírját,
 még mielőtt tovamész, mondd rá emez áldást:
 »könnyű legyen e föld minden időre neked!«”

Az Abramosz (Ábrahám) név szerepeltetése biztossá teszi, hogy zsidó epitáfiummal van dolgunk. (A név ilyen formában szerepel Josephusnál és a korabeli papiruszokon is.) A feliratban szereplő istennév-jelző („Mindent-Alávető”, πανδαμάτωρ) egy egyiptomi pogány feliraton az Idő epithetonja, de a klasszikus irodalomban Zeusz jelzőjeként is ismert. A test és a lélek szétválasztása szintén klasszikus téma a görög epitáfiumokban, de a zsidó vallási elképzelésektől sem áll távol. Abramosz úgy látszik az *arkhón* vagy a *politarkhész* tisztségét viselte minden bizonnyal Leontopoliszban, és egy másik, közelebről meg nem nevezett városban. A felirat fogalmazása szerint ez kifejezetten a zsidó *politeuma* tagjaira vonatkozott, vagyis „ethnikai” jellegű tisztség volt (ἀρχὴ πανδημῶ ἐθνικῆ). A város zsidó lakosságának vezetésében betöltött szerepe és bőkezű adományai miatt meg is koszorúzták, ami kifejezetten pogány gyakorlatnak számított.

A következő szöveg a keletkezés helyét is megnevezi (JIGRE 38):

„Mondja az oszlop: »Hogy hívnak, ki e síri sötétben
 fekszel? Mondd, ki atyád, s hol szült téged a föld?«
 Arszinóé: Theodószioszé, kinek anyja Aliné,
 nagyrabecsült Oniás földje hazánk, ami szült.
 »Mennyi idősen jössz le az árnyas Léthe folyamhoz?«
 – Hűsz vagyon én, s lakom itt: holtak gyászi helyén. –
 »Férjed volt-e?« – Bizony volt. – »S hagyta hátra-e néki
 gyermekeket?« – Hádész meddön elragadott. –
 »Könnyű legyen ez a föld teneked, ki a holtakat őrzi,
 És teneked, idegen, hozzon bő aratást!«
 A 16. évben, Payni (hó) 21-én.

Az elegáns dór dialektusban fogalmazott párbeszédes sírfelirat legnagyobb érdekessége, hogy megnevezi Arszinóé szülőházáját: „Oniás földjét”. Igazság szerint ha ez a mondat nem lenne benne a szövegben, azt sem tudhatnánk, hogy valóban zsidó sírfeliratról van-e szó, hiszen a szöveg bővülködik a görög mitológiai elemeiben (Hádész, Léthe). Oniás papi családja a Salamon idején

működő Cádoktól eredeztette magát. A zsidó hagyomány szerint I. Oniás nyitotta meg Jeruzsálem kapuit Nagy Sándor előtt. Utódját, III. Oniást Kr. e. 172-ben üzte el az első hellenista főpap, Jaszón. Oniás az Antiokhia melletti Daphné egyik pogány szentélyében keresett menedéket, de Jaszón utódja, Menelaosz megölette. Fia, IV. Oniás még Kr. e. 164 előtt Egyiptomban kért és kapott menedéket (vö. *CPJ* I 132). Sőt, a király engedélyével templomot is épített, valószínűleg éppen akkor, amikor a jeruzsálemi Szentélyt IV. Antiokhosz Epiphanész megszenteltelenítette (Kr. e. 167–164 között). A templom Leontopoliszban, a Héliopoliszi nomoszban épült fel, a „Legfelsőbb Isten” tiszteletére (*Ant.* XIII. 3.1. [64–68]). Különös, hogy a zsidó templomot egy Bubasztisz nevű egyiptomi istenségnek emelt szentély helyén alapították, mégpedig arra a Jesája-próféciára alapozva, amely szerint: „*Ama napon oltára lesz az Úrnak Egyiptom földjének közepette*” (19:19). (Korábban egyes bibliakritikusok úgy vélték, hogy ezt az igeverset *a posteriori* éppen a leontopoliszi templom igazolására illesztették bele Jesája könyvébe, a qumráni tekercsek azonban egyértelműen cáfolták ezt a feltételezést.) Josephus szerint a templom furcsa elhelyezésén még maguk a Ptolemaida uralkodók is csodálkoztak (*AJ* XIII. 3.2. [70–71]). Oniás szentélye állítólag a jeruzsálemi Templom pontos mása volt, némileg kicsinyítve, de a régészek FLINDERS-PETRIE után a legkisebb nyomát sem találták az épületnek, így ezt az állítást nem tudjuk igazolni. ARNALDO MOMIGLIANO óta elterjedt az a vélekedés, hogy Oniás temploma „riválisa” volt a jeruzsáleminek, ez azonban MÉLÈZE-MODZREJEWSKI szerint túlzás: az egyiptomi szentély csak az itteni zsidó katonai kolónia vallási igényeit akarta kielégíteni.¹⁴⁶ Josephus szerint Maszada eleste (Kr. u. 73) után zélóták egy csoportja Egyiptomba menekült, ahol megpróbálta felláztatni a zsidó lakosságot. Ezért az egyiptomi *praefectusok*: Tiberius Iulius Lupus, majd a 73-ban őt felváltó Valerius Paulinus bezáratták és leromboltatták Oniás szentélyét.

Az alábbi szöveg egy fiatal lány görögül írt metrikus sírfelirata (*JIGRE* 31):

„Rajtam, még aki nemrég tágterü házban örültem
szűz tisztán s virulón – rajtam sírj, idegen:
itt fekszem lakodalmi ruhámmal időnek előtte,
gyűlöletes ez a sír, mely lett nászi szobám.
Mert amidőn már értem az ünnepi lárma [- -]
éneke zengte be már otthoni ház fedelét.
Éltem, mint az esőn kivirágzó rózsza a kertben,
mígnem a Hádész jött, s hirtelen elragadott.
Hűsz évem, idegen [- -]”

A házassága előtt elhunyt fiatal lány a görög sírköltészetben is gyakori téma. A *mors immatura* téma megtalálható az egyiptomi zsidó irodalomban is (3Makk 4:6–8). A sírfelirat költőjének hellenizáltságát mutatja, hogy a nyolcadik sorban olvasható „elragadott a Hádész” kitétel egyértelműen mitologikus jellegű (a kiadóknak egyenesen Proszerpina történetét juttatta eszükbe). Ugyanakkor a Bét Searim-i temető egyik feliratán is előbukkanó „lementem a Hádészba” kifejezés a Hádész mint az Alvilág helyét jelenti (vö. *BS* II #127), vagyis a *Seól* (שאול) megfelelőjeként használatos,

¹⁴⁶ Méléze-Modrzejewski 1997, 128.

miként az Újszövetségben is, amelyben tizenegy alkalommal fordul elő. Egyébként az Alvilág megszemélyesítését a Biblia is ismeri, pl. „Azért a sír kiszélesíti torkát és feltátja a száját szertelen” (Ézs 5:14).

A metrikus sírfeliratok köréhez tartozik az az 1906-ban, feltehetőleg Rómában talált fehér márványlap is, amelyre Regina epitáfiumát vésték. A *CIL* kiadója szerint keletkezése paleográfai alapon a 3–4. századra tehető. TESTINI a betűk és a nyelvhasználat alapján a 4. század mellett foglalást (*AE* 1912, 287 = *CIL* VI 39086 = *JWE* II 103).

„Itt fekszik Regina, meglegedve ezzel a sírral,
amit férje emelt, viszonzva szerelmét,
miután kétszer tíz évet élt le vele,
s nyolc nap híján négy hónapot:
ismét élni fog, s fel fog jönni a fényre megint,
mert remélni lehet, hogy feltámad a megígért
korra, ami a méltók és jámborok valódi hite,
a tiszteletreméltó tájon ki-ki érdeme szerint bírja helyét.
Erre jogosít téged kegyességed, erre tiszta életed,
erre néped szeretete, erre a Törvény tisztelete,
férjed érdeme, akinek gondod volt dicsőségére.
E tettek miatt reményteljes jövőd van,
melyből szomorú férjed is keresi a vizsgálatát.”

A feliratban LEÓN szerint alig egy-két grammatikai problémával találkozunk: ilyen a *secum* helyett a *cum eo* (3. s.), a *transsegerat* reduplikált mássalhangzója (3. s.), a *victura* hosszú *ā*-ja (5. s.), vagy a *quod* használata (6. s.).¹⁴⁷ A vers szerzője tehát viszonylag jó latin nyelvtudással rendelkezett. De vajon zsidó volt-e egyáltalán? A feltámadás, amelyre a *rursum victura reditura ad lumina rursum* („majd ismét feleledő, és a fényre ismét visszatérő”) sor utal, mindkét monotheista vallás híveinek közös reménysege. Mindenesetre a sírfelirat sajátos szóhasználata, valamint hogy nem szerepelnek benne keresztény vonatkozások, egyértelműsítik, hogy zsidó szerzőről lehet szó. További fejtörést okoz a „megígért korszakra” (*aevom promissum*) és a „tiszteletreméltó tájra” (*rus venerandum*) történő utalás, amely a feltámadás után jut majd a valódi hívők osztályrészéül. Az igazak feltámadásának tanítása az ortodox rabbinizmus egyik alapvető tétele, amelynek pusztá tagadása is kizár az eljövendő világból. A halál után az igazak lelkei egyesek szerint „Ábrahám kebelén” (a Seólbán), az Édenkertben, a Paradicsomban, a harmadik égben, vagy a hetedik mennyországban, a Dicsőség Trónja alatt kapnak helyet (4Makk 12:17; 18:23; b.Ber. 28b; ApocMos 40.1; b.Sabb. 152b.). A „megígért korszak” azonban nem a lelkek halál utáni tartózkodási helyére, hanem a próféták által megígért új világkorszakra – héberül עולם הבא (*ólám ha-bá*) – vagyis a Messiás (földi) királyságára is vonatkozhat.¹⁴⁸ A zsidó elképzelések szerint a Dávid házából származó

¹⁴⁷ León 1960/1995, 248–250.

¹⁴⁸ Raphael 1994; Park 2000; Grüll 2013.

Felkent a földön fogja megalapítani birodalmát, miután szétveri pogány ellenségeit, összegyűjti Izrael szétszórta maradványait és felépíti az Új Jeruzsálemet. Báruch apokalipszise szerint ez a „Menynyei” Jeruzsálem az első emberpár teremtésekor az Édenkertben állt, de a bűnbeesés után felkerült az égbe (ez a Paradicsom, az üdvözültek lakhelye), ahonnan a Messiás eljövetele után fog a földre – egészen pontosan a földi Jeruzsálem helyére – leszállni. Ezt az elképzelést széles körben osztották a hellenisztikus és római korban keletkezett apokrif eszkatologikus iratok.¹⁴⁹ Nem sok értelme van tehát azon vitatkozni, hogy a felirat szerzője mit értett „tiszteletreméltó tájékon” (*rus venerandum*): az Édenkertet (FREY), a Paradicsomot (CUMONT), vagy a Szentföldet (FISCHER, MASER, DELLING, CAVALLIN), minthogy a zsidó eszkatológiában mindhárom szorosán összefonódott.¹⁵⁰ A túlvilághitre (illetve az eszkatologikus jövőre) vonatkozó vallási elképzelések mellett a felirat tipikus zsidó elemének tekinthetjük még az *amor generis* („a nép szeretete”) és az *observantia legis* („a Törvény megtartása”) kifejezéseket, melyek a görög nyelvű zsidó feliratokon gyakran előforduló φιλόλαος és φιλόνομος epithetonok latin megfelelői.¹⁵¹

4. Bibliaidézetek amuletteken

Az ókori világban Izrael Istenét és a zsidó vallás szent könyveit a nem zsidók is reverenciával vették körül, mivel közismert volt azok ereje és hatékonysága. Bár a mágiát a Tóra határozottan tiltotta, és a „halálos bűnök” kategóriájába sorolta (5Móz 18:10–11; vö. 2Móz 22:17; 3Móz 19:26,31; 20:27), amiben a rabbinikus irodalom is egyetértett vele (lásd pl. m.Szanh. 6:6; 7:7; j.Sabb. 6:10), ennek ellenére a zsidók közül is sokan gyakorolták ezt a tiltott tevékenységet, sőt abban egyenesen „szakembereknek” számítottak. Nemcsak a zsidók, hanem a pogányok közül is sokan úgy gondolták, hogy a bibliai idézetek, nevek, történetek, továbbá a Mindenható különféle neveinek invokálása hatékony eszköz lehet az apotropikus vagy szimpatikus mágiában. Ezért írta PIETER WILLEM VAN DER HORST: „ahogyan az ember a pogány mágikus szövegekről áttér a zsidókra, gyakran az az érzése, hogy ugyanabban a világban mozog”.¹⁵² Sokszor még a szakemberek sem tudják megállapítani, hogy egy-egy szöveget pogányok, zsidók vagy keresztények írtak.¹⁵³ A szó szerint vagy parafrazálva idézett bibliai versek leggyakrabban a zsinagógai liturgiához kötődnek.¹⁵⁴ Egy különleges arámi nyelvű mágikus tálon, amelyen valaki különböző démonoktól kér védelmet, a következő verseket idézi: Zak 3:2; Zsolt 89:53; 106:48; 72:18–19; 104:31 – ezeket ugyanebben a sorrendben

¹⁴⁹ 2Bár 4:2–6; 34:2; 1Én 53:6; 90:28–29; 4Ezra 7:26; 10:44–59. Ezt a vélekedést Hieronymus is mint a „zsidók, illetve a mi zsidóóink” (*Iudaei et nostri Iudaizantes*) tévelygését ítélte el: ld. *Comm. in Isa.* 49:14; *Comm. in Ezech.* 36; *Comm. in Ioel* 3:16.

¹⁵⁰ David Noy megjegyzése teljesen irreleváns: „*Rus* is more appropriate for Eden or Paradise than for the Holy Land, although it is not used in either sense in the Vulgate”, hiszen a felirat készítője nem a Vulgatát használta, s a Vulgata az Édenkertre egyébként sem használja a *rus* kifejezést. Van der Horst nyitva hagyta a kérdést (Van der Horst 1991, 39).

¹⁵¹ Saul Lieberman szerint az *observantia legis* a „parancsolat szeretete”, az *amor generis* pedig a „a nép szeretete” arámi kifejezések megfelelője; Jean-Baptiste Frey ezzel szemben a *genust* a családra értette; Harry León és Peter W. Van der Horst pedig általában az emberiségre.

¹⁵² Van der Horst 2006, p. 272.

¹⁵³ Daniel-Malomini 1990, 49–52.

¹⁵⁴ Naveh-Shaked 1993, 22–31.

a legkorábbi fennmaradt zsidó imakönyv tartalmazza.¹⁵⁵ Egy másik tálon, amelyen a boszorkányság ellen kér valaki védelmet, ez az áldás szerepel: „*Áldott vagy Te, Urunk, Istenünk, a Világmindenség Királya, nagy, hatalmas, és rettenetes Isten*” – melyben az utolsó három jelző az 5Móz 10:17-ből származik, az egész ima pedig a Tizennyolc Áldásra megy vissza, amely a legfontosabb napi ima volt a zsinagógákban.¹⁵⁶ A rabbinikus irodalom is megerősíti, hogy bizonyos igeverseket, például a 2Móz 15:26-ot („egyet sem bocsátok rád ama betegségek közül, amelyeket Egyiptomra bocsátottam, mert én vagyok az Úr, a te gyógyítód”) a 2. századtól kezdve igen gyakran használtak a zsidók a gyógyításban (m.Szanh. 10:1). Az Isten védelmező erejét invokáló versek (pl. 4Móz 6:24–26; Zak 3:2; Zsolt 91 stb.) más a Második Templom korában is használatosak voltak a protektív mágiában.¹⁵⁷ Előfordul, hogy az ígét nem szó szerint, hanem a körülményekhez adaptálva idézték. Egy bizonyos Szaida, Sitt al-Ahl lánya a Zsolt 46:8-t („*Jákób Istene a mi várunk*”) így változtatta meg: „*Jákób Istene a lány vára*”.¹⁵⁸ Egy ellenségre mondott átok a 3Móz 6:6-ot („*Legyen az egészen égőáldozat az oltáron levő tüzelőhelyen egész éjszaka, mind reggelig, és az oltárnak tüze égve maradjon azon*”) úgy alakította át, hogy az *oltár* szót kicserélte az ellenség nevére.¹⁵⁹ A Mindenható és az angyalok neveinek citálása is a mágia hatékonyságát biztosította.¹⁶⁰ A *Tetragrammaton*, az *Él, Elohim, Saddáj* mellett a „vagyok, aki vagyok” (2Móz 3:14) voltak a leggyakrabban idézett nevek. Egy bizonyos Bunajna gyógyulásáért az Istenhez imádkozott, „*aki megsebez, de be is kötöz*” (5Móz 32:39).¹⁶¹ A mágiában használt bibliai történetek általában olyan eseményeket idéznek fel, amelyekben a Mindenható ereje népének javára és ellenségeivel szemben nyilvánult meg.¹⁶² Formulájuk egyszerű: „ahogyan X történt [a Bibliában], ugyanúgy Y [a kívánt eredmény] történjen meg most”.¹⁶³ Sitt al-Ahl lánya, Szaida írta: „*Amiképpen elküldte angyalát Dánielhez, ugyanúgy győzzön mindenki felett, és mindenki szája legyen befogva, ahogyan Musza, Jala fia szája is, hogy ne tudjon ártani nekem*”.¹⁶⁴ A mágikus szövegek egy különleges válfaját alkotják a nyakban hordott, összegöngyölt vagy összehajtott fémlemez (lamellae), melyek feladata volt az ártalmaktól megóvni viselőjüket.¹⁶⁵ Az ókori Izrael területén a zsidó amulettek általában bibliai idézeteket tartalmaznak héber vagy arámi nyelven, de előkerültek már ilyenek Szíria, Irak, Egyiptom, sőt Georgia (Grúzia) területén is. Az átlagosan 8 x 4 cm nagyságú lemezek készülhettek fémből (arany, ezüst, réz/bronz), de akár szerves anyagból (pergamen, papirusz) is, ez utóbbi esetben fennmaradásuk esélye kisebb volt. (Mindaddig csak egyetlen héber *tabula defixionis* került elő a meróti zsinagógában,¹⁶⁶ görög nyelvűeket viszont találtak Bét Seánban és Hebron környékén, vagyis alapvetően nem zsidók által lakott területen.) Az egyik legérdekesebb zsidó amulett egy csecsemő sírjából került elő

¹⁵⁵ Széder Amrák Gáon, 9. század, lásd Levene 2003, 71–74.

¹⁵⁶ Levene 2003, 12.

¹⁵⁷ Angel 2009, 789–790.

¹⁵⁸ Naveh-Shaked 1993, 240.

¹⁵⁹ Naveh-Shaked 1998, 233–235.

¹⁶⁰ Bohak 2008, 305–307.

¹⁶¹ Schiffman-Swartz 1992, 115.

¹⁶² Frankfurter 1995.

¹⁶³ Angel 2009, 795.

¹⁶⁴ Naveh-Shaked 1993, 211.

¹⁶⁵ Eshel-Leiman 2010.

¹⁶⁶ Naveh-Shaked 1993, A16.

Féltoronyban (Halbturn, Ausztria), egy 2-3. századi római villa melletti temetőben.¹⁶⁷ A 2000-ben előkerült 2,5 x 2,1 cm-es aranylemezen a kutatók a következő görög betűkkel írt szöveget találták: ΣΥΜΑ | ΙΣΤΡΑΗ|Λ ΑΔΩ|ΝΕ ΕΛΩ|Η ΑΔΩ|Ν Α. A rejtélyesnek látszó textus értelmét HANS TAUBER fejtette meg 2007-ben: az nem más, mint a legismertebb zsidó ima, a *Semá'* héber szövegének átírása (יהוה אלהינו יהוה אחד 5Móz 6:4). A „*Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr!*” igeverset – amit Jézus is „*minden parancsolatok között az első*”-nek nevezett (Mk 12:29) – bizonyára bajelhárító cézzal akasztották szülei a kisgyermek nyakába.

5. Törvénytisztelők és törvénytanítók zsidó sírfeliratokon

A törvényre (νόμος) vagy a parancsra (ἐντολή) történő hivatkozás viszonylag gyakori a diaszpórai zsidó sírfeliratokon. Mindebből arra következtethetünk, hogy az Írások az Izrael földjén kívül élő zsidók körében is nagy tiszteletben álltak. Természetesen vannak olyan helyzetek, amelyekben nehéz megítélni, hogy a vallási vagy az állami törvények betartásáról van-e szó. Például az alábbi görög felirat: „Eirénesz, a preszbüterosz, vásárolta a helyet, semmiben nem sértve a parancsot” (μηδὲν βλάψας τὴν ἐντολήν) akár mindkettőre is érthető (JIWE I 148, Catania, 4–5. század). A „vásárolta” (ἠγόρασεν) kifejezés miatt nem elképzelhetetlen, hogy a sírokra vonatkozó világi törvényekre utal, de az is lehetséges, hogy valamilyen, speciálisan a zsidó temetkezéssel összefüggő vallási parancsra gondolhatott: pl. hogy csak 50 könyökre a várostól lehetett temetkezni (b.BB 25a); igazat nem volt szabad gonosz mellé temetni (b.Szanh. 47a); illetve hogy kellett kinéznie egy családi sírboltnak (b.BB 100b–101a). Nagyjából ugyanezt mondhatjuk el az alábbi, szintén ugyaninnen származó feliratról: „Jaszón, a vén, semmiben nem csorbítva a parancsot, megvásárolta magának és gyermekeinek ezt a sírhelyet (κοῦπαν)” (JIWE I 149, ua.). Az előző felirathoz képest csak a szóhasználat különbözik: itt nem a parancs „semmibe vételéről”, hanem „csorbításáról, megkárosításáról” (a ζημίω ige használatával) esik szó. Egyébként érdekes a *cupa* vagy *cupula* szó használata is, ami egy különleges, hosszában félbevágott hordó alakú síremlék, mely Közép-Itáliából terjedt el, és vált népszerűvé az 1–3. században Africában és Hispaniában.

Sokkal egyértelműbbek azok az epithetonok, amelyek az elhunytnak a Törvényhez való viszonyát mutatják: „...gerusziarkhész, parancskedvelő, és Eulogia presbiternő, a felesége” (JIWE I 163, Rabat, Málta, 1–2. század). A felirat első sora hiányzik, ez minden bizonnyal a férj nevét és talán a szokásos „itt nyugszik” formulát tartalmazta. Az ismeretlen zsidó *gerusziarkhész* jelzője: a „parancskedvelő” (φιλεντόλιος) másutt is gyakran megjelenik (pl. Rómában JIWE II 240, 281, 564, 576) és női formában is ismert: φιλεντόλια (CIJ 482). Az alábbi két felirat is Rómában került elő: „Itt fekszik Eukarposz, a kegyes ifjú, törvényszerető. Nyugodjék békében!” (JIWE II 212, Vigna Randanini katakombá, 3–4. század); „Itt fekszik Gaianosz, grammateusz, zsoldárénekes, törvényszerető. Nyugodjék békében!” (JIWE II 502, Villa Torlonia katakombá, 3–4. század.) A νόμος a *Szeptuagintában* mindenütt a mózesi Törvényt jelentő görög kifejezés,¹⁶⁸ bár a φιλόνομος

¹⁶⁷ Eshel et al. 2010.

¹⁶⁸ A Tóra és a *nomosz* megfeleltetése nem problémamentes, mivel a héber kifejezés eredeti jelentése inkább „Tan(itás)”, erről lásd pl. Westerholm 1986. Hozzájárulhatott ehhez a jelentéshez, hogy a Tóra az egyiptomi zsidóság számára „polgári jogga” is vált, lásd Méléze-Modrzejewski 2001.

összetétel nem fordul elő benne. Lehetséges, hogy a zsidó sírfeliratok frazeológiájában gyakori φιλο- összetételű szavak a lapidáris stílus miatt jöttek létre, és váltak a zsidó epitáfiumok egyik megkülönböztető jegyév. Hogy mit kellett „nyújtania” az elhunytak még életében ahhoz, hogy elnyerje ezt a megtisztelő titulust, nem tudjuk pontosan, mindenesetre – mint ahogy az első felirat is bizonyítja, már kiskorú fiúk (νήπιος) is megkaphatták. A második feliraton a *grammateusz*, vagyis „jegyző” zsinagógai funkciót (vö. *JIWE* II 1) relatíve alacsony rangú tisztségek tarthatjuk a zsidó gyülekezeteken belül. A megbízás lehetett csupán formális jellegű is, tekintve, hogy 6-7 éves *grammateusz*okat is ismerünk feliratról (*JIWE* II 255, 256). A zsoldárénekes (ψαλμοφδοός) szintén zsinagógai funkció lehetett, zsoldármondó (ψαλμολόγος) alakban az aphrodisziaszi donátorfeliraton is előfordul.¹⁶⁹ Ez utóbbin szerepel a „tudásszeretők” tízes társasága (δεκανία τῶν φιλομαθῶν). A Misnában a „bölcsesttanuló” (חכמ תלמוד) kifejezés feleltethető meg ennek (pl. b.Ket. 111b; b.Pes. 49a), amelybe ugyanúgy beletartoztak a bölcsek, mint azok hallgatói. (Hasonlóan a mai angol *scholar* szó kettős értelméhez, amely egyformán jelent tudóst és iskolai tanulót.) Az aphrodisziaszi felirat bevezetésében említett „tudásszeretők” tehát „valószínűleg valamiféle tanulókört jelenthetett, talán olyasmit, amit ma *bét ha-midrás*nak, azaz az exegétikai tanulmányok házának nevezünk”.¹⁷⁰

A fenti görög kifejezések latin megfelelője került elő egy római márvány szarkofágon: „Iulia Irene Aristának, anyjának, aki (kitartott) az Isten erényességében (*per Dei virtutem*) és megőrzött életmódjának hitében (?), a Törvényt igazán tisztelőnek (*iuste legem colenti*), fia, Atronus Tullianus Eusebius, *vir optimus*, illő engedelmességgel (készíttette). Élt 41 évet” (*JIWE* II 616, Via Nomentana, 3-4. század). A felirat zsidó voltát egyedül a „törvénytisztelő” (*legem colenti*) kifejezés sugallja. FERRUA ellenben úgy véli, hogy a kifejezés utalhat keresztényre is: pl. „a törvény legjobb szolgálólánya, a hit mestere” (*optima servatrix legis fideique magistra*, *ILCV* 316), „a törvény tisztelője” (*benerans legem*, *ICVR* 17449). DAVID NOY a feliratot mindenesetre a *dubia* jegyzékében közli. A (*per*) *fidem sationis conservatae* értelmezése nem könnyű. A *sationis*-t *rationis*-ra emendálta SCHWABE, ezt FERRUA úgy értelmezte: „hűség a hagyományos életmódhoz”, NOY pedig így fordítja: „preserved ... the faith of the race”. Még ha el is fogadjuk a *ratio* conjecturát, a szó aligha jelent angolul *race*-t (rassz, faj, nemzetség), inkább a *lex*-szel párhuzamos kifejezésről lehet szó (szabály, törvény, rendszer), amely – feltehetően – Iulia Irene Arista hitből megőrzött (zsidó) életmódjára utal. Az eddigi kutatás annak sem szentelt figyelmet, hogy a felirat állítója, Atronus Tullianus Eusebius, a senatori rendhez tartozott (*vir optimus*), vagyis esetében talán egy zsidó származású (vagy prozelita) senatorról beszélhetünk, ami I. Constantinus után már nehezen elképzelhető.

Ha eddig bármi kétség is felmerült az ilyen típusú feliratok azonosítását illetően, minden kétséget eloszlat az alábbi felirat: „Itt nyugszik békében Rufeinosz, a feddhetetlen, istenfélő, bölcs a Szent Törvényekben és tanulótlárs, (aki) 21 évesen és nyolc napon, az éj 10. órájában hunyt el” (*JIWE* I 12, Lorium, La Bottaccia). A „bölcse a szent törvényekben” (ἀγίων τε νόμων σοφίης) a Tórára és a Talmudra egyaránt értelmezhető, s bár „a törvények és parancsok szentségére” az *Újszövetségben* is történik utalás (ὁ μὲν νόμος ἄγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία, Róm 7:12), a kifejezést eddig

¹⁶⁹ A zsoldárok szerepéről a zsinagógai liturgiában lásd McKinnon 1986, 177-191.

¹⁷⁰ Reynolds-Tannenbaum 1987, 32.

egyetlen keresztény feliraton sem találták meg. De Rufinus sírfeliratának jellegzetes szóhasználata, mint az „itt nyugszik” (ἐνθάδε... κείτε), a „békében” (ἐν εἰρήνῃ), a „feddhetetlen” (ἀμύμος), az „istenfélő” (θεοσεβής) és az „együtt-tanuló” (συνίστωρ) is kifejezetten a zsidó feliratokon fordul elő.

Közismert, hogy a *rabbi* kifejezés elég ritka a zsidó feliratos anyagban.¹⁷¹ Helyette a pl. az alábbi feliraton ezt a kifejezést használják: „Itt fekszik Mnaszeasz, a bölcsek tanítványa és a zsinagógák atyja” (*JIWE* II 544, Trastevere, Róma, 3–4. század). A Mn(i)aszeasz a héber Manasse név görög változata is lehet, mindenesetre a pogány görögök is széles körben használták. A πατήρ συναγωγῶν azért meglepő, mert egy személy általában egy zsinagóga „atyja” szokott lenni, a zsinagóga többes számban csak ritkán szerepel (pl. *mater synagogarum*, *JIWE* II 577). A „bölcsek tanítványa” (μαθητῆς σοφῶν) esetében mindenekelőtt azt a kérdést kell megválaszolni, hogy kikkel azonosíthatjuk a „bölcseket”? Feltehetően olyan zsinagógai tanítókkal, akik nagy jártasságra tettek szert a Törvény ismeretében és oktatásában, mint pl. a νομομαθῆς-ek és a νομοδιδάσκαλος-ok. „Itt fekszik Euszebisz, a tanító, törvénytudó, feleségével, Eirénével, a...” (*JIWE* II 68, Monteverde katakombá, 3–4. század); „...a törvény tudóját, ... aki jól megtanulta...” (*JIWE* II 390, Vigna Randanini, 3–4. század). Csak feltételezhetjük, hogy a φιλόνομος és a νομομαθῆς használatában létezett némi különbség: az előbbit nyilván kiskorúak is megkaphatták, míg az utóbbi estében feltételezhetjük a nagykorúság elérését. Az első feliraton szereplő Euszebi(o)sz nevű „tanító” (διδάσκαλος) valószínűleg egy rabbi lehetett, aki valamelyik zsinagóga melletti *bét ha-midrás*ban a Törvényt oktatta. (A Talmud egy Mattjá ben Heres nevű római törvénytánítót is megemlíti.) A második feliratról hiányzik a név (a második jelző végződése alapján az elhunyt nő volt), de a töredékes „aki jól megtanulta” jelző (εὐδιδακτῆ) szemantikailag a „törvénytudó”-hoz kapcsolható. Végül az alábbi feliratban a νομοδιδάσκαλος kifejezést találjuk: „...-tusnak, a törvénytánítónak; egy igaz (ember) emléke dicsérettel... Nyugodjék békében!” (*JIWE* II 307, Vigna Randanini, 3–4. század) A νομοδιδάσκαλος egyébként háromszor fordul elő az Újszövetségben, kétszer Lukácsnál (Lk 5:17, Csel 5:34) és egyszer Pálnál (1Tim 1:7), vagyis alapvetően diaszpórai kifejezésről lehet beszélni. A „törvénytánítók” a farizeusok mellett alkothatták a társadalom egyik csoportját (az evangéliumokban), de vonatkozhatott a jelző egyetlen ember képességére, tudására is (pl. Rabban Gamalilé esetében), valamint általánosságban mindazokra, akik mélyebben akarták megismerni a Törvény parancsait (pl. Epheszoszban). Esetünkben feltehetően egy olyan személyről van szó, aki a zsinagóga melletti „tanházban” foglalkozásszerűen tanította a Tórát és a judaizmus törvényeit.

