

V. ÉVFOLYAM 1. SZÁM (2023)

STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

V. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2023

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
V. évfolyam, 2023/1. 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

Olvasószerkesztő:
SZÉP E. KINGA
MURÁNYI ZSÓFIA

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 szerkesztők előszava.....	5
-----------------------------	---

TANULMÁNYOK

GRÜLL TIBOR: Biblia és régészet	9
FINTA SZILVIA: Ne okozz szükségtelen fájdalmat! Élet-, környezet- és állatvédelem a Héber Szentírás és zsidó etikai nézetek tükrében	49
CSALOG ESZTER: Hányan fordították a Szeptuagintát?	67
BERDE IMRE: Numizmatikai vázlat az evangéliumokhoz	85
BESZTERCEI MÁRK: A magyarországi zsidók helyzete és a budapesti Apostoli Nunciatúra (1930–1945)	135

FORRÁS

RUGÁSI GYULA: A filozófus szendergése (előszó)	155
Jahja ibn Adi cáfolata Al-Kindi: „A keresztények elutasítása” című értekezése ellenében. Fordította RUGÁSI GYULA	170

RECENZÍÓK

HACK MÁRTA recenziója	181
RUGÁSI GYULA recenziója	190
RÁKÓCZI ISTVÁN recenziója	198
LUKÁCS ANDRÁS recenziója	202
BESZTERCEI MÁRK recenziója	204

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	213
--------------------------------------	-----

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	218
-----------------------------	-----

LAPSZÁMUNK SZERZŐI	220
--------------------------	-----

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

Az ötödik évfolyamához érkezett *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* ez évi első számában a szokott négy helyett öt tanulmány kapott helyet. Folyóiratunk főszerkesztője, GRÜLL TIBOR „Biblia és régészet” címmel közöl átfogó jellegű polemikus írást a történeti bibliakritika ellen, amely egyre gyakrabban használja a régészetet a Biblia hitelességének aláaknázására. FINTA SZILVIA cikke szintén egy aktuális és igen fontos kérdést tárgyal: a környezetvédelem szerepét a Héber Szentírásban és a rabbinikus irodalomban. CSALOG ESZTER tanulmányának címében azt a kérdést teszi fel: hányan is fordították a *Szeptuagintát*? Legtöbben erre a „hetven” szót vágnánk rá válaszként, hiszen a latin *septuaginta* ezt jelenti, de a cikkből kiderül, hogy a kérdésre adott felelet korántsem ennyire egyértelmű. Idei első számunk leghosszabb tanulmánya BERDE IMRE „Numizmatikai vázlat”, amely kissé szerény címével ellentétben rendkívül alaposan járja körül azokat az újszövetségi igehelyeket, amelyekben pénzről történik említés. Végül BESZTERCEI MÁRK írásában a budapesti Apostoli Nunciatúra 1930–1945 – azon belül különösen ANGELO ROTTA pápai nuncius – embermentésben játszott szerepét vizsgálja meg levéltári és publicisztikai források alapján a magyarországi vészkorszak idején. Forrás rovatunkban RUGÁSI GYULA bevezető tanulmánya után egy különleges szellemtörténeti csemegét: Jahja ibn Adi és al-Kindi 10. század derekán lezajlott trinitológiai vitáját olvashatjuk, amely először itt jelenik meg magyarul ugyancsak RUGÁSI GYULA szakértő tolmácsolásában. Lapunk ezúttal minden eddiginél több: összesen öt recenziót közöl, aminek öröndetes oka, hogy az elmúlt két évben több izgalmas könyv is jelent meg magyar nyelven, amelyek folyóiratunk olvasóinak érdeklődésére is számot tarthatnak. HACK MÁRTA recenziójában egy a karizmatikus típusú egyházvezetésről nemrég megjelent hazai monográfiát bírál; RUGÁSI GYULA a sivatagi anakhoréta szerzetes-író, Evagriosz Pontikosz (345–399) életéről és munkásságáról magyarul nemrégiben megjelent művet mutat be; RÁKÓCZI ISTVÁN a valdensek történetéről kiadott kötetet recenzeál; végül BESZTERCEI MÁRK a filozófus és vallástudós GÁBOR GYÖRGY tanulmánykötetéről közöl ismertető írást. Továbbra is bízunk abban, hogy a Szent Pál Akadémia jóvoltából olyan hasznos folyóiratot tudunk a hazai olvasóközönség kezébe adni, amely a keresztény hermeneutika, teológia és egyháztörténet egyik – mivelénk eddig nem nagyon ismert – látásmódját közvetíti, közérthető, de tudományosságra törekvő formában.

A Szerkesztőség

TANULMÁNYOK

A RÉGÉSZET ÉS A BIBLIA

GRÜLL TIBOR

ABSZTRAKT: A magát a „bibliai minimalisták” (másnéven koppenhágai iskola) és a fundamentalisták közé, a „mainstream közép”-re pozicionáló WILLIAM G. DEVER hét pontban foglalta össze, hogyan kell a jelen korszakban tudományosan gondolkodni a Bibliáról: (1) A héber Biblia kései (perzsa, ill. hellenisztikus kori) alkotás, amely alapvetően nem történeti, hanem irodalmi jellegű mű; (2) mivel a Biblia irodalmi mű, megközelítésmódjának is alapvetően irodalminak, ill. kultúrantropológiai jellegűnek kell lennie; (3) a Biblia szövege átideologizált, főleg a vallást illető részek tekintetében; (4) Izrael „történetéről” legfeljebb a bírák korától (Kr. e. 11. század), de még inkább a Salamont követő királyoktól (Kr. e. 10. század második fele) kezdve beszélhetünk, a többi pusztán fikció, őstörténeti mítosz; (5) egy modern értelemben vett „ókori Izrael története” monográfiának inkább szociológiai jellegű feldolgozásnak kell lennie, mint vallási–politikai témájú eseménytörténetnek; (6) a történelem egyedül hiteles forrása a régészet – a régészeti leletek „néma” és „beszédese”, vagyis tárgyi és szöveges felosztása nem helyes, mert a tárgyi leletek is „beszédese”; (7) Izrael szekuláris történetét kell megírni, megfosztva a bibliai „mítoszoktól”, kizárólag a „hiteles” régészeti adatokra támaszkodva. Tanulmányunkban ezeket az állításokat vesszük górcső alá, és igyekszünk pontról-pontra cáfolni.

KULCSSZAVAK: bibliai régészet; bibliai hermeneutika; bibliakritika; demitologizálás; antiszemitizmus; történeti hitelesség

A „bibliai régészet atyjának” is nevezett WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT (1891–1971) így határozta meg e tudományág feladatát, a kutatás tér- és időbeli spektrumát 1966-ban:

A »bibliai régészet« elnevezést leszűkíthetjük Palesztinára, vagy kiterjeszthetjük mindarra, ami a Bibliát bármilyen mértékben illusztrálja. Ebből következően én a »bibliai régészet« elnevezésen valamennyi bibliai országot értem – Indiától Spanyolországig és Dél-Oroszországtól Dél-Arábiáig –, és ezeknek az országoknak a teljes történelmét kb. Kr. e. 10 000-től egészen napjainkig.¹

A metodista misszionárius szülők gyermekeként született, majd Amerikában semitológus és régész diplomát szerzett ALBRIGHT az 1920-as évek elején kezdte meg kutatásait az akkori Palesztinában. Az American Schools of Oriental Research igazgatójaként nagy befolyással bírt, számos tanítványt nevelt (közéjük tartozott GEORGE ERNEST WRIGHT, FRANK MOORE CROSS, DAVID

¹ Albright 1969, 1.

NOEL FREEDMAN és YIGAEEL YADIN), de szakmai munkássága is lenyűgöző: haláláig több mint 1100 könyvet és tanulmányt publikált.² Albright elsődlegesen a Biblia *illusztrálását* tűzte ki céljául a régészeti leleteket segítségével, ugyanakkor sosem titkolta, hogy hisz a Biblia alapvető egységében és történetiségében:³ a *Teremtés* könyvében szereplő pátriárkák életrajzait éppúgy történetinek tartotta, mint az izraelita honfoglalásnak a *Kivonulás*, *Józsue* és a *Bírák* könyveiben olvasható elbeszéléseit.

Az ALBRIGHT-iskola programja és állításai ellen – főként az alapító halála után – nemcsak a „bibliai minimalisták” tiltakoztak hevesen, hanem olyan „középutas” régészek is, mint WILLIAM G. DEVER, az Arizonai Egyetem professzora (1993).⁴ Utóbbi még a „bibliai régészet” elnevezést is helytelenítette, s helyette a „szíro-palesztinai régészet” megnevezés használatát javasolta, aminek okairól és következményeiről bővebben a bevezetés végén fogunk szólni.⁵ DEVER szerint a bibliai narráció történetiségének igazolása merőben hiábavaló próbálkozás, mivel az alábbiakkal kapcsolatban mára egyértelmű konszenzus alakult ki a teológusok és a történészek körében:⁶

1. A Héber Biblia kései (perzsa, ill. hellenisztikus kori) alkotás, amely alapvetően nem történeti, hanem irodalmi jellegű mű.
2. Mivel a Biblia irodalmi mű, megközelítésmódjának is alapvetően irodalminak, ill. kultúrantropológiai jellegűnek kell lennie.
3. A Biblia szövege átideologizált, főleg a vallást illető részek tekintetében.
4. Izrael „történetéről” legfeljebb a bírák korától (Kr. e. 11. század), de még inkább a Salamont követő királyoktól (Kr. e. 10. század második fele) kezdve beszélhetünk, a többi pusztán fikció, őstörténeti mítosz.
5. Egy modern értelemben vett „ókori Izrael története” monográfiának inkább szociológiai jellegű feldolgozásnak kell lennie, mint vallási–politikai témájú eseménytörténetnek.
6. A történelem egyedül hiteles forrása a régészet – a régészeti leletek „néma” és „beszédese”, vagyis tárgyi és szöveges felosztása nem helyes, mert a tárgyi leletek is „beszédeseek”.
7. Izrael szekuláris történetét kell megírni, megfosztva a bibliai „mítoszoktól”, kizárólag a „hiteles” régészeti adatokra támaszkodva.

Nehéz volna vitatkozni azzal, hogy DEVER összefoglalása a mai tudományos paradigmát tükrözi. ennek ellenére valamennyi állítása megkérdőjelezhető, amit az alábbiakban pontról pontra haladva szeretnék megtenni.

² Feinman 2004.

³ „Az elmúlt században Palesztinában és a környező országokban folyó régészeti kutatások teljességgel átfomlalták a Biblia történelmi és irodalmi hátterére vonatkozó ismereteinket. A Biblia többé nem tűnik a múlt valamiféle magányos emlékművének, olyan jelenségnek, amelynek semmi köze ahhoz a környezethez, amelyben megszületett. A Bibliával szemben a 18. és 19. század jelentős tudósai által megfogalmazott szkepticizmus... egyre inkább hitelét veszti, egyik felfedezés a másik után eredményezte, hogy egyre nőtt a Biblia, mint történeti forrás értékének elismertsége” (Albright 1974, 137–138).

⁴ Thompson 2002, 7.

⁵ Dever 1985, 31–74; 1992, 354–367.

⁶ Dever 1995a (a 80-as és 90-es években megjelent Izrael-monográfiákról); Dever 1995b (a recens vallástörténeti monográfiákról).

(1) A héber Biblia (Tanach) perzsa vagy hellenisztikus kori alkotás

JULIUS WELLHAUSEN (1844–1918) a *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878/1883) című művében foglalta össze a bibliakritika BARUCH SPINOZA 1670-ben megjelent *Tractatus*-ától saját koráig ívelő történetét.⁷ Bár a *Prolegomena* nem mutatott fel új kutatási eredményeket, csupán népszerűsítő formában összegezte a korábbi teóriákat, hamarosan meghatározó keretét adta a Biblia tudományos értelmezésének. A legerőteljesebben Európában, azon belül is Németországban ható hipotézis az 1960-as évek óta világszerte szinte kizárólagos paradigmává vált a bibliai hermeneutikában. Az elmélet lényege, hogy a *Hexateuchos* (Mózes öt könyve és Józsué) nem egységes mű, hanem négy különböző forrásdokumentumból (J = jahvista, E = elohista, P = papi, D = deuteronomista) lett több fázisban, majd végső formájában valamikor a perzsa korban (talán Ezra által) összeszerkesztve.

WELLHAUSEN hangsúlyozta 1901-ben elhangzott *Universitätsunterricht und Konfession* című előadásában, hogy „alapvető célja az előfeltevések nélküli kutatás”, műve teljes mértékben a 19–20. század tudományos világszemléletén alapult.⁸ Egyrészt a tudományban ekkortájt eluralkodó materialista–pozitivistá felfogás vagy teljességgel kirekesztette világmagyarázati rendszeréből a természetfölöttit, vagy megpróbált racionalista magyarázatokat találni a természeti törvényekkel szembemenő jelenségekre.⁹ Másrészt az evolúciótan a társadalomtudományokat is kezdte hatása alá vonni: WELLHAUSENnek a zsidó vallás „fejlődésére” vonatkozó nézeteit leginkább HEGEL filozófiája befolyásolta, amit WILHELM VATKE (1806–1882) vallástörténész hatására épített be szemléletébe.¹⁰ Egyik kritikusa, GEORGE ERNEST WRIGHT így foglalta össze az elméletet:

Izrael vallástörténetének WELLHAUSEN-féle rekonstrukciója lényegében annak megerősítése volt, hogy az Ószövetség lapjain a vallási evolúció tökéletes példáját láthatjuk kibontakozni: a pátriárkák korának animizmusától a henoteizmuson keresztül a monoteizmusig. Az utóbbit tiszta formájában először a Kr. e. 6–5. században érték el. A pátriárkák a fákból, kövekben, forrásokban, hegyekben stb. lévő szellemeket tisztelték. A próféták előtti Izrael Istene egy törzsi istenség volt, akinek hatalma csak Palesztina földjére terjedt ki. A baálizmus befolyására aztán még termékenység-istenné is vált, aki eléggé toleráns volt ahhoz, hogy megengedje azt, hogy Izrael korai vallása csak egy kicsit térjen el a kanaánitákétól. Az igazi feltalálók a próféták voltak, akik a legtöbbet, ha nem mindent kitaláltak abból, ami valóban különbözött Izraelben, majd a nagy csúcspont Deutero-Jesája univerzalizmusával jött el. Van itt animizmus vagy polidémonizmus, korlátozott törzsi istenség, implicit etikai monoteizmus, és végül explicit és univerzális monoteizmus.¹¹

⁷ A bibliakritika történetéről lásd Soulen 1981; Barton 1984; Morgan–Barton 1988; Knight 1999; Collins 2008.

⁸ Idézi: Barton 1995, 326.

⁹ Ez a teológiára is mélyen hatott, lásd Bultmann írását: A csoda kérdéséről (1933), in: Bultmann 2007, 141–152. Ugyanő kifejti, hogy a történész „nem fogadhatja el, hogy a történelem láncolatába természetfeletti hatalmak avatkoznak be; számára nem létezik csoda, azaz olyan esemény, amelynek kiváltó oka nem jelölhető meg a történelmen belül. A történettudomány — a bibliai írásokkal ellentétben — nem beszélhet Istennek a történelem menetébe beavatkozó cselekvéséről” (A mitológiátlanítás problémájáról (1963), in: Bultmann 2007, 319).

¹⁰ Perlitt 1965.

¹¹ Wright 1947, 89–90.

WELLHAUSEN korában élte virágkorát az úgynevezett „magaskritika” (*die höhere Kritik*), amely megkülönböztette magát az „alacsonyok” tekintett szövegkritikától (*Textkritik*). Az utóbbival szemben a „magaskritika” a szövegek létrejöttének módját vizsgálta (ezért nevezik még forrás-, redakció- vagy formakritikának is). Az irodalomkritika hagyományos eszköztárával dolgozott: a szövegekben előforduló ismétlések, párhuzamok, ellentmondások stb. alapján megpróbálta azok létrejöttét rekonstruálni. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy ez az elmélet jellemzően olyan német protestáns egyetemeken hódított elsősorban, melyek légkörét áthatotta az antiszemitizmus. A századelő talán legnagyobb zsidó tudósa, SOLOMON SCHECHTER (1847–1915) nem véletlenül tett egyenlőséget a „magas kritika” és a „magas antiszemitizmus” közé.¹² Schechternek személyesen is volt alkalma megtapasztalni bécsi és berlini egyetemen a 19. század végi antiszemita közhangulatot. Bizony, a *Prolegomena* hasábjain is érdekes megjegyzéseket olvashatunk. Az 1Krn 22–29 fejezeteiben esik szó arról, hogy Dávid milyen sok kincset halmozott fel a Templom felépítéséhez. WELLHAUSEN szerint „ez a kezdőpontja a zsidók statisztikai fantáziájának, amely hatalmas összegeket képes papírra vetni”.¹³ A J, E, P, D forrásokban felsorolt nevekről, számokról, adatokról WELLHAUSEN úgy vélte, hogy „ezeket nem korabeli feljegyzések alapján írták, hanem valamennyi a késői zsidó képzelet gyümölcse, azé a képzeleté, amely – mint az köztudott – nem tervez és nem körvonalmaz, hanem felsorol és konstruál, és csupán meddő sablonokat hoz létre” (kiemelés tőlem, G. T.). A *Prolegomena* megszületése mögött a tudományos korigényen kívül személyes indíttatásokat is találunk. WELLHAUSEN maga vallotta be, hogy a próféták könyvei után „idegenek” voltak számára a mózesi Törvények („mint egy szellem, amelyik zajt csap, de nem látható, és ténylegesen nem csinál semmit”), és KARL HEINRICH GRAF (1815–1869), a göttingeni egyetem professzora könnyen meggyőzte őt arról, hogy a Tóra alapjában késői, a próféták utáni alkotás.¹⁴

Nem véletlen, hogy a dokumentarista hipotézis első kritikája a zsidók részéről érkezett. 1941-ben UMBERTO CASSUTO (1883–1951), a jeruzsálemi Héber Egyetem professzora lépett fel ellene egy héberül megjelent írásában, amelyet 1961-ben fordítottak angolra.¹⁵ BENNO JACOB (1862–1945), aki reform rabbiként egyfelől ellenezte a cionizmust és nem hitt a Pentateukhosz mózesi szerzőségében, másfelől CASSUTOVAL együtt védelmezte annak egységét és inspiráltságát (*Quellenscheiden und Exegese im Pentateuch*, 1916). A zsidó–keresztény párbeszédet szorgalmazó, bibliafordító FRANZ ROSENZWEIG (1886–1929) is kritizálta a dokumentarista hipotézist: egyik jegyzetében az R betűvel jelölt „Redaktort” viccesen csak *Rabbeinunak*, vagyis „Mesterünk”-nek írta át.

A dokumentarista hipotézis elleni egyik legátfogóbb elméleti művet az anglikán lelkész és oxfordi teológus ROGER NORMAN WHYBRAY (1923–1997) írta 1987-ben. WHYBRAY szerint a dokumentarista hipotézis alapvetően hibás logikára épül: hogyan tételezhetjük fel, hogy a négy el-

¹² Schechter 1915/1969.

¹³ Wellhausen 1876, 181.

¹⁴ Wellhausen 1876, 3–4. Egyes kutatók — pl. Cassuto — azt is felvetették, hogy a „négy forrás” elméletét esetleg a négy evangélium is táplálhatta a protestáns tudósokban: ti. ahogyan az Evangélium négy különböző írásban maradt fenn, ugyanúgy Izrael történetét is négy forrás (J, E, P, D) őrizte meg számunkra. Ez azonban szövegszerűen nem bizonyítható.

¹⁵ Cassuto 1961/2003.

különített forrás (J, E, P, D) szerzője nem tűrte meg a belső ellentmondásokat, de a négy dokumentumot egységbe szerkesztő redaktor(ok)nak ez nem okozott problémát?¹⁶ *Az is joggal róható fel Wellhausennek és követőinek, hogy tisztán irodalomkritikai megközelítésmódjuk modern előfeltevésekből indul ki, nem pedig az ókori közel-keleti dokumentumok alapos filológiai vizsgálatokkal feltárt genuin jellegzetességeiből.*¹⁷

Joggal feltételezhetjük, hogy ami nekünk ma ellentmondásnak látszik, az ókori izraeliták számára egyáltalán nem volt az. Például itt van ASTRUC kiindulópontja: a „jahvista” és „elohista” szerzők elkülönítése. A dokumentarista hipotézis híveiben fel sem merült, hogy a JHVH és az Elohim istennév egyenértékű szinonim kifejezés, mint a Szináj/Hóreb, Gedeon/Jerubbaál, Jetró/Reuél, Bétel/Lúz, Jeruzsálem/Sion stb.¹⁸ Ugyanez vonatkozik az állítólagos „belső ellentmondásokra” is. Vegyük most csak a WHYBRAY által felsorolt két példát.¹⁹ Az egyik az Özönvíz időtartama. Az 1Móz 7:17-ben olvassuk: „Mikor az özönvíz negyven napig volt a földön, annyira növekedtek a vizek, hogy felvehették a bárkát, és az felemelkedett a földről.” A 24. versben azonban ez szerepel: „És erőt vettek a vizek a földön, százötven napig.” A teljes szöveg kontextusát figyelembe véve nem nehéz eldönteni, hogy itt nem ellentmondásról, hanem két különböző időpontról van szó: a bárka 40 napig tartó eső után emelkedett fel, amit vagy még 150, vagy 110 napig tartó eső követett, ameddig „elborítottak a magas hegyek”. (Az esőzés összesen vagy 150, vagy 40+150 napig tartott, ezt azonban a szöveg alapján aligha lehet eldönteni.) A két igevers között tehát nyilvánvalóan nincs ellentmondás! A másik, WELLHAUSENÉK által felrótt inkonzisztencia egy vallási törvénnyel kapcsolatos. A dokumentaristák szerint a 2Móz 20:24 és az 5Móz 12:13 között is ellentmondás feszül: mintha az előbbi törvény megengedné az oltárok állítását, az utóbbi pedig tiltaná. Erről azonban szó sincs: „Földből csinálj nekem oltárt, és azon áldozd a te égő- és hálaáldozatodat, juhaidat és ökreidet, valamely helyen akarom, hogy az én nevemről megemlékezzetek...”, illetve „vigyázz, hogy a te egészen égőáldozataidat ne áldozzad minden helyen, amelyet meglátsz, hanem azon a helyen, amelyet kiválaszt az Úr a te törzseid közül valamelyikben.” Hol itt az ellentmondás? A dokumentaristák az ún. dubletteket vagy tripleteket is a „források” elkülönítésére használták. CLAUS WESTERMANN vetette fel, hogy ugyanannak az eseménynek egymás mellé helyezése (pl. a két párhuzamos teremtéstörténet: 1Móz 1:1–27 és 1Móz 2:4–7) nemcsak azzal magyarázható, hogy a redaktor két különböző forrást idézett, hanem azzal a pozitív teológiai előfeltevéssel is, hogy ugyanazt az eseményt két különböző nézőpontból kerüljön bemutatásra.²⁰ Ezt azzal egészíthetjük ki, hogy az egész Biblián átvonuló alapelv: egy kérdéses ügy eldöntéséhez két vagy három tanú egybehangzó bizonyosságára van szükség, s ez az elv a „szövegtanúkra” is vonatkozik.²¹ A dokumentarista hipotézis

¹⁶ Whybray 1987, 19, 50.

¹⁷ Whybray 1987, 56.

¹⁸ Whybray 1987, 23, 63–69. A J és E forrást Wellhausen sem volt képes minden esetben megkülönböztetni egymástól, ezért kitalálta a JE „kompozit” forrást, amelyet „jehovistának” (sic) keresztelt el. Whybray arra is felhívja a figyelmet, hogy a kanaáni (ugariti) eposzokban akár egymást követő verssorokban is gyakran használnak szinonim istenneveket. — A kutatók többsége egyet ért abban, hogy az Elohim általában vett ’istenség’ jelentést hordozza (a LXX is *theos*ként fordítja), míg a JHVH speciálisan ’Izrael Istenét’ jelenti (LXX: *kyrios*).

¹⁹ Whybray 1987, 24.

²⁰ Westermann 1974, 771–773; Whybray 1987, 51.

²¹ A tanúság szerepéről a Biblia történetiségének bizonyításában bővebben ld. Ruff 2009, 50–57.

történetének későbbi alakulását itt nem szükséges áttekintenünk.²² Bár számos egyéb alternatíva is felmerült vele szemben, egyik sem volt képes helyettesíteni ezt a metanarratívát, amely mára meghatározóvá vált a bibliai hermeneutikában, köszönhetően olyan tudósoknak, mint GERHARD VON RAD (1938), MARTIN NOTH (1948), ROLF RENDTORFF (1977), NIELS PETER LEMCHE (1988) vagy THOMAS L. THOMPSON (1999), aki tovább „finomították” WELLHAUSEN téziseit. Thompson szerint például a négy forrás végső redakciója csak a hellenisztikus korban történt meg, a Biblia mai, végső formájában „valamikor” a Kr. e. 5–2. század között alakult ki.²³ A dokumentarista hipotézis legújabb, Amerikában népszerű teoretikusa RICHARD ELLIOT FRIEDMAN (University of Georgia), aki „*Ki írta a Bibliát?*” című könyvében (1987) ugyan némileg módosította a WELLHAUSEN által megállapított „források” datálását,²⁴ az egész elméletet nem kérdőjelezte meg. Sőt, Friedman 2003-ban egy saját Pentateukhosz-fordítást is közzétett, amelyben különféle betűtípusokkal és színekkel jelölte az egyes eltérő „forrásokat”.²⁵

A következőkben vizsgáljuk meg azt, hogyan hatott a bibliai történeti–régészeti kutatására a dokumentarista hipotézis? Mindenekelőtt a hatás nyilvánvaló olyan korszakok esetében, amelyek időben megelőzik az egységes királyság kialakulását (erről bővebben lásd a 4. alpontban). A teológusok alapvetően modern irodalomkritikai érvekre alapozott véleménye szerint a héber Biblia egészében véve késői alkotás, az emberiség őstörténetéről és a pátriárkák koráról csupán a szájhagyomány által átörökített mítoszok vagy mesék (*Sagen*) szólnak. Azok a történészek és régészek, akik átveszik a teológusok véleményét, erre a hipotézisre hivatkozva nem is keresik a külső bizonyítékokat, amelyek a királyság kora előtti időszak Bibliában foglalt történéseinek alátámasztására szolgálhatnának. Ugyan melyik komoly régésznek jutna eszébe, hogy megkeresse Hrotgar király csarnokát a *Beowulf*-ból, vagy Sigfried Rajnába dobott kincseit a *Niebelung-ének*ből? *A kör ott zárul be, hogy a teológusok így arra hivatkozhatnak: mivel a régészeti leletek nem támasztják alá a Biblia „őstörténeti” elbeszéléseit, nincs szükség a dokumentarista hipotézis felülvizsgálatára.*

A Biblia történetiségével szembeni kritikájukat teljes egészében teológiai és/vagy irodalomkritikai érvekre alapozó kritikusok oly mértékben nem vettek tudomást az ókori régészeti emlékekről, hogy az – mai szemmel nézve – nem egy esetben nevetséges következtetésekhez vezette őket.

²² Whybray 1987, 31–34. Wellhausen után a négyféle forrást egyre kisebb és kisebb szeletekre darabolták (pl. a P-ből hétféle alforrást csináltak), ami végül is felvetette a kérdést: hogyan magyarázható akkor a Penta- vagy Hexateuchos alapvető egysége? Ekkor új nézet keletkezett a négy fő forrás szerzőinek szerepéről: az elbeszélésanyag nagyrészt orális formában maradt a J, E, P és D kompilátoraira (népi hagyomány, epikus költészet recitált hagyománya, vallási ünnepek liturgiája), de nem zárható ki az írott források (törvények, nemzeti listák) szerepe sem. Így viszont fel kellett adni az alapvetet: hogy minden forrást egy meghatározott korhoz kössenek, és egy olyan nézet született meg, amely szerint mind a négy forrás hosszabb időskálán elhelyezhető események emlékét tartalmazza.

²³ Lemche 1999.

²⁴ Friedman szerint a J és E forrás a „korai időszakból”, vagyis a kettéosztott királyság idejéből származik; a D forrás ennek közepén, valamikor Jósias korában született meg; a P forrás — amely terjedelmében is a legnagyobb és a legátfogóbb — Friedman szerint Ezékiás korából való, vagyis ez utóbbit megelőzte (Friedman 1987, 207–216). (Az elméletet először szintetizáló Wellhausen szerint a D forrás a 6. században, a P. forrás az 5. században keletkezett.) Végül az egészet a különböző forrásokból az R (vagyis Redaktor), Ezra szerkesztette egybe és hirdette ki Kr. e. 444-ben (vö. Neh 8).

²⁵ Friedman 2003. A szerző 1999-ben külön kötetet írt a J-forrásról *The Hidden Book of the Bible* címen, amely magyarul is megjelent: A Biblia rejtett könyve. Békési József ford. Budapest: GoldBook [2008].

MARTIN NOTH például vizsgálta a pátriárkák történeteinek „helyhez-kötöttségét” (*Ortsgebundenheit*), elsősorban a pátriárkák sírjaival kapcsolatos történeteket.²⁶ Gyakori eset nála, hogy míg az egyik elbeszélés történetiségét minden közelebbi indoklás nélkül elfogadja (pl. Mózes sírja esetében: 5Móz 34:6), egy másikat azonban, ugyancsak indoklás nélkül, elutasítja (pl. Mirjám sírja esetében, 4Móz 20:1).²⁷ Bár a kortárs ókortörténészek közül például Eduard Meyer (*Die Israeliten und Ihre Nachbarstämme*, 1906) rendkívül fontosnak tartotta a korai Izrael történetében a „Kádes-tradíciót” (vö. 5Móz 1:46), NOTH ennek még a gondolatát is elutasította.²⁸ WHYBRAY szerint ez annak köszönhető, hogy könyvének Kádessel kapcsolatos része a Mózes-hagyomány vizsgálatában kapott helyet, és ha NOTH elismerte volna, hogy a Kádes-tradíció legalább részben igaz, nem tudta volna bizonyítani egyik alapállítását, miszerint Mózesnek a pusztai vándorlásban semmi szerepe nem volt.²⁹ A történeti-régészeti ismeretek hiánya olykor nevetségesen túlbonyolított, minden alapot nélkülöző sztorik kitalálására készítette NOTH-t. Például akkor, amikor a Hárán nevet – Ábrahám testvérét hívták így a Biblia szerint (1Móz 11:26) – a Bét-Hárán helynévvel kapcsolta össze. Ez utóbbi egyszer fordul elő az héber Bibliában (4Móz 32:36), és valószínűleg a Bét-Harám (Józ 13:27) név szövegváltozata lehet. Minthogy Bét-Hárán Gád törzsének területén, a Jordántól keletre, a Holt-tengerhez közel feküdt (erre a Bibliából lehet következtetni) NOTH összekapcsolta Háránt Lót történetével, aki Szodomában lakott (1Móz 13:10–11). A Bét-Hárán-i Hárán szerinte eredetileg „olyan istenség volt, akit a Bét-Harániak tiszteltek”, ezért a helynevet helyesen ’Hárán templomának’ (*bét* = ház / templom) kellene fordítani, de a kifejezést később a helyiek már nem értették jól, és egy „Hárán nevű ember lakóhelye”-ként értelmezték. A legenda következő eleme, hogy a Bét-Háránban lakó Hárán túlélte a Szodomát és Gomorrát elpusztító kataklizmát, ami miatt kegyes, istenfélő ember hírébe került. Még később azt is feltételezték róla, hogy testvére lehetett egy másik istenfélő személynek, aki Hebronban lakott – akit később az izraeliták Ábrahámmal azonosítottak. A NOTH által kiagyalt történetnek még koránt sincs vége, bár azt gondolom, az eddigieket is nehezen lehetett követni. Ráadásul mindezt egyetlen szóval lehet jellemezni: légből kapott. A pátriárkák történetében szereplő Hárán (mint helynév: 1Móz 11:31 stb.) ugyanis nem más, mint egy nagyon ősi város a mai Törökország délkeleti részén, amely már az eblai táblákon (Kr. e. 23. század) is szerepel, sumerül ^{URU}KAS.KAL, akkádul *Harrānu* néven említették. A „karavánváros” (a település akkád neve ezt jelenti) Szín holdistennő kultuszközpontja, a Kr. e. 1. évezredben élte virágkorát. Ez a Hárán ráadásul pontosan ott fekszik, ahol a pátriárkákról szóló bibliai elbeszélések szerint feküdnie kell: Arám-Naharaim („A két folyó Arámja”, 1Móz 24:10), illetve Paddán-Aráam („Arám síksága”, 1Móz 28:6–7) területén. MARTIN NOTH-nak egyetlen mentsége lehet csak a fenti kiagyalt történetre: Hárán régészeti feltárása az 50-es években, a Pentateukhoszról szóló könyvének megjelenése után kezdődött el (1950 SETON LLOYD, 1951–56 D. S. RICE irányításával). A pátriárkák történeteinek egyéb Hárán környéki bizonyítékairól a 4. alponthan lesz szó.

A számos belső ellentmondás és az ellene szóló történeti adatok dacára a dokumentarista hipotézis szilárdan tartja állásait a modern bibliatudományok körében, s hatása alól az ókori Izrael

²⁶Noth 1948, 186.

²⁷Noth 1948, 186, 200.

²⁸Noth 1948, 181.

²⁹Noth 1948, 180–182.

történetével foglalkozó régészek sem tudják kivonni magukat. Olyan kitűnő és érdemes kutató, mint az izraelita honfoglalás korával foglalkozó ISRAEL FINKELSTEIN (Tel Aviv-i Egyetem) is amellett tesz hitet, hogy „a Biblia kizárólag későbbi szerzők műve”. FRIEDMAN művére hivatkozva ő is elfogadja a dokumentarista hipotézist, s bár elismeri, hogy az egyes kutatók véleménye eltér abban a tekintetben, hogy ezeket a különböző „forrásokat” mikorra datálják: „abban mindannyian egyetértenek, hogy a Pentateukhosz nem egységes, töretlen alkotás, hanem különböző források összessége, mely források mindegyike különböző történelmi körülmények között keletkezett és eltérő vallási és politikai nézőpontokat jelenít meg”.³⁰ Maga FINKELSTEIN egyébként személyesen is meg van győződve arról, hogy „a régészet elég bizonyítékot tárt fel ahhoz, hogy kijelenthessük: Mózes öt könyvének és a deuteronomikus történetírásnak a magja lényegét tekintve a Kr. e. 7. században alakult ki.” Pedig ennek a több évszázados teológiai előfeltevésnek a tarthatatlanságát egyebek mellett épp az ő kutatásai cáfolnák, ha szerzőjük képes volna kiszakadni a körben forgó érvelés bűvöletéből. FINKELSTEIN ugyanis kimutatta, hogy a Júdeai-hegységben (Efraim és Manasse törzsi területén) megtelepedett zsidók a Kr. e. 12–10. században nem fogyasztottak sertéshúst. Ennek okát azonban nem érti, mivel az aktuális történettudományi paradigmát követve úgy tartja, hogy a mózesi Törvények legkorábban a Kr. e. 7. században keletkeztek.

A sertéshús fogyasztásának tiltása nem magyarázható kizárólag környezeti vagy gazdasági okokkal. Ami azt illeti, lehetséges, hogy ez az egyetlen nyoma a Jordántól nyugatra élő felföldi falusiak jellegzetes, közös identitásának. Elképzelhető, hogy a proto-izraeliták pusztán azért hagytak fel a sertéshús fogyasztásával, mert a környező népek – ellenségeik – megették azt, s így kívántak elhatárolódni tőlük. A jellegzetes étkezési és főzési szokások az etnikai határok meghúzásának két lehetséges eszközét alkotják. A monoteizmus és a Kivonulás, illetve a Szövetség hagyománya sokkal később következett. Fél évezreddel a bibliai szöveg, a részletes törvények és az étkezési előírások összeállítása előtt az izraeliták már úgy döntöttek – *nem teljesen egyértelmű okokból* –, hogy nem esznek sertéshúst.³¹ (Kiemelés tőlem, G. T.)

A dokumentarista hipotézis igézete alatt álló kutatók meg sem vizsgálják azt az egyébként logikusan felvethető lehetőséget, hogy az aktuális paradigma esetleg téves, és a bibliai törvények valóban akkor keletkeztek, amikor azt önmagukról állítják (a Kr. e. 15. század második felében). Pedig így mindjárt könnyebb lenne megmagyarázni például a sertéshústól való tartózkodást a korai izraelita településeken...

Ha a dokumentarista hipotézis igaz lenne, és a héber Biblia nem volna más, mint a kettéosztott királyság idején (Kr. e. 10–6. század) keletkezett négyféle „forrásdokumentum” utólag, a perzsa korban összeszerkesztett változata, akkor ezzel kapcsolatban számos – mindeddig megválaszolatlan – kérdés merül fel:

- Az izraelita vallás „feltalálása” *előtt* kik és milyen módon őrizték meg azt a szóbeli vagy írott hagyományt, amelyből később a Pentateukhoszt összeszerkesztették?

³⁰ Finkelstein–Silberman 2001, 23–25.

³¹ Finkelstein–Silberman 2001, 131.

- Ha a dokumentumforrások ismeretlen szerzői valóban csupán „mítoszokat” akartak átörökíteni az utókorra, miért tűzdelték tele szövegeiket számadatokkal, konkrét földrajzi utalásokkal és konkrét személyekre, tisztségekre történő hivatkozásokkal?
- Kik lehettek a „javista”, „elohista”, „papi” és „deuteronomiumi” forrás szerzői? Hogyan lehetséges az, hogy a különböző korokban élt, különböző hátterű szerzők elbeszélései végső soron igen erős belső koherenciát mutatnak, amelyből egy évezredekken át fennálló, egységes vallási rendszert sikerült „létrehozni”?
- Hogyan volt képes mindezt a hatalmas terjedelmű, különböző szemléletű forrásanyagot Ezra (vagy akár egy Jósias korában élt ismeretlen írástudó) egységes művé szerkeszteni? Egyáltalán, van-e példa az ókorban a különféle műfajú írásművek ilyesfajta utólagos redakciójára?³²
- Hogyhogy erről a zsidó nép történetében egyedülálló eseményről – a Pentateuchos összeszerkesztéséről – még utalásszerűen sem esik szó az eseménnyel állítólag egykorú *Nehemja könyvében*, illetve az állítólagos Nagy Redaktor által írt *Ezra könyvében*?
- Milyen hatalom volt képes ezt a Szentírást a zsidóság köreiből abszolút tekintélyre juttatni, különösen egy olyan korszakban, mikor a Zsidó Állam politikai önállósága megszűnt, s a zsidók egy része szétszórásban élt Egyiptom és a Perzsa-öböl között?
- És végül: hogyan lehetséges az, hogy sem a qumráni közösség tagjai, sem Jézus és az apostolok, sem a Misnát és Talmudot összeállító rabbik nem jöttek rá, hogy egy olyan kései hagyomány örökösei, amit végső soron a Nagy Redaktornak köszönhetnek?

Az a kérdés is joggal vetődik fel, hogy miért ennyire fontos a mai tudományos paradigma számára a héber Biblia kései keletkezésének posztulálása, s miért vált ki elemi haragot ennek az állításnak a megkérdőjelezése?

Véleményem szerint ez az írásmagyarázati elv nem is a Bibliában leírt múltbeli események hitelességét akarja elsősorban megkérdőjelezni, hanem a jövőre vonatkozó próféciaikkal nem tud (és nem is akar) mit kezdeni. *A mai természettudományos-materialista alapon álló világnézet – amit a modern történettudomány is teljes mértékben magáénak vall – nem tudja elfogadni, hogy a jövőben történő eseményeket, sőt a jövőben fellépő uralkodók neveit valaki több évszázaddal előre pontosan meg tudja mondani.*³³ „Az előre ismert jövő képtelenség” – fogalmazott JACOB BURCKHARDT egy 1870-es előadásában.³⁴ A mai történettudomány számára még nagyobb paradoxon, hogy ráadásul ezek a próféciaik *történeti narratívaként* – olykor *perfectum propheticum*ban, vagyis prófétai múlt időben – jelennek meg a héber Bibliában. Talán az sem véletlen, hogy a négy „nagy”, és tizenkét „kis” próféta könyveiben összesen negyvennyolc alkalommal fordul elő konkrét hely- és/vagy időmegjelölés, legtöbbször az éppen uralkodó királyok nevei, amellyel a prófeciát az idő és a tér egy meghatározott pontjához rögzíti a bibliai textus.³⁵ Legvilágosabban Ezékiel alábbi idézete

³² John van Seters is kimutatta, hogy olyan típusú „szerkesztő” (Redaktor), ami Wellhausen fantáziájában merült fel, csak a könyvnyomtatás korától fogva ismert (Van Seters 2003), vö. Millard 1982.

³³ Erről bővebben lásd Ruff 2009, 44–61.

³⁴ Burckhardt 2001, 39.

³⁵ Ézs 1:1, 6:1, 7:1, 36:1; Jer 1:1-3, 24:1, 25:1-3, 26:1, 27:1, 28:1, 32:1, 34:1, 35:1, 36:1, 39:1-2, 41:1, 47:1, 52:3-6; Ezék 1:1-3; 8:1, 20:1, 24:1-2, 26:1, 29:1, 31:1, 32:1, 40:1; Dán 1:1, 1:21, 2:1, 7:1, 8:1, 9:1-2, 10:1, 11:1; Hós 1:1;

mutatja, hogy a próféciák helyhez, időhöz és eseményekhez rögzítése nagyon is része a kijelentésnek, amely így „történeti tényre” válik:

„És lett hozzám az Örökkévalónak ígéje a kilencedik évben, a tizedik hónapban, a hónap tizedikén, mondván: Ember fia, írd fel magadnak a napnak nevét, éppen ezt a napot. Rávetette magát Babel királya Jeruzsálemre éppen ezen a napon. És mondj az engedetlenség házára példázatot...” (Ezék 24:1–3 IMIT)

Ma a Történelem számunkra azt jelenti, ami elmúlt, befejezett, soha vissza nem térő, de a Biblia történelme magában foglalja a „még meg nem történt történelmet” is, amelyről azt állítja: bizonyosan be fog következni (1Kir 8:15; Jer 1:12, 44:28; Dán 2:45, 11:36; Hab 2:3 stb., vö. Mt 5:17–18). *Éppen ez a beteljesedés a Biblia történetiségének egyik legfőbb belső bizonyítéka.*³⁶ Talán nem véletlen, hogy Dániel könyve az, amit már az ókorban is azzal támadtak, hogy valamennyi prediktív próféciája valójában *vaticinium ex eventu*, mert képtelenség, hogy a perzsa korban (egész pontosan Kr. e. 538–7-ben) valaki ilyen pontosan előre jelezze a Ptolemaida és Szeleukida dinasztiák küzdelmeit (Kr. e. 3–2. század, Dán 11:2–35).³⁷ A jelenleg széles szakmai körök által elfogadott paradigma szerint éppen ezért Dániel könyve a héber Biblia legutolsó alkotása, amelynek keletkezését a Makkabeus-felkelés utánra helyezik (*post* Kr. e. 165). Még az sem zavarja a kutatókat ebbéli hitükben, hogy a Dán 9:26 – amely integráns része a szövegnek, vagyis semmi jele annak, hogy utólagos betoldás lenne – explicit próféciát tartalmaz Jeruzsálem és Templom jövőbeli *pusztulásáról*: „És a várost és a szenthelyet elpusztítja egy eljövendő fejedelem népe” (*vehā’ ir vahaqqódes jaschit ‘ám nágíd habbá’*). Jeruzsálem és a Templom pusztulása csak két alkalommal esett meg a történelemben: Kr. e. 586-ban és Kr. u. 70-ben.³⁸ Azt azonban még a legvérmesebb bibliakritikusok sem merik állítani, hogy Dániel kijelentése – amely minden kéziratban szerepel – Kr. e. 586 előtt, vagy Kr. u. 70 után keletkezett.³⁹ *Tertium non datur.*

(1–2) A Biblia irodalmi mű, ezért „irodalomként” kell vizsgálni

Ezzel a megállapítással több probléma is van. Elsőként az, hogy ellenkezik magának a bibliai textusnak az állításaival, amely maga is történeti szövegnek, vagyis a múltban megtörtént események

Ám 1:1, 7:10; Mik 1:1; Sof 1:1; Agg 1:1, 1:15, 2:1, 2:10, 2:20; Zak 1:1, 1:7, 7:1.

³⁶ Jesája (Ézsaiás) például többször is hivatkozik arra, hogy a prófétai előjelzésnek bizonyító ereje van (34:16; 41:22–29; 42:9; 43:9–10; 44:7–8; 45:21; 48:3–5), lásd Ruff 2009, 49.

³⁷ Dán 11:36–45 a keresztény értelmezés szerint már nem IV. Antiokhoszra, hanem a jövőben fellépő Antikrisztusra és annak birodalmára vonatkozik. Ezt az értelmezést arra alapozzák, hogy az ezekben a versekben leírt események a történelmi feljegyzések szerint még nem történtek meg. — Az első kritikát a türoszi Porphüriosz neoplatonikus filozófus (kb. 234–305) fogalmazta meg Dániel könyvének keletkezéséről, amit Hieronymus idéz a bibliai könyv előszavában.

³⁸ IV. Antiokhosz Epiphanész „csak” megszenteltelenítette és kifosztotta a Templomot, de nem rombolta le (1Makk 1:20–24; 2Makk 5:11–21).

³⁹ Dániel azt mondja, hogy a Várost és Szenthelyet a „következő fejedelem népe” fogja elpusztítani, ami aligha vonatkozhat Nabúkadnecárra (Nabú-kudurri-uszur), hiszen a szöveg bevezetőjében a Templom és Jeruzsálem újjáépítéséről van szó (Dán 9:24–25), a babilóni pusztításról pedig Dániel és kortársai nagyon is jól értesültek Babilónba hurcolt fogolytársaiktól. 70 után azért nem keletkezhetett a szöveg, mert Dániel könyvének nyolc példányát találták meg Qumránban (mégpedig a legkorábbi tekercsek között is), azt pedig senki nem állíthatja, hogy a Holt-tengeri közösség a hurban után is működött volna.

hiteles reprezentációjának tartja magát.⁴⁰ Természetesen a Bibliában olyan, kifejezetten költői műfajok is szerepelnek, amelyek közvetlenül nem történeti vonatkozásúak (pl. ilyen az *Énekek éneke* vagy a *Példabeszédek*), de ezek száma viszonylag csekély. Egy történész – saját tudása és meggyőződése szerint – állíthatja azt, hogy szerinte a Biblia egyik vagy másik történeti adata nem reális, de azt állítani, hogy a bibliai könyvek nagy része nem is formál igényt arra, hogy történeti szöveggént kezeljék, vagyis az általa reprezentált eseményeket valóságosan megtörténtekként kezeljék, egyenesen a tények meghamisítása. Második megjegyzésem, hogy a modern történetfilozófia egyre kevesebb különbséget vél felfedezni az ún. történeti és irodalmi narrációk alkotásmódja között, aminek következménye az a régi-új felismerés, hogy tkp. az irodalmat is lehet történelemként, és a történelmet is irodalomként olvasni. Igaz ugyan, hogy valamikor a 19. században a történetírás és az irodalom elvált egymástól, de egyrészt a történetírás sem szabadult meg irodalmiságtól (a retorika száműzése címén tulajdonképpen a korabeli „realista” irodalom retorikai módszereit, előfeltevéseit vették át), másrészt az irodalomnak is maradtak olyan műfajai, amelyek lényegüket tekintve történeti reprezentációknak tekinthetők.⁴¹ Tehát már az a kiinduló dichotóm felosztás is csak bizonyos megszorításokkal igaz, hogy az irodalmi szöveg = fikció; történeti szöveg = valóság.

DEVER szerint még a Biblia *par excellence* történeti könyvei sem mások, mint „historicizált mítoszok” vagy „mitologizált történetek”.⁴² Ezzel a megállapítással egy harmadik – sokak által kedvelt – kategóriát, a „mítoszt” vezeti be diszkurzusába, pedig a mítosz nem egészen azonos az „irodalmi fikció” fogalmával. A mítosz a filozófiai kritikában (pregnansan Platónnál) valóban úgy jelenik meg, mint olyan elbeszélés, amelynek „igazsága magában az elmondott történetben és annak üzenetében van, de ennek az igazságnak nem feltétele, hogy az állítás valóban történeti tény legyen”, vagyis a mítosz „lehet igaz, úgy, hogy sohasem történt meg”.⁴³ A *müthosz* az ókori történészek számára is fontos forrásul szolgált, akik nem magukat a mítoszokat kritizálták, hanem ahogyan a költők bántak a mítoszokkal. A történetírók számára ugyanis különösen az őstörténeti és aitológiai mítoszok a történeti értelemben vett valóságot is reprezentálták.⁴⁴ Bizonyára nem véletlen, hogy a „mítosz”, „mese”, „történet” szó nem is ismert a héber nyelvben.⁴⁵ (Erre a kérdésre a 7. alpontban még visszatérünk.)

⁴⁰ Ruff 2009, 29–30.

⁴¹ Itt csak a magyarul is megjelent szakirodalomra hivatkozom: H. White: A történelem terhe, ford. Berényi Gábor, in: White 1997, 25–67; H. White: A történelmi értelmezés politikája: szaktudománnyá válás és a fenséges kiszorítása, ford. John Éva, in: White 1997, 205–250; L. Gossman: Történetírás és irodalom. Reprodukció vagy jelentéstulajdonítás, ford. Szeberényi Gábor, in: Kisantal T. (szerk.): Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái. Budapest: L'Harmattan, 2003, 133–168; R. Barthes: A történelem diskurzus, ford. Szabó Pirokska, in: Kisantal T. (szerk.): Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái. Budapest: L'Harmattan, 2003. 87–98.

⁴² Dever 1997, 21.

⁴³ Ruff 2009, 37.

⁴⁴ Erre a tényre szintén utal Ruff 2009, 20. old. 41. jegyzet. — Itt kell megjegyezni, hogy Thuküdidész egyebek mellett az alábbi mondataért tartják a modern történetírás atyjának: „ezeknek a történeteknek igazságát nem lehet ellenőrizni, s legnagyobbbrészt már a mítosz részévé váltak, úgyhogy nem érdemelnek hitelt” (I. 21. Mura-közy Gyula ford.), ugyanakkor a történetíró számos esetben bizonyító erejű tényként idézi pl. Homéros sorait.

⁴⁵ Whybray 1987, 172. A *midrás* mint didaktikus történet csak a Krónikákban szerepel, a *toledót* (összefoglalás, genealógia), a *másál* (példázat) és a *dábár* (beszéd, tett) pedig túl általános fogalom, és egyébként sem azt fejezi ki, mint a „mítosz”.

(3) A Biblia szövege átideologizált, főleg a vallást illető részek tekintetében

Ennek a mondatnak kulcsszava az „átideologizált”, amely gyaníthatóan eufemisztikus megfelelője a „történeti tények elferdítése” kifejezésnek. W. G. DEVER itt annak a preconcepciónak ad hangot, hogy a királyság korában keletkezett és csak a perzsa korban megszilárdult zsidó vallási törvények hatályát, és főként szintén kései eredetű „jahvizmust” – melynek nevében egységbe kovácsolták a zsidó nemzetet – utólagosan vetítették vissza a múltba. Csakhogy ezzel az elmélettel ugyancsak több probléma van. A „jahvizmus” eredetének vitatott kérdésére e helyütt nincs terünk kitérni,⁴⁶ ezért maradjunk a „Biblián belül”. JHVH (azért használom a négybetűs istennév gyökbetűs formáját, hogy ezzel is jelezzem: a *jahve* kiejtés teljességgel bizonytalan, sőt egyáltalán nem valószínű, hogy a zsidók valaha is így ejtették volna a *sém ha-meforás*-t) önmagát többször is az Igazságosság Isteneként definiálja,⁴⁷ és törvényeiben – így mindjárt a *Tízparancsolat*ként ismert alaptörvényben is – elvárja népétől az igazmondást és a hamis tanulás kerülését (2Móz 20:16). *Ha igaz lenne, hogy a „jahvizmus” csupán utólagos kreáció, amit a zsidó írástudók visszavetítettek a múltba, úgy az egész héber Bibliát joggal tarthatnánk a múlt hamis tanújának, a zsidó vallást pedig a földkerekségen valaha volt legnagyobb csalásnak!*⁴⁸

Egyébként a Biblia szövege – főleg a vallást illető részek tekintetében – valóban ideologikus jellegű, ha ezen azt értjük, hogy a JHVH-tisztelet kizárólagosságát hirdeti, és egyetlen ponton sem tesz engedményt a politeizmusnak.⁴⁹ Más kérdés persze, hogy mi valósul meg ebből a gyakorlatban. Ha valaki a fogság előtti próféták könyveit, vagy még korábbi Illés és Elizeus működését tanulmányozza, láthatja, hogy a kettészakadt királyságban a próféták heves küzdelmet folytattak a politeista kultuszok beszivárgása ellen, olykor igen kevés sikerrel (pl. Áháb és Izébél uralkodása alatt). Régészeti leletek is bizonyítják idegen kultuszok jelenlétét Izraelben és Júdában a királyság korában, ebből azonban nem feltétlenül következik az, hogy a „jahvizmus” kései eredetű. Ezek a leletek éppenséggel ugyanúgy bizonyíthatják a bibliai elbeszélést is, amely a próféták a bálványimádó kultuszokkal szembeni küzdelmét mutatja be.

Harmadik megjegyzésem arra vonatkozik, hogy a történész sohasem dolgozik „ideológiamentes” forrásokkal. Az „objektív történetírás” legnagyobb alakja, LEOPOLD VON RANKE az *Anglia történetében* egyszerűen határozta meg a történetírás módszertanát: „húzdíjon hátra a történész, és beszéljenek helyette maguk a dolgok”.⁵⁰ A „dolgok” (*die Dinge*), vagyis a történeti dokumentumokban található „tények” fetisizálására hajlamos kutatók többnyire azzal az előfeltevéssel élnek, hogy „a dokumentumok olyan áttetsző médiumok, amelyek nyitott ablakként szolgálnak, s így közvetlen kapcsolatot teremtenek a valósággal”,⁵¹ s a történetírás nem más, mint ezek vég nélküli felhalmozása. „Az elmúlt száz év során ez az örökség ölte s butította az újkori történészeket.

⁴⁶ Csak két példa a szakirodalomból: Smith 1990; De Moor 1997.

⁴⁷ 2Móz 34:6, 5Móz 32:4, Ezsd 9:15; Neh 9:8; Zsolt 7:12, 11:7, 25:8, 33:4–5 stb. — „Legjobb tudomásom szerint egyetlen görög istenséget sem hívtak aléthinoszknak, igazságosnak” — mondja A. Momigliano (A. Momigliano: *Time in Ancient Historiography*, in: Momigliano 1982, 182).

⁴⁸ Ruff 2009, 50–57.

⁴⁹ „Polijahvizmusról” beszélni egyenesen *contradictio in adiecto*. (Karasszon 2009, 62).

⁵⁰ „Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen und nur die *Dinge* reden ... zu lassen” (Ranke 1861, 7).

⁵¹ Ginzburg 1991, 82.

Németországban, Angliában és az Egyesült Államokban egyre növekvő mennyiségű, fűrészporszárazságú tényleírást produkált, és eredményeképp porszemekkel bíbelődő monográfiákat gyártottak azok az állítólagos történészek, akik egyre kevesebbről egyre többet tudva, nyomtalanul süllyednek el a tények óceánjában.⁵² Pedig – mint arra ugyancsak CARLO GINZBURG figyelmeztet –, a dokumentumokon át a múlt valóságára nyíló ablakot torzító üveg fedi: „a belső torzítások (a kódok, amelyek alapján konstruálódott, vagy amelyek alapján értelmezni kell) alapos vizsgálata nélkül biztos talajon álló történeti rekonstrukció nem lehetséges.” A dokumentumok és a „múlt valóságának” referencialitása tehát korántsem problémamentes, mivel a történeti dokumentumok maguk is a múlt valóságára vonatkoztatott reprezentációs konstrukciók. Ez pedig nemcsak a bibliai narratívára, hanem a régészeti leletekre is vonatkozik! (Bővebben lásd a 6. pontot.) A bibliai régészetről szóló elméleti írások olvastán az embernek az az érzése támad, hogy itt nem ellentmondást nem tűrő tények és természettudományosan egzakt adatok, hanem két Nagy Elbeszélés feszül egymásnak: az egyik a teljes héber és görög Szentírás; a másik pedig a modern természettudományos világkép.⁵³ A kérdés csak az: ez utóbbi kijelentheti-e az előbbiről, hogy „átideologizált”, miközben implicite önmagát „ideológiamentesnek” tartja? Véleményem szerint nem. Sőt azt is hozzáteszem: e két paradigmatis világmagyarázat között nincs átjárás,⁵⁴ és hogy ki melyiket fogadja el, szubjektív döntés (ha úgy tetszik: *hit*) kérdése, amely nem lehet tudományos bizonyítás tárgya.

(4) Izrael „történetéről” legfeljebb a bírák korától (Kr. e. 11. század), de méginkább a Salomont követő királyoktól (Kr. e. 10. század második fele) kezdve beszélhetünk, a többi puszta fikció, őstörténeti mítosz

Úgy tűnik, megérkeztünk a konkrét szaktudományos kérdések tárgyalásához. De ez csak a látszat. Közvetlenül az előbb tárgyalt 3. alpontból következik, hogy a tudományos paradigma szerint a zsidó vallás formatív időszakát: a Mózes és Salamon, vagy mondhatnánk úgy is: a Törvényadás és a Templom felépítése között eltelt csaknem félezer éves periódust „átideologizálnak”, azaz történeti szempontból megbízhatatlannak kell tartani.⁵⁵ Nem is szólva az emberiség őstörténetéről (a Teremtés, az Édenkert, a vízözön, Babel tornya, nemzetek eredete stb.), ami – e paradigmatis olvasat szerint – teljességgel fiktív, mitikus történetekből áll, éppen ezért *a priori* nem is lehet tárgya semmiféle történeti kutatásnak:

⁵² Carr 1993, 14.

⁵³ Teljes mértékben egyetértek Ruff Tibor megállapításával, aki ezt írja: „A természettudományos világnézet reflektálatlanul, abszolút igazságként és mindenre alkalmazható ontológiaként van jelen a történettudomány művelőinek tudatában, és tudományuk tudományon kívüli, hitbeli alapját képezi — akadálytalanul és nagyon erőteljesen működik a tudományuk tárgyát képező anyag szelekciójában, eleve meghatározva azt az értelmezést, amelynek nyomán a szöveg által állított múltbeli tények történelmi tényekké válhatnak” (Ruff 2009, 42).

⁵⁴ Ruff Tibor – Lessing nyomán – „csúf árokról” beszél, amely a két világnézet között húzódik, és betemetethetetlen, áthidalhatatlan (Ruff 2009, 69).

⁵⁵ A 90-es években David Clines művei nyomán elterjedt „ideológiakritika” szinte abszurd példáját nyújtja annak, hogy a szövegek „ideológiátlanítása” címén milyen elképesztően ideologikus olvasatokat magyaráznak bele a Bibliába. Ennek összefoglalását lásd Collins 2008, 53–57.

A legitim archeológus („az elveszett frigyláda fosztogatóival” szemben) meg sem kísérli, hogy datálja a Teremtést, vagy lokalizálja az Édenkertet, vagy kiássa Ádám és Éva csontjait, vagy megállapítsa a Vízözön lerakódási rétegét, vagy hogy előássa Noé bárkájának gerendáit. Ezek olyan emlékeztető mesék, amelyek ugyan univerzálisak, de elsődleges céljuk és helyük a Héber Bibliában teológiai, és nem történeti jellegű; világosan azzal a céllal íródtak, hogy mintegy bevezetésül szolgáljanak a soron következő történethez, amely „Isten megmentő cselekedeteit” mutatja be, amit választott népének, Izraelnek érdekében tesz.⁵⁶

Gyanúkat, hogy a királyság kora előtti bibliai történeteket leginkább azért tartja „őstörténeti mítosznak” a kutatás, mert a materialista alapokon álló tudományos szemlélet kereken elutasítja a Teremtő személyét és a bibliai csodákat (vagyis a természeti törvények felfüggesztését), csak megerősítik GIOVANNI GARBINI szavai: „lehetetlen tagadni, hogy mikor Izrael eredetét tanulmányozzuk, mítoszokról beszélünk, hiszen – folytatja – hogyan is beszélgethetett volna Isten »szemtől szemben« Mózással, Józsuéval és Sámuellel?”⁵⁷ „A mítosznak persze megvan a maga realitása, de csak a vallási szférában, és nem a történelemben” – vallja a szerző. Ezzel szemben RUFF Tiborral együtt azt vallom, hogy a Bibliába foglalt „üdvőtörténeti mítoszok” igényt tartanak a történeti hitelességre: „*Ha nem is hisszük el, hogy megtörténtek – ami jogunkban áll –, akkor sem vonhatjuk kétségbe, hogy maga az alapszöveg állítja megtörténtüket*”.⁵⁸ Ha a Biblia „őstörténeti” elbeszéléseitől *a priori* elvitatjuk a történetiséget, akkor azok intencióját is gyökeresen félreértjük és a hamis magyarázatok dzsungelébe veszünk.

De a mitológiával történő összehasonlítás során is eleve rossz úton járunk: a mítosz ugyanis nem követelte meg radikálisan „híveitől”, hogy higgyenek annak történetiségében, ezért is született ezernyi variációja egy-egy mitológémanak.⁵⁹ A Biblia ezzel szemben megköveteli híveitől, hogy „betű szerint” fogadják el szövegét, ahhoz semmit hozzá ne tegyenek és abból semmit el ne vegyenek (5Móz 4:2; Mt 5:17–18). Ennek ellenére mai napig tartja magát az a hermeneutikai teória, hogy a Biblia királyság kora előtti történetei csupán „mítoszok”. Ennek előtörténete sem érdekelt.

A mezopotámiai városok felfedezése (Babilón 1815, Ninive 1842, Khorsabad 1843, Larsa 1850, Ur 1853 stb.), majd az ékírás rendszerének megfejtése (1837–57) után a kutatók hatalmas lelkesedéssel vetették bele magukat a mezopotámiai írott hagyomány és a bibliai szövegek összehasonlító elemzésébe. Különösen azt követően, hogy 1872-ben GEORGE SMITH (1840–1876) felfedezte a vízözön-történet babilóniai megfelelőjét, négy évvel később pedig már egész könyvet

⁵⁶ Dever 1990, 4.

⁵⁷ Garbini 2003, 1.

⁵⁸ Ruff 2009, 40.

⁵⁹ Veyne 1983. A mítoszcacionalizálás egészen más dolog és csak a Kr. e. 4. században bukkan fel: az ún. „eu-hémeristák” utólag próbálták történeti alapot keresni a mítoszoknak, amelyekben inherens módon nem volt benne a történetiség állítása. Ez az irányzat a Biblia őstörténeti elbeszéléseivel kapcsolatban is virágzik, de éppen azért hamis, mert a valós múltbeli eseményként leírt csodákat igyekszik természettudományos alapokon megmagyarázni, vagyis éppen az események csoda jellegét tagadja (ezek ugyanis éppen attól csodák, hogy nem érvényesek rájuk a természeti törvények), ezzel meghamisítva az eredeti bibliai kérügmát.

szentelt a témának „*Káldeus beszámoló a Teremtésről*” címen (*The Chaldean Account of Genesis*).⁶⁰ FRIEDRICH DELITZSCH (1850–1922), a lipcsei egyetem magántanára, maga is assziriológus, épp ebben az időben járt Londonban, ahol azonnal felfedezte magának ezt a „korszakalkotó” könyvet. SMITH műve még abban az évben megjelent németül is, az előszót hozzá maga DELITZSCH írta. Első nagyszabású tudományos vállalkozásában, amelynek a „*Hol volt a Paradicsom?*” (*Wo lag das Paradies?*, 1881) címet adta, a *Genezis* elbeszélését vetette össze az addig megismert közel-keleti és elő-ázsiai földrajzi névanyaggal. Könyve nyomán vált bizonyossá a tudósok előtt, hogy a Biblia őstörténeti elbeszélései jól beleilleszthetők az ókori keleti dokumentumok világába.⁶¹ DELITZSCH ezzel a művével, de méginkább 1902-es „*Bábel és a Biblia*” (*Babel und Bibel*) című előadásával egy új bibliamagyarázati paradigmát is teremtett, amely szerint a bibliai őstörténeti elbeszélések babilóniai mítoszok átdolgozásai.⁶² Ma már tudománytörténeti tény, hogy ez a hibás logikára (*post hoc ergo propter hoc*) alapozott hermeneutika szinte pillanatok alatt „világmagyarázati paradigmává” vált, és hamarosan olyan vadhajtsái születtek, mint az asztrálmitológia és a pánbabilonizmus.⁶³ A 19–20. század fordulóján minden kutatonak illett ilyen vagy olyan formában reflektálnia erre az elméletre. A paradigma jegyében olyan – ma már csak mosolyt fakasztó – művek születtek, mint PETER JENSEN „*Mózes, Jézus és Pál: a babilóniai istenember, Gilgames három variációja*” (*Moses, Jesus, Paulus: Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch*, 1909) című kötete, amely azt állította, hogy a Biblia e három szereplőjét Uruk királyának, Gilgamesnek mintájára alkották; vagy HEINRICH ZIMMERN „*Hozzászólás a krisztusmítoszról kialakult vitához*” (*Zum Streit um die Christusmythe*, 1910) című könyve, ami szerint Krisztus szenvedéstörténete nem más, mint a babilóniai Bél-Marduk mítosz megismétlése. DELITZSCH maga is az asztrálmitológia és a pánbabilonizmus megszálott propagandistájává vált, ami oda vezetett, hogy halála előtt egy évvel „*A nagy csalás*” (*Die große Täuschung*, 1920–21) címen két kötetes könyvet adott ki a Héber Biblia történeti tévedéseiről és „immoralitásáról.” A nyíltan és erőteljesen antiszemita írás olyan tudo-

⁶⁰ Smith 1873.

⁶¹ A Paradicsom/Édenkert példájánál maradva: a *sumer eden*, akkád *edinnu* szó jelentése 'mező', a héber 'Éden' is valószínűleg erre vezethető vissza. Az Éden négy folyója közül a Hiddekel és a Perát azonosságához sem fér kétség: ez a Tigris (sum. *Idigina* / akk. *Idiglat*) és az Eufrátesz (sum. *Buranuna*, akk. *Purattu*), Millard 1984.

⁶² Itt kell megjegyeznünk, hogy ebben nem Delitzsch volt az úttörő: Eberhard Schrader német orientalista (1836–1908) „Az ékírásos iratok és az Ószövetség” (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872) című művében már kifejtette azt az elméletét, hogy a héber Biblia egyes elemei a babilóni vallásból származnak.

⁶³ Eduard Stucken német orientalista (1865–1936) „Asztrálmítoszok” címen öt kötetben publikált egy átfogó munkát a bibliai pátriárkák koráról (*Astralmythen*, 1896–1907, 1. rész: *Abraham* (1896); 2. rész: *Lot* (1897); 3. rész: *Jacob* (1899); 4. rész: *Esau* (1901); 5. rész: *Moses* (1907).) Stucken műve is azon az állításon alapul, hogy a héber vallás babilóniai mítoszok átvétele. — A „pánbabilonizmus” iskoláját Hugo Winckler (1863–1913) német assziriológus, a berlini egyetem professzora teremtette meg, bár magát a kifejezést Alfred Jeremias (1864–1935) használta először 1906-ban. Ennek a teóriának nagy általánosságban az volt a lényege, hogy a világ legfontosabb mitológiai rendszerei olyan asztrálmítoszokból erednek, amelyek végső soron mind Babilónban keletkeztek. A „pánbabilonizmus” két atyamestere: Winckler és Jeremias hitt az analógia doktrínájában, amely a bibliai elbeszélések esetében is a mezopotámiai mítoszok átvételéről beszélt. Peter Jensen (1861–1936) egyenesen odáig ment, hogy kijelentette: az egész Biblia (az Ó- és Újszövetség) nem más, mint az akkád Gilgames-eposz átírata, és ugyanez a mítikus eposz ihlette a világ szinte valamennyi nagy irodalmi alkotását és folklorisztikus elbeszélését is. A „pánbabilonizmus” tehát elsősorban Németországban virágzott 1900 és 1914 között.

mánytalan – és rendkívül veszélyes – állításokat is megfogalmazott, mint hogy Jézus nem zsidó, hanem „galileai árja” volt. Ugyan a pánbabilonizmusnak ma már nincsenek hívei a tudományban, DELITZSCH kiindulópontja, miszerint a Biblia őstörténeti elbeszélései mezopotámiai mítoszok átvételei, ma is tartja magát.⁶⁴

Ezzel szemben a Biblia konkrét földrajzi helyekhez, és ami még meglepőbb: történeti időhöz is köti ezeket az „őstörténeti” személyeket és eseményeket, ami nem igazán jellemző a mítoszokra.⁶⁵ Az „átvétel” kérdése sem egyszerű: bár bizonyítékaink vannak arra, hogy a sumer–akkád mitológiai hagyományt – nem is szólva a kanaániról – ismerték a középső-bronzkori kanaáni városokban,⁶⁶ nem egészen világos, hogy ezer évvel később, a perzsa korban szerkesztett elbeszélésekhez miként használhatta fel ezeket bárki is. Ennek a résznek az áthidalására vezette be HERMANN GUNKEL (1862–1932) és HEINRICH GEORG AUGUST EWALD (1803–1875) az „orális hagyományozás” teóriáját, de ez az elmélet máig sem nyert bizonyítást, és még a klasszika-filológusok körében is számosan vitatják jogosultságát.⁶⁷ A Biblia viszont, az őstörténeti elbeszélések történetiségének állításával (amelyek között meghatározók a genealógiák,⁶⁸ a konkrét földrajzi helyekhez kötött eseményekre, uralkodók neveire történő utalások) szinte felszólítja a tudósokat a történeti–régészeti jellegű kutatómunka elvégzésére. MARK CHAVALAS figyelt fel például arra az érdekes párhuzamra, hogy a „Hammurapi-dinasztia genealógiája” néven ismert ékirásos szöveg eredeti célja elsősorban nem a dinasztikus propaganda volt, hanem a korábban elhunyt királyok halotti szellemeinek kiengesztelése az ún. *kispu*-rítusok keretében.⁶⁹ (Hasonlóan rituális céllal írt királylistát találtak még Ugaritban is.) Hammurapi felmenői között számos olyan nevet találunk, amelyek vagy törzsi vagy helynévként éltek tovább. Ugyanez figyelhető meg a bibliai Ábrahám genealógiája esetében:

⁶⁴ Arnold–Weisberg 2002. Ehhez járult később a kanaánita kultúrájú Ugarit felfedezése. Az 1929 óta zajló ásatásokon több száz, nyugati-sémi nyelven és az ugariti ábácé betűivel írt szöveget találtak, amelyek bepillantást engednek a kanaánita népek mitológiájába. A hetvenes években divatos paradigma szerint a Biblia vallását alapvetően a kanaánita mítoszok formálták (Cross 1973).

⁶⁵ A mezopotámiai és a bibliai történetírás egybevetéséhez ld. Hallo 1980; Seters 1983.

⁶⁶ 1954-ben egy beduin pásztorfiú bukkant rá a Chicagói Egyetem által Megiddóban (Tell al-Mutasallim) végzett ásatáson egy ékirásos tábla töredékére (Israel Museum 55-2). A Gilgames-eposzról származó fragmentum a késő-bronzkorban keletkezett (kb. Kr. e. 14. század), minden bizonnyal könyvtári használatra szánt táblából való, amit nem helyben készítettek. A város vallási életének babilóniai kapcsolataira utal még egy nem-feliratos májmodell is, amit jóslásra használtak (George 2003: I. 339–47).

⁶⁷ Whybray 1987, 133–139; Foley 1988. Arról nem is beszélve, hogy a Biblia kifejezetten az írásos hagyományozást állítja önmagáról, vö. Mózesről (2Móz 17:14; 2Móz 34:27), Józsuéről (5Móz 27:3), a prófétákról (Jes 8:1; 30:8; Jer 30:2, 36:2; Hab 2:2). A kutatások szerint erre minden lehetőség megvolt, hiszen a mezopotámiai, egyiptomi, sőt a kanaáni népek is fejlett írásbeliséggel rendelkeztek. Whybray szerint, ha nem is bizonyítható, hogy a Pentateukhosz őstörténeti anyaga írásban hagyományozódott, „ma már tarthatatlan az a nézet, hogy mindenképpen orálisan kellett átörökítődni, egyszerűen amiatt, mert nem ismerték az írásbeliséget” (Whybray 1987, 141). Ezzel szemben Nyberg, Birkeland, Nielsen és Engnell azzal érvelnek, hogy az írásbeliség csak egy szűk írástudó kasztra vonatkozott, nem az egész népre. Amellett, hogy ez az érv teljesen irreleváns a Pentateukhosz keletkezéstörténetét illetően, ráadásul nem is igaz, mivel a protosínai feliratokat például olyan türkbányákban találták meg, ahol bizonyosan nem írástudókat dolgoztattak. (A teória ellen Widengren, Mowinckel és Van der Ploeg érvelt.)

⁶⁸ A genealógia mint történetírás az ókori Közel-Keleten: Chavalas 1994 (a királylistákról); és a modernitásban, elsősorban Nietzsche-nél: Foucault 1998.

⁶⁹ BM 80328; Finkelstein 1986.

Szerug, Náhor és Terah/Tharé (Ábrahám dédapja, nagyapja és apja, 1Móz 11:22–26) neve részben a kortársi (Kr. e. 21–20. századi), részben a bibliai történetek keletkezésével egykorú (Kr. e. 15. század) dokumentumokban toponímaként fordul elő. A *Sa-ru-gi* nevet már az Ur III periódusban (Kr. e. 21. század) személynévként használták; földrajzi névként pedig egy 60 km-re Harrántól ÉNy-ra fekvő város nevében őrződött meg újasszír (Kr. e. 10–7. század) dokumentumokban; ugyanez mondható el Náhorról, akinek neve négy nippuri táblán maradt fenn az Ur III időszakból, a *Nahur/Til Nahiri* pedig egy Harrán környékén található város (vagy hegy?, Beitzel 1992: 38) neve Kappadókiából származó ill. Mariból fennmaradt óasszír szövegekben (kb. Kr. e. 20–6. század); Terah (*Til ša turaḥi*) pedig újasszír szövegekben fordul elő a Harrántól délre található Balikh-folyó melletti település nevéként.⁷⁰ Az óasszír szövegekben egy *Abrum* helynév is felbukkan, de ennek lokalizálása bizonytalan, csak annyit lehet tudni, hogy az Eufrátesztől nyugatra feküdt.⁷¹ Több mint érdekes, hogy ezek a helységnevek Harrán környékére lokalizálhatók, amely település a pátriárkák bibliai történetében is fontos szerepet játszik. Ennek ellenére ezek az összefüggések a mai napig „nem érdemelték ki” a főáramú kutatás figyelmét. Pedig a párhuzam kézenfekvő: ha Hammurapi esetében, akit vitán felül történeti alakként tart számon az ókortörténetírás, megtörténhetett, hogy dinasztiájának egyes tagjai törzsek vagy települések alapítóiként éltek tovább a névanyagban; akkor ez Ábr(ah)ám felmenőivel miért ne fordulhatott volna elő? Még merészebben fogalmazva: mért ne tarthatnánk ezt Ábr(ah)ám történetisége egyik bizonyítékának?

KENNETH A. KITCHEN *A pátriárkák kora: mítosz vagy történelem?* című cikkében hat szempontot sorolt fel, aminek alapján szerinte a pátriárkák korát a Bibliában megadott kronológiába, vagyis a Kr. e. 2. évezredbe (középső-bronzkor) lehet illeszteni: (1) rabszolgaárak, (2) szerződések típus-szövegei, (3) geopolitikai környezet, (4) utalások Egyiptomra, (5) a pátriárkák nevei, (6) a pátriárkák korának társadalma. Kitchen azt vallotta, hogy „a második évezred elejéről való eredeti hagyományokat az évezred végén saját korukhoz igazították, majd az első évezredben véglegesítették”.⁷² E szempontok többségénél azonban RONALD HENDEL több ízben is jogosan róta fel a pontatlan forrásidézést, így egyelőre nincsenek birtokunkban perdöntő régészeti bizonyítékok.⁷³ Sajnos emiatt a professzionális régészek–történészek az utóbbi hatvan–hetven évben eleve lemondtak a Biblia „őstörténeti” elbeszéléseivel kapcsolatos kutatásokról, ill. történeti feldolgozásokról.⁷⁴ Ma már csak egy kézlegyintéssel szokás elintézni SIR LEONARD WOOLEY Ur városában folytatott ásatásait (1922–34), amelyeken – való igaz – elhamarkodottan azonosította Ábrahám életének különböző helyszíneit (*Ur of the Chaldees*, 1929). Ám a tudományos kutatásról való lemondás csak azt eredményezte, hogy a terepet azonnal elfoglalták azok a pszeudo-régészek, akik a Biblia hitelesítésének szándékával szinte évente vágnak neki méregdrága, ám annál kevesebb valódi tudományos eredményt felmutató kutatóexpedícióiknak, amelyek nagy médiafigyelmet kapnak,

⁷⁰ Chavalas 1994, 122. n. 131; vö. Schneider 1952.

⁷¹ Beitzel 1992, 37.

⁷² Kitchen 2003, 436.

⁷³ Hendel 2005.

⁷⁴ Kivételnek számít Kenneth A. Kitchen történeti munkája (Kitchen 2003) és Eric H. Cline „röpirata” (Cline 2007), amely azonban inkább kritikus a Biblia, mint történeti forrás iránt, mivel eleve csak azokat a történeteket fogadja el hitelesnek, amelyeket külső forrás is alátámaszt, illetve ahol ellentmondás van a Biblia és a külső forrás között, inkább az utóbbinak ad igazat.

de legtöbbször csak félrevezetik a gyanútlan laikus érdeklődőket. Talán mondanunk sem kell: ez a „bibliai régészetnek” álcázott kóklerkedés elsősorban az Egyesült Államokban talált termékeny táptalajra.⁷⁵

Mindenesetre az is tény, hogy mindeddig nem került elő olyan Biblián kívüli dokumentum, amely Ábrahámról, Izsákról, Józsefről, Mózesről, Józsuéről, a bírákról, Sámuelről, Saulról vagy Salamonról (más néven Jedidjá, vö. 2Sám 12:25) tett volna említést. Ez azonban olyan *argumentum e silentio*, amivel kapcsolatban az elmúlt századok tapasztalata óvatosságra kell, hogy intse a szkeptikusokat: akár már holnap felbukkanhatnak olyan egyértelmű bizonyítékok, amelyek alátámaszthatják a bibliai elbeszélések történeti hitelességét. Itt most csak négy példát említek.

(1) I. Sesonk (héb. Sisák) fáraó (Kr. e. 931–910) mindjárt az egységes izraelita királyság kettészakadása után, Kr. e. 925-ben győztes hadjáratot vezetett Roboám és Jeroboám királysága ellen (2Krn 12:2–12; 1Kir14:25–26). Egyiptomba visszatérve győzelmi feliraton örökítette meg hadi sikerét Ámon karnaki templomának falán. A meghódított helyek között említette egyebek mellett Arádot és egy *p’ha-q-ru’ā ‘i-bi-ra-ma* nevű helyet, amelyet „Ábrahám erőd”-nek fordíthatnánk.⁷⁶ RONALD HENDEL szerint az erőd neve a bibliai Ábrahámra utal, és vagy azonos Beérsebával, vagy egy, a Negevben épített ismeretlen erőd lehetett. Bizonyítékai között szerepel, hogy a

⁷⁵ A három talán legismertebb ál-régész közül az egyik a hetednap adventista egyházhoz tartozó Ron Wyatt (1933–99), akinek eredeti foglalkozása aneszteziológus asszisztens. Wyatt haláláig — honlapja szerint <www.wyattmuseum.com> — a következőket fedezte fel: Noé bárkája (Durupinarnál, az Ararát-hegytől délre); Noé és családja (Sém, Hám és Jáfet) sírkövei; Szodoma és Gomorra helyszínei; Babel tornya; a piramisok építésének titka; a zsidók Vörös-tengeri átkelésének helye; a tengerbe veszett egyiptomi harci szekerek kerekei; az igazi Szináj-hegy (Dzsebel al-Lóz, Szaúd-Arábiában); a Hóreb sziklája, amelyből Mózes vizet fakasztott; Kórah és fiai pusztulásának helyszíne; egy föld alatti üreg, ahová Salamon Templomának kincseit rejtették; Jézus keresztfeszítésének helye; a Frigyláda, benne a Tízparancsolat kőtábláival; Jézus egy vércseppje, amely a keresztfáról egyenesen a Frigyládán található Kegyelem Fedelére folyt le (ez utóbbit a jeruzsálemi Garden Tomb területén vélte megtalálni). Másik példánk: Bob Cornuke (1951–) eredeti foglalkozása szerint rendőrtiszt volt Kaliforniában, bár bibliai tanulmányokat is végzett egy nem akkreditált louisianai baptista főiskolán. Az utóbbi húsz évben számos „felfedezést” tett a bibliai régészetben: egyebek mellett 2000-ben ő is megtalálta az igazi Szináj-hegyet (szintén Dzsebel al-Lózban); 2002-ben Málta szigete mellett azt a horgonyt fedezte fel, amely a Pál apostolt szállító hajóról szakadt le; 2007-ben pedig azt állította, hogy rábukkant Noé bárkájára az iráni Takht-i-Suleiman közelében, az Elbrusz-hegységben. Végül harmadikként itt van Vendyl Jones (1930–), akiről nem véletlenül terjedt el az a pletyka, hogy Stephen Spielberg róla mintázta egyik legkedveltebb mozihősének: Indiana Jones-nak alakját. (Ezt később mindkét oldal cáfolta.) Jones előbb Amerikában tanult teológiát és az 50-es évekig egy baptista gyülekezetet is pásztorolt, majd 1964-ben Izraelbe költözött, ahol a Héber Egyetemen folytatta tanulmányait, és különböző ásatásokon is részt vett. 1972-ben aztán önállósította magát: a Vendyl Jones Research Institute (VJRI) által szervezett qumráni ásatásokon a Frigyládát kereste. Jones módszereit, állításait és képzettségét hevesen kritizálta az izraeli tudományos élet, így aztán a hatóságok visszavonták engedélyét. 1988-ban aztán egy valóban jelentős felfedezést tett: egy lepecsételt fiolában a Templomban használt szent olajat talált, amit a Weizmann Intézet is megvizsgált, és abban megtalálta a Biblia által említett tizenegy összetevőt (2Móz 30:23–24). Jones szentül hiszi, hogy kutatásainak eszkatológiai jelentősége van. Ha sikerül előkerítenie a Frigyládát, valamennyi zsidó visszatér majd Izraelbe, kitör a béke a Közel-Keleten, és a demokratikus államformát Izraelben felváltja a Szanhedrin. (Úgy hírlik, 2004-ben rabbik egy csoportja, akikkel Jones is szoros kapcsolatban állt, meg is alakították a testületet.) Miután Jones kabbalistákkal tanácskozott, előre bejelentette, hogy 2005. augusztus 14-re, a jeruzsálemi Templom lerombolásának évfordulójára meg fogja találni a Frigyládát. Mondanunk sem kell: nem találta meg.

⁷⁶ Hendel 2005, 47–50.

karnaki feliraton szereplő 175 (ebből 127 olvasható) helynév közül 70 a Negevben található, köztük a fenti név is.⁷⁷ Ábrahám a bibliai tradíció szerint a Negevben és Dél-Júdeában élt. Az erődöt a Kr. e. 10. században foglalták el az egyiptomiak, tehát az valószínűleg az Egységes Királyság idején is állhatott. YOHANAN AHARONI szerint, aki szintén foglalkozott a felirattal, mivel Arad szerepel a listán, Beérseba viszont nem, elképzelhető, hogy az erőd azonos az utóbbi településsel. A Biblia szerint Beérsebát Ábrahám alapította (1Móz 21:22–23), így az azonosítás nagyon is valószínű. Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a 10. században ismerték Ábrahám nevét, talán élettörténetét is, és emléket azzal is szolgálták, hogy egy települést (feltehetően magát Beérsebát) neveztek el róla a Negevben.

(2) 1967 tavaszán a Jordán völgyében fekvő Deir ‘Allâ településen találták meg azt a feliratot, amely egy *bl’m brbr’r* nevű ember látomásáról és annak magyarázatáról szól, akit a szöveg az „istenek látnoká”-nak is nevez (*hzh’lhn*). Kétségtől ugyanarról az emberről van szó, akit a Biblia „Bálám, Beór fia” néven emleget (4Móz 22:5; 5Móz 23:4; Józs 13:22 stb.). Szövegét vörös és fekete tintával írták a vakolatra. (Vakolatra készült felirat a honfoglalás elbeszélésében is szerepel, ahol a Törvényt kellett a Józsúának bevakolt kövekre festenie: 5Móz 27:2–3, Józs 8:32.) A Bálám-felirat nyelve igen hasonlít a bibliai héberre, annak is dél-kanaáni dialektusára, és paleográfai alapon a Kr. e. 8. századra datálható. Minthogy a felirat 15 kisebb-nagyobb darabra törve maradt fenn, a szöveg értelmezése több helyütt vitatott. Első kiadása (1969) óta is számos helyreigazítási javaslat született módosítására, a név olvasata azonban bizonyos.⁷⁸

(3) Az 1993–94-ben az észak-galileai Tel Dan-ban felfedezett arámi nyelvű sztélén a BYTD-WD kifejezés szerepelt, amit az ásató-régész AVRAHAM BIRAN és a héber epigráfus, JOSEPH NAVEH „Dávid háza”-ként értelmezett.⁷⁹ A felirat korszakos jelentőségű az ókori Izrael történetének kutatásában: még az egységes királyság történetisége iránt bevallottan szkeptikus ISRAEL FINKELSTEIN is elismerte, hogy a Tel Dan-i sztélé „örökre megváltoztatta” a Dávid és Salamon király történeti realitásával kapcsolatos vitát, és „egyértelműen bizonyítja, hogy Dávid hírneve nem egy sokkal későbbi kor irodalmi terméke”.⁸⁰ Nem csoda, hogy a lelettel kapcsolatban azonnal megindult a vita. A minimalista álláspontot PHILIP DAVIES összegezte egy rövid cikkben, amelynek már címe is cinikus és provokatív: „A homokra épült »Dávid háza«: a bibliai maximalisták bűnei”. DAVIES szerint a héber kifejezésnek számos más olvasata is lehetséges, és a legvalószínűbb a „Bét-Dód”, vagyis „Dód (isten) temploma” lenne.⁸¹ A cikkre a neves filológus, ANSON F. RAINEY válaszolt ugyancsak röviden, kijelentve, hogy „semmilyen kétség nem merülhet fel aziránt, hogy a »Dávid háza« a helyes olvasat”.⁸² A minimalisták vezető kutatói, mint N. P. LEMCHE és T. L. THOMPSON egészen odáig elmentek, hogy szándékos hamisítással vádolták az izraeli régészeket, ami ellen a szintén „szkeptikusok” közé tartozó W. G. DEVER tiltakozott a leghesebben. A „pozitivisták”

⁷⁷ Wilson 2005, 121.

⁷⁸ Kritikai kiadása: Hoftijzer–Van er Kooij 1976; vö. Hackett 1986. A felirat ma az ammani Nemzeti Múzeumban található.

⁷⁹ Biran–Naveh 1993; Biran–Naveh 1995; Athas 2003; Suriano 2007. A feliratról azóta már két monográfia is született (Athas 2003; Hagelia 2006).

⁸⁰ Finkelstein 2001, 141.

⁸¹ Vö. Kitchen 1997.

⁸² Rainey 1994.

véleménye szerint – amelyre, úgy tűnik, ez egyszer az akadémikus kutatás többsége is hajlik – a Kr. e. 9/8. században keletkezett felirat, amit a damaszkuszi uralkodó Hazaél, vagy fia, Benhadád állított, egy „Dávid háza”-ból való júdeai királyt, feltehetően Aháziát vagy Jórámot nevezte meg. (Az uralkodó neve sajnos kitörött a szövegből.) Ez azt jelenti, hogy Júda királyainak származását a damaszkuszi arámiak is számontartották. A „minimalisták” vagy már az olvasatot sem fogadják el, vagy azzal védekeznek, hogy „Dávid házának” említése még nem jelenti azt, hogy a Dáviddal kapcsolatos bibliai történetek igazak lennének. Patthelyzet alakult ki a két tábor között, ami *újra csak felhívja a figyelmet arra, hogy a „minimalisták” és „maximalisták” közötti szembenállás nem csak, vagy nem elsősorban tudományos tények eltérő megítéléséből származik, hanem „tudományon kívüli” okai vannak. A minimalisták egyetlen ponton sem adhatják fel védelmezett állásaikat, mert akkor egész erődtéményük összedől. Soha nem ismerhetik be tévedésüket, hanem saját rendszerükön belül keresnek újabb és újabb kibúvókat, amiken keresztül elmenekülhetnek a felmerülő súlyos kérdések megválaszolása elől.*

A Tel Dan-i sztélé felfedezésének volt még egy következménye. A már 1868-ban felfedezett és jelenleg a párizsi Louvre-ban található bazalt sztélé Mésa moábi király győzelmi feliratát őrzi. A 2Kir 3-ban is említett hadjáratot Mésa az Omri-dinasztiába tartozó Jehórám ellen viselte (őt nem nevezi néven a felirat), amit az utóbbi csak a júdeai és edómi királlyal szövetségbe tudott leverni. ANDRÉ LEMAIRE 1994-ben javasolta a 31. sorban a „Dávid háza” konjektúrát;⁸³ ANSON F. RAINEY 1998-ban pedig a 12. sorban a „Dávid Arielje” olvasatot.⁸⁴ Az utóbbi nem konjektúrán alapszik: a DWDH betűk eddig is olvashatók voltak az egyébként igen töredékes feliraton, de szinte senki nem merte Dáviddal kapcsolatba hozni.⁸⁵ Most azonban a Tel Dan-i sztélé felfedezése felszabadította a kutatók (egy részét) arra, hogy bátrabban merjenek „biblikus” olvasatokkal és magyarázatokkal élni az ókori szövegekkel kapcsolatban.

(4) 2007-ben a Tel Rehovban folyó ásátásokon három sorban elrendezett, közel harminc jó állapotú méhkaptár került elő, míg az adott területen a teljes számukat százra teszik. Mivel az ókori méhészetre utaló régészeti leletek eddig csak a hellenisztikus korból voltak ismertek, és a most felfedezett méhkaptárak korát a szakértők – a bennük talált szerves anyagok C14-es (szénizotópos) vizsgálata alapján – a Kr. e. 10. század végére, vagy a 9. század elejére tették, igazi régészeti szenzációról beszélhetünk. A helyszínt felkereső méhész szakemberek szerint a Tel Rehov helyén álló ókori településen évente összesen mintegy 500 kg mézet állíthattak elő. A helyszínen kultikus tárgyakat, például mezítelen istennő-szobrokkal ellátott négyszarvú oltárokat is találtak, ami a bálványimádó kanaánita kultuszok továbbélésére utal a Bét-Seántól délre fekvő városban. A helyszínen egy „Nimsinek” felirattal ellátott korszófület is találtak. Ez a név Jéhu nagyapjává volt, és a területen másutt is előfordult már régészeti leleteken. Elképzelhető tehát, hogy Jéhu családja a Bét-Seán-völgyből származhatott. A kutatók többsége mindaddig úgy vélte, hogy a héber Bibliában több mint félszázszor előforduló *méz* a datolyából és fügéből kinyerhető mézre vonatkozik.

⁸³ Lemaire 1994.

⁸⁴ Rainey 2001.

⁸⁵ Az Ókori Keleti Történeti Chrestomathiában Hahn István fordította Mésa sztéléjét. A kérdéses helyen az „ott fogságba ejtettem DWDH papját” szöveg szerepel, amihez a lábjegyzetben ezt írta: „A szó értelme bizonytalan”. Hodossy-Takács Előd fordításában: „és visszahoztam onnan DWDH oltárát”.

A mostani felfedezés arra látszik utalni, hogy a lépesméz előállítás a honfoglalás után is tovább folytatódott Izrael földjén.⁸⁶ A Tel Rehov-i lelet igazolta, hogy Kanaán területén komoly méztermelés folyt már a vaskor elején, így a Biblia jogosan nevezte a területet „tejjel és mézzel folyó földnek” (2Móz 33:3, 3Móz 20:24, 4Móz 13:28 stb.).

Ezzel el is érkeztünk az utóbbi évtizedek leginkább ellentmondásos kutatási területéhez, amely az izraelita honfoglalás bibliai narrációjának hitelességével foglalkozik. A zsidó törzsek honfoglalása – felesleges hangsúlyoznunk – a jelenlegi közel-keleti politikai helyzetben nagyon is érzékeny kérdés. Éppen ezért nem mindegy, ki hogyan foglal állást vele kapcsolatban. Ennek a kérdésnek tárgyalásakor talán a legszembetűnőbb, hogy *a régészek és történészek már régen nem a Biblia szövegének „közeli olvasatából” indulnak ki, sőt adott esetben már nem is azzal vitatkoznak, hanem az elmúlt évszázadokban kialakult elméletekkel, amelyekkel időközben „felülírták” a bibliai textust.* Mikor W. G. DEVER összefoglalja a zsidó honfoglalás kérdéskörét, azt vizsgálja, hogy a négy Nagy Elbeszélés: a „katonai hódítás” elmélete (W. F. ALBRIGHT, J. BRIGHT, G. E. WRIGHT, Y. YADIN); a „békés beszivárgás” elmélet (A. ALT, M. NOTH, M. WEIPPERT, Y. AHARONI), a „szociális forradalom” elmélet (G. E. MENDENHALL, M. K. GOTTFELD), vagy a „szimbiózis elmélet” (V. FRITZ) felel-e meg jobban a régészeti adatoknak. *Az a kérdés már fel sem merül, hogy vajon ezek az elméletek mennyiben felelnek meg a bibliai honfoglalás-narratívának.* Pedig a régészek közül sokan meglepődnének, ha újra elővennék a Biblia szövegét.

A magát „középutasnak” definiáló ISRAEL FINKELSTEIN például azt írja: „Azt várnánk, hogy az izraelita települések az ország termékeny és lakott vidékén lesznek a legsűrűbbek, a lerombolt kanaáni városok romjai felett (kiemelés tőlem, G. T.).”⁸⁷ Furcsa, hogy egy történész a saját elvárási horizontjához akarja igazítani a történelmi eseményeket, miközben az erről szóló – a szöveg saját állítása szerint az eseményekkel egykorú – történelmi elbeszélést meg sem vizsgálja. Mi mással magyarázható ez, ha nem a forrással szembeni negatív előítélettel? FINKELSTEIN kutatásai szerint a zsidó betelepülés a marginális területeken kezdődött, beleértve a Júdeai-hegységet is. A kanaániták által sűrűn lakott településeknél a Kr. e. 10. század előtt nem tudunk kimutatni izraeli betelepülést. A zsidók tömeges megtelepedésének nyomai a Kr. e. 12. századtól kezdve foghatók meg, akik – a leletek tanúsága szerint – eleinte átvették a kanaáni tárgyi kultúra egyes eszközeit.⁸⁸ A zsidó települések túlnyomó többsége (mintegy 90%-a) a dombvidéken, Efraim és Manasse törzsének területén jött létre. Mindez „meglepő módon” egybevág a Biblia tudósításával, amely szerint a hegység lakóit kiűzték, „de a völgy lakóival nem bírtak, mert vasszekereik voltak” (Bír 1:19). Ráadásul a Bibliában az szerepel, hogy a honfoglaló izraeliták nem minden várost pusztítottak el, sőt ezek voltak túlnyomó kisebbségben.⁸⁹ Így azok a kutatók, akik azzal akarják cáfolni a

⁸⁶ Mazar–Panitz–Cohen 2007; Dever 1997, 22–26.

⁸⁷ Finkelstein 1988, 299. A szerző példaként megemlíti, hogy a városrombolás utáni azonnali betelepülés egyedül Bétel esetében mutatható ki egyértelműen, ami szintén teljes összhangban van a Bírak könyvével (1:22).

⁸⁸ Dever egyedül ezt az elképzelést tartja a régészetileg is megalapozottnak, még akkor is, ha a „szociális forradalom” elmélet alapja (az anyagi kultúrában bekövetkezett törés) és a szimbiózis-teória állítása (az anyagi kultúra folytonossága) tökéletesen ellentmond egymásnak (Dever 1997, 26).

⁸⁹ A legerőteljesebben a Jerikó és Ai esetében kérdőjelezi meg a bibliai elbeszélés (Józs 6–8) hitelességét. Legutóbb Bryant G. Wood gyűjtötte össze a Jerikóval kapcsolatos „régészeti tényeket és mítoszokat” (Wood 1990). John Garstang, aki 1930–36 között ásta a települést, szilárd tényeket vonultatott fel amellett, hogy Jerikó leg-

bibliai honfoglalás-narratívát, hogy a kanaáni városokból hiányoznak a késő-bronzkori pusztulási rétegek, szintén árnyékra vetődtek.

A honfoglalás-narratíva történeti hitelességének kérdésben kulcskérdés az események datálása. Be kell vallani, hogy ebben még a legkonzervatívabb ALBRIGHT-iskola sem ragaszkodott a Biblia betűjéhez, amely az 1Kir 6:1 valamennyi kéziratában azt állítja, hogy a Kivonulás 480 évvel az Első Templom felépítése előtt történt. Ha ez utóbbi eseményt a Kr. e. 10. század közepére tesszük, akkor kb. a Kr. e. 1430-as évekre jön ki az Exodus, nem pedig II. Ramszesz idejére (Kr. e. 1279–1213), amit az ALBRIGHT-iskola is preferált.⁹⁰ A „korai Kivonulás” (Kr. e. 15. század) választ adhatna az Exodus-történet ellenzőinek egyik legfőbb érvére is, ami a kanaánita városok „hiányzó késő-bronzkori” rétege.⁹¹ A régészek nem is találhatták meg a kanaánita lakosság nyomait Kr. e. 1200 körül azokban a városokban, ahol a Biblia szerint már csaknem 200 évvel korábban kipusztították őket az izraeliták. Ehhez azonban igazolni kellene, hogy a LB II fázis helyett a MB II C régészeti periódusra eső időszakban egyrészt voltak jelentős kanaánita városok, másrészt ezeket – legalább részben – le is rombolták. Csakhogy ez a mai bevett kronológia alapján egyelőre nem lehetséges, mivel a MB II C végét kb. Kr. e. 1550-re teszik a tudósok. JOHN J. BIMSON megpróbálta bizonyítani, hogy a középső-bronzkor vége több mint száz évvel későbbre datálendő, és hogy a Bibliában is jelzett kanaánita városok valóban ekkor pusztultak el. (Egyetlen kivétel Ai, de ezt BIMSON szerint rosszul lokalizálták, és a város maradványait et-Tell helyett Khirbet Nisyában kell keresni.) BIMSON tézisei azonban nem tudtak paradigmaváltást eredményezni a kutatásban.

belső városfala Kr. e. 1400 körül pusztult el. A kutató ezt a Józsué könyvében leírt események bizonyítékaul fogta fel (Garstang 1948). Garstang eredményeit — saját kérésére — Kathleen Kenyon vizsgálta felül az 1950-es években folytatott ásatain. A Biblia iránt bevallottan szkeptikus angol régész úgy találta, hogy a város a Kr. e. 16. század közepén pusztult el (vagyis a középső-bronzkorban), és a késő-bronzkorban — tehát a bibliai események idején — nem is volt lakott. Ez természetesen cáfolja a bibliai elbeszélés hitelességét. Kenyon 1978-ban bekövetkezett haláláig azonban mindössze egy népszerűsítő könyv látott napvilágot ásatairól (Kenyon 1957), az itt kiásott cserepeket csak a 80-as évek elején publikálták (Holland 1981; Kenyon–Holland 1982, 1932). Wood szerint Kenyon elsősorban a ciprusi bikróm import kerámia hiányára alapozta véleményét, holott Garstang nagy mennyiségben talált ilyeneket. Kenyon továbbá nem ismerte fel a kerámiaanyagban a késő-bronzkori típusokat. Kenyon a középső-bronzkor III. fázisában (Kr. e. 1650–1550) 20 építészeti fázist talált a City IV-ben, három nagyobb és 12 kisebb pusztulási réteggel. Valószínűtlen, hogy ez mind száz év alatt történt volna! Garstang a város temetőjében az egyiptomi skarabeuszok folyamatos sorozatát találta meg a Kr. e. 18. századból (XIII. dinasztia) a Kr. e. 14. századig (XVIII. dinasztia). Időben a legutolsó III. Amenhotep (Kr. e. 1386–1349) két skarabeusza. A pusztulási rétegben talált faszén C14-es elemzése Kr. e. 1410 ±40 évet adott ki. Garstang és Kenyon még egy meglepő dolgot talált a város romjai között: igen nagy mennyiségű elraktározott gabonát. A Biblia megjegyzi, hogy a zsidók aratási időben támadták meg Jerikót (Józ 3:15).

⁹⁰ Ennek a datálásnak, amely mára a legszélesebb körben elfogadottá vált azok között, akik a Kivonulás történetiségét egyáltalán elfogadják, az az alapja, hogy a 2Móz 1:11 szerint „Ramszesz városát” héber rabszolgákkal építették fel az egyiptomiak, de Jákób és fiai letelepedését is „Ramszesz földjén” határozza meg a Biblia (1Móz 47:11). Ezt talán magyarázhatjuk a későbbi szerkesztéssel. Ugyanakkor az is tény, hogy II. Ramszesz (Kr. e. 1304–1237) a kadesi győzelem (Kr. e. 1289) után kezdett építkezni a keleti Deltában. Per-Ramesszesz és Pithom (Per-Atum, vsz. Tell el-Maskhuta) felépítéséhez a Pap. Leyden 348 szerint is katonákat és habirukat használtak. — Az Exodus és a honfoglalás „radikális” bibliai datálásáról legutóbb a nyolcvanas években folyt vita a Biblical Archaeology Review hasábjain: Bimson–Livingston 1987; Halpern 1987; Bietak 1988.

⁹¹ Bimson 1981.

A „korai Kivonulás” elméletét ma csak igen kevesen veszik komolyan, pedig vannak olyan dokumentumok, amelyek ezt látszanak alátámasztani. Mindenekelőtt egy, a szakirodalomban szintén méltatlanul mellőzött utalás III. Amenhotep szolebi templomában, amely Kr. e. 1400 körül „Jahve saszuinak földjé”-ről (*t3 sh3sw yhw*) emlékezik meg. Ezt az utalást még a Biblia történetisége iránt rendkívül szkeptikus DONALD B. REDFORD is a Bibliában szereplő JHVH istennévre vonatkoztatja. REDFORD ugyanakkor „Jahve saszuít” az edomitákkal azonosítja, akiknek egyik törzse szerint kivált az eredeti törzsből, és ebből lettek az izraeliták.⁹² A Biblia leírásában azt olvassuk, hogy a Mózes idejében élt fáraó nem ismerte a zsidók istenét, akit Mózes JHVH-nak nevezett (2Móz 5:2). Ezt pedig aligha mondhatjuk el egy III. Amenhotep után élt fáraóról. A Merneptah-sztélé sokat hivatkozott utalása „Izrael (*ysry3r/l*) népére” szintén a korai Kivonulást támaszthatja alá, hiszen ennek keletkezése idején (Kr. e. 1209) Izrael már letelepedett, földművelő életmódot folytatott a középső-dombvidéken, Efraim és Manasse területén.⁹³

E kissé hosszúra nyúlt fejezet összefoglalásaként elmondhatjuk tehát, hogy Izrael történetéről a Kr. e. 11. vagy még inkább a 10. század előtt azért nem beszél a mai történeti bibliakritika, mivel (1) a mítoszkritika hatása alatt állva nem fogadja el a pátriárkákról szóló elbeszélések történetiségét; (2) a zsidók egyiptomi fogságának időszakáról igen kevés pozitív történeti adat maradt fenn, Józsefről és Mózesről pedig (egyelőre) hallgatnak a források; (3) a zsidók „honfoglalásáról” szóló elbeszéléseket más metanarratívákkal helyettesítették, és a régészek többségükben ezekkel, nem a bibliai szöveggel vitatkoznak; (4) az egységes királyság régészeti megalapozása – legalábbis Jeruzsálemből – eddig hiányzik, a többi településen (Megiddó, Hacór, Gezer) is vitatott, emellett a források egyelőre hallgatnak Saulról és Salamonról.

Még egy utolsó, fontos szempont. A 19. században a kritikusok nagy része még ennél is sokkal szkeptikusabban viszonyult a héber Biblia történetiségéhez. *Hogy a székszis visszahúzódott a kettészakadt királyság kora előtti időre, az részben annak is köszönhető, hogy ma már a kettéosztott királyság történetéhez számos egyiptomi, asszír és babilóniai forrás áll rendelkezésre.* Izrael királyságából Omri, Áháb, Jéhu, Jóház, Jóás, Menáhem, Peka és Hósea királyokat; Júdából Áház, Ezékiás és Manasse személyét említik az asszír és babilóniai krónikák; nem is szólva az egyiptomi, moábita, föníciai és arab forrásokról, amelyek probléma nélkül beleilleszthetők a korszakról szóló bibliai narratívába.

⁹² Redford 1993, 272–273. Redford elmélete tudományosan nem megalapozott. A szolebi felirat alapján ugyanis lehetetlen eldönteni, hogy a „JHVH saszuinak földje” Transzjordánia déli részére, ill. az ott lakó edomitákra vonatkozik. Michael C. Astournak, aki korábban elemezte a szöveget, éppenséggel ellenkező volt a véleménye: szerint a Libanon déli részéről a Negevig nyúló térségben szétszóró félnomádokról van szó, akiket ő az izraelitákkal azonosított (Astour 1979, 17–19).

⁹³ Az a tény, hogy a felirat megkülönbözteti az „idegen földeket” Izrael népétől, arra utal, hogy Izrael a kanaáni városállamoktól élesen különböző szocio-etnikai entitás volt, s Izraelen belül nem volt olyan város, amelyet érdemes lett volna elpusztítani. Az egyiptomi *p.t* szó szerint ’mag’-ot jelent, amelyet kétféleképpen érthetünk: vagy de abstracto „leszármazott, utód, sarj”; vagy de concreto „növényi termés” értelemben. Kenneth A. Kitchen összeszedte a szó előfordulásait a Ramesszida feliratokról, ahol több esetben a szöveg utal arra, hogy a „mag” tűz által lett elpusztítva. Az ellenség természetének elpusztítása tehát része volt az egyiptomi hadi taktikának, amiből Kitchen arra következtet, hogy a Merneptah által elpusztított „Izrael népe” is legalább részben letelepedett, földművelő életmódot folytatott, Hasel 1994; Manassa 2003; Dever 2009.

(5) Egy modern értelemben vett „ókori Izrael története” monográfiának inkább szociológiai jellegű feldolgozásnak kell lennie, mint vallási–politikai témájú eseménytörténetnek

A 19. században a történetírás egyeduralkodó formája – mint arról az 1–2. alpontban már beszélünk – a kronologikusan szerkesztett narratív elbeszélés volt, amely abban tért el a realista epikus irodalmi alkotásoktól, hogy kijelentéseit dokumentumokkal okadatolta. Ez a történetírás is használt metanarratívákat, de ezek leggyakrabban egy-egy nép, nemzet, ország vagy intézmény történetét jelentették. A meghatározó történetírói paradigma eladdig az ókori Izrael, a középkori Németország vagy a kora-újkori Anglia történetét elbeszélő események egybefüggő láncolataként ábrázolta. Ez egyébként nagyjából a bibliai ábrázolásmódnak is megfelel, habár ott nem minden esetben tartják a szigorú időrendet, és az események középpontjában sem annyira a politikai, gazdasági vagy társadalmi folyamatok állnak, hanem Isten közvetlen és közvetett beavatkozásai a történelembe. Mivel a 20. század derekáig a Biblia jelentette az ókori Izrael történetéről szóló monográfiák elsődleges forrását, természetes, hogy a történetírók annak narratív elbeszélésmódját is átvették, legfeljebb kevésbé fókuszáltak a „vallási” jellegű történetekre, s inkább a politika, a hadtörténet, és a társadalom szemszögéből láttatták az eseményeket.

El kell ismerni: DEVER következetesen gondolkodik, amikor a Biblia mint forrás száműzésével egy időben a „vallási–politikai témájú eseménytörténetet” is ki akarja rekeszteni a történeteszek eszköztárából. *A régészeti leletek ugyanis* – akármennyire is amellet érvel DEVER, hogy ugyanúgy „beszédeselek”, mint az elbeszélő források – *csak a legritkább esetben teszik lehetővé összefüggő események elbeszélését*: például egy elszenesedett, beomlott háztetőről önmagában – csak a leleteket figyelembe véve – a legritkább esetben lehet megmondani, hogy az egy földrengés következtében dőlt-e le, amit egy tűzvész követett, vagy egy ellenséges betörés okozta a pusztulást. Azt pedig végképp nem képes a régész megmondani ez alapján, hogyan hívták a települést elpusztító ellenséges hadvezért.

DEVER követelménye ráadásul abba az általános történetírói paradigmaváltásba illeszkedik bele, amely éppen a múlt század derekára vált széles körben elfogadottá. A 20. század elejétől – a természettudományok robbanásszerű fejlődésének hatására – újra jelentkezett a „tudomány-e a történettudomány?” vita, amelyben a narratív esemény-elbeszélés egyértelműen vesztesre állt. (Jellemző, hogy az 1901 óta Nobel-díjjal jutalmazható tudományágak között nem szerepel a történelemkutatás.) Az addigi historiográfia egyik legnagyobb gyengéjének ugyanis az bizonyult, hogy kutatásának alapegysége, az „esemény”, nem tudományos fogalom. Történelmi eseménynek mindig valamilyen *különleges, egyedi, jelentőségteljes* eseményt tartanak. E jelzők azt implikálják, hogy minden történelmi esemény egyben egyedi és megismételhetetlen. Ez az „individualitás” és „összemérhetetlenség” azonban alkalmatlanná teszi az eseményt arra, hogy tudományos magyarázatok tárgyát képezze.

Az esemény – mint már Arisztotelész is megírta⁹⁴ – empirikusan nem figyelhető, nem modelálható, nem mérhető, nem ellenőrizhető, ennél fogva nem tudományos kategória. Az eseményt

⁹⁴ „A filozófiához közelebb álló és magasabb rendű a költészet, mint a történetírás, mert a költészet inkább az általánosat, a történetírás meg az egyedit mondja”, Poétika 9. 51b Ritoók Zsigmond ford.

elbeszélhetjük, pontosabban szólva: beszélhetünk az eseményről, ám ez a narratíva inkább a művészetek, nem pedig a tudomány hatáskörébe tartozik.

A társadalomtörténet mindig is egyik fő ellenségének tartotta az esemény-központú történetírást (*histoire événementielle*), és igyekezett az eseményt kizárni a történeti kutatások köréből. Különösen igaz ez az *Annales*-iskola történészeire, akik szerint a politika- és diplomáciatörténet (*histoire bataille*) meghaladása mindenképpen „eseményellenes” (*anti-événementielle*) történetírást jelent.⁹⁵ Az *Annales*-iskola doyenje, FERNAND BRAUDEL szerint az esemény „elszálló füstjével betölti a kortársak tudatát, de nem sokáig tart, alig lehet látni a lángját.”⁹⁶ Az esemény – vallotta BRAUDEL – „rövid idejű” történelem „kifejezetten a krónikás, a zsurnaliszta ideje”; vele szemben áll a „magasabb szintű idő”, másnéven „hosszú időtartamot” (*longue durée*) átfogó „esemény-ellenes”, vagy strukturalista történetírás.⁹⁷ Az eseményt likvidálni szándékozó annalisták helyette bevezették a történettudomány új alapegységét: ez a BRAUDEL által javasolt „totális társadalmi tény” (*fait social total*).

Ám éppen akkor, amikor úgy tűnt, hogy az eseményt végleg sikerült száműzni a történetírásból, az újra felütötte fejét.⁹⁸ A 20. század utolsó harmadában számosan tettek hitet a történetírás egyik vagy másik válfaja mellett, s végeredményben eléggé pontosan kirajzolódtak a struktúra és esemény közti különbségek kontúrjai.⁹⁹ Eszerint:

A struktúra létezik – az esemény történik.

A struktúrát leírjuk – az eseményt elbeszéljük.

A struktúra szinkron szerkezetű – az esemény ezzel szemben diakronikus.

A struktúrák személy felettiek és személy közöttiek – az eseményeket bizonyos személyek váltják ki, vagy szenvedik el.

Minthogy a strukturális és eseménycentrikus történetírás továbbra is kénytelen elszenvedni egymás társaságát, hisz’ bebizonyosodott: mindkettő létezése jogosult, a struktúra és az esemény (vagyis a braudeli fogalmak szerint a „hosszú és rövid időtartam”) közti éles határok is elmosódnak látszanak. Sőt, úgy tűnik, hogy az események és struktúrák nemcsak jól megvannak egymás társaságában, hanem kölcsönösen magyarázzák is egymást. CHRISTOPHER LLOYD egy rosszul

⁹⁵ Erről ld. Szeberényi Gábor: Lehet-e az esemény „tudományos” kategória? Az esemény-fogalom történetelméleti megítéléséről, in: A történész szerszámosládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa. Szerk. Szekeres András. Bp.: L’Harmattan–Atelier, 2002. 198–199.

⁹⁶ Braudel 1972, 990.

⁹⁷ Vö. Szeberényi Gábor: Lehet-e az esemény „tudományos” kategória? Az esemény-fogalom történetelméleti megítéléséről, in: A történész szerszámosládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa, szerk. Szekeres András. (Atelier füzetek 3.) Bp.: L’Harmattan–Atelier, 2002. 198–199.

⁹⁸ Ennek egyik jele Pierre Nora programadó cikke volt: Le retour de l’événement, in: Le Goff – Nora, P. (eds.): Faire de l’histoire. Paris: Gallimard, 1974. I. 210–228. Nora a visszatérést a kép és a mozi mai kultúránkban betöltött mindenható szerepével (is) magyarázza. Az esemény visszatéréseivel foglalkozó Nora viszont az évenként fogalmának érvényességét a kortársi vagy jelenkori történelemre korlátozta. Az esemény szerinte a hírrel, az aktualitással kapcsolódik össze, és mint ilyen, alapvetően a modern társadalom sajátja. (Az „esemény” konstrukciója ugyanakkor Nora szerint egyértelműen negatív jelenség, a tömegkommunikáció manipulálásának eredménye.)

⁹⁹ Az összefoglalás alapja: Koselleck 2003, 163–178.

értelmezett ontológiai szembeállítás eredményének tekinti az eseménytörténet és a strukturális történelem radikális megkülönböztetését, és a megoldást abban látja, ha az esemény–struktúra kapcsolatot inkább valamiféle „szimbiotikus kettősségként” (*symbiotic duality*), mintsem dichotómiaként fogjuk fel”.¹⁰⁰ *Az ókori Izrael eseménycentrikus elbeszélésében is rendkívül hasznos lehet a régészeti források figyelembe vétele, ahogyan fordítva: egy alapvetően régészeti jellegű összefoglalás sem nélkülözheti a bibliai alapú eseménytörténetet, ami nélkül „vak és süket” lesz, és előbb-utóbb elveszti lába alól a valóság talaját.*

(6) A történelem egyedül hiteles forrása a régészet – a régészeti leletek „néma” és „beszédese”, vagyis tárgyi és szöveges felosztása nem helyes, mert a tárgyi leletek is „beszédesekek”

Az, hogy a történelem egyedüli hiteles forrása a régészet, olyan nevetséges túlzás, aminek ellenkezőjét nem is szükséges bizonyítani. Ez a kijelentés még akkor sem áll meg, ha a „történelem” szót az *ókori* jelzővel egészítjük ki. A Hérodotosz, Thuküdidész, Livius vagy Tacitus művei alapján megírt klasszikus ókori történelemből – amely máig alapvetően *eseménytörténet* – vajmi kevés maradna, ha csupán a fennmaradt régészeti leletek alapján volna szabad megírni az antik Hellasz és Róma történetét. Vannak persze olyan időszakok – különösen azok, amelyekben hiányoznak a narratív források –, amelyek történetének megírásához nagyobb mértékben támaszkodnak a történészek a régészeti forrásanyagra. *De a krétai–műkénéi kor vagy a korai Róma történetéből senki sem rekeszti ki a mítoszokat, az epikus anyagot és a klasszikus történetírókat, s még ha kritikusan is viszonyulnak hozzájuk, nem áttallják elismeri azt, hogy nélkülük vakon tapogatóznának a régészeti leletekből kikövetkeztetett – önmagukban jelentés nélküli – információhalmazokban.*

WILLIAM G. DEVER idézett mondatának második felében a 17–18. századi „történelmi pyrrhonizmus” szelleme érhető tetten, amelyről ARNALDO MOMIGLIANO adott kitűnő elemzést.¹⁰¹ A pyrrhonisták azt hitték, hogy a sok évszázados másolói hagyomány révén átörökölt klasszikus szövegek jelentése szubjektív, míg a régészet által felszínre hozott tárgyak mindig az objektív valóságra reflektálnak. Ezért a szövegeket minden esetben a tárgyi leletek alapján kell interpretálni.¹⁰² Ez azonban éppúgy fordítva is igaz: a tárgyak értelmezéséhez szükség lehet az irodalmi szövegek kontextusára.¹⁰³ BARTLETT helyesen állapítja meg, hogy a „régész nem autonóm szuperlény”, neki is szüksége van számos részdiszciplína ismeretére. A bibliai régészet esetében – MORTON SMITH szavait idézve – a kompetens régészek által elért tudományos eredményeket kell a kompetens filológusok és teológusok által értelmezett bibliaszövegekkel összevetni.¹⁰⁴ (Más kérdés, hogy ki s mi alapján dönti el: ki a kompetens és az inkompetens?) A lényeg: *az igazság megismerése érdekében a szövegek és a tárgyi leletek közötti produktív dialógusára van szükség.*¹⁰⁵

Az is megfigyelhető, hogy mintha DEVER – aki maga nem epigráfus – mintha védekezne a régészeti leletek „epigráfiai” és „tárgyi” megkülönböztetése miatt. Ennek valószínűleg az lehet oka,

¹⁰⁰ Lloyd 1993, 40. – Jellemző, hogy a kötet a vallási struktúrákat egyáltalán nem tárgyalja.

¹⁰¹ Momigliano 1950.

¹⁰² Ezt vallja a modern régészek között pl. Axel Knauf is (Knauf 1991, 26–64).

¹⁰³ Bartlett 1997, 13.

¹⁰⁴ Smith 1969, 34.

¹⁰⁵ Bartlett 1997, 14.

hogy a történészek tudva–tudatlanul is többre értékelik a „beszédes”, vagyis epigráfiai forrásokat, mint a feliratok nélküli tárgyi leleteket (falmaradványok, kerámia, fémeszközök stb.). Ez gyaníthatóan amiatt van, mert a feliratok – még ha csak egy név erejéig is – valamilyen módon narratívák, vagyis közvetlenül megszólítanak bennünket. Egyébként láthatólag maga DEVER sem tudja kivonni magát az epigráfiai leletek „bűvköréből”. Csak egyetlen példa erre: a mai Raddana (Jeruzsálem egyik külső kerülete) területén feltárt Kr. e. 13–11. századi izraelita falu kutatástörténetének egy bevezetői összefoglalását ezzel fejezi be: „Az egyik legjelentősebb Raddanában előkerült lelet egy korszak volt, amelyre proto-kánaánita betűkkel a héber Bibliából is ismert ‘Ahilud nevet vés-ték (1Kir 4:12)”.¹⁰⁶ A hivatkozás pikantériája, hogy ‘Ahilud Dávid királyságának egyik fontos szereplője lehetett, bár a Biblia csak fiait említi: Jósafát emlékirót (*mazkír*, 2Sám 8:16, 20:24; 1Kir 4:3, 1Krón 18:15) és Bahanát, a Jezreél-völgy helytartóját (1Kir 4:12). DEVER persze csak annyit állít: a Bibliában említett és a korszakfűlön szereplő két *név* azonos, amiből nem következik a *személyek* azonossága. A korszakfűl természetesen nem árulja el, hogy „én vagyok az az ‘Ahilud akit a Biblia is említ”; de a személyek azonosításának lehetőségét *sem zárja ki semmi*, különösen azt tekintetbe véve, hogy a Raddanában feltárt ókori települést éppen az egységes királyság korában lakták, és hogy ez a név később nem fordul elő az izraeliták ismert névanyagában. Azt pedig végképp különös lenne állítani – DEVER 4. számú alpontjára visszautalva –, hogy a kettéosztott királyság (Kr. e. 10. század) kora előtti időszak „puszta mítosz, őstörténeti fikció”; hiszen itt két egykorú forrásban bukkanunk rá ugyanazon ritka névre; márpedig, ha a korszakfűlön szereplő ‘Ahilud mögött egy valós személy állt, amit aligha lehet józanul tagadni, miért vitatnánk el, hogy a ‘Ahilud fia Jósafát, és ‘Ahilud fia Bahana is valószínű személyek lehetettek?

Az epigráfiai (vagyis „beszédes”) források valódi jelentőségét éppen a bibliai narratívába történő beilleszthetőségük adja. (Ez kísértette meg a fenti példában magát DEVERT is egy pillanatra.) A „Dávid háza”-ról szóló arámi felirat úgy tűnik, még a Dávid király történetiségét kétségbe vonók nagy részét is elnémította; és az sem véletlen, hogy ezek a szkeptikusok éppen az Ábrahám-ról, József-ről, Mózes-ről és Salomon-ról szóló *epigráfiai bizonyítékokat* követelik a lehangosabban. Az epigráfiai leletek jelentőségét számtalan példán lehetne bemutatni. Itt csak egyet választok. Az „ofíri arany” fogalomra vált a Bibliában, amióta Salamon a föníciaiakkal együtt rendszeres kereskedelmi kapcsolatba került ezzel az országgal, amit hosszú ideig csupán legendás helynek, afféle korai „Eldorádó” mítosznak véltek. Csakhogy az Ofir nevű földrajzi hely létezését már egy epigráfiai lelet is bizonyítja: a Tel Qasile-i ásatáson talált osztrakon.¹⁰⁷ A Kr. e. 8–7. századból származó, agyagba karcolt két soros héber szöveg így hangzik: „Ofíri arany Bét-Hórónba (vagy Bét-Hórón tulajdonában lévő ofíri arany) 30 sékel értékben.” Az írás hétköznapi, használati jellege aligha engedi meg azt az olvasatot, hogy itt valamiféle mesés vagy mítikus eredetű aranykincsről lenne szó. Ofir egyébként minden bizonnyal Afrikát, illetve a kelet-afrikai partvidéket jelenti.¹⁰⁸

¹⁰⁶ A szöveghez a korszakfűlön talált betűk rajzát is csatolta: Dever 1997, 30–33. fig. 2.

¹⁰⁷ B. Mazar 1951.

¹⁰⁸ E. Lipiński: L’or d’Ophir. *Studia Phoenicia* 9 (1992) 205–214; M. Görg: Ofir und Punt. *Biblische Notizen* 82 (1996) 5–8; G. Rachet: L’Ophir et les flottes de Salomon. *Cahiers du Cercle Ernest Renan* 245 (2009) 55–71. — Egyesek még most sem tudják eldönteni, hogy „ténylegesen történeti helyről van-e szó, vagy csupán szimbólumról” (Karasszon 2009: 97).

(7) Izrael szekuláris történetét kell megírni, megfosztva a bibliai „mítoszoktól”, kizárólag a „hiteles” régészeti adatokra támaszkodva

A ma szinte kizárólagosan tudományosnak tekintett paradigma szerint Biblia olyan „hitéleti irat”, amelynek érvényességi köre csakis és kizárólag a zsidó/keresztény valláson belül húzódik, történeti relevanciája elhanyagolható, de tkp. ez a kérdés nem is olyan lényeges, hiszen – így szólt a kiinduló tétel – alapvetően hitéleti iratokról van szó.¹⁰⁹ Csak hogy ez alapvetően *a priori* állítás, amely sem a zsidó/keresztény kinyilatkoztatás természetét, sem a Biblia szövegének belső intencióját nem veszi figyelembe. A Biblia ugyanis fenntartja igényét a „történelmi elbeszélés” hitelességére, ami lényegileg érinti a zsidó/keresztény vallás elméletét és gyakorlatát. Az „üdv történelem” ugyan valóban megkülönböztethető a „profán” történelemtől (ezt vallják olyan jelentős teológusok és filozófusok, mint WALTER BENJAMIN, KARL LÖWITH, ERICH AUERBACH, WOLFHART PANNENBERG és JACOB TAUBES), de nem abban az értelemben, hogy csak az utóbbi az, ami ténylegesen megtörtént. Ha a Bibliában lejegyzett ún. „üdv történeti események” (az Ábrahámmal kötött szövetség, az egyiptomi Kivonulás és a Törvényadás; a názáreti Jézus születése, halála és feltámadása stb.) mítoszok, vagy egy vallásalapító által kitalált kegyes történetek lennének, melyeknek célja a hívők megjobbítása, a zsidó/keresztény kinyilatkoztatás már régen eltűnt volna a különféle keleti misztériumvallások szerteburjánzó dzsungelében. A Biblia „történeti” feljegyzései azonban minden más históriai hagyománytól elütő, sajátos szempontot érvényesítenek: kizárólag az Örökkévalónak a történelem folyásában megmutatkozó cselekedeteit rögzítik.¹¹⁰ Amit KARL LÖWITH a keresztény történelem-értelmezésről ír, az *mutatis mutandis* a zsidóra is igaz:

A hit fényében nézve, a Krisztus előtt és után történt világi események nem kapcsolódnak össze értelmet hordozó történések folyamatos egymásutánjává, hanem csupán az üdv történet külső keretét alkotják. Fontosságuk vagy jelentéktelenségük az ítélet és a megváltás szempontjából lehetséges értelmükön méretik. Ezért az Ó- és az Újszövetség történelmi érdeklődésének jól megszabott határai vannak – annak a néhány eseménynek és személynek szól, amelyeket, illetve akiket a Gondviselés kapcsolatba hoz az üdv történettel, az egyetlen lényeges »történelemmel«.¹¹¹

Az „üdv történet” természetesen nem lehet tárgya semmiféle elméleti bizonyítási eljárásnak, mert az hit dolga. Ugyancsak hit által „tudhatjuk”, hogy a legmélyebb múlt és a legvégső jövő, az első és a végső dolgok a Messiás személyében összefüggenek. Történészként senki sem képes a Messiásra ismerni, sem a zsidóság történetében a világtörténelem nagy eseményeit felfedezni. Ráadásul nemcsak a Kezdetről és Végről szóló bibliai elbeszélés, hanem a Biblia ténylegesen történeti része is előfeltételezi a kinyilatkoztatott hitet, hogy a történelem egyetlen lényeges összetevőjére: a messiásira utalhasson. Ugyanezt fejezi ki WALTER BENJAMIN töredéke is: „Csak maga a Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történet vonatkozását a messiásira.”¹¹² Annak az állításnak

¹⁰⁹ Ruff 2009, 36–42.

¹¹⁰ Yerushalmi 2000, 27.

¹¹¹ K. Löwith: A történelem bibliai magyarázata, in: Löwith 1996, 239.

¹¹² W. Benjamin: Teológiai-politikai töredék, in: Benjamin 1980, 977–978.

az elfogadásához, hogy „a Biblia (vagyis az Ó- és Újszövetség) Isten kinyilatkoztatott beszéde”, nyilvánvalóan *hitre* van szükség, amelyet *per definitionem* nem lehet és nem is szükséges történetileg bizonyítani (vö. Zsid 11:1). *Figyelembe kell azonban vennünk, hogy a zsidó és keresztény hit alapjául történeti értelemben is igaz – vagyis valóságosan megtörtént – események szolgálnak.* Úgy is fogalmazhatnánk: ez a történet – a Bibliává vált történet – a zsidóságnak nem csupán története, hanem egyszerre hitének kialakulása és hitének tárgya.¹¹³ A kinyilatkoztatásba vetett hit nem engedi meg, hogy egyes eseményeket (meg nem történt) mítoszokként, másokat pedig valós eseményekként tartsunk számon. *Amikor a szekuláris történészek tagadják a Biblia történetiségét, valójában – tudtukkal vagy anélkül – a bibliai kinyilatkoztatás és az abban vetett hit ellen is harcolnak.* Ezt pedig nem a vallási „semlegesség” vagy valamiféle történészi „objektivitás” kényszeríti ki belőlük, hanem az a tény, hogy „a természettudományos világnézet reflektálatlanul, abszolút igazságként és mindenre alkalmazható ontológiaként van jelen a történettudomány művelőinek tudatában, és tudományuk tudományon kívüli, hitbeli alapját képezi, amely akadálytalanul és nagyon erőteljesen működik a tudományuk tárgyát képező anyag szelekciójában”.¹¹⁴

A történészek a 19. század óta arra hivatkoznak, hogy ők induktív módon, a részletekből építik fel az egészet, mégpedig a „kemény tények”, azaz a dokumentumok segítségével. Kérdés azonban, hogy e dokumentumok közül miért zárják ki *a priori* a Biblia szövegeit? Mint a fentiekben bizonyítani próbáltuk: erre semmi okuk. De tegyünk még egy összehasonlítást. Hogy a Bibliához mennyire nem objektíven és elfogulatlanul viszonyul a történettudomány, az is mutatja, ahogyan például a homéroszi eposzokat kezeli. Az elmúlt másfélszáz év régészeti felfedezéseinek köszönhetően ma már elég pontosan el tudjuk különíteni, hogy az eposzok mikor beszélnek a „dicső múltról” (ami nem más, mint a minószi–mükénéi kor Kr. e. 1500–1200) és mikor saját korukról (ez az úgynevezett „sötét kor” vége, Kr. e. 800 körül). *Mégsem olvashatunk a klasszika archeológusok körében olyan kijelentéseket, hogy a homéroszi eposzokat, mint „őstörténeti mítoszokat” eleve ki kell zárni a fent említett történeti korok tárgyalásából, mivel bebizonyosodott hiteltelenségük.* Ugyanez mondható el a római őstörténeti mítoszokról is: Róma eredetével kapcsolatban inkább a mítoszok historizálásáról beszélhetünk a modern szaktudományban, vagyis arról a törekvésről, hogy a lehető legtöbb – évszázadokkal későbbi irodalmi hagyományban fennmaradt – legendás aitiológiai elbeszélésről a régészet segítségével is kimutassák, hogy magvuk történeti igazságot tartalmaz.¹¹⁵ *A modern történettudomány tehát kettős mércével méri az ókori történeti szövegeket: a bibliai események „bizonyítására” – amennyiben egyáltalán lehetséges bármely esemény „bizonyítása” – úgy tűnik, nem elegendőek azok az eszközök, amelyek nagyon is elégségesek a „profán” történeti események igazolásához.*

Ezen a ponton tovább is léphetünk. Vajon nem lehetséges-e, hogy a Bibliával szembeni *tudományosnak* beállított kifogásokat valójában a történettudomány egyes művelőiben munkáló vallásellenesség, azon belül egy mélyen gyökerező antiszemitizmus és anticionizmus hozza létre és tartja fenn?

¹¹³ Tatár György: Kommentár és történetírás, in: Pompeji és a Titanic, Atlantisz, Bp. 1993, 148.

¹¹⁴ Ruff 2009, 42.

¹¹⁵ A Lupa Capitolina Electronica on-line bibliográfiái adatbázisa felment az alól, hogy a témában részletes bibliográfiával szolgáljak.