6. Összefoglalás

A Római Birodalomban elterjedt epigráfiai kultúra alapvetően idegen maradt a zsidóság számára, nem csupán az anyaország, a Kr. u. 6-tól provinciává tett Iudaea (Kr. u. 136-tól Syria Palaestina) területén, hanem a diaszpórában is. A zsidók a harmadik parancsolat tiltása miatt eleve nem írhat-

¹⁷¹ A nyolcvanas években Shaye Cohen írt egy nagy visszhangot kiváltó cikket a feliratos forrásokban szereplő rabbikról, pontosabban arról a jelenségről, hogy rendkívül kevés rabbit említenek ezek a források zsinagógai kontextusban (Cohen, 1981-82). A vita egyrészt azóta is folyik, összekapcsolva más megválaszolatlan kérdésekkel, pl. hogy kinek a kezében is volt a késő antik zsinagógák irányítása, lásd Miller 2004; Lapin 2011; Millar 2011. - Az Újszövetségben egyébként előfordul, hogy Jézust *rabbinak* szólítják, amit *János evangéliuma* görögül *didaszkaloszként* ad vissza: ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε (Jn 1:39).

ták felirataikra a Kimondhatatlan Nevet (amit a szamaritánok minden további nélkül megtettek), éppen ezért istennév-helyettesítőkre volt szükségük, amelyek közül némelyik már „foglalt” volt, mint például a híres „Legfelsőbb Isten” elnevezés. Annak ellenére, hogy a héber Biblia központi szerepet játszott életükben, és nem csak a zsinagógái összejöveteleken, igen kevés szó szerinti idézetet találunk belőle a zsidó feliratokon. Amikor idézik, általában akkor sem szó szerint, hanem parafrázálva, vagy csak utalásszerűen, egy-egy szót vagy nevet kiragadva belőle. Ennek oka valószínűleg a szent szövegek profanizációjától való félelem lehetett. Ugyanakkor sírfeliratok átokformuláiban, vagy az amuletteken és más mágikus szövegekben bőven találhatunk bibliai utalásokat (főleg a *Deuteronomium* 28 fejezetére), ami világosan jelzi, hogy a „zsidók Törvényének ereje” a pogányok között is ismert volt és tiszteletnek örvendett.

Rövidítések

AE	<i>Année d'Épigraphie</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> , ed. H. Temporini
BS	<i>Beth She'arim: Ha-ketobot ha yevaniyyot. Vol. II: The Greek Inscriptions</i> , edd. M. Schwabe, B. Lifshitz
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , ed. A. Boeckh
CIIP I/1-2	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. I. Part 1-2: Jerusalem</i> , edd. H. M. Cotton et al.
CIIP II	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. II: Caesarea and the Middle Coast</i> , edd. H. M. Cotton, L. Di Segni, W. Eck et al.
CIIP III	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. III: South Coast</i> , ed. W. Ameling, H. M. Cotton, W. Eck et al.
CIIP IV/1-2	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. IV. Part 1-2: Iudaea / Idumaea</i> , edd. W. Ameling, H. M. Cotton, W. Eck et al.
CIJ I	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum, vols. I-II</i> , ed. J.-B. Frey
CIJ I ²	<i>Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B. C. to the Seventh Century A. D.</i> , ed. B. Lifshitz
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , edd. Th. Mommsen et al.
CPJ I-III	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum, vols. I-III</i> , ed. V. Tcherikover
ICVR	<i>Inscriptiones Christianae Urbis Romae</i> , edd. G. B. De Rossi, G. Gatti
IJO I	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis, vol. I: Eastern Europe</i> , ed. D. Noy, A. Panayotov, H. Bloedhorn
IJO II	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis, Bd. II: Kleinasien</i> , ed. W. Ameling
IJO III	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis, vol. III: Syria und Cyprus</i> , edd. D. Noy, H. Bloedhorn
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , ed. E. Diehl
JJWE I	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe, vol. I: Italy, excluding the City of Rome, Spain and Gaul</i> , ed. D. Noy

JIWE II	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe, vol. II: The City of Rome</i> , ed. D. Noy
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i> , vols. I–X.
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> , edd. J. E. Hondius, H. W. Pleket et al.

Bibliográfia

- ALTHEIM-STIEHL 1958: Altheim, Franz; Stiehl, Ruth: Inscriptions of the Synagogue of Dura-Europos. *East and West* 9(1-2): 7-28.
- AMELING 1993: Ameling, Walter: Eine liturgische Inschrift aus der Synagogue von Sardes. In Karlheinz Dietz, Adolf Lippold (eds.): *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. Würzburg: Universität Würzburg, Seminar für Alte Geschichte.
- ANGEL 2009: Angel, Joseph: The use of the Hebrew Bible in early Jewish magic. *Religion Compass* 3(5): 785-798.
- AVIAM 2013: Aviam, Mordechai: The Decorated Stone from the Synagogue at Migdal. *Novum Testamentum* 55(3): 205-220.
- AVIGAD 1960: Avigad, Nahman: An Aramaic Inscription from the Synagogue at Umm El-'Amed in Galilee. *Bulletin (Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogue)* 3: 62-64.
- BAHAT-DRUKS 1972: Bahat, Dan; Druks, Adam: The Synagogue at Beth-Shean. Preliminary Report. *Qadmoniot* 5(2): 55-58. (in Hebrew)
- BAUCKHAM 2015: Bauckham, Richard: Further Thoughts on the Migdal Synagogue Stone. *Novum Testamentum* 57(2): 113-135.
- BAUMGARTEN et al. 2011: Baumgarten, Albert; Eshel, Hanan; Katzoff, Ranon; Tzoref, Shani (eds.): *Halakhah in Light of Epigraphy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BELLEN 1965-66: Bellen, Heinz: Synagoge ton Iudaion kai theosebon. Die Aussage einer bospornischen Freilassunginschrift (CIRB #71) zum Problem der „Gottfürchtigen“. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9: 171-176.
- BOHAK 2008: Bohak, Gideon: *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWMAN-TALMON 1951: Bowman, John; Talmon, Shemaryahu: Samaritan decalogue inscriptions. *Bulletin of the John Rylands Library* 33(2): 211-236.
- BRANHAM 1995: Branham, J. R.: Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues. In Dan Urman, Paul V. M. Flesher (eds.): *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia post-Biblica 47,1-2.) Leiden: Brill.
- CHANOTIS 2002: Chaniotis, Angelos: The Jews of Aphrodisias: new evidence and old problems. *Scripta Classica Israelica* 21: 209-242.
- COHEN 1981-82: Cohen, Shaye J. D.: Epigraphic Rabbis. *Jewish Quarterly Review* 72: 1-17.
- CROWN et al. 1993: Crown, Alan David; Pummer, Reinhard; Tal, Abraham (eds.): *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

- DANIEL-MALTOMINI 1990: Daniel, Robert W.; Maltomini, Franco: *Supplementum Magicum I*. Op-laden: Westdeutscher Verlag.
- DI SEGNI-HIRSCHFELD 1987: Di Segni, Leah; Hirschfeld, Yizhar: Four Greek Inscriptions from Khirbet ed-Deir. *Orientalia Christiana Periodica* 53: 368–373.
- DI SEGNI 1993: Di Segni, Leah: The Greek Inscriptions in the Samaritan Synagogue at El-Khirbe: With Some Considerations on the Functions of the Samaritan Synagogue in the Late Roman Period. In Frédéric Manns, Emmanuelle Alliata (eds.): *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 231–239.
- DINKLER 1974: Dinkler, Erich: SHALOM–EIRENE–PAX: Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum. *Rivista di Archeologia Cristiana* 50: 121–144;
- DRIJVERS 1985: Drijvers, Hendrik Jan Willem: Jews and Christians at Edessa. *Journal of Jewish Studies* 36(1): 88–102.
- ESHEL 1991–92: Eshel, Hanan: A Fragmentary Hebrew Inscription of the Priestly Courses. *Tarbiz* 61: 159–161. (in Hebrew)
- ESHEL-LEIMAN 2010: Eshel, Hanan; Leiman, Rivka: Jewish amulets written on metal scrolls. *Journal of Ancient Judaism* 1(2): 189–199.
- ESHEL et al. 2010: Eshel, Esther; Eshel, Hanan; Lange, Armin: »Hear, O Israel« in Gold: An Ancient Amulet from Halbturn in Austria. *Journal of Ancient Judaism* 1(1): 43–64.
- FEISSEL-MONDÉSERT 1984: Feissel, Denis; Mondésert, Claude: La Bible dans les inscriptions grecques. In: Claude Mondésert (ed.): *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps I.) Paris: Beauchesne, 223–231.
- FELDMAN 1986: Feldman, Louis H.: The omnipresence of the God-fearers. *Biblical Archaeology Review* 12(5): 58–63.
- FELDMAN 1996: Feldman, Louis H.: *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FELLE 2007: Felle, Antonio Enrico: Judaism and Christianity in Light of Epigraphic Evidence (3rd–7th cent. CE) *Henoch* 29(2): 354–377.
- FINE 2014: Fine, Steven: “Epigraphical” Study Houses in Late Antique Palestine: A Second Look. In: *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity* (Brill Reference Library of Judaism 34.) Leiden: Brill, 123–137.
- FINE 2015: Fine, Steven: The open Torah Ark. In: Ann Killebrew, Gabriele Fassbeck (eds.): *Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology: VeHinnei Rachel-Essays in Honor of Rachel Hachlili*. Leiden–Boston: Brill, 121–134.
- FRANKFURTER 1995: Frankfurter, David: Narrating power: the theory and practice of the magical historiola in ritual spells. In: M. Meyer, P. Mirecki (eds.): *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, 457–476.
- GERMER-DURAND 1899: Germer-Durand, Joseph: Nouvelle exploration épigraphique de Gérasa. *Revue Biblique* 8(1) : 5–39,
- GIBSON 1999: Gibson, Elsa Leigh: *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom* (TSAJ 75.) Tübingen: Mohr (Siebeck).
- GOODMAN 1990: Goodman, Martin: Sacred Scripture and ‘Defiling the Hands’. *Journal of Theological Studies* 41: 99–107.

- GOODMAN 1994: Goodman, Martin: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- GREEN 1989: Green, William Scott: Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible. In Jacob Neusner (ed.): *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah and Formative Judaism*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- GRÜLL 2000: Grüll Tibor: 'Conquerors, Patriarchs, and the Law of the Lord': Interpretation of a Late Antique Jewish Epitaph. *Arctos* 34(4): 23-37.
- GRÜLL 2004: Grüll Tibor: *Kőbe vésett emlékezet. Késő-antik zsinagógák feliratai*. Budapest: József-veg.
- GRÜLL 2008: A synagogue at Brigetio? In defense of a conjecture (CIL III 10998 = RIU 440 = AE 1995, 1257). In: Vargyas Péter, Szabó Ádám (eds.): *Cultus deorum: studia religionum ad historiam: In memoriam István Tóth. Vol. 2. De rebus aetatis Graecorum et Romanorum* (Ókortudományi dolgozatok 2.) Pécs: PTE BTK TTI, 151-160.
- GRÜLL 2013: "Good Luck in the Resurrection!" Life and Death in Jewish Epigraphy. In: Moga Iulian (ed.): *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*. Iași: Editura Universitatii "Alexandru Ioan Cuza", 27-42.
- GRÜLL 2018: Grüll Tibor: Reading of the Torah in the First Century Synagogue – New Archaeological Proofs. In: Oláh János, Zima András (eds.): *Schöner Alfréd hetven éves. Essays in Honor of Alfred Schöner*. Budapest: Gabbiano Print, 139-152.
- GRÜLL 2019: Grüll Tibor: Ókori zsinagógák dedikációs feliratai. *Vallástudományi Szemle* 15(1): 67-87.
- HACHLILI 2000: Hachlili, Rachel: Torah Shrine and Ark in Ancient Synagogues: A Re-evaluation. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 116(2): 146-183.
- HACHLILI 2013: Hachlili, Rachel: *Ancient Synagogues—Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (HdO 105.) Leiden-Boston: Brill.
- HALBERTAL 1997: Halbertal, Moshe: *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HEZSER 2001: Hezser, Catherine: *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- HEZSER 2005: Hezser, Catherine: *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- HORSLEY 1998: Horsley, Greg H. R.: Epigraphy as an "Ancilla" to the Study of the Greek Bible; à propos of a Recent Anthology of Inscriptions. *Biblica* 79(2): 258-267.
- ILAN 1995: Ilan, Zvi: The synagogue and study house at Meroth. In Dan Urman, Paul V.M. Flesher (eds.): *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia post-Biblica 47,1-2.) Leiden: Brill.
- ILAN-DALMATI 1987: Ilan, Zvi; Damati, Emmanuel: The Synagogue and Study House of Ancient Meroth. *Qadmoniot* 20 (1987) 54-57.
- KANT 1987: Kant, Laurence H.: Jewish Inscriptions in Greek and Latin. *ANRW* II. 20.2. (New York-Berlin: Walter de Gruyter), 672-713.
- KARTVEIT 2009: Kartveit, Magnar: Samaritan inscriptions and related texts. In: *The Origin of the Samaritans* (Vetus Testamentum Suppl. 128.) Leiden: Brill, 203-257.

- KEE 1990: Kee, Howard Clark: The Transformation of the Synagogue after 70 CE: Its Import for Early Christianity. *New Testament Studies* 36(1): 1-24.
- KLEIN 1920: Klein, Samuel: *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptioinum* (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften). Wien–Berlin: Löwit. (Reprint: Hildesheim: Gerstenberg, 1971.)
- KLEIN 1939: Klein, Samuel: *Book of the Yishuv*. Jerusalem: Dvir. (in Hebrew)
- KLOPPENBORG VERBIN 2000: Kloppenborg Verbin, John S.: Dating Theodotos (CIJ II 1404). *Journal of Jewish Studies* 51: 243–280.
- KRAABEL 1996: Kraabel, Alf Thomas: Pronoia at Sardis. In: Benjamin Isaac, Aharon Oppenheimer (eds.): *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Te'uda XII.) Tel-Aviv: Ramot, 75–96.
- KRAELING 1956: Kraeling, C. H.: The Synagogue. In A. R. Bellinger, F. E. Brown, A. Perkins, C. B. Welles (eds.): *The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part I*. New Haven: Yale University Press; London: Oxford University Press.
- LAPIN 2011: Lapin, Hayim: Epigraphical rabbis: a reconsideration. *Jewish Quarterly Review* 101(3): 311–346.
- LE BOHEC 1981 : Le Bohec, Yann: Inscriptions juives et judaisantes de l'Afrique romaine. *Antiquités Africaines* 17: 165–170.
- LEHMANN-HOLUM 2000: Lehmann, Clayton Miles; Holum, Kenneth G.: *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima* (ASOR Archaeological Reports 5.) Boston: ASOR.
- LEÓN 1960/1995: León, Harry: *The Jews of Ancient Rome*. Peabody, MA: Hendrickson.
- LEVENE 2003: Levene, Dan: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic From Late Antiquity*. London: Kegan Paul.
- LEVINE 1985: Levine, Lee I.: *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi - New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- LEVINE 2006: Lee E. Levine: Jewish archaeology in late antiquity: art, architecture, and inscriptions. In Steven T. Katz (ed.): *The Cambridge History of Judaism, vol. 4.: The Late Roman–Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 519–555.
- LEVINSKAYA 1996: Levinskaya, Irina: *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (The Books of Acts in Its First Century Setting 5.) Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle: Paternoster Press, 227–246.
- LIFSHITZ 1967: Lifshitz, Baruch: *Donateurs at fondateurs dans les synagogues juives* (Cahiers de la Revue Biblique 7.) Paris: Gabalda.
- LINDNER 2013: Lindner Gyula: A deisidaimonia fogalma a görög feliratokban. *Vallástudományi Szemle* 9(4): 123–131.
- LONGENECKER 2000: Longenecker, R. N.: “Good Luck on Your Resurrection”; Beth She‘arim and Paul on the Resurrection of the Dead. In: Stephen G. Wilson, Michel Desjardins (eds.): *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity; Essays in Honour of Peter Richardson*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 249–270.
- LUNDIN 1999: Lundin, Abraham: The Jewish Communities in Yemen in the 4th–6th Centuries According to Epigraphic Material. In: Ephraim Isaac and Yosef Tobi (eds.): *Judaeo–Yemenite Studies. Proceedings of the Second International Congress*. Princeton–Haifa: Institute of Semitic Studies, 36–46.

- MAGEN 1993: Magen, Yitzhak: Samaritan Synagogues. In Frédéric Manns; Emmanuelle Alliata (eds.): *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- MAŁUNOWICZ 1982: Małunowicz, Leokadia: Citations bibliques dans l'épigraphie grecque. In: Elizabeth Anne Livingstone (ed.): *Studia Evangelica VII.: Papers presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies held at Oxford 1973* (TUGAL 126.) Berlin: Akademie Verlag, 333–337.
- MCKINNON 1986: McKinnon, James W.: On the Question of Psalmody in the Ancient Synagogue. *Early Music History* 6: 159–191.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1997: Mélèze-Modrzejewski, Joseph: *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian*, translated by Richard Cornman. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 2001: Mélèze-Modrzejewski, Joseph: The Septuagint as Nomos: How the Torah Became a 'Civic Law' for the Jews of Egypt. In: John Cairns, Olivia Robinson (eds.): *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History. Essays in Honour of Alan Watson*. Oxford-Portland, OR: Hart, 183–200.
- MEYERS 1999: Meyers, Eric M.: The Torah Shrine in the Ancient Synagogue. Another Look at the Evidence. In Steven Fine (ed.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction During the Greco-Roman Period* (Baltimore Studies in the History of Judaism) London–New York: Routledge, 201–223.
- MILLAR 2011: Millar, Fergus: Inscriptions, synagogues and rabbis in late antique Palestine. *Journal for the Study of Judaism* 42(2): 253–277.
- MILLER 1998: Miller, Stuart S.: On the Number of Synagogues in the Cities of 'Erez Israel. *Journal of Jewish Studies* 49: 51–66.
- MILLER 2004: Miller, Stuart S.: "Epigraphical" Rabbis, Helios, and Psalm 19: Were the Synagogues of Archaeology and the Synagogues of the Sages One and the Same? *Jewish Quarterly Review* 94(1): 27–76.
- MILLER 2012: Miller, Stuart S.: "This Is the Beit Midrash of Rabbi Eliezer ha-Qappar" (Dabbura Inscription) – Were Epigraphical Rabbis Real Sages, or Nothing More Than Donors and Honored Deceased? In: Steven Fine, Aaron Koller (eds.): *Talmuda de-Eretz Israel. Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine* (Studia Judaica 73.) Berlin: De Gruyter, 239–274.
- MITCHELL 1999: Mitchell, Steven: The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. In: Polymnia Athanassiadi, Michael Frede (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 81–148.
- MOGA 2014: Moga, Iulian: This shall fall upon their children's children! Some considerations regarding funerary curse formulas in Roman Imperial Anatolia. *Analele Științifice ale Universității »Alexandru Ioan Cuza« din Iași. Istorie* 60: 21–32.
- MOMIGLIANO 1932: Momigliano, Arnaldo: Un documento della spiritualità dei Giudei Leontopolitani. *Aegyptus* 12: 158–173.
- NADEL 2002: Nadel, Benjamin: The Bosporan Jewish Manumissions Reconsidered. *Revue historique de droit français et étranger* 40(8): 451–463.

- NAVEH 1978: Naveh, Joseph: *On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*. Jerusalem: Israel Exploration Society and Carta.
- NAVEH 1989a: Naveh, Joseph: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues. *Eretz-Israel* 20: 302–310.
- NAVEH 1989b: Naveh, Joseph: Did Ancient Samaritan Inscriptions Belong to Synagogues? In Rachel Hachlili (ed.): *Ancient Synagogues in Israel. Third–Seventh Century C.E. Proceedings of the Symposium University of Haifa, May 1987* (BAR International Series 499.) Haifa: University of Haifa.
- NAVEH-SHAKED 1993: Naveh, Joseph; Shaked, Saul: *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes Press.
- NAVEH-SHAKED 1998: Naveh, Joseph; Shaked, Saul: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, 3rd ed. Jerusalem: Magnes Press.
- NETZER 1991: Netzer, Ehud: *Masada III: The Buildings, Stratigraphy, and Architecture. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- NOY 1994: Noy, David: The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. In: Jan W. van Henten, Peter Willem van der Horst (eds.): *Studies in Jewish Epigraphy* (AGAJU 21.) Leiden: Brill, 162–182.
- NOY 1997: Noy, David: Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy. *Journal of Jewish Studies* 48: 300–311.
- NOY 1999: Noy, David: “Peace upon Israel”: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire. In: William Horbury (ed.): *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*. Edinburgh: T&T Clark, 135–146.
- OLSON et al. 2001: Olsson, Birger; Mitternacht, Dieter; Brandt, Olof: *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome. Interdisciplinary Studies* (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, ser. in 4^o, LVII.) Stockholm: Paul Åströms Förlag.
- OVADIAH-OVADIAH 1987: Ovadiah, Ruth; Ovadiah, Asher: *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*. Roma: Bretschneider.
- OVERMAN 1999: Overman, A. J.: Jews, Slaves, and the Synagogue on the Black Sea; the Bosporan Manumission Inscriptions and Their Significance for Diaspora Judaism. In Howard Clark Kee, Lynn H. Cohick (eds.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 141–157.
- PARK 2000: Park, Joseph S.: *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature* (WUNT 121.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- QUICK 2018: Quick, Laura: *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- RAHMANI 1994: Rahmani, Leir Y.: *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*. Jerusalem: The Israel Antiquities Authority, The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- RAJAK 1998a: Rajak, Tessa: The Gifts of God at Sardis. In: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Clarendon, 229–239.

- RAJAK 1998b: Rajak, Tessa: The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim. In: Peter Schäfer (ed.): *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck, I. 349–366.
- RAJAK 2001: Rajak, Tessa: Benefactors in the Greco-Jewish diaspora In *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (AGAJU 48.) Leiden: Brill, 373–391.
- RAMSAY 1897: Ramsay, William: *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford: Clarendon Press.
- RAPHAEL 1994: Raphael, Simcha Paull: *Jewish Views of the Afterlife*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- REYNOLDS-TANNENBAUM 1987: Reynolds, Joyce; Tannenbaum, Robert: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (Proceeding of the Cambridge Philological Society Suppl. 12.) Cambridge: The Cambridge Philological Society.
- RICHARDSON 1996: Richardson, Peter: Early Synagogues as *collegia* in the Diaspora and Palestine. In: J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson (eds.): *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*. London–New York: Routledge.
- ROKEAH 1982: Rokeah, David: *Jews, Pagans and Christians in Conflict* (Studia Post-Biblica 33.) Jerusalem–Leiden: The Magnes Press, Brill.
- ROT-GERSHON 1987: Rot-Gershon, Lea: *Greek Inscriptions in the Synagogues in Eretz-Israel*. Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- RUTGERS 1995: Rutgers, Leonard Victor: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Leiden: Brill.
- SALVESEN 2005: Salvesen, Alison: Psalm 135 (136):25 in a Jewish Greek inscription from Nicaea. In: Geoffrey Khan (ed.): *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 47.) Leiden: Brill, 212–221.
- SCHIFFMAN-SWARTZ 1992: Schiffman, Lawrence; Swartz, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts From the Cairo Genizah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- SCHÜRER 1973: Schürer, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, edd. Martin Goodman, Fergus Millar, Géza Vermes, vols. 1–3. Edinburgh: T&T Clark.
- SCHWABE 1951: Schwabe, Moshe: A Jewish Inscription from Ed-Dumer Near Damascus. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 20: 265–277.
- SCHWARTZ, S. 2001: *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- SHEPPARD 1979: Sheppard, Anthony R. R.: Jews, Christians and Heretics in Acmonia and Eumeña. *Anatolian Studies* 29: 169–180.
- SIMON 1973: Simon, Marcel: Gottesfürchtiger. *Journal for the Study of Judaism* 4: 109–164.
- SIMON 1986: Simon, Marcel: *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire 135–425*. Translated by H. McKeating. Oxford: Clarendon Press.
- SOREK 2010: Sorek, Susan: *Remembered for Good. A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- STERN 2012: Stern, Karen B.: Tagging sacred space in the Dura-Europos synagogue. *Journal of Roman Archaeology* 25: 171–194.

- STRANGE 1995: Strange, James F.: The Art and Archaeology of Ancient Judaism. In: Jacob Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity* (HdO 16.) Leiden: Brill, 1. 64–115.
- STRUBBE 1994: Strubbe, Johan H. M.: Curses against violation of the grave in Jewish epitaphs of Asia Minor. In Pieter W. van der Horst, Jan Willem Henten (eds.): *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGAJU 2.) Leiden: Brill, 70–128.
- TAYLOR 1998: Taylor, Joan E.: A Second Temple in Egypt: the Evidence for the Zadokite Temple of Onias. *Journal for the Study of Judaism* 29: 297–321.
- TREBILCO 2004: Trebilco, Paul: The Christian and Jewish Eumeneian Formula. In: John M. G. Barclay (ed.): *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*. London: Clark, 66–88.
- TZAFERIS 1993: Tzaferis, Vasilios: An Early Christian Church at Khirbet Samra. In M. Heltzer, A. Segal and D. Kaufman (eds.): *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel. In Honor of Moshe Dothan*. Haifa: Haifa University Press. (in Hebrew)
- VAN DER HORST 1991: Van der Horst, Pieter Willem: *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE–700 CE)*. Kampen: Kok Pharos.
- VAN DER HORST 1994: Van der Horst, Pieter Willem: Jewish Poetical Tomb Inscriptions. Jan W. van Henten, Pieter Willem van der Horst (eds.): *Studies in Jewish Epigraphy* (AGAJU 21.) Leiden: Brill, 129–147.
- VAN DER HORST 2006: Van der Horst, Pieter Willem: The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible. In: *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Early Christianity*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 269–279.
- VAN DER HORST 2013: Van der Horst, Pieter Willem: Biblical Quotations in Judaeo-Greek Inscriptions. In: Bart Koet, Steve Moyise, Joseph Verheyden (eds.): *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J. J. Menken* (Novum Testamentum Suppl. 148.) Leiden: Brill, 363–376.
- VAN DER HORST 2014: Van der Horst, Pieter Willem: What can we learn from early Jewish epigraphy? *Scripta Judaica Cracoviensia* 12: 33–46.
- VITTO 2015: Vitto, Fanny: Wall Paintings in the Synagogue of Rehov: An Account of Their Discovery. *Israel Museum Studies in Archaeology* 7: 2–13.
- WEISS 2005: Weiss, Ze'ev: *The Sepphoris Synagogue: Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*. Jerusalem: Israel Exploration Society, Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem.
- WESTERHOLM 1986: Westerholm, Stephen: Torah, nomos, and law: A question of 'meaning'. *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 15(3): 327–336.
- WIEDER 1998: Wieder, Naftali: The Jericho Inscription and Jewish Liturgy. In: *The Formation of Jewish Liturgy in the East and the West*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 126–154. (in Hebrew)
- WILLIAMS 1999: Williams, Margaret: The contribution of Jewish inscriptions to the study of Judaism. In Margaret Williams, W. D. Davies (eds.): *The Cambridge History of Judaism, vol. 3.: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 75–93.
- WOOLF 1996: Woolf, Greg: Monumental writing and the expansion of Roman society in the early empire. *Journal of Roman Studies* 86: 22–39.

- XERAVITS 2014: Xeravits, Géza: Dániel alakja és az ókori zsinagóga. *Axis* 3: 71-83.
- YAHALOM 1980: Yahalom, Joseph: Synagogue Inscriptions in Palestine – A Stylistic Classification. *Immanuel* 10: 47–57.
- ZANGENBERG 2016: Zangenberg, Jürgen: Performing the Sacred in a Community Building. Spaces in Late Antiquity. In: Juliette Day, Raimo Hakola, Maijastina Kahlos, Ulla Tervahauta (eds.): *Spaces in Late Antiquity: Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*. London-New York: Routledge, 166-189.
- ZUCKERMAN 2001: Zuckerman, Constantine: Psalms 135:24 in Symmachus' Translation on a Jewish Inscription from Nicaea (Iznik). *Scripta Classica Israelica* 20: 105–111.

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

A MEMRA SZEREPE A JUDAIZMUSBAN A MÁSODIK TEMPLOM KORÁBAN¹

TÓTH J. VIKTOR

GEORGE FOOT MOORE majd száz évvel ezelőtt amellet érvelt, hogy a *memra* és a *sekina* kifejezésekre vonatkozó keresztény kutatást csak az a teológiai törekvés hajtotta, hogy a Szentháromság-tan egyes elemeinek a judaizmusban találjanak megalapozást; így e vizsgálatok legfeljebb azokra az előfeltevésekre vezethetnek el, melyekből kiindultak.² Egy frissebb munkában egy zsidó kutató, DAVID BOYARIN éppen az ellenkező nézetnek ad hangot. Ő megfelelteti egymásnak a keresztény teológiában használt görög *logosz* kifejezést és az arámi *Memra* szót a Targumokban, amellet érvelve, hogy az utóbbi a zsidók számára egy „kulcsfontosságú teológiai létezőt” jelentett egészen a 4. század végéig.³ Ezen véleményére alapozva azt is felveti, hogy az első századokban a keresztények és a zsidók „keveredtek”, és számos zsidó „hitt valami olyasmiben, mint az Atya és a Fiú”.⁴ Ezzel egybehangzóan JAMES H. CHARLESWORTH keresztény teológus bátran vallja, hogy „i. sz. 100 előtt a zsidók... hittek egy olyan mennyei lény létezésében, melyet úgy hívtak: »a hang«”.⁵ A jelen cikk célja, hogy rávilágítson a *Memra* szerepének főbb elemeire ebben a témakörben. E cél érdekében először bemutatom a *Memra* kifejezés kontextuális jelentéstartományát, majd példákat hozok rá a *Targum Neofiti* szövegéből, amit néhány speciális példával is megvilágítok. Végül két kortárs kutató néhány gondolatát osztom meg a téma fontosságával kapcsolatban.

I. A kontextus

Az egyik legfontosabb tény, melyet vizsgálódásunk során szem előtt kell tartanunk, hogy nem egyetlen Targum létezik. A Targumok évszázadokon át készültek a héber Biblia arámi fordításaiként és értelmezéseiként. MOOR például a *Memrával* kapcsolatos felfogását a *Targum Onkelosz* szövegére alapozza, melyet ugyan jelenleg a Mózes öt könyvének „hivatalos” targumi változatának tekintenek, azonban meglehetősen későn (a korai középkorban) készült el.⁶ MARTIN McNAMARA és más kutatók amellet érvelnek, hogy létezett egy palesztinai Targum, mely az i. sz. első századokból vagy talán még korábról származik. A *Targum Neofitit*, melyet az 1950-es évekig

¹ A tanulmányt angolból Szép E. Kinga fordította.

² Moore 1922, 42.

³ Boyarin 2004, 90.

⁴ Boyarin 2012, 247.

⁵ Yadin 2003, 626.