Közismert, hogy WILLIAM G. DEVER a 80-as évek óta ágál a szaktudományban a „bibliai régészet” kifejezés használata ellen. Szerinte a „síro-palesztinai” jelző fejezné ki mindazt, amit a fentiekben tárgyalt hét pontban lefektetett. De nézzük meg, honnan is származik, illetve mire utal ez az elnevezés? Koilé Syria, illetve Syria–Palaestina annak a területnek a hellenisztikus illetve római kori (Kr. e. 3–1. századi, ill. Kr. u. 135 utáni) elnevezése volt, amely eredeti őslakói után a *Kanaán*, majd a zsidó honfoglalást követően az *Izrael* nevet kapta. Ez utóbbi az északi országrész kiválása után élt tovább, míg a déli királyság neve *Júda* lett. Ezt az elnevezést a terület a babilóni (*Iaudu*) és perzsa korban (*Jehud*) is megőrizte. Történeti tény, hogy a DEVER által javasolt „síro-palesztinai” elnevezés az ókori Izrael történetének olyan korszakára utal, amely a zsidó nép elnyomásával függött össze (elsősorban IV. Antiokhosz Epiphanész és Hadrianus révén). Ha már a „bibliai régészet” jelzőt nem tartja DEVER eléggé tudományosnak, vajon mi lehet az akadálya annak, hogy nem az ókori Izrael vagy Júdea régészetéről beszél?¹¹⁶ Ugyanakkor más kutatók, mint DARREL LANCE vagy ALFRED GLOCK erőteljesen érveltek amellett, hogy a „bibliai régészet” is legitim *tudományos* elnevezés.¹¹⁷ A „síro-palesztinai régészet” Palesztina [az ókori Izrael] történelmével foglalkozik; a *bibliai régészet* pedig „a bibliai tudományok alfaja, amely arra törekszik, hogy a régészeti kutatások és felfedezések során megszerzett valamennyi információt a bibliaértelmezés szolgálatába állítsa”.¹¹⁸ *A bibliai régészet feladata a bibliaszöveg megvilágítása, miközben nem szabad lemondania a tudományosságról, ami elsősorban az érvelés során használt történeti tények (dokumentumok) verifikálhatóságában és ellenőrizhetőségében nyilvánul meg.*

Mint eddig is láttuk, a Biblia szövegéhez a mai tudományos paradigma alapján közelítő történetek között megfigyelhető egyfajta „kettős mérce” alkalmazása. „A Biblia tanulmányozóinak meg kell érteniük – írja például BARTLETT –, hogy egy hajó felfedezése az Ararát hegyén, vagy az összetört törvénytábláké a Sínai-hegy alatt, nem bizonyítja JHVH létezését, vagy a történeti eseményeknek (bármifélek is legyenek azok) a bibliai szerzők által adott értelmezését”.¹¹⁹ Képzeli el most egy pillanatra, hogy BARTLETT-nek igaza lesz, és a hagyományosan a Sínai-hegyként azonosított Dzsebel Musza alatt előkerül két, héber nyelven, protosínai vagy protokanaáni karakterekkel vésett kőtáblába, amelyre szó szerint az 2Móz 20:2–17 versei vannak felvéve. A helyszín lokalizálható, az írás egykorú, a régészeti datálás megbízható, az epigráfiai textus irodalmi szöveg alapján azonosítható: BARTLETT – és a mai történészek többsége – szerint azonban ez sem elegendő a bibliai narratívában szereplő történeti események (az egyiptomi Kivonulás, a pusztai vándorlás, a Törvényadás) igaz/valós voltának bizonyításra. De vajon miért nem? *Csakis azért, mert a jelzett történeteket eleve mesékként, mítoszokként tartják számon.*

Sok tudós számára azonban így is a Biblia a legfontosabb adatforrás, amely fényt vethet az ókori Izrael történetére. Egy pillanatra félretéve a Könyvek Könyve vallási jelentőségét és a szöveg történeti pontosságával kapcsolatos aggályoskodást, „kétség nélkül megállapíthatjuk, hogy a

¹¹⁶ Tudom, hogy erre a válasz: mert a Syria és Palaestina kifejezés földrajzilag tágabb értelmű, mint az ókori Izrael. Ez természetesen igaz, csak éppen a lényegét fedi el. A „bibliai régészet” fókuszában — nincs ebben semmi szégyellnivaló — Izrael és nem a környező népek, kultúrák története áll.

¹¹⁷ Lance 1982, 97–101; Glock 1986, 85–101.

¹¹⁸ Lance 1982, 100.

¹¹⁹ Bartlett 1997, 11.

Biblia alapvető fontosságú történeti dokumentum” – írja ERIC H. CLINE.¹²⁰ Olyan ókori forrás, amely egészen aprólékos, részletgazdag képet fest az ókori Izrael életéről. *Egy olyan forrásmű, amit az ókori zsidóság történetének kutatója ugyanolyan bátran jogosult felhasználni, mint ahogyan a „szíro-palesztinai régészek” használják az egyiptomi, asszír vagy újbabilóniai szövegeket kutatásaik során.* Amint arra CLINE is rámutatott: e használat során a bibliai régészek ugyanazt a módszert követik, mint évszázadok óta a klasszika-archeológusok, akik a görög és római világ tárgyi maradványainak értelmezéséhez természetesen használják forrásként a klasszikus irodalmat (és nemcsak a kifejezetten történeti jellegű szövegeket!). Természetesen minden kutatónak – nemcsak a bibliai régészeknek – tudatában kell lennie annak, hogy forrásai eltérő mértékben tükrözhetik a valóságot: némelyik részrehajló, némelyik ideologizáló, némelyik pedig egyszerűen hazudik. Történelemszövegen szólva: nem minden dokumentum rendelkezik egyforma forrásértékkel; és azt is tudjuk: komparatív források híján sokszor még azt sem tudjuk kideríteni, ki mikor mond igazat. A Biblia történeti értékével kapcsolatban AMIHAI MAZAR, a jeruzsálemi Héber Egyetem régész-professzora egyértelműen fogalmaz:

Számomra, és sok más tudós számára is úgy tűnik, hogy a régészet és a Biblia közötti kapcsolat megbontása megfosztaná kutatási területünket a hústól, és csak a kiszáradt csontokat hagyná meg. A szöveg és a tárgy közötti viszony a bibliai régészet esszenciája; ez maradt meg számunkra, hogy megbirkózzunk a felmerülő kérdésekkel, elkerülve egyrészt a szöveg naiv, fundamentalista megközelítését, másrészt pedig a túlzottan manipulatív, kritikátlan, vagy imaginárius értelmezéseket.¹²¹

Ez utóbbiak között említhetjük a témával foglalkozó és tudományos szempontból értékelhetetlen könyvek, tanulmányok és népszerűsítő filmek százait, ha nem ezreit. Mindkét oldalon. Mint-hogy akadnak olyan fundamentalisták, akik *a Biblia valamennyi kijelentését régészeti leletekkel akarják „igazolni” vagy „bizonyítani”*; a másik oldalon viszont jelen vannak a tudományos életben azok a „bibliai minimalisták”, akik számára *minden olyan lelet, amely kapcsolatba hozható a Bibliával, vagy a mai Izrael területén élő zsidósággal, egyszerűen hamisítvány, vagy még rosszabb: egy cionista összeesküvés bizonyítéka.* Hozzátehetjük ehhez, hogy a Biblia történetiségét vakon elutasító iszlamista felfogás mindenütt uralja az arab propagandát, és a nyugati médiában, sőt az akadémiai tudományok területén is egyre nagyobb befolyásra tesz szert. Az Egyesült Államokbeli Columbia Egyetemen 2007-ben a kulturális antropológia professzorának nevezték ki a palesztin származású NADIA ABU EL-HAJ-ot, az ugyancsak palesztin EDWARD SAID egyik ismert tanítványát. A hölgy mindeddig egyetlen könyvet publikált, melynek címe: *„Tények a földön: régészeti tevékenység és területi önmeghatározás az izraeli társadalomban”*.¹²² Könyvében EL-HAJ magát Izrael államot és annak társadalmát tekinti egy illegitim ásatási eljárás során a napvilágra hozott leletnek. Szerinte ugyanis „miközben a cionizmus politikai mozgalma odafönt egy államban valósítja meg magát, tudományos szolgálólánya, a cionista archeológia megvalósítja ugyanezt odalent, a fosszilis múlt-

¹²⁰ Cline 2009, 4.

¹²¹ Mazar 2007a, 33.

¹²² Abu el-Haj 2001.

ban is”.¹²³ Ez a kritikai hang – ha nem is ennyire nyílt politikai éllel – de már sokkal korábban jelentkezett az ún. „koppenhágai iskola” szerzőinél. PHILIP DAVIES (1945–), a sheffieldi egyetem emeritus professzora például úgy határozta meg a bibliai Izraelt, hogy az a modern kutatók talál-mánya. 2009-ben pedig egy népszerű bibliai portálon jelentette meg cikkét:¹²⁴ „*Van-e etika a Biblia-ban?*” Végkövetkeztetése: „Az etika nem a vallás egyik adománya az emberiségnek, és a Biblia nem szolgálhat a modern demokrácia erkölcsi útmutatójaként – hacsak természetesen mi ma-gunk nem döntünk úgy, saját etikai elveink alapján, hogy annak melyik részét fogjuk követni, és melyiket nem. De gondolják meg, nem éppen ezt teszi a legtöbb hívő is? Miért nem tisztázzuk ezt végre, és miért nem hagyunk fel annak hajtogatásával, hogy nyugati kultúránk „bibliai értékeken” épült fel, mivel – hála istennek – ez nem igaz!” NIELS PETER LEMCHE (1945–), a minimalisták egyik atyamestere szerint az izraelita nép történetének – legalábbis a bibliai szerzők tálalásában – vajmi kevés köze van a történeti valósághoz. Ez egy erőteljesen ideológiai jellegű konstrukció, amit a zsidó hagyományt őrző ókori tudósok kreáltak annak érdekében, hogy saját vallási közösségüket és vallási–politikai törekvéseiket legitimizálják az általuk lakott területen.¹²⁵

*Időnként persze felbukkannak tényleges hamisítványok is, amiket többnyire puszta nyereség-vágyból és/vagy szenzációkeltés céljából hoznak létre.*¹²⁶ A bibliai régiségek valaha élt legismertebb hamisítója MOSES WILHELM SHAPIRA (1830–1884) volt, aki a „Moabita-kő” vagyis Mésa moábi király győzelmi sztéléje megtalálása után tisztán üzleti céllal fogott bele moabita régészeti leletek készítésébe.¹²⁷ A jeruzsálemi Óvárosban működő üzlete olyan híressé vált, hogy a kor celebritásai – köztük királyok és hercegek – adták egymásnak a kilincset. 1873-ban a Berlini Múzeum 1700 műtárgyat vásárolt tőle összesen 22 000 birodalmi tallér értékben. A hamisítót végül C. CLER-MONT-GANNEAU leplezte le, pedig még tudós védelmezői is akadtak: EMIL FRIEDRICH KAUTZSCH és ALBERT SOCIN egy könyvet is adott ki „*A moabita régiségek valódiságának bizonyítása*” (*Die Echtheit der moabitischen Altertümer geprüft*) címen 1876-ban. SHAPIRÁNAK mindmáig akadnak modern követői, ám ezek ma már az anonimitás mögé bújva követik el csalásaikat.¹²⁸ A neves londoni műgyűjtő, SHOLOMO MOUSSAIEFF gyűjteményében található „YHWH Háza”-osztrakon bizonyosan hamisítvány;¹²⁹ csakúgy, mint a 2003-ban felbukkant Joás-felirat, amely az Első Temp-

¹²³ Abu el-Haj és könyve szelet vetett és vihart aratott az Egyesült Államokban. Az ügy megmutatta: szintisztán politikai kérdésről van szó, amelyben a tudományos érvek mit sem számítanak. Michael Dietler, a Chicagói Egyetem antropológus professzora szerint Abu el-Haj elsőrangú tudós, akit csak azért támadnak, mert palesztin származású. Ezzel szemben olyan – a témában évtizedek óta magukat exponáló – tudósok, mint Alan F. Segal vagy William G. Dever kijelentették, hogy Abu el-Haj nem azért nem méltó a professzúrára, mert baloldali gondolkodó és palesztin származású, hanem mert az általa képviselt tudomány „hamis, félrevezető és veszélyes”. Az ügy magyarországi visszhangjához lásd Tatár György írását: „Archaeologizmus.” In: Az angyal színeváltozása. Budapest: Kalligram, 2020, 270–283.

¹²⁴ Are There Ethics in the Hebrew Bible? <https://bibleinterp.arizona.edu/opeds/ethics_3579> (Utolsó letöltés: 2023. június 10.)

¹²⁵ Lemche 1998, 165–166.

¹²⁶ Burleigh 2009; Grüll 2019.

¹²⁷ Allegro 1965.

¹²⁸ Freedman 2007.

¹²⁹ Eph'ial-Naveh 1998.

lom rekonstrukcióját írja le szinte szó szerint a Bibliából (2Kir 12) vett szavakkal.¹³⁰ A tudományos sajtó néhány éve cikkezik az Israel Museumban kiállított, de ugyancsak a múkincspiacon vásárolt, Első Templom-korabeli elefántcsont gránátalmácska esetleges hamisítvány voltáról.¹³¹

Eközben a történelemhamisítók és álrégészek szinte uralják a televíziócsatornákat és Hollywoodot, akik mindent megvesznek, amiben szenzációt szimatolnak. Példa erre DAN BROWN (zenész, tanár, író), JAMES TABOR (vallástörténész, egyetemi tanár) és SIMCHA JACOBOVICH (filmrendező, újságíró), akinek feltett céljuk, hogy dokumentumfilmjeikkel igazolják teóriáikat. Az Oscar-díjas hollywoodi rendező, JAMES CAMERON 2006-ban forgatott „*A dekódolt Exodus*” (*The Exodus Decoded*) című filmjének már címe is utalt a *Da Vinci-kód* című bestsellerre (és a belőle készült filmre), amelynek népszerűsége épp abban az időben érte el csúcspontját. A film – egy fél évszázados elméletet felújítva – bizonyítani kívánta, hogy az „egyiptomi tíz csapás” néven ismert esemény bibliai leírásának minden eleme összeegyeztethető a Théra (Santorini) szigetén a Kr. e. 15. század közepén történt vulkánkitörés következményeivel: vagyis „nem történt csoda”. A hollywoodi sztárrendező 2007-ben Jézus személyét és az evangéliumok megbízhatóságát vette célba „*Jézus elveszett sírja*” (*The Lost Tomb of Jesus*) című filmjével, amelyben azt állította, hogy az 1980-ban a jeruzsálemi Talpiót-negyedben felfedezett zsidó sírkamra „lakói” valamennyien a Szent Családhoz tartoztak, beleértve Jézus feleségét és gyermekét is.¹³² A történeti tények elferdítése ellen nemcsak a keresztény egyházak, hanem a régészek és teológusok is tiltakoztak, egyebek mellett a 2008 januárjában a Princeton Egyetemen rendezett szimpózium keretében. JACOBOVICH és CAMERONT azonban ez sem hatotta meg: azonnal kijelentették, hogy a konferencia az ő állításaikat igazolta. A tények e nyilvánvaló elferdítése ellen a résztvevők nyílt levélben tiltakoztak. Nem sok sikerrel, ami a média teljes érdektelenségét illeti.

¹³⁰ Cross 2003; Eph’al 2003; Knauf 2003; Goren 2004.

¹³¹ Goren 2005; Ahituv 2007.

¹³² Erről lásd a forgatókönyvírók műveit: Tabor 2006; Jacobovichi–Pellegrino 2007.

Bibliográfia

- ALBRIGHT, W. F. (1969): The Impact of Archaeology on Biblical Research – 1966, in: D. N. Freedman and J. C. Greenfield (eds.) *New Directions in Biblical Archaeology*, Garden City, NY: Doubleday, 1–14.
- ALBRIGHT, W. F. (1974): *The Archaeology of Palestine and the Bible*. Cambridge, Mass.: ASOR.
- ARNOLD, B. T. – WEISBERG, D. B. (2002): A Centennial Review of Friedrich Delitzsch's "Babel und Bibel" Lectures. *Journal of Biblical Literature* 121: 441–457.
- ASTOUR, M. C. (1979): *Yahweh in Egyptian Topographic Lists*, in: M. Görg–E. Pusch (eds.) *Festschrift Elmar Edel in Ägypten und Altes Testament*. Bamberg: M. Görg.
- ATHAS, G. (2003): *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation* (JSOT 360.) Sheffield: Sheffield Academic Press.
- BARTLETT, J. R. (1997): What Has Archaeology to Do with the Bible – or Vice Versa? in: J. R. Bartlett (ed.) *Archaeology and Biblical Interpretation*. London–New York: Routledge, 1–19.
- BARTON, J. (1984): *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia: Westminster.
- BARTON, J. (1995): Wellhausen's *Prolegomena to the History of Israel*: Influences and Effects, in: D. Smith Christopher (ed.): *Text and Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 319–26.
- BEITZEL, B. J. (1992): The Old Assyrian Caravan Road in the Mari Royal Archives, in: G. D. Young (ed.): *Mari in Retrospect*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 35–58.
- BENJAMIN, W. (1980): *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Bence György ford. Budapest: Magyar Helikon.
- BIETAK, M. (1988): Contra Bimson, Bietak Says Late Bronze Age Cannot Begin as Late as 1400 B.C. *Biblical Archaeology Review* 14: 54–55.
- BIMSON, J. J. (1980): Archaeological Data and the Dating of the Patriarchs, in: A. R. Millard – D. J. Wiseman (eds.): *Essays on the Patriarchal Narratives*. Leicester: IVP, 59–92.
- BIMSON, J. J. (1981): *Redating the Exodus and Conquest*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1981.
- BIMSON, J. J.–Livingston, D. (1987): Redating the Exodus. *Biblical Archaeology Review* 13: 40–53, 66–68.
- BIRAN, A. – NAVEH, J. (1993): An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal* 43: 81–98.
- BIRAN, A. – NAVEH, J. (1995): The Tel Dan Inscription: A New Fragment. *Israel Exploration Journal* 45: 1–18.
- BRAUDEL, F. (1972): A történelem és a társadalomtudományok. A hosszú időtartam. [Eredeti közlése: Histoire et sciences sociales. La longue durée. *Annales* 1958. 4. sz. 725–753.] *Századok* 106: 988–1012.
- BURCKHARDT, J. (2001): *Világtörténelmi elmélkedések*, ford. Báthori Csaba és Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- BURLEIGH, N. (2009): *Unholy Business: A True Tale of Faith, Greed and Forgery in the Holy Land*. New York: Harper Collins.

- CARR, E. H. (1993): *Mi a történelem?* Ford. Bérczes Tibor. Budapest: Századvég.
- CASSUTO, U. (1961/2003): *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*. Jerusalem: Shalem Press.
- CHAVALLAS, R. E. (1994): Genealogical History as “Charter”: A Study of Old Babylonian Period Historiography and the Old Testament, in: A. R. Millard – J. K. Hoffmeier – D. W. Baker (eds.): *Faith, Tradition and History*. Ann Arbor, Mich.: Eisenbrauns, 103–128.
- CLINE, E. H. (2007): *From Eden to Exile: Unraveling Mysteries of the Bible*. Washington, D.C.: National Geographic.
- COLLINS, J. J. (2008): *A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban*. Ford. Tóta Péter Benedek (Napjaink teológiája 10.) Pannonhalma: Bencés Kiadó.
- CROSS, F. M. (1973): *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press.
- DAVIES, P. (1994): ‘House of David’ Built on Sand: The Sins of the Biblical Maximizers. *Biblical Archaeology Review* 20: 54–5.
- DE MOOR, J. C. (1997): *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. Second edition. Leuven: Peeters.
- DEVER, W. G. (1985): Syro-Palestinian and Biblical Archaeology, in D. A. Knight and G. M. Tucker (eds.) *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Philadelphia: Fortress Press, 31–74.
- DEVER, W. G. (1990): Artifacts, Ecology, Texts, and the Bible, in: id.: *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*. Seattle–London: University of Washington Press.
- DEVER, W. G. (1992): Archaeology, Syro-Palestinian and Biblical, in D. N. Freedman (ed.) *ABD I*, New York: Doubleday, 354–67.
- DEVER, W. G. (1993): What Remains of the House that Albright Built? *Biblical Archaeologist* 56: 25–35.
- DEVER, W. G. (1995a): „Will the Real Israel Please Stand Up?” Archaeology and Israelite Historiography: Part I. *Bulletin of the American School of Oriental Research* 297: 61–80.
- DEVER, W. G. (1995b): „Will the Real Israel Please Stand Up?” Archaeology and Israelite Historiography: Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel. *Bulletin of the American School of Oriental Research* 298: 37–58.
- Dever, W. G. (1997): Archaeology and the Emergence of Early Israel, in: J. R. Bartlett (ed.) *Archaeology and Biblical Interpretation*. London–New York: Routledge, 20–50.
- DEVER, W. G. (2003): *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Grand Rapids: Eerdmans.
- DEVER, W. G. (2009): Merenptah’s ‘Israel’, the Bible’s, and Ours, in: J. D. Scholen (ed.) *Exploring the Longue Durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- FAUST, A. (2006): *Israel’s Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*. (Approaches to Anthropological Archaeology) London: Equinox.
- FEINMAN, P. D. (2004): *William Foxwell Albright and the Origins of Biblical Archaeology*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press.
- FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A. (2001): *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca*, ford. Békési József. Budapest: Gold Book.

- FINKELSTEIN, J. (1966): The Genealogy of the Hammurapi Dynasty. *Journal of Cuneiform Studies* 20: 95–118.
- FOLEY, J. M. (1988): *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- FOUCAULT, M. (1998): Nietzsche, a genalógia és a történelem, in: *A fantasztikus könyvtár*, ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Pallas–Attraktor.
- FRIEDMAN, R. E. (1987): *Who Wrote the Bible?* San Francisco: Harper.
- FRIEDMAN, R. E. (2003): *The Bible with Sources Revealed*. San Francisco: Harper.
- GARBINI, G. (2003): *Myth and History in the Bible*. London–New York: Sheffield Academic Press.
- GARSTANG, J. (1948): *The Story of Jericho. Revised edition*. London: Marshall, Morgan and Scott.
- GEORGE, A. R. (2003): *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- GINZBURG, C. (1991): Checking the Evidence. The Judge and the Historian. *Critical Inquiry* 18: 79–82.
- GLOCK, A. E. (1986): Biblical Archaeology: an Emerging Discipline, in: L. Geraty and L. G. Herr (eds.) *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 85–101.
- GRÜLL T. (2019): „Hazugságra munkál az írástudók tolla” – Bibliai régiségek hamisítása a 19. századtól napjainkig. *Ókor* 18(2): 39–49.
- HACKETT, A. (1986): Some Observations on the Balaam Tradition at Deir Alla. *Biblical Archaeologist* 49: 216–222.
- HAGELIA, H. (2006): *The Tel Dan Inscription: A Critical Investigation of Recent Research on Its Paleography and Philology* (Studia Semitica Uppsalsensia 22) Uppsala: Uppsala University Library.
- HALLO, W. W. (1980): Biblical History in Its Near Eastern Setting: the Contextual Approach, in: C. Evans (ed.) *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*. Pittsburgh, Pickwick, 1–26.
- HALPERN, B. (1987): Radical Exodus Redating Fatally Flawed. *Biblical Archaeology Review* 13: 56–61.
- HASEL, M. G. (1994): Israel in the Merneptah Stela. *Bulletin of the American School of Oriental Research* 296: 45–61.
- HENDEL, R. S. (2005): *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- HOFTIJZER, J. – VAN DER KOOIJ, G. (1976): *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 19) Leiden: Brill.
- HOLLAND, T. A. (1981): *Excavations at Jericho, Vol. 3: The Architecture and Stratigraphy of the Tell* (Jericho 3) London: BSAJ.
- KARASSZON I. (2009): *Izrael története. A kezdetektől Bar-Kochbáig*. Budapest: Új Mandátum.
- KENYON, K. (1957): *Digging Up Jericho*. London: Ernest Benn.
- KENYON, K. – HOLLAND, T. A. (1982): *Excavations at Jericho Volume 4: The Pottery Type Series and Other Finds* (Jericho 4) London: BSAJ.

- KENYON, K. – HOLLAND, T. A. (1983): *Excavations at Jericho Volume 5: The Pottery Phases of the Tell and Other Finds* (Jericho 5) London: BSAJ.
- KILLEBREW, A. E. (2005): *Biblical Peoples And Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, And Early Israel 1300-1100 B.C.E.* (Archaeology and Biblical Studies No. 9) Atlanta: Society of Biblical Literature.
- KITCHEN, K. A. (1995): The Patriarchal Age: Myth or History? *Biblical Archaeology Review* 21: 52–56.
- KITCHEN, K. A. (1997): A Possible Mention of David in the Late Tenth Century BCE, and Deity Dod as Dead as the Dodo? *Journal for the Study of the Old Testament* 76: 29–44.
- KITCHEN, K. A. (2003): *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.–Cambridge: Eerdmans.
- KNIGHT, D. A. – TUCKER, G. M. (eds.) (1993): *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications*. Louisville, KY: Westminster–John Knox.
- KOSELLECK, R. (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz.
- LANCE, H. D. (1982): American Biblical Archaeology in Perspective. *Biblical Archaeologist* 45: 97–101.
- LEMAIRE, A. (1994): “House of David” Restored in Moabite Inscription. *Biblical Archaeology Review* 20: 30–37.
- LEMCHÉ, N. P. (1988): *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (The Biblical Seminar 5) Sheffield: JSOT Press.
- LEMCHÉ, N. P. (1999): *The Bible in History: How Writers Create a Past*. London: Jonathan Cape.
- LLOYD, C. (1993): *The Structures of History*. Oxford: Blackwell.
- LÖWITH, K. (1996): *Világtörténelem és üdvtörténet*. Miklós Tamás ford. Budapest: Atlantisz.
- MANASSA, C. (2003): *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the Thirteenth Century BC* (Yale Egyptological Studies 5) New Haven: Yale Egyptological Seminar, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University.
- MAZAR, A. – PANITZ-COHEN, N. (2007): It is the Land of Honey: Beekeeping at Tel Rehov. *Near Eastern Archaeologist* 70: 202–219.
- MAZAR, A. (2007): On Archaeology, Biblical History, and Biblical Archaeology, in: B. B. Schmidt (ed.) *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Invited Lectures Delivered at the Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October 2005, by Israel Finkelstein and Amihai Mazar* (SBL Archaeology and Biblical Studies No. 17) Leiden–Boston: Brill, 21–33.
- MAZAR, B. (1951): Two Hebrew Ostraca from Tel Qasile. *Journal of Near Eastern Studies* 10: 266–267.
- MILLARD, A. R. (1982): In Praise of Ancient Scribes. *Biblical Archaeologist* 45: 145–53.
- MILLARD, A. R. (1984): The Etymology of Eden. *Vetus Testamentum* 34: 103–106.
- MOMIGLIANO, A. (1950): Ancient History and the Antiquarian. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13: 285–315.
- MOMIGLIANO, A. (1982): *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

- MORGAN, R. – BARTON, J. (1988): *Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- NOTH, M. (1948): *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- PERLITT, L. (1965): *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen* (BZAW 94) Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- RAD, G. von (1938): Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 26: 9–86. [Gesammelte Studien zum Alten Testament (TBAT 8) 1958, 9–86.]
- RAINEY, A. F. (1994): The 'House of David' and the House of the Deconstructionists. *Biblical Archaeology Review* 20: 47.
- RAINEY, A. F. (2001): Mesha and Syntax, in: J. A. Dearman, M. P. Graham (eds.): „*The Land That I Will Show You*” (JSOT Suppl. 343) Sheffield: Sheffield Academic Press, 300–306.
- RANKE, L. von (1861): *Englische Geschichte, Vornehmlich im Siebzehnten Jahrhundert*. Fünfter Band. Leipzig: Duncker und Humblot.
- REDFORD, D. B. (1993): *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RENDTORFF, R. (1977): *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147) Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- RUFF T. (2009): *Az Űjszövetség és a Tóra*. Budapest: József-úti Könyvtár–Műhely.
- SCHECHTER, S. (1915/1969): „Higher Criticism – Higher Anti-Semitism”, in: id.: *Seminary Addresses and Other Papers* (ed. pr. 1915) New York: Arno Press, 35–39.
- SCHNEIDER, N. (1952): Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschrifturkunden. *Biblica* 33: 516–522.
- SMITH, G. (1873): The Chaldean Account of the Deluge. *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 2: 213–234.
- SMITH, M. S. (1969): The Present State of Old Testament Studies. *Journal of Biblical Literature* 88: 19–35.
- SMITH, M. S. (1990): *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San Francisco–New York: Harper and Row.
- SOULEN, R. N. (1981): *Handbook of Biblical Criticism*, 2nd ed. Atlanta, GA: John Knox.
- SURIANO, M. J. (2007): The Apology of Hazael: A Literary and Historical Analysis of the Tel Dan Inscription. *Journal of Near Eastern Studies* 66: 163–176.
- THOMPSON, T. L. (1999): *The Bible in History: How Writers Create a Past*. London: Jonathan Cape.
- THOMPSON, T. L. (2002): *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- TÓTH, T. (2005): *Tudomány, hit, világmagyarázat*. Budapest: Focus.
- VAN SETERS, J. (1983): *Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University Press.
- VAN SETERS, J. (2003): An Ironic Circle: Wellhausen and the Rise of Redaction Criticism. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 115: 487–500.

- VEYNE, P. (1983): *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris: Le Seuil.
- WELLHAUSEN, J. (1876): *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Reimer.
- WESTERMANN, C. (1974): *Genesis I. Genesis 1–11* (BKAT I/1.) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WHYBRAY, R. N. (1987): *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOT Suppl. 53) Sheffield: Sheffield Academic Press.
- WHITE, H. (1997): *A történelem terhe* (Horror metaphysicae) Budapest: Osiris.
- WILSON, K. A. (2005): *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, No. 9) Tübingen: Mohr–Siebeck.
- WOOD, B. G. (1990): Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence. *Biblical Archaeology Review* 16: 44–58.
- WRIGHT, G. E. (1947): The Present State of Biblical Archaeology, in: H. R. Willoughby (ed.): *The Study of the Bible Today and Tomorrow*. Chicago: University of Chicago Press, 95–7.
- YERUSHALMI, Y. H. (2000): *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Tatár György ford. Budapest: Osiris–ORZSE.

„NE OKOZZ SZÜKSÉGTELEN FÁJDALMAT!”

ÉLET-, KÖRNYEZET- ÉS ÁLLATVÉDELEM A HÉBER SZENTÍRÁS ÉS A ZSIDÓ ETIKAI NÉZETEK TÜKRÉBEN

FINTA SZILVIA

ABSZTRAKT: Ebben az írásban egyrészt a Héber Szentírás – elsősorban a mózesi törvény – élet-, környezet- és állatvédelemmel is kapcsolatba hozható rendelkezéseit veszem szemügyre; másrészt pedig a többnyire mindezeket, illetve a későbbi rabbinikus rendelkezéseket, véleményeket is figyelembe vevő, azt tovább értelmező, esetlegesen azokkal vitatkozó egyes zsidó jogi, etikai nézeteket. A téma nagysága, a vélemények polarizáltsága nem teszi lehetővé a tárgyterület minden egyes aspektusának tárgyalását, célom inkább az, hogy egyrészt felhívjam a figyelmet arra, hogy a környezet, a növényvilág megóvása, az állatokhoz való irgalmas viszonyulás mélyen bibliai gyökerű, tehát nem csak a zöld mozgalmak és a keleti vallások sajátja, még ha a Szentírás és a zsidó hagyományos szövegek ilyen természetű komplex vizsgálata modernnek is tekinthető; másrészt megmutassam, hogy a különböző zsidó jogi, etikai nézetek, viták esetlegesen a téma milyen gyakorlatias megközelítésére adhatnak lehetőséget.

KULCSSZAVAK: állatvédelem, bibliai etika, életvédelem, járvány, környezetvédelem, ökológiai válság, zsidó etika

Bevezetés

„Univerzum Mestere, akinek a kezében van minden élő lelke és minden emberi test szelleme, aki örökségül adta számunkra a szombat nyugalmát, egy napot, hogy abbahagyjunk azon minden munkát. Minden érzékszervünkkel érzékeljük és tapasztaljuk teremtésed dicsőségét. Elégíts meg minket a Te jóságodból, hogy nagy tetteidnek tanúi legyünk. Erősíts meg minket, hogy hűséges partnereid lehessünk, megőrizve világodat a jövőndő nemzedékek számára. Örökkévaló Istenünk, apáink és anyáink Istene, legyen akaratodban, hogy újra áld meg világodat napjainkban úgy, ahogy kezdetben tetted.” (RABBI DANIEL S. NEVINS: *Imádság a teremtés megújulásáért*)¹

Ez az ima a konzervatív mozgalom 2016-ban megjelent szombati imakönyvében található, alapmotívumát pedig a szombati pihenés fontossága adja, amely a munkától való tartózkodás által visszafogja az embernek azt a fajta ösztönét is, amely környezetének folyamatos manipulálására irányul.²

¹ *Siddur Lev Shalem* 2016, 177. Saját fordítás a héber szöveg alapján az angol fordítás figyelembevételével.

² Nevins é.n.

Az által ugyanis, hogy az ember pihen, s csak úgy gyönyörködik a természetben, elismeri, hogy környezetének nem feltétlen ura, s arra kéri a Teremtőt, hogy újra áldja meg művét, ahogy ezt kezdetben is tette.³ Szintén lényegi eleme az imának az, hogy az ember a Mindenható partnereként felelősséget vállal környezete megőrzéséért, remélve, hogy ezzel a világnak okozott károk mérsékelhetők, sőt, visszafordíthatók.⁴ Egy ilyen jellegű, az ökoszisztéma megőrzéséért mondott ima liturgiába emelése mindenképpen azt a fajta érzékenységet jelzi, amely egyre nagyobb mértékben jelenik meg a judaizmus különböző irányzataiban.⁵ De nemcsak a modernebb ágazatokban, hanem az ortodoxián belül is – legalábbis egyes rabbik részéről – érzékelhető egyfajta elmozdulás a környezetvédelem ügyének felkarolásával kapcsolatban.⁶ A zsidóság természetesen, mint minden új problémával, technológiai fejleménnyel stb. kapcsolatban, ez esetben is elsődleges forrásához, a Héber Szentíráshoz nyúl vissza, valamint az ókori, majd a későbbi rabbinikus irodalom szerzőihez.⁷

Mint a későbbiekben látni fogjuk, a környezet védelmének ügye a judaizmuson belül új is, meg nem is. Ha a Héber Szentírásra egyfajta „filozófiai műként” tekintünk,⁸ melynek van mondanója az ökológiai válságra vonatkozóan, akkor is ezt találjuk, de akkor is, ha pusztán a Teremtés művére, az ember Éden-kertben kapott feladataira, illetve a mózesi törvényekre, azoknak esetleges többedleges jelentéseire gondolunk.⁹ Azt állítom tehát, hogy téves az a gondolat, hogy a környezetvédelem elsődlegesen a zöld mozgalmak, illetve a keleti vallások sajátja; valamint hogy az európai kultúra gyökereiben, ti. a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban is számos, napjainkban is átgondolásra méltó környezet- és állatvédelemmel, a közös élet megőrzésével kapcsolatos iránymutatás, etikai alapelv található.

Tanulmányomban a zsidó-keresztény kultúra legelemibb írásából, tehát a Héber Szentírásból indulok ki, s vizsgálom az ember és a bioszféra „érdekei” összeegyeztethetőségének elveit. Miután áttekintem a közös élettér megőrzésének fundamentumait, a mózesi törvény alapján végigszemelelem a vonatkozó talaj-, növény-, és állatvédelmi előírásokat, majd a járványok megelőzésével kapcsolatos rendeleteket. Az adott fejezeteknél egyes jelentősebb rabbinikus elveket, s a teljesség igénye nélkül egyes kortárs zsidó etikai megfontolásokat is számba veszek.¹⁰ Ily módon tanulmányom tulajdonképpen a Héber Szentírás etikai, illetve az egyes zsidó etikai álláspontok környezetvédelemmel kapcsolatos legfontosabb alapelveit foglalja össze, melyek modern kultúránkba való átültetése létfontosságú lehet a jövőben.

³ 1Móz 2:3, vö. Nevins é.n.

⁴ Nevins é.n.

⁵ Erről lásd pl.: Gerstenfeld 2001, Tirosh-Samuelson 2001, 99, Balázs–Kurucz 2021, 68.

⁶ Lásd pl. Daniel Sperber centralista ortodox rabbit (vö. Sperber 2002) stb.

⁷ Lásd például: Gerstenfeld 2001, aki a Héber Szentírás és a rabbinikus irodalom alapján igyekszik egyfajta áttekintést adni a témáról. A Héber Szentírás, a kabbala és a haszidizmus álláspontjairól lásd: Tirosh-Samuelson 2001. Szintén részletes áttekintés: Waskow 2000.

⁸ Vö. Hazony 2012.

⁹ Ezzel együtt vannak olyan vélemények, melyek a környezet rombolásáért a zsidó-keresztény kinyilatkoztatást teszik felelőssé (erről ír pl. Tirosh-Samuelson 2001, 99–100).

¹⁰ Nem beszélhetünk ugyanis egységes zsidó etikáról, hiszen az etikai alapelvek irányatonként változhatnak. Vö. Dorff–Crane 2013, 27–301, vö. Balázs–Kurucz 2021, 67.

A fundamentum

A zsidó etikai nézetek környezetvédelemmel kapcsolatos megfontolásainak egyik fő forrása, tulajdonképpen fundamentuma a Héber Szentírás, mely szerint az univerzum, a Nap, a Hold, a csillagok, a szárazföld, a tengerek, a növények, az állatok és az ember mind-mind a Mindenható kezének alkotása (vö. pl. 1Móz 1–2. fej., Zsolt 8). Minden és mindenki teremtett, Teremtőjétől nem teljesen függetleníthető entitás. Ráadásul, magának a teremtett világnak is többféle funkciója van, nemcsak a láthatókra, hanem a „láthatatlanokra” nézve is, tudniillik a Teremtő természetébe, gondviselésébe, s az ember lényének „rejtett zugaiba” enged betekintést. Mindezekkel a Szentírás számos helyén találkozunk.

Az egyik zsoltár például azt mondja, hogy maguk az egek beszélnek Isten dicsőségéről, „s kezeinek munkáját hirdeti az égboltozat.” (Zsolt 19:2). A 29. zsoltár, vagy például Jób könyvének 37. fejezete a Mindenhatót a teremtett világ uraként mutatja be, aki megalkotta annak működését, s törvényeivel tartja fenn azt. A 104. zsoltár a Mindenható gondviselését, teremtményei iránti szeretetét is bemutatja: az állatok, növények táplálásából, „öltöztetéséből” az ember önmagával kapcsolatban is tanulhat: a Mindenható róla sem feledkezik el (vö. Mt 6:25–34).

A teremtett világ működése, növényei, állatai szimbólumértékkel is bírnak. Ézsaiás próféta például Isten beszédének működését a földből lehulló esőhöz, hóhoz hasonlítja, amely termővé, gyümölcsözővé teszi a földet (Ézs 55:10–11), másutt a tavasszal elsőként virágba boruló mandulafa vesszejéhez (Jer 1:11–12)¹¹. A szegény népen uralkodó istentelen ember úgy viselkedik, mint az ordító oroszlán¹² és az éhes medve¹³ (Péld 28:15), a lusta ember pedig, hogy ne szegényedjen el végletesen, jobb, ha a hangyák életmódját tanulmányozza, s sajátítja el (Péld 6:6–11). De az emberi természetről nemcsak az állatok, hanem a növények is tanítanak: az igaz ember olyan, mint a pálmafa¹⁴ és a libanoni cédrus¹⁵ (Zsolt 92:13–15), múlandóság szempontjából pedig mindenki a fűhöz hasonlatos (Ézs 40:6b–8).¹⁶ A teremtett világ, a természet tehát a Mindenható Isten kinyilatkoztatása, szemlélése segít megismerni az embert, mint Isten képét, de legfőképp annak Alkotóját.¹⁷

¹¹ A minden gyümölcsfát megelőzően, fergeteges gyorsasággal virágba boruló mandulafa neve is természetére utal: a *sakéd*, 'mandula(fa)', a *sakad* igéből származik, jelentése 'ébernek lenni, virrasztani' (Gesenius 1993). A Jer 1:11–12-ben tehát a szimbolikán túl a szójátéknak is jelentősége van (vö. Kereszty 1998, 99).

¹² Az oroszlán megjelenik törzset (1Móz 49:9), vagy birodalmat jelképezve (Dán 7:4), illetve a Júda törzseéből származó Messiás szimbólumaként is (Jel 5:5), tehát a Szentírásban oly gyakran említett állat természete különböző aspektusainak ismerete segít hozzá a versek pontosabb megértéséhez.

¹³ A medve ugyancsak szimbolizál birodalmat is (Dán 7:5), rendkívül veszélyes (2Sám 17:8), de az oroszlánhoz hasonlóan a messiási időkben szeliddé válik (Ézs 11:7).

¹⁴ A datolyapálma a leghasznosabb növényként van számontartva a közel-keleti térségben, közel nyolcszázféle módon használják fel (Kereszty 1998, 345).

¹⁵ Szümentes, rendkívüli szívóssággal bíró örökzöld növény, a legértékesebb építkezési nyersanyag (Kereszty 1998, 155).

¹⁶ De a rabbinikus példázatok, növény- és állatmesék (vö. Finta 2019), vagy a különböző nemzetek növény- és állatmeséi is a természet képeivel tanítanak az emberi természetről (ld. Aesopus vagy La Fontaine meséit).

¹⁷ Vö. Róm 1:20. Egyes istenérvek is a természet szemléléséből származnak (pl. kozmológiai istenérv, fizikoteológiai / teleológiai istenérv). A természeti metaforák és a környezetvédelem témájában továbbá lásd: Joerstad 2019.

Az ember teremtését követően feladatot is kap: „Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet, és hajtsátok birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon” (1Móz 1:28). Az ember megbízatása tehát a Föld betöltése, annak meghódítása és uralma. Bár ezt a verset többen úgy értelmezik, mely szerint a környezeti katasztróféért egyenesen a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás lenne a felelős,¹⁸ itt a Tóra egészét figyelembe véve természetesen nem a Föld kizsákmányolásáról és erőszakos kizsigereléséről van szó, hanem egyfajta produktív, gondoskodó magatartásról. A „hajtsátok birodalmatok alá” kifejezés – eredeti héber nyelven *kavas*, azaz *valaki hatalma alá vet, meghódít*¹⁹ – Sádál szerint a föld vadállatoktól való visszahódítását jelenti,²⁰ az „uralkodjatok” (*rada*) pedig e tevékenységre használt szavak közül az uralkodás azon típusát fejezi ki, mely egyfajta felügyeletet, gondoskodást rejt magában.²¹ Ezt követően azt olvassuk, hogy a Mindenható egy gyönyörű kertet készít az ember számára lakhelyül az Édenben, feladatul pedig annak művelését és őrzését jelöli ki számára (1Móz 2:15). A környezetvédelemmel kapcsolatos legalapvetőbb kérdés tehát a zsidó etika számára az, hogy ezek a látszólag egymásnak ellentmondó feladatok – alávetés és uralkodás, valamint művelés és őrzés²² – hogyan egyeztethetők össze egymással? A választ a következőképp adják meg a rabbik: a Földet az ember jogos szükségére használhatja, ám szükségtelenül és feleslegesen nem rombolhatja azt.²³

A Héber Szentírás környezetvédelemmel kapcsolatos legalapvetőbb fundamentumainak tehát a következők tekinthetők: az embert, s életterét egy teremtő Isten hozta létre; a teremtett világ egyfajta kinyilatkoztatás, melyből teremtője megismerhető; a Teremtő egyben tulajdonos is, az ember meghatározott hatalmi, gazdálkodási, művelési, őrzési feltételekkel pusztán „bérletbe” kapta a Földet (1Móz 1:28, 2:15 vö. 3Móz 25:23), mely az ember lakásul szolgál (Ézs 45:18). Ahhoz pedig, hogy ez a lakhely élhető, s hosszú távon „bérlehető” maradjon, be kell tartani a „bérleti szerződésben” – azaz a mózesi törvényben – foglaltakat. Az alábbiakban ezeket a mózesi törvényeket tekintem át, melyeknek nem mindegyike vonatkozik minden emberre, hanem némelyik csak szigorúan véve az Izrael földjén élő zsidóságra, ugyanakkor egyfajta iránymutatás lehet más nemzetek környezetvédelmi, állatvédelmi, járványügyi intézkedései számára. A mózesi rendelkezések vizsgálatánál kitekintek a belőlük származtatott egyes rabbinikus vélekedésekre, illetve a legfontosabb modern zsidó etikai alapelvekre is.

¹⁸ Vö. Lynn White Jr. és a nyomában járók nézete. Lásd: Tirosh-Samuelson 2001, 99–100.

¹⁹ Gesenius 1993.

²⁰ Samuel David Luzzato, 19. századi tekintélyes bibliakommentátor. Sádál magyarázata az 1Móz 1:28-hoz.

²¹ Raj 2008, 13–14, vö. Balázs–Kurucz 2021, 71, mely szerint erőszakos cselekedet is kapcsolható a *rada* szóhoz. A Beresit Rabba 8:12 azt mondja, ha az ember méltó rá, akkor uralkodhat az állatok fölött, ám ha nem méltó rá, úgy az állatok uralkodnak őfölött.

²² Amsel szerint Éden kertje az egész földet szimbolizálhatja. Amsel 2018, 52, vö. Balázs–Kurucz 2021, 71.

²³ Amsel 2018, 25–26, 52–53, Gerstenfeld 2001, 13, Tirosh-Samuelson 2001, 106.

Talajvédelem

Véleményem szerint az első és legfontosabb téma a talajvédelem kérdése, hiszen csak jó talajból képesek jó táplálékok származni mind ember, mind állat számára.²⁴ Míg ma a legnagyobb probléma a technicizált túltermelés,²⁵ a talaj túlzott kihasználása, s ilyen módon tápanyagainak kimerülése, mely további problémákat generál, azt láthatjuk, hogy a Tóra rendelkezései rendkívül kíméletesen bánnak a szántófölddel, tulajdonképpen megtiltják az embernek, hogy a végletekig kimerítse azt. S bár az alábbi mózesi törvények elsődleges célja inkább szociális jellegű, a szakirodalomban fellelhető ezen törvények környezetvédelmi aspektusa is,²⁶ ezért magam is egyetértve ezen törvények illeten jellemű aspektusával is, ezért áttekintem őket.

Az első és legfontosabb „talajvédelmi előírás” az ún. szombatév. Ez azt jelenti, hogy az Izrael földjén élőknek hétévente – tehát minden hatodik év utáni évben – paragon kellett hagyniuk a földet. Nem szánhattak, nem vethettek, nem arathattak (3Móz 25:1–7), pusztán arra volt lehetőségük, hogyha megéheztek, akkor fogyaszthattak róla, de nemcsak a gazdáik, hanem az arra járó, szociálisan rászoruló emberek (pl. árvák, özvegyek stb.) is. A rendelkezés betartása természetesen nem volt egyszerű a biztonságra, haszonszerzésre törekvő emberi lélek számára: ahhoz, hogy ezt megtegye, feltétlen bizalommal kellett lennie Teremtője felé, hogy bár nem végezte el a szükséges földmunkákat, mégsem fog éhezni sem ebben, sem a következő évben.²⁷ Annak ellenére, hogy Izrael fiai számára nem csak az isteni gondviselés ígérete, de még a föld elvesztésének szomorú perspektívája is kilátásba lett helyezve (3Móz 26:34–35), mégsem sikerült ezt a törvényt betartani. A termőföld évszázadokon át való kizsákmányolása végül a babiloni fogságra vitellel – s ilyen módon a föld időleges elvesztésével, s annak kényszerű pihentetésével – zárult (3Móz 26:33–35 vö. 2Krán 36:20–21).²⁸

A következő törvények elsődlegesen a rászorulókat támogató rendelkezések, melyek kimondják, hogy az aratás során elhullott gabonák felszedése tilos az aratók számára – ám az aratásban részt nem vevő, kiszolgáltatott, szegény réteghez tartozók megtehetik azt –, valamint a mező szélének learatása sem engedélyezett (3Móz 23:22, 5Móz 24:19–21). Ezek az előírások, bár elsődlegesen szociális jellegűek, ugyanakkor betartásuk által a föld szentté válik,²⁹ s esetlegesen felmerülhet ezekkel kapcsolatban is egyfajta talajvédelmi jelleg. Ezen törvények ugyanis magukba foglalják a

²⁴ Bár napjainkban az ún. hidroponikus növénytermesztést gondolják az élelmezési válság jövőbeni megoldásának, talaj nélkül nem minden növény termeszthető (pl. gabona, kukorica sem), a technológia rendkívül drága, nem környezetbarát, illetve még számos más hátránya is van. Bővebben lásd: Terbe–Slezák 2019.

²⁵ Vö. Balázs–Kurucz 2021, 69.

²⁶ Lásd pl.: Tirosch–Samuelson 2001, 109–110, Brody 2014, 284–287.

²⁷ Ötven évente (jubileum) a föld paragon hagyása még plusz egy évre kiterjedt. Bővebben a szombat, a szombatév és a jubileumi év összefüggéseiről lásd Finta 2014, Waskow 2013, 405–410.

²⁸ Vö. Brody 2014, 284, aki továbbá hivatkozik pl. Rásinak a 3Móz 26:34-hez fűzött kommentárjára, valamint Maimonidészre, aki szerint a föld paragon hagyása javítja annak minőségét. Más kultúrák a föld pihentetésére a vetésforgó „intézményét” alkalmazták. A szombatév megtartása a cionista mozgalomban, illetve a modern Izrael Államban további kérdéseket, kreatív megoldásokat vet fel. Bővebben lásd Brody 2014, 285–287. A nép Istenhez, Törvényhez való viszonya más esetekben is összefügghet ökológiai kérdésekkel is, erről részletesen lásd: Belser 2015.

²⁹ Tirosch–Samuelson 2001, 109.

tarló felégetésének tilalmát is, így nem pusztul el annak élővilága – s a levegő sem szennyeződik –, továbbá a fel nem szedett, tarlón felejtett kalászkok, a mezőn hagyott szalma az esőzések során a földbe dolgozódik, így rendkívül jó minőségű talaj jön létre.³⁰

Növényvédelem

Ha jó a föld, akkor a belőle sarjadó növények is egészségesek, jó minőségűek lesznek. A jó minőségű eledel pedig mind az emberek, mind az állatok épségének, hosszú életidejének egyik garanciája.³¹ A megfelelő talajvédelem tehát a növényvédelem legfőbb alapja.

Ugyanakkor Mózes törvénye egyes növényeket – jelesen a gyümölcsfákat – különös becsben tartja. Az egyik rendelkezés szerint az újonnan ültetett fáról három évig nem szabad szüretelni (3Móz 19:23–25). Ez a tilalom azzal lehet összefüggésben, hogy a földeken gyakran vendégmunkások dolgoztak, akik a friss hajtásokra nem ügyelhetek annyira, így a facsemetékben károkat okozhattak.³² De a gyümölcsfákról még a negyedik évben sem fogyaszthatott a gazda, mert a Szentélybe kellett felvinnie azt, így megfelelő önmérséklet gyakorlása után csak az ötödik évtől élvezhette fájának gyümölcsét.

A fenti rendelkezés betartására, a „gyümölcsadó” számontartása végett később egy „újévet” is előírtak, melyre *svát* hó 15-én (január vége – február eleje) kerül sor,³³ amikor is a természet elkezd újjáéledni, s Izraelben az első fa, a mandulafa virágba borul.³⁴ Napjainkban ez az ünnep – melyet a középkorban a kabbalisták értelmeztek át, a modern korban pedig a cionisták Izrael földjének újraerdősítésére³⁵ jelöltek ki – nagy népszerűségnek örvend, ezen a napon iskolás csoportok zarándokolnak fákat ültetni Izrael különböző területeire, valamint világszerte szokás fákon termő gyümölcsöket fogyasztani is.³⁶

A gyümölcsfák védelmére kel egy másik tórai rendelkezés is, mely kimondja, hogy azok háborús helyzetben, ostrom esetén sem vágathatók ki (5Móz 20:19–20).³⁷ Ez a törvény ellentétben állt a környező népek gyakorlatával, akik a meghódítandó város körül kivágták a fákat, mivel így szereztek az ostromhoz faanyagot, másrészt a gyümölcsfák elpusztítása által a lakosság kiéheztetése is lehetségessé vált számukra.³⁸ A Tóra tiltja ezt a fajta kegyetlenkedést, s a gyümölcsfákat, mint az élet forrásait, védelmezi. De a Talmud ebből a mózesi törvényből vezeti le a „Ne

³⁰ Raj 2008, 65–66.

³¹ Ember és állat is a földből teremtetik (1Móz 1:24, 2:7), ráadásul az ember héber megfelelője, az *adam* is a héber vörös föld – *adama* – szóból származik, ezzel jelezve az ember és a talaj közötti szoros összefüggést (bővebben lásd: Waskow 2013).

³² Raj 2008, 56.

³³ mRós HaSana 1:1, bRós HaSana 2a. A fák újévéről lásd pl. Tirosh-Samuelson 2001, 107–108.

³⁴ Tirosh-Samuelson 2001, 108.

³⁵ Waskow 2013. 414

³⁶ A kabbalisták nyomán ma újjáéledt az fák újévének széderrel való megünneplése is. Részletesen a történelmi, s a mai ünnepről lásd: Infeld – Savage 2017, valamint Tu BiSvat 5781.

³⁷ Bővebben: Amsel 2018, 52–53.

³⁸ Raj 2008, 91.

rombolj!” (*Bal taschít!*) elvét is, miszerint az emberi élet mindenféle rombolása, még az emberek által készített tárgyaké is, tilos.³⁹

A „*Ne rombolj!*” elve napjainkban pedig annak mentén vetődik inkább fel – az elvet már meszsze tovább alkalmazva a gyümölcsfák eseténél, s azt mindenféle fakivágásra is kiterjesztve –, hogy milyen mértékben uralhatja – netán rombolás által is – az ember a környezetét, ha ezzel együtt annak őrzése, produktívan való tartása is a feladata? Vannak, akik erre azt a választ adják, hogy amennyiben egy emberi szükség legitim, úgy az e miatti rombolás nem számít károkozásnak. Ha például valaki házat épít, s ennek érdekében szükséges fát kivágnia, s nincs más, ház építésére alkalmas hely, illetve ha nem épült korábban hasonló létesítmény, akkor egyes vélemények szerint engedélyezett számára az adott helyen való házépítés még „rombolás” árán is.⁴⁰ A papír előállítása miatti fakivágás kérdése azonban már bonyolultabb: ha ugyanis lehetséges más módon, ám közel azonos erőfeszítéssel és költségen papírt előállítani, akkor inkább a másik, fakímélő eljárást kell választani.⁴¹ Egyes kortárs zsidó etikai megfontolások a környezetvédők álláspontját is tekintetbe veszik: amennyiben ugyanis ők azt mondják, hogy bizonyos fák kivágása veszélyezteti az egész bolygót, úgy zsidó nem hozhat létre ilyen helyzetet, tehát nem vághatja ki azokat a fákat.⁴²

Mindent összevetve láthatjuk, hogy a mózesi törvények a fák, s különösen a gyümölcsfák tiszteletére nevelték a lakosságot, fontos volt, hogy azok generációkon át hasznosulni tudjanak. A Talmud szerint a fa megbetegedése esetén imádkozni kell annak egészségéért,⁴³ egy történet pedig arról tanít, hogy mindig érdemes fákat ültetni. Az elbeszélés szerint mikor Choni (1. század) utazott, látott egy idős embert, aki épp szentjánoskenyérfa-t ültetett. Choni megkérdezte tőle, hogy mennyi idő múlva fog a fa gyümölcsöt teremni. Erre az öreg azt válaszolta, hogy hetven év. Choni csodálkozva nézett rá, s érdeklődött: ennyire biztos benne, hogy addig fog élni? A férfi erre azt felelte, hogy ő nem fogja már megérni a fa gyümölcsöző korszakát, de az ő ősei is ültettek fát, melyek hasznát ő élvezhette, így ő is azért ültette a fát, hogy utódai élvezhessék annak gyümölcsét.⁴⁴

A növényvilág szeretete a judaizmus egészét áthatja: a zsidó élet ősi ritmusa nem engedi meg azt, hogy az ember a természettől elszakadjon. A Mindenható ugyanis megszabta, hogy mikor milyen ünnepet kell megülnie a zsidóságnak, s milyen célból.⁴⁵ Ezek közül az ünnepek közül három zarándokünnep is (2Móz 23:14–16), melyek alkalmával az ókorban Izrael fiainak Jeruzsálembé kellett utaznia. Ez a három ünnep eredetileg mind az aratás különböző fázisaihoz kötődött. Az első a húsvét (*peszach*), melynek másik neve a tavasz ünnepe (*hag haavív*), s amelynek másnapján kezdődött az árpaaratás. Ekkortól számolták a kévéket (*ómer*) egészen pünkösdig (*savúót*), melynek másik neve a zsengek ünnepe (*hag habikkúrím*). A zarándokünnepek sorát a sátrak (*szukkót*)

³⁹ bBava Kamma 91b, bSabbat 67b, 129a, bKiddusín 32a, bChullín 7b. Persze vannak kivételek, például gyász esetén a ruhát meg kell szagtatni (1Móz 37:33–34), *peszach* előtt minden kovászost el kell égetni (2Móz 13:7). A rombolással kapcsolatos eltérő véleményekről lásd: Amsel 2018, 52–53. Vö. Tirosh-Samuelsón 2001, 106. Részletesen lásd a *Bal taschít!*-ről Wolf doktori disszertációját (Wolf 2009).

⁴⁰ Amsel 2018, 53.

⁴¹ Amsel 2018, 53.

⁴² Amsel 2018, 53.

⁴³ bSabbat 67a

⁴⁴ bTaanit 23a

⁴⁵ A tórai zsidó ünnepekről részletesen lásd Sacks 2017.

zárja, amikor is betakarították a termést, innét származik másik neve is: a betakarítás ünnepe (*hag haaszif*). A sátrak ünnepe alkalmával a vízmerítés rituális eseményére is sor került, amikor is a téli esőért mondtak fohászt, mely a következő évi termés biztosítékául szolgált.⁴⁶ De a sátrak ünnepe alkalmával a zsidóság apraja-nagyja kénytelen a természet közelébe kerülni napjainkban is, akkor is, ha nagyvárosban él. A mózesi előírás ugyanis elrendeli, hogy ezekben a napokban lombokból készült sátorban szükséges ünnepelni, tehát imádkozni, étkezni, vagy csak úgy időt tölteni, amennyiben pedig a körülmények lehetővé teszik, aludni is (3Móz 23:42). Ugyancsak előírás egy négy különleges növényből készült csokor készítése is (3Móz 23:40).⁴⁷ Az ünnepek évenkénti körforgása, ceremoniális kellékei, imái tehát a zsidó embert a mai napig a természethez kötik, környezettudatosságra, annak épségben való fenntartására figyelmeztethetik, még ha eredetileg nem is ez áll az ünnepek fókuszában.

Állatvédelem

Az állatokkal kapcsolatos rendelkezések ugyancsak a természet szeretetére, az élőlények megbecsülésére tanítanak. A Szentírás mindenekelőtt felhívja a figyelmet arra, hogy ember és állat egymásra van utalva: mind segítői, mind kiszolgáltatottjai egymásnak. Állat és ember közös abban, hogy egy részük az emberrel egyazon napon teremtetik (1Móz 1:24–31); alkotóelemeik egyike a föld, másik az Örökkévaló szelleme, mindketten rendelkeznek lélekkel, s így vérrel is.⁴⁸ Természetesen különböznek is, már teremtésük is eltér: míg az embert a Mindenható saját kezűleg formálja, saját képére és hasonlatosságára (1Móz 2:7), addig az állatok a földből „sarjadnak ki” (1Móz 1:24, vö. 2:19); az emberbe az Örökkévaló személyesen lehel szellemet, s így válik élőlénné (1Móz 2:7), az állatok pedig az élet egyetemes szelleméből részesednek. Életük vége – bár materialista szempontból azonosnak tűnhet (vö. Préd 3:18–21) – a Szentírás szerint szintén eltér: az emberek önazonos módon feltámadnak, s számon lesznek kérve tetteikért (Jób 19:25,⁴⁹ vö. Préd 12:15–16), ellenben az állatok nem rendelkeznek végtelen jövővel, s ha életet veszélyeztetnek, akkor itt a földön bűnhődnek (2Móz 21:28–32, 35–36).⁵⁰ Funkciójukban is eltérők: míg az ember az Örökkévaló munkatársa (vö. 1Kor 3:9), addig az állatok – legalábbis egy részük – az ember segítőtársainak lettek teremtve (vö. 1Móz 2:18–20, pl. házőrző kutyák, háziállatok, szántásra, szállításra, utazásra alkalmas teremtmények, a lelki és testi traumák feldolgozásába terápiás céllal bevont delfinek és lovak), ezzel együtt azonban az ember egyfajta uralommal bír felettük, náluk magasabb rendű.⁵¹

A Szentírás szerint az ember eredetileg növényevő volt, a húsevés csak az özönvíz után, a Noénak adott rendelkezéssel vált törvényesen elfogadottá (1Móz 9:3–4), s némelyek szerint csak időlegesen, minekutána egyes próféciaik arról beszélnek, hogy a messiási korban az állatok sem

⁴⁶ A Misna azt mondja, hogy „Aki nem látta még a vízmerítés örömét, az még soha nem látott igazi örömet életében” (mSzukkót 5:1, saját ford.)

⁴⁷ A négy növény különböző dolgokat szimbolizálhat, vö. pl.: Tirosch-Samuelson 2001, 107.

⁴⁸ Vö. Préd 3:18–21. Természetesen az emberi szellem és lélek több ponton el is tér, vö. Jób 32:8.

⁴⁹ Az eredeti szöveg helyes fordítása: „testemből látom meg az Istent”.

⁵⁰ Nachmanidész vélekedéseivel kapcsolatban, mely szerint az állatok is erkölcsi ágensek, lásd Balázs–Kurucz 2021, 76.

⁵¹ Az ún. ontológiai hierarchiáról lásd: Balázs–Kurucz 2021, 77–80.

fogyasztják majd el egymást (Ézs 11:6–7).⁵² Mindenesetre, bár a húsevés legitim, mégis vélelmezhető, hogy ez nem a mindennapi mértéktelen húsfogyasztást jelenti,⁵³ hiszen kiemelt alkalmakhoz kötődött. Ilyenek voltak például a különböző áldozatok (pl. hálaáldozat 3Móz 3. fejezet), ünnepek (pl. *peszachi* bárány 2Móz 12:1–11), vagy időnként a húsetél megkívánása (5Móz 12:20–26).

A hús fogyasztásának lehetősége tehát a bibliai és később a zsidó etikai gondolkodásban nem jelenti az állatok kizsigerelését, s levágásuk mikéntjéhez is több rendelkezés kapcsolódik. Míg az emberek magát a húst fogyaszthatták, az állat vérének megevése tilos volt (1Móz 9:4), továbbá élő állat húsa is.⁵⁴ Ez utóbbi rendelkezés furcsának tűnhet, ám valójában az állatokkal való kegyetlenkedést, állatkínzást tiltotta. Nomád népeknél ugyanis szokás volt az ókorban, hogy megfelelő hústartósítás hiányában nem vágták le egészében az állatot, hanem csak egy-egy testrészét fogyasztották el.⁵⁵ E két, húsfogyasztással kapcsolatos rendelkezés Noénak – tehát a föld minden népének – adatott, mely az egyéb állatkínzásokat is tiltja. Betartásuk a judaizmuson belül elsősorban a kóser vágást előíró, másrészt az állatoknak való fájdalom okozását tiltó rendelkezésekben jelenik meg. De mielőtt ezekre rátérnék, nézzük a további tórai parancsokat.

Az állatokkal való irgalmas bánásmód rendkívül fontos. Olyan rendelkezésekre kell gondolnunk, minthogy az anyaállatot és fiát nem szabad egyazon napon megölni (3Móz 22:28); a gödölyét tilos anyja tejében megfőzni (2Móz 23:19);⁵⁶ az anya szeme láttára nem szabad tojást vagy fiókát a madárfészekből kivenni (5Móz 22:6–7). Ha egy jószág elkóborol, megtalálójának vissza kell szolgáltatnia azt a tulajdonos részére (5Móz 22:1–2), akkor is, ha ellenséges a viszonyuk (2Móz 23:4). Ha egy állat megsebesül, vagy bajba jut, segíteni kell rajta (5Móz 22:4), abban az esetben is, ha a tulajdonosával zord a kapcsolat (2Móz 23:5).

Az ember számára munkát végző állatok az emberekhez hasonló bánásmódban részesülnek: a Tízparancsolat értelmében nemcsak emberek, szolgák, hanem az állatok számára is előírás a szombati pihenés, regenerálódás, felüdülés (5Móz 5:14). Különböző teherbírású állatokat – pl. ökröt és szamarat – tilos egy igába fogni (5Móz 22:10), hiszen nyilvánvalóan így az a kisebb teherbírású állat számára túlzott erőfelfrész, s ennek következtében fájdalmat eredményezne.⁵⁷ Ugyancsak fontos előírás, hogy a munkát végző állat – ti. a nyomtató ökör – száját tilos bekötni, tehát munka közben fogyaszthat a terményből, ha azt megkívánja (5Móz 25:4).

Láthatjuk tehát, hogy a mózesi törvények rendkívül kíméletes, harmonikus együttműködést írnak elő az állatokkal (vö. Zsolt 145:9⁵⁸), sőt, a velük való irgalmas, szeretettel teli bánásmód az

⁵² A judaizmusban léteznek etikai vegetáriánus álláspontok is, bővebben lásd: Gross 2013, 421–422, 425–426, részletesen, történelmi áttekintésben pedig a húsfogyasztás kérdésköréről lásd: Balázs–Kurucz 2021.

⁵³ Az iparszerű, az állatok természetes vemhességi idejét figyelmen kívül hagyó húsipar az ipari forradalmat követően fokozatosan alakult csak ki (Balázs–Kurucz 2021, 69).

⁵⁴ tAvoda Zara 8:4, bSzanhedrin 56b

⁵⁵ Újvári 1929. „Étkezési törvények”

⁵⁶ A rabbinikus hagyomány ebből a rendelkezésből vezeti le a húsos és a tejes ételek együtt fogyasztásának tilalmát (vö. bChulín 115b).

⁵⁷ *Széfer HaChinuch*, Micva 550. De Mózes törvénye tiltja a növények, illetve állatok esetében a különböző fajok egymással való keresztezését (5Móz 22:9–11). Ahogy Amsel mondja: a Tóra egyszerűen „nem engedi az embernek, hogy »Istent játsszon«” (Amsel 2018, 54).

⁵⁸ A *Midras Tanchuma* szerint Isten ugyanúgy együttérez az állatokkal, ahogy az emberekkel is (Noah 6).

emberekkel való viselkedésre is kihat.⁵⁹ A Példabeszédek könyve például megjegyzi, hogy az igaz, igazságos ember egyik ismerve, hogy ismeri barmának még az érzését – eredetiben: lelkét (*nefes*) – is (Péld 12:9).⁶⁰ A Talmud pedig azt írja, hogy aki jól bánik az állatokkal, az az embertársaival is jól fog bánni, aki pedig nem képes az állatokhoz irgalmasan viszonyulni, az az emberekkel sem lesz képes könyöröletesen bánni.⁶¹ Ráadásul, a rabbik azt is vélelmezik, hogy aki kegyesen bánik az állatokkal, ahhoz a Mindenható is közelebb jön, s különleges jóakarattal van felé, hisz a Teremtő igazi tiszteletére csak az a személy képes valójában, aki teremtményeit is tiszteli.⁶² Ezért nagyon érdekes, hogy Izrael legkiválóbb vezetői – úgymint Mózes, illetve a Messiás előképe, Dávid király – mind olyan személyek voltak, akik hosszú évekig állatok gondozásával foglalkoztak.⁶³

A tórai rendelkezésekre rabbinikus előírások épültek. A hagyomány megköveteli például azt, hogy az ember először adjon eledelt az állatainak, s a gazda csak ezt követően étkezzék (5Móz 11:15). A Jeruzsálemi Talmud tovább szigorít, azt mondja: csak az az ember vásárolhat állatot, aki jó előre megtervezte, s előkészítette az állat táplálásának mikéntjét.⁶⁴ A judaizmus tehát nem engedi meg, hogy az állatokat szükségtelen szenvedések ériék.⁶⁵ Az erre használatos héber kifejezés a *caar baalé chajjím* („élőlények szenvedése”). A témáról az első disputa a Talmudban található,⁶⁶ ahol azt is tárgyalják, hogy vajon az állatoknak való szükségtelen szenvedés okozásának tiltása tórai vagy rabbinikus törvény-e.⁶⁷

De nézzünk néhány ezzel kapcsolatos rabbinikus rendeletet és kortárs zsidó etikai vélekedést. Az első az állatok kóser vágásának előírása, melyet csak az erre kiképzett személy (*sachter*) végezhet, megfelelően élezett késsel, úgy, hogy az állatot a legkisebb fájdalom okozásával, egyetlen mozdulattal ölje le, s az a lehető legjobban kivérezthető legyen.⁶⁸ Megfigyelték, hogy az így levágott állatok adrenalinszintje alacsonyabb, mint a más módon levágott állatoké,⁶⁹ így a kóser húсок fogyasztása – főleg, ha az állattartás is stresszmentes, és takarmányozás, etetés stb. szempontjából is megfelelő – kevesebb egészségügyi kockázatot rejt magában.

Az állatok számára biztosított „méltó halál” másik pillére az a rabbinikus hagyomány, mely szerint a sportból űzött vadászat tilos.⁷⁰ Maga a Tóra vadászként csak két személyt tüntet fel, Nim-

⁵⁹Nachmanidész például emellett érvel Maimonidésszel szemben, vagyis azért adattak ezek a rendelkezések, hogy ez által az Örökkévaló együttérzésre tanítson minket, hogy ne legyünk kegyetlenek. Bővebben: Balázs–Kurucz 2021, 76–77.

⁶⁰Ugyanakkor van vita a judaizmusban arról, hogy az állatoknak vajon vannak-e érzéseik (Amsel 2018, 26–27).

⁶¹bSabbat 151b.

⁶²Vö. Rambam. Misné Tóra. Kinjan, Hilchót Avadím 9:8. Júda ha-Nászírol például feljegyezték, hogy mikor egyszer egy borjú hozzá menekült a vágóhídról, ő visszaküldte oda, mondván: „Erre teremtettél”. Ezt követően Isten fájdalmas betegséggel verte meg, amiből csak azt követően tudott kilábalni, miután újszülött patkányokkal irgalmasan bánt (bBava Mecija 85a, idézi: Balázs–Kurucz 2021, 82.).

⁶³Vö. Semót Rabba 2:2.

⁶⁴jJevamót 78a

⁶⁵Vö. *Sulchan Aruch*, Even ha-Ézer 5:14.

⁶⁶bBava Mecia 32a–32b

⁶⁷Vö. bBava Mecia 85a, Gross 2013, 420–421., vö. Amsel 2018, 28.

⁶⁸*Széfer ha-Chinuch*, Micva 451, *Sulchan Aruch*, Jóre Déa 23:4. A zsidó hentesnek megfelelően érzékenynek kellett lennie az állatok irányában, s természetesen képzettnek is (Gross 2013, 426–427).

⁶⁹Amsel 2018, 24.

⁷⁰bAvoda Zara 18b, vö. Rási. Bővebben: Brody 2014, 104–106; Gerstenfeld 2001, 16.

ródot (1Móz 10:9) és Ézsaut (1Móz 25:27), mindketten negatív szereplők. Ugyanakkor a vadászatot más helyeken a Tóra mégiscsak engedélyezi tiszta, a zsidóság számára ehető állatok esetén (őz, szarvas, egyes madarak), ám csapdaháló segítségével, hogy utána kíméletesen lehessen levágni azokat, s a vérüket is megfelelő módon ki lehessen folytatni (3Móz 17:13⁷¹).⁷² A vadállatok nem fogyasztási célú megölése önvédelemből (Bír 14:5), vagy a nyáj védelmében (1Sám 17:34) megengedett, a későbbi rabbinikus szabályozás pedig rendkívüli körülményekkel jár el lakhelyvédelmi okokból való kilövésük esetén.⁷³

A fenti hagyományok fényében nem meglepő, hogy az állatok kegyetlen, nagyüzemi körülmények között való tartását is észrevételezi a kortárs zsidó etika.⁷⁴ De ugyanilyen körülményekkel vitatják meg a tejfarmok szombati üzemeltetésének kérdését is. A Talmud ugyanis tiltja a szombati tehénfejést,⁷⁵ bár a középkorban hosszas viták folynak a rabbik között arról, hogy maga a fejés vajon a szombaton tiltott harminckilenc munkakategória közül melyikbe is sorolható.⁷⁶ Ugyanakkor, mivel az állatok számára szenvedést jelent, ha nincsenek megfejeve, nem zsidók számára engedélyezik a tehén fejését, de vitatják, hogy a szombaton fejt tej vajon zsidók által fogyasztható-e.⁷⁷ A 20. században viszont, mivel az arab munkások alkalmazása nemzetbiztonsági kockázattal járt, a kérdést újra átgondolták, s egyrészt az automatizáció bevezetése jelentett egyfajta megoldást, másrészt a külön címkézett, szigorúan kóser tej *mehadrín* felirata jelzi, ha az adott tej nem tartalmaz szombati adagot.⁷⁸

A *caar baalé chajjim* elv mentén merülnek fel további olyan kérdések, mint az élő csirke tolazata tépésének, a csirkeviadalnak, a kacsá- illetve libatömésnek a tiltása,⁷⁹ illetve a kisállatok ivartalanításával kapcsolatos, inkább tiltottnak mondható álláspont.⁸⁰

Szintén ide tartozik az állati eredetű öltözetek kérdése. Többen úgy vélik, hogy az ember abban az esetben jogosult állati eredetű öltözékek – pl. cipő, öv, bunda stb. – viselésére, ha ezek legitim szükségé.⁸¹ Tehát például, ha az állatszőrme melegebben tart, mint más anyagból készült öltözk, akkor legitim a viselése, ám ha valaki csak divatból, gazdagságával való kérkedésből hord ilyesmit, az már illegitimnek számít. Ugyanakkor még abban az esetben is, ha amúgy jogosan hord az

⁷¹ Vö. mBéca 3:1–2.

⁷² Amsel 2018, 25.

⁷³ Amikor egy város vezetősége határozatot akart hozni egy oroszán kilövéséről, huszonhárom tagú bizottságnak kellett döntenie róla, míg emberek megkövetése esetén elég volt két-három tanú egyöntetű véleménye (Raj 2008, 36).

⁷⁴ A mózesi törvények egészséges, mértékletes módon, az egészségesen tartott, ép állatok húsának a fogyasztását támogatják (mindig csak ép állatot lehetett áldozni, vö. Gross 2013, 427–428, illetve lásd gyakorlatban pl. Amerikában a Magen Tzedek programot: magentzedek.org).

⁷⁵ bSabbat 95a

⁷⁶ Brody 2014, 83.

⁷⁷ Brody 2014, 84–85.

⁷⁸ Brody 2014, 84–85.

⁷⁹ Részletesen lásd Brody 2014, 102–103.

⁸⁰ A judaizmus tiltja minden hímnemű ember és állat sterilizációját (bSabbat 110b, vö. 3Móz 22:24, vö. 5Móz 23:1, 3Móz 21:20), kivéve, ha orvosi okokból szükséges bármi ilyesmi. A nők sterilizációjával kapcsolatban eltérőek a vélemények, s az is kérdéses, hogy vajon a kasztráció tiltása noahita törvénynek számít-e vagy sem. Bővebben lásd Brody 2014, 54–56.

⁸¹ Amsel 2018, 27.

ember állati eredetű ruhákat, cipőket, akkor is tekintetbe veendő, hogy miképpen ölték meg az állatot: kíméletesen, vagy pedig fájdalmak okozásával, netán kegyetlenül, kínzással.⁸²

Az állatkísérletek hasonló elvek mentén vizsgálándók.⁸³ A kortárs zsidó etikai felfogások alapvetően úgy gondolkodnak, hogy amennyiben egy új gyógyszert szükséges kifejleszteni egy betegség gyógyításához, ami az emberi élet védelmét szolgálja, s nincs más mód annak tesztelésére, mintsem hogy állatokat vonjanak be a kísérletekbe, úgy legitím módon végezhetők az ilyen jellegű vizsgálatok. Ugyanakkor figyelni kell arra, hogy a kísérletek során lehetőleg a legkevesebb szenvedést okozzák az állatoknak. Természetesen, ha egy új gyógyszer állatok bevonása nélkül is tesztelhető, abban az esetben ezt az utat kell választani. A kozmetikumok esetében az állatkísérletek némelyek szerint nem megengedhetők, hiszen nem életmentő célokat szolgálnak,⁸⁴ mások úgy gondolják, hogy minden eset egyedileg vizsgálendő, de mindenképp körültekintően kell eljárni.⁸⁵

Mint láthatjuk, a zsidó etikai kérdések elsősorban vallásjogi kérdésekként merülnek fel. De az állati hús fogyasztása, az állatáldozatok kérdése a modern technológia és a jövő szempontjából sem mellékes. Már most körültekintően vizsgálják az ökológiai, ételmezési válságra, a nagyipari állattartás sajnálatos körülményeire is egyfajta megoldásnak tekinthető laboratóriumi, ún. „tisztá hús” problematikáját,⁸⁶ illetve a kortárs irányzatok között az is vitatott, hogy vajon helyes-e egyáltalán a Templom újjáépüléséért, s ezzel együtt az állatáldozati rendszer helyreállításáért imádkozni, vagy vélelmezhető, hogy esetleg az újjáépült Szentélyben nem is lesz állatáldozat.⁸⁷

További környezetvédelmi előírások

A fenti, nagyobb témakörökön túl a zsidó hagyományban olyan, pusztán modern problémának gondolható kérdések is megjelentek már az ókorban is – ugyan elsődlegesen szintén vallásjogi, s nem modern környezetvédelmi aspektusban –, mint a szemetelés, a légszennyezés, illetve a zajszennyezés kérdése. Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül ezekre hozok példákat.

A napi szeméthyűjtés szolgáltatásként működött már az ősi zsidó városokban.⁸⁸ Tilos volt közterületre szemetet kitenni, aki mégis így járt el, arra bírságot róttak ki.⁸⁹ Ha pedig a szemét kárt okozott, akkor felelősségre is vonták annak gazdáját.⁹⁰

A „légszennyezéssel” kapcsolatos első feljegyzések is az ókorba nyúlnak vissza. A zsidóság ősi irata, a Misna azt mondja, hogy a magtárakat – mivel rossz szagot árasztanak és károsítják a le-

⁸² Amsel 2018, 27.

⁸³ Amsel 2018, 27–28, vö. Brody 2014, 105–106.

⁸⁴ Amsel 2018, 27–28.

⁸⁵ Brody 2014, 106.

⁸⁶ Balázs–Kurucz 2021, 84–89.

⁸⁷ Az ortodox irányzatok a mai napig is a teljes áldozati rendszer helyreállításáért imádkoznak, melyre modernbb irányzatok szerint a zsidók már nem is lesznek képesek, míg Kook rabbi és mások úgy vélik, hogy az új Templomban csak gabonaáldozat lesz (Brody 2014, 427–429).

⁸⁸ Amsel 2018, 55.

⁸⁹ *Sulchan Aruch*, Chósen Mispat 414:1

⁹⁰ *Sulchan Aruch*, Chósen Mispat 414:2

vegőt – a várostól 22,86 méterre (50 könyök) szabad csak létesíteni.⁹¹ De ugyancsak tilos lakott terület közelében más jellegű ártalmas szagokat árasztó dolgok elhelyezése (pl. állati tetem).⁹² A Talmud szerint pedig Jeruzsálemben a keletkező füst miatt a kémények használata is tilos,⁹³ sőt, Maimonidész azt is feljegyzi, hogy mikor a Templomban a papok eltávolították az áldozatok hamuját, gondosan ügyeltek arra, hogy a városon kívül olyan helyre vigyék azt, ahol a szél sem tudja szétfújni.⁹⁴ Középkori rabbinikus rendelkezések nem engedélyezik lóistálló közelében a borospince létesítését, sem egyes boltfajtákat (pl. pékség) gyümölcstároló mellett, nehogy a gyümölcsökben kár keletkezzék.⁹⁵

A „zajszennyezéssel” kapcsolatban a következő vélekedések vannak: ha egy új üzletet hoz létre valaki, s a lakóknak ez problémát okoz, mert nem tudnak aludni miatta – pl. a vásárlók tömegei miatt –, akkor panaszkodni jogosnak kell tekinteni. Ám, ha a zaj – pl. kalapács hangja – az üzleten belül jön létre, s az adott zaj korábban is volt és a múltban nem reklamáltak miatta, de most hirtelen igen, ez nem tekinthető jogos panaszknak.⁹⁶

Járványügyi intézkedések

A Föld lakhatóságának, jövőjének, a közösségi élet őrzésének másik sarkalatos pontja a járványok – s így a tömeges halálozások – elleni védekezés. A járványok kialakulásához három feltétel szükséges: a fertőző források megléte (pl. elszaporodó rágcsálók, bolhák, szennyeződések, fertőző ivóvíz, kétes eredetű és állapotú ételek), a kórokozók terjedését biztosító környezet (nem megfelelő higiéniai körülmények, nagy népmozgások, kiterjedt kereskedelem, háborúk), s a fogékony szervezetek (az emberek rossz egészségügyi állapota, legyengült immunrendszer).⁹⁷ Az alábbiakban láthatjuk, hogy különböző rendelkezései révén már a Tóra is igyekszik kiiktatni ezeket az okokat, megakadályozva így betegségek kialakulását, terjedését, tömegessé válását.

Első és legfontosabb egészségmegőrző – de természetesen egyéb más szent funkciókkal is rendelkező – törvény a Tórában a szombati pihenés kötelezettsége (1Móz 2:1–3, 2Móz 8–11). A hetedik nap, mint a munkától való eltávolodás, megnyugvás kiemelt alkalma, a családdal, barátokkal, közösségben eltöltött feladatmentes idő a test és lélek regenerálódását, feltöltődését, s ez által az immunrendszer védekezőképességét erősíti. De ahogy e tanulmány elején olvasható, a teremtettség megújulásáért mondott szombati ima szerzője, DAVID S. NEVINS rabbi a szombat megtartása és a környezet védelme között is összefüggést lát. Egy midrás beszámol például egy gazdáról, aki mikor szombaton a szőlőben sétált, észrevett egy javításra szoruló kerítést.⁹⁸ S bár első gondolata a megjavításra irányult, mivel szombaton még csak munkát tervezni sem szabad, megfogadta, hogy soha nem fogja megjavítani azt. A Mindenható megjutalmazta a gazda elhatározását, s a

⁹¹ mBava Batra 2:8

⁹² mBava Batra 2:9

⁹³ bBava Kamma 82b

⁹⁴ Rambam: Misné Tóra, Temidín úMuszafin 2:15.

⁹⁵ *Sulchan Aruch*, Chósen Mispát 155:2, vö. Amsel 2018, 55.

⁹⁶ *Sulchan Aruch*, Chósen Mispát 156:2, vö. Amsel 2018, 56.

⁹⁷ Meglécz 2012.

⁹⁸ Vájikra Rabba, Behar 34. Idézi: Nevins é.n.

megrongálódott kerítés mellett egy fát növesztett, amely hosszú évekig bőségesen gyümölcsözött, sőt még a kerítésen keletkezett rést is elfedte. NEVINS szerint maga ez a példázat is arról szól, hogy ha szombaton békében hagyjuk a környezetünket, akkor új áldásokra számíthatunk.⁹⁹

A járványok megelőzésének másik két fontos pillére a fertőző források, valamint a kórokozók terjedését támogató környezet létrejöttének megakadályozása. A judaizmusban ehhez a következő higiéniai szabályok betartása járul hozzá: a vért, mint az élet szimbólumát nem szabad elfogyasztani, hanem azt a holttesthez hasonlóan el kell temetni, földdel kell befedni (3Móz 17:10–14). Szintén tiltólistán szerepel az elhullott vagy megszaggatott állatok húsának fogyasztása (5Móz 14:21 vö. 5Móz 17:15–16), melyek a történelem során tömeges fertőzésekhez, járványokhoz vezettek. Az áldozatokra vonatkozó egyes szabályozásoknak szintén lehetett egészségvédő szerepe is: az áldozatokat mindig meg kellett sózni (3Móz 2:13) – a só hatékony konzerváló szer –, illetve a húst nem szabadott másnapra meghagyni (pl. 2Móz 12:10). Bár a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése, utóbbiak étkezésre való alkalmatlansága pusztán a zsidóság számára adott parancs (3Móz 11. fejezet), mégis évezredek óta láthatóan higiéniai jelentősége is van. Tilos ugyanis a rágszálók – pl. egér, vakond stb. –, a muslicák, gyümölcsben, lisztben stb. lakozó férgek, szennyben szaporodó kukacok fogyasztása (vö. 3Móz 11:41–44).

A halottakkal kapcsolatos előírások szintén fontosak az egészségmegőrzés szempontjából is. A holttesteket mielőbb el kell temetni (5Móz 21:23), Izraelben például igyekeznek még aznap. De fontosak a halottakkal való érintkezés szabályai is (3Móz 21:1–4): ha valaki holt testet érintett, akkor egy ideig távol kellett maradnia a közösségtől (4Móz 5:1–2), amit tekinthetünk a karantén ókori elődjének is. Ugyancsak karanténba kellett helyezni a leprásokat mindaddig, amíg fel nem gyógyultak (3Móz 13:1–46, 4Móz 5:1–2).¹⁰⁰ A ruhákon, házakon megjelenő penészfoltokat is figyelni kellett (3Móz 13:47–59, 14:33–57).

A lakóhely tisztán tartása is nagyon fontos volt: a táboron kívül latrinákat kellett létrehozni, valamint az ürüléket be kellett fedni (5Móz 23:13–14), megakadályozva ezzel fertőzések létrejöttét. Az otthon tisztán tartásában fontos a *peszach* előtti „nagytakarítás” is.¹⁰¹ A *mikve* – azaz a rituális fürdő –,¹⁰² valamint a rituális céllal előírt kézmosás¹⁰³ későbbi, rabbinikus rendelkezés. A judaizmusban az ételek elkészítése nagyon szigorúan felügyelt folyamat, így a kóseriségi előírások¹⁰⁴ korunk élelmiszerfelügyeleti szerveit is megelőlegezik.

A fentebbi rendelkezések végigszemlézése alapján látszik, hogy a zsidó vallásban rendkívüli fontossággal bír a tisztaság és a higiénia, így a rendelkezések betartása hatékony védelmet nyújt a fertőző betegségek, járványok kialakulásával szemben. Mindezt történelmi tapasztalatok is mutatják, ugyanis a középkorban és az újkorban a diaszpórában élő zsidókat számtalanszor gyanú-

⁹⁹ Nevins é.n.

¹⁰⁰ A papoknak kellett ellenőrizniük az emberek állapotát, tulajdonképpen ők töltötték be az orvos szerepét.

¹⁰¹ Vö. Ganzfried 1988, II. kötet, 638.

¹⁰² Egyfajta rituális célt is szolgáló „mosakodás”, amely eredetileg explicite csak a papok számára volt előírva (2Móz 30:18, 40:30), tehát rabbinikus keletkezésű (bővebben lásd: Talmud Mikvaót traktátusát).

¹⁰³ bSábbát 14b. A kézmosás ugyancsak a papi mosakodásból vezethető le, előírás: étkezés előtt, illemhely használata után, temetőből való kijövetel után stb. alaposan meg kell tisztítani a kezet (Ganzfried 1988, I. kötet, 10–13).

¹⁰⁴ A teljesség igénye nélkül, lásd: Ganzfried 1988. I. kötet, 275–286.

sították az ún. kútmérgezéssel. Ez azért történt, mert a pestis- és kolerajárványok során egy-egy térségben gyakran a lakosság fele is meghalt, míg a zsidók körében nagyon alacsony volt a halálozások száma. Ilyen esetekben újra és újra felreppent az a hír, hogy a zsidók kívánják a helyi lakosok halálát, s mérgezik a kutakat. A gyanúsítgatások gyakran tömeghisztériába, s a zsidó tömegek zaklatásába, mészárlásába torkolltak.¹⁰⁵

Konklúzió

Láthatjuk tehát, hogy a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás alapművében, a Héber Szentírásban, azon belül pedig a mózesi törvényben bőséggel fellelhetők olyan rendelkezések, melyek explicite, implicit vagy leszármaztatható módon a környezet és egészség megőrzésével, a közös élet fenntarthatóságával kapcsolatosak, melyekből a modern időkben is számos etikai alapelv levonható. A történelem során a rendelkezések mentén számos eltérő rabbinikus vélemény, interpretáció született, s a nézetek sokaságában a kortárs zsidó etikák is bővelkednek, ugyanakkor gyakran a törői, rabbinikus véleményekre is reflektálnak. A leszűrt észrevételek, alapelvek megjelennek a modern Izrael Állam törvényeiben, illetve az ökojudaizmus (*Eco-Judaism*) mozgalmában is.¹⁰⁶ Legfontosabb elvekként mindenképp megfogalmazható: az ember feladata, hogy óvja és ápolja környezetét, gyakoroljon mértékletességet, s ne zsigerelje ki a Földet és annak élővilágát; óvja a talaj tápanyagkészletét; a környezetét őrizz, művelje, ne pusztítsa, ne rombolja szükségtelenül; legyen tekintettel az állatokra, bánjon velük irgalmasan, s ne okozzon nekik felesleges fájdalmat; nem utolsósorban pedig óvja saját testét, egészségét, közösségét a betegségekkel, kórokozók, járványokkal szemben. Ha röviden szeretnénk kifejezni, mondhatnánk azt is: tisztelje a teremtet világot, s annak minden lakóját!

Felhasznált irodalom

- AMSEL 2018: Amsel, Nachum: *The Encyclopedia of Jewish Values. Between Man and Man*. Jerusalem – New York: Urim Publications.
- BALÁZS – KURUCZ 2021: Balázs Gábor – Kurucz Ákos: A zsidó vallási hagyomány reakciója az ökológiai válság és állati jogok problémájára. *Kellék*, 66. szám (2021), 67–89.
- BELSER 2015: Belser, Julia Watts: *Power, Ethics, and Ecology in Jewish Late Antiquity. Rabbinic Responses to Drought and Disaster*. New York: Cambridge University Press.
- BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 1990. (Ed.: K. Ellniger, W. Rudolph), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BRODY 2014: Brody, Shlomo M.: *A Guide to the Complex. Contemporary Halakhic Debates*. New Milford, USA – Jerusalem, Israel: Maggid Books.
- DORFF – CRANE 2013: Dorff, Elliot N. – Crane, Jonathan K. (eds.): *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*. New York: Oxford University Press.

¹⁰⁵ Pl. 1319-ben Frankfurtban, 1348-ban Dél-Franciaországban, 1830-ban Lengyelországban a kolerajárvány idején stb.

¹⁰⁶ Lásd pl. jewcology.com, tevalearningcenter.org, adamteva.org.il, adamah.org, aytzim.org stb.

- FINTA 2014: Finta Szilvia: Újjá lesz a Föld. A föld szombatja és a jubileumi év. *Új Exodus* 21(2): 60–67.
- FINTA 2019: Finta Szilvia: Mint a filmekben... Egy rabbinikus írásmagyarázati módszer, avagy a film, mint érv. In: *Képzőn. A 2019-es Argumentor Műhelykonferencia kötete*. (Szerk.: Horváth Gizella, Bakó Rozália Klára), Nagyvárad: Partium Kiadó – Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2019, 180–193.
- GANZFRIED 1988: Ganzfried, Rabbi Slomo: *Kicur Sulchan Aruch. A Sulchan Aruch kivonata. A szöveg mellett közölt magyar fordítással*. I–III. kötet, Ford: Dr. Singer Leó, Budapest: MIOK.
- GERSTENFELD 2001: Gerstenfeld, Manfred: Jewish Environmental Perspectives. *Jewish Environmental Studies: A New Field. Jewish Political Studies Review*. Vol 13, No. 1/2 (Spring 2001), 3–62.
- GESENIUS 1993: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- GROSS 2013: Gross, Aaron S.: Jewish Animal Ethics. In: Dorff, Elliot N. – Crane, Jonathan K. (eds.): *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*. New York: Oxford University Press, 419–432.
- HAZONY 2012: Hazony, Yoram: *The Philosophy of Hebrew Scripture*. New York: Cambridge University Press.
- INFELD – SAVAGE 2017: Infeld, Daniel – Savage, Nigel: *Tu B'Shvat Haggadah. Hazon Seder and Sourcebook*. Hazon, <https://hazon.org/wp-content/uploads/2012/08/2013-Tu-BShvat-Haggadah.pdf>
- JOERSTAD 2019: Joerstad, Mary: *The Hebrew Bible and Environmental Ethics. Humans, NonHumans, and the Living Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERESZTY 1998: Kereszty Zoltán: „Nézzétek a mező liliomait...” *Bibliai növények a hit és a tudomány fényében*. Budapest: MTA Ökológiai és Botanikai Kutatóintézete.
- MEGLÉCZ 2012: Meglécz Katalin: A pandémiák története és kialakulásuk oka. In: *Hadmérnök*, VI. évfolyam, 1. szám, 2012 március, 91–99. http://hadmernok.hu/2012_1_meglecz.pdf
- MIDRASH RABBAH. (Hebrew és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Midrash/Aggadic%20Midrash/Midrash%20Rabbah>
- MIDRASH TANCHUMA. (Héber és angol online verzió) https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma?lang=en
- MIKRAOT GEDOLOT. (Héber és angol online verzió) <https://library.alhatorah.org>
- MISHNAH. (Héber és angol online verzió) <https://mishna.alhatorah.org/Main/Berakhot/1.1#m7e1n7>
- NEVINS, Rabbi Daniel S.: A Prayer for the Planet. Instead of assuming that humans can fix every problem, the prayer humbly asks God to bless creation again, é. n. <https://www.myjewishlearning.com/article/a-prayer-for-the-planet/>
- RAJ 2008: Raj Tamás: *Ember-e a mező fája? Környezet- és természetvédelem a Bibliában*. Makkabi Kiadó, Budapest
- RAMBAM: *Mishneh Torah*. Translated by Rabbi Simon Glazer (New York, 1927) (Héber és angol online verzió) https://rambam.alhatorah.org/Full/Talmud_Torah/1.1#e0n7

RAMBAM: *Temidim uMusafim*. (Héber online verzió)

https://rambam.alhatorah.org/Full/Temidin_uMusafin/2.1#e0n6

TU BISHVAT 5781. *Ceremony & Celebration* teljes lapszáma, Rabbi Lord Jonathan Sacks tanításai és írásai alapján. <https://www.rabbisacks.org/app/uploads/2021/01/Tu-BiShvat-5781.pdf>

SACKS 2017: Sacks, Rabbi Jonathan: *Ceremony & Celebration. Introduction to the Holidays*. New Milford, Usa – Jerusalem, Israel: Maggid Books & The Orthodox Union.

SHADAL *Commentary*. (Héber és angol online verzió) In: Mikraot Gedolot <https://library.alhatorah.org/>

SEFER HACHINUKH. (Héber és angol online verzió)

https://www.sefaria.org/Sefer_HaChinukh?lang=en

SHULCHAN ARUKH. (Héber online verzió)

https://shulchanarukh.alhatorah.org/Full/Orach_Chayyim/1.1#e0n7

SIDUR LEV SHALEM 2016: *For Shabbath and Festivals* Eds. Rabbi Edward Feld et al. New York: The Rabbinical Assembly. <https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/2020-04/Shabbat%20and%20Festival%20morning%20SIDDUR%20LEV%20SHALEM.pdf>

TERBE – SLEZÁK 2019: Terbe István – Slezák Katalin (szerk.): *Talaj nélküli zöldségajtatás*. Budapest: Mezőgazda Kiadó.

SPERBER 2002: Sperber, Daniel: Jewish Environmental Ethics. *The Edah Journal* 2(1): 2–5.

SZENT BIBLIA. 2017. Ford.: Károli Gáspár, Budapest: Patmos Records.

TALMUD BAVLI. (Héber és angol online verzió)

<https://shas.alhatorah.org/Full/Berakhot/2a.1#e0n6>

TALMUD YERUSHALMI. (Héber és angol online verzió)

<https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Yerushalmi>

TIROSH-SAMUELSON 2001: Tirosh-Samuelson, Hava: Nature in the Sources of Judaism. In: *Da-edalus*. Vol. 130, No4, Fall, 2001, Religion and Ecology: Can the Climate Change? 99–124.

TOSEFTA. Vilna Edition (Héber online verzió)

<https://www.sefaria.org/texts/Tosefta>

THE COMPLETE TANAKH (Tanach) – Hebrew Bible. The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi's Commentary. Ed.: Rosenberg R A J, https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

ÚJVÁRI 1929: Újvári Péter (szerk.): *Magyar zsidó lexikon*. <https://mek.oszk.hu/04000/04093/html/szocikk/11306.htm>

WASKOW 2013. Waskow, Arthur: Jewish Environmental Ethics: Intertwining Adam with Adamah. In: Dorff, Elliot N. – Crane, Jonathan K. (eds.): *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*. New York: Oxford University Press, 401–418.

WASKOW 2000: Waskow, Arthur (ed.): *Torah of the Earth. Exploring 4000 Years of Ecology in Jewish Thought*. Vol. 1–2. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.

WOLF 2009: Wolf K. A.: *Bal Taschit: the Jewish prohibition against needless destruction*. (Doctoral Thesis) Faculty of Medicine. Leiden: University Medical Center (LUMC) Leiden University.

HÁNYAN FORDÍTOTTÁK GÖRÖGRE A TÓRÁT?

CSALOG ESZTER

ABSZTRAKT: Az *Ariszteasz-levél* tanúsága szerint a Tórát 72 fordító ültette át görög nyelvre II. Ptolemaiosz idejében. A 72-es szám minden valószínűség szerint szimbolikusnak tekinthető, számos bibliai és rabbinikus vonatkozással, és igen jelentős hatástörténettel. De ha a valóságban nem 72-en voltak a fordítók, akkor hányan lehettek? A *Maszekhet szofrim* tanúsága szerint létezett egy olyan hagyomány is az ókorban, miszerint összesen öt fordító végezte a munkát: mindegyikük a Tóra egy-egy könyvét fordította le. Az *Ariszteasz-levél* hiteles forrásként történő elutasítását követően a 17. században kialakult egy ezzel egyező konszenzus, vagyis a könyvenkénti egy fordító plauzibilis megoldásnak tűnt. Csakhogy néhányan ezt az elméletet is megkérdőjelezték, hiszen például az *Exodus* könyve utolsó hat fejezetének stílusa, tartalma élesen elüt a korábbi fejezetekétől. THEO VAN DER LOUW kutató pedig a *Genesis* és az *Exodus* hasonló elemeiből kiindulva vetette föl, hogy a két könyv fordítója esetleg egy és ugyanazon személy lehetett. Hiába gyarapodott a *Pentateukhosz* könyveire vonatkozó vizsgálatok száma az utóbbi évtizedekben, egyértelmű válaszokat nem sikerült ezekre a kérdésekre kapni, hiszen míg az egyik kutató az egyes könyvek illetve fordítási egységek azonos elemeire, a másik az eltérésekre teszi a hangsúlyt. Ugyanígy az is nehezen dönthető el, hogy milyen sorrendben lettek lefordítva az egyes könyvek. Hipotézisem szerint a harmonizáció mint fordítástechnika vizsgálata közelebb vezethet bennünket a megoldáshoz. Az eddigi megfigyelések alapján a harmonizáció nem csupán a *Genesis*-től a többi könyv irányába, hanem „visszafelé” is működött. Ha a megfigyelések helytállóak, felmerül a kérdés, hogy nem úgy zajlott-e le a fordítás, ahogyan az *Ariszteasz-levél* ezt bemutatja: „Munkához is láttak, és minden egyes részt, amivel elkészültek, összehasonlítottak és egyeztettek”: vagyis egyidőben dolgoztak, de a rendszeres egyeztetés során átvettek egymástól megoldásokat. Természetesen ehhez nem szükséges 72 fordítót feltételezni, de a segédekkel – felolvasókkal, másolókkal – együtt jelentős csapat végezhetette a történelem egyik leghíresebb fordítását.

KULCSSZAVAK: Szeptuaginta, Tóra, Ariszteasz-levél, ókori fordítások, Ptolemaida Egyiptom

1. A Tóra 72 fordítója az *Ariszteasz-levél*ben és azután

ARNALDO DANTE MOMIGLIANO így fogalmazott 1932-ben az ún. *Ariszteasz-levél*¹ kapcsán: „per un certo aspetto un libro messianico”.² Vagyis: egyfajta messianisztikus irat – természetesen a Messiás nélkül. Ha figyelmesen elolvassuk az Egyiptomban tartózkodó zsidók életkörülményeire

¹ A mű valójában nem levél, hiszen nem a levél műfajának jellegzetes jegyeit mutatja, hanem értekezés, amelyet ókori szokás szerint konkrét (ez esetben fiktív) személynek címeztek. Hadas 2007, 56; Honigman 2003, 1. Josephus βιβλίον-nak nevezi (AJ XII.100), Epiphániosz σύνταγμα-nak (*De mens. et pond.* 9), maga Ariszteasz δῦγγισις-nek (1. fej.). Az egyszerűség kedvéért maradok a megszokott elnevezésnél.

² Momigliano 1932, 170.

való utalásokat (12-14, 19-27, 308-309. c.), a jeruzsálemi főpap és a vének, illetve az egyiptomi uralkodó egymáshoz viszonyulásának bemutatását (33-82, 124, 173-180, 318-321. c.) vagy akár az asztali beszélgetéseket (187-300. c.), kiderül, hogy ebben a világban úgyszólván teljes a harmónia. A vezető személyiségek kapcsolatát áthatja a kölcsönös tisztelet; a zsidó vének a legkielégítőbb válaszokat tudják adni bármilyen kérdésre a görög kultúrán nevelkedett vendéglátóiknak; a rab-szolgafelszabadítási akciónak köszönhetően az alexandriai zsidó alattvalóknak a lehető legjobb dolguk van a Ptolemaioszok alatt – vagyis akár egyfajta anti-Exodusként is fölfoghatjuk a műben bemutatott eseményeket. Ebből az Egyiptomból nem szükséges elmenekülniük a zsidóknak, hiszen helyben megtörténik a felszabadulás, sőt, a jeruzsálemi főpapnak nyomatékosan kell kérnie, hogy a fordításra kijelölt véneket ne tartóztassák Alexandriában a szükségesnél tovább (121-126. c.). A Törvényadáshoz sem kell elhagyni az országot, hanem Alexandriában is átvehető az új Tóra. SYLVIA HONIGMAN kutató komplex exodus-paradigmát emleget a mű kapcsán.³

Ennek az Exodus-paradigmának egyik eleme a 72 fordító, akik a tizenkét törzs hat-hat képviselőjéből álltak. Ebben az időben persze (akár a mű keletkezési idejében, akár a bemutatott korban⁴) ha nem is lehetetlen, ámde meglehetősen nehézkes feladat lehetett (vagy lehetett volna) az összes törzsből hat, minden szempontból alkalmas – héberül és görögül is kiválóan tudó, az Írásokban járatos – személyt összeszedni.⁵ Nézzük meg, mit jelenthetett még a korabeli olvasók számára a 72-es szám?⁶

Először is, a 72 nem feltétlenül 72, hiszen ha a felsorolt neveket megszámloljuk, csupán 71-et találunk (50. c.); sőt, Josephus verziója (*Ant.* XII. 2.7.) már csak 70 fordítóról szól.⁷ A három variáció mindegyikéről könnyen asszociálhatunk Jákób leszármazottainak számára (2Móz 1:5):⁸

³ Honigman 2003, 53. – Az Ariszteasz-levél többi elemének igazságtartalmával jelen tanulmány nem foglalkozik, mert túlfeszítené annak kereteit. Az egyes kutatók véleménye a kérdést illetően széles skálán mozog a tórafordítás keletkezési körülményeire vonatkozóan a művet maximálisan figyelembe vevő Nina Collinstól (Collins 2000) Tessa Rajakon (aki történelmi mítosznak nevezi a művet, igazságmagvakkal: Rajak 2009, 47), illetve Honigmannon keresztül (aki a Ptolemaida udvar szerepét plauzibilisnek tekinti; Honigmann 2003, 93-118) a szkeptikus Benjamin Wrightig, akinek véleménye szerint teljesen figyelmen kívül kell hagyni az Ariszteasz-levelet, ha a tórafordítás keletkezési körülményeivel akarunk foglalkozni (Wright 2011; 2015, 10). (Itt csak néhány művet emeltem ki a gazdag szakirodalomból.)

⁴ A bemutatott kor – ha az uralkodó nincs is pontosan nevesítve – II. Ptolemaiosz ideje (Kr. e. 282–246), a mű keletkezését viszont a legtöbb kutató a Kr. e. 2. századra teszi.

⁵ Anélkül, hogy az elveszett tíz törzs utáni nyomozásba belebonyolódnánk, érdemes megemlíteni, hogy a Krónikák 2. könyve alapján Izrael kettészakadását követően volt egyfajta mozgás a déli királyság irányában (Ezékiás idejében, ld. 2Krón 30), és az Újszövetség is arról tanúskodik, hogy éltek Jeruzsálemben a Júdától, Benjámintól és Lévitől eltérő identitású személyek (ld. az Áser törzsből származó Anna prófétaasszony, Lk 2:36), azonban valószínűleg nem lehettek túlságosan nagy számban. – A tizenkét törzs (phülé) mint ideális szám Platon Államában is felbukkan, azonban egyetértek Honigmannal, hogy a tizenkettes szám háttérter elsősorban bibliai szövegekörnyezetben kell keresni (Honigman 2003, 57).

⁶ Nem tudhatjuk, hogy a 72 az „eredeti” szám a hagyományban, vagy a 70-es szám létezett először. Honigman 2003, 58.

⁷ Megjegyzendő, hogy Philón narratívája – amely több évtizeddel korábban keletkezett Josephusénál – nem egy ponton eltér az Ariszteasz-levéltől; többek között a fordítók számával sem foglalkozik (*Vit. Mos.* II.37).

⁸ A héber Biblia szövegének fordítása – hacsak nem jelölöm másképp – Károli Gáspár revidált változata. Könyveire a hagyományos protestáns rövidítést használom (1Móz stb.) A Szeptuaginta-idézetek saját fordításban szerepelnek; az igehely megadásakor a görögös rövidítést alkalmazom (Gen, Exod stb.).

Mindazok a lelkek pedig, akik Jákób ágyékából származtak, hetvenen voltak.

Ebből ugyan éppen a Szeptuagintában hetvenöt lett, feltehetően Manassé és Efraim utódjaival kiegészítve:

Az összes Jákóbtól származó lélek hetvenöt⁹ volt.

Illetve gondolhatunk még a nagy Szanhedrin taglétszáma (71):¹⁰ ez a Misna (Szanh 1:6) szerint a 4Móz 11:16–17-ből eredeztethető, amely így szól:

Mondta azért az Úr Mózesnek: Gyűjts egybe nekem hetven férfiút Izrael vénei közül, akikről tudod, hogy vénei a népnek és annak előjárói, és vidd őket a gyülekezet sátorához, és álljanak ott veled. Akkor alászálok, és szólok ott veled, és elszakasztok abból a lélekből, amely te benned van, és teszem ő beléjük, hogy viseljék te veled a népnek terhét, és ne viseljed te magad.

Azonban nem ez volt az első alkalom, amikor a hetven vénnek meg kellett jelennie Isten előtt. Először a Sínaira kísérték föl Mózes, Áront és fiait ugyanennyien (2Móz 24:1):¹¹

És mondta Mózesnek: Jöjj fel az Úrhoz te és Áron, Nádáb és Abihu, és az Izrael vénei közül hetvenen, és hajtsátok meg magatokat távolról.

Ennek a párhuzamnak abból a szempontból is jelentősége van, hogy az *Ariszteasz-levél* beszámolója egyfajta „alkotmányos fikció”-nak tekinthető, amely a fordítást az eredeti mózesi Törvény-nyel majdhogynem egyenértékűvé teszi: lásd a lefordított Tóra felolvasása az egész nép előtt (talán ezért is szerepelteti a 12 törzs képviselőit), a szövegen változtatni kívánókra mondott átok (vö. 2Móz 24, 5Móz 4):¹²

A munka végeztével Démétrios összehívta a zsidók közösségét arra a helyre, ahol a fordítást készítették, s fölolvasta nekik a fordítók jelenlétében, akiket a sokaság mint jótevőit, nagy lelkesedéssel üdvözölt. (...) Amikor befejezték a tekercsek fölolvasását, fölálltak a papok, a fordítók közül s a zsidók közösségéből a vének meg a nép vezetői, s így szóltak: „Minthogy a törvényt igen szépen, Istennek tetsző módon és a legnagyobb

⁹ A hetvenötös szám a Gen 46:27-re megy vissza, ahol – a MT-től eltérően – szintén 75 leszármazottáról van szó. (Az eltérést valószínűleg Józsefnek a Gen 46:20–21-ben szereplő leszármazottainak a hozzáadása okozta.) Az 5Móz 10:22-ben viszont a LXX-ban is 70 szerepel. Az ÚSZ (István védőbeszéde, Csel 7:14) a 75-ös verziót veszi át.

¹⁰ A Talmud tanúsága szerint nem minden rabbi fogadta el a páratlan számot ideálisnak. Rabbi Jehuda a 70-es szám mellett kardoskodott (bSzanh 3b).

¹¹ Epiphánios össze is kapcsolja a fordítók számát a bibliai hellyel: De mens. et pond. 10. A modern szakirodalomban ld. pl. Orlinsky 1975, 94; Honigman 2003, 53–63, Wright 2009, 311.

¹² Jellicoe 1968, 57. Érdekes párhuzamként Honigman azt az eljárást említi, ahogyan Athénban a görög klasszikusokat „kanonizálták” (Honigman 2003, 59). Egyetlen forrása azonban Pszeudo-Plutarkhosz, aki feltehetően a Kr. u. 3. vagy 4. században írt; valószínűleg lehetetlen kibogozni, hogy az ő beszámolójában milyen hagyományok vagy források keveredtek.

pontossággal fordították le, úgy helyes, hogy ebben a formában maradjon fenn, és semmi változtatás ne essék rajta.” Miután mindenki hangosan helyeselt, fölszólították őket, hogy népük szokásához híven mondjanak átkot arra, aki a fordítást meghamisítaná akár hozzátoldás, akár a szöveg bárminő jelentéktelen módosítása, akár megrövidítése által. (308, 310–311. c.)¹³

A párhuzamot a teljes egyetértésben készített fordítással még jobban erősíti a 2Móz 24:11-nek a Szeptuaginta-megoldása. Vessük össze a héber és a görög verziót:

És Izrael fiainak választottaira [a 70 férfira] nem bocsátotta kezét (ló' sálach jádó).

Izrael választottai közül senki sem volt eltérő véleményen (οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς).

Fontos megjegyezni, hogy a lelkes fogadtatás a levél szerint *nem* jelenti azt, hogy a görög szöveg felváltotta volna a héber Tórát Alexandriában. Ez azért lényeges, mert az *Ariszteasz-levél* egyik neves modern kritikusának, BENJAMIN WRIGHTnak egyik legfőbb érve a mű hitelessége ellen így szól: valószerűtlen, hogy egy szent szöveget egyik napról a másikra felváltsa annak fordítása.¹⁴ WRIGHTnak ezzel az állításával még egyet is lehet érteni, csak hogy a levélben semmi ilyesmit nem olvasunk. A szerző megjegyzése (*Hasonló örömmel fogadták Démétrioszt is, s arra kérték, ajándékozza meg vezetőiket a teljes törvény másolatával*, 309. c.) akár azt is jelentheti, hogy az átvett másolatot biztonságba helyezték, majd továbbra is a héber nyelvű tekercseket használták a zsinagógai istentisztelet során.

A hetvenes szám gazdag bibliai illetve rabbinikus előfordulásai közül idekapcsolódik még, hogy a zsidó hagyomány a népek számát 70-ben határozza meg az 1Móz 10 alapján (pl. *Gen. Rabba* 37, *bSzóta* 36b) – ahol ráadásul a Szeptuaginta szövegében 72 név, vagyis nép-ös szerepel; tehát létezett egy 72 népre vonatkozó tradíció is a népek számára vonatkozóan (elsősorban a keresztény, de zsidó irodalomban is). A 70 nép és a Tóra viszonya szintén többször tárgyalt mozzanatot a rabbinikus irodalomban; itt most azt emelném ki, hogy a Talmud szerint (*bSzóta* 32a) az 5Móz 27:8-ben olvasható megfogalmazásból: *ukhetavtá 'al há'avaním 'et-kol-divré hattórá hazzót ba'ér hétév*, vagyis „írd fel a kövekre e törvénynek minden igéjét igen világosan!” az „igen világosan” nem másra vonatkozik, mint hogy Mózes a Tórát 70 nyelvre fordította le:

Ezután odahozták a köveket, megépítették az oltárt, levakolták vakolattal, majd ráírták a Tóra szavait 70 nyelven, mert meg van írva: „igen világosan” (ve'achar kákh héví'ú 'et há'avaním uvánú 'et hammizbéach veszáduhú beszíd vekhátevú 'áláv 'et kól divré hattórá besiv'im lásón sene'emár bá'ér hétév).

¹³ Az összes idézet az *Ariszteasz-levél*ből Simon L. Zoltán fordítása.

¹⁴ Első számú érvként Wright arra hivatkozik, hogy a mű nyelvezetén érződik a szerző rétorikai neveltetése, amelybe a fikció írása (*prosopopoeia*, mások bőrébe bújás) is beletartozott – vagyis egy gyakorlott fikció-szerző művével van dolgunk (Wright 2011, 10). Elég meglehetősen érő, ha belegondolunk, hogy minden művelt ember neveltetésébe beletartozott a rétorika, például olyan neves történetírókéba is, mint Thuküdidész.

A 72 illetve 70 fordítóra vonatkozó hagyomány egymás mellett élt a zsidó és a keresztény tradícióban – a 70-es szám elsősorban keresztény,¹⁵ míg a 72 inkább zsidó forrásokban szerepel. Ezek mellé társult az öt fordítóra vonatkozó megjegyzés, amely a 8. századra tehető *Maszekhet Szofrimban* olvasható: *ma’asze be-5 zeqaním sekhatevú le-Talmi hammelekh et hattóra javanít*, vagyis: „Történt, hogy öt vén írta le Ptolemaiosz királynak a Tórát görögül” (*Masz. Szof. 1:7*).¹⁶ (Érdekes módon a traktátus egymás mellett őrzi az öt, illetve a 72 fordító hagyományát.) A 70-72 fordítóra vonatkozó újabb variáció olvasható a 4. századi Epiphanosznál: leírása alapján a fordítók külön-külön cellákban dolgoztak, de kettesével.¹⁷ Véleményem szerint ezalatt nem a szakaszok egymás közötti felosztását értette, hanem inkább egyfajta munkamegosztást: például egyikük felolvasott, a másikuk fordított és írt.

2. Az *Ariszteasz-levél* felülvizsgálata

A 72 (vagy 70) fordító hagyományával történő radikális szakítás a 16–17. században következett be, amikor is JUAN LUIS VIVES (1552)¹⁸, illetve később HUMPHREY HODY (1684)¹⁹ megkérdőjelezte az *Ariszteasz-levél* történetiségét. Elsősorban HODY volt az, aki meggyőzően bizonyította, hogy a mű semmiképpen nem lehet kortárs szerző beszámolója. Hozzá kell tennünk: mindezt nem kevés zsidóellenes élel tette: szerinte a mű egy zsidó hamisítvány, azzal a céllal, hogy a Szeptuagintát elfogadhatóvá tegye zsidó körökben. A fürdővízzel együtt azonban a gyermeket is kiöntötték, hiszen ettől kezdve a legtöbb kutató a levél összes vonatkozásának hitelességét kétségbe vonta. A fordítás körülményeire, céljára vonatkozóan új és új elméleteket állítottak fel, legkevesebb hetet – a magas szám jelzi, hogy egyik koncepció sem bizonyult kielégítőnek.²⁰ Az újabb, utóbbi évtizedekben bekövetkezett paradigmaváltás annak a felismerésnek köszönhető, miszerint az *Ariszteasz-levél* nem a modern, hanem az ókori kritériumok alapján vizsgálándó.²¹ Márpedig az objektivitással szemben támasztott modernkori elvárással ellentétben éppen az autopszia, vagyis a szerző személyes tapasztalata jelentette a történeti forrás hitelességét. Vagyis az *Ariszteasz*ként bemutatkozó szerző legalábbis hitelesnek látszó művet akart az olvasók kezébe juttatni, és igyekezett a rendelkezésre álló ismeretek alapján elérni célját. Eszerint a mű teljes egészében nem lehet fikció, hiszen

¹⁵ Lásd pl. Just. *Dial.* 67.7 (70); Clem. Alex., *Strom.* 1.148 (70); Ioh. Chrys. *Hom. Matth.* 5:2 (70); Hier. *Praef. ad Gen.* (70).

¹⁶ Sajnos nem tudni, hogy a késői (8. századi) keletkezésű traktátus milyen régi hagyományra megy vissza.

¹⁷ Epiphanosz összedolgozta (72 fordító; Pharosz szigete; cellák) és továbbgondolta (a fordítók rotációs rendszerben dolgoztak: végül minden fordító minden könyvet megkapott, ezek eredménye lett egybehangzó fordítás) a korábbi hagyományokat (*De mens. et pond.* 4.9.10.).

¹⁸ Juan Luis Vives: *De veritate fidei christianae*. Vives sajnos nem fejtette ki, mire alapozza szkepticizmusát. – Wasserstein–Wasserstein 2006, 241–242.

¹⁹ Hody művének beszédes címe: *Contra Historiam Aristae de LXX interpretibus dissertatio: in qua probatur illam a Iudaeo aliquo confictam fuisse ad conciliandum auctoritatem versioni Graecae: et quorundam doctorum virorum defensiones eiusdem, examini subijciuntur* [Értekezés Ariszteasz 70 fordítóról szóló története ellen, amelyben bebizonyítatik, hogy valamely zsidó koholta abból a célból, hogy a görög fordításnak tekintélyt szerezzen; továbbá bizonyos tudós férfiak védekezése ugyanilyen vizsgálatnak vettetik alá.]

²⁰ Az elméletekről összefoglalóan lásd Hadas-Lebel 2001, 43–44; Honigman 2003, 35; Wright 2015, 311–317. A „rehabilitáció” Bickerman 1959-ben megjelent tanulmányával kezdődött el: *The Septuagint as a Translation*.

²¹ Ezt a nézetet a kutatóknak egy része osztja csak, lásd a 3. lábjegyzetet.

a kortársak emlékezetét is figyelembe kellett vennie a szerzőnek.²² Ez alapján számos kutató újra górcső alá veszi a műben szereplő tényeket, kezdve a fordítás eredeti céljával egészen a projekt kivitelezéséhez szükséges időig. Azonban talán legkevésbé a fordítók számával foglalkoznak, hiszen – mint fentebb felvázoltam – talán ez a történet leginkább allegorikus, idealizált eleme.

Az utóbbi évtizedek kutatásai elsősorban magára a szövegre irányulnak. A vizsgálatok tárgyává általában a szórendet, a lexikai elemek megfeleltetését, illetve grammatikai jellegzetességeket teszik. Ezek alapján próbálják többek között azt a kérdést is megválaszolni, hogy az egyes könyvek tartalmaznak-e olyan jellegzetességeket, amelyek alapján külön fordítási egységként kezelhetők.

Egy példával szeretném illusztrálni, hogy mennyire nem egyszerű feladat a rendelkezésre álló adatok kiértékelése. Legyen a példa az *infinitivus absolutusszal* kifejezett *figura etimologicák* („megáldván megáldalak”, vagyis *bárékh ’avárekhekhá* és hasonló kifejezések) visszaadása, ami szorosan kapcsolódik témánkhoz, ti. el tudjuk-e különíteni egymástól a fordítói megoldások alapján az egyes könyveket.

EMANUEL TOV arra a következtetésre jutott, hogy a *Genesis* fordítója megközelítőleg ugyanannyiszor fordítja az *infinitivus absolutusszal* kifejezett *figura etimologicákat* „szó szerint”, vagyis participium segítségével,²³ mint főnévvel, vagyis szabadabban. A későbbi könyveknél vizsgálata alapján már főneves megoldás dominál, tehát visszaszorult a fordítói hezitálás.²⁴ Ez alapján tehát úgy vélhetjük, a *Genesis* elkülöníthető nyelviileg a többi könyvtől.

THEO VAN DER LOUW viszont két évtizeddel később arra a megállapításra jutott, hogy Tov nem jól értelmezi az adatokat: már a *Genesis*en belül megfigyelhető, hogy a könyv vége felé háttérbe szorul a participiumos megoldás, a 40–50. fejezet között már csupán mindössze egyszer alkalmazza ezt, szemben 12 főneves megoldással. Vagyis ez a jellegzetesség *nem* különíti el a *Genesis* fordítóját a többi fordítótól.²⁵

Azt gondolom azonban, hogy alapvetően mindkét megoldás a hebraizmust igyekszik visszaadni, vagyis a fordító nem igazodik a görög stílus kívánalmaihoz. Ahol feltűnően visszaszorul *mindkét* megoldás, tehát nem találunk szójátékot a görögben, az az Exodus törvényeket tartalmazó szakasza, ahol valamennyire a korabeli jogi nyelvezethez igazodik. Ebből ugyan nem vonható le az a következtetés, hogy ezt a szakaszt más személy fordította, azonban az eltérő nyelvezet azt sejteti, hogy a fordító kapcsolatban állt jogi területtel.²⁶

Kinek van igaza? Valószínűleg mindegyik állítás tartalmaz igazságot. Hasonlóképpen az egyes héber szavak görög ekvivalenciáinak vizsgálata sem működik mechanikus módon, a szövegkörnyezet és egyéb szempontok gondos mérlegelése is szükséges.²⁷

²²De Crom 2021, 127. Hadas-Lebel még amelletttette le a voksát, hogy a művet szerzője fikciónak szánta és a korabeli olvasók is annak tekintették (Hadas 2007, 54); lásd még Wright 2015, 10.

²³A lehetséges görög nyelvi megoldások közül ti. ez áll legközelebb a héber szerkesztésmódhoz.

²⁴Tov 1999, 248–251.

²⁵Van der Louw 2019, 280.

²⁶Csalog 2021, 68. (A pontos számokat ld. a 15. lábjegyzetben.)

²⁷Van der Louw 2019, 272. Megfogalmazása szerint, ha nem vesszük figyelembe a szövegkörnyezetet, „almákat és narancsokat hasonlítunk össze”.

3. Egy könyv – egy fordító?

Visszatérve a fordítók számára, a modern kutatók körében leginkább elterjedt elmélet szerint a Szeptuagintán belül elsőként a Tóra fordítása született meg,²⁸ mégpedig minden könyv egy-egy önálló fordító munkája²⁹ – és ezzel tulajdonképpen visszatértünk az egyik ókori eredetű hagyományszálhoz (ld. a Maszekhet Szofrim fent idézett szakasza). A feladat nehézségét növeli, hogy a fordítók (még az Ariszteasz-levélhez legszkeptikusabban viszonyulók véleménye szerint is) nagyjából azonos korban és miliőben éltek, illetve hasonló tradícióval rendelkeztek.³⁰ Ezért sem könnyű az egyes könyvek stílusa között éles határvonalat találni. Az alábbiakban röviden áttekintem az „egy könyv – egy fordító” elmélet néhány kihívását.

Egyik első kutató, aki majd’ 100 évvel ezelőtt felvetette, hogy a Genesis két fordító munkája, OTTO BAAB³¹ volt. Kiindulópontja Epiphanosz már említett kijelentése, miszerint két-két fordító végezte a könyvek átültetését: BAAB a 25. fejezet végénél kettévágta a könyvet, majd a fordítási megoldásokat összevetette a könyv két felében. A probléma BAAB módszerével azon túl, hogy a kiindulás feltételezhetően hibás (a munkát minden valószínűség szerint nem így osztotta volna fel két fordító), a felosztás is merőben önkényes. Nem véletlen, hogy a két rész fordítástechnikája között megfigyelhető, csupán tendenciózus, de semmiképpen sem következetes változások számbavételénél nem jut többre; kénytelen elismerni, hogy a két feltételezett fordító valószínűleg bizonyos mértékig összedolgozott és egyeztetett munka közben.

Valójában egyetlen olyan könyv van a Tórán belül, ahol markánsan el lehet különíteni egy hosszabb szakaszt: ez pedig az Exodus, amelynek utolsó egysége, a 35-40. fejezet erősen eltér a maszorétikus szövegtől mind sorrendjét, mind tartalmát illetően, és ugyanakkor a korábbi fejezetek szóhasználatát is részben új kifejezések váltják fel. Különböző megoldások születtek az ellentmondás feloldására.³² ANNELI AEJMEAEUS kijelenti: „amennyire ő a fordítót ismeri”, nem valószínű, hogy a *minuszok* és az eltérő sorrend az ő műve lenne.³³ Ő amellet teszi le a voksát, hogy a szóban forgó fejezetek a *Vajjiqrá* (Mózes 2. könyve) szövegtörténetének egy korábbi stádiumát tükrözik, vagy egy eltérő szöveghagyományra szolgálnak bizonyítékkal. Arról nem is szólva, hogy a két kijelentése némileg ellentétben áll egymással (ha eltérő szöveghagyományt tükröz, miért kell két fordítót feltételezni?), racionális érvel nemigen szolgál elmélete mellett.³⁴ HAYEON KIM az egyezések és eltérések gondos mérlegelését követően amellet érvel, hogy a különbözőségek ellenére

²⁸ Ezt a nézetet ritkán szokták megkérdőjelezni. Többé-kevésbé visszhangtalan maradt James Barr felvetése, miszerint Ézsaiás könyvének fordítása megelőzte a Tóráét: Barr 2003.

²⁹ Salvesen 2015, 30–31; Kim 2019, szakirodalommal.

³⁰ Van der Louw 2019, 273.

³¹ Baab 1933. Felosztásának alapjául az οὐδεῖς illetve οὐθεῖς használata szolgált. Meggyőző érv az ilyen típusú felosztással szemben, hogy az efféle jellegzetességek (későbbi) írnoki tevékenységhez ugyanúgy köthetők, mint az eredeti fordítói kézjegyhez.

³² A „két fordító” elméletét legkorábban Frankel vetette föl (Frankel 1851, 113). A kérdés kutatástörténetét ld. Kim 2019, 39–49.

³³ Aejmelaeus 2007, 117.

³⁴ Az ő nézetét veszi át Sidnie White Crawford, de ő sem szolgál érvekkel, hanem evidenciának veszi, hogy az eltérő szövegváltozat a végső kiformalódás előtti két eltérő variáns bizonyítéka (Crawford 2017, 60.).

ugyanarról a fordítóról van szó³⁵. Nem biztos, hogy a szóban forgó szakasz eredetére megnyugtató megoldás születik – még az is lehetséges, hogy a fordítás alapjául szolgáló héber szöveg hiányos volt, a fordító kénytelen volt fejből, vagy pedig egy (akár oktatási célra használt) kivonatból dolgozni; mindenesetre olykor egyfajta, a maszorétikus szövegtől eltérő rendezőelv ismerhető fel az anyag összeállításában, ami lehetséges, hogy valamiféle memorizálási technika jele.

Napjainkra a Genesisben felismerhető tendenciák kiértékelése finomodáson megy keresztül: mint korábban érintettem már, egyfajta munka közbeni fejlődést állapítanak meg (lásd a figura etymologicák visszaadását), ami a téma egyik szakértője, THEODOR VAN DER LOUW szerint majd-hogynem elvárható egy nagyobb lélegzetű fordítás esetén. Az ő véleménye az – és ezzel teljes mértékben egyetérthetnek mindazok, akik valaha is próbálkoztak efféle feladattal –, hogy egy fordító először általában szószerinti fordításra törekszik, de később felszabadul arra, hogy idiomatikus megoldásokat válasszon.³⁶ Ugyanakkor – mivel más szempontok is közrejátszanak a fordítási technika kialakítása során, a legkritikább esetben találkozunk következetesen végigvitt megoldással.³⁷

Nézzünk meg egyetlen példát a VAN DER LOUW által megfogalmazott tendenciára (szószerinti: 34:18, illetve idiomatikus: 45:16):

<i>Vajjitévú divréhem be'éné Chamór:</i>	καὶ ἤρεσαν οἱ λόγοι ἐναντίον Εμμωρ.
És jók voltak szavaik Hámór szemében.	És tetszettek a szavak Emmór előtt.
<i>Vajjítav be'éné Far'ó.</i>	ἐχάρη δὲ Φαραώ.
És jó volt Fáraó szemében.	Fáraó pedig örvendezett.

Vagyis a *vajjítav be'éné* (= „jó volt a szemében”) kifejezés az első előfordulási helyén még meg lehetőszen pontos görög megfeleltetést kapott, a a harmadik előfordulásakor azonban a fordító már teljesen idiomatikus megoldást választott.

Miért fontos mindez számunkra? Azért, mert sokszor hasonló hezitálás figyelhető meg az Exodusban is, továbbá egyéb fordítástechnikai jellemzők is rokonítják a két könyvet. Ezért akad, aki mindkettőt egy fordító művének tulajdonítja. A fentebb említett THEO VAN DER LOUW felhívta a figyelmet az Exodus első fejezetének azon elemeire, melyek a Genesis végéhez kapcsolják a szöveget. Így például az Exod 1:1-ben a *bajit* fordításaként 'háznép' értelemben a πανοικία szót találjuk, ami ezen kívül csupán a Gen 50. fejezetében fordul elő a Pentateukhoszban.³⁸

VAN DER LOUW elméletének kidolgozása távolról sem komplex, inkább kérdésfelvetésnek szánja gondolatait, amely a Genesis és Exodus könyvének tüzetes tanulmányozása alapján némi kívánnivalót hagy. Az Exodus stílusát, nyelvezetét, szóhasználatát figyelembe véve egy markáns fordítóegyniség bontakozik ki a szemünk előtt³⁹: minden valószínűség szerint jogi nyelvezetben járatos, ambiciózus nyelvhasználatú személyről van szó – a Genesist olvasva nem kapunk ilyen

³⁵ Kim 2019, 39–52.

³⁶ Van der Louw 2018, 147. Lásd még Van der Louw 2019, 277–78; Aejmelaeus 1982, 172–4.

³⁷ Ne felejtjük el, hogy szent szöveg fordításáról van szó, és újra meg újra a pontos szórend, a szószerinti megoldások választása esik nagyobb súllyal a latba több fordító esetén is.

³⁸ Van der Louw 2019. A két könyv kapcsolódására még további példákat hoz fel.

³⁹ Csalog 2021.

karakterisztikus képet a fordítóról.⁴⁰ Utóbbira, vagyis a hatásos görög stílusra egyetlen példát szeretnék bemutatni, amely szintén az 1. fejezetből származik. Az alábbi szakaszban a κατα- igekötő (jelentései: le-, teljesen) halmozásával nyomatékosítja Izrael fiainak elnyomatását Egyiptomban (Exod 1:13–14):

Vajja'avedú Micrajim 'et-bené Jiszrá'el befárehk. Vajemárerú 'et-chajjéhem ba'avódá qásá be-chómer uvilvéním uvekhól-'avódá basszáde 'et kol-'avodátám 'aser 'avedú váhem befárehk.

kai κατεδυνάστευον οἱ Αἰγύπτιοι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ βία καὶ κατωδύνων αὐτῶν τὴν ζωὴν ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς σκληροῖς, τῷ πληῶ καὶ τῇ πλινθείᾳ καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις τοῖς ἐν τοῖς πεδίοις, κατὰ πάντα τὰ ἔργα, ὧν κατεδουλοῦντο αὐτοὺς μετὰ βίας.

Ezért kegyetlenül dolgoztatták az egyiptomiak Izrael fiait. Kemény munkával keserítették az életüket: sárkeveréssel, vályogvetéssel és mindenféle mezei munkával; mindenféle munkával kegyetlenül dolgoztatták őket. (RÚF)

Az egyiptomiak kegyetlenül hatalmaskodtak Izrael fiain és kemény munkákkal kegyetlenül keserítették az életüket: sárral, téglavetéssel és mindenféle mezei munkákkal; mindazon munkákkal, amelyekkel kegyetlenül leigázták őket.

A héber szöveg explicite nem ad okot erre, ez teljes mértékben tudatos fordítói megoldás. Ilyen érdekes innovációkkal nemigen találkozunk a Genesis szövegében. Ráadásul a κατα- igekötő már a 10. versben előfordul az egyiptomiak bánásmódjával kapcsolatban (κατασοφίζομαι, 'túljár az eszén'). A szóban forgó szavak közül a κατασοφίζομαι és a κατοδυνάω hapax a Pentateukhoszban; a καταδυναστεύω-val itt találkozunk először⁴¹. (Tény, hogy a καταδουλώω ismét a Genesis végéhez kapcsolja valamennyire a szakaszt: a Gen 47:21-ben József bánásmódjára vonatkozik az egyiptomiakkal szemben.)⁴² A fordító az Exod 7:11-ben is gondosan megválasztott kifejezéssel dolgozik: a fáraó bölcsei (*chartummé Micrajim*) nem σοφοί („bölcsek”), hanem σοφισταί („bölcseledők”): a fordító a σοφός melléknevet az Istentől származó bölcsességre, nevezetesen a sátor készítőinek képességére tartogatja (pl. 28:3). Ez a megkülönböztetés a Genesisben nem figyelhető meg: a fáraó bölcsei – *chakhámím, chartummím* – ott σοφός-ok, ld. Gen 41:8.⁴³

Mindezt még kiegészíthetjük azzal, hogy az Exodus görög verziója – figyelembe véve a héber szövegek hosszúságának és szókincsének arányát – kb. 1/5-del nagyobb szókincset használ, mint a Genesisé.⁴⁴

Ami a szókincset illeti, mint VAN DER LOUW vizsgálatai is mutatják: nem egy példát találhatunk arra, hogy a Genesisben rögzült megfeleltetés szerepel az Exodusban is. Azonban ugyanilyen

⁴⁰ Igaz, a Genesis szövegét ebből a szempontból – mivel híján van jogi jellegű szakaszoknak – igen nehéz összevetni az Exodusával.