⁶ Evans 2005, 185–190.

csupán a *Targum Onkelosz* egy módosításának tekintettek, ma sokan e korai palesztinai változat igazi megfelelőjének tartják.⁷ De már az 1930-as években felvetette H. Box, hogy a *Targum Neofiti* és a *Targum Onkelosz* szövegének eltérései abból az átdolgozásból adódnak, melyet a keresztény teológia iránt egyre ellenségesebb „rabbiniikus judaizmus” fémjelez. Az átdolgozók koruk „népszerű judaizmusát”, főleg annak dinitárius elemeit, különösen veszélyesnek ítélték.⁸ Mindennek fényében vizsgálódásomban a *Targum Neofiti* szövegére koncentrálok.

A korai rabbiniikus mozgalomokban külön története van a *Memra* és a hasonló jellegű kifejezések változó használatának. CRAIG S. KEENER rámutat, hogy az Isten két „erejéről” való spekuláció különlegesen fontos szerepet töltött be ebben az időszakban. Erre a *middót* kifejezést használták, ami szó szerint „két mértéket” jelent.⁹ Arra is felhívja a figyelmet, hogy Philón, az alexandriai zsidó gondolkodó úgy határozta meg e két „erőt”, mint Isten neveit, és gyakran jellemezte őket úgy, mint Isten „teremtő ereje” és „elrendező ereje”. Például a 2Móz 25:22-höz fűzött kommentárjában Philón ezt a két erőt a frigyláda két kerubjával azonosította. Egy másik, a korban használatos kategóriát KEENER a *šāliah* kifejezéssel határoz meg (szó szerint: ‘elküldött’). Egy ismert talmudi mondás szerint „a küldött olyan, mint aki elküldte őt”.¹⁰ Más szóval, úgy kell viszonyulnunk a *šāliah*hoz, mint ahhoz, aki küldte őt. A Második Templom korának judaizmusában különféle elképzelések voltak forgalomban egy ilyen, Isten által küldött *šāliah*ról. Némelyek úgy tartották, hogy a nagyhatalmú angyalok – mint Mihály (vö. Dán 10:13–21), Gábriél (vö. Dán 9:21), Jahuél (a 2Móz 23:20–21-ben említett angyal héber megnevezése, akiben Isten neve van), vagy Eremiél (*Szofóniás apokalipszise* 6:11–15) –, Isten fő megbízottjai.¹¹ Más szövegek szerint az égbe emelt pátriárkák azok: Énok (vö. 1Móz 5:18–4), Mózes (vö. a Sir 45:2 héber szövege, mely őt *elohim*-ként azonosítja), Melkhisédék (vö. 1Móz 14:18, Zsolt 110:4) vagy Jákób (*József imája*).¹² Azonban az isteni erők legismertebb példái az úgynevezett „megszemélyesített isteni tulajdonságok”, mint a Bölcsesség vagy Isten Igéje. KEENER azzal folytatja, hogy „az Ige úgy értendő, mint Isten fő és kizárólagos megbízottja”.¹³ Kimutatja az Ige tevékenységét a teremtésben (1Móz 1:3), az ítélethozatalban (1Móz 5:22,27; 8:16,26; 9:39; 12:47–48), a halottak feltámasztásában (1Móz 5:21, 25–26, 28–29; 6:27, 35, 39–40, 50–51, 54–58; 10:28; 11:25–26) és a szombati munkavégzésben (1Móz 5:9–18; 7:21–23).¹⁴ Megállapítja továbbá, hogy „amikor a megbízotti tevékenység gondolata összekapcsolódik az Isten neveire vagy erőire vonatkozó elképzelésekkel, akkor azt láthatjuk, hogy az Igére azzal a szándékkal használják az »Isten« megnevezést, hogy kifejezzék: az Ige az isteni privilégiumok birtokosa.”¹⁵

⁷ Evans 2005, 186. Lásd még: *Targum Neofiti 1: Genesis* 1992, 43–44.

⁸ Box 1932, 105.

⁹ Keener 2001, 376.

¹⁰ *m. Ber.* 5:5; *b. B. Mes.* 96a; *b. hag.* 10b; *b. Menah* 93b; *b. Nazir.* 12b; *b. Qidd.* 42b, 43a, idézve Keener 2001, 377.

¹¹ Hurtado 1998, 76–81.

¹² Hurtado 1998, 56–62, 78–79. Hurtado szerint időnként a pátriárkák angyali lényekként tűnnek fel a szövegekben, mivel preegzisztenciával bírnak.

¹³ Keener 2001, 377.

¹⁴ Keener 2001, 378.

¹⁵ Keener 2001, 377–378.

Ezen a ponton jut erőteljesen szerephez a *Memra*. A מִמְרָא arámi szó és ragozott formái nagyjából 516-szor szerepelnek a Tórához készült arámi fordításában, a *Targum Neofiti*-ben.¹⁶ Az esetek többségében a jelentése egyszerűen „szó”.¹⁷ További lehetséges fordítások a „vélemény”¹⁸, „eskü”¹⁹ vagy – sok esetben a 4Móz fordításában – „határozat”²⁰. Noha különféle összefüggésekben használatos, számos esetben úgy tűnik fel, mint egy ígéhez tartozó, személyt jelző főnév.²¹ Általában akkor van ez így, amikor a fordító megpróbálja elkerülni az antropomorfizmust, vagy óvakodik Istent egy cselekvés közvetlen alanyává vagy tárgyává tenni. Így lesz például „Isten szája” az arámi fordításban „az Úr Memrájának határozata”.²²

II. Példák a *Targum Neofiti*ből

A *Memra* jelentősége melletti érvelés leghatékonyabb módja a magából a fordítás szövegéből vett példák bemutatása. Mózes első könyvében azt találjuk, hogy „Az Úr *Memrája* jelent meg Ábrahámnak és mondta neki: »A fiadnak adom ezt a földet...«”²³ Az Ábrahám és a három mennyei lény találkozását elbeszélő történet aggádikus bevezetője jól összevág az iménti idézettel: „És az Úr *Memrája* megjelent Ábrahámnak világos látásban...”²⁴ Ezen felül a *Memra* nemcsak a pátriárkának, de másoknak is megjelent. Így olvashatjuk a 20:3-ban: „És az Úr *Memrája* megjelent Abimeleknek álomban, és mondta neki...”²⁵ Mózes második és negyedik könyvében a *Memra* az, aki találkozik és beszél Mózessel a Szent Sátorban.²⁶ Mózes negyedik könyvében a *Memra* bonyolult személyes viszonyba kerül Bálám prófétával. A próféta „*Memrát* hallott a Magasságos Isten színe elől”,²⁷ és a *Memra* ad szavakat is a szájába,²⁸ végül még találkozik is vele.²⁹ Az Izrael népével való kapcsolatban a *Memra* az, aki YHVH néven mutatkozik meg nekik, és aki megáldja őket.³⁰ Sok

¹⁶ Kaufman et al. 1993, 230–237.

¹⁷ Kaufman et al. 1993, 230.

¹⁸ Kaufman et al. 1993, 234.

¹⁹ Kaufman et al. 1993, 237.

²⁰ *Targum Neofiti 1: Genesis* 1992, 34.

²¹ A *Memra* legváltozatosabb használata a *Targum Neofitinek* a 4Móz-hez készült részében található. McNamara fordítása alapján, az ott követett számozással: (1) olyan igék alanya, mint a „kijelentetik” [Num 22:9,20]; „mond” [Num 22:12, 23:4]; „kinevez” [Nm 17:19; 23:3, 4,16]; „szót ad a szájába” [23:5,12,16]; „beszél” [Num 1:1]; „jön” [Num 24:8]; „megsokasít” [Num 23:8]; (2) olyan kifejezésekben szerepel, mint „a *Memra* hangja” vagy „a *Memra* parancsára” [Num 3:16,39,51; 4:37,41,45,49; 9:18 (kétszer), 20 (kétszer); 9:23 (háromszor); 10:13; 11:20; 13:3; 14:41; 20:24; 22:18; 24:13; 27:14; 33:2, 38; 34:5; 36:5]; (3) „a *Memra* neve” [Num 14:11; 18:9; 20:12]; „az én nevem” vagy „az én *Memrám*” [Num 6:27]; (4) -ban/ben raggal [Num 10:29; 11:21; 11:17; 14:14; 14:21,28; 6:27]; (5) a „van” igével stb. [Num 14:9; 23:21; 23:19]; „az Úr *Memrája* után” [Nm 14:24,43; 32:12,15; 21:5,7; 13:11]; „az Úr szövegét (parancsát)” [Nm 24:4,16]. Lásd *Targum Neofiti 1: Numbers* 1995, 282.

²² *Targum Neofiti 1: Genesis* 1992, 34.

²³ *Tg. Neof.* Gen 12: 7. (A dölt betűvel szedett szavak itt és a későbbi *Targum*-idézetekben is a *Targumoknak* a héber szöveget kiegészítő szavai.)

²⁴ *Tg. Neof.* Gen 18: 1.

²⁵ *Tg. Neof.* Gen 20: 3.

²⁶ *Tg. Neof.* Exod 25: 22; 30: 6; Num 1: 1.

²⁷ *Tg. Neof.* Num 24: 4, 16.

²⁸ *Tg. Neof.* Num 23: 5, 12.

²⁹ *Tg. Neof.* Num 23: 4.

³⁰ *Tg. Neof.* Exod 20: 24; Lev 9: 4; Num 23: 8.

esetben a *Memra* az, aki határoz és parancsol,³¹ így ő az, akire figyelmezni és akinek engedelmeskedni kell.³² Ilyen esetekben a *Memra* aktív szerepet vállal a kinyilatkoztatásban.

A *Memra* aktív a megváltás művében is. Mózes első könyvében a *Memra* úgy jelenik meg, mint a pátriárkák támogatója, Jákobot is ő segíti Lábánnal szemben.³³ Van egy különös szövegrész Izsákkal kapcsolatban, melyet érdemes hosszabban is idéznünk:

„És íme én az én *Memrá*mban veled vagyok, hogy megőrizzelek téged, ahová csak mész, és visszahozalak e földre; mert az én *Memrá*m el nem hagy téged... Jákob pedig fölébredvén álmából, mondta: »Íme, bizonyára az Úr Sekinájának dicsősége lakik ezen a helyen, és én nem tudtam... És fogadást tett [Jákob], mondta: Ha az Úr segítségemre lesz, és megvéd ... és ha az Úr lesz számomra a megváltó Isten...»³⁴

Más szöveghelyekből világos, hogy az olyan kifejezések, mint a „legyen atyád Istenének *Memrá*ja segítségül neked”, gyakran csupán automatikus behelyettesítései az „Isten legyen veled” héber kifejezésnek, azonban vannak – az Izsákra vonatkozó igehelyhez hasonló – szakaszok is, melyeknek általánosan elfogadott jelentésében a *Memra* sokkal fontosabb és összetettebb szerepet játszik. Például az 1Móz 5-ben a „*Memra* az Úr színe elől” volt az, aki „felemelte” Énokot,³⁵ néhány sorral később pedig a *Memra* mond ki átkot az egész földre.³⁶ Így nem meglepő, hogy Noé szövetsége is „az Úr *Memrá*ja” és minden élő lélek között kötötték.³⁷ Az 1Móz 15-ben van mind a zsidók, mind a keresztények számára az egyik legfontosabb mondat, melyet a *Targum Neofiti* így ad vissza: „Ábrahám hitt az Úr *Memrá*jának nevében, és tulajdonították az őneki igazságul.”³⁸ Így aztán amikor az Úr megalapítja a körülmetélés szövetségét Ábrahámmal, ez a jel az Úr *Memrá*ja és Ábrahám között alapítatik meg.³⁹ Ábrahám hitének próbája azzal végződik, hogy az Úr angyala kihirdeti: „»Az Ő *Memrá*jának nevére esküdtem meg« – azt mondja az Úr – »mivelhogy e dolgot cselekedted ... És mert hallgattál az Ő *Memrá*jának hangjára, a te magodban megáldatnak a föld minden nemzetségei.«⁴⁰ Majd amikor az Úr megáldja Izsákot, ez azért történik, „mivelhogy hallgatott Ábrahám az én *Memrá*mnak szavára, és megtartotta a parancsolataimat, rendeléseimet és szövetségemet...”⁴¹ Ez a motívum folytatódik a *Targum Neofiti* egész szövegében. Csak néhány példát említek: A *Memra* áll a Hóreb kőszikláján,⁴² és amikor az Úr utasítja Mózeset, hogy építsen sátrat az Úrnak, ezt ezzel az ígérettel zárja: „Ott jelenek meg én – az én *Memrá*m – Izrael fainak, és megszenteltetik az én

³¹ *Tg. Neof.* Lev 8: 4; Num 9:18, 20, 23; 10: 13; 20: 24; 14: 41. 3:16, 51; 4: 37, 41; 33: 2. (Többnyire „az Úr szája” héber kifejezés automatikus behelyettesítésének tűnik.)

³² *Tg. Neof.* Exod 19: 5; 23: 22; Deut 1: 26, 36, 43.

³³ *Tg. Neof.* Gen 31: 5.

³⁴ *Tg. Neof.* Gen 28: 15–16, 20–21.

³⁵ *Tg. Neof.* Gen 5: 24.

³⁶ *Tg. Neof.* Gen 5:29.

³⁷ *Tg. Neof.* Gen 9:16.

³⁸ *Tg. Neof.* Gen 15:6.

³⁹ *Tg. Neof.* Gen 17:11.

⁴⁰ *Tg. Neof.* Gen 22:16.

⁴¹ *Tg. Neof.* Gen 26:5.

⁴² *Tg. Neof.* Exod 17:6.

dicsőségem által.”⁴³ De már korábban is, az Úr *Memrája* az, aki „megjelenik Egyiptomban” azon az éjszakán, amikor az egyiptomiak elsőszülöttai meghalnak.⁴⁴ Mózes harmadik könyvében, amikor Áron sorsot vet a két bakra, az „egyik sorsot az Úr igéjének nevéért, a másik sorsot Azázélért”⁴⁵ kell vetnie. Itt „az Úr igéjének nevéért” kifejezés „az Úr *Memrájának* nevéért” fordítása – és a fordító, ROBERT HAYWAR szerint a kifejezés világosan mutatja, hogy itt a YHWH istennevet ejtették ki nyilvánosan, a megfelelő magánhangzókkal. Ezenfelül, az Úr számos esetben Isten *Memrájában* szenteltetik meg,⁴⁶ és a *Memra* az, aki megszenteli Izraelt.⁴⁷ Már korábban láttunk példákat Mózes negyedik könyvéből, itt csak két további említék: a 4Móz 6:22–27-ben a papi áldással kapcsolatos rész lezárása így szól: „Így tegyék az én nevemet, az én *Memrámat*, Izrael fiaira, hogy én, az én *Mémrámban*, megáldjam őket.”⁴⁸ A másik példa a 23:19-es vers, ahol az Úr ezt hirdeti ki:

„Az Úr *Memrája* nem olyan, mint az ember fiainak *Memrája*; sem az Úr munkája nem olyan, mint az ember fiainak munkája; az emberek fiai mondhatják, mégsem teszik meg; határoznak, de nem teljesítik be; és megtagadják saját szavaikat. Azonban Isten szól és megteszi, határoz és beteljesíti, és prófétai szavai örökre megalapozottak.”⁴⁹

Mózes ötödik könyvében Mózes így áldja meg Júda törzsét: Hallgasd meg, ó *Memrá(ja)* az Úr-nak) a Júda imádságának szavát.⁵⁰ A *Memra* az, aki „Izrael teremtője”,⁵¹ és aki tökéletessé teszi Izraelt.⁵² Továbbá a *Memra* az, aki ígéret szerint Izrael fiai előtt vonul az ígéret földjére, hogy segítse őket a föld elfoglalásában.⁵³ Az Úr *Memrája* tesz jeleket és csodákat,⁵⁴ és ad erőt népének,⁵⁵ ha kedveli őket,⁵⁶ és ha a nép nem haragítja meg őt.⁵⁷ Így nem meglepő, hogy a *Memra* imádságban, hódolatban is részesült. Ábrahámról azt olvassuk: „oltárt épített az Úr *Memrájának*, hódolt és imádkozott ott az Úr *Memrájának* nevében.”⁵⁸ Noé, Izsák, Jákob és Mózes ugyanígy tett.⁵⁹

III. A *Memra* szerepe az isteni ön-kinyilatkoztatásban

Ebben a részben három fontos, az Izrael Istenének ön-kinyilatkoztatásával kapcsolatos szöveg-helyet mutatok be. Az első talán a legfontosabb Szentírás-szakasz ebben a tárgykörben: a 2Móz 3:12–15. A *Targum Neofiti* ezt a történetet így adja vissza:

⁴³ *Tg. Neof.* Exod 29:43.

⁴⁴ *Tg. Neof.* Exod 11:4.

⁴⁵ *Tg. Neof.* Lev 16:8–9.

⁴⁶ *Tg. Neof.* Lev 11:44; 20:7–8,23; 21:8.

⁴⁷ *Tg. Neof.* Lev 21:15,23; 22:16.

⁴⁸ *Tg. Neof.* Num 6:27.

⁴⁹ *Tg. Neof.* Num 23:19.

⁵⁰ *Tg. Neof.* Deut 33:7.

⁵¹ *Tg. Neof.* Deut 32:15.

⁵² *Tg. Neof.* Deut 32:18.

⁵³ *Tg. Neof.* Deut 3:21.

⁵⁴ *Tg. Neof.* Deut 6:22.

⁵⁵ *Tg. Neof.* Deut 8:18.

⁵⁶ *Tg. Neof.* Deut 10:15.

⁵⁷ *Tg. Neof.* Deut 9:19.

⁵⁸ *Tg. Neof.* Gen 12: 8. Hasonlóan a 21:33-ben és a 22:14; Exod 17:15 versekben is.

⁵⁹ *Tg. Neof.* Gen 8:20; 26:25; 35:1.

„És felele: Én, az én *Memrá*m[ban], veled leszek! és ez lesz a jele, hogy az én *Memrá*m küldött téged, hogy mikor kihozod a népet Egyiptomból, ezen a hegyen fogtok szolgálni az Istennek. (Mózes) pedig monda az Úr előtt: Íme én elmegyek az Izráel fiaihoz és ezt mondom nekik: »A ti atyáitok Istene küldött engem tihozzátok«; ha azt mondják nekem: »Mi a neve?« mit mondjak nekik? És monda Isten Mózesnek: »VAGYOK, AKI VAGYOK«. És monda: »Így szólj az Izráel fiaihoz: Az egyetlen, aki szólt, és a világ létrejött a kezdetektől fogva; és aki újra szólni fog a világhoz: legyen, és meglesz, az küldött engem tihozzátok.« És ismét monda Mózesnek: »Így szólj az Izráel fiaihoz: Az Úr, a ti atyáitoknak Istene, Ábrahámnak Istene, Izsáknak Istene és Jákobnak Istene küldött engem tihozzátok.« Ez az én nevem mindörökké és ez az én emlékezetem nemzetségről nemzetségre.”

Egy széljegyzet a 14-es vershez, mely valószínűleg a szöveg egy még korábbi változatát tartalmazza, így szól: „az Úr *Memrá*ja (szólt) Mózeshez: Az, aki a világhoz szólt: »Legyen ...« stb.” Ez a szöveg két fontos tényre hívja fel a figyelmet a *Memrá*val kapcsolatban: (1) Isten *Memrá*ként van jelen Izrael népe között, és (2) a *Memra* képviseli az istenség teremtő tevékenységét. A szöveg folytatása az Isten/*Memra* különféle, megváltó jellegű tevékenységeit írja le. Miután Izrael népe megmenekült Egyiptomból, a Hórebnél a *Memrá*val találkoztak. Tehát fordítsuk figyelmünket az 5Móz 26:17–19-re:

„És ma az Úr *Memrá*ját királlyá tetted magad felett, hogy megváltó Isteneddé legyen neked, (megígérve) hogy olyan utakon jársz, melyek helyesek előtte, és hogy figyelsz az ő rendelkezéseire, parancsolataira és végzéseire, és engedsz az ő *Memrá*ja szavának; Az Úr *Memrá*ja pedig ma királyokká tett benneteket, hogy a Név számára szeretett nép és becses tulajdon legyetek, amiképpen szólt nektek, és hogy minden parancsolatát megtartsd, hogy feljebbvalóvá tegyen téged minden nemzetnél, amelyeket teremtett, dicséretben, névben és dicsőségben, és hogy szent népévé lehess az Úr Nevének, az Úr, a te Istened előtt, amint megmondta.”

Itt Izrael úgy jelenik meg, mint aki az Úr *Memrá*ját választotta királyává és megváltó Istenévé. Majd az 5Móz 32:39–40-ben ezt olvassuk:

„Most lássátok meg, hogy én az én *Memrá*mban vagyok ő, és nincs más Isten rajtam kívül! Én vagyok, aki az élők halálát okozza ezen a világon, és aki életre kelti a holtakat az eljövendő világban. Én vagyok, aki megsebesít és aki meggyógyít, és nincs, aki kezemből megszabadítson. Mert felemeltem kezemet az égbe eskütételként, és ezt mondtam: (Úgy) éljek és maradjak meg *Memrá*mban örökké...”

Ezekben a szövegrészekben a *Memrá*nak egyértelműen jóval összetettebb szerep jut annál, minthogy csupán egyfajta „ütközőzónaként” segítsen megszüntetni az Izrael Istenével kapcsolatos antropomorfizmusokat. Így az is érthetőbbé válik, hogy miért van mind több kutató meggyőződve arról, hogy egyfajta „diteizmus” valóban jelen volt a korai Targumok világában.

IV. A Memra a kortárs tudományban

Ma valószínűleg DAVID BOYARIN a legmeghatározóbb egyénisége a *Memra* szerepének és a korai judaizmusra vonatkozó lehetséges dinitárius implikációinak kutatásában.⁶⁰ Számos újszövetségi szöveghelyet úgy mutat be, mint az Ószövetséghez fűzött *midrást*, kommentárt. Fentebb már láttuk, hogy a *Targum Neofiti* így adja vissza Ábrahámnak az 1Móz 15:6-ban szereplő történetét: Ábrahám azzal vált igazzá, hogy hitt az Úr *Memrájában*. BOYARIN szerint a Ján 8:56 egy, éppen ennek a szövegnek a Targum-beli formáját értelmező *midrás*.⁶¹ A *János-evangélium* bevezető sorait szintén az 1Móz 1:1-5-ről szóló *midrás*nak tekinti.⁶² Mindkét esetben a *Memra* az az elem, mely megteremti a kapcsolatot. Erre az érvelésre alapozva veti fel, hogy „a kereszténység előtti zsidó szövegeknek a második és látható Istenre vagy, más változatokban, a Logoszra (*Memrára*), a Bölcsességre vagy akár magára az Isten Fiára vonatkozó részei jelentették a szentháromságtani gondolkodás kezdetét”.⁶³ Létrehoz egy új szakkifejezést: „para-rabbinikusnak” nevezi azt a korszakot, mely megelőzi a hivatalos rabbinikus judaizmus szabálylefejtető erővé válását a zsidó vallási gondolkodásban. Szerinte ez a korszak már a Kr. e. 1. század előtt elkezdődött, és néhány évszázadig tartott. Ebben az időszakban a keresztény és a zsidó vallási gondolkodás (legalábbis népszerű formájában) nagyjából párhuzamosan fejlődött, és hozott létre olyan jelenségeket, mint az úgynevezett „logosz-teológia”. Ennek zsidó megfelelője természetesen a *Memra*-teológia.⁶⁴ BOYARIN széleskörűen érvel amellett, hogy a *Memra* nem csupán egy név vagy „nyelvi megtévesztés” a transzcendens Isten vonatkozásában.⁶⁵ Nem kevesebbet állít, mint hogy „a Targumok kora úgy beszél a *Memráról*, mint *hüposztasziszról*, mint az istenség egyik személyéről”.⁶⁶ Meg van győződve róla, hogy a para-rabbinikus korszak népszerű vallási gondolkodása kiterjedt a „két mennyei erőre”. Ez a hit az istenség kétségtelenül dualista megközelítését jelenti.

AZZAN YADIN egy évtizede megjelent cikkében átfogóan tanulmányozta a héber *qól* kifejezést, különösen az Istenre vonatkozó használatát. Ebben a tanulmányban bemutatta a szó néhány különleges előfordulását. Például azt állítja, hogy amikor a zsidó nép a Hóreb alatt állt, akkor a *qól* *látták*, mint Isten hüposztatikus hangját.⁶⁷ Ő tehát a *qól* „hüposztatikus természetét” mutatja ki. A Szentírás mellett a rabbinikus irodalomból is idéz állítása alátámasztására. Felhívja rá a figyelmet, hogy a *Szifré* szerint „a hang” (azaz a *qól*) a Legfelsőbb Eggekben lakozik.⁶⁸ Cikke záró következtetéseként kijelenti, hogy „Vannak bibliai szöveghelyek, melyek egy hüposztatikus hangról beszélnek, és valószínű, hogy ezek a forrásai a kinyilatkoztatató hangnak a Második Templom idején, és talán e hang kortársainak, a »vokális« *hüposztasziszoknak*, a *Logosznak* és a *Memrának* is.”⁶⁹

⁶⁰ Fontos megjegyezni, hogy Boyarin problémásnak tartja a „judaizmus” szó használatát ezen a területen annak negatív asszociációi miatt.

⁶¹ Boyarin 2004, 100.

⁶² Boyarin 2004, 106–107.

⁶³ Boyarin 2004, 113.

⁶⁴ Boyarin 2004, 116.

⁶⁵ Boyarin 2004, 117.

⁶⁶ Boyarin 2004, 139.

⁶⁷ Yadin 2003, 623. A *Memra* és a *qól* kapcsolatáról lásd *Targum Neofiti 1: Genesis* 1992, 39–40.

⁶⁸ Yadin 2003, 605.

⁶⁹ Yadin 2003, 626.

V. Összegzés

Minden kapcsolat a kommunikációra épül. Minél jobb a kommunikáció, annál jobb lesz a kapcsolat is. Közös nyelvet találni különösen fontos a vallások közötti párbeszéd esetén. Sokszor magától megszűnik a két oldalt elválasztó probléma, mihelyt a párbeszéd résztvevői felismerik, hogy ugyanazt mondják más-más módon. A 20. század második felében új korszak nyílt a zsidó–keresztény kapcsolatokban. Mindkét fél nyitottsága révén olyan eszmék, melyek évszázadokon át látszólag elválasztották e két hitet, halványulni kezdtek. A párbeszéd folytatása nagy reményekkel kecsegtet. Azonban ha folytatni, és főleg ha elmélyíteni kívánjuk e partneri kapcsolatot, akkor közös nyelvet kell találnunk. Az időszámításunk szerinti első századok zsidó és keresztény gondolkodásának közös elemeit feltáró kutatás valószínűleg a leggyümölcsözőbb vállalkozás ezen a területen. És a *Memra* bizonyosan az egyik legfontosabb szereplő ezen a színpadon.

Bibliográfia

- BOX 1932: Box, George Herbert: The Idea of Intermediation in Jewish Theology. A Note on Memra and Shekinah. *Jewish Quarterly Review* 23(2): 103-119.
- BOYARIN 2004: Boyarin, Daniel: *Border Lines*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BOYARIN 2012: Boyarin, Daniel. *The Jewish Gospels*. Kindle ed. New York, NY: The New Press.
- EVANS 2005: Evans, Craig A.: *Ancient Texts for New Testament Studies*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- HURTADO 1998: Hurtado, Larry W.: *One God, One Lord*. New York, NY: T&T Clark.
- KAUFMAN et al. 1993: Kaufman, Stephen A.; Sokoloff, Michael; Cook, Edward M. (eds.): *A Key-in-Context Concordance to the Targum Neofiti, a Guide to the Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- KEENER 2001: Keener, Craig S.: The Gospel of John. In Joel B. Green, Scott McKnight, Howard Marshall, (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 371-380.
- MOORE 1922: Moore, George Foot: Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron. *Harvard Theological Review* 15(1): 41-85.
- Targum Neofiti 1: Deuteronomy*. Translated by Martin McNamara. Vol. 5 A. 22 vols. The Aramaic Bible (the Targums), Edited by Martin McNamara. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997.
- Targum Neofiti 1: Genesis*. Translated by Martin McNamara. Vol. 1 A. 22 vols. The Aramaic Bible (the Targums), Edited by Martin McNamara. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992.
- Targum Neofiti 1: Exodus*. Translated by Martin McNamara. Vol. 2. 22 vols. The Aramaic Bible (the Targums), Edited by Martin McNamara. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994.
- Targum Neofiti 1: Leviticus*. Translated by Robert Haywar. Vol. 3. 22 vols. The Aramaic Bible (the Targums), Edited by Martin McNamara. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994.
- Targum Neofiti 1: Numbers*. Translated by Martin McNamara. Vol. 4. 22 vols. The Aramaic Bible (the Targums), Edited by Martin McNamara. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995.
- YADIN 2003: Yadin, Azzan: קַיִל as Hypostasis in the Hebrew Bible. *Journal of Biblical Literature* 122(4): 601-626.

A PRAVOSZLÁV ESZKCHATOLÓGIA

IGARI LÉNA

Ahol az állam szekuláris, azaz az egyháztól (vagy más vallási befolyástól) elválasztva működik, az egyházi tanítások, vallási eszmék – esetleg téveszmék – az adott közösség tagjainak életét befolyásolják elsősorban, legfeljebb közvetett hatással bírnak a szélesebb környezetükre. Ahol azonban az államhatalommal összefonódva működik, ott az egész társadalom berendezkedését, karakterét, gazdaságát, de az emberek magánéletét is állami eszközökkel befolyásolja. Az orosz pravoszláv egyház államelméleti tanítása, és a hatalomhoz (uralkodóhoz) való – bizánci alapokon nyugvó, részben a „szümphónia” eszméjének tradícióját öröklő, később az Aranyhorda örökségét is magába integráló – viszonya önmagában is kitenne egy dolgozatot, ebben az írásban tehát leginkább a fejedelem hatalmát megalapozó legitimációs ideológiára koncentrálok, de kifejezetten az eszkhatológiai tanítások szemszögéből. Az uralom kérdése ugyanis az eszkhatológikus tanítások egyik kulcskérdése, nem csak a keleti egyházban, hanem az augustinusi tanokat elfogadó nyugati egyházakban is.

A Biblia a történelmet teleologikusan írja le, vagyis a teremtésnek és a leírt történelmi eseményeknek célja van, ami – az ószövetségi prófétai könyvek (kis- és nagypróféták) és az újszövetségi kinyilatkoztatások (legrészletesebben a *Jelenések könyve*) alapján – Isten királyságának földi eljövetele. A *Jelenések könyvében* Krisztus magáról jelenti ki, hogy ő a Vég (τέλος, megvalósulás, cél, eredmény, beteljesedés), aki a földön újbóli eljövetelével megvalósítja Isten uralmát (βασιλεία, királyság, uralom, ország).¹ Ezt a végkifejletet közvetlenül megelőző eseménysorozatot illetően azonban eltér a különböző keresztény felekezetek tanítása. Írásomban a kijevi Rusz krónikáit forrásként használva szeretném megvilágítani azokat az elképzeléseket, egyházi tanításokat, amelyek egyrészt hatással voltak az első óorosz állam kialakulására és arculatára, másrészt utólag értelmezést adtak egyes eseményeknek és jelenségeknek. Érdemes megjegyezni, hogy a pravoszláv egyház korai századaiban szisztematikus teológiai műveket hiába keresnénk, a legfontosabb írott források a krónikák, évkönyvek, amelyek egyházi személyek írásai, melyek nemcsak a történetírás szerepét töltötték be, hiszen tartalmaznak kompilációkat bibliai szövegekből, egyházatyák írásából, bizánci krónikákból, apokrifekből, és egyházi személyek homíliáiból. Az eszkhatológiai jellegű tanítások a ezekben a művekben bukkannak fel, mint világnézet, a világban zajló események értelmezésének kulcsa, de nem mint szisztematikus teológiai tanítás.