⁴¹ Későbbi előfordulásai: Exod 21:17; Deut 24:7, a későbbi könyvekben viszonylag gyakrabban.

⁴² A szóban forgó versben a MT az *ávar* szó hifil alakját használja ('áttelepítette'); a fordító valószínűleg *ávad*-ot olvashatott.

⁴³ Ugyanakkor a Dániel fordítója átveszi (ld. Dán 1,20, 2,14 stb.).

⁴⁴ A megállapítás saját számolás alapján történt. Theo van der Louw viszont a két könyv szókincsét tekintve hasonlító arányokat számolt ki (Louw 2019 17–19), vagyis az adatok még további pontosításra szorulnak.

könnyű ellenpéldákat felsorakoztatni. Ezek közül egyet emelnék ki. Bibliai antropológia szempontjából fontos fogalom a szív (*lév*), amelynek ekvivalenciáit vizsgálva érdekes megállapításokra juthatunk. A Berésitben összesen 17-szer előforduló kifejezés legfőbb megfeleltetése a *διάνοια*, illetve annak igei formája, a *διανοέω* (8x); mindenesetre érződik a fordításban némi hezitálás, hiszen három esetben a *καρδία* szót találjuk (ebből kettőt a könyv vége felé, tehát talán megint csak a menet közben formálódó stílus bizonyítékáról van szó).⁴⁵ Az Exodusban jóval gyakrabban, 45-ször fordul elő a 'szív', ennek oka többek között, hogy a fáraó szívének megkeményítése visszatérő téma a könyvben. Ami a fáraó szívét illeti, a fordítás minden esetben *καρδία* (20x); a főpapi öltözet megfelelő darabjainál a *στῆθος* ('mellkas'; 2x); ha pedig a bölcsességgel, képességgel, érzelmekkel, figyelemmel, kapcsolatban szerepel a szív, változatos megoldásokkal találkozunk (*διάνοια*, *καρδία*, *νοῦς*, *ἐν ἑαυτῷ*; gyakran azonos idiómákat is különböző módon fordít). *Summa summarum*: akár összességében vizsgáljuk a *lév* ekvivalenciáit, akár szövegösszefüggésenként, nem sok hasonlóság figyelhető meg a két könyv szóhasználatát illetően.⁴⁶

A Pentateukhosz könyveinek egymással való kapcsolata tehát nem egyszerű kérdés. Az ekvivalenciák vizsgálata nem ad egyértelmű támpontot. Az egyes szavak megfeleltetésének elemzése alapján össze is lehet kapcsolni, illetve külön is lehet választani az egyes könyveket, vagyis nem véletlen, hogy az egyes kutatók egymásnak annyira ellentmondó következtetésekhez jutnak. Véleményem szerint a harmonizációk vizsgálata az, ami közelebb hozhat bennünket a megoldáshoz.

4. Harmonizációk a Szeptuagintában

A harmonizáció lényege, hogy ha egy fordítandó (a) szakasz egy másik (b) szakaszban is előforduló elemet (szó, kifejezés, kólon) tartalmaz, a fordító felhasznál(hat)ja azt munkájához, vagyis a szóban forgó (a) szakaszban ugyanúgy adja vissza azt az elemet, mint a másik (b) helyen. Ennek eredményeképpen a felhasznált (b) szakasz az egyező elemen *túl* is befolyásolja az újonnan fordított (a) részt, vagyis az a héber szövegtől kisebb-nagyobb mértékben el fog térni. A jelenség természetesen leggyakrabban ugyanazon könyvön belül érhető tetten. Nézzünk meg egy példát egyetlen fejezetben belül. A Gen 8:13-ban található *plusz* („amelyet készített”) a néhány sorral előbb található, hasonló tartalmú sornak köszönhető („kinyitotta a láda ablakát” / „eltávolította a láda fedelét”):

Gen 8:6

Vajjiftach Nóach 'et-chalón hattévá 'aser ἦν ἐφ' ἑν Νωε τὴν θυρίδα τῆς κιβωτοῦ, ἣν ἄσζα. ἐποίησεν.

Noé kinyitotta a láda ablakát, amelyet készített. Noé kinyitotta a láda nyílását, amelyet készített.

⁴⁵ A *καρδία* előfordulásai: 6:5; 42:28; 50:21. A két szó használata nemigen különül egy egymástól, pl. érzelem esetén előforul *καρδία* (42:28) is, *διάνοια* (6:6) is. Két idiomatikus kifejezés esetén az idiómát értelmezi („erősítetek meg szíveteket” > egyetek; „meglopta Lábán szívét” > „meglopta”). Ugyanakkor a 34:3-ban ill. a 45:26-ban szereplő idiómát („a szívükre beszélt”) szó szerint fordítja, az első esetben *διάνοια*-val, a másodikban *καρδία*-val.

⁴⁶ Úgy tűnik, a *καρδία* csupán a Deuteronomiumban állandósul mint a *lév* ekvivalenciája. Továbbá megállapítás ezzel kapcsolatban mindenképpen árnyalni kell (Tov 2014, 55).

Gen 8:13

Vajjászár Nóach 'et-mikhsze hattévá.

Noé eltávolította a láda fedelét.

αἰ ἀπεκάλυψεν Νωε τὴν στέγην τῆς κιβωτοῦ,
ἣν ἐποίησεν.Noé eltávolította a láda fedelét, amelyet készí-
tett.

Fordítói technikának neveztem a harmonizáció jelenségét – valójában a Szeptuagintában található harmonizációkat illetően vita tárgya, hogy a harmonizált szövegváltozat a fordító önálló megoldása-e vagy egy eltérő héber *Vorlagéra* megy vissza, vagyis egy héber másolóhoz köthető-e. A kérdés meglehetősen megosztja a kutatókat.⁴⁷ EMANUEL TOV a héber nyelvű másolás szintjén történő harmonizálás mellett teszi le a voksát, aki a Genesisben előforduló harmonizációkat vizsgálta meg részletesen. Általános elvként leszögezi: ha eltérést találunk szó szerinti fordítás esetében, az az eltérő *Vorlagéra* vezethető vissza.⁴⁸ Ez a megállapítás nagyon tetszetős, azonban még a Genesis szempontjából is problematikus, hiszen még ebben a viszonylag hűségesen fordított könyvben⁴⁹ is számos apologetikus és egyéb változtatás érhető tetten. Tov olyan harmonizációkra is föl hívja a figyelmet, ahol a forrásszöveg és a célszöveg görög megszövegezése eltér (vagyis nyilvánvalóan nem a fordító, hanem a héber másoló tevékenységének következménye a hasonlóság), valamint a samaritán szöveggel is foglalkozik, ahol szintén találhatók harmonizációk, és ezek olykor a görög szövegével egyeznek. Ha azonban a pontos számokat illetve a két utóbbi kategóriába tartozó harmonizációkat megvizsgáljuk, egyértelmű, hogy a bizonyíthatóan a héber *Vorlagéhoz* köthető harmonizációk száma az összes esethez képest elenyésző, és rendszerint lényegesen egyszerűbb változtatásokról van szó: pl. egyszám helyett többszám szerepel, amely a szövegkörnyezettel magyarázható.⁵⁰

Nem cáfolható tehát az a feltételezés, hogy a harmonizációk túlnyomó többsége fordítói tevékenység nyomán keletkezett, és ez teljes mértékben logikusnak tűnik, hiszen a fordítói tevékenység jóval összetettebb, ennél fogva több hibalehetőséget megengedő folyamat, mint a másolóé.⁵¹

⁴⁷ Emanuel Tov a Septuaginta legtöbb harmonizáció által keletkezett szövegvariánsát héber *Vorlagéra* vezeti vissza L.d. Tov 1985; Tov 2015b, 478; vele szemben megnevezhetjük Weverst, Rösel, Frankelt és Skinnert, akik fordítói tevékenységgel magyarázzák a jelenséget; a hezitálók között tarthatjuk számon Cookot (Cook 2001) és Brownt (Brown 1993).

⁴⁸ Tov 2015a, 167. Tov elismeri, hogy a Genesist ilyen szempontból nem vetették még alá elég alapos vizsgálatnak.

⁴⁹ Van der Louw, 2007, 357.

⁵⁰ Ilyen pl. a Gen 1:26 és 1:30 között történt harmonizáció.

⁵¹ A rendelkezésünkre álló adatoknak ez az értelmezése abból a szempontból is eltér Tovétól, hogy az ő felfogása szerint a harmonizáció az esetek többségében a másoló tudatos munkája volt, aki a Mindenható szavaiban nagyobb rendet kívánt teremteni, egyfajta első lépésként az Írások szabad értelmezése felé (Tov 2015a, 173). Egy fordítói harmonizálás viszont nem feltétlenül tudatos, ellentétben másfajta változtatásokkal, pl. az aktualizáló megoldásokkal. – Mivel Tov a másoló munkájának tulajdonítja a harmonizációk létrejöttét, „teljességgel meglepőnek” találja, hogy a Genesisben jóval több harmonizáció található, mint a samaritán Berésitben (Tov 2014, 321). Azt gondolom, hogy inkább az ellenkezője lenne „teljességgel meglepő”. Maga Tov is elismeri, hogy az egyezések a samaritán Pentateukhosz és a Szeptuaginta között nem elegendőek ahhoz, hogy közös szöveghagyományt feltételezzünk (Tov 2015b, 477).

Egyfajta fordítói memória működéséről van szó tehát: a munka során a fordító „előhívta” a hasonló kifejezéseket azok szövegkörnyezetével együtt.⁵² Természetesen nem kötelező érvényű a működése; számos alkalommal azt láthatjuk, hogy a hasonló helyek nem hatnak egymásra, a görög verzió mindkét helyen hűséges a héberhez.

A harmonizáció kimutathatóan működött az egyes könyvek viszonyában is. Így például a Példabeszédek könyvének fordítása, a Kr.e. 2. század közepén keletkezett Paroimiai nem csupán kifejezéseket, de egész szakaszokat is át vett a Zsoltárok könyvének görög verziójából. Lássuk a könyv 1:7 versét:

*Jír'at Adonái ré'sít dá'at chokhmá úmúszár
'evílím bázu.*

A tudomány kezdete az Úr félelme; a bölcsességet és a feddést a bolondok megvetik.

Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ,
σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν·
εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως,
σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν.

A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme: jó értelem mindazok számára, akik azt cselekszik. Az Isten iránti kegyesség az értelem kezdete: a bölcsességet és a feddést az istentelenek semmibe veszik.

A héber szöveg viszonylag pontos fordítását az c és d sorok adják vissza; ugyanakkor az a és b sorok szinte teljes egészében megegyeznek a 111. (LXX: 110.) zsoltár 10. sorával. Ilyen esetekben természetesen felmerül a későbbi redaktori munka. A fenti helyet illetően COOK a *Paroimiai*ról írt monográfiájában meggyőzően érvel a bővített szöveg eredetisége mellett.⁵³ Általánosságban pedig elmondható, hogy amennyiben nem áll rendelkezésünkre harmonizáció nélküli szövegvariáns, a későbbi betoldás vagy javítás feltételezése merőben hipotetikus.

A könyvek között működő harmonizáció lehetőséget ad arra, hogy az egyes könyvek keletkezésének időpontját meghatározzuk. Így a fenti példával illusztrált kapcsolat alapján tudunk megadni a Paroimiai esetében egy *terminus post quemet*.⁵⁴ Másrészről (szemben az egy könyvön belül megfigyelhető harmonizációval) ilyenkor nyilván nem azonos fordítóról van szó, hanem a második fordító már ismerhette az első munkát, vagy legalábbis hozzáférése volt ahhoz.

5. Harmonizációs technika és a Pentateukhosz

Nézzük meg ezek után, hogy a Tórát tekintve milyen kapcsolatot lehet az egyes könyvek között felfedezni. Vajon melyik könyv görög verziója született meg legelőször és hatott a másokra? És mi volt az azt követő sorrend?

⁵² Érdekes módon a harmonizáció olykor visszafelé is működött, vagyis későbbi helyek hatottak korábbi locu-sokra. Így pl. a Gen 24,15-ben található pluszt (ἐν τῇ διανοίᾳ, „elméjében”) a 45. vers ihlethette. Ennek magyarázata még várat magára: minden valószínűség szerint a héber szöveg nagyon alapos ismerete lehet a jelenség háttere.

⁵³ Cook 1997, 57–63.

⁵⁴ A különböző érvek alapján a Kr. e 2. század elejére datált *Pszalmoinál* tehát nyilvánvalóan nem keletkezhetett előbb a *Paroimiai*.

Mint korábban szó volt róla: szigorúan nyelvi szempontból nem lehet különbséget kimutatni az egyes könyvek között. A *Pentateukhosz* mindegyik része többé-kevésbé ugyanabban a korban, ugyanabban a közegben született. Általános konszenzusnak az számít, hogy a Genesis fordítása készült el először.⁵⁵ Ezt azonban alapvetően azon logika alapján fogalmazzák meg, miszerint nyilván a héber Biblia első könyvét tekintették a legsürgősebb lefordítanivalónak. A többi könyv sorrendjével kapcsolatban már ritkán nyilatkoznak a kutatók.⁵⁶

Lássunk először is egy helyet az Exodusból a héber szöveghez képest az aláhúzással jelölt plusszal (23:31):

*Vesattí 'et-gevülekhá mijjam-szúf ve'ad-jám
Pelistím umiddávár 'ad-hannáhár.*

καὶ θήσω τὰ ὄρια σου ἀπὸ τῆς ἐρυθρᾶς
θαλάσσης ἕως τῆς θαλάσσης τῆς Φυλιστιμ
καὶ ἀπὸ τῆς ἐρήμου ἕως τοῦ μεγάλου ποταμοῦ
Εὐφράτου.

És határodát a veres tengertől a filiszteusok
tengeréig vetem, és a pusztától fogva a
folyóvízig.

Határaidat a Vörös-tengertől a Filisztiim ten-
geréig, a sivatagtól a nagy folyóig, az Eufráte-
szig teszem.

A folyóra vonatkozó pontosítások a Gen 15:18-ből kerülhettek a szövegbe:⁵⁷

*lezar'akhá nátattí 'et-há'árec hazzót minnehar
Micrajim 'ad-hannáhár haggádól nehar-
Perát.*

Τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην ἀπὸ
τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ
μεγάλου, ποταμοῦ Εὐφράτου.

A te magodnak adom ezt a földet Egyiptom-
nak folyójától fogva, a nagy folyóig, az Eufrá-
tesz folyóig.

A te magodnak adom ezt a földet Egyiptom
folyójától a nagy folyóig, az Eufrátesz folyóig.

Hasonló példákat még szép számmal találhatunk a Tóra könyveinek viszonylatában.⁵⁸ Az egyes harmonizáló helyek vizsgálata érdekes megfigyeléshez vezethet. Úgy tűnik tudniillik, az átvételek nem feltétlenül egyirányban történtek: vagyis nem kizárt, hogy a Genesis illetve az Exodus fordítója már a Deuteronomiumot is használta. Olyan locusokról van szó, ahol a görög szövegben található *plusz* a Deuteronomium hasonló tartalmú helyével harmonizál. Így például a Gen 15:13-at érdemes összevetni a Deut 26:6-tal. Az összekötő elem a két *locus* között a közös téma: az egyiptomiak részéről történő sanyargatás, illetve az *áná* ('megaláz') ige: ennek köszönhetően került *pluszként* a Deuteronomiumból a Genesisbeli helyre a *κακώ* ('sanyargat, rosszul bántik vele'):

⁵⁵ Emanuel Tov kifejezésével élve ez a *communis opinio*. Tov 2014, 47; máshol így fogalmaz: „nem axiomatikus, de valószínű” (not axiomatic, but likely), Tov 2015c, 490–91.

⁵⁶ Hertog 2004 pl. a Deuteronomiumot előbbre teszi a Leviticusnál és a Numerinél, nyelvi hatások alapján.

⁵⁷ A pontosság kedvéért megjegyzendő, hogy a Deut 1,7-ben is szerepel a kifejezés.

⁵⁸ Érdekes módon más párhuzamos helyek sorát kínáló könyvek (pl. Sámuel – Királyok / Krónikák) esetében jóval kevesebb harmonizációt találunk. (Tov 2015a, 169.) Ez a tény is azt támaszthatja alá, hogy a Tóra fordítói között volt egyfajta együttműködés.

Gen 15:13:

Jádó'a téda' kí-gér jihje zar'akhá be'erec ló' láhem va'avádúm ve'innú 'ótám arba' mé'ót sáná.

Tudván tudd meg, hogy a te magod jövevény lesz a földön, mely nem övé, és szolgálatra szorítják, és megalázzák őket négyszáz esztendeig.

Γινώσκων γνώση ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτοὺς καὶ κακώσουσιν αὐτοὺς καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη.

Tudván tudd meg, hogy a magod jövevény lesz a földön, amely nem az övé, szolgálatra szorítják őket, sanyargatni fogják és megalázzák őket négyszáz esztendeig.

Deut 26:6:

Járé'ú 'ótánú hammicrím vaje'annúnú vajjittenú 'álénú 'avódá qásá.

Sanyargattak minket az egyiptombeliek, és megaláztak minket, és kemény szolgálatot vetettek ránk.

καὶ ἐκάκωσαν ἡμᾶς οἱ Αἰγύπτιοι καὶ ἐταπεινώσαν ἡμᾶς καὶ ἐπέθηκαν ἡμῖν ἔργα σκληρά.

Sanyargattak minket az egyiptomiak, megaláztak minket és kegyetlen dolgokat vetettek ránk.

Az Exodus és a Deuteronomium között is találhatunk egy érdekes kapcsolatot (Exod 10:22):

Vajhí chósekh-'aféla bekhol-'erec Micrajim selóset jámim.

És sűrű sötétség lett Egyiptom egész földjén három napig.

καὶ ἐγένετο σκότος γνόφος θύελλα ἐπὶ πᾶσαν γῆν Αἰγύπτου τρεῖς ἡμέρας,

És sűrű sötétség, vihar lett Egyiptom egész földjén három napig.

A θύελλα ('vihar') – amely trilegomenon a Szeptuagintában⁵⁹ – pluszként van jelen az Exodus szövegében. A Deut 4:11-hez nem egy konkrét szó, csupán a sötétséggel (*chósekh-'aféla* ill. *'aráfel*) párosuló rendkívüli égi jelenség kapcsolja a helyet:

Veháhár bó'ér bá'és 'ad-lév hassámajim chósekh 'ánán va'aráfel.

A hegy pedig tűzben égett az ég közepéig; sötétség, köd és homályosság volt.

καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρὶ ἕως τοῦ οὐρανοῦ, σκότος, γνόφος, θύελλα...

A hegy tűzben égett az égig; sötétség, homály és vihar...

Sajnos a könyvek közötti harmonizációk teljes feldolgozása még – tudomásom szerint – nem történt meg.⁶⁰ Amennyiben a vice-versa átvételek bizonyítást nyernek, valószínűleg új paradigmát kell keresnünk a fordítások mikéntjére – vagy pedig ezen a téren is visszatérhetünk az Ariszteasz-levélben leírt módszerhez. Hogyan is nézhetett ki ebben az esetben a fordítási folyamat?

„Munkához is láttak, és minden egyes részt, amivel elkészültek, összehasonlítottak és egyeztettek, a véglegesen megállapított szöveget pedig Démétrios gondosan lemásoltatta.” (300. c.)

⁵⁹ A harmadik hely a Deut 5:22, amely szintén a 4:11-gyel harmonizál.

⁶⁰ Mindenesetre Hans Ausloos is hasonló kapcsolatot pedzeget tanulmányában a Deuteronomium és az Exodus között, bár ő nyitva hagyja a kérdést, hogy a harmonizáció utódlagos interpoláció-e: Ausloos 2009.

Egyik lehetséges paradigmát tehát az Ariszteasz-levél adja: az egyes szakaszokat külön fordítók ültetik át görögre, ámde időről időre egyeztetik az elkészült szövegeket, ami következetlen ekvivalenciákhoz, egymástól való átvételhez vezethetett. Mint már fentebb szó volt róla, nyelvi szempontból semmiképpen nem lehetséges időrendi sorrendbe helyezni az egyes könyveket, ami akár az egyidejű fordítást is alátámaszthatja. Ez a paradigma arra is választ adna, hogy miért nem képesek a mai kutatók dűlőre jutni az egyes könyvek stílusának egyértelmű körülírása, vagy a fordítók pontos száma kapcsán. Természetesen nem arra utalok, hogy a team létszáma 72 volt, hiszen megállapítottuk, hogy az merőben idealizált szám, ám – a mondjuk, hogy öt fordító – a héber szöveget felolvasókkal s az írnokokkal kiegészítve egy mai bibliafordító-bizottság irigységét is kiváltó csapatot alkothattott.⁶¹ A fordítási munka eme menetéről ugyan csak későbbi források állnak rendelkezésre, azonban talán visszavetíthető a Ptolemaida korra is.⁶²

6. Összefoglalás

Tanulmányomban a görög nyelvű *Pentateukhosz* keletkezési körülményeivel, azon belül a fordítók számával foglalkoztam. A rendelkezésünkre álló ókori forrás, az ún. Ariszteasz-levél 72 fordítóról tudósít, ezt a számot azonban valószínűleg nem véletlenül kérdőjelezték meg a 17. századtól kezdve, hiszen több okunk van rá, hogy feltételezzük: a szám kiválasztásának szimbolikus jelentősége volt. A rabbinikus irodalomban azonban megjelent egy másik szám is a fordítókra vonatkozóan, és úgy tűnik, ez az ötös szám plauzibilisnak tekinthető, hiszen majdnem minden mai kutató egyetért azzal, hogy a Tóra könyveit egy-egy fordító ültette át görögre. Legalábbis az egyes könyvek lexikai és grammatikai vizsgálatai egymástól elkülöníthető fordítói stílusokat sejtetnek.

A szóban forgó vizsgálatok azonban nem adnak egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy az egyes könyvek fordítása milyen sorrendben történt. A logika alapján feltételezhető, hogy a Genesis fordítására került legelőször sor – ez esetben ennek a szövege valamiféle mintaként szolgálhatott a többi fordító számára. Felvetésem szerint a harmonizációs technika az, amelyik nyomra vezethet a sorrendet illetően. Ezt a technikát először egymáshoz közeli helyek esetében mutattam be egy könyvön belül, azonban a harmonizáció jelensége könyveken is átível – erre a Példabeszédek fordításából mutattam példát. Érdekes módon a *Pentateukhosz*on belül visszafelé is találunk példát harmonizációra, vagyis a Deuteronomium > Genesis illetve a Deuteronomium > Exodus viszonylatában is. Ha azonban a harmonizáció oda-vissza működött, akkor feltételezhető, hogy a fordítások egyidőben keletkeztek, és az egyes fordítóknak hozzáférésük volt a többi készülő vagy elkészült részhez – ez az felvetés viszont visszavezet minket az *Ariszteasz-levél* egyik eleméhez, az egyidőben dolgozó, munkájukat időről időre egybevető fordítókhoz. Ugyanakkor nem szükséges

⁶¹ A munkát segítő felolvasókat és írnokokat illetően lásd Van der Louw érdekes kísérletét, amelynek során az eredeti fordítási körülményeket próbálták rekonstruálni: egy személy a héber nyelvű forrásszöveget olvasta fel, egy másik hangosan fordította, egy harmadik személy pedig leírta a hallott szöveget. Ez a rekonstrukció – noha valamivel későbbi forrásokon alapszik – plauzibilisnak tekinthető. Van der Louw elsősorban a fordításhoz szükséges időre volt kíváncsi; kísérlete során úgy számolt, hogy ugyanaz a team végzi az egész Tóra fordítását, ugyanakkor nem kalkulált a szövegek átnézésére, egybevetésére és lemásolására szánt idővel. – Van der Louw 2010.

⁶² Van der Louw foglalta össze a rendelkezésre álló ókori forrásokat a fordítások mikéntjével kapcsolatban: Van der Louw 2007, 32–41.

a 72-es számhoz visszatérnünk, de a könyvenként egy-egy fordítóból álló ötfős bizottságot nyugodtan kiegészíthetjük segédmunkatársakkal, akik a felolvasást vagy magát az elhangzó szöveg lejegyzését végezték.

Bibliográfia

- AEJMELAEUS 1982: Aejmelaeus, Anneli: Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum Helsinki* 31: 1–198.
- AEJMELAEUS 2007: Aejmelaeus, Anneli: The Significance of Clause Connectors in the Syntactical and Translation-Technical Study of the Septuagint. In: *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays. Revised and Expanded Edition*. Leuven: Peeters, 43–58.
- AEJMELAEUS 2007: Aejmelaeus, Anneli: Septuagint Translation Technics – A Solution to the Problem of the Tabernacle Account? In: *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*. Revised edition. Leuven: Peeters, 107–122.
- AUSLOOS 2009: Ausloos, Hans: Traces of Deuteronomic influence in the Septuagint : a Text-critical Analysis of Exodus 33:1–6. *Journal of Northwest Semitic Languages*. 35(1): 27–44.
- BAAB 1933: Baab, Otto: A Theory of Two Translators for the Greek Genesis. *Journal of Biblical Literature* 52(4): 239–243.
- BICKERMAN 1959: Bickerman, Elias J.: The Septuagint as a Translation. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 28: 1–39.
- BROWN 1993: Brown, William P.: *Structure, Role and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1–2:3* (SBLDS) Atlanta: Scholars Press.
- COLLINS 2000: Nina L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*. Leiden – Boston – Köln: Brill. Supplements to Vetus Testamentum, vol. LXXXII.
- COOK 1997: Cook, Johann: *The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Leiden: Brill.
- COOK 2001: Cook, Johann: The Septuagint of Genesis: Text and/or Interpretation? In: André Wénin (ed.): *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*. 315–329; Leuven: University Press.
- DE CROM 2021: de Crom, Dries: The Letter of Aristeas. In: Alison G. Salvesen – Timothy M. Law (eds.): *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford University Press: Oxford.
- FRANKEL 1851: Frankel, Zacharias: *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*. Leipzig: Barth.
- HADAS 2007: Hadas, Moses: *Aristeas to Philocrates. Letter of Aristeas*. (2nd ed.) Eugene (Oreg.): Wipf & Stock.
- HADAS-LEBEL 2001: Hadas-Lebel, Mireille: Qui utilisait la LXX dans la monde juif? In: Cécile Doigneux – Marguerite Harl (eds.): *Le Pentateuque d’Alexandrie. Texte grec et traduction*. Les éditions du Cerf: Paris.

- HERTOG 2004: Hertog, Cornelis G. den: Erwägungen zur relativen Chronologie der Bücher Levitikus und Deuteronomium innerhalb der Pentateuchübersetzung. In: Siegfried Kreuzer – Jürgen P. Lesch (eds.): *Im Brennpunkt: Die Septuaginta-Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. 2. BWANT 161; Stuttgart.
- HONIGMAN 2003: Honigman, Sylvie: *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*. London-New York: Routledge.
- JELICOE 1968: Jellicoe, Sidney: *Septuagint and Modern Study*. Oxford: Oxford University Press.
- KIM 2019: Kim, Hayeon: *Multiple Authorship of the Septuagint Pentateuch. The Original Translators of the Pentateuch*. Leiden-Boston: Brill.
- MOMIGLIANO 1932: Momigliano, Arnaldo Dante: Per la data e la caratteristica de la lettera di Aristeas. *Aegyptus* 12: 2-3, 161–172.
- ORLINSKY 1975: Orlinsky, Harry M.: Septuagint as a Holy Writ and the Philosophy of the Translators. *HUCA* 46, 89–114.
- RAJAK 2009: Rajak, Tessa: *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press on Demand.
- SALVESEN 2015: Salvesen, Alison: Exodus. In: James K. Aitken (ed.): *The T&T Clark Companion to the Septuagint*. Bloomsbury: London-New Delhi-New York-Sidney, 29–42.
- SWETE 1914: Swete, Henry B.: *An Introduction to the Old Testament in Greek*. 2nd ed. Cambridge: Hendrickson.
- TOV 1985: Tov, Emanuel: The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts. *JSOT* 31 (1985): 3–29.
- TOV 1999: Tov, Emanuel: Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint: Their Nature and Distribution,” In: *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. VTSup 72, Leiden, 247–256.
- TOV 2014: Tov, Emanuel: The Septuagint Translation of Genesis as the First Scripture Translation. In: Kristin de Troyer – Law, Timothy Michael – Liljenström, Marketta (eds.): *In the Footsteps of Sherlock Holmes: Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*. BETL 72; Leuven: Peeters, 47–64.
- TOV 2015a: Tov, Emanuel: Textual Harmonization in the Stories of the Patriarch. In: *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays, Vol. 3*. Brill: Leiden-Boston, 166–168.
- TOV 2015b: Tov, Emanuel: The Harmonizing Character of the Septuagint of Genesis 1–11. In: *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays, Vol. 3*. Brill: Leiden-Boston, 470–489.
- TOV 2015c: Tov, Emanuel: Genesis 49 in the Septuagint: Trial and Error. In: *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays, Vol. 3*. Brill: Leiden-Boston. 490–503.
- VAN DER LOUW 2007: Van der Louw, Theo: *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*. Peeters: Leuven-Paris-Dudley, MA.
- VAN DER LOUW 2010: Van der Louw, Theo: The Duration of the LXX-Pentateuch Project. *Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies* 43: 41–51.

- VAN DER LOUW 2018: Van der Louw, Theo: The Evolution of the LXX-Genesis-Translator. In: Martin Meiser et al. (eds.): *Die Septuaginta: Geschichte – Wirkung – Relevanz*, 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal, 21-24. Juli 2016 (WUNT 405; Tübingen: Mohr Siebeck), 146–157.
- VAN DER LOUW 2019: Van der Louw, Theo: The Unity of Genesis and Exodus. *Vetus Testamentum* 70(2): 270–284.
- WASSERSTEIN – WASSERSTEIN 2006: Wasserstein, Abraham –Wasserstein, David: *The Legend of the Septuagint from Classical Antiquity to Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WRIGHT 2011: Wright, Benjamin G. III: The Letter of Aristeas and the Question of Septuagint Origins Redux. *Journal of Ancient Judaism* 2: 303–325.
- WRIGHT 2015: Wright, Benjamin G. III: *The Letter of Aristeas*. De Gruyter.

NUMIZMATIKAI VÁZLAT AZ EVANGÉLIUMOKHOZ¹

BERDE ÍMRE

ABSZTRAKT: A numizmatika az Újszövetség kutatásában jelentős szerepet játszik nemcsak a pénzürmék epigráfiai és heraldikai jellemzői, hanem anyagi tulajdonságai miatt is. Ismeretes, hogy az evangéliumok utalást tesznek az adószedés rendszerszinten korrupt természetére. De egyúttal több adófajta mellett hét vert pénzürmét is nemcsak direkt vagy indirekt módon nevesítenek, hanem egyenesen Jézus Krisztus tanításának központi elemeként jelenítik meg azokat. Jézus paraboláiban esetenként a pénzkereskedelem kortársak által ismert rendszeréről érkezett úgy, hogy nemcsak gyakorlati-hitéleti, hanem eszkatológiai kijelentéseket is adott hallgatóságának. Más esetben olyan numizmatikai kérdéseket említenek az evangéliumok, melyek Jézus Krisztus és a rabbinikus hagyomány viszonyára irányítják a figyelmet, ahogy az például a templomi pénzváltók vagy a két-drachmaszedők Jézussal való találkozásánál megfigyelhető. Ugyanakkor szintén pénztörténeti kérdéseket vet fel Júdás árulása is. Tehát az Újszövetség numizmatikai és primer gazdaságtörténeti kontextusának – úgy mint adózás, vámok, adományozás, pénzkereskedelem, jog – kutatása indokoltnak tűnik, amire jelen tanulmány szerény kísérletet tesz. Mivel a téma rendkívül szerteágazó és bonyolult, ezért az újszövetségi szakaszok numizmatikai szempontú megvilágítása nemcsak a konkrétan megnevezett, hanem az indirekten említett érmékre is kiterjed, miközben az ezek rendszerszintű használatára utaló evangéliumi passzusok által felvetett jogi és pénzügyi-infrastrukturális kérdéseken túl társadalom- és mentalitástörténeti kérdéseket is megpróbál felvillantani a rabbinikus és hellenisztikus zsidó irodalom bevonásával, és egyúttal remélhetőleg elősegíti a további teológiai kutatásokat is.

KULCSSZAVAK: pénz, numizmatika, lepton, prutá, quadrans, assarius, dénár, drachma, türoszi sékel, sztátér, templomi adó, pénzváltók, Templom megtisztítása, talentum, mina

1. Bevezetés. Források, szakirodalmi áttekintés, célkitűzések

Az evangéliumok név szerint is említést tesznek az eredetileg adószedő Máté evangélista mellett egy bizonyos Zákeus jerikói ἀρχιτελώνης-ről,² akinek a történetéből (Lk 19,1–10) kiolvasható, hogy személyében a római és a zsidó pénzügy ügymond „találkozott”, hiszen mint ἀρχιτελώνης, leegyszerűsítve mai értelemben vett haszonbérelő vállalkozóként vagy üzletemberként koordinálta

¹ Ezúton szeretném megköszönni Prof. Dr. Grüll Tibor (MTA doktora) tanszékvezető egyetemi tanár (SZPA, PTE) folyamatos és készséges támogatását a tanulmány elkészítése során, mely a Szent Pál Akadémia teológia mesterképzésén leadott és megvédett szakdolgozatom átdolgozott változata.

² A szó jelentése: adószedők főnöke, főadószedő. Ld. Thayer 1889, ἀρχιτελώνης szócikk.

az adószedést.³ Tehát ezzel zsidóként kvázi a római hatalom emberének számított, akinek a korrupt adószedési rendszer miatt nemcsak a rómaiak vetették meg,⁴ hanem szűkebb zsidó társadalmában is erkölcsileg periférikus elemnek számított. Megtérése után azonban nyilvánosan vállalta a korrupt módon kizsartolt és kipereskedett adóösszegek négyzszeresének visszafizetését.

Máté és Zákheus életének ezen evangéliumokban lejegyzett részei felvetik a kérdést, hogyan működött egyáltalán együtt a római és a zsidó (júdeai) adó- és vámszedés, amely rendszer lehetővé tette az ilyen úton való vagyonszerzést, továbbá, hogy egyáltalán milyen pénzügyi rendszer biztosított ehhez hátteret, illetve milyen pénzügyi vagy pénzügyi helyettesítő⁵ fizetőeszközök álltak rendelkezésre ebben a rendszerben, ami lényegét tekintve tulajdonképpen Augustus principatusától egészen Diocletianus 294. évi pénzügyi reformjáig fennállt.⁶ Az Újszövetség ilyen irányú vizsgálata végső soron magában hordozza a gazdaságtörténeti elemzés lehetőségét, így monetáris és morális hátterének analizisét is, különös tekintettel a názáreti Jézus Krisztus és az apostolok szolgálatára és tanításaira.⁷

1.1. Források

A júdeai gazdaságtörténet forrásbázisából jelen tanulmány a megfelelő újszövetségi passzusok⁸ mellett a numizmatikai, mint egyszerre tárgyi és írott forrásanyagra támaszkodik. Ugyanis a vert pénzek nemcsak a felirataikkal, hanem további anyagi tulajdonságaikkal is fontos információkkal szolgálhatnak.⁹ Ezeken túl meg kell említeni a Misnát,¹⁰ a Tószefit,¹¹ a babiloni és a jeruzsálemi Talmudot,¹² illetve FLAVIUS JOSEPHUS apologetikus munkáit is, még ha történeti forrásértékét több ponton vitatják is.¹³ Emellett még ALEXANDRIAI PHILÓN munkáira hivatkozom.¹⁴ A vonatkozó qumráni forrásokat (4Q159, 4Q513) csak MAGNESS feldolgozásán keresztül használom fel.¹⁵ A legalapvetőbb numizmatikai katalógust HENDIN, illetve MESHORER adta közre az ókori júdeai pénzügyi tárgyak vonatkozásán.¹⁶ Ezek mellett viszont haszonnal forgathatók a korszak általános római numizmatikai forrásait tartalmazó gyűjteményes kötetek, mint SUTHERLAND összefoglalása és az *RPC* projektje, vagy BOYNE munkája.¹⁷

³ Ferguson 1999, 94, vö. Alföldy 2000, 58–59.

⁴ A *publicani* tevékenységét általában törvénszegőnek minősítette a római társadalom, lásd Alföldy 2000, 59.

⁵ Torbágyi–Tóth 2011, 417.

⁶ Gedai–Torbágyi 2006, 206; Torbágyi–Tóth 2011, 417; Grüll 2017, 38.

⁷ Az evangéliumban előforduló pénzek összefoglalását ld. az 5. fejezetben.

⁸ Ld. Mt 9,9–13; Mt 10,9; Mt 17,24–27; Mt 20,1–16; Mt 21,12–13; Mt 22,15–22; Mt 25,14–30; Mt 26,14–16; Mt 27,3–10; Mt 28,11–15; Mk 6,7–13; Mk 6,33–44; Mk 11,15–19; Mk 12,13–17; Mk 12,41–44; Mk 14,3–11; Lk 7,40–50; Lk 9,1–6; Lk 10,33–35; Lk 19,1–28, 45–46; Lk 20,20–26; Lk 22,1–6; Jn 2,13–16.

⁹ Alpers 1995, 15.; Grüll 2017, 37.

¹⁰ mBek.; mKel.; mMid.; mSeb.; mSek.; mSzúk.

¹¹ tKet.; tSek.

¹² jSek.; bKidd.; bMeg.

¹³ Flavius Josephus történeti hitelességéről röviden értekezik szakirodalmi felsorolással Grüll 2015, 10–11.

¹⁴ Phil. Spec. Leg. I. XIV.

¹⁵ Magness 2021, 228–233.

¹⁶ Hendin 2021; Meshorer 1982.

¹⁷ Sutherland et al. 1984; Ripollès et al. 2015; Boyne 2022.

1.2. Szakirodalmi áttekintés

A témában – tudomásunk szerint – egyelőre még nem született hasonló, az evangéliumok numizmatikai szempontú elemzését tartalmazó összefoglalás magyar nyelven. Résztanulmányok és kutatások is főleg teológiai jellegű szakirodalomban láttak napvilágot.¹⁸ Az újszövetségi korra vonatkozóan természetesen hatalmas mennyiségű és különféle nézőpontú összefoglalás létezik.¹⁹ Az újszövetségi kor numizmatikájára vonatkozóan viszont mindenképpen HENDIN és MESHORER már említett munkáinak elemző-összegző részeit kell kiemelni. Konkrétan újszövetségi numizmatikai tárgyú átfogó jellegű tanulmányok közül alapmunkának elsősorban DEBLOOIS és WENKEL összefoglalása tekinthető, nagy mennyiségű szakirodalommal.²⁰

Az evangéliumokban felbukkanó pénzgazdálkodási rendszer (hitelezés, adózás, vámok, adományozás) áttekintéséhez a római gazdaság ugyanezen területére vonatkozó alapvető magyar nyelvű szakirodalomból legújabbban GRÜLL TIBOR Róma gazdaságtörténetét feldolgozó monográfiája tekinthető.²¹ Emellett jelen tanulmány szempontjából VON REDEN, BURNETT, TEMIN, ANDREAU, NEESEN, GÜNTHER és HOPKINS²² munkáira kell felhívni a figyelmet. A júdeai specifikációkhoz a két SPERBER munkásságát kell kiemelni,²³ az adózás kérdéséhez pedig különösen CHODOROW és UDOH²⁴ tanulmányát. A dolgozatban végigvonuló templomi adó kérdésében szép számmal áll rendelkezésre szakirodalom,²⁵ különösen Jézus és a kétdrachmaszedők esetére vonatkozóan.²⁶ A hatalmas számú teológiai kommentár feldolgozása meghaladta volna a jelen dolgozat kereteit.²⁷

1.3. Célkitűzések

Jelen dolgozat szűkös keretei között csak a releváns újszövetségi források gazdaságtörténeti háttérének korlátozott megvilágítására kerülhet sor. Ezen belül elsősorban pénztörténeti oldalról nyújt vázlatos áttekintést a Kr. u. 1. század Júdea provinciájának pénzügyi viszonyaira a római pénzrendszer keretei között úgy, hogy az evangéliumokban előforduló pénztörténeti szempontból, tematikusan értékelhető források tisztán numizmatikai részére történik hivatkozás, míg másik részükre adó- és vámtörténeti szempontból történik utalás, főleg Jézus szolgálatának ezirányú közismert és emblematikus eseményeire fókuszálva. A munka fő célja, hogy mindekelőtt a vonatkozó evan-

¹⁸ Ld. pl. Lészai 2019, a számtalan kommentárt nem említve, vö. még Grüll 2009; Grüll 2010; 2015, 20–22.

¹⁹ Ezek végeláthatatlan felsorolásától tartózkodva itt most csak Ferguson 1999 magyar nyelven megjelent munkáját említjük meg. A nemzetközi és magyar irányzatokhoz és kritikájukhoz az Újszövetség vonatkozásában is ld. Grüll 2010.

²⁰ DeBlooie 1996; Wenkel 2018.

²¹ Grüll 2017.

²² von Reden 2002; von Reden 2010; Burnett 2007; Temin 2004; Andreau 1999; Neesen 1980; Günther 2008; Hopkins 1980.

²³ Sperber 1965; Sperber 2007.

²⁴ Chodorow 2007; UdoH 2020.

²⁵ A teljesség igénye nélkül: Liver 1963, McEleney 1976, Horbury 1984, Flusser 2007, Magness 2021.

²⁶ Alapvető értelmezéseket mutat be: Montefiore 1964; Cassidy 1979, Hurbury 1984, Chilton 1990, Carter 2003, Hard 2010, Ottenheijm 2014, Jackson 2022. A példázatok külön keresztény és zsidó gondolkodás szerinti értelmezéseihez ld. Young 2012.

²⁷ Keener 2009; Bruner 2012.

géliumi forrásanyag numizmatikai szempontú – és cseppet sem könnyű – egyfajta rendszerezése további szellemi üzenetek kibontására inspiráljon, illetve hogy e kis vázlatos áttekintéssel a hiányt szerényen pótolandó felhívja a figyelmet e terület hazai kutatásának fontosságára és lehetőségeire.

2. A római pénzügyi rendszer vázlata a Kr. u. 1. században

2.1. A római pénzforgalom

A római forgalomban lévő pénz (*pecunia*)²⁸ alapvetően két nagy pénzforgalmi típusba sorolható.²⁹ Az egyik az önálló fedezettel rendelkező vert pénz (*nummus*), míg a másik az önálló fedezettel nem rendelkező, inkább bizalmi alapon, illetve más tárgyi értéket fedeztként alkalmazó *fiat*. Utóbbi azért is nagyon fontos, mert a birodalomban sokszor olyan nagy összegű tranzakciók zajlottak le, melyek megvalósulása fizikai pénzmozgatással jóformán megoldhatatlan lett volna.³⁰

A *principatus* korában a római fonthoz (322,5 g) igazított érmesúlyal trimetál pénzrendszer volt érvényben, melyben az arany, az ezüst és a réz szolgált kiindulási alapként.³¹ Használatos volt még ezeken kívül az *orichalum* nevű ötvözet, mely 75% réz mellett 20% cinket és 5% ónt tartalmazott. A pénzrendszer alapját a *denarius* képezte, melyhez viszonyítva az alábbi módon alakult az egyes pénzérmék egymáshoz való viszonya Diocletianus reformjáig:³²

Pénzérmé	Anyag	Súly	Átváltási szorzók
<i>aureus</i>	arany	7,9 g	25
<i>quinarius aureus</i>	arany	3,8 g	12,5
<i>denarius</i>	ezüst	3,8 g	1
<i>quinarius argenteus</i>	ezüst	1,9 g	1/2
<i>sestertius</i>	<i>orichalum</i>	25 g	1/4
<i>dupondius</i>	<i>orichalum</i>	12,5 g	1/8
<i>as</i>	réz	11 g	1/16
<i>semis</i>	<i>orichalum</i>	3,25 g	1/32
<i>quadrans</i>	réz	3 g	1/64

Ugyan a pénzverés központjának Róma számított, mégis körülbelül 600 pénzverde működött birodalomszerte. A fővárosról tudott, hogy Róma Kr. u. 64-ben történt leégéséig a Capitoliumon állt Iuno Moneta temploma mellett, majd Nero házába került áthelyezésre, végül a Flavius dinasztia idején erősített középületbe telepítették át.³³

²⁸ A *pecunia* értelmezéséhez ld. von Reden 2002; Harris 2008; von Reden 2010.

²⁹ A *fiscus* fogalmának változásaihoz ld. Alpers 1995.

³⁰ Grüll 2017, 312.

³¹ Ez a trimetál pénzrendszer jelenik meg Jézus szavaiban a tizenkét tanítvány kiküldésekor: „Ne szerezzetek se arany-, se ezüst-, se rézpénzt erszényetekbe!” (Mt 10,9 SZPA).

³² A táblázat a *denarius*hoz képest adja meg az érmék arányosított értékét.

³³ Grüll 2017, 38–39.

Minden monetáris hálózat politikai, ideológiai és gazdasági faktorral rendelkező komplex rendszer, ennek keretében értelmezhető a római felfogás is.³⁴ A császárkori *nummi* két nagy csoportba sorolható, melyek a (1) császári érmék és (2) provinciális érmék.³⁵ A császári érmékhez sorolandók a táblázatban listázottak, melyek kevés kivételtől eltekintve az egész birodalomban használatosak voltak, ami a római esetében a kulturális terjeszkedésen túl praktikusán azt is szolgálta, hogy a mindenhol érvényes pénzürmék például az államon belüli utazók életét megkönnyítsék, amit a már említett *denarius* alapú átválthatóság is segített.³⁶ A provinciális pénzek viszont a klienskirályok, a provinciális, a városszövetségek (*koinon*) és a városok vert érméit foglalták magukba. Általánosságban megállapítható, hogy a keleti tartományok valószínűleg identitásuk megőrzése érdekében folyamatosan igyekeztek saját vert pénz kiadására,³⁷ de ezt kiegészítendő a római központi verde természetesen ide is készített császári érméket.³⁸

A készpénz nélküli módok között egyfajta népszerű áruhitelként működött a *nomen* (kölcsonszerződés), ami eredetileg a számadáskönyvekbe bevezetett, vásárlói kölcsönt igénybe vevő személy adatait jelentette. A pénzügyi tranzakció tehát azzal kezdődött, hogy személyesen vagy közvetítő útján kölcsönként kvázi folyósították a szükséges összeget a kölcsonszerződés keretei között, ami aztán valamilyen módon kiegyenlítésre került. A *nomina* olyan jogi lehetőséget is magában rejtett, ami lehetővé tette a kölcsonszerződéssel vásárolt vagyontárgy *delegatio* vagy *transcriptio* útján történő átruházását.³⁹

A *permutatio* kifejezést a váltók útján történő pénzközvetítésre használták. Ez azt jelentette, hogy két üzleti partner egymás felé való tartozását harmadik hiteles féllel kiegyenlíttethette.⁴⁰

Szintén elterjedt kölcsonszerződési forma volt az *chirographa* (informális szerződés) és a hat tanú aláírásával hitelesített *sungrapha*. Habár eredetileg a nem római polgárokkal kötött üzleteknél használták, a köztársaság korának végére már tényleges, kamatokkal bővített tranzakciókat is kezdeményeztek rajta keresztül.⁴¹

2.2. Bank- és hitelrendszer

A római társadalom minden szintjén jelen volt a kölcsönadás és kölcsönvétel, ami az alacsony összegű fogyasztási hitelektől kezdve a nagy összegű befektetési kölcsönökig lefedte a lehetőségeket.⁴² Ugyanakkor az eladósodás egy-egy provinciában nemegyszer olyan (törzsi) méreteket öltött, ami felkelésekhez vezetett a hitelező hirtelen és teljesíthetetlen feltételeket támasztó irreális követelése miatt.⁴³

³⁴ von Reden 2010, 66.

³⁵ Boyne ún. családi érméket is említ katalógusában. Ld. Boyne 2022, 11–35.

³⁶ Burnett 2007, 175–177.

³⁷ A nyugati és keleti kérdéshez ld. Burnett 2007.

³⁸ Grüll 2017, 40–41.

³⁹ Grüll 2017, 312–315.

⁴⁰ Grüll 2017, 314.

⁴¹ Grüll 2017, 314–315.

⁴² A pénzközvetítés kérdésköréhez ld. Temin 2004.

⁴³ Grüll 2017, 315–316.

A kölcsönintézésre alapvetően háromféle módon volt lehetőség: személyesen, közvetítő társaságon (*societas*) keresztül, vagy bankárok (*argentarii*) bevonásával. A személyes ügyintézésnél a rabszolga-tulajdonosok esetében sokszor megjelentek a *faenatores*nek nevezett, professzionálisan képzett felszabadított rabszolgák, akik eljártak megbízójuk helyett. De gyakori volt, hogy pénzkölcsönzéssel foglalkozó társaságokon (*societas*, bankház) keresztül zajlott minden, ami azt jelenti, hogy vagy *negotiatores*on keresztül közvetítettek kölcsönöket jutalékért, esetleg kamatrészesedésért cserébe, vagy bankházak biztosítottak hiteleket ügynökök segítségével úgy, hogy a tőketulajdonosok az általuk bevitt tőke arányában részesedtek a nyereségből. Az *argentarius*ok viszont nemcsak pénzkölcsönzéssel foglalkoztak, hanem letétek őrzésére is vállalkoztak. Ezt alapvetően kétféle szolgáltatásformában végezték: vagy zárt letétként (*depositum regulare*) díj ellenében őrizték a megbízó által átadott összeget, amit felszólításra bármikor kötelesek voltak visszaszolgáltatni, vagy nyitott letétként (*depositum irregulare*) szabadon felhasználhatták üzleti befektetési célokra a megbízó pénzét, viszont bármikor kötelesek voltak a letét eredeti összegét megbeszél kamatokkal visszaszolgáltatni.⁴⁴

A hitelezéssel kapcsolatban meg kell említeni a *nummularius*okat, akik letéti bankári szolgáltatások mellett pénzürmék meghatározásával és átváltásával is foglalkoztak.⁴⁵ Nem kimondottan klasszikus bankári foglalkozást űztek a *coactores*ok, akik adósságkezelőként tevékenykedtek magánszemélyeknél. Adósságkonszolidációt és pénzkölcsönzést egyszerre a *coactores argentarius* végzett.⁴⁶

Általánosságban elmondható, hogy a legmagasabb szakmai megbecsülésben az *argentarii* részesültek, viszont gazdaságot befolyásoló szerepük nem alakulhatott ki. Ennek legfőbb oka, hogy a császár és a földbirtokosok kezében összpontosult a politikai és gazdasági hatalom, ami a hitelügyleteket is magában foglalta. Maga a rendszer egyébként a *fenus unciarium*ot (évi 12%-os kamatot) tartotta kívánatosnak, azonban ehhez képest Rómában a hitelképességtől függően 6-12%-os évi kamatlábat számoltak fel, míg más provinciákban ez ettől jóval magasabb is lehetett.⁴⁷

2.3. Adó- és vámrendszer

A római adózás esetében alapvetően direkt (*tributum*)⁴⁸ és indirekt (*vectigal*)⁴⁹ adókról lehet beszélni. Bizonyos direkt adók megfizetése Itália kivételével minden provincialakónak kötelessége volt, függetlenül attól, hogy rendelkezett-e római polgárjoggal vagy sem. Ilyen volt a földadó (*tributum soli*), mely bizonyos ingóságok és ingatlantípusok értéke után volt fizetendő, és a fejadó (*tributum capitis*), ami pedig az adózó vagyoni helyzetéhez igazított egykulcsos adózáshoz hasonlíthatott.⁵⁰

A *vectigalia* esetében olyan adófajtákról lehet beszélni, melyek főleg a szolgáltató szektort érin-

⁴⁴Grüll 2017, 316.

⁴⁵A *tesseræ nummulariae* kérdéséhez ld. Andreau 1999, 80–89.

⁴⁶Grüll 2017, 317.

⁴⁷Grüll 2017, 319–320.

⁴⁸A direkt adókkal kapcsolatban ld. Neesen 1980.

⁴⁹Az indirekt adókhoz ld. Günther 2008.

⁵⁰Grüll 2017, 328–329.

tették, és így provinciák szintjére vetítve azok természeti adottságaitól is befolyásolt gazdasági teljesítőképességük függvényében változott.⁵¹ Ilyen volt a kikötővám (*portoria*), a terménytized (*decuma*), a legelőbérlet (*scriptura, pascua*), a sóbányászat után kötelező *salinae* vagy általában a bányászatból származó jövedelem után fizetendő *metalla*. Az 1%-os kereskedelmi adót (*centesima rerum venalium*) a Róma és Itália területén nyilvánosan elárverezett vagyontárgyak értéke után kellett befizetni, melynek arányát Tiberius fél százalékra (*ducentesima*) mérsékelte. A számos rabszolgákhoz kötődő adófajta közül az 5%-os rabszolgafelszabadítási (*vicesima libertatis*) és a rabszolgavásárlás után fizetendő 4%-os adót (*quinta et vicesima venalium manciporum*) érdemes megemlíteni, melyekből utóbbit Nero idején valójában az eladóra terheltek. De szólni kell az örökösödési adóról (*vicesima hereditatum*) is, ami a nem közvetlen családtagokat terhelte 100 ezer *sestertius* fölötti örökségek esetében.⁵²

Caligula extrém adókivetéseit leszámítva talán a leghíresebb adófajta a Vespasianus által bevezetett *capitularia Iudaeorum* volt. Ez tulajdonképpen a hurbánt követően a templomi adó apropóján, illetve talán annak opposíciójaként is bevezetett, a birodalom minden magát zsidónak valló lakójára – és Cassius Dio szerint a zsidó hagyományok szerint élőkre – kivetett fejadó volt, amit évente kellett a Capitolium javára befizetni a *fiscus Iudaicus*ba.⁵³ Erről Flavius Josephus így ír:

„Ugyanakkor Vespasianus írásos parancsot küldött Bassusnak és Liberius Maximusnak, az akkori helytartónak, hogy a zsidók minden földjét adassák el. Tudniillik nem akart azon a földön várost alapítani, de a szántóföldet megtartotta magának, mindössze 800 kiszolgált katonának utalt ki földet Ammaus környékén, Jeruzsálemtől 30 stadionnyira. Minden zsidóra, bárhol lakott, évi két drachma fejadót vetett ki, amelyet – éppúgy, mint régen a jeruzsálemi templom javára – most a Capitolium javára kellett megfizetniük. Ez volt akkoriban a zsidók helyzete.” (*BJ* VII. 6. [456.])

Az új adó bevezetésének okai lehettek: (1) demonstrálni a római Jupiter győzelmét a zsidók Istene fölött; (2) a Flavius dinasztia győzelmének propagandáját erősíteni; (3) a birodalom zsidó lakosságának tudatos megalázása; (4) a kincstár pénzügyében volt.⁵⁴ Ezt Domitianus császársága idején annyira szigorúan behajtották, hogy a származásukat eltitkoló, vagy a magukat nem zsidó származásúnak valló, de zsidó életmódot folytató személyeket is megadóztatták.⁵⁵ Ugyanakkor Nerva rövid uralkodása alatt átmenetileg javult a zsidók helyzete a *fiscus Iudaicus* módosítása – esetleg eltörlése⁵⁶ – nyomán, amit az edfui osztrakonok uralkodása alatti hiánya is mutat.⁵⁷ Viszont Traianus uralkodása alatt újra felerősödött a zsidók feletti római győzelem emléke és a zsidóellenes hangulat.⁵⁸

⁵¹ A kereskedelmi adók kérdéséhez ld. Hopkins 1980.

⁵² Grüll 2017, 329–330.

⁵³ Kókai-Nagy 2022, 106. Az adó mértékének változásaihoz ld. Grüll 2010, 160–161.

⁵⁴ Grüll 2010, 160; Kókai-Nagy 2022, 106–107.

⁵⁵ Grüll 2010, 164.; Grüll 2017, 330–331.

⁵⁶ A vitához a szakirodalmat ld. Kókai-Nagy 2022, 108.

⁵⁷ Grüll 2010, 164. Nerva törvénymódosításának hatásaira vonatkozó történelmi értelmezéseket ld. Kókai-Nagy 2022, 108–109.

⁵⁸ Grüll 2010, 164.

A birodalom másik óriási bevételforrását a vámok (*portoria*) képezték.⁵⁹ Ezen belül is kiemelkedő jelentősége a keleti kereskedelemről származó vámoknak volt. Itt két fontos típust érdemes megemlíteni. A *quadragesima* a kis-ázsiai, syriai és bithyniai kikötőkben, illetve más szárazföldi vámállomásokon a kereskedelmi áruk után fizetendő 2,5%-os belső vám volt. A *tetarté* pedig egyrészt az Indiából, illetve általában a *limesen* túlról érkező kereskedelmi árukra kivetett 25%-os külső vám volt, melyet tengeri és folyami kikötőkön kívül más, a vámhatárokhoz közel eső vámállomásokon (*stationes*) szedtek be. Míg a birodalom külső vámhatárai a *limesekkel* estek egybe, addig maga a birodalom öt nagyobb belső vámterületre oszlott, illetve voltak olyan önálló vámterületek, mint Egyiptom.⁶⁰

3. Júdea pénzügyi rendszerének vázlata az evangéliumokban

3.1. Bank- és hitelrendszer

Az egyik emblemikus újszövetségi utalás a korszak bank- és hitelrendszerére éppen a Templom megtisztításának két történetében figyelhető meg.⁶¹ Jézus korai júdeai, galileai és samáriai szolgálatának időszakából (Kr. u. 29) János evangéliuma így tájékoztat:

„Közel volt a zsidó pészach ünnepe, és Jézus felment Jeruzsálembe. A Templomban szarvasmarha-, birka- és galambárusokat, valamint pénzváltókat talált, akik ott ültek, mire kötélből ostort csinált, és mindegyiküket kizavarta a Templomból, a birkákat és a szarvasmarhákat is, a pénzváltók aprópénzét szétszórta, az asztalokat felborította, a galambárusoknak pedig ezt mondta: – Vigyétek el ezeket innen! Ne tegyétek piactérre Atyám házáat!” (Jn 2,13–16 SZPA)

Pereai szolgálata után (Kr. u. 32 kora tavaszán), Jeruzsálembe való bevonulásakor másodszor is megismétlődött ugyanez az eset:

„Jézus bement a Templomba, és kiűzött mindenkit, akik árusítottak vagy vásároltak a Templomban, a pénzváltók asztalait és a galambárusok padjait felborította, és ezt mondta nekik: – Meg van írva: »Az én házat az imádság házának nevezik majd«, ti pedig »rablók barlangjává tettétek«!” (Mt 21,12–13 SZPA)

„Jeruzsálembe érkeztek, és Jézus, miután bement a Templomba, elkezdte kiűzni azokat, akik ott adtak-vettek, felborította a pénzváltók asztalait, a galambárusok székeit, és nem engedte, hogy bárki is edényt vigyen át a Templomon. Majd így tanította őket: – Nincs-e megírva: »Az én házam imádság házáat jelenti majd minden nemzet számára, ti pedig rablók barlangjává tettétek azt?«” (Mk 11,15–17 SZPA)

⁵⁹ A vámokhoz tájékozódásul ld. Asakura 2003, 51–81. További szakirodalmat ld. Grüll 2017, 333–334.

⁶⁰ Grüll 2017, 331–333.

⁶¹ A Templom megtisztításának számához, illetve kronológiájához tartozó vitáról ld. Vermes 2005, 30–33. A történeti rekonstrukcióhoz és a kapcsolódó elméletek bemutatásához ld. Sály 2017, 34–37.

„Majd bement a Templomba, és elkezdte kiűzni azokat, akik ott árusítottak, így szólva hozzájuk: – Meg van írva: »Az én házam imádság háza lesz«, ti pedig »rablóbarlanggá tettétek«”! (Lk 19,45–46 SZPA)

Márk szerint Jézus gyakorlati tanításának, azaz itt a Templom megtisztításának egyik célpontját éppen a pénzváltók képezték, akikre a korszak bonyolult politikai és így gazdasági rendszerében nagy szükség volt, hiszen mind a római, mind a zsidó adónemeket az előírt értékével volt szükséges megfizetni, habár a zsidó lakosság a Jeruzsálem által vagy Jeruzsálemnek vert pénzeket részesítette előnyben.⁶² Ugyanakkor általában jellemző volt, hogy a helyi pénzváltási rendszerek gyakran monopolhelyzetben voltak a lokális érmék értékének megtartása végett.⁶³

Erről a rendszerről az egyik legrepresentatívabb történeti utalásaként Lukács az első újszövetségi pünkösdi események kapcsán így értekezik röviden: „*Ekkor Jeruzsálemben hívő zsidó férfiak tartózkodtak az ég alatt található valamennyi nemzetből.*” (Csel 2,5 SZPA) Tehát a diaszpórában élő zsidók a zarándokünnepeken a lakóhelyük szerinti forgalomban lévő feltehetőleg nagyobb címletű pénzeket – tehát érméket, esetleg törtezüstöt – is magukkal hozták, melyek jeruzsálemi használatához a pénzváltással foglalkozók tudására szükség volt.⁶⁴ A Misna Sekálím traktátusa is javasolta a nagyobb összegek nagyobb címletben, például arany dáríkban való szállítását.⁶⁵ Viszont a pénzváltás olyan szolgáltatásnak tekinthető, ami a gyakorlatban a felülértékelt névértékű érmék díj ellenében történő váltását jelentette, ami egyben a pénzváltók tudásába vetett bizalomra is utal.⁶⁶ Éppen ezért sem véletlen, hogy a pénzváltók a legforgalmasabb helyeken, tehát a városkapuknál, illetve a Templom tornácainál állították fel fülkéiket vagy asztalaikat.⁶⁷ Itt még érdemes megjegyezni, hogy a *sulchán* – azaz asztal jelentésű – gyökből eredő *sulchání* kifejezést alkalmazza a Tószefta Sekálím azokra,⁶⁸ akik (1) a nemzetközi forgalomban lévő pénzeket a templomi adó megfizetésére előírt türoszi sékelre, illetve (2) általában a mindennapi élethez szükséges kisebb névértékű címletekre váltották fel, valamint (3) banki tevékenységet is végeztek.⁶⁹

Az Újszövetségből azonban egy sokkal árnyaltabb és virágzó pénzületi világot lehet felfedezni. Nevezetesen három, a Templomhoz is köthető pénzügyi foglalkozást különböztetnek meg az evangéliumok: (1) κερματιστής, (2) κολλυβιστής és (3) τραπεζίτης.

3.1.1. A κερματιστής

János a fentebb idézett passzusban a κερματιστής kifejezéssel írta le azt a csoportot, ami talán a templomi kereskedelmi forgalomra telepedett pénzváltót vagy pénzügynököt jelenti.⁷⁰ A

⁶² Syon 2012, 57. A júdeai pénzverés rövid összefoglalását ld. Hendin 2021, 18–25.

⁶³ Wenkel 2018, 49.

⁶⁴ Hendin 2021, 12.

⁶⁵ mSék. 2:1. Ld. még jSék. 2:1:1, 2:1:4–6. A dárík a perzsa korban jelenik meg a Bibliában: Ezsd 2,69; Neh 7,70–72. Ld. Hendin 2021, 77–78.

⁶⁶ Wenkel 2018, 49–50.

⁶⁷ DeBlois 1996, 245.

⁶⁸ tSék. 2:13

⁶⁹ Sperber 2007, 244.

⁷⁰ Thayer 1889, κερματιστής szócikk. Csak a Jn 2,14-ben fordul elő.

κερματιστής a κερμα szóból eredeztethető,⁷¹ ami szó szerint a nagyobb értékű pénzermék felezésére vagy negyedelésére utal, gyakorlatilag pedig az aprópénzt jelenti.⁷² Ennek az a jelentősége HENDIN szerint, hogy a κερματιστής tevékenysége így a nagy történelmi múlttal rendelkező, törtézzüsttel való pénzügyi tranzakciókhoz is köthető, ami az ókori Keleten még a görög pénzverés feltalálását és elterjedését (Kr. e. 7–6. század fordulójától) követően is jellemző volt legalább a Szeleukida-korig.⁷³

A törtézzüst előállításánál a fókusz azon volt, hogy mekkora tisztaságú, méretű vagy tömegű, és ezek arányában milyen értékű ezüstdarab készült, így törött ezüstékszereket is használtak fizetőeszközként.⁷⁴ Ezeket az Kr. e. 2–1. évezredben a síró-palesztinai térségben vékonynyomásos eljárással is készítették, amit aztán – mint a tábla csokoládét – nagy valószínűséggel „felkockáztak”, amiből könnyebben lehetett megfelelő darabokat letörni, így könnyebben ki is lehetett mérni később a fizetendő áru ellenértékét.⁷⁵

Megemlítenő, hogy a pénzváltás keleti filozófiája szerint fontosabb szempont volt a felhasznált nemesfémötvözet tisztasága (finomsága) és súlya, mint a névértéke, ami nem feltétlenül garantálta a fémötvözet tényleges értékével való azonosságot.⁷⁶ Ennek megfelelően nem meglepő, hogy a forgalomban lévő vert ezüst pénzekkel is törtézzüstként, illetve szó szerint inkább annak alapanyagaként bántak, ami azt jelentette, hogy a lemért pénzermét a sikeres tranzakcióhoz simán darabokra törték szükség esetén, vagy a darabokat akár más érmékhez is olvasztották, amennyiben az ellenérték kifizetése ezt megkövetelte.⁷⁷ Ehhez valószínűleg hozzájárult az is, hogy a vert érmék az előállítási költségek miatt jellemzően túlértékelték voltak, ami a görög érme esetében 5%-ra tehető.⁷⁸ Ugyanakkor az ókori Keleten – feltehetőleg már Hammurapi Kr. e. 1750 körülre datálható pénzügyi reformja óta – divatos volt a törtézzüstit királyi tisztviselők által kimért, hitelesített és lepecsételt, standard (2/3–15 sékel súlyú), valós értéket képviselő pénzeszacskókban forgalomba hozni,⁷⁹ amivel értékazonosság esetén egyben lehetett fizetni, vagy értékegyenlőtlenségekkor lehetőség volt a zacskó megbontásával a szükséges értékű törtézzüst kimérésére is.⁸⁰

Ebből érthetővé válik HENDIN említett feltételezése, miszerint a κερματιστής szakértelmének köszönhetően képes volt a különféle pénzváltások alkalmával az érme eredetiségét, összetételét,

⁷¹ A κερμα főnév hapax legomenon az Újszövetségben: Jn 2,15.

⁷² Hendin 2021, 44.

⁷³ A pénzverés feltalálását Hammurapi óbabiloni uralkodóhoz is szokás kötni újabban, akinek a pénzügyi újítása két irányban indult el: (1) a törtézzüst standard súlyú zacskóba csomagolása, nevesítése és forgalomba hozása, illetve (2) három címletben (1 sékel = 0,75 sékel súly, 2 sékel = 1,75 sékel súly, 3 sékel = 2,5 sékel súly) készített ezüst vertpénz, amelyek az előállítási költségek miatt túlértékelt nevesítéssel rendelkeztek, de nem terjedtek el. A kérdést összefoglalja Vargyas 2010, 85–89.

⁷⁴ Meg kell jegyezni, hogy ennek megfelelően a hamisítása is jellemző volt. A kérdésben ld. Vargyas 2010, 89–91.

⁷⁵ Vargyas 2010, 90. A legkorábbi izraeli ezüstpénzleletek Dor, Eshtemoa és Ekron területéhez köthetők. Leírását és elemzését ld. Vargyas 2010, 246–262.

⁷⁶ Vargyas 2010, 79. A babiloni törtézzüst tisztaságával foglalkozik rendkívül részletesen Vargyas 2010, 43–76.

⁷⁷ Vargyas 2010, 79. Ugaritban fennmaradt olyan érme, amit három különböző vert pénz darabjaiból olvasztottak össze (Vargyas 2010, 20).

⁷⁸ Vargyas 2010, 89.

⁷⁹ Hendin 2021, 44.

⁸⁰ Vargyas 2010, 79–80, 86, 185.

finomságát és súlyát is megállapítani, és ennek megfelelően az érméket megfelelő értékűre darabolni, akár az egészen apró darabokkal bezárólag, melyek kisebb tranzakciókhoz is megfeleltek.⁸¹ Illetve ezek alapján elképzelhető még az ékszerekkel, mint törtezüsttel, valamint a lepecsételt standardizált pénzeszacskónyi ezüsttel való tranzakció is, amit a κερματιστής esetleg könnyedén le tudott bonyolítani. Összességében tehát elmondható, hogy a κερματιστής aprópénzre váltással foglalkozott, amibe valószínűleg beletartozott a pénzérmék darabolása és felváltása, esetleg a törtezüst értékének megállapítása és érmére váltása is, hiszen az első századi pénzrendszerben az érmék súlya is legalább ilyen fontos volt.⁸²

3.1.2. A κολλυβιστής

A szinoptikusoktól idézett passzusokban a κολλυβιστής megnevezés szerepel,⁸³ ami pénzváltónak, valutaváltónak vagy bankárnak fordítható.⁸⁴ A görög kifejezés a κόλλυβος szóból eredeztethető, ami aprópénz vagy általában fémpénz kifejezéssel is visszaadható. Ezzel azonosítják a *qólbón* (*agio*) fogalmát, ami a Misna Sekálim traktátusa alapján a fél sékel valutaváltási árfolyama utáni díjként vagy nyereségként definiálható speciális illeték, mely a Templom sékelszedőinek nyújtott egyfajta kártérítés volt, hogy pótolja a sékel vagy fél sékel más pénzből való átváltásából eredő veszteségét.⁸⁵ Alapszabályként az volt elfogadott, hogy 1 türoszi sékel felváltása után 1 *qólbón* volt az illeték.⁸⁶ Alapelveként viszont mindig azt alkalmazták a templomi adó befizetésénél, hogy a Templom a tranzakciók legnagyobb haszonélvezője, tehát csak a pontosan fél sékellel való fizetés lehetett illetékmentes, hiszen úgy tűnik, ekkor lehetett csak kihagyni a folyamatból a κολλυβιστής-t.⁸⁷ Azonban az egyetlen elfogadott pénz a templomi adó rendezésére a szent sékellel egyenértékűnek tartott türoszi sékel volt (mBek. 8:7), így a *qólbón* alapesetben elkerülhetetlennek tekinthető. Sőt, a Talmud szerint két *qólbón* járt ilyenkor a κολλυβιστής-nek, ugyanis kettős tranzakcióként értelmezték a váltást.⁸⁸ Viszont, ha ketten akarták kifizetni 1 türoszi sékellel az adót, akkor is ugyanennyi illetéket számoltak fel, mivel egyszerre és egyetlen érmével történt az adóbefizetés, hiszen két tranzakció zajlott le egy időben két személy felé.⁸⁹ Úgy tűnik, hogy jobban megérte az adózónak, ha ketten egyszerre teljesítették a befizetést.

Ezen kívül *qólbón*-t akkor kaphatott a κολλυβιστής, ha a templomi adót olyan lévita, izraelita, prozelita vagy felszabadított rabszolga akarta befizetni, aki nem volt pap, nő, kánaáni rabszolga vagy gyermek (mSek. 1:6). Viszont mivel megengedett volt mások helyett is befizetni a templomi adót – tehát kétszer fél sékelt, azaz egy *szela*-t fizetett –,⁹⁰ a *qólbón* megillette a κολλυβιστής-t,

⁸¹ Vargyas 2010, 262–263.

⁸² Sperber 2007, 244; Wenkel 2018, 50.

⁸³ Egészen pontosan a τραπεζας των κολλυβιστων, azaz „pénzváltók asztalait” kifejezésben pluralis genitivus alakban található meg a Mt 21,12 és Mk 11,15 versekben.

⁸⁴ Thayer 1889, κολλυβιστής szócikk.

⁸⁵ Hendin 2021, 14.

⁸⁶ Hendin 2021, 15.

⁸⁷ Hendin 2021, 14–15.

⁸⁸ Hendin 2021, 15.

⁸⁹ Hendin 2021, 15.

⁹⁰ Jastrow 1903, *szela* szócikk.

amennyiben az adózó azt nem az előbb felsorolt kivételek helyett fizette meg, ellenkező esetben akár dupla *qólbón* megfizetésére is köteles volt.⁹¹ A kivételes esetekhez sorolták a szegények helyetti, tehát saját vagyonból származó helyettes adóbefizetést is (mSek. 1:7). Viszont a kölcsönből rendezett adóbefizetés után már *qólbón*-t számoltak fel, mivel azt ebben az esetben saját pénzből származónak tekintették, ugyanis a kölcsönből mintegy meg lett előlegezve a fél sékel saját vagyonból való befizetése (mSek. 1:7). Azonban nem zsidóktól és szamaritánusoktól nem lehetett semmilyen felajánlást sem elfogadni (mSek. 1:5).

A *qólbón* mértéke 4-8%-ra tehető az említett szabályozások mentén.⁹² A százalékos arány megállapítását a Misna Sekálim traktátusa, illetve a Talmud feljegyzései teszik lehetővé. A Misna nem kínál egységes álláspontot, ugyanis az arányt fél vagy egy ezüst *me'á*bán⁹³ határozza meg a különféle rabbinikus vélemények alapján (mSek. 1:7). Viszont a Talmud szerint 1 *me'á* 1/24 *szela'*-val, tehát 1/24 sékellel egyenlő, ami azt jelenti, hogy 1 *me'á* 1 sékelnek mintegy 4,2%-át teszi ki.⁹⁴ Mivel ismert, hogy az 1. században használt türoszi sékel 256 *prutá*t ért,⁹⁵ ezért 1 *qólbón* 1 sékel felváltása esetén 11 *prutá* volt fejenként a már említett rabbinikus szabályozás alapján. Ezt a Kr. u. 60-ból származó Én-Gediben, egy ház vakolata alól előkerült herodiánus stílusú olajlámpásban talált 139 *prutá* is bizonyítja, ami valószínűleg pontosan a templomi adó befizetésére volt elrejtve, hiszen 128 *prutá* fél türoszi sékelt ért akkoriban, aminek az átváltása még 11 *prutá*ba került, ami pontosan 2 *qólbón*,⁹⁶ amely 8%-os illetéket jelent ebben az esetben, tehát a rabbinikus szabályozásokba még belefért dupla tranzakcióval való számolás esetén.

A κολλυβιστής ugyanakkor János evangéliumának korábban idézett, a Templom első megtisztításáról szóló történetében is megjelenik a καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεον τὰ κέρματα kifejezésben.⁹⁷ Amennyiben elfogadható az a már levezetett etimológiai érvelés,⁹⁸ miszerint a κερματιστής a κερμα – azaz pénzdarabolás, aprópénz – szolgáltatásáért volt felelős, illetve a *qólbón*-ra jogosult κολλυβιστής pedig a templomi használathoz képest nemzetközi valutaváltásért, akkor talán érdemes megfontolni azt, hogy amikor Jézus kiborította a κολλυβιστής aprópénzeit – amit a szöveg a κερμα kifejezéssel jelöl –, akkor azok szó szerint jelenthették nemcsak a valutaváltáshoz szükséges aprópénzt és a *qólbón*-t, hanem a κερματιστής által bevizsgált érmedarabokat is, akik János szerint szintén a Templomban voltak ekkor.⁹⁹ Ebből pedig, mivel a templomi adó befizetéséhez szükséges türoszi fél sékel átváltásaiból származó hasznót is magában foglalja, következtethetünk arra, hogy

⁹¹ mSek. 1:6. Ezen a helyen a szöveg mintha nem fogalmazna egyértelműen: „De ha a saját nevében és más nevében is hozzájárult, azaz egy egész sékelt fizetett be, hogy a saját és valaki más kötelezettségét is teljesítse, akkor egy *qólbón*ra kötelezett. Rabbi Meir azt mondja: Két *qólbón*t kell fizetnie. A Misna továbbá kimondja: Aki egy *szela'*t, azaz egy egész sékelt ad a behajtónak, és egy sékelt, azaz egy fél sékelt viszonzásként elfogad, az két *qólbón*ra kötelezett.”

⁹² Sperber 2007, 244; Magness 2021, 232.

⁹³ Jastrow 1903, *me'á* szócikk: ókori izraeli (1) súlymérték; (2) pénzérme.

⁹⁴ Hendin 2021, 15.

⁹⁵ A Talmud 768 *prutá*bán határozta meg a Haszoneus és a heródesi kor *sékel*ét. (Hendin 2021, 15.)

⁹⁶ Hendin 2021, 15–16.

⁹⁷ „És a pénzváltók érmedarabjait / apróit / váltópénzeit kiborította” (Jn 2,15 saját fordítás).

⁹⁸ Ld. a 4.1. fejezetet.

⁹⁹ καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους, ami úgy fordítható, hogy „és az (éppen) ott ülő pénzváltókat / pénzügynököket”. (Jn 2,15 Saját fordítás.)

a rabbinikus szabályozáshoz képest is az átváltások alkalmával tisztességtelen módon, netán extra díjak felszámolása mellett zajlottak a pénzügyletek,¹⁰⁰ nem beszélve arról, hogy ez a tisztességtelen kereskedelemnek tekinthető eljárás a már említett „a Templom a tranzakciók legnagyobb haszonélvezője” elv nevében történt. BRUNNER szerint elképzelhető az is, hogy csak a Templom Salamon által felszentelt területén folyó üzletelésnek vetett véget Jézus, ami a Misnában leírt üzleti tevékenység folytatásának helyszínére és a pénzváltásra vonatkozó szabályozás önkényes betartásának tekinthető akkor (mSek. 1:3).¹⁰¹

3.1.3. A τραπεζίτης

A talentumok példázatában (Mt 25,14–30) – amely a mennyek királyságáról mondott parabolák sorába illeszkedve a tíz szűzről (Mt 25,1–13) valamint a juhokról és kecskékről (Mt 25,31–46) szóló példázatok között helyezkedik el – a τραπεζίτης hapax legomenon olvasható, ami a bankár, illetve bróker főnévvel adható vissza leginkább, és általában megfeleltethető a már említett *sulchání* kifejezésnek, hiszen a τράπεζα szóból származtatható és jelentése azonos a *sulchán* – asztal jelentésű – szóval.¹⁰² A Jézus utolsó nyilvános és rendkívül nagyívű, pragmatikus elemekkel illusztrált apokaliptikus eszkatológiai tanításának részeként elhangzott parabola szerint egy ember – a teljes szöveget figyelembe véve – végső soron jelentős összeg befektetésével bízta meg három δοῦλος-át a τραπεζίτης-nél,¹⁰³ melynek eredményeit utazása végén számon kérte, vagyis az üzleti megbízás a távolléte időtartamára korlátozódott.

Mivel Jézus példabeszédeinek anyaga a hétköznapi életből került ki,¹⁰⁴ ezért az 1. századi bizalmi vagyonkezelésre vonatkozó zsidó történeti forrásként is értelmezhető, így a korszak pénzügyekre vonatkozó zsidó polgárjogára nézve is tartalmaz elemeket.¹⁰⁵ A három példázatbeli δοῦλος jogállása ebből a szempontból fontos, amit Máté így határoz meg:

IGEHELY	GÖRÖG SZÖVEGRÉSZLET	FORDÍTÁS
Mt 25,14	... τοὺς ἰδίους δοῦλους ...	... a saját tulajdonú (rab)szolgáit
Mt 25,19	... ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκεῖνων	... a (rab)szolgáknak az ura ...
Mt 25,20,22,24	Κύριε ...	Uram ...
Mt 25,21,23	ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ [...] εἶς ἐλθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου ...	Az ura mondta neki: Helyes, derék és megbízható (rab)szolga [...] lépj be urad örömébe ...
Mt 25,24	ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ ...	Felelvén pedig az ura, mondta neki ...

¹⁰⁰ Chodorow 2007, 64–65.

¹⁰¹ Bruner 2012, 144.

¹⁰² Thayer 1889, τραπεζίτης szócikk.

¹⁰³ Young 2012, 84.

¹⁰⁴ A jézusi parabolák rövid jellemzését szakirodalommal, szerény összefoglalásul ld. Berde 2021, 71–72.

¹⁰⁵ Bainbridge 2016, 7.

A példázat alapján arra lehet következtetni, hogy a δοῦλος kifejezés itt (1) olyan rabszolgát jelent, aki gazdája vagyonának egy meghatározott részéhez köthető pénzügynöki tevékenységet végzett, vagy pedig (2) olyan szabad szolgát, aki a megbízója szabad pénzügynöke, aki vállalta a bizalmi függési viszonyt.¹⁰⁶ Akármelyik megoldás is a helyes, az bizonyos, hogy a δοῦλος közvetítő szerepet játszik a vagyon tényleges tulajdonosa – tehát a példabeszédben a κύριος – és a τραπεζίτης között. A κύριος ugyanis nemcsak megőrzésre helyezte ki vagyonának bizonyos részeit a δοῦλος-nál, hanem úgy tűnik, alapvető¹⁰⁷ elvárás volt feléjük a vagyon gyarapítása is, ami a bizalmi jogviszony jellemzőjeként a gyakorlatban azt jelentette, hogy mindegyik δοῦλος a képességének és kreativitásának megfelelő arányban kiosztott vagyonrész felett korlátlan ellenőrzési és mérlegelési jogkörrel rendelkezett, mely ugyanakkor nem ellenkezhetett a megbízó érdekeivel, és nem eredményezhetett jogosulatlan, a megbízót a vagyongyarapítás ellenére megkárosító privát haszonszerzést.¹⁰⁸ Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a példázatban szereplő κύριος mennyire jól ismerte a δοῦλος-ait, hiszen kettő közülük képes volt megduplázni a tőkét, amit az elmarasztalt δοῦλος is meg tudott volna valósítani a κύριος kritikája szerint.¹⁰⁹

A megbízáson alapuló pozitív pénzkereskedelem ugyanakkor kockázatvállalást is jelent, amit a példabeszéd szövege szerint a δοῦλοι a τραπεζίτης tevékenységét igénybe véve tudott legkönnyebben¹¹⁰ megvalósítani. Az tehát, hogy a κύριος rendkívül szigorúan megbüntette az egy talentumot elásó δοῦλος-t, egyértelműen rávilágít – az egyébként a rábízott egy talentum ἀργύριον rabbinikus értelmezések szerint is legbiztonságosabb, így legfelelősségmentesebb megőrzése ellenére¹¹¹

¹⁰⁶ Bainbridge 2016, 7. Az ó- és újszövetségi látásmód mindig emberi élőlényként tekint a rabszolgára, aki az újszövetségi újjászületést követően a szabad emberekkel egyenrangú Isten előtt. (Kol 3,11) Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a δοῦλος alapvetően, mint római jogi státusz értendő, tehát gazdájától és képességétől függően bármilyen foglalkozással megbízhatták. Ennek megfelelően οἰκονόμος (sáfár, ügyvezető, vagyonkezelő, menedzser) értelemben is használatos az Újszövetségben, viszont a talentumok és minak példázata szempontjából megfontolandó a δοῦλος-nál egy fokkal talán önállóbb értékeremtői motivációkkal is bíró és ezért javadalmasra jogosan számító διάκονος-szal (szolga) való hasonlóság is. A kérdéshez ld. Csalog 2022, 53–55. A római korai császárkori társadalomhoz általában ld. Alföldy 2000, 107–151. A római rabszolgasághoz bevezetésül ld. Takács–Gacsals 2016.

¹⁰⁷ Ezt bizonyítja, hogy habár a talentumok kiosztásakor nincs megemlítve konkrét megbízói utasítás, viszont az „egy talentumos” δοῦλος pontosan tudta, hogy mi lett volna a feladata, amit másik két társa el is végzett: „Uram, tudom, hogy te kemény ember vagy: ott is aratsz, ahol nem vetettél, onnan is gyűjtesz, ahol nem szórtál; ezért félelmemben elmentem, s elrejtettem talentumodat a földbe: nézd, itt van, ami a tied!” (Mt 25,24–25 SZPA)

¹⁰⁸ Bainbridge 2016, 8.

¹⁰⁹ Aki 5 talentum ἀργύριον-t kapott befektetésre, 10 talentumot tudott felmutatni megbízójának. Amelyik 2 talentumot kapott, összesen 4-et adott vissza a κύριος-nak. A 1 talentummal megbízott δοῦλος pedig képes lett volna 2-t visszaadni, ha kockáztat. Ld. Mt 25,16–17, 20, 22, 27.

¹¹⁰ Ugyanis csak az „egy talentumos” δοῦλος felé hangzott el a κύριος elvárása és annak képességéhez illeszkedő, vagyis számára is teljesíthető megvalósítása. Ld. Mt 25,27.

¹¹¹ Bainbridge utal arra, hogy a lopás elleni legjobb védelemnek a megbízottak valószínűleg az elásást tartották. Ezért ha ennek ellenére a lopás megvalósult, nem terhelte felelősség a megbízottat. (Bainbridge 2016, 11; Young 2012, 92.) Vagyis ebből belátható, hogy a példabeszédbeli „egy talentumos” δοῦλος úgy őrizte meg a κύριος által rábízott vagyonrészét, hogy valójában azért sem kívánt felelősséget vállalni, ami magyarázhatja a gonosz jelző használatát a δοῦλος-ra. Lockyer ugyanakkor figyelemre méltó módon azzal magyarázza a gonosz jelző használatát, hogy a δοῦλος rosszul ismerte a κύριος karakterét, és ezért nem merte kockáztatni a vagyongyarapítást, amit ki is mond a δοῦλος. Így amikor azt állítja, hogy „Uram, tudom, hogy kemény em-

– a κύριος alapvető erkölcsi normák mentén történő pénzügyi szemléletére, illetve hogy a δοῦλος képességeitől függő kockázatvállalást és az ésszerű hozamnövekedést tartotta fókuszban.¹¹² Ennek fényében érthető, hogy miért minősítette gonosznak és gyávának az egy talentumot elásó δοῦλος-t: feladata ugyanis (1) a vagyonrész megőrzése mellett (2) annak gyarapítása is lett volna, azonban ezt félelemből, bizonytalanságból és az ebből fakadó lustaságból legfeljebb csak félig végezte el, figyelmen kívül hagyva a korszak pénzügyi rendszeréből fakadó lehetőségeket, melyek az ő képességei alapján is elvárható 100%-os hozamnövekedést eredményezhettek volna. A τραπεζίτης bankári munkája tehát hasonlíthatott a már említett római *argentarius* azon tevékenységére, amikor nyitott letétként (*depositum irregulare*) szabadon felhasználhatta üzleti befektetési célokra a megbízó pénzét, viszont bármikor köteles volt a letét eredeti összegét megbeszélrt kamatokkal visszaszolgáltatni, azaz elvileg minimum a tőke visszaszolgáltatására garanciát kellett vállalnia.¹¹³ Megjegyzendő, hogy talán a zsidó gondolkodásban ez a parabola azt is jelentette, hogy az Istentől kapott képességek és anyagiak örököként kreatívan és hűségesen kell eljárni, hogy a megbízó befektetése maximálisan megtérüljön, ami az üzleti életben kockázatvállalásra is biztatott.¹¹⁴

A talentumok példázata mellett szokás párhuzamosan emlegetni a mínák példázatát.¹¹⁵ Ugyan a mínákról szóló parabola Zákus történetéhez (Lk 19,1–10) kapcsolódóan hangzott el Jézustól Jerikóban utolsó jeruzsálemi útján – tehát kronológiailag a talentumok példázatánál kicsivel korábban –, ez a másfajta történelmi kontextus mégis a talentumok példázatához hasonló pénzügyi és jogi viszonyokat mutat be. Ugyanis Jézus Zákus megtérésének körülményeit példaként felhasználva a következő kijelentést tette: „Mert az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett” (Lk 19,10 SZPA). Akik hallották ezt a megjegyzését Jézusnak, úgy tűnik, hogy félreértették ezt a mondatát, és összekötötték jeruzsálemi útjával, „mivel közel volt Jeruzsálemhez, azok pedig azt hitték, hogy Isten királyságának azonnal meg kell jelennie” (Lk 19,11 SZPA). Tehát a példázat elhangzásának oka Isten királyságának téves elképzelésen alapuló azonnali megjelenéséről való meggyőződés helyreigazítása volt, hiszen abban a tévhitben voltak a tanítványai, hogy valós idejű földi királyságot fog alapítani Jézus rövidesen.¹¹⁶

A példázat alapszituációjában egy ἄνθρωπος τις εὐγενῆς-nek nevezett személy elutazott azért,¹¹⁷ hogy „királyságot szerezzen magának, majd visszatérjen”,¹¹⁸ mely időre tíz δοῦλος-a szá-

ber vagy: ott is aratsz, ahol nem vetettél, onnan is gyűjtesz, ahol nem szórtál” (Mt 25,24 SZPA), gyakorlatilag magát állítja be igaznak, és a κύριος elvárásait irreálisnak, kvázi unfair üzletembernek titulálva ezzel (Lockyer 1963, 246). Ugyanis a példázat szövege egyértelműen kijelenti, hogy a κύριος mindegyik δοῦλος-nak a képességeihez mértén adott megbízást a konkrét vagyonrészek kezelésére (Mt 25,15).

¹¹² Bainbridge 2016, 12–13.

¹¹³ Ld. a 3.2. fejezetet.

¹¹⁴ Young 2012, 97.

¹¹⁵ Lk 19,11–27. A hasonlóságokat és különbségeket összefoglalja Lockyer 1963, 242, 306–307.

¹¹⁶ Lockyer 1963, 306.

¹¹⁷ „Előkelő származású / nemes származású / nemes gondolkodású / nemeslelkű ember”. Ld. Thayer 1889, εὐγενῆς szócikk.

¹¹⁸ A példázatból kiderül, hogy saját πολιτής-ei (Thayer 1889, πολιτής szócikk: polgártárs, állampolgár, lakos) nem akarták őt királynak. (Lk 19,14) Ezt a szakaszt általában úgy tartják, hogy Heródes Arkhelaosz uralkodásának végére vonatkozik, amikor Szamaria, Júdea és Idumea ἑθνάρχος-aként (Kr. e. 4 – Kr. u. 6) Rómába kellett mennie kihallgatásra a császárhoz, mivel 3000 zsidót öletett meg a Templomban. (AJ XVII. 11.2.

mára egyenlően 100 mina súlyú ἀργύριον-t adott befektetési céllal.¹¹⁹ Feltűnő, hogy a számonkéréskor a tízből kilenc δοῦλος kamatostól adta vissza a 100 mina pénzösszeget megbízójának, míg egy nem fektette be a pénzt, ami azt jelenti, hogy a kiosztott összesen 1000 mina tőke ténylegesen 90%-os befektetési aránnyal termelt hasznot, amivel a megbízó elesett a maradék 10% be nem fektetett tőke nyereségétől. Másik lényeges eleme a példázatnak numizmatikai szempontból, hogy nem egyenletes nyereségre tettek szert a megbízottak, hanem úgy tűnik, hogy δοῦλος-onként eltérően termelődött haszon, ami a két konkrétan megemlített δοῦλος példájából látható: az egyik minánként 10 mina vagyis 1000 mina, azaz tízszeres, a másik pedig 500 mina, vagyis ötszörös hasznot realizált.¹²⁰ Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a többi hét δοῦλος nem tudott ennél magasabb nyereséggel elszámolni a megbízójának csak azért, mert nem lettek megemlítve a példák között. A történetnek ebben a részében Jézus ugyanis valószínűleg – a talentumok később elhangzott parabolájához hasonlóan – itt is a személyes kockázatvállalásra és az abból származó privát haszonra próbálta felhívni a figyelmet egy hétköznapi példán keresztül, vagyis hogy a megbízó pénzügyi érdekeinek megfelelően előre meg nem határozott, saját képességektől, kreativitástól és kedvtől vagy szorgalomtól függő, várhatóan nyereséges befektetés a végén mindenki számára megtérül.¹²¹

Az ἄνθρωπος τις εὐγενὴς tehát a talentumok példázatából ismert jogviszonyban állhatott a tíz δοῦλος-szal:

IGEHELY	GÖRÖG SZÖVEGRÉSZLET	FORDÍTÁS
Lk 19,13	δέκα δούλους ἑαυτοῦ ...	<i>hívta pedig tíz (rab)szolgáját ...</i>
Lk 19,15	... καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους ...	<i>... és magához hívatta a (rab)szolgákat ...</i>
Lk 19,16,18,20,25	Κύριε ...	<i>Uram ...</i>
Lk 19,27	Πλὴν τοὺς ἐχθροὺς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ’ αὐτοὺς ...	<i>Azonfelül az ellenségeimet, akik nem akarták, hogy királyuk legyenek...</i>

A szöveg ugyanakkor egyértelműen utal rá, hogy a megbízó eleve befektetési célokra engedte át a kiadott vagyonrész feletti teljes körű felügyeletet: „Fektessétek be, amíg vissza nem jövök!” (Lk 19,13 SZPA) Így érthető, hogy a befektetést nem teljesítő δοῦλος szankciókban részesült – hiszen nem a megbízója érdekei szerint járt el –, amit ráadásul súlyosbított, hogy egy ruhadarabba teker-

[372–373].) A példázatból viszont kiderül, hogy Jézus mondandója inkább Isten királyságának analógiájaként értendő, hiszen miután mégis megszerezte a távoli királyságot a nemes ember, visszatért, és számonkérte a δοῦλος-okat (Lk 19,15).

¹¹⁹ Az ἀργύριον-t említi Lk 19,15. A pénzkereskedési megbízáshoz ld. Thayer 1889, πραγματεύομαι szócikk: üzleti tevékenységet folytat, befektet, kereskedik a pénzzel. A számonkérésnél már a διαπραγματεύομαι kifejezés szerepel. Ld. Thayer 1889, διαπραγματεύομαι szócikk: kereskedik, üzletel, befektet, hasznot termel, haszonra tesz szert.

¹²⁰ Young ezeket csoportonként értelmezi, tehát feltételez (1) tízszeres hasznot termelő csoportot, (2) ötszörös hasznot termelő csoportot, és (3) a tőkét megőrző csoportot, ahova csak egy személy sorolható a példázatban. Ld. Young 2012, 87.

¹²¹ Ugyanakkor fontos különbség a két példázat között, hogy míg a minák a δοῦλος képességeitől függetlenül azonos értékben, addig a talentumok esetében azt figyelembe véve kerültek befektetésre a δοῦλος-on keresztül. Ld. Lockyer 1963, 306.

ve őrizte a 100 minát, ami a rabbinikus hagyomány szerint nem minősült biztonságos rejtékhelynek, vagyis folyamatos felelősség terhelte az őrzőt minden mináért.¹²²

Összegzésül megállapítható, hogy mindkét¹²³ parabola olyan, a korszakra jellemző jogviszonyt mutat be, ami egyszerre proskriptív és preskriptív normák mentén megvalósuló jogi keretek között működött. Proskriptív, mivel a vagyonkezelő magatartását a megbízói érdekek folyamatos szem előtt tartása motiválta az elfogadható üzleti morál figyelembevételével, másrészt pedig preskriptív, ugyanis az előre rögzített elvárásokhoz igazodva kellett a vagyonkezelőnek eljárnia a megbízás időtartama alatt.¹²⁴ Ebben a jogi-üzleti kapcsolatban pedig a vagyonkezelő – itt a δοῦλος – feladata volt a τραπεζίτης-nél képviselni a tőketulajdonos érdekeit, aki az *argentarius* tevékenységéhez hasonló jogkörrel rendelkezhetett.

3.1.4. A templomi pénzváltói tevékenység rabbinikus szabályozásának legfőbb elemei

A pénzváltók a hagyomány szerint Ádár hónap 15. napján kezdhették meg tevékenységüket a Templomon kívül Júdea provinciában és Jeruzsálemben, majd a hónap 25. napján pedig a Templomban, ami pontosan azt jelentette, hogy valószínűleg a Templom Salamon által fel nem szentelt területén üzemelhettek, illetve meghatározott díjat számolhattak fel szolgáltatásaikért.¹²⁵ Itt meg kell jegyezni, hogy a helyi lakosok számára helyben is lehetőség volt befizetni a fél sékel templomi adót is. Ezt pedig, mint a Templom tulajdonát, egyben vitették Jeruzsálembe egy felesketett és szállítással megbízott személy közreműködésével (mSek. 2:1). Jézus Krisztus valószínűleg a Templom Salamon által felszentelt részéről zavarta ki a pénzváltókat, ahol eleve szabálytalanul folytattak üzleti tevékenységet, de elképzelhető, hogy ezzel együtt a tisztességtelen üzleti magatartásukat is megítélte.¹²⁶

Az ókori Izraelben – különösen a Hasmoneusok korától¹²⁷ – a Templom kvázi az állami kincstár funkcióját is betöltötte, ahol elkülönítve őriztek letéteket is.¹²⁸ Ez a hellenisztikus és a császár-

¹²² Bainbridge 2016, 11. A tőketulajdonos a következő büntetést szabta ki a δοῦλος-ra: „Vegyétek el tőle a minát, és adjátok oda annak, akinek tíz minája van! (...) Mert azt mondom nektek, hogy mindannak, akinek van, még adnak majd; de akinek nincs, attól még azt is elveszik, amije van.” (Lk 19,24,26 SZPA) Ez a mondas szorosan kapcsolódik egy zsidó hagyományhoz, amely a törvényadáshoz kapcsolódik. A Tórát Isten önként adta, ezért hasonlóképpen önként és szabadon tanítják. Aki a legtöbbet tanul önként a Tórából, az többet kap, míg aki önként elhanyagolja az Úr útjainak tanulmányozását, az elveszíti, amit megszerzett. Azaz tanuljon mindenki minél többet, és a napi gyakorlatban hűségesen kövesse a bölcsek tanításait. Ebből következik, hogy Isten viszonya is pontosan olyan a jutalmazást illetően, mint a Tórához való viszony, azaz nem az emberi igazságszemléletnek megfeleltethető. Ld. Young 2012, 85.

¹²³ Meg kell említeni, hogy Márk is finom utalást tesz Jézus megfeszítése előtti utolsó nagyívű eszkatológiai tanításában mindkét példázatra, amiben azt hangsúlyozza, hogy nem ismert Jézus visszatérésének időpontja, ezért folyamatosan készülni kell rá, és ébren kell lenni, amivel a tíz szűz példázata is történik hivatkozás: „Ám arról a napról és óráról senki sem tud semmit, a mennyei angyalok, sőt a Fiú sem, hanem egyedül csak az Atya. Vigyázzatok, legyetek éberek és imádkozzatok, mert nem tudjátok, mikor jön el a kijelölt idő! Mint egy ember, aki elutazott, s mielőtt elhagyta otthonát, felhatalmazta szolgálait, és mindegyiknek megszabta a maga feladatát: a kapusnak azt parancsolta, hogy maradjon ébren.” (Mk 13,32–34 SZPA) Ld. még Young 2012, 83.

¹²⁴ Bainbridge 2016, 10.

¹²⁵ mSek. 1:3; Chodorow 2007, 64–65.

¹²⁶ Bruner 2012, 144.

¹²⁷ 2Makk 3,10–11. Ehhez például ld. a vonatkozó szakirodalommal Grüll 2019.

¹²⁸ Hamilton 1964, 366. Ld. még 1Krón 9,26; 2Krón 36,18.

korban fokozottan igaz volt, ugyanis a mindenkori helytartók egyben a pénzügyeket is felügyelték, ami a császári kincstárba befolyó összegek garantálása mellett a saját egzisztencianövekedést is biztosította.¹²⁹ Viszont a Templom bevételeit szabályozott módon az istentiszteleti szertartások fedezetére kellett általánosságban felhasználni.¹³⁰ Azonban ezek tükrében Jézus, amikor a Templomot megtisztította, úgy tűnik, profetikus cselekedetet is végrehajtott, hiszen direkt következmények nélkül kvázi felfüggesztette a Templom gazdasági tevékenységét – ugyanis kiűzte az árusokat és felborította a pénzváltók asztalát, illetve megakadályozta az árucikkek árusoknak való kiszállítását és a vásárlások elvitelét –, ami aktuálpolitikai szempontból uralkodói jogkörbe tartozott, vagyis nemcsak a Szanhedrin, hanem a római császár fölé is helyezte magát ezzel.¹³¹ Erre vonatkozóan HAMILTON Zakariás próféciáját említi meg, amit szerinte Jézus betöltött a Templommal kapcsolatban, mintegy jelezve, hogy közel van Isten királysága:

„Jeruzsálemben és Júdában minden ezüstöt az Úrnak szentelnek majd, s aki csak eljön, hogy áldozatot mutasson be, bármelyiket előveheti, és főzhet benne. Attól a naptól fogva nem lesz többé kanaánita¹³² a Seregek Urának házában.” (Zak 14,21 SZPA)

3.2. Adó, vám- és adományrendszer

A júdeai adózásra vonatkozóan mindenekelőtt fontos leszögezni, hogy általában a római tartományi népszámlálások alapján gyűjtött adatok képezték az adófajták számításának alapját, azonban ezen összeírások távolról sem tekinthetők standardizáltak, így a tartományok eltérő adófizetési kötelezettséggel rendelkeztek.¹³³ Ezzel kapcsolatban több helyen található utalás az evangéliumokban, melyek egy része az adószedői tevékenységbe és megítélésébe, másik része az adózás és adományozás világába enged bepillantást.

3.2.1. A κῆρυξ

Az egyik legtöbb vitát kiváltó evangéliumi forrásanyag a κῆρυξ kérdésére vonatkozik, amelyet hagyományosan a már bemutatott *tributum capitis* nevű római fejadóval azonosítanak.¹³⁴ Egy kivétellel mindegyik előfordulás a Heródes-pártiak császári adófizetésre vonatkozó, Jézushoz intézett kérdéséhez kötődik, valamint egy esetben (Mt 17,25) – feltételezhetően – a templomi adóhoz kapcsolódóan van használatban:

„De igen! – válaszolta Péter. Amikor aztán bement a házba, Jézus megelőzte a kérdésével:
– Mi a véleményed, Simon, a föld királyai kitől szednek **vámot** vagy **adót**, a fiaiktól vagy az idegenektől?” (Mt 17,25 SZPA)

¹²⁹ A hipotézist ld. Hamilton 1964, 369–370.

¹³⁰ Chodorow 2007, 65, 79. Ilyen például a felszentelt sékelhez kapcsolódó szabályozás. (Ld. pl. mSék. 2:2, 6:6.)

¹³¹ Hamilton 1964, 370–372.

¹³² Fordítható kereskedőnek is. Ld. BDB, *kenááni* szócikk. Ugyanezt megjegyzi lábjegyzetben az SZPA fordítás.

¹³³ Udoh 2020, 208–219.

¹³⁴ Udoh 2020, 223.

„Mondd hát meg nekünk, mi a véleményed: szabad-e **adót** fizetni a császárnak, vagy sem?”
(Mt 22,17 SZPA)

„Mutassátok az **adóra szánt pénzt!** Azok odavittek neki egy dénárt.” (Mt 22,19 SZPA)

„Odamentek hozzá, és megkérdezték tőle: – Mester, tudjuk, hogy igaz vagy, és nem hagyod magad befolyásolni senkitől; nem veszed figyelembe az emberek véleményét, hanem az Isten útját tanítod az igazsághoz híven. Szabad-e **adót** fizetni a császárnak, vagy sem? Fizessünk, vagy ne fizessünk?” (Mk 12,14 SZPA)

„Mutassatok nekem egy dénárt! Kinek a képe és felirata van rajta? – Azt felelték: – A császáré!” (Lk 20,24 SZPA)

Maga a κῆνσος kifejezés Lukács evangéliumában¹³⁵ nem szerepel, viszont a történet párhuzamos dokumentációjaként értékelhető, tehát feltételezhetően Lukács a κῆνσος-ra utal. Az alapvetően elfogadott nézet az, hogy Júdeában Tiberius császársága alatt valószínűleg a Kr. u. 6. évi census alapján vezettek be egy Rómának fizetendő fejadót.¹³⁶ Azonban fontos észrevenni, hogy Máté evangéliumában a τέλη ἢ κῆνσον kifejezés szerepel, amivel Jézus valószínűleg a direkt és indirekt polgári adózási formák mindegyikére utalt.¹³⁷ CASSIDY ráadásul az egyiptomi adózási rendszer analógiájára feltételez egy két drachma összegű polgári adót Júdeában, melynek egyiptomi beszédési módja is hasonlít a Máté 17,25 által leírtakhoz.¹³⁸ UDOH érvelése szerint azonban pontosításra van szükség, ugyanis a κῆνσος az 1. században inkább a népszámlálásra vagy felmérésre volt használatos, melyek adókimetetés céljából lettek lebonyolítva, tehát átvitt értelemben az ilyen alapon kiszámított adókra vonatkoztatható.¹³⁹ Ez némileg árnyaltabbá teszi azt a kérdést, hogy egyértelműen azonosítható-e az evangéliumokban a κῆνσος a *tributum capitisszel*. Ráadásul ezek alapján felmerül a kérdés, hogy itt Jézus nem csak tanító cézzal, és a válaszát abszolút hitelesítendő kért-e máskor egy *denariust*. Ugyanis elsősorban a vámok fizetésénél volt kvázi elvárás a pénzürmével való fizetés, viszont például a *tributa* esetében a természetbeni adózás is megszokott, de nem kizárólagos volt.¹⁴⁰ Ebből a szempontból viszont kérdések merülnek fel a Máté által leírt, *sztaté* értékű adóval kapcsolatban, amit a templomi adóval hoznak összefüggésbe.

3.2.2. A templomi adó

Az evangéliumokban is előforduló másik vitás kérdés a templomi adót érinti, amire direkt formában egyetlen – a κῆνσος kapcsán idézett – passzusban történik feltehetőleg utalás:¹⁴¹

¹³⁵ A Lukács evangéliumában szereplő összeírások típusaihoz ld. Grüll 2009, 37.

¹³⁶ Cassidy 1979, 572; Udoh 2020, 223.

¹³⁷ Udoh 2020, 226.

¹³⁸ Cassidy 1979, 578.

¹³⁹ Udoh 2020, 227.

¹⁴⁰ Udoh 2020, 228–230, 236. A kérdéshez ld. Hopkins 1980; Duncan-Jones 1990, 161–162.; Millar 1993, 49–50.

¹⁴¹ Ld. a 4.2.1. alfejezetet. Az újszövetségi vonatkozását és a vitát az 5.7. alfejezet tárgyalja.

„Amikor Kafarnaumba értek, odamentek Péterhez a kétdrachmaszedők, és megkérdezték: – A ti mesteretek nem fizeti a kétdrachmát? De igen! – válaszolta Péter. Amikor bement a házba, Jézus megelőzte a kérdéseivel: – Mi a véleményed, Simon, a föld királyai kiktől szednek vámot vagy adót, a fiaktól vagy az idegenektől? Az idegenektől – mondta Péter. Jézus így felelt: – Tehát a fiak szabadok. De hogy ne botránkoztassuk meg őket, menj ki a tengerre, dobd be a horgodat, s az első halat, amelyik ráakad, vedd ki. Amint kinyitod a száját, találsz benne egy sztatért: fogd, és add oda nekik értem és magadért.” (Mt 17,24–27 SZPA)

A templomi adót a rabbinikus irodalom a Tórából vezeti le,¹⁴² mégpedig arra az eseményre utalva, amikor Mózes Isten kérésére kötelező népszámlálást tartott a Sínai-hegynél (2Móz 30,11). Ennek értelmében minden huszadik életévét betöltött férfinak anyagi helyzetétől függetlenül jelképes fél sékelt kellett fizetnie a Szent Sátor szolgálatának támogatására, illetve a cenzusból befolyt ezüstmennyiségből elkészítették a szentély és a kárpit talpait, illetve az oszlopok kampóit, valamint az oszlopfők borítását (3Móz 38,27–28). LIVER itt megjegyzi, hogy tulajdonképpen ezek az az ezüstadományok a Szent Sátor fizikai részeként emlékeztették Istent Izrael fiaira.¹⁴³ A fél sékel ezüst viszont ebben az esetben még nem pénzürmét jelent – hiszen a legkorábbi izraeli érmeletnek a Kr. e. 6–5. századi attikai *sztatér* tekinthető, valamint az ókori Keleten is legkorábban a Kr. e. 7. század legvégére vagy a Kr. e. 6. század elejére tehető a pénzverés feltalálása –, hanem inkább a Törvény adásának korára jellemző, súlyra mért ezüstre, illetve törtezüstre kell gondolni, melyekből az eddig ismert legkorábbi, Izraelben felfedezett leletek a Kr. e. 12. századra datálhatók.¹⁴⁴ A népszámlálás eredményét végül statisztikaszerűen közli a Tóra:

„Az az ezüst pedig, amelyet a közösség számba vett tagjai adtak, száz talentum és ezerhét-százhetvenöt sekel volt, a szent sekel szerint: fejenként egy beka – vagyis fél sekel, a szent sekel szerint – mindattól a hatszázháromezer-ötszázötven, húsz évnél idősebb személytől, akik átestek a számbavételen.” (2Móz 38,25–26 KGF)

Ezen kívül az Ószövetség csak három helyen említi meg a templomi adót: (1) a júdai Jóás király (Kr. e. 835–796, 2Kir 12,5–17; 2Krón 24,1–14), (2) Jósias király (Kr. e. 641–609, 2Krón 34,8–17), (3) és Nehémiás idején (Kr. e. 445/444, Neh 10,32–33). Közülük csak Jóás és Jósias esetében található hivatkozás a Tórára, viszont a kötelezően fél sékel adóösszegekről nincs információ, azonban mindkét esetben a Templom renoválására ment a pénz.¹⁴⁵ A templomi adó az első hurbánnal értelemszerűen megszűnt (mSek. 8:8), és Nehémiás idejében jelent meg újra 1/3 sékel összeg formájában a Tórára való hivatkozás nélkül (Neh 10,32). LIVER úgy vélte, hogy a Nehémiás által bevezetett évenkénti 1/3 sékeles adó egy ponton megszűnt, és majd csak a farizeusok – vezető vallási pártként – a Hasmóneus korszak után vezették vissza fél sékel formájában, mivel eddig semmilyen utalás

¹⁴² Vermes 1998, 122. A Tóráról, mint egységes jogi korpuszról ld. Ruff 2021, 9–10. A tórai törvényeket csoportosítja és elemzi röviden Whybray 1995, 107–132.

¹⁴³ Liver 1963, 177.

¹⁴⁴ Vargyas 2010, 20; Hendin 2021, 44–45.

¹⁴⁵ Chodorow 2007, 63.

sincs a templomi adóra, tehát nem tekinthető ezt megelőzően intézményesítettnek.¹⁴⁶ Úgy tűnik, hogy Flavius Josephus és Alexandriai Philón is már ebben az intézményesített formában utal a templomi adóra.¹⁴⁷ BEER és McELENÉY viszont úgy vélte, hogy éppen a Tóra hatására történt az összehatár megváltoztatása, ami összekapcsolta a mózesi és nehémiási adót.¹⁴⁸

A templomi adót viszont nem volt kötelező minden zsidónak fizetnie.¹⁴⁹ A Misna szerint a 20 év alattiak helyett az apának vállalhatta a templomi adó befizetését, de amennyiben ezt valaki elkezdte, mindig meg kellett fizetnie a Templom számára. Elfogadhatták a nők és gyermekek önkéntes adományait is templomi adóként, viszont a nem zsidók és szamaritánusok hozzájárulását elutasították; a papok adómentesek voltak. További rendelkezéseket hoztak az adócsalás-----megakadályozására, valamint az adóbeszedésre vonatkozóan, akárcsak a befolyó összeg elköltésére (mSek. 6:1–6). Ezt általánosságban a napi és kiegészítő (ünnepi) áldozatokra és azok italáldozataira, a kenyéráldozatra, a két kenyérre, a látványkenyérre, az áldozatokra és a szentély egyéb szükségleteire használták (mSek. 4:1–4).

A templomi adó tehát regresszív fejadónak is tekinthető,¹⁵⁰ hiszen társadalmi-gazdasági pozíciótól függetlenül azonos összeg megfizetése volt szükséges, ami mai értelemben az adóalap csökkenésével fordított arányban növekvő adóterhet jelentett.¹⁵¹ Ez persze akkor lenne igaz, ha függetleníthető lenne Istentől elrendelt szellemi háttérétől is, hiszen végső soron a Tórára vezették vissza. Ugyanis (1) Isten előtt minden lélek értéke egyformán fontos, (2) a fél sékel adóösszeg lehetővé tette az évenkénti népszámlálást pusztán a befolyt templomi adóból, illetve (3) a befizetésre jogosultak köre mutatja, hogy a zsidó népre, mint közösségre tekintett Isten, de ez a közösség az egyéni istentiszteletekből állt össze.¹⁵² Emiatt egyébként népszámlálási adónak (cenzus) is szokták egyesek nevezni.¹⁵³ Viszont nem minden zsidó irányzat fogadta el évente kötelezőnek. Például az esszéusok esetében feltételezik egyesek, hogy életükben csak egyszer fizették be,¹⁵⁴ mégpedig a

¹⁴⁶ Liver 1963, 185–190; Flusser 2007, 309.

¹⁴⁷ „Minden zsidóra, bárhol lakott, évi két drachma fejadót vetett ki, amelyet – éppúgy, mint régen a jeruzsálemi templom javára – most a Capitolium javára kellett megfizetniök.” (BJ VII. 6. [456.]) „A templomnak azonban nemcsak földrészletek, hanem más, sokkal nagyobb kiterjedésű és jelentőségű birtokok is a bevételei közé tartoznak, amelyek soha nem fognak elpusztulni vagy csökkenni; mert amíg az emberiség nemzetsége fennmarad, a templom bevételei is mindig megmaradnak, mivel időtartamukban egyidősek az egyetemes világgal. Ugyanis meg van parancsolva, hogy minden ember minden évben hozza be a templomba az első termését, húszéves kortól kezdve; és ezt a hozzájárulást nevezik váltságdíjuknak.” (Phil. Spec. Leg. I. XIV. 76–77.)

¹⁴⁸ Beer 1961, 298–299; McEleney 1976, 180.

¹⁴⁹ Egyes vélemények szerint azt a „berögződést”, hogy minden zsidónak kötelezően fizetnie kellett a templomi adót, a *fiscus iudaicus*szal való összekeverése okozhatja. Ld. a kérdéshez Mandel 1984. Ugyanakkor igaz, hogy a farizeusok azon az alapon, hogy a napi áldozatokra szánt pénzt a templomi kincstárból lehetett kivenni, ezzel is hangsúlyozva minden izraelita egyenlőségét, a kötelezőséget hangsúlyozták. Ezzel szemben a szadduceusok az önkéntesség mellett érveltek. Ld. Harb 2010, 259.

¹⁵⁰ Chodorow 2007, 79.

¹⁵¹ A regresszív adózás definíciójához ld. Vanderborcht–Van Parijs 2014, 47–49.

¹⁵² Chodorow 2007, 80–82.

¹⁵³ Jose–Moore 1998, 68.

¹⁵⁴ Olyan eszkatológiai korszakban is lehetségesnek tartották a befizetést, amikor Izrael helyreáll. Erről ld. Liver 1963, 197–198.

felnőttkor elérésekor, amikor a népszámlálási regiszterbe név szerint is beírták.¹⁵⁵ Azonban más vélemények szerint nem kizárható, hogy a numizmatikai leletek¹⁵⁶ az esszénus közösség összegyűjtött vagyonaként értelmezendők, a templomi adóval való mindennemű kapcsolat nélkül.¹⁵⁷ Ugyanakkor a diaszpórában élő közösségek maguk szedték be, és egy küldöttségen keresztül juttatták el Jeruzsálembe, ami lehetővé tette, hogy a diaszpórában élő zsidók részt vegyenek a templomi szolgálatban.¹⁵⁸

3.2.3. Az adózás és adományozás infrastruktúrája

A templomi szolgálat támogatására vonatkozó adókat a Templom 13 különféle pontján kihelyezett sófár alakúra mintázott, elvékonyodó felével felfelé álló perselyekben lehetett elhelyezni. Fontos megemlíteni, hogy a 13 feliratozott perselyből konkrétan 7 biztosított lehetőséget a járandóságok befizetésére: (1) az új sékel feliratú perselybe az aktuális adózási évre vonatkozó templomi adó befizetését tette lehetővé; (2) a régi sékel felirattal ellátott persely az elmaradt vagy következő évre szánt templomi adó megfizetésére szolgált; (3) a madárpárral megcímkézett sófárba az önkéntes véték- és égőáldozathoz szükséges madárpárok árát dobták be; (4) az önkéntes égőáldozatra szánt galambfiókák megvásárlására szánt összegnek is külön persely állt rendelkezésre; (5) az oltári áldozatokhoz szükséges önkéntes faadományokhoz is külön persely tartozott, melynek minimális értéke nem lehetett két rönk áránál kevesebb; (6) az ételáldozathoz használt minimum egy marék tömjén árát külön sófárba lehetett dobni; (7) a frigy láda számára legalább 1 dénár értékű arany árát lehetett az utolsó felcímkézett perselyben elhelyezni (mSek. 6:5). A maradék hat, sófár alakú pénzgyűjtőben a közösségi szabad akaratú adományok kerültek, amiből az égőáldozati állatok vásárlását finanszírozták (mSek. 6:6). Ide viszont olyan adományok is kötelezően bekerültek, melyek például a bűnáldozat összegén felül megmaradt megszentelt vagyonnak minősültek.¹⁵⁹

„Ha valaki, akinek kötelessége volt vétékáldozatot hozni, pénzérmekeket gyűjtött össze, és azt mondta: »Ezek az én bűnért való áldozatomra valók«, [és] ha többet gyűjtött össze, mint amennyire szüksége volt, akkor egyetértének abban, hogy a megmaradt pénzt szabad akaratú áldozatnak kell jelölni. Ha azonban eredetileg azt mondta, hogy »Ezekből hozom a bűnért való áldozatomat«, akkor egyetértének abban,¹⁶⁰ hogy a megmaradt pénz nem odaszentelt tulajdon.” (mSek. 2:3)

A gyűjtősófárok ugyanakkor Jeruzsálemben kívül is megtalálhatók voltak, ahol a helyi lakosok helyezhették el a fél sékel templomi adójukat. Az összeggyűjtött összeg ezzel már a Templom tulajdonába került, amiért a Templom kincstárnokai voltak már felelősek, így a Templomba szállításért is (mSek. 2:1).

¹⁵⁵ Keener 2009, 443–444; Magness 2021, 230–233.

¹⁵⁶ Összegzi Magness 2021, 228–230.

¹⁵⁷ Magness 2021, 233.

¹⁵⁸ Harb 2010, 258.

¹⁵⁹ Hasonlóan jártak el a templomi adó esetén is. Ld. jSek. 2:3:1.

¹⁶⁰ Ti. Sammáj és Hillél iskolája.

Az adószedéssel kapcsolatban az evangéliumok több alkalommal említik a vámszedőket.¹⁶¹ Elsősorban a Tóra szerinti bűnösökkel együtt, vagy a krisztusi tanításokban Isten kegyelme szempontjából a farizeusok oppozíciójaként, ami azonban nem jelenti azt, hogy Jézus általában jóban lett volna a vámszedőkkel.¹⁶² Ugyanakkor két esetben név szerint is említés történik megtért vámszedőkről, nevezetesen a galileai Mátéről (Mt 9,9–10), valamint a jerikói Zákeusról (Lk 19,1–10). Mátéval kapcsolatban és a vámszedőkre vonatkozóan az evangéliumokban a τελώνης kifejezés található, ami az adó- vagy vámszedésre vonatkozó foglalkozást jelenti.¹⁶³ Kivételesen Zákeus esetében az ἀρχιτελώνης, azaz főadószedő¹⁶⁴ titulust említi Lukács (Lk 19,2), vagyis valószínűleg az adószedők főnöke volt. Habár a júdeai rendszer nagyon hasonlított a Római Birodaloméhoz, a közvetlen adók beszedéséért a zsidó arisztokrácia volt általánosságban a felelős,¹⁶⁵ illetve mégsem azonosítható egyik említett adó- és vámszedői foglalkozás sem a római *publican*ival, ugyanis ezzel a kifejezéssel a római társadalom haszonbérllő vállalkozóként meggazdagodott *ordo equites* rétegét illették, akiket egyébként nem övezett túlzottan nagy népszerűség.¹⁶⁶

A zsidóság körében ugyanúgy a helyi tehetősebb és befolyásosabb réteghez tartozók közül kerültek ki az adószedők, akik városi vagy regionális szinten kötöttek szerződést akár százalékos jutalékért cserébe a római adók beszedésére.¹⁶⁷ Így viszont a jogosan beszedett adókon felül a jutalékot az adózókra terhelték, akár zsarolási módszerekkel is, gyakorlatilag saját zsebre is dolgozva.¹⁶⁸ Van olyan feltételezés, mely szerint a τελώνης nem tekinthető közvetlen adószedőnek, ugyanis nem volt joga adóbehajtásra, hanem hivatalnokokkal végeztette el ezt a feladatot, ő pedig inkább informatori szerepet töltött be, ami zsarolásokra bőven adott így is lehetőséget. Ennek egyébként nem véletlenül adott hangot a szinoptikus evangéliumokban Jézus, amikor példázatában a τελώνης imádságát így tolmácsolta: „Isten, légy irgalmas nekem, bűnösnek!” (Lk 18,13 KGF) Hasonlóan nem véletlen, hogy Zákeus szakmai pályafutására és egyben valószínűleg életszínvonalára vonatkozóan hangsúlyozta, „Uram: vagyonom felét a nincsteleneknek adom, és ha valakitől kizsaroltam valamit, négyyszeresen adom neki vissza!” (Lk 19,8 SZPA) Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a τελώναι erkölce a korszak általános üzleti etikájától jobban eltért volna, viszont foglalkozásukhoz nem véletlenül tapadó társadalmi megítélésüket római kollaborációjuk valószínűleg még inkább mélyítette.¹⁶⁹

A tágabban értelmezhető pénzforgalomhoz köthetően az adományozás rendszerét kell még

¹⁶¹ Mt 5,46–47; Mt 9,9–10; Mt 10,3; Mt 11,19; Mt 18,17; Mt 21,31–32; Mk 2,15–16; Lk 3,2; Lk 5,27–30; Lk 7,29,34; Lk 15,1; Lk 18,10–14; Lk 19,1–10.

¹⁶² A ἀμαρτωλός kifejezés jelentése: bűnnek hódoló, bűnös, különösen gonosz. Ld. Thayer 1889, ἀμαρτωλός szócikk. Ehhez ld. Mt 9,10; Mt 11,19; Mk 2,15–16; Lk 5,30; Lk 7,34; Lk 15,1. A farizeusokra vonatkozóan ld. Mt 9,11; Mk 2,6; Lk 5,30; Lk 18,10–14. Jézus és a vámszedők viszonyához csupán kérdésfelvetés gyanánt ld. különösen Walker 1978, 226–229.

¹⁶³ Thayer 1889, τελώνης szócikk.

¹⁶⁴ Thayer 1889, ἀρχιτελώνης szócikk.

¹⁶⁵ Udoh 2020, 240–241.

¹⁶⁶ Alföldy 2000, 58–59.

¹⁶⁷ Ferguson 1999, 94.

¹⁶⁸ Grill 2001, 60.

¹⁶⁹ Ferguson 1999, 94.

megemlíteni, ami alapvetően két kritériumon alapult: (1) önkéntességen¹⁷⁰ (adomány, áldozat, tized); (2) szervezetségen¹⁷¹ (alamizsnálkodás). Ugyan mindkét kritériumhoz szabályok és meghatározott célok kötődtek, viszont míg az önkéntesség a pozitív lelkülethez és egzisztenciához képesti arányossághoz kapcsolódott, addig a szervezetség a társadalmi-anyagi kötelességvállalást erősítette.¹⁷² Viszont az adományozást nem lehet élesen elválasztani a Templom felé adott adóktól, amit egyrészt az infrastruktúra is jelez, másrészt pedig az istentisztelet részének volt tekintendő, amiből következik, hogy a Templomnak fizetett adók és adományok nem egy személytelen bürokrácia kezelésébe kerültek, hanem dominált benne a hit, hiszen Isten munkájára történt az adózás és adakozás.¹⁷³ Ennek gyakorlására álltak rendelkezésre részben például a már említett templomi sófárperselyek.

4. A pénzrendszer vázlata az evangéliumokban

A Jézus korában használt zsidó pénzrendszer egyik legfőbb jellegzetességét az adta, hogy egyrészt mivel a rabbinikus hagyományoknak megfelelően mindig meg kellett határozni az aktuálisan hivatalos „valuták” értékét a Tórához igazítva,¹⁷⁴ másrészt a hellenisztikus pénzrendszerrel a rómaiakra történő áttérés is nagyjából I. Nagy Heródes uralkodása idején indult el és Coponius *praefectus* (Kr. u. 6–9) alatt stabilizálódott.¹⁷⁵ Ehhez még hozzájött a Kr. u. 2. századra kiforrott rabbinikus tanítás a pénzhasználatra vonatkozóan, ami szerint a császár verette ugyan az érméket, viszont a zsidó jogrendszer részei is voltak egyúttal, vagyis a pénzhasználaton keresztül a felhasználók erősen érezték a kibocsátó hatóság jelenlétét, de egyúttal a Tóra parancsolatainak megtartásához is hozzájárultak.¹⁷⁶

A rendszer alapvetően a rómaihoz igazodva az 1 – 1/2 – 1/4 – 1/8 felosztást követte,¹⁷⁷ amit a Talmud egyes passzusai is megpróbáltak rögzíteni.¹⁷⁸ Ezekből ugyanakkor kiderül, hogy a heródesi bronzérmék alapegységét *hadris*nek hívták, és az ismertetett felosztást követve ebből származtak a váltópénzek névértékei.¹⁷⁹ Erre azért volt szükség, mert jellemzően a korábbi Hasmoneus uralkodók által vert és egyéb római területekről származó hellenisztikus érmék is forgalomban voltak.¹⁸⁰ I. Nagy Heródes és Róma által is elismert utódai egyaránt ügyeltek arra, hogy az általuk vert érmék dizájnya és szimbolikája a rómaiak kövesse.¹⁸¹ A három fia között felosztott királyság területén lényegében háromféle pénzverés folyt Jeruzsálem, Szamaria, Jerikó, Tibériász vagy Caesarea

¹⁷⁰ 2Móz 25,1; 2Móz 35,29; 5Móz 16,10; 2Krón 24,4; Ezsd 2,68; Zak 6,9

¹⁷¹ 3Móz 19,9; 5Móz 14,27; Ruth 2,1; Péld 3,28; Péld 28,27; És 58,7; Ez 18,6; Mt 19,21; Lk 11,37; Jn 13,29

¹⁷² Bartha 1993, adakozás szócikk.

¹⁷³ Wenkel 2018, 74.

¹⁷⁴ Meshorer 1982, 14.

¹⁷⁵ Meshorer 1982, 15–16.

¹⁷⁶ A rabbinikus pénzhasználatot összefoglalja Gvaryahu 2021.

¹⁷⁷ Meshorer 1982, 15.

¹⁷⁸ A Talmud által magyarázott pénzrendszerrel kapcsolatban ld. Ben-David 1971.

¹⁷⁹ Meshorer 1982, 14.

¹⁸⁰ Hendin 2021, 200.

¹⁸¹ Meshorer 1982, 18–30.

Philippi pénzverdéiben.¹⁸² Ezek között eltérés mutatkozott az azonos névértékhez tartozó súlyon túl a dizájn és szimbolika területén is.¹⁸³ A névérték tekintetében sok múltott azon, hogy egyáltalán nevesített, vagy rontott minőségű érméről volt-e szó.¹⁸⁴ A feliratozás és szimbolika pedig a birodalommal való kapcsolat mellett híven reprezentálta az adott országrész kulturális hátterét, hiszen például Philipposz tetrarkhész a kisebbségi zsidó lakossággal rendelkező és szegényebb területek örököseként nem a zsidó hagyományokhoz köthető szimbolikát részesítette előnyben, illetve saját arképe is díszítette érméit.¹⁸⁵ A következőkben az evangéliumokban előforduló pénzeket említő igeversekhez fűzött rövid magyarázatokkal történik kísérlet a pénzrendszer felvázolására.

4.1. A *lepton* (λεπτόν, *prutá*)

Közismert történet Márk és Lukács evangéliumában az „özvegyasszony két fillérje”, melyben Jézus Krisztus a vagyoni helyzettől független adakozás – tehát az imádkozás és böjtölés zsidó kegyességi gyakorlatához tartozó harmadik szent cselekedet¹⁸⁶ – példaként vette az adakozó özvegyet (Mk 12,41–44; Lk 21,1–4). A történetben a fillérként ismert címlet valójában a *lepton*, amely a legkisebb névértékű réz vagy ólom váltópénz volt az evangéliumok korában.¹⁸⁷ Értékét a hellenisztikus rendszerből átemelve nagyjából a *prutá* felében állapították meg, de létezett *dilepton* értékkel is, ami pontosan egy *prutát* tett ki.¹⁸⁸ Feltehetőleg már I. Joannész Hürkanosz¹⁸⁹ és I. Júda Arisztobulosz¹⁹⁰ idején kiadták, viszont Alexandrosz Janneusz hasmoneus király és főpap veretett először nagy mennyiségben ólom *prutát*, ami egészen a Kr. u. 5. századig cirkulált a térségben,¹⁹¹ így valószínűsíthető, hogy Jézus korában is népszerű volt még.¹⁹² Hasonlóan jelentős mértékű lehetett az újszövetségi korban a valószínűleg Szalóme Alexandra, II. Hürkánosz és II. Arisztobulosz idején vert nagyszámú és rossz minőségű érme, melyeket nem uralkodói név alatt bocsátottak ki a jeruzsálemi és más júdeai pénzverdékből.¹⁹³

¹⁸² Meshorer 1982, 31 (Jeruzsálem), 34 (Szamaria), 35–37 (Jerikó), 38 (Tiberiasz), 42 (Caesarea Philippi). A zsidó pénzveréshez és technikájához ld. Ariel 2012.

¹⁸³ Az érmék zsidó szimbolikájához ld. Romanoff 1944.

¹⁸⁴ Meshorer 1982, 34, 37–41, 49.

¹⁸⁵ Meshorer 1982, 42–43.

¹⁸⁶ Mt 6,1–18. Ld. Lészai 2019, 249.

¹⁸⁷ DeBloois 1996, 243; Hendin 2021, 173–174, 437–438. A *prutá* fémjelzéseihez ld. Kogon 2012.

¹⁸⁸ Meshorer 1982, 15.

¹⁸⁹ A jellemzően paleo-héber feliratokkal, hátoldalukon monogrammal ellátott 1,92 g súlyú bronzérmék (H6168–6172, H6174–6177) között előfordul sisakos fejalakot (H6167), illetve két gabonaszem közötti rózsát (H6173) ábrázoló kiadás is. Ld. Hendin 2021, 162–168.

¹⁹⁰ H6178–6179. Ld. Hendin 2021, 168.

¹⁹¹ Bijowsky 2000–2002, 202.

¹⁹² Hendin 2021, 437–438. Az 1–4 g súlyú ólom érméket I. Alexander Janneusz alapvetően kétféle szimbolikájú sorozatban verette paleo-héber vagy arámi és/vagy görög többnyelvű feliratokkal, esetleg felirat nélküli, diadémán elhelyezkedő nyolcágú csillag dizájnnal: (1) gránátalma vagy mák szimbólum, (2) a Szeleukida szimbólumként ismert fordított horgony esetenként a ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ felirattal. Ezek mellett feltűnik a klasszikusnak mondható, Jeruzsálemet szimbolizáló (Hendin 2021, 154.) liliumot vagy rózsát (H6184), esetleg a liliumot pálmaágakkal kombináló (H6183) dizájn is. H6180–6194. Ld. Hendin 2021, 174–180.

¹⁹³ A rossz minőséget mutatja az is, hogy durva és stilizált, gyakorlatilag olvashatatlan arámi vagy görög felirattal verették, ami vagy egy csillag vagy pedig egy fordított horgony körül futott. H6195–6196. Ld. Hendin 2021, 182–183.