A Biblia viszonylag tág teret hagy a végidőkre vonatkozó próféciák értelmezésére, és ezzel a különböző irányzatok élnek is: az apokaliptikus események sorrendjére, kronológiájára vonatkozóan

¹ Jelenések 22:13.

minden irányzatnak saját elképzelése van, és az idők során ez sokat változott is. Ennek egyik oka az időszámításban keresendő, ami a keleti és nyugati egyház esetében radikálisan eltért egymástól,² továbbá a Szentíráshoz és hagyományhoz való viszony is meghatározta a próféciaák értelmezésének módját: a görög nyelvű Újszövetség és a Szeptuaginta olvasói közelebbi kapcsolatban voltak az írásokkal, mint a latin egyház képviselői, ahol ráadásul a Tanítóhivatal tartotta fenn magának a jogot, hogy az egyedül érvényes írásértelmezést kinyilatkoztassa.

A keleti és nyugati egyház eszkatológiája eltér a bibliai hermeneutikai hagyományok miatt is: a pravoszláv egyházban sokkal nagyobb jelentősége van a szertartásnak és külsőségeknek, Nyugaton ezzel szemben a dátumokhoz kötődő számítások bírtak nagyobb jelentőséggel, de hatottak is egymásra a különböző felekezetek: amikor a Kijevi Ruszban megtörtént a kereszténység felvétele (hivatalosan 988-ban) még nem vált véglegessé az egyházszakadás, és a Nyugattal meglévő kapcsolatok miatt Vlagyimir Monomah (1053–1125) idején kimutatható az 1000. évhez, majd 1030-as évekhez kötődő európai eszkatológiai várakozás³ hatása is. Szükséges megemlíteni a judaizmus befolyását is: a betűk számértékének számolása valószínűleg innen került át a pravoszláv egyházi gyakorlatba is. A Krisztus születésének ezredik évfordulójához kapcsolódó várakozások, és a Messiás földi uralmának megvalósulására vonatkozó elképzelések az egyházak tanításában különféle módon voltak jelen, és az eseménytörténet előrehaladtával sokat változott is: egy-egy eszkatológikus várakozás megghiúsulása után felül kellett vizsgálni adott egyház tanítását, és ez a Rusz egyházában is megtörtént többször.

A középkori emberek világnézete alapvetően más volt, mint a mai emberé, ezért a történelmi eseményeket a pravoszláv hitűek jórészt bibliai próféciaák szemszögéből interpretálták. A természeti jelenségeket (egy-egy üstökös feltűnése, földrengés, napfogyatkozás vagy egyéb jelenség), háborúkat, járványokat egy-egy prófétai jelként értelmezték, az uralkodó legitimitását pedig Istentől eredeztették. Ebből következik tehát, hogy sokszor egy-egy eseményt a közeli „Harag Napja”, „Utolsó ítélet”, az „Antikrisztus eljövetele” és egyéb bibliai próféciaák beteljesedéseként fogtak fel.

A következőkben tehát nézzük meg azokat az eszméket, tanokat, eszkatológiai várakozásokat, amelyek kimutatható hatást gyakoroltak a politikai döntéshozatalra, befolyásolták a törvénykezést, meghatározták a hétköznapi életet, szokásokat. Az eseménytörténetben kicsúcsosodó, de az emberek cselekedeteit alapvetően befolyásoló egyházi tanításokkal, melyek egy része Biblián, más része apokrif és deuterokanonikus könyveken, korai egyházatyák tanításán, a judaizmus hatásán (vagy éppen a vele szembeni harcon) alapul, megfűszerezve némi pogány népi tradícióval.

² A bizánci krónikáírók az időszámítás kiindulópontját a Kr. e. 5509. évre tették. Bizánci hatásra ezt a világerát vette át a kijevi orosz állam is. A Nyesztor-féle őskronika eszerint keltezi az eseményeket, lásd Hahn 1983, 100.

³ Az ezredfordulón kereszténységben többfajta eszkatológiai irányzat terjedt el, legismertebbek ezek között a khiliaszta – ennek lényege, hogy az idők végén megtörténik az első feltámadás, amely után a Krisztus ezeréves uralma következik a Földön – ezzel a később részletesen is foglalkozom. A „spirituális” értelmezés szerint Krisztus nem testben jött vissza a Földre, hanem isteni erőként, az országa nem szemmel látható módon valósult meg. A harmadik változat szerint Krisztus megdicsőült testben fog visszatérni, ennek ideje a hetedik évezred végével fog megtörténni. Юрaнoв 1998.

A Rusz megkeresztelése és az orosz egyház néhány sajátossága

Amikor a krónikás leírása alapján 988-ban Vlagyimir kijevi fejedelem felvette a kereszténységet, majd kijevieket bementtetette (megkeresztelte) a Dnyeprben, akkor még nem vált véglegessé a szk-hizma, a keleti- és nyugati egyház szakadása. Mindazonáltal már akkor jól elkülönült egymástól a római és görög rítusú kereszténység, és a ruszok a konstantinápolyi császárral kötött katonai szövetség révén a görög irányzattal kerültek kapcsolatba. A bizánci Baszileosz császár, egy belső konfliktus - nevezetesen Bardasz Phókasz hatalomátvételi kísérlete miatt⁴ - az orosz fejedelemhez fordult, aki maga is Kherszon városát tartotta ostrom alatt.⁵ A katonai segítségért cserébe Vlagyimir a császár hűgát kérte feleségül, aki azzal a feltétellel ment hozzá, hogy a fejedelem megkeresztelkedik. Bár a kereszténység a Kijevi Ruszban már korábban elkezdett terjedni, aminek egyik legékesebb bizonyítéka Vlagyimir nagyanyjának, Olgának megkeresztelkedése volt, a bizánci császárokkal kötött szerződésben is megfigyelhető, hogyan lettek a fejedelem fegyveres kísérletéből (druzszina) egyre többen keresztényekké,⁶ államvallássá fokozatosan vált 988-tól. A kereszténység felvételének folyamatát részletesen leírja a krónikás Nyesztor,⁷ és bizánci szövegekből is értesülhetünk ezekről az eseményekről, bár ezek sok esetben ellentmondanak egymásnak.

A *Régmúlt idők elbeszélése* című krónika⁸ leírásában az egyik fontos jelenet a külhoni követek fogadása és az orosz követek külhoni utazása a vallásváltás céljával. A muszlim vallás felvételét azzal az érveléssel utasította vissza a fejedelem, hogy a körülmetélkedés és az alkoholfogyasztás tilalma elfogadhatatlan számára, mert az „a ruszoknak öröm az ivás nem tudnak nélküle meglenni”⁹. A zsidók vallását azért vetette el, mert – úgymond – nem akar ő is arra a sorsra jutni, mint ők, akiknek hazája Jeruzsálem, de Isten megharagudott rájuk és szétszórta őket földjükről. A római katolikus vallással szemben az volt a fejedelem ellenérve, hogy már atyái sem fogadták el azt, míg a görög filozófusnak nevezett prédikátor hosszasan idézett beszédét a fejedelem meggyőzőnek találta, és ígéretet tett arra, hogy megkeresztelkedik. Miután a fejedelem a zsidó, muszlim és keresztény felekezetekből fogadta és meghallgatta a követek érveit a saját vallásuk mellett, 987-ben maga is küldött követeket ugyanezzel a céllal a muszlim Bulgária, a katolikus Német-Római Császárság és Bizánc területére. Az eredmény ugyanaz volt: a muszlimok vallásáról nem hoztak jó hírt a küldöttek, amit így írtak le: „övé nélkül állnak ott, meghajolván leülnek, és mint az esztelenek,

⁴ Слядз 2014.

⁵ A Kherszon elleni hadjárat leírását az Őskrónika tartalmazza, magyar kiadás: *Régmúlt idők elbeszélése, A Kijevi Rusz első krónikája*.

⁶ A PVL említi, hogy a 6420-as évben (Kr. u. 912.) Oleg fejedelem szövetséget kötött a görögökkel Alekszandrosz császár idejében. A szövetséges megállapodások részletesen szabályozzák, milyen eljárásban bírálkodnak a pogány ruszok és a keresztény görögök ügyeiben. Az Igor fejedelem idejében (Kr. u. 945.) Rómanosz és Konsztantinosz császárokkal megkötött megállapodásokban a szerződés szövege külön hivatkozik a keresztény és a pogány ruszokra. Azaz abban az időszakban az elit egy része már keresztény vallású volt. *Régmúlt idők elbeszélése* 41. és 55.

⁷ PVL, 91.

⁸ A PVL az Őskrónika, a *Régmúlt idők elbeszélése*, (*Повесть временных лет*) általánosan elterjedt rövidítése. A mű korábban Nyesztor-krónika néven volt ismert, valójában több egyházi személy (szerzetes) volt a szerzője, szétfeszíti a dolgozat kereteit, ha a szerzőség kérdésére külön kitérnék, egyszerűen PVL-ként fogok a műre hivatkozni, ahol érdemes, ott az eredeti orosz szöveget idézem, pontosan megjelölve, hogy az az Ipatyij vagy Lavrentyij-féle szövegváltozat.

⁹ PVL, 76.

ide-oda tekintgetnek, és nincs ott vidámság, csak szomorúság és nagy bűz.” A németek – azaz római katolikusok – vallásával szembeni legfontosabb kifogás, hogy szépséget nem találtak benne. A bizánci látogatás a követeknek is meggyőző hatású volt: „nem tudtuk, hogy az égben vagy a földön vagyunk-e, mert nincs a földön olyan látvány és olyan szépség, és nem is tudjuk, hogyan meséljük el, csak azt tudjuk, hogy ott az Isten jelen van az emberek között, és az ő istentiszteletük jobb az összes többinél. Képtelenek vagyunk feledni azt a szépséget, hiszen ha valaki megízleli az édes ízt, többé nem fogadja el a keserűt, így mi sem maradhatunk többet pogányságban.”¹⁰ A végső érv tehát a dinasztikus házasság reményén, és a filozófus meggyőző érvelésén túl, a követek leírása a természetfeletti szépségről, és Olga döntése a kereszténység mellett – ha a krónikaíró szemzőgéből közelítjük meg a vallásválasztás kérdését. A politikatörténet aspektusából nézve a fejedelem racionális politikai döntést hozott, amely a Ruszt bekapcsolta az ún. Bizánci Nemzetközösségbe, ami katonai és gazdasági előnyökön túl kulturális-ideológiai befolyást is jelentett, amely évszázadokra determinálta az országot.¹¹

VASZILIJ OSZIPOVICS KLJUCSEVSKIJ történész a Rusz megkeresztelésének 900. évfordulóján a Moszkvai Egyházi Akadémián megtartott ünnepi beszédében úgy fogalmazott, hogy „az Egyház akkor sem avatkozott be az állam dolgaiba, hanem az állam maga vonta be az Egyházat a saját ügyeibe. Az egyházi hierarchia tevékenysége – csakúgy mint Bizáncban – nem csupán a szellemi dolgokra korlátozódott: azon kívül, hogy részt vett a kormányzásban és bíraskodásban, segített az államnak a jótékonykodás megszervezésében, a szegények és elnyomottak védelmében, jó cselekedetekben és a családi erkölcs fenntartásában.”¹² A bizánci típusú együttműködést, szümfóniát a 19. század végén, 20. század elején tevékenykedő történész még ideális állapotként mutatta be: a hierarchia az állam meghatalmazása alapján a törvényhozásban úgy vett részt, hogy a ruszok életére alkalmazva átdolgozta és törvényi erőre emelte a Nomokanonot.¹³

Az Egyház befolyása ilyen módon az emberek hétköznapi életét nagymértékben meghatározta: a kanonikus és szekuláris jog nem vált el élesen egymástól, habár Jaroszláv fejedelem *Pravdája* (törvénykönyve) alapján a bizánci berendezkedéshez képest jobban elkülönült egymástól a fejedelmi és egyházi igazságszolgáltatás. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a társadalom egyből gyökeresen megváltozott volna, és a korábbi hiedelmek, szokások, kultuszok – csakúgy mint bármely más nemzetben – integrálódtak a vallásgyakorlatba, így a népi vallásosság szintjén szinkretizmus alakult ki az animista szláv természeti vallás és a kereszténység között. Megmaradt például a Földanya kultusza, de az egyháztörténészek az esztétikum iránti különleges vonzalmat is ehhez az örökséghez sorolják, továbbá a felfogás, hogy a nép egy egységes szervezet, melynek feje

¹⁰ PVL, 89. A vallásválasztás motívuma hasonló módon jelenik meg Jehuda Halévi Kuzari című művében is, ahol a kazár kagán a zsidó vallást választja, és vele együtt az elit egy része is betér.

¹¹ Слядз 2014.

¹² Ключевский 1969. Az 1888-ban elhangzott beszéd még ideális állapotban írja le a „szümfóniát” az állam és egyház között, bizánci mintájú együttműködést vetítve arra a korra, amikor a Kijevi Rusz államisága formálódott. Elsődleges forrásként természetesen Nyesztor krónikájára hivatkozik.

¹³ Ключевский 1969, 13. A Nomokanon a görög νόμος (törvény) és a κανών (zsinórmérték, jogszabály) szavak összetétele, egyházi és világi törvényhozóktól eredő, egyházi vonatkozású törvények és jogszabályok gyűjteménye, a görög egyház jogforrásai között több Nomokanon című mű is szerepel, a 11. században Phóthiosz idejében egyházi szlávra is lefordították. Valószínű, hogy Kljucsevskij erre utal. (Keleti Egyház, II. Évfolyam 8. szám, 1935.)

a fejedelem – szintén rendelkezik kereszténység előtti korra visszavezethető gyökerekkel,¹⁴ ugyanakkor ebben a kérdésben a bizánci tradíció is hasonlóképpen vélekedik: „az egyház és a birodalom egyetlen organizmus, amelyet a császár és a patriarcha irányít – az egyik a testek fölött, a másik a lelkek fölött uralkodik”.¹⁵

DMITRIJ POSZPELOVSZKIJ szerint az a csomag, amely a kereszténység felvételével a bizánci magaskultúra, a gondolat (filozófia), tudás, írásbeliség, a fejlett szociális, adminisztratív és oktatási rendszer elemeiből összeállt, és a Kijevi Rusz, mint fiatal állam ölébe pottyant, feldolgozhatatlan volt a ruszok számára. A nyugati római kultúra, amelynek öröksége fokozatosan termékenyítette meg az európai barbár nemzeteket, sokkal alacsonyabb fejlettségi szinten állt, mint a bizánci: ez vonatkozik a teológiai műveltségre is, melynek terén Ágoston volt az egyetlen, akinek munkássága felért a keleti egyházatyákéval. Ezen felül a nyugati államok fejlődése egyenletesebben, fokozatosabban alakult, mert a rómaiak által korábban megszállt térségben történt, szemben a keleti szláv fejedelemségek földjével, amely a bizánci kereszténység számára korábban *tabula rasa* volt. Az új vallásgyakorlat a szertartásával és szépségével lenyűgözte és elbűvölte a ruszokat, az intellektuális megértés jelentősége viszont háttérben maradt a liturgiával (обряд) szemben. POSZPELOVSZKIJ véleménye szerint innen eredeztethető az oroszok „szertartáshite” (обрядоверие)¹⁶: a liturgia minden egyes elemét (amely az egyházban sokszáz éves tradíció után alakult ki) abszolútumként és sérthetetlen dogmaként értelmezték, noha a Biblia semmiféle szertartásrendet nem határoz meg az istentiszteletre.

Az Őskrónika leírása szerint Vlagyimir megkeresztelkedése után megindította az államépítést. A bibliai pátriárkák mintájára neki is tizenkét fia volt (legalábbis a krónikás szerint – ez elképzelhető, hogy tény, de az is, hogy pusztán egy bibliai toposz), és a tizenkét legjelentősebb város élére nevezte ki őket fejedelemül a Kijevi Ruszként ismert állam területén. Innentől kezdve a PVL tulajdonképpen olyan leírást ad Vlagyimir uralkodásáról, amely a Bibliában Dávid és Salamon uralkodásával analóg: templomot épít, jótékonykodik a szegények és nyomorékok felé, druzsinájának ezüsből készítettet kanalakat az étkezéshez, mert – úgymond – szeretet és béke honolt köztük, és egész életében istenfélő volt.¹⁷ Ez a leírás a krónikában annyira ideálisan mutatja be Vlagyimir uralkodását, mintha már a messiási királyság kezdődött volna el az országban: Belgorod 997-es ostromának leírása például több bibliai csodára is rímel. A krónikás elmondása szerint az éhezés szélén álló ostromlott városban a kútból méz kezdett folyni (tejjel-mézzel folyó Kánaán analógiája a Bibliában) és a *kiszel* (keményítővel gyümölcsökkel ízesített főzet) főzésére alkalmas gabona is megsokasodott (Illés és a szareptai özvegy története). Hasonló történeteket olvashatunk a Bibliában a királyok könyvében több helyen is: pl. Illés, illetve Elizeus próféták tevékenysége kapcsán.¹⁸

A krónikaszövegek történeti hitelessége nagyon sok esetben megkérdőjelezhető, ezért gyakran utalok arra, hogy a „krónikás szerint”. IGOR DANYILEVSZKIJ történész állítja, hogy a krónikák

¹⁴Fedotov 1946.

¹⁵Brehier 2003.

¹⁶Поспеловский 1995.

¹⁷PVL, 101.

¹⁸2Királyok 7.

szövegeit úgy érdemes tanulmányozni, hogy számításba vesszük: nem azt fogjuk belőlük megtudni, hogy egy esemény hogyan történt meg valójában, hanem – FOUCAULT idevonatkozó elmélete szerint – a „diskurzust” érdemes tanulmányozni egy-egy esemény kapcsán. A diskurzus pedig nem csak arról szól, hogy adott esetben csaták, vagy alá-fölé rendeltségi viszonyok, az eseménytörténetben hogyan jelennek meg, hanem arról is, hogy azokat a csatákat miért vívják, hogyan és milyen eszközökkel vívják, hogyan lehet megismerni annak a hatalomnak a természetét, amelyet megszerezni kívántak a harcoló felek. Ez a megközelítés némileg megváltoztatja a kutatói attitűdöt a szövegek tanulmányozásánál: azaz ahelyett, hogy elfogadnánk, hogy az események „valójában így és így történtek” számításba veszi, hogy amit kutatása tárgyául vesz, az egy történelmi rekonstrukció, és azt lehet belőle megismerni, hogy a szerző (szerkesztő) hogyan gondolkodhatott önmagáról és a társadalmáról, milyen képe volt az őt körülvevő világról, és ennek függvényében értelmezni azt, hogy egyes konfliktusokat miért vállaltak fel, vagy a számunkra esetleg jelentéktelennek tűnő dolgok miért vezettek gyakran sok ember életébe kerülő harcokhoz.¹⁹

Vlagyimir fejedelem halála 1015-ben következett be, és a krónikás úgy tartja, hogy Konsztantinosz császárhoz hasonló tettet hajtott végre: „ahogyan egykor a nagy Rómának új Konsztantinosza megkeresztelkedett, és alattvalóit megkeresztelte, ugyanúgy cselekedett ő is”.²⁰

Kijevben és a nagyobb városokban már Vlagyimir idejében megindult a templomok építése, Jaroszláv fejedelem idején pedig ez a tevékenység még inkább megélénkült: 1037-ben említi a krónikás a Szent Szófia-székesegyház építését, a metropolita székhelyét és az Aranykaput, továbbá a Szent György és Szent Irén kolostorok építését. A Régmúlt idők elbeszélése magyar kiadásában a 457-es számú lábjegyzet alapján az építkezések során elkészült kolostorok Bölcs Jaroszláv kereszttségben kapott neve György, és felesége, a svéd Ingigerd után pedig Irén nevét kapták. Igor Danyilevszkij történész szerint az építkezés – úgymint a Szófia székesegyház, az Aranykapu és a két kolostor mind Bizánc mintájára épült, tudniillik ezek az épületek ott hasonló elrendezésben megtalálhatóak voltak.²¹ Az Aranykapu felépítésével pedig kifejezetten messiási próféciaik beteljesedését várták, amelynek helyszíne az eredeti jövődölés szerint Jeruzsálem kellene, hogy legyen. Ezékiel így ír: „*És az Úr dicsősége beméne a házba a kapunak útján, mely néz napkeletre*” (43:4). Azzal, hogy a prófécia beteljesedésének helyszínét Kijevbe helyezték, Jaroszláv valószínűleg a zsidó-keresztény kultúra addigi középpontjának számító Jeruzsálem státuszára apellált. Azzal az Olegnek tulajdonított mondattal pedig, miszerint „*Се буди мати градом Русьским*”²² (legyen ez Rusz városainak anyja) – Vlagyimir (város) majd főleg Moszkva felemelkedéséig – Kijevet az üdvtörténet központjába teszi.²³

¹⁹ Данилевский 2004, 73.

²⁰ PVL, 103.

²¹ Данилевский 2004, 197.

²² Ez legyen Rusz városainak anyja - Lihacsov szerint ez a mondat (amely nyilvánvalóan a 882-re datált események után több mint 200 évvel íródott, a krónika szerzőjének álláspontját tükrözi Kijev jelentőségét illetően, és a metropolisz szó tükörfordítása: a görög μήτηρ – anya és πόλις – város szóösszetétele, míg mások szerint egyszerűen Oleg Kijevet jelölte ki fővárossá, uralkodói székhellyé. Данилевский 2004, 203.

²³ Водолазкин 2008, 51. - A szerző itt hosszabb összehasonlító elemzést végez a PVL szövege és Ioannész Malalasz krónikája között, és arra a következtetésre jut, hogy a “Се буди мати градом Русьским” idézet Malalasz bizánci Kronográfiájából származó idézet, amely Jeruzsálemre utal.

Az Óschrónikát tanulmányozva megállapítható, hogy míg az egyház tényleges vezetőjéről, az akkor még Bizánc által delegált metropolitáról²⁴ és az egyházzól, mint intézményről és társadalmi szerveződéssről alig ír a krónika szerzője, addig a fejedelmek hadjáratai gyakran bibliai kontextusba vannak ültetve, a régi Rusz – a krónikás leírása szerint – mintegy „teokráciaként” működött.²⁵ Az egyházi szervezetet – a papságot, élén a metropolitával és a szerzetességet, élén az igumennel – egyáltalán nem választja el a nép egészétől, hanem az egész társadalmat keresztény nemzetként írja le, az ószövetségi Izraelhez hasonló közösségként. Az Ószövetségben Izrael népére használt káhál (קהל) azaz gyülekezet kifejezés az egész Egyiptomot elhagyó, kiválasztott népre vonatkozott, hasonlóan a keresztségben részesült ruszokról keresztény közösségként ír a krónikás. „Az Úr pedig örökké trónol, dicsőségét a Szentháromságban zengik a Rusz fiai, a démonokat pedig átokkal sújtják az igazhívó férfiak és hithű asszonyok, akik elfogadták a keresztséget és a bűnbánatot a bűnök bocsánatára, az Isten új, választott keresztényei. És megkeresztelkedett maga Vlagyimir valamint fiai és az ő földje.”²⁶ A vallásosság és nemzeti eszme BERGYAJEV szerint hasonlóan erősen kapcsolódik egybe, mint a zsidóság tudatában, a messianisztikus szemlélet épp annyira jellemző az orthodoxiára, mint a judaizmusra.²⁷

Azok a történetek a PVL-ben, amelyeket történelmi eseményekként ír le a krónikás, legnagyobb részben bibliai és apokrifekből való idézetek, bibliai történetek és legendák példázatként, allegóriaként való leírása, parafrázisai, továbbá bizánci Kronográfból, Haramtolosz és Malalasz krónikáiból vett idézetek²⁸ valamint a középkori zsidó szerző József ben Gurion művéből, a Józsepponból származó részletek. Véleményem szerint, az egészen mesészerű történetektől, legendáktól (például Olga fejedelemasszony bosszúja a drevljánokon) a bibliai allegóriákon át (Olga fejedelemasszony látogatása Bizáncban – Sába királyné látogatása Jeruzsálemben, Vlagyimir 12 fia – Izrael 12 pátriárkája, Vlagyimir vitézének küzdelme a besenyő harcossal – Dávid és Góliát csatája, stb.) bibliai parafrázisokig és idézetekig, a krónika egésze arról tanúskodik, hogy a szerző felfogása szerint, a választott nép szerepét a ruszok örökölték (mintegy az ószövetségi zsidóság helyét elfoglalva). Ez utóbbi megállapításom alátámasztására a későbbiekben, a „helyettesítési teológiával” foglalkozó szakaszban még szánok néhány gondolatot.

A következőkben azokat az eszkathológiai nézeteket vizsgálom meg, amelyek meghatározták a középkor pravoszláv emberének világnézetét, valóságértelmezését.

²⁴ Az első szláv származású metropolita (Bölcs) Jaroszláv idején élt Ilarion volt, az egyik legjelentősebb nyelvi emlék, az Elmélkedés a törvényről és kegyelméről szerzője; addig a metropoliták görög származásúak voltak Kijevben.

²⁵ Például Vlagyimir Monomah 1111-es hadjáratát a kunok (polovecek) ellen a krónikaíró metafizikai magasságba emelte, a fejedelem szövetségeseivel és Mihály arkangyallal vállvetve harcol a pogányok ellen, és a ruszok csatáját hasonlóan írta le, mint a 2Kir 19 a zsidók asszírok felett aratott győzelmét, ahol 180 000 harcost mészárolt le egy angyal egy éjszaka leforgása alatt. PVL 215–219. Mihály arkangyal ruszok oldalán való harca nyilvánvalóan mutatja, hogy a korabeli felfogás szerint a választott nép helyét a zsidóságtól a ruszok vették át.

²⁶ PVL, 97. A PVL leírja, hogy Vlagyimir idejében mekkora örömmel mentek a kijeviek a Dnyepriben megkeresztelkedni, ugyanakkor érdekes kérdés, hogy a bizánci krónikák által említett esemény, amely Fótiosz pátriárka idejére datálható, és Rusz megkeresztelkedéséről tudósít 862-ben, miért nem bírt akkora jelentőséggel maguk a ruszok számára, hogy a PVL hivatkozzon rá? – a kérdés Kuzenkov Pavel Vlagyimirovics előadásán merült fel, melyet a Moszkvai Történelmi Múzeumban tartott. <https://youtu.be/VW8-FgMb3bM>

²⁷ Bergyajev 1989, 12.

²⁸ Водолазкин 2008, 41.

„Khiliazmus”, avagy a teremtés hét napja és az emberiség hétezer éves története

A pravoszláv eszkatológiai tanítás egyik legfontosabb eleme a végidők kronológiájához kapcsolódik. Mivel a Kijevi Ruszban (sőt Oroszországban egészen I. Péterig) nem a nyugaton elterjedt időszámítást használták, amely Krisztus születésének dátumát veszi a számítás kezdetéül,²⁹ hanem bizánci mintára – úgymond – „a világ teremtésétől” számították az időt, az eszkatológiai várakozások is más időpontokhoz és eseményekhez kötődtek, mint Nyugaton. Az a világekorszak (αιών, nagyon hosszú idő, örökkévalóság, világekorszak) amely a Biblia szerint Ádám teremtésével kezdődött, a bizánci időszámítás alapján a Rusz megkeresztelesekor éppen a teremtéstől számított 6496. évnél járt.

A bibliai kinyilatkoztatás alapján: „egy nap az Úrnál olyan, mint ezer esztendő, és ezer esztendő mint egy nap.” (2Pét 3:8). Az akkori várakozások szerint – bibliai utalások és apokrif írások alapján – a jelenlegi *aión*, az ádami emberiség korszakának a hetedik évezred végével le kell zárulnia, és elkövetkezik a Végítélet (Страшный суд).³⁰ (A teremtés hét napjának analógiáját követve.) Ezen túlmenően a teremtés hetedik napján – a millennista bibliaértelmezés szerint – a Jelenések könyve 20 fejezetében leírtak, (vagyis a Messiás 1000 éves uralkodásának ténye és időtartama) szó szerint be kell, hogy teljesejjenek – a hetedik évezredben tehát már a Krisztus királysága valósul meg a földön. Ez a prófécia volt a legfontosabb eszkatológiai várakozás alapja.

Általánosságban elmondható, hogy a pravoszláv egyházban az eszkatológiai várakozások hasonlóan kötődtek különféle számításokhoz és dátumokhoz, mint a judaizmusban és nyugati kereszténységben. A judaizmus eszkatológiai várakozásai sok esetben dátumokhoz, évszámokhoz kapcsolódtak a betűk számértékéhez köthető számítások miatt is, és az írások betűihez való tradicionálisan mély kötődés miatt is.³¹ A nyugati kereszténységben szintén fontos szerepet töltek be bizonyos dátumokhoz, évszámokhoz kötődő várakozások, ezek jelentős részénél kulcsfontosságú az 1000 (görögül: *khilia*, innen a khiliazmus, ami a millennizmus másik elnevezése) volt.³²

Az első évszázadok keresztényei még Krisztus ezeréves királyságának közeli, valóságos földi megvalósulását várták. Ágoston a *De civitate Dei* című, 426-ban megjelent művének XX. könyvében viszont arról írt, hogy az egyház akkor, az ő idejében a millennium korszakában élt. A khiliazták szó szerinti bibliaértelmezési hagyományával szemben Ágoston allegorikusan interpretálta a Messiás ezer éves birodalmára vonatkozó bibliai próféciákat, mint amelyek már a mostani korszakban (*aión*) megvalósultak.³³ Az egyház korszaka után a halottak testben való feltámasztását, és a végítéletet követően megvalósul a *regnum caelorum*, azaz a mennyek királysága, Isten örökkévaló birodalma.

²⁹ Arra most nem térek ki, hogy ez miért nem pontos számítás, de Lukács evangéliumának kronológiája alapján Krisztus mintegy 6–8 évvel időszámításunk előtt született, lásd Fehér Sándor: Jézus születési évének egy lehetséges meghatározása. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2:1 (2020) 113–122.

³⁰ Данилевский 2004, 197.

³¹ Ruff 2009, 96.

³² A khiliazmus különféle megjelenési formáinak hatalmas szakirodalma van, a zsidó és korai keresztény khiliazmusról lásd pl. Wilken 1986.

³³ Rugási 2012, 80: Idézi Ágostont: *et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum* – „a mostani egyház is Krisztus országa, és a mennyek királysága”.

A Kijevi Ruszban a skolasztika nem érintette meg a vallást, a teológiai műveltség a papság alsóbb rétegeiben alacsony szintű volt, habár az elit magas szintű bibliaismerettel bírt, és a novgorodi földek térségében az írástudás elterjedtsége révén a bibliai könyvek többsége ismert volt. A Kijevi Rusz virágzását követő korszakban azonban (tatárdúlás és részfejedelemségekre tagozódás miatt) nagy teret kapott a népi vallásosság: a babonák, hiedelmek éppúgy épültek be a vallásgyakorlatba, mint a bizánci egyházba a görög filozófia, így jött létre például a tó vize alatt rejtőző Kityezs Város legendája,³⁴ de az Ének Igor hadáról szintén mutatja, milyen szépen megférnek az orosz vallásosságban az animista folklorisztikus elemek a kereszténységgel.

Egyelőre nem találtam arra vonatkozó forrást, hogy Ágoston művét ismerték volna, első fordításai ugyanis a 16. századtól ismertek, de az Isten országa eljövételére, és a messiási birodalomnak a földi megvalósulására vonatkozó bibliai próféciákat, nyilvánvalóan jól ismerték: úgy a Jelenések könyvét, mint az Antikrisztus megjelenésére vonatkozó Thesszalonikaiakhoz írt levelet, továbbá gyakori hivatkozási alap Dániel próféciája a birodalmakról – ez lesz később a „Harmadik Róma” elképzelés alapja. A PVL-t tanulmányozva általánosságban elmondható, hogy szerzője rendkívül mélyen ismerte a Bibliát: részletesen idézi Dániel próféta imáját, és az arra válaszként érkező angyali látomást, az apostolok cselekedetei könyvéből, és teológiai jártasságát mutatja, hogy idézi Szalamiszi Epiphanosz angyalokról szóló tanítását,³⁵ hivatkozik Hamartólosz Krónikájára, Római Szent Hippolütosz Dániel-kommentárjára és Aranyszájú Szent Jánosra.

A millenizmus a pravoszláv vallásban fontos szerepet kapott, és egészen Rettenetes Iván koráig újabb és újabb dátumok merültek fel, mint a Végítélet, és Isten uralma eljövételének időpontja. Ezen belül is különös hangsúlyt kapott a közeledő 7000. év, amely a jelenleg általunk használt időszámítás 1492. évére esett. Míután azonban Jézus ekkor nem tért vissza és nem valósította meg földi uralmát, előbb a 7007. később a 7070. végül pedig 7077. évre várták a Véget. Az apokalipszis-várás aztán 1569-ben (7077), IV. Iván uralkodásának idején csúcsonyult ki, azon belül is az opricsnyina korában játszott meghatározó szerepet – de erre egy későbbi tanulmányban lenne érdemes még kitérni.³⁶

„Apokaliptikus jelek” értelmezése és „helyettesítési elmélet”

„A 6621. (a mi időszámításunk szerinti 1113.) évben déli egy óraker egy jel tűnt fel a Napban. Minden ember számára látható volt: a Napból kevés maradt látható, olyan volt, mint a szarvaival lefelé néző Hold. (...) A jelek nem jót szoktak jelezni; a Nappal, a Holddal vagy a csillagokkal történő jelek nem az egész Földön láthatók, hanem amelyik országban lesz a jel, az fogja látni, a másik pedig nem látja. Mint a régmúltban is, Antiokhosz idején, Jeruzsálemben is voltak jelek, ott a levegőben tűntek fel emberek, akik lóháton száguldoztak, fegyverrel a kezükben fenyegetőztek, és ez csak Jeruzsálemben volt, más földeken ez nem volt. Hasonlóképpen a Napban látható jel Szvjatopolk halálát jelezte előre.”³⁷

³⁴ Bergyajev 1989, 13.

³⁵ PVL, 219.

³⁶ Ануфриева 2014, 13.

³⁷ PVL, 221. Az apokaliptikus esemény leírása a 9. századi bizánci szerzetes, Hamartólosz *Kronográfiájából* származik, IV. Antiokhosz Epiphánész Jeruzsálem elleni hadjáratának előjeleként hivatkozik rá.

A krónika fent idézett része egy részleges napfogyatkozás eseményét írja le, amelyet prófétaik jelként Szvjatopolk fejedelem, akkori kijevi uralkodó halálának előjelének tekint a szerző. Ezt a részt több okból is fontosnak tartottam idézni: egyrészt tükrözi a krónikaszerző világlátását – a napfogyatkozást jelnek tekinti és a jel beteljesedésének a fejedelem halálát tartja. A PVL általam használt magyar nyelvű kiadásának lábjegyzete szerint azonban – noha csillagászati kutatások valóban igazolják napfogyatkozás megtörténtét abban az évben – a Rusz területéről a jelenséget nem lehetett megfigyelni.³⁸ A szöveg legkorábbi forrása a Lavrentyij-évkönyv, amely a 14. században született. A fenti leírásban tehát egy dokumentáltan megtörtént természeti jelenségről olvasunk, amely két évszázaddal a mű keletkezését megelőzően történt, valamikor Szvjatopolk fejedelem halála környékén. Adódik tehát a következtetés, hogy a krónikás nem egy történeti tény és ennek előjelét rögzítette, hanem két egymástól független eseményt hozott ok-okozati összefüggésbe. A hagiografikus írásokban, a fejedelmek életrajzának leírásában, a PVL-ben és annak forrásaiban, továbbá a későbbi krónikákban is gyakran találkozunk azzal, hogy különös természeti jelenségeket egy jelentős személyiség születéséhez, halálához vagy egyéb fontos életszakaszához köt a szerző.

Témám szempontjából ezt azért tartom fontosnak megjegyezni, mert szeretnék rávilágítani, hogy az általunk történeti forrásként kezelt művek korlátozott mértékben alkalmasak a múltban történt események rekonstruálására, illetve nem történelmi tényeket rögzítenek elsősorban, hanem az adott korban élő emberek életszemléletét, világnézetét, szokásait és hiedelemvilágát tükrözik. A vallásos világszemléletéből fakadóan sok természeti jelenség vagy történelmi esemény (pl. tatárdúlás, háborúk, éhínség, rossz termés) kapott bibliai értelmezést, lett „apokaliptikus előjel” a Ruszban született krónikákban.

A másik ok, amely miatt figyelmet szántam erre a részre, hogy Kijevben a napfogyatkozás után néhány nappal, a Szvjatopolk halálát követő zűrzavarban lázadás kezdődött, aminek az egyik bojár (Putyata) házában feldúlása és az első dokumentált zsidópogrom lett az eredménye. És ezzel eljutottam a következő fontos kérdéshez, amivel foglalkozni szeretnék, mégpedig a pravoszlávok és zsidók kapcsolatához.

Már a második században, az ókeresztény egyházatyák idejében megjelent az a gondolat, hogy Izraelt Isten elvetette és helyette az Egyházat fogadja el, mint kiválasztott közösséget. A Tertullianustól – szinte az egész egyháztörténetben – kimutatható „helyettesítési elmélet” szerint az ószövetségi prófétaik ígéretei címzettje többé nem Izrael, hanem a helyette létrehozott *verus Israel*, vagyis az Egyház. Az antijudaista bibliai exegézis legjelentősebb irányzatai Tertullianusszal kezdve, Órigenészen és Ágostonon át a 4. századtól uralkodóvá váltak az Egyházban. Órigenész szerint a Törvény és a próféták allegóriákat fogalmaztak meg, a Törvény parancsait nem szükséges szó szerint értelmezni, és a próféciák beteljesedése is allegória. Ágoston ennél tovább ment, és azt tanította, hogy az Egyház és az Újszövetség már az „eljövendő világ” természetével rendelkezik.³⁹ Azt le kell szögezni, hogy ezzel szemben mind a talmudi zsidó tradíció, mind az első századok keresztény irányzatai az „eljövendő világ” alatt a bibliai próféciák szó szerinti, fizikai, valóságos beteljesedését várták.

³⁸ PVL, 221.

³⁹ Rugási 2011, 129.

Az allegorizáló bibliai exegézis megjelenésétől már csak egy lépés volt Izrael – mint a Végidők próféciainak címzettje – szerepének átértelmezése: azok a teológiai irányzatok, amelyek az ószövetségi próféciaik beteljesedését nem szó szerint, fizikailag és valóságosan értelmezték, az Izraelre vonatkozó bibliai jövendölések beteljesedését az Egyházban, illetve a „kereszténnyé vált” nemzetekben várták.

A második századtól – a korábban elsősorban zsidók között – terjedő kereszténységben növekvő számú, pogány háttérű hívő, és a Bar Kochba vezette zsidó felkelés résztvevői között, egyre mélyebb ellenségesség alakult ki.⁴⁰ Valószínűleg ez vezetett el a második századra ahhoz az állapothoz, hogy a judaizmus keresztényellenes, a kereszténység pedig antijudaista álláspontra helyezkedett és a két közösség ideológiailag egymással szembehelyezkedett. HELLER ÁGNES szavaival: „A keresztény Jézus harmadnapra támadt fel. Kétezer esztendőre volt szükség ahhoz, hogy a zsidó Jézus feltámadjon”.⁴¹

Az antijudaizmus természetesen a nyugati kereszténységben is jelen volt, a vallási alapú zsidóellenesség nem pravoszláv jellegzetesség. Joggal merülhet fel a kérdés, hogy miért foglalkozom mégis vele a pravoszláv történetológia keretében. Nos, az eszkatológia nem keresztény találmány. Az alapjául szolgáló írások nagy részének címzettje Izrael. Attól, hogy az Egyház ezeket a próféciaikat önmagára vonatkoztatta, a zsidóság nem mondott le az eszkatológiai várakozásáról. A zsidóságon belül is kialakultak újra és újra olyan eszkatológikus mozgalmak, amelyek legtöbbször háborúhoz és az aktuális megszálló birodalmakkal (hellén, római) szembeni lázadásokhoz vezettek. Eszkatológiai mozgatója volt a makkabeus felkelésnek, az első zsidó háborúnak (Kr. u. 66–73) és a Bar Kochba vezette felkelésnek is (Kr. u. 132–136).⁴² A részletes eszkatológiai koncepciókat tartalmazó írások egy része Qumránból kerültek elő, ezek feldolgozása közben derült ki, hogy néhány, a keresztény vallási irodalom perifériáján fennmaradt pszeudepigrafikus írás (Kr. e. 100 és Kr. u. 200 között keletkezett, ószláv, kopt, örmény nyelvű szövegek) eredetije éppen az esszénus közösség barlangjaiból származott és terjedhetett el.⁴³ Nyilvánvaló a rokonság a khiliaszta történetológia és a zsidó eszkatológia között: mindkettő szerint az idők végén, azaz a Negyedik Birodalom (Róma) idején jön el a Messiás,⁴⁴ tart ítéletet – a qumráni szóhasználat szerint – „a világosság és sötétség fiai” között majd megalapítja Isten országát a Földön, amely 1000 (görögül *khilia*) évig fog tartani.⁴⁵

A harmadik századtól azonban, az allegorizáló írásértelmezés elterjedésével megjelent az elmélet, hogy Krisztus uralma és Isten országa nem a második, hanem az első eljövétel idején megvalósult, és azokat a hívőket, akik ragaszkodtak a szó szerinti bibliaértelmezéshez, judaizálással vádolták. A 431-es epheszoszi zsinaton a khiliazmust mint „hibát és illúziót” tévtanításnak bélyegezték, a görög szemléletű szónokok (hellénista, allegorizáló írásértelmezés hívei) a khiliasztákat „zsidózó

⁴⁰ Simon 1986, 135–425.

⁴¹ Heller 2000, 7.

⁴² Az első zsidó háború okairól lásd Hahn 1961; Grüll 2010, 55–111.

⁴³ Vermes 2005, 247.

⁴⁴ Dániel 7:22.

⁴⁵ Sholem 2016, 97. A qumrániak eszkatológiájáról áttekinthetetlenül nagy szakirodalom született, amellyel itt még utalásszerűen sem szeretnék foglalkozni.

eretnekké” nyilvánították.⁴⁶ A pravoszláv kereszténységben azonban ez az elképzelés megmaradt, azzal az egyedi jellegzetességgel, hogy Izraelnek, mint nemzetnek helyreállítását egyáltalán nem építették be az eszkhatológiájukba.⁴⁷

Az Egyház konstantini fordulata (vagyis a kereszténység államvallássá válása) után a teológiai antijudaizmustól a politikai antiszemitizmusig nem volt hosszú az út, bár a zsidóellenes felkelés, pogrom nem „keresztény találmány”. Mind az alexandriai zsidó diaszpórát mind a Róma fennhatósága alatt élő zsidókat érte időnként támadás: jobb időkben „irodalmi” zsidóellenesség, élesedő érdeklentétek idején atrocitások – már a kereszténység megjelenése előtti időkben.⁴⁸

Ami a pravoszláv egyház zsidókhöz való viszonyát illeti – a vallásválasztás jelenete előrevetíti a judaizmussal szembeni fenntartásokat – de az egyik legfontosabb, zsidósággal kifejezetten sokat foglalkozó forrás Ilarion metropolita Törvényről és kegyelemről⁴⁹ szóló műve. Nem kívánok behatóan foglalkozni a szöveg elemzésével, de néhány alapvető megállapítást feltétlen le kell szögezni.

Az orosz nyelvű szakirodalom többnyire az óorosz irodalom (древнерусская литература) egyik korai csúcsteljesítményének tartja az írást. Tertullianus *Adversus Marcionem* című művét olvasva az vált számomra nyilvánvalóvá, hogy Ilarion átvette az egyházatya érvelését a judaizmussal szemben. A bibliaismeret és teológiai műveltség szempontjából valóban magas színvonalú írás lényege, hogy szembeállítja egymással az Ószövetség zsidóságát az Újszövetséget elfogadó pogány nemzetekkel, előbbieket, mint akiket Isten elvetett, utóbbiakat, mint akiket befogadott. Azok a bibliai példázatok, amelyeket a metropolita idéz, először Pál apostol írásában fordulnak elő, a Galatákhöz⁵⁰ írt levelében, majd Tertullianus használja érvelésében. Eszerint az Ószövetséget a bibliai Hágár – Ábrahám rabszolgája példázza, míg az Újszövetség előképe Sára, Ábrahám felesége. Ilarion Pálnál keményebben fogalmazott: ahogy Hágárt és fiát, Ismaelt elűzték az örökös (azaz Ábrahám és Sára fiának, Izsáknak) születése után, úgy Isten is elüldözte Izraelt az Újszövetség korában.⁵¹ A metropolita szerint a zsidóságot méltán érik a csapások, hiszen elutasította a Krisztusban felkínált isteni kegyelmet és megváltást. A következetes bibliaértelmezés azonban csorbát szenved a műben: míg az Izraelre és a zsidóságra vonatkozó bibliai próféciákat allegorikus értelemben az egyházra vonatkoztatja, az ítéletre és pusztulásra vonatkozó jövendölések korántsem maradnak a jelképek és metaforák szintjén.⁵²

⁴⁶Sholem 2016, 99.

⁴⁷Pál rómaiakhoz írt levelében Izrael helyreállításáról így ír: „Mert ha az ő elvettetésük a világnak megbékélése, micsoda [lesz] a felvételük hanemha élet a halálból?” (Róm 11:15)

⁴⁸Az alexandriai pogromok leírásához Philónnál lásd pl. Van der Horst 2003.

⁴⁹Слово о законе и благодати – a mű teljes terjedelmében megtalálható az interneten: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868>. Letöltés időpontja 2018.02.12

⁵⁰Pál levele a Galatákhöz, 3–4. rész.

⁵¹„Törvény” alatt a szerző az Ószövetséget, azon belül is első sorban a Tórát érti, a „kegyelem” pedig az Újszövetség szinonimája. „Изгони иудеев с законом их и расей между язычниками, ибо что общего между тенью и истиной, иудейством и христианством?” – „Űzd el a zsidókat a Törvényükkel együtt és szórd szét őket a pogányok között, mert mi közös van az árny és valóság, a judaizmus és kereszténység között?”

⁵²“И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу, а Иудея молчит; Христос прославляется, а иудеи проклинаятся; язычники приведены, а иудеи отринуты.” – „És íme a többi keresztényekkel együtt mi is magasztaljuk a Szentháromságot, Júdea viszont hallgat; Krisztus felmagasztaltatik, a zsidók pedig átkoztatnak; a pogányok elhívtak, a zsidók elvették.” A helyettesítési teológia klasszikus érvelése.

Arra vonatkozóan kevés információ áll rendelkezésre, hogy a Kijevi Rusz időszakában milyen mélységű kapcsolat volt a ruszok és a zsidóság között, a fent említett pogromot leszámítva, hiszen nagy létszámban csak Katalin cárné idején jelent meg zsidó népesség Oroszország területén, azon belül is az ún. „letelepedési övezetben” (a mai ukrán, belorusz, moldáv területek), amikor is a legnagyobb zsidó diaszpóra integrálódott az Orosz Birodalomba. A források azt támasztják alá, volt zsidó közösség Kijevben, ugyanis létezik egy ún. kijevi levél a kairói múzeumban, melyet a 10. századra datálnak, és az első írásos emlék arra vonatkozóan, hogy Kijevben és a Rusz területén éltek zsidók. Témám szempontjából a levél tartalma maga irreleváns,⁵³ önmagában az, hogy több dokumentum igazolja a tényt, hogy volt Kijevben zsidó közösség, felvetette az együttélés kérdését.

Visszatérve Ilarion művére: a szöveg nagy terjedelemben a zsidóságnak a Krisztussal szembeni elutasítót, a pogányoknak ezzel szemben befogadó magatartásával foglalkozik,⁵⁴ az olyan megállapításokkal pedig, hogy „не иудейски хулимъ, нъ христьянскы благословимъ” – azaz „nem héberül káromoljuk, hanem keresztény módra áldjuk (Istent)” – elkezdte lerakni a pravoszláv antijudaizmus alapjait, amely később politikai (a moszkvai állam felemelkedése, IV. Iván idején) antiszemitizmusban teljesedik ki.⁵⁵

Újabb példája az antijudaista exegézisnek, hogy az Evangéliumban leírt, Heródes által elrendelt betlehemi csecsemőgyilkosságokért szintén a zsidókat teszi felelőssé: azaz „születésekor először a mágusok imádták a pogányok közül, a zsidók viszont halálra keresték, és miatta a csecsemőket is legyilkolták.”

A „Törvényről és Kegyelemről” hosszan méltatja Vlagyimir fejedelmet, akinek hasonló szerepet tulajdonít, mint Konstantinnak, aki úgy mond „az Új Jeruzsálemből”, azaz Konstantinápolyból elhozta a keresztet a Rusz földjére. Vlagyimirt apostoli rangra emeli, sőt, szólítja, hogy keljen fel, támadjon fel a halálból (utalás a halottak feltámadásának próféciájára), hogy megnézhesse, hogyan teljesítette be a munkáját leszármazottja, (Bölcs) Jaroszláv (986–1054). Ahogy Salamon beteljesítette Dávid király munkásságát Jeruzsálemben, akiknek nevéhez és uralkodásához köthető Izrael virágkora és a jeruzsálemi Szentély felépítése – és amely időszak hagyományosan a messiási birodalom előképének számít – úgy élte meg Jaroszláv uralkodását Ilarion metropolita.

A zsidókhöz való viszony még egy szempontból lesz érdekes az orosz egyháztörténetben: az egyik – több ember életét követelő – vallási alapon történt kivégzéssorozat éppen az ún. „zsidózó” eretnekekkel szemben történt. Az eretnekség a pravoszláv egyház hitvédő iratai szerint nemcsak Krisztus isteni személyét és a Szentháromság dogmáját kérdőjelezte meg, hanem a második eljövétel időpontját (bizánci időszámítás szerinti 7000. év) is kétségbe vonta. Joszif Volockij szerzetes (1440–1515) idejében olyan apokaliptikus várakozás töltötte be az emberek hétköznapjait, hogy az otthonok, utak és piacok is disputáktól voltak hangosak: „Mostanság pedig a házakban is, és az

⁵³ A levél tartalma szerint Jákob Ben Hanukka, egy adósrabszolgaságba került zsidó fiatalember kivásárlására gyűjtött a kijevi zsidó közösség, aláírói 11-en voltak. Héber kvadrátírással íródott, az utolsó aláírást leszámítva, amely egy türk rúnáírással, azaz valószínűleg kazár írással volt szignálva. Голб–Прицак 2003.

⁵⁴ A metropolita megállapításaival nem kívánok vitatkozni, de a tényt muszáj megemlíteni, hogy a kereszténység elsősorban a zsidóság között kezdett el terjedni, az Egyház alapítói zsidók voltak, mint ahogy az első keresztény közösség is Jeruzsálemben jött létre. A metropolita állításai erősen antijudaisták, aminek alapja nem a Biblia, hanem valószínűleg a korai egyházatyák antijudaista hagyománya.

⁵⁵ Szvák 2014.

utakon is, és a piacokon is szerzetesek és világiak és mindannyian vitáznak, mindannyian a hitről tudakozódnak”. Jozsif azonban ezt korántsem elismerően írta, éppen hogy a veszélyére hívta fel a figyelmet: arra, hogy dogmatikailag képzetlen emberek a bibliai könyvek prófétai írásain elmélkednek, és saját magyarázataik születnek, ez eretnkségeknek adhat táptalajt. A történelmi tapasztalat mutatja, hogy ez az érvrendszer egy üldözéssorozathoz vezetett, csaknem egy évtizeden át szolgált alapjául eretneküldözés címén kivégzéseknek.

A 17. századra a vallási alapú antijudaizmus olyan mértéket öltött az Orosz Birodalomhoz csatolt Hetmanscsina területén, hogy az ott élő zsidók úgy gondolták, hogy a Messiás eljövetele előtti Nagy Nyomorúság éveiben élnek, és Bogdán Hmelnickij nevének betűiben a Messiás eljövetelét jelző szülési fájásokat is felfedezni vélték.⁵⁶

A zsidókhöz való viszony még egy szempontból lesz érdekes: az egyik – több ember életét követelő – vallási alapon történő kivégzéssorozat éppen az ún. „zsidózó” eretnkséghez kötődik. Hogy a Ruszban mit értettek ez alatt, arra most nem szeretnék kitérni, nézzük tovább Ilarion művét egy másik aspektusból.

A „Törvényről és Kegyelemről” hosszan méltatja Vlagyimir fejedelmet, akinek hasonló szerepet tulajdonít, mint Konstantinnak, aki úgymond „az Új Jeruzsálemből”, azaz Konstantinápolyból elhozta a keresztet a Rusz földjére. Vlagyimirt apostoli rangra emeli, sőt, szólítja, hogy keljen fel, támadjon fel a halálból (utalás a halottak feltámadásának prófécijára), hogy megnézhesse, hogyan teljesítette be a munkáját leszármazottja, (Bölcs) Jaroszláv (986–1054). Ahogy Salamon beteljesítette Dávid király munkásságát Jeruzsálemben, akiknek nevéhez és uralkodásához köthető Izrael virágkora és a jeruzsálemi Szentély felépítése – és amely időszak hagyományosan a messiási birodalom előképének számít – úgy élte meg Jaroszláv uralkodását Ilarion metropolita. Végezetül érdemes megjegyezni, hogy míg a „Moszkva – Harmadik Róma” toposznak nagy jelentőséget tulajdonít az orosz történetfilozófia, a Kijev – mint Új Konstantinápoly vagy Új Jeruzsálem – kevésbé tanulmányozott politikai ideológia, az első óoroszl államnak azonban ez határozta meg az identitását.

Bibliográfia

- BERGYAJEV 1989: Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Budapest: Századvég.
- BREHIER 2003: Brehier, Louis: *A bizánci birodalom intézményei*. Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.
- FEDOTOV 1946: Fedotov, G. P.: *The Russian Religious Mind, The Kievan Christianity*. Harvard University Press, I. kötet.
- GRÜLL 2010: Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*. Pozsony–Budapest: Kalligram.
- HAHN 1961: Hahn István: Jopsehus és a Bellum Iudaicum eschatologiai háttere. *Antik Tanulmányok* 8, 199–220.

⁵⁶Sholem 2016, 92. Hmelnickij nevének héber átírása: HMIEL (Hevlé Masiach Yavou Leolam) = a Messiás Fájdalmai Jönnek a Világra.

- HAHN 1983: Hahn István: *Naptári rendszerek és időszámítás*. Budapest: Gondolat.
- HELLER 2000: Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*. Budapest: Múlt és Jövő.
- LOUTH 2008: Louth, Andrew: Eastern orthodox eschatology. In: Jerry L. Walls (ed.): *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 233–247.
- PVL: *Régmúlt idők elbeszélése. A Kijevi Rusz első krónikája*. Budapest: Balassi, 2015.
- RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: József Műhely.
- RUGÁSI 2012: Rugási Gyula: *Messianizmus és történetfilozófia*. Budapest: Gond-Cura.
- SHOLEM, 2016: Sholem, Gershom: *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626–1676*. Princeton University Press.
- SIMON 1986: Simon, Marcel: *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire*. Liverpool University Press.
- SZVÁK 2014: Szvák Gyula: Az első orosz pogromista és történelmi emlékezete. In: Krausz Tamás – Barta Tamás (szerk.): *Az antiszemitizmus történeti formái a cári birodalomban és a Szovjetunió területein* (Ruszsztikai Könyvek XXXIX.) Budapest: Russica Pannonicana, 27–34.
- VAN DER HORST 2003: Van der Horst, Pieter Willem: *Philo's Flaccus: The first Pogrom*. Leiden: Brill.
- VERMES 2005: Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest: Osiris.
- WILKEN 1986: Wilken, W Robert L.: Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land. *Harvard Theological Review* 79(1–3), 298–307.
- Ануфриева 2014: Н. В. Ануфриева: Лицевые апокалипсисы Урала: Православная традиция и элементы европейского культурного влияния. Уральский федеральный университет.
- Водолазкин 2008: Водолазкин Е. Г.: *Всемирная история в литературе Древней Руси*. Санкт-Петербург: Пушкинский Дом.
- Волоцкий 2007: Волоцкий, Преподобный Иосиф: *Послания*. Санкт-Петербург: Аксион эстин.
- Голб Н., Прицак О 2003: Голб Н., Прицак О.: *Хазарско-еврейские документы X века*. 2. kiadás. Москва, 2003.
- Данилевский 2004: Данилевский И. Н.: *Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов*. Москва: Аспект-Пресс.
- Ключевский 1969: Ключевский В. О.: *Церковь и Россия*. Paris: YMCA Press.
- Митрополит Киевский и всея Руси: *Слово о законе и благодати*. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868>.
- Поспеловский 1995: Поспеловский Д.В.: *Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. (Учебное пособие)* Библийское-Богословский Институт имени Святого Андрея.
- Слядзь 2014: Слядзь А. Н.: *Византия и Русь: опыт военно-политического взаимодействия в Крыму и Приазовье*. Санкт-Петербург, Москва: Евразия.
- Юрганов 1998: Юрганов, А. Л.: *Категории Русской средневековой культуры*. Москва: МИРОС.

FORRÁS

ÉZSAIÁS 11,1–6a FORDÍTÁSA JONATÁN TARGUMÁBAN ÉS ANNAK ÚJSZÖVETSÉGI PÁRHUZAMAI

HACK MÁRTA

A próféták könyveinek arámi bibliafordítása, Jonatán ben Uzziél targuma¹ gyakran alkalmaz körülírást, hogy a héber szöveget világossá tegye. Ha megvizsgáljuk a többleteket az eredeti szöveghez képest, a tömörséget feloldó fordítói eljáráson keresztül bepillantást nyerünk a szöveg hagyományos értelmezésébe, ahogyan Ézsaiás könyvét az első századi zsinagógalátogató számára megvilágították. A targumok vizsgálata releváns a bibliai-teológiai kutatás számára, mivel az írásmagyarázat történetének gyakran legrégebbi tanúbizonyságait szolgáltatják.²

BH³ וְיִצְחָק חֶטֶר מִגִּזְע יְשִׁי וְנִצְר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה:

És származik egy vesszőszál Isai törzsökéből, s gyökereiből egy virágszál növekedik. (Ézs 11,1 KGF)

Tg⁴ וְיִפְרוּ מִלְכָּא מִבְּנוֹהֵי דְיְשִׁי וּמִשִּׁיחָא מִבְּנֵי בְּנוֹהֵי יְהֻרָבִי

Király származik Isai fiaitól, és a Messiás az ő utódai közül növekedik fel.

A Jonatán-targum fordítói intenciói közül a legelső, hogy az olyan kontextusokban, ahol a próféta szavai a szöveggörnyezetből adódóan Izrael eljövendő Királyára vonatkoznak, a Messiás⁵

¹ A Babiloni Talmud az idősebb Hillél legkiválóbb tanítványának tartja, „aki méltó volt a Sekínára” (Szukka 28a, B. Bat. 134a). Jonatán ben Uzziél a prófétai könyvek arámi fordításának szerzőjeként tartják számon, amit i. e. 30 körül fejezhetett be Júdeában (Meg. 3a). A prófétatargum végső alakját Kr. u. 300 körül nyerte el Babilóniában, Rabbi Jószenak, a pumbeditai talmudi akadémia vezetőjének szerkesztői munkája nyomán. A targumok eredetéhez, csoportosításához, bibliográfiájához lásd Egeresi 2000. A létező targumkéziratok és targumkiadások a Kempen Theological University naprakész adatbázisában lelhetők fel (Houtman–Van Staalduinen–Sulman 2002–2006).

² Houtman–Van Staalduinen–Sulman 2002–2006.

³ A cikkben a Biblia Hebraica rövidítése. Azonos értelmű a maszoréta szöveggel (Textus Masoreticus, MT). Ha másként nem jelzem, a BH-val (Biblia Hebraica) és Tg-mal (targum) jelzett szöveg saját fordítás.

⁴ Jonathán ben Uzziél Targuma rövidítése.

⁵ A héber מָשִׁיחַ (másiach) szó gyöke az 1 Sám 2,10-ben az olajjal való felkenetésre utal, amivel a királyt hivatalába iktatták. A királlyá kenés első említése a Bir 9,8.15-ben található, Dáviddal és utódaival kapcsolatban a 18. zsoltár 50. versében. A Messiás cím „arra mutat, aki Isten felhatalmazásából király.” Girdlestone 1991, 202–203.

szó beszúrásával megadja a messianisztikus értelmezési keretet, mielőtt a teljes szakasz elhangzana. A másik jellegzetesség, hogy a fordító-tolmács – a *meturgemán* – a képes beszéd feloldására törekszik⁶.

Mivel a targum elődegesen szóbeli műfaj volt, a metaforák behelyettesítése azok egyszerű megfelelőjével, a költői képek lefordítása a hétköznapi kifejezések nyelvére a hallgatóság számára megkönnyítette a szöveg azonnali megértését. Így lesz a targumban Isai törzsöke: *fiai*, gyökerei *fainak fiai*. A belőlük kinövő vesszőszál *egy király*, és a virágszál – נָצֵר (*nécer*: fiatal hajtás, zsenge ág) – maga a *Messiás*. A friss hajtás (*nécer*) kifejezéshez hasonlóan, ahol a héber szövegben az Úr Csemetéje (*cemach Adonáj*) kifejezés van, azt a Targum az Úr Felkentjének adja vissza.⁷

Isai gyökere a 11. fejezetben a 10. versben ismét szerepel, mint a *Messiás* megnevezése. A kifejezés újszövetségi párhuzama a Jelenések könyvében a *Messiás király Jézus* címe: *Dávid gyökere és ága* (Jel 22,16). Dávid Fia egyben titokzatos módon az elődje is, akiben Dávid léte ősidőktől gyökerezik.

A 11,1-ben és 10-ben az Isai gyökere megnevezés messiási cím. Ezzel magyarázható, hogy a 14,29-ben, ahol újra a gyökér szó szerepel, a targum a Dávid házából származó uralkodóval kapcsolja össze, aki bosszút áll Izrael ellenségei fölött. Chilton úgy véli, „ha már egyszer bevezette a 'gyökér' fogalmát (vö. 11,1), ez az alak olyannyira meghatározza a fordítást, hogy a maszorétikus szöveg élénk képi világa csak futólagosan kap figyelmet”,⁸ azaz kevésbé törekszik a szószerintiségre.