Mattathiasz Antigonosz utolsó hasmoneus főpap és I. Nagy Heródes klienskirály¹⁹⁴ háborújának pénzverését mindenképpen ki kell emelni, ugyanis Antigonosz ekkor bocsátott ki egy gyenge minőségű, viszont annál nagyobb hatású sorozatot.¹⁹⁵ Az egyértelműen propagandisztikus célzattal, valószínűleg a háborús körülmények miatt tisztának nem nevezhető rézötvözetből készült „veszélyhelyzeti” érmék különlegessége, hogy (1) öntéssel készültek duplaoldalú öntőformában 8 (14 g), 4 (7,19 g) és 1 (1,68 g) *prutá* névértékkel¹⁹⁶ – ami így a Hasmoneusok által kiadott legnagyobb címletű érmének tekinthető –, (2) paleo-héber esetleg görög *Mattathiasz* vagy *Mattathiasz főpap* felirattal látták el, és (3) a korábbi Hasmoneus szimbólumok mellett – a Szeleukida fordított horgonyt viszont már elfelejtve – egyedi módon a Templomra utaló két nagyon fontos képet használt: a szent kenyerek asztalának stilizált formáját, valamint a hétágú menórát, melyek prosperitási szimbólumokként a Kr. u. 30 körülre datálható ábrázolásokon is megtalálhatók Jeruzsálemben.¹⁹⁷ Motívumai alapján az első tisztán zsidó érmének tekinthető a Mattathiasz által kiadott *prutá*.¹⁹⁸

I. Nagy Heródes érméi szintén kizárólag bronzötvözetből készültek, melyek Rómához való viszonyát tükrözték dizájnjukat tekintve.¹⁹⁹ Ennek két oka talán, hogy (1) az ezüst- és aranyérme-verés jogát Róma magának tartotta meg, illetve (2) Júdea a késő heródesi korszakban sem volt teljesen monetarizált, tehát a cserekereskedelem rendszere továbbra is megvolt, így a kiskereskedelemben legfeljebb a bronzérmeket, míg az arany- és ezüstérmeket a nagykereskedelemben használták főleg.²⁰⁰ Egyébként az I. Nagy Heródes által szórványosan kibocsátott érmékre jellemző volt a gyenge tervezés és a rossz gyártási minőség.²⁰¹ A saját jogon vert pénzkiadásnak kettős célja volt: (1) Heródes uralkodói propagandája, valamint (2) a felülértékelt érmékből termelt profitból finanszírozta építkezéseit és hadi kiadásait.²⁰²

Alapvetően két időszakra datálhatók az I. Nagy Heródes által kiadott *pruták*: (1) a Heródes uralkodásának 3. évére datált sorozat, ami 4, 3, 2 és 1 *prutá* címlettel került forgalomba különböző dizájnnal;²⁰³ (2) datálatlan sorozatai Kr. e. 37–4 közötti időszakra tehetők, melyek jellemzően 2, 1 és fél *prutá* – vagyis 1 *lepton* – névértékkel voltak forgalomban (H6208–H6222). Utóbbiak szimbolikájára jellemző, hogy a királyi méltóságot, tiszteletet, hódolatot és győzelmet jelképező palmaágak között a Templomra, illetve annak újjáépítettőjére, Heródesre emlékeztető háromlábú asztal és / vagy edény jelent meg, egyértelműen propagandisztikus célzattal.²⁰⁴ Ugyanakkor a

¹⁹⁴ A klienskirályságokhoz általában ld. Braund 2014.

¹⁹⁵ Hendin 2021, 184.

¹⁹⁶ 8 *prutá*: H6197; 4 *prutá*: H6198; 1 *prutá*: H6199.

¹⁹⁷ Hendin 2021, 185–186. Az érme népszerűségét mutatja, hogy az Umajjád korban (Kr. u. 697–750) is mintaként használták, ld. Hendin 2021, 189.

¹⁹⁸ Hendin 2021, 185.

¹⁹⁹ Hendin 2021, 200.

²⁰⁰ Hendin 2021, 200.

²⁰¹ Hendin 2021, 200.

²⁰² Hendin 2021, 200.

²⁰³ H6204–H6207. A datált érmék csak Heródes uralkodásának 3. évére utalnak, azonban ez meglehetősen bizonytalanra teszi a kronológiai elhelyezését. Így több valószínű dátum is lehetséges a sorozat kiadását illetően: Kr. e. 42, 40–39, 27 (Hendin 2021, 202). Az ekkor kiadott sorozatokon jellemzően a hadsereg és hatalomra utaló katonai sisak vagy pajzs szimbólum jelenik meg (Hendin 2021, 207–208).

²⁰⁴ H6211–H6218. Hendin 2021, 209.

királyi és főpapi tisztséget szimbolizáló diadémban elhelyezett görög X is megjelent érméken, ami Heródes királyi hatalma mellett a Templom feletti befolyását is hirdette.²⁰⁵ Érdemes megemlíteni, hogy a történet szempontjából kiemelt figyelmet érdemlő fél *prutá* sorozatokon egyöntetűen az ΗΡΩΔΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ (*Heródes királyé*) felirat szerepelt a Templomra utaló háromlábú asztallal, hátoldalan jellemzően keresztbe tett pálmaágakkal; azonban itt fordult elő először, hogy szőlőfürtöt szőlőágakkal ábrázoltak, ami később Heródes Arkhelaosz (Kr. e. 4 – Kr. u. 6) és a Bar Kokhba-felkelés érmekiadása alkalmával jelenik meg (H6216–H6218).

Mindenképpen szót kell még ejteni a Heródes-dinasztia *prutá* sorozatairól Kr. u. 30 körül. Heródes Arkhelaosz *ethnarkhosz* 2, 1 és fél *prutá* címletekben adott ki a jeruzsálemi pénzverde közreműködésével érmeket, melyek I. Nagy Heródes érméinek dizájnját követték, és nem használt a zsidóságot sértő szimbólumokat, viszont jellemző volt a horgony, a szőlő, valamint a fél *prután* a gálya stilizált megjelenése (H6223–H6228). Heródes Antipasz Galilea és Perea *tetrarkhésze* (Kr. e. 4 – Kr. u. 39) volt az első olyan uralkodó a zsidó területeken, aki datált érmeket veretett, mégpedig uralkodása bizonyos éveit tüntette fel a sorozatokon.²⁰⁶ Névértéküket az római ezüst *denarius*-hoz viszonyítva 1/12, 1/24, 1/48 és 1/96 értékben lehet megállapítani, tehát ennek megfelelően teljes, fél, negyed és nyolcad címletekről lehet beszélni, melyek közül a nyolcad értékű mintegy 3/4 *prutának*²⁰⁷ feleltethető meg.²⁰⁸ Fontos, hogy sem portrékat, sem kegyképeket nem használt az érméin, ami a zsidóságot sértette volna.²⁰⁹ Viszont Heródes Philipposz Batanea, Trakhonitisz, Auranitisz, Gaulanitisz, Paniasz és Iturea *tetrarkhésze* (Kr. e. 4 – Kr. u. 33/34) zsidó uralkodóként már saját portréjával díszített datált érmeket is veretett Caesarea Philippiiben (Paneasz), amire nem volt példa addig.²¹⁰ Máskor viszont Augustus, Tiberius vagy Augusta Julia arcképét verette a pénzeire esetenként villámmal vagy babérkoszorúval kiegészítve – mintegy a császárok istenségét szimbolizálva ezzel²¹¹ –, és az érmék másik oldalán általában a paneaszi Augusteum templomát ábrázoltatta.²¹²

Az Újszövetségben feljegyzett, fentebb idézett, Kr. u. 32 kora tavaszára, a pészach előtti 3. napra datálható esemény Jézus Krisztus utolsó, több napos templomi tanítási sorozatának egy

²⁰⁵ H6211–H6213. Hendin 2021, 209–210.

²⁰⁶ A következő datált sorozatokat lehet megemlíteni uralkodása éveit tekintve: 4. év (Kr. e. 1 – Kr. u. 1), 24. év (Kr. u. 19–20), 33. év (Kr. u. 29–30), 37. év (Kr. u. 32–33), 43. év (Kr. u. 38–39). Első datált érméit Szepphóriszban verette, a többi Tibériászban készült. Ld. Hendin 2021, 219–220 (H6229–H6237).

²⁰⁷ Heródes Antipász esetében eddig csak egyetlen, datált *prutáról* van adat, amit még Szepphóriszban veretett uralkodása 4. évében. Egyik oldalán árpa vagy búzaszem látható és a ΤΕΤΡΑΡΧΗΣ Δ (*tetrarkhész* 4) felirat, a másikon pedig hétágú pálmaág a ΗΡΩ (Heródes) felirattal (H6229).

²⁰⁸ A rabbinikus források a következő nevesítéseket használták a címletekhez: 1/12 teljes névérték = *pundion*; 1/24 fél névérték = *issar*; 1/48 negyed névérték = *musmis*; 1/96 nyolcad névérték = *quntronq*, lásd Meshorer 1982, 37–38; Hendin 2021, 219.

²⁰⁹ Hendin 2021, 220.

²¹⁰ H6250–H6251, H6263, H6266. Ilyen mértékű elhajlásra még I. Nagy Heródes sem volt képes, ami a zsidóságot sértő szimbólumokat illeti. Grüll 2009, 28–29. Ugyanakkor ennek okaként Hendin azt hozza fel, hogy a Heródes Philipposz által uralt területeken relatíve kisszámú zsidóság élt, ezért inkább a pogány római mintát követte az érméin, ami a lakosság összetételéhez jobban illett talán. Ld. Hendin–Fontanille 2016, 111.

²¹¹ H6252–H6262, H6264–H6265. A kérdéshez bővebben ld. Hendin–Fontanille 2016.

²¹² Hendin 2021, 226–228.

szünetében történt.²¹³ Az napi tanítása során a főpapok, az írástudók és a nép vénei, tehát a Nagy Szanhedrin tagjai is köré gyűltek,²¹⁴ akik tulajdonképpen a Tóra által nem szabályozott kérdésekben „Mózesrel egyenrangú törvényhozói jogkörrel rendelkező”²¹⁵ testületként Jézust a hatalma forrásáról kérdezték (Mk 11,27–33; Mt 21,23–37; Lk 20,1–8). Ezt követően parabolákban tanított Jézus, ilyenek a gyilkos szőlőművesek (Mk 12,1–12; Mt 21,33–46), illetve az esküvői vacsora (Mt 22,1–14) hasonlatai.²¹⁶ Ezután a farizeusokkal és a Heródes-pártiakkal vitázott az állami adófizetésről (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26), majd a szadduceusokkal a feltámadásról (Mt 22,23–33; Mk 12,18–27; Lk 20,27–40), végül a nagy parancsolatról (Mk 12,28–34; Mt 22,34–40) és a Messiás származásáról (Mt 22,41–46; Mk 12,35–37) tanított a *Zsoltárok könyve* alapján. Ki kell emelni, hogy közvetlenül ezután az írástudókról mondott súlyos kritikát, amit a hét jajmondásban fejtett ki (Mk 12,38–40; Lk 20,45–47; Mk 23,1–39):

„Óvakodjatok az írástudóktól, akik szeretnek hosszú köpenyekben járni, fogadni az üdvözléseket a tereken, az első helyeken ülni a zsinagógákban, s a főhelyeken a vacsorákon; miközben fölélik az özvegyasszonyok házát azzal az ürüggyel, hogy sokat imádkoznak. Rájuk súlyosabb ítélet vár.” (Mk 12,39–40 SZPA)

Ezt a jézusi kritikát ugyanakkor többféle módon lehet értelmezni az írástudók ál-istenfélelmének szempontjából,²¹⁷ ami a vallásos külsőségekben, pozícióhajhászásban és protokolláris hagyományokban nyilvánult meg, mely rendkívüli ellentmondásokkal terhelt a valóságban és a vallási elittel szembeni bizalmatlanság egyik alapja lehetett: (1) az írástudók közül néhányan arra bátorították a befolyásolható özvegyeket, hogy adakozzanak a saját erejüket meghaladó mértékben; (2) ez a gyakorlat a Templom szolgálatának szentelt özvegyek vagyonával való rossz gazdálkodásra vonatkozott; (3) a korlátozott anyagi lehetőségekkel rendelkező emberek vendégszeretetével éltek vissza folyamatosan; (4) csupán olyan ügyvédi gyakorlatot folytató írástudók etikátlan gyakorlatáról van szó, akiket ingatlanok felügyeletével bíztak meg, és bár jogosultak volt díjazásra, irreálisan magas áron látták el feladatukat.²¹⁸

Ezek után ült le Jézus a tanítást megszakítva egy kincsgyűjtő edénnyel szemben. A jelenet nagy valószínűség szerint a Templom egy kései építésű területén,²¹⁹ a Nők Udvarában játszódtott le, ami

²¹³ Lk 19,47. Vö. Mt 22,23; Mt 26,1; Mk 14,1. A szünetre vonatkoztatható a következő passzus Márktól: Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει (Mk 12,41a).

²¹⁴ A Nagy Szanhedrin I. Nagy Heródes (Kr. e. 37–4) uralkodásától a vallásjog területén tarthatta meg vezető szerepét. Ugyanakkor Júdea provinciává szervezésétől kezdve a papi arisztokrácia megtestesítője is volt. A Nagy Szanhedrin természetének és hatalmának változásairól ld. Hoenig 1953, 12–15. Érdemes még megjegyezni, hogy a Szanhedrin tagjai közé – bizonyos esetekben a nepotizmust leszámítva – nem a származás, hanem a tórai tudományos műveltség alapján kerülhetett be a jelölt, aki lehetett papi vagy laikus származású, esetleg vén vagy köznépből való. A tagság kérdésével kapcsolatban ld. Hoenig 1953, 53–61.

²¹⁵ Ruff 2020, 126–127. Vö. Mt 23,2–3.

²¹⁶ A jézusi parabolákhoz tájékozódásul ld. Young 2012.

²¹⁷ Például Jézus eszkatológiai beszédeinek márkai leírásából és a korszak özvegyekre vonatkozó biblikus ismeretanyagából krisztológiai következtetéseket von le Becker 2019.

²¹⁸ Smith 1997, 28–29.

²¹⁹ Egyesek a Kr. u. 1. század negyedik évtizedére helyezik az elkészülését, lásd Jacobson 2007, 155.

néhány méterre volt az égőáldozati oltártól és a Szanhedrin üléstermétől. Itt tizenhárom, sófár alakúra mintázott persely volt kihelyezve, melyek elvékonyodó részükkel felfelé tették lehetővé a különféle adományok elhelyezését (mSek. 6:5–6). Jézus a tanítását megszakítva az egyikkel szemben leülve folyamatosan figyelte az adakozást, ami rézből vagy bronzból készült aprópénzekből²²⁰ állhatott Márk lejegyzése szerint.²²¹ Így a χαλκός utalhat arra is, hogy nemcsak *lepton*, hanem *quadrans* vagy *assarius* is lehetett az adományok között, amit alátámaszt az is, hogy az evangéliumi leírás kimondottan a jómódúakat²²² említi valószínűleg ugyanennél a templomperselynél, hiszen úgy tűnik, Jézus egyet figyelt, amivel szemben éppen ült.

De vajon honnan tudhatta Jézus az özvegyasszony adományának mértékét? Erre a következő természetes magyarázatok léteznek:²²³ (1) az özvegy külső megjelenése mutathatta az adománya mértékét; (2) a *lepton* csengése a perselyben elárulta az adomány nagyságát; (3) amennyiben a papi szolgálat támogatására szolgálóösszegről volt szó, a pap először megvizsgálta az érme valódiságát, majd a megfelelő persely felé irányította az adományozót bizonyos távolságból hallható módon.²²⁴

Jézus rövid tanítása numizmatikai-teológiai szempontból az adományozásra vonatkozik, melyben a történetből láthatóan megjelenik az önkéntesség és a szervezethez való tartozás egyaránt, a korabeli júdeai adományrendszerbe illeszkedve. Jól megfigyelhető az eddigiek alapján, hogy a társadalom széles rétegei vettek részt az adományozásban, mint istentiszteletben, azonban nem véletlenül vannak kiemelve a tehetősök, akik a feleslegükből adományoztak, hiszen valószínűleg ők lehettek az adományozó többség. A történetben viszont nem figyelhető meg a tehetősök elmarasztalása, mivel a tanulság annak a szellemi törvényszerűségnek az elsajátítása, hogy a hangsúly a szív állapotán van, nem pedig az adomány anyagi értékén, hiszen azt a szív állapotához viszonyított mértéke határozza meg, ahogy az özvegyasszony esetében is a teljes megélhetést jelentő két *lepton*.²²⁵ Ezért volt érvényes ez a szellemi törvényszerűség ebben az esetben, hiszen a nincstelen özvegyasszony minden adományozónál többet adott, mivel a teljes megélhetését hittel odaadományozta a Templom számára, amiben istentiszteletét nagy hittel fejezte ki.²²⁶ Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk az írástudókról elhangzott kritikáról sem, melynek fényében az özvegyasszony igaz istentisztelete szemben áll az írástudók ál-istentiszteletével, sőt megkövülttá tehető, hogy Jézus tanítása ebből a szempontból a vallási vezetők rossz gyakorlatának súlyos elmarasztalását is hivatott illusztrálni, beleértve azt is, hogy éppen a társadalom legkiszolgáltatottabb és gondoskodásra igényt tartó személyeivel szemben történtek ezek a visszaélések.²²⁷

²²⁰ χαλκός = (1) réz, bronz; (2) rézpénz, bronzpénz; (3) aprópénz. Ld. Thayer 1889, χαλκός szócikk.

²²¹ Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον. = És a templompersellyel szemben leülve (folyamatosan) figyelte, hogyan dob a tömeg rézpénzt a templomperselybe. (Mk 12,41a, saját fordítás.)

²²² πλούσιος = (1) gazdag, jómódú, anyagiakban bővelkedő; (2) bőséges, fényűző (átvitt értelemben is). Thayer 1889, πλούσιος szócikk.

²²³ Természetfeletti magyarázata olyan krisztológiai kérdésekhez kapcsolódik, mint például Jézus Krisztus tanítási módszerei (itt konkrétan illusztráció), vagy a karizmák, ld. Németh 2004, 91–102.

²²⁴ Lészai 2019, 252.

²²⁵ τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν = a teljes megélhetését / vagyonát bedobta (Lk 21,4c, saját fordítás.)

²²⁶ Wenkel 2018, 73.

²²⁷ Malbon 1991, 594. Malbon ugyanakkor tovább is megy, amikor úgy gondolja, hogy az írástudók, mint vallási vezetők és tanítók az adakozást minden körülmények közötti prioritásként tanították, ami vallásos kényszert

Meg kell még említeni, hogy Jézus utal egy másik példázatában is a *lepton*ra, amit a büntetés letöltésének vagy bűnhődés szinonimájaként használ:

„Miért nem ítéletek meg magatoktól is, mi az igazságos? Mikor tehát peres feleddel a fejedelem elé járulsz, útközben igyekezz megszabadulni tőle, nehogy a bíró elé hurcoljon, és a bíró átadjon a börtönőrnek, a börtönőr pedig fogságba vessen! Azt mondom neked: ki nem jössz onnan, amíg az utolsó fillért is meg nem adod!” (Lk 12,57–59 SZPA)

A fillérnek fordított *lepton* a peres eljárás során börtönbüntetésre vagy adósrabszolgaságra ítélt személy büntetésének maradéktalan kiegyenlítését jelképezi ugyan, azonban ez egy rendkívül súlyos és valóságos jogtörténeti hagyománnyal rendelkező társadalmi kérdés volt a zsidó hagyományban, különösen ami az adósrabszolgaságot illeti.²²⁸

4.2. A *quadrans* (κοδράντης, *qudrantész*)

Máté evangéliuma részletesen tudósít Jézus hegyi beszédéről, melyben többek között a megbékélésről is tanítást mondott, amit így jegyzett le:

„Légy jóakarója a te ellenségednek hamar, amíg az úton vagy vele, hogy ellenséged valamilyen képpen a bíró kezébe ne adjon, és a bíró oda ne adjon a poroszló kezébe, és tömlöcbe ne vessen téged. Bizony mondom neked: ki nem jössz onnét, mígnem megfizetsz az utolsó fillérig.” (Mt 5,25–26 SZPA)

Az idézett passzusban a fillérnek fordított *quadrans* (κοδράντης) vagy más néven *teruncius* jelenik meg, ami az *assarius* 1/4 -ének megfelelő értékkel és 1,8 g átlagos súllyal bíró római réz váltópénz volt,²²⁹ ami értékét tekintve megfelelt az első prokuratúra kései *prutá* sorozatának.²³⁰ A rabbinikus irodalom a *quntronq* kifejezéssel helyettesítette (bKidd. 12a:9.), de ismert volt a *quadrans* szó átvétele is: *qodrantész*.²³¹ A Heródes Antipász által kiadott nyolcad névértékű érmék feletethtők meg általában a *quadrans*nak.²³² Érdekes ugyanakkor JACOBSON felvetése, hogy míg Itáliában a *quadrans* volt a legkisebb címlet, addig Júdeában a fél *prutá*, vagy *lepton*, amit magasabb itáliai és ehhez képest alacsonyabb júdeai életszínvonallal magyaráz.²³³

A *quadrans* viszont megjelenik egy másik, már említett evangéliumi történetben, ami az adakozás minőségére és társadalmi háttérére hívja fel a figyelmet az „özvegy asszony két fillérjén” keresztül:²³⁴

idézett elő a szegényekben az adakozásra vonatkozóan.

²²⁸ Vö. Ám 2,6; 8,6; 2Kir 4,1. A kérdéshez röviden ld. Young 2012, 126–127.

²²⁹ Vespasianus által vert érmeket ld. Kr. u. 71–73-ból: H6596–H6604.

²³⁰ Meshorer 1982, 16, 37; DeBloois 1996, 243; Lészai 2019, 252. Hendin 2021, 26. Itt azért meg kell jegyezni, hogy a *prutá* értékét a Talmud az itáliai issarban adja meg, ami körülbelül az *as* értékével korrelál. (Hendin 2021, 437. 7. lj.) Ugyanakkor a talmudi Bava Batra már 768 *prutá*ban határozza meg 1 sékel értékét. (Hendin 2021, 437. 8. lj.) A *prutá*hoz ld. az 5.1. alfejezetet.

²³¹ Jastrow 1903, *qudrantész* szócikk.

²³² Meshorer 1982, 38.

²³³ Jacobson 2014, 148.

²³⁴ A kérdéshez ld. az 5.1. alfejezetet.

„Amikor Jézus leült a pénzgyűjtőhellyel szemben, figyelte, hogyan dobja a sokaság az apró-pénzt a perselybe. Sok gazdag sokat dobott bele, egy szegény özvegyasszony azonban, miután odament, két leptont, vagyis egy kodrantészt dobott bele.” (Mk 12,41–42 SZPA)

Ebben az esetben a szöveg rendkívül pontosan meghatározza, hogy az özvegy adománya két *lepton* volt, aminek az értéke egy *quadrans*.²³⁵ Itt érdemes megemlíteni a *quadrans* értékének megfelelő *prutá* kapcsán, hogy Augustus és Tiberius uralkodása idején regnáló júdeai *praefectus*ok is verettek 1 *prutá* címletű érméket: (1) Coponius (Kr. u. 6–9, H6357), (2) Marcus Ambibulus (Kr. u. 9–12, H6358–6360), Valerius Gratus (Kr. u. 15–26, H6361–6369), és (4) Pontius Pilatus (Kr. u. 26–36, H6370–6375) sorozatait ismerjük.

4.3. Az *assarius* (ἀσσάριον, as, *isszár*)

Máté és Márk evangéliuma egyaránt tudósít Jézus tanítványsággal kapcsolatos tanításáról (Mt 10,29–31, Lk 12,6–7), melyben a félelemnek való ellenállásra buzdít, és a kiküldött tanítványok Isten előtti értékességét azzal illusztrálta, hogy Nála még a kis verebek is számon vannak tartva:

„Nemde, két verebecskét meg lehet venni egy kis fillérért? És egy sem esik azok közül a földre a ti Atyátok akarata nélkül! Nektek pedig még a fejetek hajszájai is mind számon vannak. Ne féljete azért; ti sok verebecskénél drágábbak vagytok.” (Mt 10,29–31, vö. Lk 12,6–7 SZPA)

Az árukat rézből vert, fillérnek fordított *assarius*ban (ἀσσάριον, as) adta meg Jézus, amely a dénár értékének 1/16-odát tette ki, ugyanis a Kr. e. 2. században a dénár 1/10-éről került leértékelésre.²³⁶ Heródes Antipász fél névértékű érméinek kétszerese feleltethető meg az *assarius*nak, ami mintegy 10 g súlyú rézötvözetet jelent átlagosan.²³⁷ Látható a szemelvényekben, hogy Jézus pontosan megadta a verebek árát. Az egyik szövegben két veréb árát, a másikban ötét említi, és feltűnő, hogy több veréb egységára alacsonyabb, vagyis ebből arra lehet következtetni, hogy nagyobb tételben mennyiségi kedvezmény illette meg a vásárlót.²³⁸ Ez azt is jelentheti, hogy a veréb átlagos ára 1 *assarion*, azaz 4 *prutá* volt, ami nagyobb mennyiségi igény esetén kedvezményesen változott, tehát a példabeszéd szerint öt veréb esetén 20 *prutá* helyett mindössze körülbelül 8 *prutá*ba került. A példabeszéd numizmatikai-teológiai szempontból túlmutat azon az értelmezésen, miszerint ahogyan az egyik legolcsóbban beszerezhető madárról is gondoskodik Isten, úgy az emberről is. Ugyanis ezekben a parabolákban Jézus felhívta a figyelmet a mennyiségi kedvezményekre. Ez arra utal, hogy Isten viszont nem így tekint a legkisebb teremtményeire, hanem mindegyik egyformán olyan értékes számára, ahogyan minden egyes ember.²³⁹

²³⁵ Hendin 2021, 435.

²³⁶ DeBloois 1996, 243. H6655, H6657. További változataihoz ld. Boyne 2022, 5–7.

²³⁷ Meshorer 1982, 37–38. H6235, H6239, H6243.

²³⁸ DeBloois 1996, 243.

²³⁹ Lockyer 1963, 165.

4.4. A dénár (δηνάριον, *denarius*, *dínár*)

A dénár (δηνάριον, *denarius*) a leggyakrabban – az Újszövetségben tizenhatszor, ebből kétszer a Jelenésekben – előforduló pénzérmé az evangéliumokban, ami a római pénzrendszer alapját képezte, vagyis nem lokális pénzről van szó.²⁴⁰ Legemblematiszabbb megjelenése a κῆνσοϛ kapcsán már részben elemzett történet Jézusról, aki minden állami és templomi adó becsületes megfizetését tanította ezzel.²⁴¹ Az evangéliumi leírások szerint szemléltetésül egy dénárt kért, melyen a császár arcképe szerepelt, akit így a dénár tulajdonosaként azonosított:

„Majd elküldtek hozzá néhányat a farizeusok és Heródes-pártiak közül, hogy szóval fogják meg. Odamentek hozzá, és megkérdezték tőle: – Mester, tudjuk, hogy igaz vagy, és nem hagyod magad befolyásolni senkitől; nem veszed figyelembe az emberek véleményét, hanem az Isten útját tanítod az igazsághoz híven. Szabad-e adót fizetni a császárnak, vagy sem? Fizessünk, vagy ne fizessünk? Ő azonban látva a képmutatásukat, ezt monda nekik: – Miért tesztek folyton próbára engem? Hozzatok egy dénárt, hadd lássam! Azok hoztak egyet; s Jézus megkérdezte tőlük: – Kié ez a kép és ez a felirat? Ők így válaszoltak: – A császáré. Ekkor Jézus ezt mondta nekik: – Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené! Azok pedig igencsak megdöbbentek rajta.” (Mk 12,13–17, vö. Lk 20,20–26 SZPA)

Az evangéliumi forrásokban is említett ezüstdénárokat mindig a császár tiszteletére bocsátották ki a pénzverdék, ezekre a császár arcképén kívül valamilyen felirat került.²⁴² Tiberius császár idején (Kr. u. 14–37) olyan dénárt vertek, ami a TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS (*Tiberius Caesar Augustus, az isteni Augustus fia*) feliratot viselte, hátoldalán pedig édesanyját, Liviát ülő alakban ábrázolta PONTIF(ex) MAXIM(us) szöveggel.²⁴³ Az ilyen felirattal ellátott dénárok a Tiberius által veretett érmék több, mint 98%-át alkotják, ugyanis uralkodása első két évében kétféle sorozatot adott ki, viszont utána csak a már említett dizájn volt forgalomban.²⁴⁴ Ugyanakkor fontos, hogy régebbi dénárok is forgalomban maradhattak, így Jézus is ugyanúgy prezentálhatta tanítását egy Julius Caesart vagy Augustust ábrázoló dénárral, ahogy egy Tiberius által verttel is.²⁴⁵ Ezen érmékre egyébként általában is jellemző, hogy a császárok propagandisztikus céllal készítették,²⁴⁶ tehát igyekeztek bemutatni a császár erényeit, politikai céljait, akár családtagjait is.²⁴⁷

Azonban meg kell jegyezni, hogy CHANCEY és SYON kutatásai alapján a dénár a második hurbánt követően vált népszerűvé Júdea környékén, azt megelőzően inkább a türoszi *sékel* dominált. Ez viszont nem jelenti azt, hogy nem dénáron prezentálta Jézus a tanítását. Viszont a régészeti leletek alapján a statisztikai valószínűségét ennek kisebbre teszik, mint a türoszi sékellel való pre-

²⁴⁰ Grüll 2017, 37, H6654, H6656.

²⁴¹ Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26. Lásd a 3.2.1. alfejezetet.

²⁴² DeBloois 1996, 240.

²⁴³ DeBloois 1996, 240; Hendin 2021, 447.

²⁴⁴ Hendin 2021, 447.

²⁴⁵ DeBloois 1996, 240.

²⁴⁶ A császári propaganda numizmatikai vetületéhez ld. Wolters 2003. Összefoglalását ld. Nagy 2006.

²⁴⁷ Ferguson 1999, 91.

zentálás lehetőségét.²⁴⁸ A példázat szempontjából ugyanakkor fontos, hogy a császár arcképét hordozó nagyobb címletű érméről volt szó, ráadásul nem tekinthető véletlennek az sem, hogy éppen a római pénzrendszer alapját képező dénár szerepel a történetben.²⁴⁹ Ugyanis egy haláchikusan tisztátalan érméről lévén szó, a Jézust kérdezők zsebéből került elő. YOUNG felhívja a figyelmet arra, hogy Jézus tanítása nemcsak az adófizetésre vonatkozik, hanem azon a rabbinikus gondolkodásmódon is alapszik, ami az ember istenképűségét tanítja, amire Jézus is utalt az írástudók és farizeusok által felbérelt megfigyelőknek adott válaszában, mellyel végső soron arra szólította fel az embereket, hogy adjanak mindent Istennek, mint minden ember teremtményének:²⁵⁰ „*Hát akkor adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami Istené!*” (Lk 20,25 SZPA)

A dénár Jézus korabeli júdeai mindennapi viszonyok közötti értékének meghatározásához némi támpontot nyújtanak az evangéliumi források. Ugyanakkor le kell szögezni, hogy az ókori pénzeket nehéz átváltani modern egyenértékekre, különösen a relatív vásárlóerő meghatározása nehéz, ugyanakkor a nominális egyenértékek talán jobban megbecsülhetők.²⁵¹ Nehezíti a kérdést, hogy Jézus korában pénzügyi válság bontakozott ki, melynek első nagyobb kipattanása Kr. u. 33-ra tehető a hitelezés jogi úton véghez vitt beszüntetése miatt.²⁵² Mutatja a birodalmi gazdaság instabilitását az is, hogy Augustus pénzreformját követően a dénár ezüsttartalma 90%-ról 20% alá csökkent.²⁵³ Becslések szerint egy mezőgazdasági munkás napi keresete 1 dénárba tehető, egy tipikus átlagos 6 fős család megélhetése pedig 180 dénárba kerülhetett évente, míg egy légionárius éves átlagkeresete 225 dénárt tehetett ki.²⁵⁴ Azonban egy *tallit*-szöví napi 8 dénárt is kereshetett.²⁵⁵

Az evangéliumi források első csoportjában Jézusnak a gonosz δοῦλοϋ-ról, az irgalmas szamariairól szóló, valamint a szőlőmunkásokkal kapcsolatos példázatát kell megemlíteni:

„(...) De ugyanoda tartva arra vetődött egy samariai is, aki mikor meglátta őt, megszánta, majd odalépve hozzá bekötözte sebeit olaját és bort öntve azokra, és saját jószágára felültetve elvitte a fogadóba, ahol gondokoskodott róla. Másnap elmenőben elővett két dénárt, és odaadta a fogadónak ezekkel a szavakkal: »Viselj gondot rá, és ha valamit ezen felül ráköltötenél, mikor visszajövök, megadom neked.« (...)»²⁵⁶ (Lk 10,33–35 SZPA)

„Ezért a mennyek királysága hasonlít ahhoz a földi királyhoz, aki elhatározta, hogy elszámoltatja a szolgálait. Amikor elkezdte az elszámoltatást, odavezettek hozzá egyet, aki tízezer talentummal tartozott. De nem volt miből megadnia, ezért az ura megparancsolta, hogy adja el őt is, feleségét is, gyermekeit is, és mindenét, amije csak van, s így törlesszék az adósságot.

²⁴⁸ Hendin 2021, 447. Zeichmann anakronizmusnak tekinti a dénár megjelenését Márk evangéliumában. Ld. Zeichmann 2017, 429.

²⁴⁹ Ld. lehetséges variációként a lugdunumi verdéből: H6654, H6656; valamint az antiokhiai verdéből: H6655, H6657.

²⁵⁰ Young 2012, 10.

²⁵¹ Faulkner 2008, xiv.

²⁵² Grüll 2017, 321–322.

²⁵³ Faulkner 2008, xiv; Grüll 2017, 321.

²⁵⁴ Faulkner 2008, xiv.

²⁵⁵ Sperber 1965, 251.

²⁵⁶ A teljes parabolát ld. Lk 10,30–36.

A szolga leborulva könyörgött neki: »Légy türelmes hozzám, és mindent visszafizetek neked!« Az ura megindult a szolgán, szabadon bocsátotta, és elengedte a tartozását is. A szolga pedig kiment, és ott találta az egyik szolgatársát, aki száz dénárral tartozott neki. Megragadta, és fojtogatni kezdte: »Add meg, amivel tartozol!« A szolgatársa leborult, és úgy kérlelte: »Légy türelmes hozzám, és meg fogom adni neked!« Az viszont nem akarta, hanem elment, és börtönbe vettette, amíg meg nem adja a tartozását. Szolgatársai ennek láttán nagyon elszomorodtak, elmentek, és uruk tudomására hozták a történeteket. Ekkor az ura magához hívatta őt, és ezt mondta neki: »Te gonosz szolga, minden tartozásodat elengedtem, mivelhogy kértél engem; nem kellett volna neked is könyörölnöd szolgatársadon, ahogy én könyörültem rajtad?!« Megharagudott ura, és átadta őt a kínzóknak, amíg meg nem fizeti minden tartozását. Így tesz majd mennyei Atyám is veletek, ha szívből meg nem bocsátotok testvéreiteknek!» (Mt 18,23–35 SZPA)

„(...) Két adósa volt egy hitelezőnek: az egyik ötszáz dénárral tartozott, a másik ötvennel. De mivelhogy nem volt miből megadniuk, mindkettőjüknek elengedte. Melyikük fogja hát jobban szeretni őt? Simon azt felelte: – Gondolom az, amelyiknek többet engedett el. (...)» (Lk 7,41–43 SZPA)

„Jöttek a tizenegy órákor fölvettek, és egy-egy dénárt kaptak. Jöttek az elsők is, akik azt gondolták, hogy többet fognak kapni: de ők is egy-egy dénárt kaptak. Amikor megkapták, így morgolódtak a gazda ellen: »Ezek az utolsók egyetlen órát dolgoztak, és egyenlővé tetted őket velünk, akik viseltük a nap terhét és a forróságot!« Az így válaszolt az egyiknek közülük: »Barátom, nem vagyok veled igazságtalan: nem egy dénárban egyeztél meg velem? Fogd, ami a tied, és menj! Én ennek az utolsónak is ugyanannyit akarok adni, mint neked. Vagy talán nincs jogom azt tenni az enyémmel, amit akarok? Vagy talán a te szemed azért gonosz, mert én jó vagyok?!«» (Mt 20,9–15 SZPA)

A példázatok utalnak arra, hogy nagyjából mekkora lehetett egy szőlőműves dolgozó egy napi munkájának alkun alapuló ellenértéke,²⁵⁷ illetve hogy a fekvőbeteg-ápolás mekkora összegbe került,²⁵⁸ de az eladósodás lehetséges mértékét és jogi következményeit is bemutatja.²⁵⁹ A munkások rapidíjához képest az orvosi költségek nem tűnnek nagynak, azonban nem derül ki a szövegből, hány napot fedez 2 dénár a betegellátást tekintve. Ehhez képest az eladósodás mértékét 50 dénártól 60 millió dénárig jeleníti meg Jézus,²⁶⁰ amelyekből az is kiderül, hogy a 60 millió dénáros hitelt visszafizetni képtelen δοῦλος (1) minden vagyonát és családját, illetve saját szabadságát is áruba kellett

²⁵⁷ DeBloois 1996, 241. Az alkudozáshoz, mint a piacgazdaságban a munkaadó és munkavállaló közötti íratlan szerződés jelentőségéhez ld. Noell 2007, 108.

²⁵⁸ Young emlékeztet arra, hogy a samariaiak és zsidók viszonyából fakadóan rendkívül rizikós helyzetben volt a parabola szokatlan módon nem zsidó főhőse, hiszen ha egy súlyos sebesült mellett látják, akkor könnyen a bűncselekmény elkövetésével vádolhatták volna meg. Ld. Young 2012, 116–117.

²⁵⁹ Young 2012, 125–126. Vö. 2Kor 4,1; Ám 2,6; Ám 8,6.

²⁶⁰ Általánosságban 1 talentumot 26 kg súlyúnak fogad el, amit 6000 dénárban állapít meg a szakirodalom. Ld. Faulkner 2007, xiv. A qumráni Réztekercsben szereplő kincset 6000 talentumra, azaz 200 tonnára teszik (kb. 36 millió dénár), ld. Young 2012, 125–126.

bocsássa a hiteltörlesztésért, továbbá (2) magasabb társadalmi státuszú δοῦλος-ról lehet szó, hiszen hitelezett más δοῦλος-nak. Viszont meg kell jegyezni, hogy (1) a munkabérek nagy valószínűség szerint nem dénárban kapták a munkások, hanem csak a munkabér értéke értendő dénárban,²⁶¹ illetve (2) a korszak mindennapi megélhetésére vonatkozó főként irodalmi források bizonytalan, de nem használhatatlan támpontot nyújtanak.²⁶² A példázatok mindegyike ugyanakkor egyértelműen érzékelteti a krisztusi magatartásban rejlő áldozatvállalást, nagyvonalúságot és az ehhez szükséges jó értelemben vett munkakényszert, mindezt az üzleti életből vett mintákkal érzékeltetve.

A dénárra vonatkozó evangéliumi források másik csoportját a Jézus hétköznapi szolgálatairól szóló beszámolók alkotják:

„(...) Amikor már későre járt az idő, odamentek hozzá a tanítványai, és így szóltak: – Elhagytatt ez a hely, és az idő is későre jár: engedd el őket, hogy a környező településekre és falvakba menve ennivalót vehessenek maguknak! Ő azonban így válaszolt nekik: – Ti adjatok nekik enni! A tanítványok ezt felelték: – Talán menjünk el, és vegyünk kétszáz dénárért kenyeret, hogy enni adhassunk nekik? (...) Mindannyian ettek, és jól is laktak. Majd összeszedték a kenyérdarabokat – tizenkét teli kosárral, s azt is, ami a halakból maradt. Csak a férfiak, akik ettek a kenyérből, ötezen voltak.” (Mk 6,35–37, 42–44, vö. Jn 6,1–7 SZPA)

„Jézus aztán hat nappal a pészach előtt Betániába ment, ahol Lázár élt, akit feltámasztott a halottak közül. Ebédet készítettek ott neki, Márta szolgált fel, s Lázár egyike volt azoknak, akik letelepedtek vele az asztalhoz. Mária fogott egy litra drága, eredeti nárdusból készült illatos olajat, és bekente Jézus lábát, majd megtörölte a saját hajával. A ház megtelt az olaj illatával. De egyik tanítványa, a kerijjótí Júdás, aki arra készült, hogy elárulja, így szólt: – Miért nem adták el ezt az illatszert háromszáz dénárért, és miért nem adták azt a koldusoknak?!” (Jn 12,1–5, vö. Mk 14,3–5 SZPA)²⁶³

A szemelvényekből kiderül, hogy 200 dénár értékű kenyér éppen arra lett volna elég, amiből Jézus hallgatósága fejenként legfeljebb pár falatot kaphat. A Misna Sebiit traktátusa egy kenyércipó árát mintegy fél dénárban említi (mSeb. 8:7), azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kenyér súlyától függően változhatott az ár.²⁶⁴ Az evangéliumi forrásban szereplő összeg így 400 kenyér árának felel meg, ami a többezres hallgatóság számára valóban nem jelentett volna kielégítő táplálékot.

A nárdusolaj, mint indiai eredetű luxuscikk, igen drága termék volt, különösen figyelembe véve, hogy feltehetőleg a birodalom közel 90%-a a megélhetési küszöb közelében élt.²⁶⁵ Kerijjótí Júdás mintegy 300 dénárba taksálta a szemelvény szerinti 1 *litra* mennyiséget, ami a sűrűségét figyelembe véve mindössze 1,2 dl mennyiséget jelentett.²⁶⁶

²⁶¹ Wenkel 2018, 36.

²⁶² Ld. Sperber 1965 próbálkozásait.

²⁶³ Ár nélkül ugyanezt az eseményt ld. Mt 26,6–16.

²⁶⁴ Ld. Sperber 1965, 253.

²⁶⁵ Grill 2017, 338.

²⁶⁶ 1 litra = 1/3 római libra = 109,15 gramm (Stumpf, 2006). A nárdusolaj sűrűsége 0,88–0,89 g/cm³, tehát 109,15

4.5. A drachma és a didrachma (δραχμή, zúz, δίδραχμον)

A drachmát, mely Nagy Sándor hódításaival elterjedt el és eredetileg görög pénz volt,²⁶⁷ mindössze Lukács evangéliuma említi egy parabolában, mégpedig amikor Jézus Krisztus Isten kegyelmét mutatta be az elveszett juh (Lk 15,1–7), illetve a tékozló fiú példázata (Lk 15,11–32) között:

„Vagy ha egy asszonynak van tíz drachmája, és elveszít közülük egyet, nem gyűjt-e lámpást, és nem söpri-e ki a házát, hogy addig keresse gondosan, amíg meg nem találja? Majd amikor meglegelte, összehívja barátnőit és szomszédasszonyait, és azt mondja: „Örüljetek velem, mert megtaláltam a drachmát, amit elveszítettem!” (Lk 15,8–9 SZPA)

A birodalom egyes görög nyelvű városai jogot kaptak arra, hogy saját ezüstpénzt verjenek; ezek voltak a drachmák és azok többszörösei (didrachmák és tetradrachmák), és főként a saját tartományaikban voltak forgalomban. A rabbik a didrachmát és a tetradrachmát héber neveken, *seqel* és *szela* kifejezéssel illették, míg a drachmát *zúznak* nevezték.²⁶⁸ A drachma (= 6 *obolos*) nagyjából a dénárral azonos értékűnek volt tekintve, viszont feltehetően a korai császárkor már nagyjából négy drachma tett ki három dénárt.²⁶⁹ A példázat viszont alátámasztja azt az elgondolást, miszerint értékes pénznek tartották, hiszen komoly energiát fektetett az asszony az elveszett drachma keresésébe, annyira,²⁷⁰ hogy még lámpást is gyűjtött – ami további anyagi befektetésnek tekinthető az olaj ára miatt, ami éjszakai világításnál 2–4 *obolos* költséget is jelenthetett – nemcsak a hatékonyabb, hanem gyorsabb keresés érdekében, vagyis kockázatot vállalt, hogy az elveszett drachma megtalálása esetleg nem lesz kifizetődő.²⁷¹ 1 drachmára teszik ugyanis a korszak megélhetési küszöbön élő társadalmi rétegeinek szűkön számolva kétnapi megélhetését, azaz a példázatbeli asszony összesen 10 drachmája nagyjából két hétre biztosíthatta az élelmet.²⁷²

Viszont a már korábban bemutatott templomi adóval kapcsolatban Máté evangéliumában más formában olvashatunk róla (Mt 17,24–27). Itt a kafernaumi két drachmaszedők Pétertől érdeklődtek, hogy vajon Jézus – illetve áttételesen valószínűleg Péter – nem szokta-e fizetni a templomi adót, amire Péter igennel válaszolt. Jézus erre a következőt tanácsolta Péternek:

„Amikor aztán bement a házba, Jézus megelőzte a kérdésével: – Mi a véleményed, Simon, a föld királyai kitől szednek vámot vagy adót, a fiaiktól vagy az idegenektől? – Az idegenektől – mondta Péter. Jézus így felelt: – Tehát a fiak szabadok. De hogy ne botránkoztassuk meg

g / (0,88 g/cm³ x 1000) ≈ 0,12 l.

²⁶⁷ DeBlois 1996, 241. RPC 2777, RPC 2779.

²⁶⁸ Gavaryahu 2021, 532. A didrachmához ld. RPC 2781, RPC 3625. A tetradrachmához ld. RPC 4866, RPC 4866A.

²⁶⁹ DeBlois 1996, 242. Ugyanakkor I. Agrippa idején még a dénárral azonos értékű lehetett (Meshorer 1982, 51). De ismert például IV. Aretasz Philopatrisz nabateus királlyal kapcsolatban, hogy Kr. u. 1–3 között olyan bronz drachmákat veretett az ezüsthány miatt, amelyeket nemcsak több címletben adott ki, hanem a legnagyobb bronz drachmára az „ezüst érme” feliratot is ráüttette (Meshorer 1982, 115).

²⁷⁰ Wenkel 2018, 41.

²⁷¹ van Eck 2019, 4–9.

²⁷² van Eck 2019, 3.

őket, menj ki a tengerre, dobd be a horgodat, s az első halat, amelyik ráakad, vedd ki. Amint kinyitod a száját, találsz benne egy sztatért: fogd, és add oda nekik értem és magadért.” (Mt 17,25b–27 SZPA)

Jézus tulajdonképpen profetikus módon válaszolt Péter kérdésére. Úgy tűnik, csak azért fizette be Péter közvetítésével, nehogy megbotránkozzanak a kétdrachmaszedők. Mivel a templomi adó értéke pontosan fél sékel, azaz egy *didrachma* volt (vö. 2Móz 30,13), ami fél *sztatér*ral egyenlő, ezért kettejük után egy *sztatért* kellett fizetni, vagyis pontosan annyit, amekkora összeget Péter a hal szájából kivett. Viszont nincs említés a *qólbónról*, illetve a szöveg megengedi azt az olvasatot is, hogy 1 *sztatér* értékű türoszi sékelt vett ki Péter a hal szájából, ami inkább megfelel a templomi adózásnak.²⁷³

4.6. A türoszi sékel (ἀργύριον)

A korabeli Levante legelterjedtebb és legértékállóbb pénzneme,²⁷⁴ a *sékel* – amit a tetradrachmával egyenlő értékűnek tartottak – direkt módon nem jelenik meg az evangéliumok szövegében, azonban legalább öt olyan passzus nevezhető meg, ahol ezüstpénzben fizetett összegre történik utalás, mégpedig az ἀργύριον kifejezéssel, ami ezüstöt vagy ezüstpénzt jelent.²⁷⁵ Legtöbb kutató szerint ez a türoszi vagy antiókhiai sékelt jelentheti.²⁷⁶ Az ἀργύριον megjelenése három esemény köré csoportosítható, melyek mindegyike a pénz rabbinikus tanítások szerinti kezelésére világít rá:

(1) Júdás elárulta Jézust:

„(...) és megkérdezte: – Mit fizettek nekem, ha a kezetekbe adom őt? Azok pedig letettek neki harminc **ezüstöt**.” (Mt 26,15 SZPA)

„Amikor azok meghallották ezt, megörültek, és megígérték, hogy **pénzt** adnak neki.” (Mt 14,11b, vö. Lk 22,5 SZPA)

(2) Júdás visszaadta az árulásért kapott összeget:

„Ekkor Júdás, az árulója, látva, hogy elítélték Jézust, megbánta, amit tett, s visszavitte a harminc **ezüstöt** a főpapoknak és a véneknek (...) Ő pedig a pénzt behajította a Templomba, majd elment, és felakasztotta magát. A főpapok pedig felszedték a pénzt, és ezt mondták: – Ezt nem szabad az áldozati ajándékok közé tenni, mert vérnek az ára! (...) Ekkor teljesedett be, ami megmondott Jeremiás próféta által: »És elvették a harminc **ezüstöt**, azt az árat, amelyre Izrael fiai becsülték őt (...)«” (Mt 27,3–10 SZPA)

(3) Jézus feltámadását cáfoló hazugság terjesztésére lefizették az őrálló katonákat:

²⁷³ A sztatér elemzéséhez és a szöveg további értelmezéseihez, és kérdésfelvetésekhez lásd a 4.7 alfejezetet.

²⁷⁴ Meshorer 1982, 41; Meshorer 1984.

²⁷⁵ Thayer 1889, ἀργύριον szócikk.

²⁷⁶ DeBloois 1996, 244; Hendin 2021, 443.

„Azok összegyűltek a vénekkel, tanácsot tartottak, majd nagy **pénzösszeget** adtak a katonáknak (...) Azok pedig átvették a **pénzt**, és úgy tettek, ahogyan tanították őket. (...)” (Mt 28,12,15b SZPA)

A szemelvényekből észrevehető, hogy Júdás korrumpálódott, amikor belement Jézus elárulásának véghezvitelébe, amiért nagy összegű pénzt fogadott el, amit hiába adott vissza a főpapoknak, a Templom nem tudta befogadni. Ugyanis a pénz minőségét nemcsak a fizikai összetétele és kidolgozottsága, esetleg névértéke határozta meg, hanem az is, hogy milyen célra használták, illetve hogy kié volt korábban. Ez azért fontos, mert a zsidó gondolkodás szerint egy tárgy lehet a szentség vagy a tisztátalanság hordozója, azaz kívülről akár tisztátalanná is teheti a következő tulajdonosát.²⁷⁷ Viszont egy tárgy már úgy is beszennyeződhet rituálisan, ha a tulajdonosa a szívében tisztátalan (vö. Mk 7,1–23). Azonban a Júdásnak adott összeg abból a szempontból is érdekes, hogy rituálisan már akkor tisztátalanná vált a gyilkos célok miatt, amikor Júdás megkapta.²⁷⁸

A Szeleukida uralom alól felszabaduló Türoszban az első türoszi sékel sorozatot Kr. e. 126/125-ben adták ki, 90% feletti ezüsttartalommal.²⁷⁹ Fontos jellemzője, hogy a Szeleukida érmék mintájára hátoldalát sas díszítette, „*Türosz a szent és menedékváros*” felirattal. Elöl Melkart, a türoszi főisten volt látható.²⁸⁰

A türoszi sékel volt az újszövetségi kor legjobb minőségű és legértékállóbb²⁸¹ ezüstpénze.²⁸² A Toszefta így ír róla: „*A pénz, amelyről akármelyik helyen beszél a Tóra, türoszi pénz; a türoszi pénz jeruzsálemi pénz*” (tKet. 12:14). Legnagyobb arányban éppen Izraelben találták meg a Kr. e. 19 – Kr. u. 66 közötti időszakban vert, durvább megmunkálású,²⁸³ a zsidó autonómiára utaló mintákat nélkülöző kései sorozatokat, melyeket valószínűleg I. Nagy Heródes és utódai alatt bocsátottak ki Jeruzsálemben.²⁸⁴

Pontosan a magas minőségi elvárások miatt alkalmazták például a templomi adónál – ami indirekt módon megjelenik a Templom megtisztításának történeteikor a pénzváltók említésével²⁸⁵ –, ugyanis a Misna szerint annak összegét mindig meg kellett határozni az aktuálisan forgalomban lévő magas értékű pénzekhez igazítva (mSek. 2:4). Nem véletlenül, hiszen csak a türoszi sékelt verték változatlanul 90%-nál magasabb ezüsttartalommal, minden más érme folyamatosan elértéktelenedett.²⁸⁶ Tehát két lehetőség kínálkozott a fizetőeszköz meghatározására: (1) a császári ezüst-

²⁷⁷ Erre példa a Tórából a bűnös tevékenységből származó pénzre vonatkozóan: „Ne vidd be a paráznánő bérét és az eb-bért az Úrnak, a te Istenednek házába akármikémű fogadás fejében; mert mind a kettőt útálja az Úr, a te Istened.” (5Móz 23:18 KGF)

²⁷⁸ Wenkel 2018, 58–59.

²⁷⁹ Meshorer 1982, 8; Hendin 2021, 438.

²⁸⁰ H6650, H6651; Hendin 2021, 438.

²⁸¹ Az antiókhiai sékel 80%-os ezüsttartalmával ellentétben a türoszi 90-92, ill. 98%-os volt. Ld. Meshorer 1982, 8; Meshorer 1984.

²⁸² Meshorer 1982, 6.

²⁸³ Meshorer 1982, 9.

²⁸⁴ Meshorer 1982, 7. Az, hogy nagy arányban találták meg, utalhat arra is, hogy gyakori fizetőeszköz lehetett, ld. Ariel 1982, 284.

²⁸⁵ Hendin 2021, 443.

²⁸⁶ Hendin 2021, 442.

pénzek, vagy (2) a szomszédos városok által vert ezüstérmék;²⁸⁷ végül az értékállóságuk alapján szelektálva döntöttek, és vezették be a türoszi *sékel* használatát. Mivel egyébként a gyengébb minőségű római érmékkel elárasztották a piacot, ugyanakkor már Augustus idején tervben volt a türoszi *sékel* verésének beszüntetése, MESHORER szerint a rabbinikus előírásokhoz igazodva helyben folytatódott az érmekibocsátás római hozzájárulással nagyjából Kr. e. 19/18–Kr. u. 66-ig.²⁸⁸

Azonban itt felmerül a kérdés, hogyan fért össze egy pogány elemekkel díszített érme a Temp-lom számára fizetendő adóval?²⁸⁹ A rabbinikus felfogás szerint az érvényes pénz önmagában nem tisztátalan. Mivel egy érvényes pénzérme önmagától nem szennyeződik be – azt ugyanis csak felhasználási módja képes tisztátalanná tenni –, az egyetlen releváns dolog az értéke és az összetétele, nem pedig a dizájnya.²⁹⁰

4.7. A sztatér (στατήρ)

A sztatér az újszövetségben előforduló legértékesebb, hellenizmusból fennmaradt pénznek tekinthető, ami csupán egyszer olvasható az evangéliumokban, mégpedig amikor Péter a két-drachmaszedők (δίδραχμα λαμβάνοντες)²⁹¹ megszólítása után Jézus tanácsára befizette kettejük után az előírt összeget, pontosan két didrachmát, azaz egy sztatért, amit először II. Philipposz makedón király veretett, majd Nagy Sándor tiszteletére történt a továbbiakban a kibocsátása, tehát a hellenizmus pénzrendszeréből maradt meg még az újszövetségi korban is.²⁹²

„Amikor Kafarnaumba értek, odamentek Péterhez a két-drachmaszedők, és megkérdezték: – A ti mesteretek nem fizeti a két-drachmát? De igen! – válaszolta Péter. Amikor bement a házba, Jézus megelőzte a kérdéseivel: – Mi a véleményed, Simon, a föld királyai kiktől szednek vámot vagy adót, a fiaktól vagy az idegenektől? Az idegenektől – mondta Péter. Jézus így felelt: – Tehát a fiak szabadok. De hogy ne botránkoztassuk meg őket, menj ki a tengerre, dobd be a horgodat, s az első halat, amelyik ráakad, vedd ki. Amint kinyitod a száját, találsz benne egy sztatért: fogd, és add oda nekik értem és magadért.” (Mt 17,24–27 SZPA)

Az idézett passzushoz számos értelmezés kapcsolódik, melyek közül jelen vázlat keretei között az alábbi irányzatok kerülnek ismertetésre a teljesség igénye nélkül.²⁹³

(1) A jogi-teológiai megközelítés szerint egy zsidó jogi vita húzódik meg Jézus tanítása mögött, ami a templomi adó kérdésének Kr. u. 1. századi vitatottságát jelenti. Ennek fényében a fiaikat nem adóztató királyok analógiája az éves adóztatás bibliai legitimációjának hiányát kommentálja. Ezért Jézus elnézi az adófizetésen keresztüli áldozati kultuszban való egyéni részvételt, azonban

²⁸⁷ Grill 2010, 159.; Grill 2015, 229.

²⁸⁸ Meshorer 1982, 8–9. A jeruzsálemi sékelverde máig vita tárgyát képezi. Ld. Hendin 2021, 440–441.

²⁸⁹ Jézus korára datálható ezüstsékel-érmék: H6652, H6652a, H6653, H6653a.

²⁹⁰ Ld. mKel. 12:7; Hendin 2021, 438.

²⁹¹ δίδραχμα λαμβάνοντες = didrachmákat elfogadók

²⁹² DeBlois 1996, 242. H6658. Jézus korabeli sztatért ld. RPC 1877.

²⁹³ Az alábbiakban említett megközelítéseken túl továbbiakat közöl Horbury 1984.

nem is tekinti ezt Izrael fiait terhelő bibliai parancsolatnak. Ugyanakkor nem osztja a qumráni jogi nézetet sem, miszerint az adózás egyszeri parancsolat, hanem befizeti az adót, és ezzel elfogadja a templomi adó egyik fontos, Mózesre visszavezethető kritériumát: minden izraelita részt vesz az áldozati kultuszban. Teológiai szempontból az áldozati kultuszban való részvétel része Jézus Isten gazdaságáról szóló tanításainak, miszerint minden Istentől származik, így az áldozathozatal Isten áldásainak viszonzása. Tehát a templomi adó befizetésével a judaizmus jogi és társadalmi határain belül marad.²⁹⁴

(2) A szövegkritikai megközelítés prejudikációnak értékeli a két drachmaszedőnek befizetett összeg templomi adóként való automatikus értelmezését. Érvként egyrészt a τέλη ἢ κῆνσον kifejezést hozza fel, ami általánosságban valamilyen polgári adózási formára vonatkozik.²⁹⁵ Másrészt az egyiptomi adórendszer analógiáját alkalmazza Júdea provinciára. Ugyanakkor azzal, hogy állítja, Jézus nem tartja kötelességének az adófizetést, majd mégis befizeti azt, nehogy megbotráncoltassa az adószedőket, nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mit ért végső soron Jézus Isten fiai alatt.²⁹⁶

(3) A politikai perspektíva azt a következtetést vonja le a történetből, hogy a keresztények a világban élnek. Ez pedig azt eredményezi, hogy ugyan távolságot kell tartaniuk tőle, attól függetlenül, hogy világi hatalmat gyakorolnak-e vagy sem, de egyúttal bizonyos pontokon kompromisszumkésznek is kell lenniük, amíg az a távolságtartás mértékét nem veszélyezteti.²⁹⁷

(4) Az etikai értelmezések között talán hármat érdemes kiemelni: (A) MCELENEY modellje szerint Krisztus a botrány elkerüléséről adott példát, ugyanis szerinte egy nem kötelező adót fizetett be azért, hogy ne kerüljön konfliktusba a két drachmaszedővel;²⁹⁸ (B) OSBORNE ehhez képest általánosítást fogalmaz meg, amikor azt írja, hogy a keresztényi döntéseknél az evangélium erősödése vagy hitelesítése érdekében akár jogokról is le kell tudni mondani;²⁹⁹ (C) MELINSKY viszont – megalapozatlanul – szimplán szarkasztikus tréfának minősíti Jézus Péternek adott parancsát.³⁰⁰

(5) A krisztológiai értelmezések közül CARSON modelljét követve JACKSON a következőt állítja: a történetet az azt megelőző, Krisztus szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról szóló kijelentésekkel együtt olvasva „valós idejű” példázatként lehet értelmezni a krisztusi engesztelésről, amiben Jézus az általa kifizetendő, de rá nézve nem kötelező, ember helyetti váltságdíjról – melynek eredményeként a fiak szabadok – ad kijelentést a templomi adó befizetésével.³⁰¹

(6) Történetkritikai következtetések szerint Jézus elutasította a templomi adó fizetését, amivel (A) a templomi szolgálatot annak korabeli formájában bírálta, azonban (B) az is lehetséges, hogy Jézus társadalomkritikai okokból tagadta meg a templomi adót, talán a galileai vidéki lakosság kizsákmányolása elleni tiltakozásként.³⁰²

²⁹⁴ Ottenheijm 2014.

²⁹⁵ Ld. a 3.2.1. alfejezetet.

²⁹⁶ Cassidy 1979.

²⁹⁷ Carter 2003.

²⁹⁸ McEleney 1976. Ugyanezt az elgondolást veszi át Haskell 2008.

²⁹⁹ Jackson 2022, 79.

³⁰⁰ Jackson 2022, 79–80.

³⁰¹ Jackson 2022

³⁰² Harb 2010. Irodalomtörténeti megközelítésben a tertium quid elmélethez ld. Chilton 1990.

(7) A magaskritikai megközelítés a legjobb esetben is csak Jézus szegényes metaforikus megnyilatkozásaként értelmezi a Péternek adott parancsát,³⁰³ így az evangéliumi passzust megfosztja természetfeletti tartalmától. Egyesek ezt a történetet csak egy zsidó tanmeséből átvett zsidó-keresztény aggáda tömörített változatának tekintik, aminek a Máté evangéliumában való megjelenése a templomi adó keresztények általi fizetését hivatott legalizálni.³⁰⁴

A római-júdeai pénzrendszerben egy *sztatér* pontosan egy *tetradrachmát*, azaz két *didrachmát* ért, azonban ugyanúgy egyenlő értékkel bírt a türoszi sékellel is.³⁰⁵ Vagyis úgy tűnik a történetből, hogy Galileában (1) a kétdrachmaszedők egy az egyben elfogadták a *sztatért* az ezüst sékel helyett templomi adóként két személy befizetése után, vagy pedig (2) Máté csupán a két fő utáni templomi adó értékét adta meg római pénznemben (*sztatérban*), és a hal szájából egy türoszi sékelt húzott ki Péter.³⁰⁶ De felmerül a kérdés, miért nincs utalás a pénzváltásból származó illetékre – hiszen csak 1 *sztatér* jelenik meg a történetben –, ami két fő egyszerre történő adóbefizetése után minimum 2 *qólbón* kellett legyen. Továbbá a történet másik érdekességét az adja, hogy amennyiben *sztatért* adott Péter az kétdrachmaszedőknek templomi adóként, az minimum szégyenérzetet kellett keltsen bennük, ugyanis a császár arcképe díszítette az érme mindkét oldalát általában.³⁰⁷ Haláchiкусan tisztátalan érméről lévén szó, Jézus talán nem véletlenül Péterrel vetette ki a hal szájából.

5. Konklúzió

A tanulmány célja alapvetően az volt, hogy a Jézus szolgálata alatt felbukkanó, legfontosabb, evangéliumokban rögzített események és az ezekhez kapcsolódó tanítások pénztörténeti szempontú vázlatos és tematikus rövid összefoglalása révén érzékletesebb, emberközelibb és korhűbb inspirációt kaphasson a bibliakutató, ezzel a további szellemi üzenetek kibontását, kutatását ösztönözze.

A dolgozatban szó volt a római pénzrendszer alapjairól, valamint a pénzgazdálkodás olyan területeiről, mint a bank- és hitelrendszer, vagy az adózás és a vámok. Már itt látható volt a Római Birodalom nyugati és keleti felének némileg provinciális gyakorlata. Ezek áttekintése alapot képez az újszövetségi kor evangéliumokban megjelenő pénzfogalmi rendszerének megértéséhez, illetve a hasonlóságok, különbségek és kapcsolódási pontok bemutatásához. Ilyen volt a *κῆνος* és *tributum* beazonosításának problémája, ami azt az érdekes kérdést is felvetette, hogy Jézus talán a τέλη ἢ κῆνον kifejezéssel a direkt és indirekt adók mindegyikére vonatkozóan tanítást adott. Továbbá, hogy ezek pénzben és természetben is kifizethetők voltak. Ezen kívül kísérlet történt a pénzváltói tevékenység bemutatására, mindenekelőtt az evangéliumi forrásanyag alapján. Így az olyan jézusi parabolák is elemzésre kerültek, mint a talentumokról vagy a mínákról szólók.

A másik fontos kapcsolódási pontot, és egyben zsidó sajátosságot a templomi adományozás, különösen a templomi adó képezte, ami az adózási gyakorlaton át konkrét numizmatikai kérdésekhez vezetett. Ez valójában a türoszi sékellel kapcsolatos – így a *didrachmát* és a *sztatért* is érintő

³⁰³ Blomberg 1984, 433–434.

³⁰⁴ Montefiore 1964, 66; Blomberg 1984, 434; Horbury 1984, 270.

³⁰⁵ DeBlois 1996, 246.

³⁰⁶ Hendin 2021, 445.

³⁰⁷ Természetesen vannak olyan esetek is, ahol az érme hátoldalán Niké vagy egy íjat feszítő női alak látható, esetleg egy álló sas. Ld. RPC 1908, RPC 1938, RPC 492A.

– problémában csúcsosodott ki, ami a Messiás keresztáldozatát megelőző és feltámadását követő események szerves részének is tekinthető.

Az evangéliumokban kimutatható pénzeket tematikusan áttekintő fejezet összefoglalását a következő táblázat kíséri meg prezentálni:

PÉNZÉRME	ANYAG	AZONOSSÁG	IGEHELY
<i>sztatér</i>	ezüst	1 tetradrachma 1 türoszi sékel	Mt 17,27
<i>türoszi sékel</i> <i>tetradrachma</i>	ezüst	1 sztatér 1 tetradrachma 256 prutá ³⁰⁸ 768 lepton ³⁰⁹	Mk 14,11b Lk 22,5 Mt 26,15 Mt 27,3–10 Mt 28,12–15
<i>didrachma</i>	ezüst	1/2 sztatér 1/2 türoszi sékel 2 drachma	Mt 17,27
<i>dénár</i>	ezüst	4/3 drachma	Mt 10,35 Mk 6,37 Jn 6,7 Mk 14,5 Jn 12,5 Lk 7,41
<i>drachma</i>	ezüst	3/4 dénár 1/4 türoszi sékel 1/12 assarius	Lk 15,8–9
<i>assarius</i>	réz	1/16 dénár 4 quadrans	Mt 10,29–31 Lk 12,6–7
<i>quadrans</i>	réz	1/4 assarius 2 lepton	Mt 5,25–26 Mk 12,41–42
<i>lepton</i>	réz	1/2 quadrans	Lk 21,1–4

Jelen dolgozatot – területi korlátjai és a hatalmas feldolgozatlan szakirodalmi bázis miatt – csupán egyfajta előtanulmányként kell tekinteni, ami ugródeszkául szolgálhat a további kutatási és rendszerezési súlypontok meghatározásához, esetleg az egész Újszövetségre való kiterjesztéséhez. Az egyes fejezettek alapos feldolgozása ugyanis láthatóan további komoly erőforrásokat igényelne, esetleg más rendszerezési módot kívánna meg, mint például a templomi adó. Ennek megfelelően nem esett szó az olyan, egyébként lényeges, numizmatikailag is értékes igehelyekről, mint Pál apostol utazásai és levelei, vagy a Jelenések könyve. Mivel a hazai bibliai numizmatikai kutatások fehér foltnak tekinthetők, ezért talán ezen ókortörténeti és teológiai segédtudomány népszerűsítéseként is felfogható e tanulmány.

³⁰⁸ Hendin 2021, 15.

³⁰⁹ Meshorer 1982, 18.