Megfigyelhető, hogyha a hívószó valamiképpen az uralkodással kapcsolatos, Jonatán ben Uzziél rendre beszúrja a *Mesichá* szót, hogy egyértelművé tegye, ki az a fejedelem vagy uralkodó, vagy a trón birtokosa, akiről a rész szól. Ahol a héber szöveg kontextusa úgy kívánja, a targum tolmácsa nem hagy kétséget a messianisztikus értelmezés felől, ahogyan az alábbi részletek mutatják:

Ézs 16,1

BH egész föld Ura

Tg Izrael Messiása

Ézs 16,5

BH egy trón

Tg Izrael Messiásának trónja

Ez a tolmácsolási módszer jellemző a többi prófétatargumra, így a Mikeás-targumra is. Ahogy Roger Liebi az Izraelen uralkodó fejedelem születési helyével, Betlehemmel kapcsolatos kijelentésről írja: „Jonatán ben Uzziél Targuma a prófétákhoz egészen világosan mutatja ennek az ige-helynek messiási felfogását a zsidóságban. A *Messiás* címet az érthetőség kedvéért egyszerűen beillesztették a szövegbe.”⁹ A legkiforrottabb *Messiás*-kép az Ézsaiás-targumban fedezhető fel, ahol

⁶ „Az Ézsaiás-targum jellemzően kerüli a beszédalakzatok szó szerinti fordítását. Ha a prófétai képes beszéd nincsen a 'mint' vagy 'ahogyan' szóval jelölve, akkor a targumista magyarázó parafrázist ad.” Stenning 1949, xiii.

⁷ Lásd Ézs 4,2, Jer 23,5; Chilton 1983, 87.

⁸ Chilton 1983, 89.

⁹ Liebi 1989, 18. a Mik 5,2-ről (BH 5,1).

az arámi מְשִׁיחָא (*Mesichá*) szó valamelyik alakja 13 helyen szerepel a fordításban, ezek közül csak egy helyen van az eredeti héberben is *Másiach* (45,1), melyet Ézsaiás a későbbi perzsa uralkodóra, Küroszra (Círus) vonatkozóan használ.

A 11. fejezet második versében figyelemre méltó különbség a héber eredeti szöveg és az arámi fordítás között, hogy az Úr Szellemét a prófétálás szellemével azonosítja.

BH וְנִחַה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חֵקְמָה וּבִינָה רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאָת יְהוָה:

Akin az **Úrnak lelke** megnyugoszik: bölcseségnek és értelemnek lelke, tanácsnak és hatalomnak lelke, az Úr ismeretének és félelmének lelke. (KGF)

Tg וְתִשְׁרִי עָלָיו רוּחַ גְּבוּרָה מִן קִדְּם יְיָ רוּחַ חוּקְמָא וְסִיכְלָתְנֻוּ רוּחַ מְלִךְ וּגְבוּרָא רוּחַ מְדַע וְדַם לְתָא דְיָ

És megpihen rajta a **prófétálás szelleme** az **Úr színétől**: a bölcsességnek és értelemnek szelleme, a tanácsnak és hatalomnak szelleme, Úr ismeretének és félelmének szelleme.

Az „Úr színétől”, szó szerint az „Úr színe elől” jellegzetes arámi szófordulat, amely valamiféle szóbeli eszköz arra, hogy tiszteletteljes távolságot hozzon létre a Teremtő és a teremtmények között, helyesebben híven érzékeltesse azt. Nem közvetlenül a Menny szólal meg, hanem a prófétálás Szelleme, mely az Úr színe elől származik és a próféták által szól. A prófétálás szelleme elválaszthatatlan a prófétáktól. Ézsaiásnak az Úr színe előtt lezajló trón-látomása (6,7–8) feltárja a prófétálás szellemének eredőjét, a szakasz fordítása pedig egyértelművé teszi a próféta küldetését az alábbi részletekben:

Ézs 6,7

BH Íme, ez megérintette ajkaidat

Tg Íme, én szádba adtam **próféciaim szavait**

Ézs 6,8

BH Kit küldjek el, és ki megy el nekünk?

Tg Kit küldjek el **prófétálni**, és ki megy el **tanítani**?

A 6,7 vers a héber szövegében olvasható „ez” mutató névmás az oltárról vett parázsra utal vissza. A targumi többlet a mutató névmás kifejtése. A látomásban egy szeráf az illatáldozati oltárról vett parázzsal érinti meg a próféta ajkait. Az arámi fordítás ennek jelentőségét magyarázza meg a hallgatónak: ez az esemény a prófétai beszédek átadása volt az Úr részéről. A 6,8 vers a targumban a küldés és az elmenetel célját írja körül, ami a prófétálás és tanítás.¹⁰ A prófétálás szelleme elválaszthatatlan a prófétáktól. A próféta az Úr szolgálója, akit korán reggel elküld, hogy megnyissa a bűnösök fülét, hogy azok elfogadják a tanítást. (ÉzsTg 50,10)

¹⁰Hasonlóan értelmezi a targum a próféta szerepét az 50,4-ben.

A prófétai kijelentések ihletőjét és hirdetését egyaránt jelölő יהוה ברוך kifejezés a targumban párhuzamba állítható a Jelenések könyve definíciójával, amely a prófétaság szellemét a Jézus Krisztusról való tanúskodással azonosítja, és maga az Úr, a szent próféták Istene (Jel 22,6).

Jel 19,10b

[...] ή γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστι τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

KGF [...] mert a Jézus bizonyágtétele a **prófétaság lelke**.

A Messiás ismertetőjele az evangéliumokban az Úrnak rajta megnyugvó Szelleme. Keresztelő János Ézsaiás próféta terminológiájával határozta meg küldetését: önmagát pusztában kiáltó szónak látta, aki utat készít a Messiásnak, akin az Úr Szelleme megnyugszik, és noha utána jön, mégis előbb volt nála.¹¹

A prófétálás szelleme elválaszthatatlan a beszédétől. Itt kell szólni a targumok központi fogalmáról, az Úr beszédéről (*Memra*, vagy *Mémar Adonáj*). A Memra szerepe a targumban, ahol Isten maga szól, cselekszik, érez, gondolkodik, szabadít vagy büntet, azt szava által teszi. Mint CHILTON írja, „a *meturgemán* nyilvánvalóan biztos abban, hogy az Úr hű és kész Izraelnek válaszolni, de viszont a targum jól ismert jellemzője az a törekvés, hogy elkerülje az antropomorfizmusokat.¹² A *Memra* viszont a targumokban több, mint egy fordítói megoldás az antropomorf képzetek elkerülésére. A Memra személyes tulajdonságokkal rendelkezik, tevékeny közreműködésének köszönhetően egyfajta közvetítő Isten és emberek között. Mindig ott szerepel a Targumban, ahol az Írás „úgy írja le Istent, hogy kapcsolatba kerül az emberrel.”¹³ A teremtés kivitelezője, Isten kinyilatkoztatója és hangja, amelynek engedelmeskedni kell; a szövetség megkötője, Izrael szabadítója, állandó segítője, akit azonban fel lehet háborítani, és ellenséggé lehet tenni.¹⁴ A *Memra* központi jelentőségét az Ézsaiás-targumban több mint 90 előfordulása hangsúlyozza.¹⁵ „Az első századi zsidó teológusok hat attribútumot tulajdonítottak a Memrának, az Igének. A *Memra* attribútumai:

- (1) Istentől különálló, mégis ugyanolyan.
- (2) Teremtés eszköze, tehát Teremtő.
- (3) Az üdvösség hozója, tehát megmentő, Szabadító.

¹¹ Ézs 40,3 Mt 3,3 Mk 1,2-3. 10, Lk 3,1 Jn 1,23.32-33.

¹² Chilton 1983, 48. Ugyanitt Stenning bevezető tanulmányából idézi az antropomorfizmusok listáját, amelyek elkerülését szolgálja a *memra*, és a *sekina* szavak használata a targumban. Stenning 1949. Lásd a *Studia Biblica* jelen kötetében Tóth J. Viktor tanulmányát. (A szerk.)

¹³ Stenning 1949, idézi Chilton 1983, 56.

¹⁴ Chilton, 57-69.

¹⁵ Ben David összesen 90 előfordulást sorol fel (Ben David 2012, xvi). Az Ézsaiás-targum legismertebb jellemzője, a Memra méltán kapott nagy figyelmet kapott a targumkutatásban. Szerepének akárcsak vázlatos kifejtése külön tanulmányt igényelne. Legnagyobb jelentősége e kutatásnak az Újszövetség Logosz-teológiájával való összevetés lehetősége, ami sokkal közelebb vezet az apostolok korához és eszmeiségéhez, mint a korábbi megközelítések, melyek a János evangélium Prologusát egyedül a görög filozófia talaján kívánta magyarázni, vagy a Talmud *dibbur*-fordulatával vont párhuzamot, amelyek meggyőződésük szerint a Zsidókhöz írt levél bevezetőjéhez (1-3.v.) már nem adnak kulcsot, holott az Isten hatalmas szavával teremtett és fenntartott mindenség képzete és az emberiség e Szó általi megmentése egybevág a János-Prologussal, de nem vezethető le sem a judaizmus későbbi forrásaiból, sem a hellenizmus *logosz*-koncepciójából. Az újszövetségi *logosz* és *rhéma* fogalmának közös gyökere a targumokból ismert *memra* kellett legyen, amely megfeleltethető a héber *imrá*-nak.

- (4) Az Ige Isten látható megjelenése, jelenléte; a teofánia a *Memra* megjelenése.
- (5) Az Ige a szövetségszerző.
- (6) Az Ige Isten kinyilatkoztatója.”¹⁶

Kiválasztott szakaszunkban a *Memra* a 11. rész 4. versében szerepel. A 11. fejezet harmadik és negyedik versének alanya a Messiás király. Külön-külön vesszük szemügyre e versekben a különbségeket.

BH וְהָרִיחַו בְּיָרָאת יְהוָה וְלֹא-לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא-לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ:

KGF És **gyönyörködik az Úrnak félelmében**, és nem szemének látása szerint ítél, és nem füleinek hallása szerint bíraskodik [...]

Tg וְיִקְרַבְנִיגָה לְדַם לְתִיבָה יְיָ לֹא לְסוּזוֹ עֵינֹהִי יְהִי דָאן וְלֹא לְמִשְׁמַע אֹזְנֹהִי יְהִי מוֹכַח:

És **közelviszi őt az Úr tiszteletéhez**; nem szemével nézése szerint fog ítélni és nem füleinek hallomása szerint fog fenyíteni [...]

Az Úr félelme és tisztelete csaknem rokonértelmű fogalmak, az arámi szóban a félelem mellett az istentisztelet, imádat jelentés is megvan, és a szóban az egyéni kegyesség és a közösségi hitélet több vonása is kifejezésre jut, ami miatt a *dachalá* szó – mely a 11,2 versben emfatikus alakjában áll: דַּחְלָתָא – rendkívül pozitív konnotációkat hordoz a targumban¹⁷.

Az arámi fordításban a vers alanya a 2. versével azonos. Az Úr az, aki a Messiást közel viszi az Úr félelméhez. A קרב gyök jelentésmezeje a közelvitel alatt a fizikai érintéstől a közeli rokoni kapcsolatba kerülésen át a közbenjárásig és az áldozati cselekményekig, így templomi ajándék viteléig terjed – számos jelentése közül itt az ige műveltető alakja miatt az utóbbiakról lehet szó, vagy általánosabban az Istenhez való közelkerülésről, annak rituális formájától függetlenül. Az ige *afél* alakja egyaránt megengedi az „áldozatul/ ajándékul adja az Úr tiszteletére” – vagy „közel engedi őt az Úr imádatához” értelmezést a 11,3a versben¹⁸.

A 11. fejezet 4. versének tartalma, ahogyan a tökéletes király igazságosan ítélkezik a szegények ügyében, az ország egyszerű embereit hűséggel, becsületesen igazgatja. Az eszményi király motívuma köszön vissza e sorokban, ahogyan erről a 72. Zsoltár 12-14. verse is képet ad.

BH וְשִׁפְט בְּצַדִּיק דְּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי-אֲרָץ
וְהִכֵּה-אֲרָץ בְּשִׁבְט פִּיּוֹ וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יָמִית רָשָׁע:

KGF Igazságban ítéli a gyöngéket, és tökéletességben bíraskodik a föld szegényei felett; megveri a földet szájának **vesszejével**, és ajkai lehével megöli a **hitetlent**.

¹⁶Ben David 2012, xii. Külön tanulmányt érdemelne ezen attribútumok illusztrálása az Ézsaiás-targumból.

¹⁷Számos alkalommal. Lásd a 11. fejezet a 9. versében a targum verzió szerint a messiási királyságban „az Úr tiszteletének ismerete” tölti be az egész földet.

¹⁸Újszövetségi párhuzama lehet a Róm 8,32 és az Ef 5,2 utalása Jézusra mint áldozatra és ajándékra. Tartalomilag ugyancsak az Istenhez közeljárulás és az istenfélelem összefüggéséről szól a Zsidókhöz írt levél 12. részének 18–29. szakasza.

וְיָדִין בְּקוֹשָׁטָא מְסֻבִּינֵין יְיֹכַח בְּהִימְנוּתָא מְחֻשִׁיכֵי עֲמָא דְאַרְעָא
וְיִמְחֵי חֲבֵי אַרְעָא בְּמִימְרָא פּוּמִיָּה וּבְמַמְלִיל סְפָתֶיהָ יְהִי מִמִּית אַרְמִלוֹס רְשִׁיעָא

Hanem igazságosan ítéli a szegényeket és híven inti a föld egyszerű népét;
rácsap az ország **vétke**szeire szája **mondásával**, és ajkai beszédével öli meg a **gonosz**
[Armilosz]t.¹⁹

Az igazságos király mint legfőbb bíró döntéshozataláról és kormányzásáról szóló vers arámi verziójában a föld népe jelzője: sötét, vak (שִׁחָה, *chasikh*). A második arámi ige a nevelő, javító tevékenységet domborítja ki. A király a föld tudatlan népét híven inti, másként: *a föld szürke népét hűségese*n útbaigazítja.

A targum a föld megverését a föld vagy ország vétkeire, bűnökre korlátozza. A héber szövegben a *szájának vesszeje* kifejezésben a bot, törzsi jelvény, jogar jelentéskörű שֶׁבֶט szó van. A joghatóság ezen szimbóluma a szájjal együtt az ítélethozatal képviseli. A képes beszédet a targum leegyszerűsíti, így természetes asszociációként megjelenik a szájjal szoros kapcsolatban álló Memra, mint hatalmi szó a fordításban. A Septuaginta a targumhoz hasonlóan az uralkodó szavának erejét emeli ki: „megveri a földet szája beszédével” (καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ).²⁰

A száj mondásával szinonim versfél még erőteljesebb: az ajkak beszédével végbevitt ítélethozatal a *gonosz* felett. Jelentőségteljes, hogy שֶׁבֶט determinált státuszban áll. Az egyes számban említett *gonosz* említése a királlyal fennálló konfliktusban feltűnően hasonlít az Úr szent olajával felkent királynak, Dávidnak biztosított szövetségi ígéretre, miszerint nem nyomja el *ellenség*, és *alávalóság fia* sem fogja sanyargatni, ellenben Isten keze vele lesz Dáviddal, és nagyobbá teszi a föld minden királyánál²¹. A Jelenések könyvében Isten Igéjének címe Királyok királya és uraknak Ura, akinek szájából kijövő éles kard ítéletet hajt végre a nemzeteken.²²

Az apostoli ígéhirdetés tisztában van a Dávid fiával kapcsolatos messiási ígérettel. Pál egyrészt hivatkozik „Dávid biztos, szent javaira”,²³ másrészt Thesszalonika-levélben utalást tesz az áruló Júdás után egy második, és még eljövendő ‘veszedelem fiára’, a törvénytaposóra, a bűn emberére. Ezek a megnevezések egyetlen eszkatologikus alakra vonatkoznak, akit azonosít a Messiás szájának fúvásával megölt gonosszal.²⁴ Az *antikrisztus* terminus pedig egyértelműen János apostol szóhasználatából ered, aki egy fosztóképzővel ellátott szóba sűrítette a feloldhatatlan ellentétet a Krisztus és ellenlábasa között.²⁵

¹⁹ A British Museum keleti gyűjteményének kéziratában (Brit. Or. Ms 2211) Armilosz nem szerepel a szövegben. Nyomatott kiadása: Stenning 1953, Sperber, 1962. Hogy régi tradíció lehetett, arra utal a Targum Jerusalmi szövege, ahol a *gonosz Armalgosz* fordulat ugyancsak felbukkan. A Jeruzsálemi Targum az 5Móz 34,3-hoz hosszú kiegészítést fűz. Ebben Mózes a Nébó hegyéről megpillantja az Ígéret földjét és látja népe egész történelmét, „és a szorongatást nemzedékről nemzedékre, és a *gonosz Armalgosz* büntetését, és Góg háborúját, amikor a nagy nyomorúság idején Mihály felkel, hogy karja által megmentsen.”

²⁰ Horbury 1998, 118–119. A szerző példaképpen megemlíti I. Agrippa esetét az ApCsel 12,22-ből: uralkodókat úgy dicsőítettek, hogy szavának isteni erőt tulajdonítottak.

²¹ Zsolt 89,2–29.

²² Jel 19,11–16.

²³ Csel 13,34; vö. a fenti zsoltszöveggel.

²⁴ 2Thesz 2,8

²⁵ 1Jn 2,18; 2,22; 4,3; 2Jn 1,7.

A tárgyalt vers egyúttal a targumkéziratok különbségének kérdését is felveti. Az *Armilosz* név bizonyíthatóan utat talált a nyugati típusú kéziratokba, ezáltal minden rabbinikus és többnyelvű tudományos bibliakiadásba a 17. századig²⁶. Nem kizárható, hogy az „antimessiás” személyiségjegyei a kereszténységgel kölcsönhatásban öltöttek alakot a judaizmus hagyományában, aminek lecsapódása az *Armilosz* glossza. A targumba a későbbi korokban betoldott személynév alapján megítélve a hagyományozók jelentőséget tulajdonítottak az egyes számnak, amikor a Ézsaiás 11,4-ben a gonoszt nem gyűjtőnévként, hanem egyetlen meghatározott gonosznak tekintik, és legkésőbb a 7. században az *Armilosz* vagy *Armilgosz* nevet adják neki.²⁷

A név vélhetően Romulus eltorzult alakja, azé, aki a monda szerint Róma testvérgyilkos városalapítója és ura volt.²⁸ A városalapító és az utolsó nyugatrómai császár neve érdekes módon megegyezik. Az *Armilosz* név más etimológia alapján egy görög eredetű szó, Ἐρημόλαος lehetett szintén eltorzult formában.²⁹ A *nép kipusztítója* tükörfordítás visszavezet héber megfelelőjéhez: Bálámhoz³⁰. Akármelyik változat helytálló, az *Armilosz* névalakban szerencsésen egybecseng a latin és a görög etimológia. Akár egy új Romulust, az utolsó cézárt vagy egy renegát prófétát, a népet hitehagyással tömeges pusztulásba vivő Bálám alakját látták is benne – vagy akár mindkettőt –, a glossza beszúrásával fontosnak kiegészíteni vele azt a gondolatot, hogy Isai gyökere „ajkai beszédével megöli a gonoszt.”

BH יהיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור תלפיו:

Derekának övedzője az igazság léssen, és veséinek övedzője a hűség. (KGF)

Tg ויהיו צדיקא חחור חחור ליה ועבדי המנוחא מקרבו ליה

És az **igazak körbeveszik**, és akik híven cselekszenek, **közelednek hozzá.**

Vagy: És az **igazak veszik körül**, és akik hüen **szolgálják, imádkoznak hozzá.**

Az első megfigyelés, hogy az *öv* főnév helyén a targumban a hasonló hangzású *körös-körül* határozószó áll. A hébernek megfeleltetett arámi szavak a szibilánsok révén betűrímet alkotnak, hasonlóan hangzanak:

²⁶Így hozza a Biblia Magna Hebraica minden kiadása, Pauli, p. 40. Biblia Magna Hebraica alatt érti a Bomberg-féle Biblia Rabbinica három kiadását (Venance, 1517, 1525, 1548 és e 3. kiadás szövege alapján Buxtorfét, Bazel 1618), a Biblia Sacra Polyglottát Brian Walton kiadásában (London, Thomas Roycroft, 1654-57 [Vol. I-VI.]). A keleti típusú (jemeni) kéziratokban, a Brit. O. MS 2211-es kéziratban és a Royal Polyglott párizsi kiadásában a mondatból hiányzik *Armilosz*.

²⁷A név *Armilgosz* formában bukkan fel a Sefer Zerubbabel című apokaliptikus írásban, amely a 7. századra datálható. Himmelfarb 2010, 118-124.

²⁸Jastrow 2004, *Armilosz*, p. 123.

²⁹Berger hivatkozik Simon bar Johájra (a 2. századi Zóhár szerzőjére), aki szerint *Erémolaosz* egy nép elpusztítója; a Doctrina Jacobi-ra, a 7. században keletkezett görög keresztény iratra, amelyben rendszeresen *Ermolaoszt* vagy *Hermolaoszt* írnak; valamint Menahem di Lonzanóra, aki a 17. században úgy vélte, *Armilus* egy nemzet elpusztítóját jelenti, ő egy edomita király, aki győzelmet arat ellenségein és kiirtja őket, ennek következtében lesz *Erémolaosz*. Berger 1985, 158.

³⁰Graetz érvelése szerint *Erémolaosz* nem más, mint Bálám, aki megpróbálta tönkretenni a zsidókat, akinek a neve ezért בלע עמ (b. Szanh.105a). *Erémolaosz* szerencsés görög utóképzése az Izrael-ellenes őstípusnak. Graetz 1975, 151-171.

BH צדק אור

Tg צדיקיא סחר סחר

Mi indokolhatta e választást? A válasz talán abban rejlik, hogy a fordító a szép hangzással is törődött, vagy legalábbis hagyta a nyelvi intuícióit működni, amikor az *ézór* helyén a *szechór–szechór* megoldást választotta.

Az Ézsaiás-targumban megfigyelhető a fordítónak az a törekvése, hogy a természeti jelenségeknek (pl. tűz), vagy a testrészeknek megkeresse azt a találó megfelelőt, ahogyan az hasonlat gyanánt szolgál,³¹ amit a közösség számára tanító céllal felhasználhat. Míg a héber szöveg említi mind a derekat, mind a csípőt, és a derékra kötött övről beszél, addig az arámi fordítás mellőzi a testtel kapcsolatos konkrét leírásokat. Hiányzik a derék, a csípő és az öv említése, ehelyett csakis az öv funkcióját ragadja meg, és a fordítás asszociatívnak mondható. Jonatán ben Uzziel intenciója a metaforikus nyelv értelmezése. Úgy tűnik, számára a próféta célja, hogy egy igazsággal felruházott, hűséggel körülövezett egyént állítson elének. A fordító feladata a próféta leírását tartalmilag híven átadni, lehetőleg úgy, hogy a közösség megszólítottak érezze magát, bele tudjon helyezkedni a szövegbe, és abban valamelyik szereplővel azonosulni tudjon. Ennek a célnak megfelelően a targum szerzője az öv képét átvitt értelemben használva, az övet a királyt körülvevő emberekkel azonosítja, és ezzel udvarára és környezetére irányítja a figyelmet: ha a Messiás királyt igazság veszi körül, akkor az a következtetése, hogy igazak veszik körbe őt; s ha hűség, akkor azok, akik hűségesen szolgálják.³²

Lehetséges, hogy a targumszerzőnek ehhez a felfogásához modellként szolgálhatott Dávid egyik zsoltára, amelyben uralkodásának ars poeticá-ját megfogalmazza: „*Szemmel tartom a föld hűségeseit, hogy mellettem lakozzanak; a tökéletesség útjában járó, az szolgál engem*”.³³ A targumban ez a gondolat látszik visszatükröződni. A hűséget hitnek, a hűségeseket híveknek is értelemezhetjük. A király körül az igazak maradnak meg, akik az országban a hit munkálói (עֲבָדֵי הַמְּנוּחָה),³⁴ akik hűségesen szolgálnak. Ahogyan az öv segíti viselőjét az erő kifejtésre, úgy a király szolgálói erősítik uralmát. Az öv metaforaként való használatára van példa a prófétai írásokban. Jeremiás könyvében Izrael Istene és népének viszonya hasonló ahhoz, ahogyan a férfi magára kapcsolja az övet, hogy hírért vigye és díszje legyen.³⁵ Az öv targumi átfordítása a Királyt körbevevő igazakra ugyanebben a gondolatkörben mozog, ezért nem önkényes és nem is elrugaskodott fordítás.

Végül targumi többletként jelenik meg a közeledés, közelenmetel motívuma. Ezúttal a már vizsgált קרב ige Paél alakja szerepel a szövegben. Paél törzsben ez a gyök közbenjárást, imádkozást is jelent, ami azt az értelmezési lehetőséget is szabadon hagyja, hogy a környezetében lévők közbenjárnak nála, mi több, imádkoznak hozzá. Ennek párhuzama a szintén említett 72. zsoltárban

³¹ Például a tűz átvitt értelmű használatakor az „erős, mint a tűz” hasonlattal él a 10,17-ben: „Az Úr Izrael világossága, és az ő szent Igéje erős, mint a tűz [...]”.

³² Az igazak megnevezés rokonértelmű Cion lányával, amit a targum következetesen Cion gyülekezetének fordít, feltehetően ugyancsak a közösség megszólítása érdekében. (pl. 1,8; 52,2)

³³ Zsoltárok 101,6: עֲבָדֵי הַמְּנוּחָה לְשִׁבְתָּ עִמָּדֵי הַלֶּךְ בְּדֶרֶךְ תָּמִים הוּא יִשְׁרָתֵנִי

³⁴ Pauli így a szó szerinti jelentést (a hit munkálói), így magyarázza: *those who work in or with faith*, Pauli 1872, 40.

³⁵ Jer 13,11

lelhető fel, és az ideális király alakjában testesül meg, akinek a nevében a nemzetek áldják magukat.³⁶ Dániel közbenjárása népe érdekében hasonló megközelítést tartalmaz: *az én Uramért kéri a meghallgatást a mi Istenünktől.*³⁷

A 11. rész 6. verse a természet és az ember kibékülésének idilli képeivel írja le a Messiás birodalmát.

Ézs 11,6a verse targumi többlet az eredeti héber szöveghez képest, ami bevezeti a következő szakaszt, amelyben a próféta élénk képekkel írja le, milyen lesz a béke országa.

וְאֵב עִם-כָּרְשׁ וְנֹמֵר עִם-יְרֵקָה [...] BH

És lakozik a farkas a báránnyal [...] (KGF)

בְּיִמּוּהֵי דְמְשִׁיחָא דְיִשְׂרָאֵל יִסְגִי שְׁלָמָא בְּאַרְעָא וְיִדּוּר דְיִבְיָא עִם אִמְרָא [...] Tg

Izrael Messiása napjaiban nagy lesz a béke a földön, és együtt lakik a farkas a báránnyal [...]

A Jelenések könyve 22. részében a szolgálai által körülvelt Messiás képét látjuk, ahol e próféta szakasz targumi motívumai köszönnek vissza távoli utalásként: szolgálai szolgálnak neki, és neve homlokukon lesz.

ÉzsTg 11,5-6a **És az igazak veszik körül, és akik hűen szolgálják, imádkoznak hozzá. Izrael Messiása napjaiban nagy lesz a béke a földön.**

Jel 22,3–4 **És semmi elátkozott nem lesz többé;** és az **Istennek** és a **Báránynak** királyiszéke benne lesz; és *ő szolgálai szolgálnak neki;* És látják az ő orcáját; és *az ő neve homlokukon lesz.* (KGF)

A két szakasz összevetésével kimutatható a párhuzam a próféta szakasz targumja és a Jelenések könyve között, ahol a békebirodalmat a földet sújtó átok megszűnése jellemzi, Isten trónja és a Bárány Izrael Messiásával azonosítható. További kérdést vet fel – ami jócskán meghaladja e tanulmány kereteit –, hogy a Bárány arámi megfelelője, az אִמְרָא (*'imrá*) milyen asszociációkat ébreszthetett a *Memra* gazdag tartalmának ismerőiben.

³⁶Zsolt 72,17: „Tartson neve mindörökké; viruljon neve, míg a nap lesz; vele áldják magokat mind a nemzetek, és magasztalják őt.” (KGF)

³⁷Pauli fordítása hívja fel rá a figyelmet: למען אדני (*Lema'an Adonaj*) Dán 9,17; vö: Jn 14,13-14; Jn 15,16; Jn 16,24-26.

Bibliográfia

- BEN DAVID 2012: Ben David, Eliyahu (ed.): *Targum Isaiah in English with Parallel Jewish and Christian Text*. Tsiyon Edition. Chicago, IL: Bfree Publishing.
- BERGER 1985: Berger, David: Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, rabbinic calculations, and the figure of Armilus. *AJS Review* 10(2), 141–164.
- EGERESI 2000: Egeresi László Sándor: Targum, targumim. *Theológiai Szemle* 43, 132–140.
- CHILTON 1983: Chilton, Bruce: The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum. JSOT Supplement Series 23. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- CHURGIN 1927: Churgin, Pinkhos: *Targum Jonathan to the Prophets*. New Haven: Yale University Press.
- SCHORSCH-GRAETZ 1975: Schorsch, Ismar – Graetz, Heinrich: *The Structure of Jewish History and other Essays*. New York: Jewish Theological Seminary.
- GIRDLESTONE 1991: Girdlestone, Robert Baker: *Synonyms of the Old Testament. Their Bearing on Christian Doctrine*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991. (1. kiadás London: J. Nisbet & Co. 1897.)
- HIMMELFARB 2010: Himmelfarb, Martha: *The Apocalypse: A Brief History*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- HOUTMAN-VAN STAALDUINEN-SULMAN 2002–2006: Houtman, Albertina – Van Staalduinen-Sulman, Eveline: *Description of History and Origin of Targum Jonathan*. Kampen: Protestant Theological University. <http://www.targum.nl/pdf/History%20and%20Origin%20of%20Targum%20Jonathan.pdf> (Letöltés ideje: 2020. december 6.)
- HORBURY 1998: Horbury, William: Antichrist among Jews and Gentiles. In: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 113–133.
- JASTROW 2004: Jastrow, Marcus: *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerusalmi and Midrashic Literature*. New York: Judaica Press.
- LIEBI 1989: Liebi, Roger: *Beteljesedett prófécia*. Budapest: Primo Evangéliumi Kiadó.
- MCMNAMARA 2010: McNameara, Martin: Targum and Testament Revisited. *Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament* (2. kiad.) Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: William Eerdmans Publishing Company.
- PAULI 1871: Pauli, Christian William Henry: *The Chaldee Paraphrase on the Prophet Isaiah*. London: London Society's House.
- SCHODDE 1889: Schodde, George H.: The Targums. *The Old Testament Student* 8(7), 262–266.
- SPERBER 1959–1973: Sperber, Alexander (ed.): *The Bible in Aramaic*, vols. 1–5. Leiden: Brill.
- SPERBER 1962: Sperber, Alexander: *The Bible in Aramaic*. Leiden: Brill, III. 1–132.
- STENNING 1953: Stenning, John Frederick: *The Targum of Isaiah*. Oxford: Clarendon.
- Targum Jonathan on Isaiah. Mikraot Gedolot (Biblia Rabbinica), In: *The Sefaria Library*. https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Isaiah?lang=bi
- VAN ZIJL 1979: Van Zijl, Johannes Benjamin: *A Concordance to the Targum of Isaiah*. Society of Biblical Literature, Aramaic Studies Series 3. Missoula, MA: Scholars Press.

RECENZIÓK

A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet.

SZERKESZTETTE: KÓKAI-NAGY VIKTOR.

KOMÁROM: SELYE JÁNOS EGYETEM, REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KAR,

JOSEPHUS KUTATÓINTÉZET, 2020, 124 OLD.

ISBN 978-80-8122-358-7

Nemrég látott napvilágot a 2019-ben Komáromban megrendezett Josephus Flaviusról szóló konferencia tanulmánykötete. A Selye János Egyetem Teológiai Kara és a Josephus Kutatóintézet által megjelentetett kiadvány hét tanulmány tesz közkinccsé, melyek hozzájárulnak az antik világ egyik legnagyobb történetírójának jobb megismeréséhez, s új aspektusból gazdagítják az eddig megismert Josephus-képet.

VÉR ÁDÁM Az „asszírok tábora” és *Jeruzsálem ostroma* című írása két kérdést vizsgál. Az egyik, hogy hol állhatott a Josephus által említett „asszírok tábora” Jeruzsálem Kr. u. 70-ben lezajlott ostromakor és pusztulásakor. A másik pedig arra keres választ, hogy miként került Jeruzsálem falai alá egy asszír katonai tábor. Jeruzsálem városát hármass falgyűrű vette körül, s a legkülső fal és a második fal közötti, mintegy 20 hektáros területre – a mai Óvárostól északnyugatra – helyezte át az ostrom során Titus seregeinek egy részét. Arra a helyre, ahol Szanhéríb asszír király Kr. e. 701-ben felütötte táborát, hogy Ezékiást, Júda királyát meghódolásra kényszerítse. A rómaiak nem csupán az egykori asszír tábor kedvező földrajzi adottságait vették figyelembe, hanem az asszírok hadászati újításait – az ostromtábor kiépítése, ostromrámpa, kerítőfal – is alkalmazták Jeruzsálem ostroma, s a zsidók elleni háborújuk során.

A GRÜLL TIBOR–CSALOG ESZTER szerzőpáros tanulmánya „*Zsidó próféta Babilonban – Zsidó történetíró Rómában. Flavius Josephus összefoglalása Dániel könyvéről*” címmel jelent meg a kötetben. A próféta és a történetíró sorsában a történelem bizonyos fokig megismételte önmagát, hiszen mindkét személyt idegenbe hurcolták – Dánielt Babilonba, Josephust Rómába – ám életük eltérően alakult. Míg Dániel megőrizte viszonylagos szabadságát, s nem vált urai lakájává, addig Josephus a rómaiak érdekei is kiszolgáló „udvari történetíró” lett, aki előbb a zsidó háború történetét írta meg hét könyvben, majd Domitianus idejében (Kr. u. 93/94-ben) a zsidók történetéről szóló monumentális művét is publikálta. Utóbbi munkáját elsősorban a görög-római olvasóközönség számára írta, s bár hangsúlyozta, hogy semmit nem tesz hozzá a héber Biblia történetehez (sem el nem vesz belőlük), ígéretét mégsem tartotta be maradéktalanul. Az eltéréseket magyarázza, hogy Josephus olyan részeket hagyott ki történeti elbeszéléséből, amelyek a zsidóságot rossz színben tüntették volna fel a nem zsidó olvasók szemében. Dánielt a legnagyobb próféták egyikének tar-

totta, ugyanakkor sorsának bemutatásakor elsősorban élettörténetére, s nem próféciáira helyezte a hangsúlyt. Ennek oka az lehetett, hogy a világbirodalmakról szóló dánieli prófécia egyértelműen negatív üzenetet hordozott a rómaiak számára. Josephus így vallott magáról: „a történetírónak nem az a dolga, hogy a jövőről, hanem hogy a múltról beszéljen.” A GRÜLL–CSALOG tanulmány számos példát hoz fel az eltérésekre, feltárva azok hátterét, s velük együtt Josephus motívumait. A történelmi kontextust felvillantó és Josephus Dániel-képét értelmező bevezető után az eredeti forrást – Josephus történelmi munkájának Dánielről szóló részét – olvashatjuk CSALOG ESZTER és GRÜLL TIBOR fordításában. Dániel története önmagában is izgalmas időutazást kínál, ugyanakkor az elbeszéléshez fűzött lábjegyzetek rendkívül értékes és hasznos kiegészítésekkel szolgálnak.

KARASSZON ISTVÁN tanulmányában: „*A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Aponiem és 4Ezsd felfogásában*”, Josephus és az apokrif 4. Ezsdrás kánonfelfogását hasonlítja össze. Josephus 22 könyvről tesz említést, míg a 4. Ezsdrás szerint 94 könyvet diktált le a Magasságos Ezsdrásnak, melyből azonban 70 nem nyilvános, s csupán a „beavatottak” olvashatják őket. A primer kánon tehát 24 könyvből áll, mellyel a 4. Ezsdrás közelebb áll a későbbi rabbinikus-talmudi tradícióhoz. Josephusnál a 22-es szám megfelel a héber betűk számának (a sin és szin egy betűnek számolásával), mellyel az iratok isteni ihletettségét kívánta sugallni a hellén olvasók számára, bizonyítva ezáltal a zsidó történelem megbízható leírását a saját véleményüknek is hangot adó görög történetírók munkáival szemben.

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD „*Heródesi építkezések Flavius Josephus műveiben*” című írásában Heródes (Kr. e. 37–4) építkezéseit tekinti át Josephus szemszögéből. Heródes, a Rómát csodáló vazallus király számos épületet emelt a római kori Palesztina területén és azon kívül is. Ide sorolhatók többek között Jeruzsálemben az Antónia-erőd, Caesareában a kikötő, színház és amfiteátrum, valamint a jerikói palota. Heródes kedvelte a rendkívüli megoldásokat, építészeti koncepcióját a tudatos tervezettség, a tér nagyvonalú használata, s az épületek multifunkcionalitása jellemezte. Felhasználta a természetes környezet adottságait, de adott esetben annak drasztikus átalakításától sem riadt vissza (lásd Heródium). Josephust azonban jobban érdekelte a kliens- király jellege, mint a technikai részletek bemutatása. Munkáiban Heródest dicsőségvágytól fűtött, betegesen hiú embernek jellemezte, aki „nem szerette a zsidókat, mert nem tudtak szobrokkal, templomokkal és egyéb efféle kedveskedésekkel hízelegni a király hiúságának.” Heródes építkezései nem csupán politikai célokat szolgáltak (méltóvá válni Rómához), s a hírnév utáni vágyát elégitették ki, hanem hozzájárultak tartománya gazdasági fellendüléséhez.

A konferenciaszervező KÓKAI-NAGY VIKTOR tanulmánya: „*A farizeusok »sorsa« Josephus ábrázolásában*”, három kérdésre keresi a választ. Az első, hogy miként jelenik meg a sors (végzet) Josephus műveiben, továbbá milyen kapcsolatban áll a sorsszerűség az egyéni szabadsággal a farizeusok álláspontja szerint, s végül miként vélekedett Josephus a kérdésről. Josephus felfogása a zsidó irányzatok közül a farizeusokéhoz állott legközelebb, s véleménye szerint a sors nem rendelkezett önálló entitással (hatalommal), hanem alá volt rendelve Isten akaratának. A farizeusok a sorsról vallott nézeteikkel az esszénusok és a szadduceusok között helyezkedtek el. Az esszénusok szerint a sors nem jelentett mást, mint Isten akaratának kizárólagos érvényesülését, ezzel szemben a szadduceusok az egyén döntési szabadságát és vele együtt személyes felelősségét hangsúlyozták. A farizeusok az isteni sorsszerűség elsőbbségének elismerése mellett ugyanakkor

teret engedtek az egyén cselekedeteinek is, amelyek befolyásolhatták az egyes emberek sorsának alakulását. A helyes cselekedetek a törvény ismeretéből fakadtak, s az Istennek tetsző életvezetés kedvezően befolyásolhatta Isten döntéseit. Josephus álláspontja a sors és szabadság viszonylatában hasonlított a farizeusokéhoz, s egyúttal összhangban állt a kor főáramú, sztoikus felfogásával is. Josephus ugyanakkor túllépett a sztoikusokon, hiszen a sors passzív elfogadásával szemben annak befolyásolhatóságát vallotta, a törvénnyel harmonizáló aktív cselekvés által.

ALEX LEONAS „*Olvasta-e Josephus Philónt? – újragondolva. Módszertani skiccek.*” című írásában azt vizsgálja, vajon felhasználta-e forrásként Josephus idősebb kortársának, a zsidó filozófus Alexandriai Philónnak (Kr. e. 15 körül – Kr. u. 50 körül) görög nyelvű műveit. A kérdés megválaszolásához többféle módszertani megközelítést alkalmaz, melynek során áttekinti azokat a szöveghelyeket és tartalmi párhuzamokat, ahol Josephus esetleg Philón műveit idézhette. Végezetül két Philón idézetet vizsgál, amelyekben a 2 Mózes 22:27 tilalma – a héberben „Istent ne szidalmazd”, a görög *Szeptuagintában* „az isteneket ne szidalmazd” parancsolat – a pogány istenekre is kiterjedt, s amelyet Josephus – vélhetően Philón munkájából merítve – ugyancsak többes számmal (istenek) adott vissza. A pogány istenek Philónnál és Josephusnál is mint „úgynevezett istenek”, vagy „aként tisztelt istenek” kerültek említésre.

PECSUK OTTÓ munkája „*Josephus Flavius és a szinoptikus apokalipszis Márk evangéliumában*” a Márk-evangélium 13. fejezetének értelmezésével foglalkozik két kortárs rekonstrukció – G. THEISSEN és N. T. WRIGHT, valamint az ókori szerző, Josephus nézetei alapján. THEISSEN szerint a Márk 13 nem más, mint „apokaliptikába öltöztetett történelmi tapasztalat”, a történelmi hagyomány márké átdolgozása. WRIGHT ezzel szemben az evangéliumi fejezet maximális irodalmi egysége és homogenitása mellett foglal állást, amely szerinte egységes láncolata a prófétikus kijelentéseknek – nem bontható fel Jézus mondásaira, Templom-beszédre és az Ember-fia eljövételére –, s nem feltételez semmilyen „történelmi háttér”. Josephus értelmezéséhez az utóbbi vélemény állt közelebb, hiszen a zsidó kiválóság nem csupán történésznek, hanem prófétának is nevezte magát, s a történelmi eseményekben a régi próféciaik beteljesedését látta.

„*A sokoldalú Josephus*” címmel megjelent konferenciakötet tehát változatos témákat ölel fel, árnyalja az ókori zsidó történésről kialakult képet, s nem utolsó sorban érdekes és tanulságos olvasmányt kínál a történelmet kedvelők számára.

Szarka Lajos

Rugási Gyula
Mózes és a könyv

BUDAPEST: KALLIGRAM, 2020, 247 OLD.

ISBN 978-963-468-188-5

Kvantumfizika, antik filozófiatörténet, patrisztika, modern és holt nyelveken írt szövegek filológiája, történetfilozófia - megannyi tudományág mezsgyéjén és metszéspontján áll, él, és ír RUGÁSI GYULA, a polihisztor, akinek most megjelent kötete válogatás az elmúlt tíz esztendő java terméséből, amihez ez a messze nem egy recenzió igényével készült könyvismertető jó kalászatot kíván minden potenciális régi és új olvasójának. RUGÁSI GYULA írásainak sajátossága - amiből egyben megértésük és értelmezésük nehézsége is fakad -, hogy egyfajta forgó tükrögömb mozaikjai gyanánt mindig más és más irányból tükrözik vissza a szerző „együttlátó” tudásának az olvasóban (jó esetben) külön tárolt elemeit. Így kerül például LUKÁCS GYÖRGY a címadó, korszakosan fontos esszé hivatkozott szerzői, vagy számos nyelvi, etimológiai jellegű eszmefuttatás történelmi és metafizikai gondolatmenete közé. „Adjatok nekem egy fix pontot, és én kifordítom sarkaiból a világot” - állítja Arkhimédész és ugyan mi ezt bölcséleti elvonatkoztatásban értelmezzük, de a valószínűleg a csigásor feltalálójának (Plutarkhosz szerint) gyakorlati szempont diktálta a fenti mondást. Az, ami a jelen írásokat mozgatja - és súlyos szellemtörténeti terheket emel fel könnyen, képes beszéddel szólva, a magasba - mindig egyfajta egyszerre elkötelezett szellemi szabadság és filológiai pontosságra való törekvés. Precíz gondolati tisztaság. Az esetek döntő többségében ehhez a kulcsot, a fix pontot a tanulmányok mottói jelentik, vagy azok a bölcs lábjegyzetek, ahol megbújhat olykor még egy-egy a szerzői szándékaira vagy módszerére utaló töredék is. Így még kontextusából kiragadva is hasznos és nem is lényegtelen idézni magát a szerzőt: „Éppen ezért jómagam is megkíséreltem a végletekig feszíteni a húrt: mi az amit *még* a tudományos megközelítés és formanyelv elbír (meggyőződéssel vallva, hogy „hívó tudomány” nem létezik, csupán „hívó tudós”) [...]”. Emiatt nem találni írásaiban úgymond engedményt ebből az elvi kiinduló és fix pontból az alapján, hogy mi az adott tanulmány feltételezett befogadói köre, vagyis milyen a válogatott esszék tágabb, tudományágak sokaságába illeszthető holdudvara és eszköztára. Elkoptatott szóval ezek az írások az interdiszciplinaritás bélyegét hordozzák, de az „üzenet” postása portót fizettet velünk: fel/meg kell érünk hozzá és küzdenünk kell a befogadásához.

A kötet bevezető tanulmánya: „A megváltatlan romvilág” Giovanni Battista Piranesi római *vedutáit* elemzi, és azt folytatja, amit RUGÁSI GYULA „Ezékiel Türosz romjainál (Egy Claude Lor-

rain-festmény „leírása”)” című tanulmányában több mint húsz esztendeje (*Örök romok*, Latin Be-tűk, Debrecen, 1997, 353-364) is taglalt: egy „álmuniverzum” képi világának a megfejtését. Az álmom egy másik dimenziójáról van már szó a „Mózes és a Könyv” című tanulmány lapjain, ahol a szerző egy a héber Biblia lapjain ritkán előforduló szavát idézi fel (*tardémá*) – amit mindjárt meg is magyaráz: olyan, mint ma a műteti altatás. A Gen. 15-től és Ábrahámtól kezd el magyarázni azt a történeti helyzetet, amikor is „a beduin pásztorrá lett hajdani egyiptomi főnemes, Mózes” (p. 26) szembesül az őt magához hívó „égő csipkebokor” valóság-hit-látomásával, akit az *Exodus* lapjain mi ismerünk, de a főhősnek akkor és ott éppen értelmeznie kellett. A fenti epifánia egyben *metalépszisz*: egy szókép, amelyben ok és az okozat helyet cserél, a Könyv írja a Történetet és a Történet a Törát abban a pillanatban, amikor még Mózes sem döntötte el, hogy mi lesz, a főhőse az *Exodus* történetének vagy éppen újra íratja saját és népe élettörténetét a Teremtővel, amennyiben álmomnak értelmezi az őt körülvevő kősviatag fizikai (és nem metafizikai) terét. A Küszöb, amire az EDMOND JABÈSTÓL vett mottó utal, nem csak Mózesé, hanem minden keresztényé, a miénk és örök, s nem csupán, ahogy a szerző fogalmaz „a kinyilatkoztatás *el-beszélő* múltja” (p. 43), ahová vele szabad akarattól belép minden el- és kihívott olvasó. Egy másik tanulmány („Száműzött jelen. Szolid töprengések Gábor György könyve nyomán”) egy lábjegyzetében (p. 204) így írja körül a „könyvvilág” és a „történes” találkozását: „A *horizont* szó etimológiája – a *horidz*ó igéből részint a *horosz* ’határ, határkő’ főnév, részint (a) *ho horidz*ón imperfekt participium, tulajdonképpen az, aki „határt von”, avagy „valamiféle elhatározásra jut” – pontosan erre a kettősségre utal, tudatosítva, hogy a „szemhatár” által elválasztott két világ egyike túlível az érzékelhetőség határán.”

A tanulmánykötet két további darabját úgy vélem nem volna túl elegáns éppen az azokat elsőként közlő folyóirat hatásain mutatni be, csupán utalni arra, hogy a „Pellai Arisztón – Port-révázlat a 2. századból” a *Studia Biblica* II. évfolyam 1. számában (pp. 77-100), míg a „Tíz törté-netietlen tétel a gnóziról” című ugyancsak a Szent Pál Akadémia tudományos folyóiratában (I. évfolyam 1. szám, 2019, 31-62) látott először napvilágot. Ezekkel kapcsolatban szabadjon csak – szubjektíven, mint eddig is – annyit elmondanom, hogy e két tanulmány értékes alapot jelent e sorok szerzőjének egyháztörténeti tárgyú óráihoz. Külön figyelmet érdemel talán még RUGÁSI GYULÁNAK egy ugyancsak lábjegyzetben kifejtett tétele az egymással egybefonódó *Imperium Ro-manum atque Christianorum* mibenlétéről (p. 84) amit több mint találóan állam-fantomnak nevez. Ez a gondolat egy tágabb összefüggésben már megjelenik a szerző „Sacrum imperium. Az uralom elve a Bibliában – és a korai középkorban” című munkájában is (lásd Rugási Gyula: *A historizmus fantomja*, Jászöveg Műhely Kiadó, 2012, 9-96). Ezen túl is „hoppál-élményt” jelentenek az olyan nyelvi-fogalmi lelemények és megfogalmazások, amelyek e lapokon sziporkáznak, mint például a „keresztény midrás” vagy a *Magna Graecia* mintájára alkotott „Magna Judaea” kifejezés, ami – és ezt RUGÁSI GYULA külön is hangsúlyozza –, más (és több), mint az ókori diaszpóra (*galut*) világa. Hasonló még a „kinyilatkoztatás eseményhorizontja” is, amely – mint írja – „szintén nem fennkölt metafizikai fogalom (avagy: költői metafora) hanem a történeti időhöz, ha tetszik, történelmi ese-ményhez kötött kifejezés.”

Mivel szándékom nem a tanulmánykötet minden egyes darabjának az elemzése, így állapít-suk meg *en bloc*, hogy az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem tanára és a Szent Pál Akadémia tanszékvezetője az ikonteológia antik gyökereiről írott tanulmánya illetve a „Vénusz virrasztása”

című leginkább művészetfilozófiai írása nem kevesebb hatást gyakoroltak már megjelenésükkor, mint amennyire hasznos olvasmányok a fentiek társaságában a jelen válogatásban. Annál is inkább, mert így önmagukban is dokumentumok, a szerző sokrétű érdeklődésének és pályaképe adott állomásainak hű tükrői. Ha a kötet utolsó oldalaihoz lapozunk, egy újabb különlegességgel találkozunk, egy igazi nagyívű recenzióval, amely a Holmi 2011. évfolyamában (pp. 1141-1151) jelent meg először és Aviézer Ravitzky: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam: Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben* című művéről szól (Benke László fordítása. Kalligram, Pozsony, 2011). A recenzió RUGÁSI GYULA jelen tanulmánykötetének mintegy a függeléke, és milyen jól tette, hogy újra közreadta egy fontos könyv izgalmas elemzését. A *Studia Biblica – nota bene* ugyancsak helyesen – mindig csak az utóbbi egy évben megjelent könyvekről közöl ismertetést, ám ezúttal ha az Izrael-barát keresztények könyvespolcáról valakinek mégis csak hiányozna ez az alapvetés, most egyszerre két könyvet kereshet a Libri terjesztésében.

A jó könyvtükörrel készült, gondos belső szerkesztéssel, remek kiadónál megjelentetett munka (Pesti Kalligram Kft., felelős szerkesztő: TÓTH-CZIFRA JÚLIA, 2020) talán egyetlen hiányossága, hogy eltekint az egyes művek első közléseinek felsorolásától, ám vitathatlan érdeme az is, hogy a szűk és szakmai olvasóközönségnél tágabb körben foroghatnak a benne foglalt magvas gondolatok. „Hegelt megérteni nehéz, de Ábrahámot megérteni semmiség” – ironizál KIERKEGAARD a *Félelem és reszketésben*, így javaslom a *Mózes és a könyv* olvasásakor mi bátran induljunk el és fel friss szellemi kalandozásra.

Rákóczi István

William G. Dever

Has Archaeology Buried the Bible?

GRAND RAPIDS, MI: WILLIAM B. EERDMANS, 2020, 158 OLD.

ISBN 978-0-8028-7763-5

WILLIAM G. DEVER, aki 1933-ban született a Kentucky állambeli Louisville-ben, a Közel-Keleti Régészet és Antropológia professzora volt 1975 és 2002 között az Arizonai Egyetemen, majd 2008-ban egy kis privát egyetem, a Lycoming College professzora lett Pennsylvániában. DEVER, aki saját bevallása szerint „klasszikus” keresztény tanulmányokon nevelkedett és a Harvardon szerzett doktorátust, már a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben a régészet bűvkörébe került és a Harvard Semitic Museum részéről számos ásatást vezetett a mai Izrael és Jordánia területén (Gezer, Khirbet el-Kom, Jebel Qa’aqir, Tell el-Hayyat stb.). Most megjelent kötetében lényegében ugyanazt a kérdést vizsgálja, ugyanabból a nézőpontból, mint az elmúlt húsz évben írt számos könyvében: a Biblia mint írott szöveg és a régészet által napvilágra hozott „valóságdarabkák” összefüggését. DEVER – aki szeret könyvei címében kérdéseket feltenni – ezúttal is frappáns címet választott: *„Eltemette-e a régészet a Bibliát?”* Mielőtt kiderülne, milyen választ ad a kérdésre, meg kell ismerkednünk a szerző hermeneutikai felfogásával, amit könyve elején röviden összefoglal (1-10).

DEVER eleinte maga is a bibliai régészet 50-es és 60-as évekbeli legnagyobb szaktekintélyének, a Harvardon tanító GEORGE ERNEST WRIGHTnak (1909–1974) hatása alatt állt, aki – az ALBRIGHT-iskola tanítványaként – a régészet segítségével akarta „igazolni” a Bibliát. Ezt a megközelítést azonban DEVER idejétmúltnak és hibásnak tartja, miközben a 90-es években jelentkező „koppenhágai iskola” nézeteit is elutasítja. Mint az közismert, ez utóbbi tagjai (NIELS PETER LEMCHE, THOMAS L. THOMPSON, PHILIP R. DAVIES stb.) teljes mértékben tagadják, hogy a Biblia elbeszélései bármiféle történeti hitelességre tarthatnának számot. DEVER köztes álláspontot foglal el az ALBRIGHT-WRIGHT-féle „maximalista”, és a LEMCHE-THOMPSON-féle „minimalista” iskola között. Szerinte a bibliai textus és a régészeti leletek között az az alapvető különbség, hogy az utóbbiak „elfogulatlanok” (unbiased) és „nem szerkesztettek” (unedited), míg az előbbit „kétezer vagy még több éven át újra és újra átszerkesztették” (6). Ami a bibliai kijelentések hermeneutikáját illeti, DEVER radikális nézetet vall, szerinte „sok-sok régi, szó szerinti olvasatot fel kell adunk, különben a Bibliát mindenestül fel kell adnunk” (“we must abandon many of the old literal readings, or else abandon the Bible altogether”, *ibid.*); majd hosszas fejtegetésbe kezd arról, hogy az Írásnak lehet szó szerinti értelmet is tulajdonítani (“this way of reading is not intended to deny or to diminish

the possibility of a literal reading”, 7); míg végül amellet teszi le voksát, hogy a Biblia történetei tisztán allegorikus, szimbolikus értelmű mítoszok. Íme, a 21. századi dekonstruktív hermeneutika ördögi köre: *elvileg a Bibliát magyarázzuk, de úgy, hogy közben megszabadulunk magától a Bibliától!* Egyébként DEVER abban is téved, hogy a régészet *en bloc* „elfogulatlan” (unbiased). Természetesen a földből előásott tárgyak a maguk valóságában „elfogulatlanok”, de ezek az objektumok önmagukban semmit sem mondanak. (Hacsak nincs rájuk írva történetesen, hogy „*ezt a poharat Dávid király használta, midőn Saul elől menekült*”...) A régészek ásoi nyomán felszínre került tárgyakat „meg kell szólaltatni” – és itt kezdődnek a bajok! Ha bárki beleolvas a késő bronzkori cserepek sztratigráfiájáról, az egyiptomi fáraók kronológiájáról, vagy a vaskori Jeruzsálemről szóló szakmai vitákba, azonnal feltűnik neki, hogy a szigorúan szakmainak tűnő viták telis-tele vannak elfogultsággal, személyeskedéssel, pártoskodással – vagyis a régészet olyan messze esik az állítólagos „elfogulatlanságtól”, mint Makó Jeruzsálemtől.

A kötet kronológiai sorrendben halad végig az ókori Izrael korai történetének fontosabb álmomásain. Minden egyes fejezet három részre tagolódik: a „Bibliai narratíva” néhány oldalon saját szavaival összefoglalja az adott történeti korszak szerinte legfontosabb eseményeit; a „Régészeti kritika” sorra veszi a korszakra vonatkozó legfontosabb régészeti felfedezéseket; végül a „Mi maradt és mit számít ez?” (What Is Left and Does It Matter?) összefoglalja, hogy minek adhatunk hitelt és minek nem. A könyv második fejezete („*Patriarchák, matriarchák és népmozgások: hol van az ígéret földje?*”) gyakorlatilag megismétli a minimalista iskola mantrázását arról, hogy a pátriárkák történetei pusztán fikciók. Ezt az állítást a már jól ismert „anakronizmus” vádakra alapozza: a teve domesztikálása; a filiszteusok jelenléte Ábrahám korában; az arámiak Szíriában; a moabiták és edomiták Transzjordániában; és természetesen a „Káldeus Ur” kérdése, ami szerinte a Kr. e. 7. század előtt nem is létezhetett Babilóniában. DEVER azonban teljeséggel figyelmen kívül hagyja, hogy ezeknek a kérdéseknek nagy részét a legújabb „inerrantista” – jobb híján használom ezt a kifejezést azokra, akik alapvetően elfogadják a Biblia történetiségét – teológiai és történeti interpretációk kielégítően megmagyarázták. (Csak egyetlen példát említve: ma már „inerrantista” körökben is egyre elterjedtebb az a nézet, hogy a „Káldeus Ur” kérdésében vissza kell térnünk a WOOLLEY előtti korszakra, amikor a várost nem Dél-Mezopotámiában, hanem Észak-Szíriában, az Eufratész és a Habor-folyó közötti területen keresték. Amúgy az „inerrantisták” jó része is elfogadja azt, hogy mivel a pátriárkák történeteit Mózes jegyezte le, ezekben feltételezhetünk – például a helyneveket illetően – némi anakronizmust (ez vonatkozik pl. a „filiszteusok földjére” Ábrahám korában, vagy „Ramszesz és Pitóm” egyiptomi városokra). Ami az egyes események időhöz kötését illeti: a 16. oldalon egy egészen jó – bibliai alapú – rendszert vázol fel, de csak azért, hogy rögtön cáfolja is, ezúttal is régóta ismert érvekkel: Ábrahám egy amurrú (tehát nem arámi!) nomád törzsfő volt (19); a kivonulás nem történhetett meg Kr. e. 1200 előtt (17) stb. A fejezet összefoglalásában DEVER amellet érvel, hogy ezek a történetek nem „fantasztikus fikciók”, hanem a Kr. e. 2. évezred valóságában gyökereznek, ugyanakkor lejegyzőiknek nem a történeti valóság visszaadása, hanem egyfajta „mítoszteremtés” volt a céljuk, vagyis a bibliai pátriárkák történetei a „tanító célzatú költészet” műfajába sorolhatók.

A harmadik fejezet („*Jahve a fáraó ellen: szent háború*”) három oldalon keresztül „meséli el” a bibliai narratívát az egyiptomi kivonulástól a bírák koráig, majd megállapítja, hogy ez az elbeszélés történeti-régészeti szempontból valóságos „aknamező” (30). A Biblia szövegének prófétai szerzőségét tagadó, és antológia jellegét tételező dokumentarista hipotézis alapján ugyanis ezt a narratívát legalább három különböző forrásból („jahvista”, „elohista” és „deuteronomiumi”) szerkesztették össze a Kr. e. 7. században, vagyis legalább hatszáz évvel a legkorábbi események megtörténte után. DEVER azt is sietve hozzáteszi: mindez nem jelenti azt, hogy ettől a történetek „fikciókká” minősülének – ahogyan ezt a minimalisták állítják –, de azért jobb lesz velük vigyázni (31). Bár az igaz, hogy az egyiptomi források (eleddig) sehol sem említik az izraelita népesség tömeges kivonulását; és a kivonulás fáraója a Bibliában sincs néven nevezve, az a határozott kijelentés, hogy „ma már tudjuk, hogy az csakis II. Ramszesz lehetett” (32), teljességgel megalapozatlan. Eközben két jól ismert egyiptomi forrás is szóba kerül: az egyik a Merneptah-sztélé, amelyben először szerepel a Biblián kívüli szövegben az „Izrael” népnév. Sajnos a felirat angol fordításából (32) épp a lényeg maradt le: a *determinatívumok*, vagyis hogy Kanaán, Askelón és Gezer toponímák előtt a *terület/város*, míg Izrael neve előtt a *nép* jelzés szerepel. (Ezt a fontos információt csak a 63. oldalon említi meg.) A másik forrás III. Amenhotep szólebi felirata, amit csak nagy általánosságban tárgyal (35), és elfelejti hozzátenni, hogy ez a „jahvizmus” létezésének egyértelmű bizonyítéka a Kr. e. 14. században (!), még az olyan szkeptikus történészek szerint is, mint DONALD B. REDFORD. De a legzavaróbb nem is a csúsztatások és szándékos elhallgatások sorozata, hanem a lépten-nyomon felszínre törő morális ítékezés, ami egy józan kívülálló számára újra csak aláhúzza, hogy szó sincs itt a fennen hangoztatott elfogulatlanságról. Például az egyiptomi csapásokkal – különösen az elsőszülöttek halálával – kapcsolatban azt írja, hogy azok egy „szeszélyes és kegyetlen istenség” művei voltak (33). Érdekes ugyanakkor, hogy az „egyiptomi fogság” összefoglalásából valahogy kimaradtak az előzmények: például, hogy a fáraó elrendelte *valamennyi újszülött héber fiúgyermek vízbe fojtását*, amit kegyetlenül végre is hajtottak (2Móz 1:22). A pusztai vándorlásról DEVER kijelenti, hogy „az egyszerűen nem hihető” (34), és mindezt azért, mert „racionális alapon lehetetlen, hogy a Negev-sivatag ennyi embert ilyen hosszú ideig élelemmel eltartson”. Pedig a Biblia szerint ez idő alatt Isten *mannával* táplálta a zsidókat, ami csak a honfoglalás kezdetekor szűnt meg (Józs 5:12), és korábban – az egyiptomi csapásokkal kapcsolatban – a szerző maga is amellett érvelt, hogy kár a bibliai csodákat racionalizálni, mivel „ezek Isten cselekedetei, amiket nem lehet megmagyarázni, máskülönben nem volnának csodák” (33). A honfoglalás elbeszélése során is számos ponton csúsztat, vagy egyenesen valótlanságot állít: így például Jerikónál csak a „legendás” (36) brit régész, KATHLEEN KENYON nevét említi, de elhallgatja JOHN GARGSTANG eredményeit, aki húsz évvel KENYON előtt folytatott ásatásaival igazolni igyekezett a bibliai elbeszélés történetiségét. Az viszont egyszerűen valótlan állítás, hogy Jerikót „kb. i. e. 1500-ban egyiptomiak rombolták le” (36), hiszen a város temetőjében III. Amenhotep (Kr. e. 1386–1349) korából származó skarabeuszok is előkerültek. Ugyancsak téves, hogy „a bibliai ‘Ai helye nem vitatott” (37), mivel a település a legújabb kutatások szerint nem et-Tell, hanem Khirbet el-Maqtatir helyén terülhetett el. De legjellemzőbb a fejezetet lezáró példázat, amely párhuzamba állítja a bibliai honfoglalás történetét és az amerikai Hálaadás ünnepet (43). DEVER szerint „mi mindannyian úgy ünnepel-

jük a Zarándok Atyákat, mintha valamennyien a Mayfloweren érkezünk volna”, miközben a mai amerikaiak túlnyomó többsége nyilvánvalóan nem a Zarándokok leszármazottja – ám a Hálaadás Napján mégis mindannyian *amerikaiakká* válnak. „Ez a mi közös ideológiai eredetünk (our common ideological origin), a mi közös etnikai önazonosságunk, ami amerikaivá tesz bennünket. A metafora *magá a valóság* (the metaphor is the reality).” Ez a párhuzam hangzatos ugyan, de a bibliai történetek szempontjából használhatatlan. Egyfelől a DEVER mondatában szereplő *reality*-t nem vehetjük „történeti tény”-nek, mivel az amerikaiak közös *ideológiai eredete* – ez a szerző kifejezése – nem számolja fel a *valóságos* etnikai eredetet: tényszerűen léteznek ugyanis olasz-amerikaiak, kínai-amerikaiak, „amerikás magyarok” stb. Másfelől azért sem jó a példa, mert az, hogy a Mayflower nevű hajó fedélzetén 102 főnyi utassal és kb. 30 tengerésszel 1620. november 21-én kikötött Cape Cod-nál, nem pusztán *metafora*, hanem *magá a történeti valóság*, amit – felteszem – nemcsak DEVER, de egyetlen Hálaadás ünnepen összegyűlő amerikai sem kérdőjelez meg.

A negyedik fejezet címe: „*Izrael letelepszik az ígéret – vagy a veszedelem? – földjén*”. Az egész kötet ellentmondásosságára jellemző, hogy miközben egyfelől tagadja a honfoglalási harcok történetiségét (inkább az amerikai marxista *szociológus* MENDENHALL „békés infiltráció” hipotézisét támogatva), a Józsué alatti bibliai eseményeket „genocídium”-ként aposztrofálja (66). A fejezet alapvetően azt taglalja, hogyan ment végbe Izrael néppé válása a bírák időszakában. Régészeti alapon a Vaskor I (kb. Kr. e. 1200–1000) és a Vaskor II (kb. Kr. e. 1000–600) időszaka között olyan alapvető különbségek figyelhetők meg a tárgyi kultúrában, hogy az előző régészeti korszakban élt népeiséget „proto-izraelitáknak” nevezi a szakirodalom többsége, és csak az utóbbit hívja nyíltan „izraelitának”. (Ellentmondva ezzel a Kr. e. 1209-re keltezhető Merneptah-sztélé explicit szövegezésének, mely szerint ekkoriban egy „Izrael” nevű nép lakott Kánaán földjén, a középső dombvidéken.) Az ötödik fejezet („*Jahve megmentőként érkezik: az isteni királyság*”) az egységes királyságot tárgyalja. A Biblia szerint a bírák kora anarchiába torkollt, ezért is akart a nép mindenáron királyt választani. Az „egységes királyság” három királya: Saul, Dávid és Salamon volt, akiknek történeteit előbb a Biblia alapján próbálja meg összefoglalni, bár itt is sikerül ellentmondásosságával meglepnie az olvasót: pl. Dávid szerint (itt BARUCH HALPERN „nagyszerű” könyvét idézi) egy „sorozatgyilkos” volt (serial killer, 72, 74), miközben „a héber Biblia csaknem istenhez hasonló státuszba emeli” őt (“elevates David to almost godlike status”, 74). DEVER azt állítja, hogy „a Királyok könyvének szerzői két- vagy háromszáz évvel Dávid után éltek, és munkájuk egy része egyértelműen propaganda, ami hősük dicsőséges uralmának glorifikálását szolgálja” (81) – miközben ugyanezen „szerzők” habozás nélkül lejegyezték Dávidról olyan történeteket, amelyek alapján HALPERN se állíthatta volna róla, hogy Izrael legnagyobb királya „sorozatgyilkos” volt.¹ A Saulról (76–77), Dávidról (77–81) és Salamonról (81–90) szóló régészeti kommentárokat ugyanakkor meglepően konzervatív szellemiség uralja, ami a kronológiában is kifejeződik. Kiváltképpen üdítő, ahogy a FINKELSTEIN-iskola *low chronology*-rendszerét kihajítja az ablakon (90–91), hozzáfűzve: „Saul, Dávid és Salamon királysága kellőképpen bizonyított” (91).

¹ Dávidot már az ókorban is gyűlöltői, például Sémei nevezte „vérszopónak” (2Sám 16:7–8). Ez a kifejezés héberül: *’is damim*, amit kifejezetten az elvetemült, vérengző gonosztevőkre használ a Biblia – így maga Dávid is: Zsolt 26:9, 55:24, 139:19. Érdekes, hogy Isten viszont nem így nevezte Dávidot, hanem a „sok vért ontottál” kifejezést használta vele kapcsolatban (*damim rabbim sáfachtá*, 1Krn 22:8), ami nyilvánvalóan a hadakozásaira utalt.

A hatodik fejezet („*Izrael, nép a népek között: isteni küldetés – és katasztrófa*”) a kettészakadt királyság (Izrael és Júda) történetét tárgyalja. Ebben a korszakban – mint azt a szerző is megállapítja (95) – már olyan mennyiségű régészeti és történeti forrás áll rendelkezésünkre, ami lehetővé teszi azt, hogy *kommentárt* írjunk a Biblia szövegéhez, *pozitív módon* kiegészítve annak elbeszéléseit. A DEVER által felsorolt régészeti leletek annyira ismertek, hogy itt nem látom értelmét részletezni őket. Örömteli, hogy néhány kritikai megjegyzéstől eltekintve alapvetően történetileg is hitelesnek tartja a királyok koráról szóló bibliai elbeszéléseket. Apró érdekesség, hogy részletesen tárgyalja a „súlyok és mértékek” témáját (122–123), kiemelve, hogy pl. a *pim* nevű súlyt (1Sám 13:21) csak nemrégiben ismertük meg egy szerencsés régészeti leletből. Nagy kár, hogy az asszír és babilóniai fogságra vonatkozó izgalmas leletekre a kötet egyáltalán nem tért ki. A hetedik fejezet („*Vallás és kultusz: hány isten van?*”) kizárólag vallástörténeti kérdésekkel foglalkozik. DEVER szerint „Izrael történetének bibliai verziója egy *ideális* történelem, ami nem azt mutatja be, hogy milyen volt Izrael valójában, hanem hogy milyennek kellett volna lennie, ha igazodott volna az ortodox jahvizmushoz” (125). Ez újfent erős túlzás, hiszen a próféták üzeneteikben alig győzik felsorolni Izrael bűneit, és ugyanezt látjuk a *Sámuel*, a *Krónikák* és a *Királyok* történeti könyveiben is. Az a megállapítás is nehezen igazolható, hogy „a héber Biblia egy kisebbség beszámolója (minority report)” (126) – bár az igaz, hogy a királyok korszaka természetesen jobban koncentrálna a felsőbb rétegek életére, mint az *ám ha-árec* életmódjának és szokásainak bemutatására, amire viszont a régészet alkalmasabb. Az archeológia gyakran úgy igyekszik tálalni az alsóbb néprétegek vallási szokásait, mint „népi vallásosságot” (folk religion), amely éles ellentétben állt a felsőbb körök ortodox „könyves vallásával”. Csakhogy a héber Biblia – „közeli olvasatban” – nagyon is sokat foglalkozik a heterodox vallási formákkal: az öntött bikákkal, ligetekkel, kőoszlopokkal (*maccébót*), női termékenységoszobrokkal (*aserót*), „magas helyekkel” (*bámót*), olyannyira, hogy a régészek ezen tárgyaknak a nevét sem ismernék a héber Biblia szövege nélkül.

WILLIAM G. DEVER népszerűsítő könyvét az „egy lépés balra, egy lépés jobbra” jellemzi, amivel a szerző saját magát az általa (elviékben) elítélt „minimalista”, és a szintén kárhozottatott „fundamentalista” álláspont közé akarja állítani. Ennek érdekében hol ennek, hol annak az iskolának tesz engedményt, miközben nem vesz tudomást arról, hogy az „egyensúlyozgatásra alapuló érvelés” egy alapvetően *hibás* érvtípus (latin neve *argumentum ad temperantiam*; angolul mean fallacy-nek is nevezik). Amerikában jól ismert OKRENT törvénye, miszerint „Az egyensúlyra törekvés egyensúlyvesztést eredményezhet, mert előfordul, hogy valami úgy igaz, ahogy van” (sometimes something is true). DEVER lépen-nyomon hangsúlyozza, hogy a régészet nem illetékes a teológia területén, és fordítva: a teológia ne ártsa magát bele a régészek dolgába. Ez alapvetően rendben is volna, ha nem a *Bibliáról* beszélnénk. Ez utóbbi ugyanis – saját állítása szerint – nem pusztán emberi alkotás, hanem Isten Beszéde, ami *igényt tart a történeti hitelességre*. Amennyiben tehát a régészek – vagy akármely más tudományszak képviselői – azt állítják, hogy ez vagy az *nem* történt meg, vagy *nem* úgy történt meg, ahogyan az a Bibliában szerepel, messze túllépjék saját hatáskörüket.

ENGLISH ABSTRACTS

CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL	5
-----------------	---

STUDIES

TIBOR RUFF: Interpretation of Old Testament prophecies in the New Testament	9
--	---

ABSTRACT: The hermeneutical debates of immeasurable importance about the problem of which sections of the Bible should be taken literally, and which ones should be read in a figurative (or metaphorical, symbolical, allegorical etc.) sense instead, have been going on for two thousand years now both within Judaism and within Christianity, as well as between the two. The New Testament contains approximately 800 direct quotations from, or allusions to, the Old Testament; that is, it provides ample ground for hermeneutical research allowing for a detailed and thorough exploration of the Bible's own internal self-interpretation. Erich Auerbach's famous paper entitled "Figura" (first published in 1938) served as a starting point for my study. This important essay made a distinction between the "Realprophetien" (that is, the inherently real and historical prophecies) and the "Allegorien" (i. e. allegories), which do not lay claim to historical relevance. According to Auerbach, the "real prophecies" are genuinely Jewish-Christian, while the allegory is a typically "pagan"—that is, Greco-Roman—phenomenon. To my understanding, the difference between the two hermeneutical principles and worldviews is of fundamental importance. Some calculations indicate that almost half of the ca. 800 Old Testament prophecies quoted in the New Testament are "real prophecies," which were literally fulfilled in a historical and physical sense. During my investigation, it became apparent that the interpretative approach of New Testament towards the Old Testament prophecies shows a remarkable kinship with early rabbinic exegesis. The words of the prophecies get fulfilled (come true) literally, physically, and historically, and this is the case even if it involves a radical denial or disregard of their original context. However, although this hermeneutical perspective was central to the New Testament, in Christendom it came to be pushed quite early to the second and finally to the last tier, far behind typological exegesis or other types. Justin Martyr was still active at using it; yet the works of Origen and Augustine were already dominated by allegorical and figural interpretation. Still later, the literal-historical interpretation almost completely disappears, a literal meaning is accounted for only in connection with the narrative portions of the Old Testament.

KEYWORDS: New Testament hermeneutics; Old Testament prophecies; Rabbinic exegesis; historical authenticity of the Bible; Erich Auerbach

LÁSZLÓ BENKE: A display of broken pottery shards. Editorial principles in the Masoretic collection of Jeremiah	59
---	----

ABSTRACT: The prophet Jeremiah had been shocked by his contemporaries' stubbornness and their mis-interpretation of his message and deeds. His scribes, therefore, must have learnt their master's lesson. In fact, they did not simply rely on their readers' comprehension of Jeremiah's texts on the sentence level: they also seem to have applied, with the fragmented structure of one of the book's large subcollections, an editorial meta-language to convey the prophet's main message; namely, Judah's fate of brokenness. In the

Hebrew Bible, Jeremiah's is the only book where the collaboration between the author/protagonist and his scribes/editors is quite transparent: their prophetic collection was forward-looking also for the fact that the prophet, in its pages, passed the baton on to the main guarantors of the people's survival after the Hurbans; that is, the scribes. With that in mind, I will first outline the main features of the book's structure, as well as the main trends of related research; then, I will sketch the differences between its two versions with the aim to shed light on the nature of the editorial work. I will also set out, in chapter II, my view on the arrangement of the Masoretic version by following the editors' hands. All this will serve to determine, in chapter III, whether this version contains evidence of a conscious editorial program even where research has tendentially seen mere randomness – and if so, what messages the structure may have been meant to convey.

KEYWORDS: The book of Jeremiah; scribes and editors of biblical books; redaction of the Hebrew Bible; authorship in the Hebrew Bible; Masoretic vs. LXX versions of biblical books

TIBOR GRÜLL: „The Law what the Lord gave to the Jews.” Biblical quotations and allusions in late antique Jewish inscriptions 83

ABSTRACT: The aim of this paper is to investigate the Biblical quotations and allusions known from a several thousand Jewish inscriptions found in Iudaea/Palaestina and the Western Diaspora. In previous studies dedicated to this topic only Jewish funeral epigraphy was the subject of research, therefore we extended the scope of our investigation to the synagogue inscriptions and the amulets as well. Our purpose was to detect specific trends in using Biblical quotations and allusions in Jewish epigraphy. Without compiling a detailed catalogue of inscribed objects, it became manifest that—in comparison with the Christian and Samaritan inscriptions (both in funeral and church/synagogal epigraphy)—the Jews quoted much less the sacred scriptures in those places. This is, however, a paradoxical phenomenon, because the Jews were the “people of the Book”, among whom almost all aspects of life and death were somehow connected to the regulation of the Torah and rabbinic laws. Nevertheless, the Jews apparently refrained from quoting sacred texts not only in public inscriptions, but they also refrained from the visual representations of the holy books. We suppose that the main reason of this phenomenon is the different approach of the Greco-Roman epigraphic culture, and it is deeply rooted in the Jewish religious concepts.

KEYWORDS: Jewish epigraphy; synagogue inscriptions; Jewish amulets; Biblical allusions

MINOR ESSAYS

VIKTOR J. TÓTH: The role of the Memra in the Second Temple Judaism 133

ABSTRACT: This article is focusing on some special aspects of the role of the Memra and Shekinah in Second Temple Judaism. For more than a hundred years the perceived belief about these theological notions were that their usage was inspired and driven by specifically Christian theological motives (i.e., to find bases for Trinitarian elements in Judaism), and thus only “proved” the presuppositions from which they set out. However, the tide seems to change in recent scholarship. This article draws on Daniel Boyarin's work, but others are also mentioned. The article is in line with Boyarin's claim that the Greek term *logos*, as it is used by Christian theologians, is analogous with the Aramaic word *Memra*, as it is used in Targumic

literature. He goes on to say that in the first Christian centuries Jews and Christians were “mixed up,” and many Jews believed in something quite like the Father and the Son. The purpose of this article is to shed more light on one aspect of this debate, the role of Memra. To be able to achieve this goal, the article will introduce the word Memra and the scope of its meaning, then it will present examples from the Targum Neofiti, and then move on to deal with some special cases in God’s self-revelation. In the conclusion the thoughts of two contemporary scholars are presented.

KEYWORDS: Memra; Shekinah; Second Temple Jewish theology; ditheism

LÉNA IGARI: Orthodox eschatology 143

ABSTRACT: This article reveals the issue of political thoughts and legal ideas of the first ancient Russian state that the historiography named Kievan Rus. Eschatological imaginations, anticipation of the last days moreover the independence of the state, over which Byzantium was trying to establish hegemony, were the main sources that fed the main content of the political ideology of that time, which is reflected in the chronicle texts. The most essential sources for studying the issues described above the Tale of Bygone Years and the Sermon of Metropolitan, its time frame extends from the tenth century to the thirteenth century. The study also deals with the relationship of ancient Russian church writers to Jews, as well as the presence of so-called substitution theology in ancient Russian writings, and includes a mention of the first Kiev pogrom (1113). The paper also deals with symbolic acts of the Grand Dukes of Kiev and the religious ideas that motivated their acts in the construction of Golden Gate in Kiev, the cathedrals of Sofia and St. George.

KEYWORDS: Kiev; Vladimir; Orthodox eschatology; political idea; legitimation theory; Grand Duke of Kiev; Jews in Russia; substitution theology; Hilarion; medieval Russian chronicles.

SOURCE

MÁRTA HACK: The Translation of Isaiah 11,1-6a in the Targum Jonathan and its New Testament Parallels 161

ABSTRACT: The Aramaic versions of the Old Testament Scriptures are not only the most ancient translations, but the oldest attestations of the explanatory principles of the Bible. The Targum of Jonathan ben Uzziel on the Prophet Isaiah is an example of such a paraphrase. The article is examining the differences between the Aramaic version and the Biblical text, and through the differences, attempts to find out the aim of the translator, who uses paraphrases and disclosure of the metaphorical expressions. The surplus reflects the translator’s belief, that the context qualifies as a messianic prophecy, e.g. inserting the word Messiah into the Aramaic text. The disclosure of metaphoric expressions—e.g. the image of the girdle become a circle of the righteous around the King Messiah—have the purpose to address the hearer, assigning the role of the righteous to the assembly in the synagogue, in which the translation was initially used. The translator’s procedure is not without basis, having parallel texts before him, giving him the models and ideas concerning David’s kingship and the ideal kingdom in the Book of Psalms. The image of the eschatological Messiah who will punish the wicked with the Word of his mouth has special importance in the text of Targum Jonathan. Firstly, the text uses the word Memra, a term of great importance in Targum and the New Testament as well, as mediator and covenant-maker between God and men. Secondly, the

quotation of this text in the New Testament is equivalent to the Targum and clearly shows the same messianic interpretation. Thirdly, the enigmatic glossa “Armillus”, contained in the western type manuscripts may reflect the impact of the Christian “anti-messiah”-figure, and/or the impact of the Old Testament’s targumic interpretation concerning the historical archenemy of the people of Israel. Interestingly, the most striking parallels of our chosen text are found in the book of Apocalypse, echoing the messianic hope of the first century.

KEYWORDS: Aramaic translation; Targum Jonathan to Isaiah; Memra; Antichrist; Armillus

BOOK REVIEWS

A review by LAJOS SZARKA173

A review by ISTVÁN RÁKÓCZI176

A review by TIBOR GRÜLL179

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS187

GUIDE TO THE AUTHORS191

THE AUTHORS OF THIS ISSUE195

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK

1. Rovataink

Folyóiratunkban jelenleg négy rovat létezik. „Tanulmányok” címszó alatt olyan hosszabb lélegzetű (1-2 szerzői ív, vagyis 40–80 000 N hosszúságú) szövegeket közlünk, amelyek egy adott témát átfogó jelleggel közelítenek meg. A „Kisebb közelmények” rovatban egy szerzői ív (vagyis 40 000 N) alatti tanulmányokat adunk közre, amelyek valamilyen részkérdéssel foglalkoznak. A „Forrás” rovatban elvileg terjedelmi megkötés nincsen. Ide olyan történeti vagy teológiai jellegű elsődleges forrásszövegek új fordításait várjuk (előszóval, kommentárokkal), amelyek másutt még nem jelentek meg. Végül a „Recenziók” rovatba egy évnél nem régebben megjelent magyar vagy idegen nyelvű könyvek recenzióit várjuk, amelyek számot tarthatnak olvasóink érdeklődésére.

2. A szöveg általános formázása

Tanulmányunk szövegét a Microsoft Word program .doc vagy .docx kiterjesztésű fájljában mentjük le és küldjük el elektronikus levélben. Ahol erre szükség van – pl. azért, mert cikkünk szövegében számos héber és/vagy görög karakter is található, melyek konvertálásakor problémák adódhatnak –, mentjük ki a szöveget pdf-ben is, hogy ezzel megőrizzük a különleges karakterek eredeti formáját. Általános alapelv, hogy őrizzük meg a Word alapbeállításait, és a lehető legkevesebb formázást hajtsuk végre a szövegen! A szövegtípus lehet Calibri 11 pt, vagy Times New Roman 12 pt (ez is alapbeállítás), más betűtípust ne használjunk. A margót, sorközt, behúzást stb. ne változtassuk meg. A bekezdések jelölésére alapvetően elég a sortörés (egy „enter” a bekezdés végén), de ha valaki mégis sor eleji behúzással jelölni akarja, azt ne tabulátorral, hanem 0,5 cm-es behúzással tegye. A hosszabb idézeteket a főszövegtől egy sorközzel alul-felül elválasztva balra-jobbra 1 cm-es behúzással különítsük el. A főszövegben dőlt betűvel jelezzük az eredeti nyelvű forráshivatkozásokat (kivéve, ha görög vagy héber karakterekkel írjuk), és a hivatkozott művek címét: pl. „Flavius Iosephus írja az *Apión ellen* című traktátusában”. Szintén alapelv, hogy minden forráshivatkozást magyarul is közlünk, a könnyebb érthetőség kedvéért elől a fordítást, utána zárójelben (vagy ha kevésbé fontos, akár lábjegyzetben) az eredeti szöveget. Ettől a szabálytól eltekinthetünk kifejezetten filológiai jellegű cikkek esetében.

3. Ókori személy- és földrajzi nevek és kifejezések átírása

A cikkekben lehetőség nyílik a héber és görög karakterek megjelenítésére. Az ókori nevek átírása rendkívül bonyolult – és meglehetősen ellentmondásos – Magyarországon. Az egyik alapelv az, hogy a latin szavakat mindig az eredeti írásmód szerint írjuk át: pl. Caesar, Aquincum, *Corpus Iuris Civilis*. A görög esetében a nálunk bevett tudományos átírásmódot alkalmazzuk, vagyis *sigma* = s, *ypsilon* = y, *chi* = ch, *kappa* = k, a többi értelemszerűen, tehát Hérodotos, Kyréné, Aischylos stb. Az ismertebb neveket a magyarban rögzült formájukban használjuk (pl. Heródes a szabályos

Héródész helyett). A héber szavak esetében az egyszerűbb írásmódot követjük, vagyis nem használunk mellékjeles alakokat (a *chet* és a *hé* betűket a *ch* és *h* átírással különböztetjük meg), az *alef*-et és az *ajin*-t viszont gyenge és erős hehezettel jelöljük. A *begadkefat* betűket egységesen *b*, *g*, *d*, *k*, *t* betűvel jelöljük, kivéve a *pé*-t, amit – a *dages lene* jelenlététől függően – *p*-vel vagy *f*-fel (pl. *paqad* és *kafar*). A *kaf* és a *qof* hangokat *k* és *q* betűkkel különböztetjük meg. A héber nevek átírásában szabadságot adunk szerzőinknek, hogy pl. az Izaiás, Ézsaiás vagy Jesája névalakot használják. A héber helynevek esetében a bevett névalakoknál a megszokott formát használjuk: pl. Betlehem, Jeruzsálem, Názáret. Egyéb esetekben a fenti átírási szabályokat követjük, pl. Bét Se'árim, de ilyenkor javasoljuk, hogy zárójelben tegyük mellé a nemzetközi átírási módot is (pl. Beth She'arim), hogy így a helynevek könnyebben visszakereshetők legyenek.

4. Bibliai, pszeudepigrafikus és rabbinikus hivatkozások

A bibliai könyvek esetében a klasszikus protestáns hivatkozási rendszert használjuk: pl. 1Móz 20,4; 2Kron 10,5; Mt 5,2; 1Pét 3,6. (A fejezet és a versszámot vesszővel, szóköz nélkül választjuk el.) A bibliai szöveghelyekre történő hivatkozásokat a főszövegben és a lábjegyzetben is elhelyezhetjük.

Az idézett bibliafordításokat rövidítésekkel jelöljük (ha egyetlen fordítást használunk, elég az első lábjegyzetben utalni rá), pl. KGF = Károli Gáspár Fordítás; RÚF = Revideált Új Fordítás; SZPA = Szent Pál Akadémia fordítása; IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása stb.). A maszorétikus héber szövegeket MT-vel, a *Szeptuagintából* vett idézeteket LXX-szel jelöljük.

A pszeudepigrafikus művekre történő hivatkozásnál is a bevett rövidítéseket alkalmazzuk. Amelyik szövegnek létezik magyar fordítása, magyarul: pl. 1Makk 3,14; SalZsolt 16,2; 2Bár 20,10 – aminek pedig még nincsen, az angolban megszokott rövidítést alkalmazzuk: pl. Orac. Syb. III. 145–167; Jub. II. 18; Énok III. 16.

A rabbinikus irodalom esetében a traktátus előtt kisbetűs jelölést alkalmazunk: m. = Misna; j. = jeruzsálemi Talmud; b. = babilóniai Talmud; t. = Toszefta stb. Egyébként itt is a megszokott rövidítéseket alkalmazzuk: pl. Kel. = Kelim; Meg. = Megilla stb.

5. A klasszikus irodalomból vett idézetek

A klasszikus (görög–római) irodalomból vett idézeteknél is magyar ókortudományban használt standard rövidítésformát alkalmazzuk: pl. Hom. *Od.* XII. 145; Hor. *Epist.* II. 3.1. (A könyveket római számokkal, az énekek és a sorok számát arab számokkal jelöljük, közöttük pont van). Az idézett klasszikusokat nem kell a „Felhasznált irodalom” jegyzékében feltüntetni. Egyébként alapelv, hogy a görög szerzők műveinek címét is latinul idézzük: pl. Plut. *De fort. Rom.* = Plutarchos, *De fortuna Romanorum* és nem Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης. Az irodalmi idézeteket tetszés szerint elhelyezhetjük a főszövegben és a lábjegyzetben is.

6. Hivatkozások a lábjegyzetekben

A tanulmányokban lábjegyzeteket használunk, amiket a Word szövegszerkesztő generál (Hivatkozás > Lábjegyzet beszúrása). Alapelv, hogy a lábjegyzetben a főszöveget *kiegészítő* információkat helyezünk el, azért, hogy a háttérinformációk elolvasása ne szakítsa meg a cikk folyamatos

olvasását, hanem az olvasóra bízva a döntést, hogy kíván-e tovább tájékozódni. Ide helyezzük el a másodlagos szakirodalomra történő hivatkozásokat is, ebben a formában: Ruff 2009, 154. (A vessző után mindig legyen szóköz.) Több szerző esetén a szerzők neve közé gondolatjelet teszünk: Grüll–Benke 2011, 42. Ha kettőnél több szerzője van egy cikknek, akkor a következő rövidítést alkalmazzuk: Hack P. et al. 2015. (Ha csak általánosságban utalunk a cikkre, nem kell oldalszámot írni.)

7. Bibliográfia

A tanulmányok végén a „Bibliográfia” cím alatt oldjuk fel a lábjegyzetekben használt rövidítéseket. A folyóiratcímeket minden esetben teljesen kiírjuk, így elkerülhetővé válik a rövidítésjegyzék közlése. A folyóiratok címe után elől áll az évfolyam, majd ehhez tapadó kerek zárójelben a szám, utána kettőspont, és a cikk kezdő- és záró oldala, közte gondolatjellel. A *könyv- és folyóiratcímeket* dőlttel szedjük.

7.1. Folyóiratcikkek

GRÜLL–BENKE 2011: Grüll, Tibor – Benke, László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy. *Journal of Jewish Studies* 62(2), 37–55.

RÉPÁS 2018: Répás László: Tanítás a nemzeteknek. *Új Exodus* 25(2), 86–95.

7.2. Könyvek

RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: Józseveg–Műhely.

HACK P. et al. 2015: Hack Péter – Király Eszter – Korinek László – Patyi András: *Gályapadból laboratóriumot. Tanulmányok Finszter Géza professzor tiszteletére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

7.3. Könyvfejezetek

RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Bálák és Bileám. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk. [Ha maga a szerző a gyűjteményes kötet szerkesztője, nevét az *In:* után nem tüntetjük fel.]

HACK M. 2008: Hack Márta: Salamon mondásai és a bölcsek által művelt irodalom. In: Rugási Gyula (szerk.): *Elváló utak. Rabbiniikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: Józseveg–Műhely, 9–37. [A szerk. rövidítést az idegen nyelvű irodalmaknál egyesszámban *ed.*, többesszámban *eds.* rövidítéssel jelezzük.]

7.4. Internetes hivatkozások

Az internetre utaló hivatkozásoknál adjuk meg a felhasznált szöveg URL-címét (<https://>), továbbá zárójelben a legutolsó megnyitás vagy letöltés idejét (év, hó, nap). Ha egy szövegnek nyomtatott és internetes (e-book) változata is létezik, alapszabály, hogy mindig a nyomtatottra hivatkozzunk. Ilyen esetben – ha fontosnak érezzük – megadhatjuk az internetes címet is, de ez nem feltétlenül szükséges. (A szerzők academia.edu oldalaira ne hivatkozzunk.)

LAPSZÁMUNK SZERZŐI

BENKE LÁSZLÓ (Ph.D.)

főiskolai tanársegéd (SZPA)

nyelvész, okleveles teológus

benke.laszlo@szpa.hu

GRÜLL TIBOR (az MTA doktora)

egyetemi tanár, tanszékvezető (PTE-BTK, SZPA)

ókortörténész, klasszika-filológus

grull.tibor@gmail.com

HACK MÁRTA (Ph.D.)

főiskolai docens, tanszékvezető (SZPA)

teológus, okleveles hebraista

mhack@szpa.com

IGARI LÉNA (doktorjelölt hallgató)

ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola, Russzisztika Program

teológus

ligari@icloud.com

RÁKÓCZI ISTVÁN (Ph.D. habil.)

egyetemi tanár, tanszékvezető (ELTE BTK)

nyelvész, történész, teológus

irakoczi@szpa.hu

RUFF TIBOR (Ph.D.)

főiskolai docens, tanszékvezető (SZPA)

teológus, filozófiatörténész

truff@szpa.hu

SZARKA LAJOS (Ph.D.)

főiskolai tanársegéd (SZPA)

történész, levéltáros

lszarka@szpa.hu

TÓTH J. VIKTOR (doktorjelölt hallgató)

Fuller Theological Seminary, Pasadena CA

teológus

revtoth@gmail.com

A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA	5
-----------------------------	---

TANULMÁNYOK

RUFF TIBOR: Az ószövetségi próféciaák értelmezése az Újszövetségben	9
BENKE LÁSZLÓ: Korsószilánk-kirakat. Szerkesztői rendezőelvek a maszoretikus Jeremiás-gyűjteményben	59
GRÜLL TIBOR: „A Törvény, amit az Úr adott a zsidóknak”. Bibliai idézetek és allúziók késő antik zsidó feliratokon	83

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

TÓTH J. VIKTOR: A <i>memrá</i> szerepe a Második Templom korában	133
IGARI LÉNA: A pravoszláv eszkatológia	143

FORRÁS

HACK MÁRTA: Ézsaiás 11,1–11a fordítása Jonatán targumában és annak újszövetségi párhuzamai	161
--	-----

RECENZIÓK

SZARKA LAJOS recenziója	173
RÁKÓCZI ISTVÁN recenziója	176
GRÜLL TIBOR recenziója	179
CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	187
ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	191
LAPSZÁMUNK SZERZŐI	195



SZENT PÁL AKADÉMIA

Ára: 1450 Ft