Bibliográfia

- ALFÖLDY Géza 2000. *Római társadalomtörténet*. Budapest, Osiris Kiadó.
- ALPERS, Michael 1995. *Das nachrepublikanische Finanzsystem. Fiscus und Fisci in der früheren Kaiserzeit. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 45. Berlin – New York, De Gruyter.
- ANDREAU, Jean 1999. *Banking and Business in the Roman World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ARIEL, Donald T. 1982. A Survey of Coin Finds in Jerusalem. (Until the End of the Byzantine Period.) *Liber Annuus* 32: 273–326.
- ARIEL, Donald T. 2012. Judean Perspectives of Ancient Mints and Minting Technology. *Israel Numismatic Research* 7: 43–80.
- ASAKURA, Hironori 2003. *World History of the Customs and Tariffs*. Brussels, World Customs Organizations.
- BAINBRIDGE, Stephen M. 2016. The Parable of the Talents. *Law & Economics Research Paper Series, Research Paper No. 16-10*. Los Angeles, University of California Los Angeles | School of Law.
- BARTHA Tibor (szerk.) 1993. *Keresztény bibliai lexikon*. Budapest, Kálvin János Kiadó. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyn-bibliai-lexikon-C97B2>
- BECKER, Eve-Marie 2019. Was die „arme Witwe“ lehrt: Sozial- und motivgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 12,41–4par. *New Testament Studies* 65: 148–165.
- BEER, M. 1962. The Sects and the Half-Sheqel. *Tarbiz* 31(1): 18–22.
- BEN-DAVID, Arye 1971. Jewish and Roman Bronze and Copper Coins: Their Reciprocal Relations in Mishnah and Talmud from Herod to Trajan and Hadrian. *Palestine Exploration Quarterly* 103(2): 109–129.
- BERDE Imre 2021. Bevezetés a búza és konkolyperje példázatahoz. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 3(2): 71–90.
- BIJOWSKY, Gabriela 2000–2002: The Currency of the Fifth Century CE in Palestina: Some Reflections in Light of the Numismatic Evidence. *Israel Numismatic Journal* 14: 196–210.
- BLOMBERG, Craig L. 1984. New Testament Miracles and Higher Criticism: Climbing Up the Slippery Slope. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27(4): 425–438.
- BRAUND, David 2014. *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship*. London–New York, Routledge.
- BRENNAN, Peter – TURNER, Michael – WRIGHT, Nicolas L. 2007. *Faces of Power: Imperial Portraiture on Roman Coins*. Sydney, Nicolson Museum – University of Sydney.
- BRUNER, Frederick Dale 2012. *The Gospel of John. A Commentary*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.
- BOYNE, William 2022. *Manual of Roman Coins. From the Earliest Period to the Extinction of the Empire: Illustrated with 21 Plates*. London, W. H. Johnston, Queen Street, Cheapside.
- BURNETT, Andrew M. 2001. Monetary Union in the Roman Empire. *Numizmatikai Közlöny* 100–101: 15–24.

- BURNETT, Andrew M. 2007. The Roman West and the Roman East. In: Howgego, Christopher – Heuchert, Volker – Burnett, Andrew M. (eds.): *Coinage in the Roman World*. London, Seaby. 171–180.
- CARTER, Edward J. 2003. Toll and Tribute: A Political Reading of Matthew 17.24–27. *Journal for the Study of the New Testament* 25(4): 413–431.
- CASSIDY, Richard J. 1979. Matthew 17:24–27. A Word on Civil Taxes. *The Catholic Biblical Quarterly* 41(4): 571–580.
- CHILTON, B. D. 1990. A Coin of Three Realms (Matthew 17.24–27). In: Clines, David J. A. – Fowl, Stephen E. – Porter, Stanley A. (eds.): *Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 87. Sheffield, Sheffield University Press.
- CHODOROW, Adam S. 2007. Biblical Tax System and the Case for Progressive Taxation. *Journal of Law and Religion* 23(1): 51–96.
- COTTON, Hannah M. 1999. Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palestina. In: Eck, Werner – Müller-Luckner, Elizabeth (eds.): *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen von 1. bis 3. Jahrhundert*. München, R. Oldenbourg Verlag. 75–91.
- CSALOG Eszter 2022. „Szolgád vagyok én...” A szolgára vonatkozó kifejezések a héber és görög Bibliában. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 4(1): 39–60.
- DEBLOIS, Nanci 1996. Coins in the New Testament. *Birmingham Young University Studies* 36(3): 239–251.
- DUNCAN-JONES, Richard 1990. *Structure and Scale in the Roman Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FERGUSON, Everett 1999. *A kereszténység bölcsője*. Budapest, Osiris Kiadó.
- FLUSSER, David 2007. A félszékes templomadó az evangéliumokban és a qumráni közösségben. In: Flusser, David: *Judaizmus a második templom korában. Qumrán és az apokalipszis*. Budapest, Múlt és Jövő. 305–312.
- GEDAI István – TORBÁGYI Melinda 2006. Pénztörténet. In: Bertényi Iván (szerk.): *A történelem segédtudományai. A történettudomány kézikönyve*. Budapest, Osiris Kiadó.
- GRÜLL Tibor 2001. Lévi-Alfaiosz-Máté és evangéliuma. Előtanulmány Máté evangéliumához. *Új Exodus* 12(2–3): 60–68.
- GRÜLL Tibor 2009. *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest, Szent Pál Akadémia.
- GRÜLL Tibor 2010. A „frissensült király”. Az ókori Izrael története történetkritikai előadásban. *BUKSZ* 22(2): 104–110.
- GRÜLL Tibor 2010. *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*. Pozsony Kalligram.
- GRÜLL Tibor 2015. „Ézsau három könnyecseppje.” A zsidók három háborúja Róma ellen (Kr. u. 66–136). MTA doktori értekezés, http://real-d.mtak.hu/885/7/dc_1109_15_doktori_mu.pdf
- GRÜLL Tibor 2017. *A Római Birodalom gazdasága*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- GRÜLL Tibor 2019. „A Héliodóros-affér” – IV. Seleukos marisí feliratának tanulságai. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 1(1): 101–108.

- GÜNTHER, Sven 2008. „Vectigalia nervos esse rei publicae”. *Die indirekten Steuern in der römischen Kaiserzeit von August bis Diokletian* (Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen, 26.) Wiesbaden: Harrassowitz.
- GVARYAHU, Amit 2021. Roman Coinage and Its Early Rabbinic Users. *Jewish Quarterly Review* 111(4): 529–554.
- HALL, John F. 1996. The Roman Province of Judaea: A Historical Overview. *Birmingham Young University Studies* 36(3): 319–336.
- HAMILTON, Neill Q. 1964. Temple Cleansing and Temple Bank. *Journal of Biblical Literature* 83(4): 365–372.
- HARB, Gertraud 2010. Matthew 17.24–27 and Its Value for Historical Jesus Research. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8: 254–274.
- HARRIS, William V. 2008. The Nature of Roman Money. In: Harris, W. V. (ed.): *The Monetary System of the Greeks and Romans*. Oxford, Oxford University Press.
- HASKELL, Rob 2008. Matthew 17:24–27: A Religio-Political Reading. *Evangelical Review of Theology* 32(2): 173–184.
- HENDIN, David B. – Fontanille, Jean-Philippe 2016. A Thunderbolt and Laurel on a Herod Philip Coin. *Israel Numismatic Research* 11: 111–118.
- HENDIN, David 2021. *Guide to Biblical Coins*. New York, American Numismatic Society.
- HOENIG, Sidney B. 1953: *The Great Sanhedrin*. New York, Bloch Publishing Co.
- HOPKINS, Keith 1980. Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C. – A.D. 400). *The Journal of Roman Studies* 70: 101–125.
- HORBURY, William 1984. The Temple Tax. In: Bammel, Ernst – Moule, C. E. D. (eds.): *Jesus and the Politics of His Days*. Cambridge, Cambridge University Press. 265–286.
- HOWGEGO, Christopher 1992. The Supply and Use of Money in the Roman World 200 B.C. to A.D. 300. *The Journal of Roman Studies* 82: 1–31.
- JACKSON, Justin 2022. A Tax Is Not His Own: Matthew 17:24–27 as an Enacted Parable of Atonement. *Journal of the Evangelical Theological Society* 65(1): 79–91.
- JACOBSON, David M. 2007: The Jerusalem Temple of Herod the Great. In: Kokkinos, Nikos (ed.): *The World of Herods. Volume 1 of the International Conference The World of the Herods and the Nabateans held at the British Museum, 17–19. April 2001*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- JACOBSON, David M. 2014. Herodian Bronze and Tyrian Silver Coinage. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 130:138–154.
- JASTROW, Marcus 1903. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Volume II. London – New York, Luzac & Co. – G. P. Putnam's Sons.
- JOSE, Manuel L. – MOORE, Charles K. 1998. The Development of Taxation in the Bible. Improvements in Counting, Measurement, and Computation in the Ancient Middle East. *The Accounting Historians Journal* 25(2): 63–80.
- KEENER, Craig S. 2009. *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.
- KOGON, Aaron J. 2012. Countermarks on Small Judean Coins. *Israel Numismatic Research* 7: 93–106.

- KÓKAI-NAGY Viktor 2022. Nerva törvénymódosítása és annak hatása. *Collegium Doctorum – Magyar református teológia* 18(1): 106–112.
- LÉSZAI Lehel 2019. Az adakozás mint istentisztelet. In: Bodó Márta – Csontai István – Lukács Ottilia – Zamfir Korinna (szerk.): *Ünneplő ember a közösségben. Baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*. Budapest – Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum Keresztény Kulturális Egyesület. 249–256.
- LIVER, J. 1963. The Half-Sheqel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature. *The Harvard Theological Review* 56(3): 173–198.
- LOCKYER, Herbert 1963. *All the Parables of the Bible*. Grand Rapids MI, Zondervan.
- MAGNESS, Jodi 2021. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids MI: Eerdmans.
- MALBON, Elizabeth Struthers 1991. The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers. *The Catholic Biblical Quarterly* 53(4): 589–604.
- MCLENEY, Neil J. 1976. Who Paid the Temple Tax? A Lesson in Avoidance of Scandal. *Catholic Biblical Quarterly* 38(2): 178–192.
- MESHORER, Ya'akov 1982. *Ancient Jewish Coinage II*. Dix Hills, NY, Amphora Books.
- MESHORER, Ya'akov 1984. One Hundred Ninety Years of Tyrian Shekels. In: Houghton, Arthur – Hurter, Silvia – Mottahedeh, Patricia Erhart (eds.): *Festschrift für Leo Mildenberg. Numismatik, Kunstgeschichte, Archäologie*. Wetteren, Editions NR. 171–179.
- MILLAR, Fergus 1993. *The Roman Near East 31 BC – AD 337*. London–Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MONTEFIORE, Hugh 1964. Jesus and the Temple Tax. *New Testament Studies* (10): 60–71.
- NAGY Márta 2006. Reinhard Wolters: Érmeképek és propaganda a római császárkorban. *Klíó* 15(2): 83–88.
- NEESEN, Lutz 1980. *Untersuchungen zu den direkten Staatsangaben der römischen Kaiserzeit (27 v. Chr.–284 n. Chr.)* Bonn, Habelt.
- NÉMETH Sándor 2004. *Krisztológia. Ideiglenes jegyzet*. Budapest, Szent Pál Akadémia.
- NOELL, Edd S. 2007. A „Marketless World?” An Examination of Wealth and Exchange in the Gospels and First-Century Palestine. *Journal of Markets and Morality* 10(1): 85–114.
- RIPOLLÈS, Pere Paul – BURNETT, Andrew – AMANDRY, Michel – CARRADICE, Ian – BUTCHER, Marguerite Spoerri 2015. *Roman Provincial Coinage. Consolidated Supplement. I–III. (1992–2015)*. Oxford, Ashmolean Museum.
- ROMANOFF, Paul 1944. *Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins*. Philadelphia, Dropsie College.
- RUFF Tibor 2020. A zsidó joggyakorlat bibliai alapjai Jézus korában. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2(1): 123–135.
- RUFF Tibor 2021. A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 3(1): 9–36.
- SMITH, Geoffrey 1997. A Closer Look at the Widow's Offering: Mark 12:41–44. *Journal of Evangelical Theological Society* 40(1): 27–36.

- SPERBER, Jacob 1965. Cost of Living of Roman Palestine. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8(3): 248–271.
- SPERBER, Daniel 2007. *Money Changers*. In: Berenbaum, Michael – Skolnik, Fred (eds.): *Encyclopedia Judaica*. Vol. 14. 435–436. Detroit, Macmillan Reference.
- STUMPF, Gerd 2006. Litra. In: Cancik, Hubert – Schneider, Helmut – Landfester, Manfred (eds.): *New Pauly Online. Encyclopaedia of the Ancient World*. <https://referenceworks.brillonline.com/cluster/New%20Pauly%20>
- SUTHERLAND, Carol Humphrey Vivien – Carson, Robert Andrew Glendinning – Mattingly, Harold (eds.) 1984. *The Roman Imperial Coinage: from 31 BC to AD 69*. London, Spink and Son.
- SYON, Danny 2012. Galilean Mints in the Early Roman Period: Politics, Economy and Ethnicity. In: Jacobson, David M. – Kokkinos, Nikos (eds.): *Judaea and Rome in Coins 65 BCE – 135 CE*. London, Institute of Jewish Studies – SPINK.
- TAKÁCS Levente – GACSAL Dóra 2016. A római rabszolgaság. *Korall* 63: 54–68.
- TEMIN, Peter 2004. Financial Intermediation in the Early Roman Empire. *The Journal of Economic History* 64(3): 705–733.
- THAYER, Henry Joseph (rev. & enl.) 1889. *Greek – English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*. New York – Cincinnati – Chicago, American Book Company.
- TORBÁGYI Melinda – TÓTH Csaba 2011. Numizmatika. In: Müller Róbert (főszerk.): *Régészeti kézikönyv*. Budapest, Magyar Régész Szövetség.
- UDOH, Fabian E. 2020. *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine*. Brown Judaic Studies.
- VAN ECK, Ernest 2019. A Realistic Reading of The Parable of The Lost Coin in Q: Gaining or Losing Even More? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75(3): 1–9.
- VANDERBORGHT, Yannick – Van Parijs, Philippe 2014. *Alapjövedelem*. Budapest, L'Harmattan – Policy Agenda.
- VARGYAS Péter 2010. *A pénz története Babilóniában a pénzverés előtt és után*. Pécs – Budapest, Pécsi Tudományegyetem, Ókortörténeti Tanszék – L'Harmattan.
- VERMES Géza 1998. *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest, Osiris Könyvkiadó.
- VERMES Géza 2005. *A passió*. Budapest, Osiris Könyvkiadó.
- VON REDEN, Sitta 2002. Money in the Ancient Economy. A Survey of Recent Research. *Klio* 84(1): 141–174.
- VON REDEN, Sitta 2010. *Money in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WENKEL, David H. 2018. *Coins as Cultural Texts in the World of the New Testament*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, T&T Clark.
- WALKER, William O. 1978. Jesus and Tax Collectors. *Journal of Biblical Literature* 97(2): 221–238.
- WHYBRAY, Roger Norman 1995. *Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.

- WOLTERS, Reinhard 2003. Die Geschwindigkeit der Zeit und die Gefahr der Bilder: Münzbilder und Münzpropaganda in der römischen Kaiserzeit. In: Weber, Gregor – Zimmermann, Martin (eds.): *Propaganda – Selbstdarstellung – Representation in der römischen Kaiserzeit des 1. Jhrs. n. Chr.* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 175–204.
- YOUNG, Brad H. 2012. *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- ZEICHMANN, Christopher B. 2017. The Date of Mark's Gospel apart from the Temple and Rumors of War: The Taxation Episode (12:13–17) as Evidence. *Catholic Biblical Quarterly* 79(3): 422–437.

„AZ APOSTOLI NUNCIATÚRA (...) KÖTELESSÉGÉNEK ÉRZI, HOGY A MAGYAR KORMÁNYNÁL PROTESTÁLJON”

A MAGYARORSZÁGI ZSIDÓK HELYZETE ÉS A BUDAPESTI APOSTOLI NUNCIATÚRA 1930–1945 KÖZÖTT

BESZTERCEI MÁRK

ABSZTRAKT: A budapesti apostoli nunciatura szerepét a második világháború idején, illetve az azt megelőző időszakban a magyar kutatás nem igazán vizsgálta összefoglalóan, az utóbbi időben azonban a téma reflektorfénybe került. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy ANGELO ROTTA pápai nuncius személye és fontossága továbbra is valamennyire háttérbe szorult, holott aktív politikai-közéleti szerepvállalása és a holokauszt során megnyilvánuló embermentő tevékenysége, úgy vélem mélyebb vizsgálatot igényel. ROTTA 1930-as budapesti nunciaturai kinevezését követően gyakran felszólalt különféle társadalmi és politikai kérdésekben, a római Szentszéknek írott jelentései pedig kifejezetten értékes forrásai a Horthy-korszak bel- és külpolitikai történéseinek. Ezeket áttanulmányozva érdekes adalékokra bukkanhatunk a zsidók helyzetének változását illetően is, amely folyamatot maga a nuncius is figyelemmel kísérte. A második világháború kitörése után szintén fontos corpusként kell kezelnünk a nuncius leveleit és jelentéseit, ugyanis az egymás után elfogadott zsidótörvények nyomán kialakult helyzet miatt éppúgy hasznos információkkal szolgálnak, mint az ország külpolitikai lavírozásáról. A kezdeti diplomáciai embermentés, azaz az egyre keményebb jogfosztások, majd a deportálások elleni hangos tiltakozás és a különféle politikai vezetőkkel való tárgyalás már kezdetektől részét képezte a nuncius eszköztárának, a német megszállás és a nyilas hatalomátvétel után azonban a gyakorlati embermentésből is kivette részét. Többek között menlevelek és ún. védett házak segítségével, természetesen együttműködve a többi semleges állam diplomáciai képviselőivel. Jogos lehet azonban a felvetés, hogy a nunciatura – illetőleg a római pápaság és maga XII. PIUS – miért nem tett határozott lépéseket már a helyzet ilyen való eskalációja előtt? Erre a kérdésre nem tudunk egyelőre egzakt választ adni, jelen tanulmányom is csupán kísérlet a pápaság – pontosabban annak budapesti nunciaturája – és az embermentés kapcsolódási pontjainak jobb megértésére, emellett pedig arra, hogy a nunciaturai jelentések alapján felvázoljam a zsidók helyzetének alakulását az 1930-as évektől egészen a vészorkszakig.

KULCSSZAVAK: apostoli nunciatura, Angelo Rotta, zsidótörvények, holokauszt, embermentés, Szentszék

A második világháború és a „vészorkszak” idején Magyarországon működő embermentők közül talán ANGELO ROTTA talán a legkevésbé ismert személy az olyan ismertebb nevek mellett, mint például RAOUL WALLENBERG vagy GIORGIO PERLASCA. Mégis, az 1930-tól 1945-ig hazánkban tevékenykedő pápai nuncius munkásságát nem lehet figyelmen kívül hagyni, ha a magyarországi embermentésről szeretnénk behatóbb ismereteket szerezni. Írásomban szeretném bemutatni,

főleg ANGELO ROTTA jelentései alapján, hogy a nuncius hogyan látta a magyarországi zsidók helyzetét és ezt miként tolmácsolta a római Szentszékeknek, majd pedig azt is szeretném áttekinteni, hogy miként igyekezett a nuncius és maga az Apostoli Nunciatúra részt venni a világháború alatt az embermentésben mind diplomáciai, mind gyakorlati eszközökkel.

Angelo Rotta budapesti nunciusi kinevezése előtt

ANGELO ROTTA Milánóban született 1872. augusztus 9-én.¹ Ezen városban végezte el középfokú tanulmányait, majd Rómában is tanult teológiát és filozófiát. 1895-ös pappászentelését követően Mantovában majd Milánóban tanított, utóbbi helyre GIUSEPPE SARTO, a későbbi X. PIUS pápa hívta meg. Nem véletlen, hogy miután 1903-ban SARTO „Szent Péter trónjára” emelkedett, 1904-ben ROTTA már megkapta kinevezését a pápai lombard szeminárium rektori tisztségére, miközben a pápai Kúriában is ellátott feladatokat 1909-től. 1922-ben XI. PIUS pápa közép-amerikai internunciussá² nevezte ki, emellett megtette thébai címzetes érseknek. Még ezen évben püspökké szentelték, majd 1923-ban a meglévő mellé újabb internunciusi megbízatást is kapott Panama irányába. 1925-ben apostoli delegátusként Ankarába került. Törökországgal a pápai Kúriának nem volt diplomáciai kapcsolata, ezért ide csak apostoli delegátust küldött, akinek a KEMAL ATATÜRK vezette szekularizációs folyamatok között – mint a római katolikus kisebbség fejeének, a pápának a küldötteként – csupán a megfigyelés volt az elsődleges feladata, valamint a törökországi katolikus egyház jogi struktúrája elismerésének a kieszközlése a török vezetés részéről. 1930-ban aztán végül rendes apostoli nunciusi megbízást kapott, ugyanis kinevezték a Budapesti Nunciatúra élére.³ Valószínűleg viszonylag jól értesülhetett a hazai állapotokról,⁴ ugyanis Rómában volt lehetősége beszélni budapesti elődjével, az 1930-ban berlini nunciussá kinevezett CESARE ORSENIGOVAL.⁵ Emellett még

¹ A rövid életrajzi áttekintésnél az alábbi írásokat vettem leginkább figyelembe: Beke 2014; Tóth 2022.

² Tóth Krisztina ezt írja az internunciusi tisztséggel kapcsolatban: „Az internunciusi tisztségről fontos tudni, hogy viselői a pápai diplomaták második osztályába tartoznak, a nagykövetek után következnek a rangsorban. Általában olyan országokba küldi őket a Szentszék, melyek nem rendelkeznek erős katolikus gyökerekkel, viszont megegyeznek velük a követküldésről”.

³ A *Nemzeti Újság* már 1930 februárjában rebesgette egy „római magánjelentés” alapján, hogy változások fognak beállni a budapesti nunciatúrán, lásd „Hírek a budapesti nunciatúrán történő változásokról” (1930. február 13.) *Nemzeti Újság*, 3.

⁴ Sőt, a *Pesti Hírlap* egyik áprilisi száma szerint a magyar történelmet is igyekezett megismerni, valamint saját bevallása szerint szándékában állt magyarul megtanulni: „És én, közel hatvan éves fejjel, igyekszem pótolni a múlt mulasztásait, tanulmányozom a magyar históriát, amely annyi hősi fejezetben gazdag, a magyar kultúrát, amely annyi nagyságot ajándékozott a világnak, és az egész magyar problémát amelyet az emberiség nyugalmanak kedvéért meg kell oldani... Sajnos, nem tudok magyarul, de igyekezni fogok magyarul is megtanulni, akárcsak nagy elődöm. Cesare Orsenigo, bár az én koromban bajos már olyan nehéz nyelvet megtanulni, mint az önk turáni eredetű nyelve... A jóakarát és a szándék azonban megvan bennem”, lásd „Angelo Rotta, a pápa új budapesti követe nyilatkozik a Pesti Hírlap olaszországi munkatársának” (1930. április 1.) *Pesti Hírlap*, 5.

⁵ Ezt megemlíti Tóth Krisztina; de Rotta is elmondja az *Új Nemzedék* című napilap hasábjain az újság kérdésére válaszolva: „Higgyék el, rendkívül örültem ennek az új megbízatásnak, amellyel a Szentatya tüntetett ki, mert bár eddig nem fordultam még meg Magyarországon, sokat hallottam ennek igazán keresztény lelkületű népéről. Kinevezetése után sokat beszélgettem Rómában Orsenigo nunciussal, aki csak jót tudott mondani a magyarországi működése során szerzett tapasztalatairól. Amíg azelőtt csak egyes magyar diplomatákkal kerültem össze, néhány héttel kineveztetésem publikálása után alkalmam volt még Rómában megismerkedni

Rómában találkozott Magyarország vatikáni követével, aki az alábbi – sokat idézett – véleményt írta róla: „Meglehetősen egyszerű ember benyomását keltette, kinek látóköre nem terjed túl azon a határon, melyet sok vatikáni személyiségnél tapasztalhattam. Megjelenése és fellépése egy falusi plébánoséra emlékeztetnek, olaszul beszél, a franciát elég jól bírja, és igen örül Budapestre menetelének. Ott otthon fogja magát érezni, mert olyan országba kerül, ahol a katolikus egyház hívei fogják körülvenni.”⁶ Rotta nuncius május 8-án, csütörtökön érkezett meg hazánkba, ahogy arról többek között a *Friss Újság* és az *Új Nemzedék* napilapok is beszámoltak (igaz az utóbbi egy nappal téved a nuncius érkezését illetően).⁷ Ezt követően május 13-án fogadta HORTHY MIKLÓS kormányzó ROTTÁT, aki átadta neki megbízólevelét.⁸ Ezzel kezdetét vette az a tizenöt év, amelyet Rotta Budapesten töltött és amelynek végén a „csúcspont” több ezer ember életének a megmentése volt.

Angelo Rotta és a magyarországi Apostoli Nunciatura a német megszállásig (1930–1944)

ROTTA nunciusi megbízása jóval túlmutatott azon, hogy a Vatikánt diplomáciailag képviselte Magyarországon. 1930-ban részt vett a Szent Imre személye köré épülő ünnepségsorozaton, emellett befejezte a szerzetesi közösségek vizitációját, miséket celebrált, sőt még olyan is volt, hogy egy angyalföldi menhelyen 340 hajléktalannak szeretetvendégséget rendezett.⁹ Ráadásul folytatnia kellett a trianoni békediktátum által felszematelt egyházmegyék szétzilált rendjének újjászervezését, illetve felügyelnie a magyar katolikus egyház Püspöki Karának és különféle szervezeteinek a működését (mint például az *Actio Catholica*). A mi számunkra azonban a legérdekesebbek azok a zsidótörvényekkel és jogfosztó rendelkezésekkel kapcsolatos nunciusi állásfoglalások, amelyeket főleg a nunciusi jelentésekből olvashatunk ki. Ezeket a jelentéseket a nuncius szokás szerint a bíboros államtitkár részére küldte meg, amely tisztséget olyan személyek töltötték be Rotta magyarországi működése alatt, mint például EUGENIO PACELLI, a későbbi XII. PIUS pápa vagy LUIGI MAGLIONE. Ezen jelentéseket DUDÁS RÓBERT GYULA tanulmányában témakörök szerint öt részre osztja: I. Az állami szervekkel való kapcsolattartás; II. Eseménybeszámolók; III. Személyi kérdések; IV. Egyházpolitikai jelentések; V. Politikai és társadalmi hírek.¹⁰ A számunkra érdekes jelentések vagy jelentésrészletek az utolsó témakörbe sorolhatók.

Mit mondhatunk tehát a jelentések alapján? A zsidókérdés Magyarországon nem jelenik meg komolyabban az 1930-as évekig, legalábbis a méltán híres – vagy inkább hírhedt – *numerus clausus* törvényen kívül. ANGELO ROTTÁ jelentéseiben éppen emiatt természetesen megjelenik a téma,

magyar urakkal azon a fogadáson, amelyet a Római Magyar Akadémia rendezett számomra. Mondanom sem kell, hogy igen megkapott az a lelki és érzelmi rokonság, amely a magyar és az olasz fajban feltalálható. Ez a megjegyzésem csak arra vonatkozik, hogy már ez is kétségtelenné teszi, hogy igen jól fogom érezni magam hazájukban.” lásd „Elődeim szellemében folytatom a pápai nuncius magasztos misszióját”. Angelo Rotta, az új budapesti nuncius nyilatkozik az első benyomásairól (1930. 05. 10.) *Új Nemzedék*, 3. Orsenigo magyarországi tevékenységét tömören összefoglalja Borbély 1965, 29–31.

⁶ Idézi Beke 2014, 181.

⁷ Lásd a fentebb említett *Új Nemzedék*-cikket, valamint még lásd „Az új pápai nuncius csütörtökön Budapestre érkezett” (1930. 05. 09.) *Friss Újság*, 4.

⁸ Lásd Beke 2014, 182; illetve Dudás 2022, 17.

⁹ Erről lásd Beke 2014, 182; illetve bővebben Dudás 2022, 17–19.

¹⁰ Dudás 2022, 19–29.

főleg 1938-tól kezdve, amely időszak már a zsidótörvények időszaka. Az egyik első utalás a zsidókra egy 1932-es jelentésből származik, ebben azonban még csak azt jegyzi meg ROTTA, hogy a zsidók jelenléte erős a gazdasági szférában és a sajtóban.¹¹ Szintén ebből az évből származik egy másik jelentés, mely a nemzetiszocializmus magyarországi helyzetéről ír, részben megemlítve GÖMBÖS GYULA antiszemitizmusát is (aki honvédelmi minisztersége alatt már nem volt „fajvédő”, mert a pártot 1928-ban feloszlatta).¹² Az 1935-ös választások kapcsán ROTTA megjegyzi, hogy a Liberális Demokrata Párt mögött leginkább zsidók sorakoztak fel, ez pedig úgy vélem a zsidó kisebbség aktív politikai szerepvállalására is egy jó forrás lehet.¹³ Érdekes adatokat találunk gróf PÁLFFY FIDÉL személyéhez kapcsolódóan is, aki a Nyilaskeresztes Párt vezetője volt.¹⁴ Többek között azt is megjegyzi, hogy PÁLFFY gróf – vitába keveredvén a pápai Kúriával egy részben keresztény- és egyházellenes nemzetiszocialista könyv kapcsán – „*Levelében megmagyarázza magatartását, és azt állítja, hogy a magyar nemzetiszocializmus más alapokon nyugszik, mint a német, és leginkább antiszemita mozgalom, amelynek célja Magyarország megszabadítása a zsidó elnyomástól.*”¹⁵ Rotta nem tartja komolynak a nyilaskeresztesek befolyását a magyar közéletben, tehát nem tartja a mozgalmat fenyegetőnek: „*a nemzetiszocialista mozgalom itt, Magyarországon, úgy látom, nem kelt aggodalmat, és nem is veszik komolyan.*”¹⁶ 1937-ben az új miniszterelnök, DARÁNYI KÁLMÁN kapcsán megjegyzi, hogy teljesen különbözik GÖMBÖS GYULÁTÓL és távol áll mind a közönséges, mind az erőszakos antiszemitizmustól, bár elismeri, hogy a zsidókérdés létezik Magyarországon „*a maga ártalmaival és veszélyeivel.*”¹⁷ Még ugyanezen évben egy másik jelentésében ROTTA a Magyarországra gyakorolt német hatást fejtegeti, és arra a következtetésre jut, hogy bár a német ideológia nagy hatással van a magyarokra, annak rasszizmusát nem vették át, sőt, inkább támadták. Akik esetleg a durva antiszemitizmust képviselik, azok szerint csak a nyilaskeresztesek. Emellett kiemeli, hogy a német ideológia felforgató tanaira maguk a papok is igyekeznek a hívek figyelmét felhívni a templomokban. Az is igaz, hogy a jelentés alapján a nuncius elsősorban a keresztényellenes tendenciák miatt aggódik és nem a zsidóellenes gondolatok miatt, ami az alábbi megjegyzésből is érzékelhető: „*A rasszizmusnak a német birodalomban támogatott durva formája és az annyira jellegzetes keresztényellenes tendencia, amely belőle fakad, itt nem jár szerencsével.*

¹¹ 12. számú jelentés (1932. 04. 07.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 63.

¹² „Úgy tűnik, hogy itt, Magyarországon Hitler mozgalma nem talál nagyon kedvező talajra. Már régóta létezik ugyan egy jellegzetesen antiszemita beállítottságú, nacionalista irányzat, amelynek vezetője a honvédelmi miniszter, Gömbös altábornagy, de eddig háttérbe húzódott. Egy héttel ezelőtt egy képviselő fekete ingben, Hitler-bajusszal jelent meg a parlamentben, és bejelentette a Nemzetiszocialista Párt megalakulását. A hitleri program pontjait fogalmazta át, és körülírással igyekezett kerülni az antiszemitizmus túlságos hangsúlyozását; azt mondta, hogy a földtulajdont csak azoknak kellene fenntartani, akik turáni vagy árja származásúak. A dolgot nem vették komolyan.” 13. számú jelentés (1932. 06. 22.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 65.

¹³ 42. számú jelentés (1935. 04. 13.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 111.

¹⁴ „Pálffy gróf a nyilaskeresztesnek mondott nemzetiszocialista párt egyik vezetője, amely a náciizmus többé-kevésbé silány utánpótlása, természetesen magyar alapokon. Ez a mozgalom már több éve igyekszik megvetni a lábát, de tevékenykedése ellenére nem ért el nagy eredményeket már csak azért sem, mert a kormány nagyon komolyan ellenáll a propagandájának.” 45. számú jelentés (1935. 05. 07.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 115.

¹⁵ Érdekes, hogy Pálffy gróf a magyar nemzetiszocializmust erőteljesen az antiszemitizmushoz köti. Lásd 46. számú jelentés (1935. 07. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 116.

¹⁶ Uo.

¹⁷ 62. számú jelentés (1937. 04. 23.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 141

*Tudtommal egyetlen hang sem szólalt meg a védelmükben, viszont jó néhányan megtámadták. A kormánysajtóra természetesen inkább a hallgatás jellemző, és nem ok nélkül. Amikor a magyar kormány a nyilatkozataiban ragaszkodik a nemzeti és keresztény gondolat követéséhez, elsősorban a kommunizmussal és a **zsidó térfoglalással** szemben kívánja meghatározni magát, de közvetve kizártnak tartja a Németországban most divatos eszmék bármiféle helyeslését is.”¹⁸ 1937 végéről a nuncius arról tudósít, hogy a szélsőjobboldali elemek egyre aktívabbak az országban: „A belpolitikai életben a **szélsőjobboldali elemek fokozott aktivitása** figyelhető meg, akik a nyilaskeresztes (magyar nemzeti és szocialista) párt élén állnak, ennek a pártnak a csúcsszervezete pedig a „Nemzeti akarat” frakció, amelynek a vezére egy volt őrnagy, bizonyos Szálasi. **Ezek a szélsőségesek vad antiszemiták, de olykor nem kímélik az egyházat sem, különösen a nagybirtokok kérdésében, amelyek a püspöki és a káptalani járandóságokat biztosítják.**”¹⁹*

1938-tól kezdve egyre inkább előtérbe kerül az ún. „zsidókérdés”, amint a magyar politikában, úgy a nuncius jelentéseiben is, és ez nem véletlen. Egyik jelentésében Rotta részletesen beszámol DARÁNYI KÁLMÁN nevezetes győri beszédéről²⁰ (1938. március 5.), amelyben külön rész szólt a zsidóság kérdéséről is, és DARÁNYI kifejtette, hogy a zsidók nagy befolyása gazdasági téren igencsak veszélyes, ezért a magyar ifúságnak fel kell készülnie a fontos pozíciók elfoglalására (lényegében egy „őrségváltásról” van szó, ami viszont már GÖMBÖS miniszterelnöksége alatt megindult).²¹ Talán ez is jelezte előre, hogy még ezen évben megindult a zsidók kiszorítása bizonyos ágazatokból. Erre jó példa a 80. számú jelentés, melyben Rotta egyes kormányintézkedéseket és intézkedéstervezeteket tolmácsol a Vatikán felé, amelyek közül kifejezetten sok érinti a magyarországi zsidókat (nem véletlenül, ugyanis a jelentésben az ún. I. zsidótörvényről olvashatunk, melyet a Darányi-kormány készített elő, de már az Imrédy-kormány idején lépett életbe).²² Érdekes, hogy ezen tervezetek mellé megjegyzésként többek között azt írja a nuncius, hogy „Általában jól fogadták ezeket a törvénytervezeteket, mert az antiszemita mozgalom valahol mélyen visszhangra talál a magyarok jelenlegi mentalitásában. Még az áttért zsidókat is erős gyanakvással szemléli, és a

¹⁸Természetesen ez nem ezen zsidóellenes, antiszemita gondolatok legitimálását jelenti, mindenesetre Rotta mint pápai nuncius érthető módon elsősorban a keresztények, azon belül is a római katolikusok helyzetét kíséri figyelemmel. Megjegyzéséből az is érzékelhető, hogy elkezdett megjelenni hangsúlyosabban a magyar kormány kommunikációjában a „zsidó térfoglalás” visszaszorítása. Lásd 65. számú jelentés (1937. 07. 16.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 147.

¹⁹74. számú jelentés (1937. 12. 24.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 159–160. oldal

²⁰Ennek köszönhetjük például a hadifejlesztésekkel kapcsolatos „Győri program” meghirdetését is.

²¹78. számú jelentés (1938. 03. 29.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 169.

²²„A tervezet lényege, hogy 20%-ban maximálja a zsidók részvételét a létrehozandó sajtó- és színházi kamarákban. A kamarais tagság elengedhetetlen feltétele minden újságírói, színházi, filmművészeti stb. tevékenység folytatásának. Ugyanez az arány érvényes a már meglévő orvosi, ügyvédi, mérnöki stb. kamarákban való részvételre. Hasonló intézkedéseket fognak hozni az értelmiségieket foglalkoztató vállalatoknál, valamint a gazdasági és pénzügyi jellegű cégeknél is. (...) Ezzel egyidejűleg egy olyan törvénytervezetet is benyújtottak, amely megszorító intézkedésekkel szabályozza mind a sajtó működését, mind a vezetőség és a szerkesztőség összetételét, amelyben a zsidók aránya nem haladhatja meg a 20%-ot, ami minden lapra és folyóíratra vonatkozik. Közben Darányi miniszterelnök kijelentette, hogy a kormány javasolja ugyanennek a problémának a gyors rendezését a földbirtokok vonatkozásában is.” 80. számú jelentés (1938. 04. 12.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 173.

*magyar fajba nehezen asszimilálható elemeknek tartják őket.*²³ Ez a szövegrész a konvertita zsidók nehéz helyzetére is rávilágít, ami sokszor előkerül még ezek után a pápai követ jelentéseiben. 1938 november elején ROTTA – ellentétben egyes korábbi jelentéseivel – arra hívja fel EUGENIO PACELLI bíboros államtitkár figyelmét, hogy a szélsőjobboldal, a nyilaskeresztes mozgalom igen aktív és valószínűleg a jövőben problémákat fog okozni.²⁴ Ugyanezen hónapban az Imrédy-kormánnyal kapcsolatban a nuncius ír IMRÉDY BÉLA programadó beszédéről, melyben szó esett a zsidók helyzetéről is, amelyet az új miniszterelnök szigorítani kívánt.²⁵

1939-ben a jelentésekben egymás után a II. zsidótörvény előkészítése és az akörül tárgyalások kerülnek elő, ami jelzi, hogy a magyarországi helyzet is „egyre fokozódik” ezen időszakban. Az egyik jelentésben például ezt írja ROTTA: *„Ami a zsidótörvényt illeti, a püspöki kar jogosan aggódik azért, hogy a törvény tartsa tisztelben a keresztséget, tehát annak meghatározásában, hogy kit tekint zsidónak, illetve kit nem, helyezzen nagyobb hangsúlyt a megkeresztelkedésre.”*²⁶ Tehát a magyar római katolikus egyházat és a nunciust a törvénnyel kapcsolatban legkomolyabban a konvertiták helyzete érdekli, azaz hogy a megkeresztelt zsidókat miként fogja érinteni a zsidótörvény. Az sem véletlen, hogy emiatt például SERÉDI JUSZTINIÁN esztergomi érsek is felszólalt a törvénytervezet I. cikkelye kapcsán, amelyben meghatározták, hogy ki számít zsidónak, tehát hogy kire érvényes a törvény. ROTTA azt tanácsolja a Szentszékeknek és LUIGI MAGLIONE bíboros államtitkárnak, hogy egyelőre ne avatkozzanak bele az ügybe, a magyar püspöki kar ugyanis komolyan foglalkozik már vele, illetve maga a hercegprímás, SERÉDI is.²⁷ A nuncius arról is tájékoztatta a Szentszéket, hogy a törvény kapcsán lehetséges, hogy egy radikálisabb törvényszöveget fogadnak el, ami minden zsidóra érvényes lesz, felekezeti hovatartozástól függetlenül. Mint írja, a radikálisabb szöveg azért is mehet át könnyebben, mert *„az emberekben ugyanis túl erősek a zsidóellenes indulatok, amit a szélsőjobboldali pártok hosszú ideje folytatott propagandája is okoz.”*²⁸ A felsőház és alsóház között igen erőteljes vita alakult ki a zsidótörvénnyel kapcsolatban, a felsőház ugyanis igyekezett elfogadtatni, hogy aki legalább húsz éve megkeresztelkedett és a családjá kilencven éve Magyarországon él, az ne számítson zsidónak, az alsóház azonban ezt nem volt hajlandó elfogadni.²⁹ Mind SERÉDI hercegprímás, mind GLATTFELDER csanádi püspök igyekezett elfogadtatni az I. cikkely

²³ 80. számú jelentés (1938. 04.12.) In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 173.

²⁴ 87. számú jelentés (1938. 11. 01.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 188.

²⁵ 90. számú jelentés (1938. 11. 17.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 198.

²⁶ 96. számú jelentés (1939. 01. 16.). In: Angelo Rotta jelentéseiből I, 211.

²⁷ „A magyar püspöki kar már egy ideje foglalkozik a dologgal, és a bíboros primás Őminenciája a felsőházban tartandó beszédében, amikor majd sor kerül a tervezet vitájára, világosan elő kívánja adni – mint ő maga mondta nekem –, milyen módosításokat kell végrehajtani ahhoz, hogy a tervezet megfeleljen az igazságosság és a keresztény erkölcs követelményeinek. A tervezetet a képviselőház már jóváhagyta, most fogja megvitatni a felsőház. Az egyházat érintő legfőbb pont az I. szakasz: kit kell zsidónak tekinteni. Mivel a tervezet alap gondolata rasszista, de ugyanakkor tekintettel van a keresztségre, zavaros és bonyolult lett a szövege; nem nagyon érthető. Bizonyos, hogy a felsőházban valamennyit módosítanak rajta, és jó irányban, de maradéktalanul elérni azt, ami kívánatos volna, nem lesz lehetséges.” 7. számú jelentés (1939. 03. 30.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 70–71.

²⁸ 10. számú jelentés (1939. 04. 15.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 75.

²⁹ Ehhez lásd Napolitano 2014, 29., illetve 11. számú jelentés (1939. 04. 22.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 76–77.

módosítását. Végül sikerült megállapodni, ahogy arról ROTTA is beszámol, és végül kompromisszumos megegyezés lett a vége.³⁰ Maga SERÉDI – ROTTA jelentése szerint – azt állította, hogy a kompromisszumot csak a kisebb rossz érdekében fogadta el, és mert a körülmények nem engedtek jobb megoldást. A nuncius szerint SERÉDI később azt mondta neki, hogy „a kormányválság nem légből kapott, hanem reális veszély volt, és annak a gyakorlati következménye egy olyan kormány lett volna, amelynek a zsidóellenes felfogása még radikálisabb. De a törvény – mint hozzátette – több okból hibás, azért is, mert bizonyos pontjain nem logikus: az idő majd megmutatja a hiányosságait, és később szükség lesz a korrekciójára. Most lehetetlen volt többet elérni ennyire felindult környezetben és a küszöbön álló választások előtt”.³¹

1940 októberében a nuncius a jelentésében³² egy új zsidótörvény lehetőségét veti fel, míg novemberi jelentésében már konkrétan tájékoztatja a Vatikánt az esetleges törvénytervezetről, amely valószínűleg a zsidók és nem zsidók házasságának kérdését fogja szabályozni.³³ Hozzáteszi, hogy nagyon erős a „faji alapon gyakorolt nyomás külföldről és belföldről egyaránt”, ami miatt a konvertita zsidók lehetőségeit is egyre nehezebbnek látja.³⁴ Emellett beszámol a nyilaskeresztesek működéséről is: egyrészt a fentebb idézett 34. számú jelentésben utal arra, hogy a zsidók elleni gyűlöletet a nyilaskeresztesek is szítják, másrészt egy másik jelentésben beszámol egyes nyilaskeresztes párttagok letartóztatásáról, akik állítólag meg akarták puccsolni HORTHY MIKLÓS kormányzót. ROTTA hozzáteszi, hogy „Reméljük, hogy a történetek felnyitják sok ábrándozó ember szemét”, ami jelzi, hogy aggódott a szélsőjobboldaliak térnyerése miatt, és remélte, hogy ez az eset felébreszti egyes támogatóikat.³⁵

1941-ben ROTTA már a III. zsidótörvény elfogadását megelőző helyzetről ír: „Mint Eminenciád majd láthatja, az egyik kötelezővé teszi a házasság előtt kiállított orvosi bizonyítványt, a másik súlyos büntetések terhe mellett megtiltja, hogy keresztények és zsidók összeházasodjanak, a „zsidó” szónak ugyanabban a törvénytervezetben megadott értelmében.”³⁶ Emellett hosszasan ír arról, hogy SERÉDI hercegprímás újfent fel fog szólalni a törvénytervezetek ellen.³⁷ Nem sokkal ezután

³⁰ „A véleménykülönbség fő okát képező módosítást, amelyet a felsőház javasolt az I. cikkelyben, elfogadták; de a kitért zsidók, akik a törvény értelmében már nem számítanak zsidóknak, amiről az említett módosításban szó van, nem élveznek teljes egyenlőséget a keresztényekkel, mert rájuk nézve továbbra is érvényes több olyan megszorítás, ha nem is valamennyi, amelyekre a zsidókat kötelezték. A cikkelyt kiegészítették azzal (és ennek van bizonyos jelentősége), hogy kereszténynek minősülnek (a fent említett korlátok között) azok a születésük-kor megkeresztelt gyermekek is, akiknek a szülei 1939. január 1-je előtt kitértek, feltéve, természetesen, hogy a család legalább 1849. január 1-je óta Magyarországon lakik”, lásd 12. számú jelentés (1939. 05. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 77–78.

³¹ 12. számú jelentés (1939. 05. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 78.

³² 33. számú jelentés (1940. 10. 23.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 103.

³³ 34. számú jelentés (1940. 11. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 103–104.

³⁴ A törvénytervezettel kapcsolatban maga a Szentészék is tiltakozott a magyar kormánynál, Rotta meg is kereste Teleki Pál miniszterelnök egyik jóbarátját, Czapik Gyula veszprémi püspököt, hogy tolmácsolja a miniszterelnöknek a Szentészék egyet nem értését, ehhez lásd Napolitano 2014, 42–43.

³⁵ 35. számú jelentés (1940. 11. 09.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 105.

³⁶ 54. számú jelentés (1941. 06. 14.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 127.

³⁷ Azonban Rotta úgy véli, nem nagyon fogják megérteni a hercegprímás ellenvetéseit: „Mint mondtam, a közvélemény nagyon a zsidók ellen van hangolva, úgyhogy bajosan fogja megérteni a szilárd alapokon nyugvó, de a tömegek számára nem egykönnyen érthető ellenállást a szóban forgó törvénnyel szemben.”, lásd uo.

ROTTA is kihallgatást kért BÁRDOSSY LÁSZLÓ miniszterelnöktől, amely során már nemcsak a maga, hanem a Szentszék nevében és megbízásából is előadhatta „*a kellő ellenészrevételeket az egyház és a lelkiismeret jogait sértő törvénytervezetek miatt.*”³⁸ A törvény végül – mind a katolikus, mind a protestáns egyházi képviselők tiltakozása ellenére – elfogadásra került, bár a felsőház a 9. paragrafusba – amely arról szól, hogy ki tartozik a törvény hatálya alá – egy kis enyhítő módosítást igyekezett eszközölni.³⁹ Végül ebből annyi valósult meg, hogy az igazságügyi miniszter egyes esetekben felmentést adhatott a törvény alól, a 9. paragrafus szövege ezért szinte ugyanúgy került elfogadásra, ahogy azt eredetileg is megszövegezték.⁴⁰

1941 novemberében MAGLIONE bíboros államtitkár levelet küldött SERÉDI JUSZTINIÁN hercegprímásnak, amelyben egyrészt a Vatikán elismerte a zsidótörvénnyel kapcsolatos fáradozásait, másrészt többek között érdeklődött azon hírek igazságtartalmáról, melyek szerint a zsidókat kiutasították Magyarország területéről, és utasította a hercegprímást, hogy amennyiben igazak a hírek, igyekezzen a kiutasítottak érdekében latba vetni befolyását.⁴¹ Mint SERÉDI válaszeleveléből kiderül, csupán azok kerülnek kiutasításra, akik galíciaiak⁴², de ha be tudják bizonyítani magyar állampolgárságukat, akkor hazatérhetnek. A bánásmóddal kapcsolatban pedig azt írja, hogy „*Nem tudom, milyen magatartást tanúsítanak majd a beosztott hivatalnokok a királyi belügyminiszter parancsai után. Mindenesetre igyekezni fogok közbelépni, ha ebben vagy egyéb vonatkozásokban megsértenék a jogot vagy a felebaráti szeretetet.*”⁴³

1942-ből már olyan dokumentumaink is vannak, amelyek munkaszolgálatra elhurcolt magyarországi zsidókról kívánnak információkat szerezni.⁴⁴ Valószínű, hogy igen sok ilyen tárgyú

³⁸ 56. számú jelentés (1941. 07. 06.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 130.

³⁹ Lásd 57. számú jelentés (1941. 07. 19.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 131–132. illetve beszámolt erről a *Pester Lloyd* újság is, az adott cikkeket Rotta mellékletként el is küldte Rómába, például „*Neue Fassung des § 9 der Novelle zum Ehegesetz*” (1941. 07. 15.) *Pester Lloyd*, 6.

⁴⁰ Lásd 58. számú jelentés (1941. 07. 26.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 133. és „*Sitzung des Angleichungsausschusses beider Häuser des Reichstages*” (1941. 07. 24.) *Pester Lloyd*, 5.

⁴¹ „*Eminenciád nyilván meg tudja ítélni, hogy a Szentszékhez eljutott – az Ön számára másolatban csatolt – emlékeztető a zsidók Magyarországról történő kiutasításáról megfelel-e a valóságnak és mennyire. Ha mindez igaz, a Szentszék nagyon örülne, ha Eminenciád latba vetné jelentőségeltjes szolgálatait a magyar kir. kormány nál, hogy haladéktalanul adják ki a megfelelő parancsokat a szerencsétlen kiutasítottak sorsának megkönnyítése és annak érdekében, hogy a sok zsidó származású magyar alattvalónak adják vissza a szükséges nyugalmat és biztonságot.*” 61. számú dokumentum (1941. 11. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 136–137. illetve még lásd 194. számú dokumentum. In: ADSS Vol. 8, 338–339.

⁴² A Galícia területéről Magyarországra bevándorló zsidók kitelepítésének kérdése nem ekkor, 1941-ben került terítékre először, hanem már 1919–1920-ban is, sőt, komoly felszólalások voltak amellett, hogy telepítsék vissza őket Galíciába, mint akik „idegenek” Magyarország területén. Huszár Károly és Bethlen István kormányai, valamint Teleki Pál első kormánya is adott már ki ezzel kapcsolatban rendeletet, de a végrehajtásig 1941-ig kellett várni. Ezzel kapcsolatban bővebben lásd Stark 2021.

⁴³ 62. számú dokumentum (1941. 11. 24.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II., 138., illetve 208. számú dokumentum. ADSS Vol. 8, 359.

⁴⁴ „*Nem tudom, hogy a Szentszék Tájékoztató Irodájának van-e módja eljutni a németek által most megszállt galíciai és ukrainai területekig. Ezért kérném Excellenciádat, szíveskedjen közölni, van-e valamilyen lehetőség – esetleg a berlini nunciuson keresztül – eljuttatni azokba a régiókba is a Tájékoztató Iroda segítségét, hogy tudjam mihez tartani magam, fogadjam-e vagy sem a hírekre vonatkozó kérelmeket, amelyek az itteni nunciátúrára érkeznek*”, lásd például 67. számú jelentés (1942. 01. 29.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 143.

megkeresés érkezhett a nunciatúrára ezen tárgykörben. Emellett több jelentés is árulkodik arról, hogy a budapesti nunciatúra igyekezett közbenjárni az egyre nehezebb helyzetben lévő szlovákiai zsidóság helyzete kapcsán a Szentszéknél, és kérte többször is XII. Pírust, hogy személyesen is igyekezzen elősegíteni a Tiso vezette Szlovákiában élő zsidóság életkörülményeinek javulását.⁴⁵ Ezt sokszor helyi szlovákok,⁴⁶ de emellett például maga a budapesti főrabbi⁴⁷ is kérvényezte, ezen kérvényeket pedig tolmácsolták a Vatikánnak. Olyan jelentés is van, amelyből tudjuk, hogy a Szentszék eredményesen járt közben a szlovák kormánynál.⁴⁸ Ugyancsak részt vett a Szentszék és az apostoli nunciatúra annak kieszközlésében, hogy Magyarország átengedjen ötven horvátországi zsidó gyermeket Törökország felé⁴⁹, akik hajlandóak voltak őket befogadni.⁵⁰ Jogos a kérdés, hogy Szerbián keresztül miért nem lehetett ezt megoldani, a válasz azonban az, hogy azért nem, mert Szerbiában ekkor egy német bábkormány volt hatalmon MILAN NEDIĆ vezetésével, és tartani lehetett az ügygel kapcsolatos komplikációktól.

1943 februárjában a háromévente Vatikánnak küldendő általános jelentésben a zsidókérdéssel kapcsolatban ezt írta ROTTA nuncius: „*Ami a zsidókérdést illeti, a dolog abban tetőzött, legalábbis pillanatnyilag, hogy általánosan korlátozzák a tevékenységüket, de a kormány nem szándékozik további intézkedéseket tenni, úgymint gettók létesítése, megkülönböztető jel kötelező viselése stb.*”⁵¹ A korlátozásokon kívül tehát egyéb fellépés a zsidókkal szemben államilag ekkor még nem volt, ez majd csak a német megszállás után fog megindulni, 1944-ben. Ugyancsak ezen évben a nuncius a Szentszék újabb közbenjárását kérte a szlovákiai zsidók érdekében⁵², illetve egy másik

⁴⁵ „Bátorkodom csatolva elküldeni a szerencsétlen szlovákiai zsidók folyamodását a Szentatyához, akiket az a veszély fenyeget, hogy mindannyiukat kiutasítják Lengyelországba. A folyamodást Mons. Hamvas budapesti általános helynök adta át, aki a megkeresztelt budapesti zsidók [védelmére alakult] Szent Kereszt Egyesület alelnöke. Mellékelem Mons. Hamvas levelét is, amelyet nekem írt a tárgyban; segít jobban megvilágítani az ügy állását. Nem tudtam elutasítani ezt a karitatív kezdeményezést, annál is inkább, mert rendkívül sürgős dologról van szó.”, lásd 72. számú jelentés (1942. 03. 13.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 148.

⁴⁶ „Hivatkozva 1942. április 17-i, 7220/42. sz. jelentésemre a hazájukból deportált, zsidó származású szlovákok szomorú helyzetéről, tisztelettel továbbítom Eminenciádnak a nunciatúrára eljuttatott írást francia fordításban, amelyet csatolok. Egy szlovák katolikus plébános leveléről van szó, amelyet a budapesti izraelita közösségnek írt azzal a kéréssel, hogy járjon közben a szlovákiai zsidók érdekében. Az illető, aki elhozta, megkért, hogy juttassam el az államtitkárságra. Talán hasznos lehet, ha másként nem, mint dokumentum”, lásd 76. számú dokumentum (1942. 05. 01.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 151.

⁴⁷ 74. számú jelentés (1942. 03. 20.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 149–150.

⁴⁸ „Egy derék magyar kisasszony, bizonyos Végh Anna, aki segélybizottságokban dolgozik és már szolgált információkkal arról, hogyan bánnak a zsidókkal Szlovákiában, elhozta nekem az ezzel kapcsolatos emlékeztetőt, amelyet csatolok. Kitűnik belőle, hogy a Szentszék közbenjárását nagyra értékelték, és eredményesnek is bizonyult. Remélni lehet, hogy a Szentszék a jövőben is gyakorolhat jótékony befolyást”, lásd 75. számú jelentés (1942. 04. 17.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 150.

⁴⁹ Az ügygel kapcsolatban ismerjük Giuseppe Marcone zágrábi apostoli vizitátor Maglione bíboros államtitkárhoz írott levelét is, lásd 431. számú dokumentum. In: ADSS Vol. 8, 601.

⁵⁰ Lásd 78. számú jelentés (1942. 08. 28.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 152–153.

⁵¹ 84. számú jelentés (1943. 02. 25.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 161.

⁵² „Több helyről is kérnek, hogy folyamodjak a Szentszék segítségéért a még Szlovákiában maradt több mint 20 ezer zsidó érdekében (akiknek kb. a fele meg van keresztelve). A deportálást – mint mondják – a Szentszék közbenjárására elkerülték, most azonban ennek a szomorú sorsnak a veszélye fenyegeti őket, amely hosszú vértanúságot és halált jelent. Szükség esetére csatolok egy emlékeztető feljegyzést, amelyet a budapesti általános helynök adott át nekem a katolikus hitre áttért zsidók [védelmére alakult] Szent Kereszt egyesület meg-

írásban a budapesti nunciaturán keresztül a bethleni főrabbi, LICHTENSTEIN SALAMON írt levelet a Vatikánba⁵³, aki a munkaszolgálatra elhurcolt fiáról kívánt információkat megtudni a vatikáni Tájékoztató Irodától. 1944 elején szintén a szlovákiai zsidókkal kapcsolatban olvashatunk egy rövidebb jelentést, másrészt egy DR. RAJNA GYÖRGY nevű munkaszolgálatos felesége is írt egy levelet a nunciaturán keresztül a Vatikánnak, férjéről kérve információkat.⁵⁴

Az Apostoli Nunciatura embermentő tevékenysége – német megszállás és nyilas rémuralom

1944. március 19-én történt meg a fordulat, amikor a német erők megszállták Magyarországot és teljes nyomással ránehezedtek hazánkra. ANGELO ROTTA a helyzet váratlanságát is kiemeli másnapi jelentésében: „A német csapatok tegnap reggel váratlanul behatoltak Magyarországra, katonailag megszállták szinte minden ellenállás nélkül (?). A kormány lemondott, utódlás nehéz, mert nemzetiszocializmussal szimpatizáló magyar politikusok is megtagadják új kormány alakítását.”⁵⁵ A hónap végén ír ROTTA az újonnan felállított magyar kormányról (amelyet SZTÓJAY DÖME vezetett) és a zsidók helyzetéről, akikkel kapcsolatban megjegyzi, hogy egyelőre talán az üldözésük veszélye nem áll fenn.⁵⁶ Érdekes, hogy a magyar zsidók helyzete a nemzetközi erőket is megmozgatta, például a washingtoni apostoli delegátus, AMLETO GIOVANNI CICOGNANI az amerikai kormány kérését is tolmácsolta a Vatikáni Államtitkárság részére, és írásában kérte XII. PIUST, hogy utasítsa a magyarországi és romániai nunciusokat és püspököket, hogy legyenek segítségére a közel két millió ottani zsidónak, akiket a terror és az üldözés fenyeget.⁵⁷ Ugyancsak segítséget kért a jeruzsálemi főrabbi, ISAAC HERZOG is a magyar zsidókat fenyegető veszélyek miatt, amiről FILIPPO BERNARDINI berni nuncius tájékoztatta a Vatikánt.⁵⁸ LUIGI MAGLIONE bíboros államtitkár többek között a berni nuncius és a svájci „izraelita egyesületek” kérésére azt írta ROTTÁNAK, hogy „Excellenciád belátására bízom, milyen további lépéseket lehet és célszerű tenni az ügyben.”⁵⁹ ROTTA elég hamar válaszolt a kérésekre, hiszen már április 7-én azt írta MAGLIONE bíboros államtitkárnak, hogy amit tudott, azt megtett, de csak egy kis enyhítést tudott kieszközölni a megkeresztelt

bízásából. Nagyon jól tudom, nem a Szentszék jóakarátán múlik, hogy segítsen azokon a szerencsétleneken, és nem kétséges, hogy már megtette az ügyben, ami lehetséges volt a számára. De nem tudtam nem elküldeni Eminenciádnak ezt az emlékeztetőt; azért is, hogy lássa az, akit foglalkoztat a sok boldogtalan ember sorsa, hogy a nunciatura meghallja a Szentatya segítségéért könyörgő hangjukat, akinek jósága és valóban atyai szeretete a szenvedők iránt közismert.”, lásd 85. számú jelentés (1943. 02. 26.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 174.

⁵³ 88. számú dokumentum (1943). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 177.

⁵⁴ 92. számú dokumentum (1944. 02. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 180., illetve 93. számú jelentés (1944. 02. 06.). Uo., 180–181.

⁵⁵ 94. számú jelentés (1944. 03. 20.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 181.

⁵⁶ „Német nyomásra és felügyelet alatt új magyar kormány alakult. Kormányzót kormány jóváhagyására kényszerítették... mert németek fenyegették, hogy román, horvát és szlovák csapatokkal megszállják (?) az országot. új miniszterek beállítottsága nacionalista, de keresztény háttérrel. Egyelőre talán nem (?) áll fenn zsidók üldözésének veszélye, de kemény (?) harc várható (?); sok embert bebörtönöztek.”, lásd 95. számú jelentés. Angelo Rotta jelentéseiből II, 182.

⁵⁷ 117. számú dokumentum (1944. 03. 25.). In: ADSS Vol. 10, 191., illetve lásd Napolitano 2014, 73.

⁵⁸ 124. számú dokumentum (1944. 03. 30.). In: ADSS Vol. 10, 196.

⁵⁹ 96. számú dokumentum (1944. 04. 05.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 183.

zsidók számára.⁶⁰ Nem sokkal ezután jelentésében azonban már komolyabb problémákról ír a zsidók helyzetével kapcsolatban, többek között az ellenük hozott újabb rendelkezésekről (ekkor indul meg például a sárga Dávid-csillag viselésének kötelezővé tétele).⁶¹ ROTTA ezen intézkedések ellen, amint tehette, fel is szólalt SZTÓJAY DÖMÉNél, ahogy azt mások is, például SERÉDI hercegprímás⁶² is megtették. A fentebb említett jelentésében ROTTA annyit ír, hogy *„Ennek volt valamicske eredménye, amennyiben a zsidó származású papok, nővérek stb. mentesülnek a megkülönböztető jelzés viselésének oly gyűlöletes kötelezettsége alól, ahogy felmentették a házastársat is, akinek csak a családban kell majd teljesítenie ezt a kötelezettséget. Bizonyos kategóriákba tartozó személyek más kedvezményeket is kaptak, de az összes megkeresztelt zsidó felmentése nem történt meg, azoké sem, akik már akkor megkeresztelkedtek, amikor ez még nem keltett gyanút. A miniszterelnökkel tegnap folytatott beszélgetésben is visszatértem a témára. De a további javulást egyelőre kétségesse teszi – a külföldi nyomáson kívül – több kormánytag főbiás zsidóellenessége.”*⁶³ Az április végi jelentésben már a gettósításról is szó esik, és ROTTA hangsúlyozza, hogy egyre fokozódik a zsidók ellen *„folyó harc”*. A nuncius felszólalt a rendelkezések ellen, és kifejezte a Szentatya fájdalmát is ezen, az evangéliumok tanításával ellentétes úttal kapcsolatban.⁶⁴ ROTTA szerint leginkább a belügyminisztérium két *„elvakult antiszemita”* államtitkára (ENDRE LÁSZLÓ és BAKY LÁSZLÓ) a felelős azért, hogy nem érnek célra a tiltakozások. Május első napján a nuncius egy rejteltáviratban arról tájékoztatja a Szentszékot, hogy SERÉDI hercegprímás határozott hangon tárgyalta SZTÓJAY miniszterelnökkel, aki ugyan jóindulatú, de nem képes változtatni, a nuncius indoklása szerint pedig ez azért van, mert a *„német nyomás erős és nem akar megkülönböztetést a megkeresztelték javára, a magyar kormány pedig, amely nagyon gyenge emberekből és néhány elvakult fajgyűlölőből áll, nem képes reagálni.”*⁶⁵ Emellett hozzáteszi, hogy igen aktív a nemzetiszocialista mozgalom, és fokozódik a zsidóellenes kampány, miközben HORTHY kormányzó továbbra is passzív. ROTTA viszont maga is sokszor emelte fel a szavát a zsidókkal kapcsolatos törvénykezéssel kapcsolatban, sok sikert azonban továbbra sem tudott elérni. Eközben megindultak a deportálások, bár álcázva,

⁶⁰ „Már közbenjártam a magyar kormánynál Apostoli Szentszék nevében is a zsidóellenes rendelet enyhítése végett. Apostoli nunciatúra fellépése csak... megkeresztelték számára ért el különleges módosítást. Tekintettel a jelenlegi környezetre, egyelőre nem látok alkalmasnak további lépéseket.”, lásd 97. számú jelentés (1944. 04. 07.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 183.

⁶¹ „Közben, amint ez várható volt, német nyomásra nagyon erőteljes, hogy azt ne mondjam, embertelen intézkedések születtek a zsidók ellen. A március 30-i első rendelet olyan rasszista intézkedéseket tartalmaz, amelyek a német ellenőrzés alatt álló országokban már szabályok, beleértve a megkülönböztető sárga csillag kötelező viselését, ami a rendelet értelmében a régóta megkeresztelt zsidókra is vonatkozik, akik sokan vannak Magyarországon”, lásd 98. számú jelentés (1944.04.19.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 185.

⁶² Serédi zsidókkal kapcsolatos tevékenységével és ennek ambivalens megítélésével kapcsolatban lásd Csíky 2018, 403–417.

⁶³ Csíky 2018, 183–184.

⁶⁴ „Tegnap is komoly panaszt emeltem a külügyminisztérium főtitkáránál a kormány ilyen intézkedései ellen, ismét hangsúlyozva, mennyire embertelen és keresztényietlen a zsidók ellen folytatott harc módja és kiterjesztése. Mondtam, hogy a Szentatya csak mélyen fájlalni tudja, hogy Magyarország is, amely eddig büszke volt arra, hogy keresztény nemzet, olyan útra lépett, amely ellentétes az evangélium tanításával.”, lásd 99. számú jelentés (1944.04.28.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 188.

⁶⁵ 100. számú jelentés (1944.05.01.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 188.

ahogy azt maga a nuncius is jelenti a pápai Kúriának.⁶⁶ ROTTA jelzi, hogy a magyar püspöki kar eddig „általános csodálkozásra” nem cselekedett az ügyben semmit, és hasznos lenne a Szentszék közbelépése is.⁶⁷ TARDINI bíboros válaszában tudatja a budapesti nunciust, hogy a lépései meg-egyeznek azon lépésekkel, „amelyeket a Szentszék már más országokban tett az evangéliumban hirdetett szeretetelvek védelmében”; a magyar püspöki karral kapcsolatban pedig azt tanácsolja, hogy „tapintatosan buzdítsa őket”.⁶⁸ Az ezt követő júniusi jelentések már a helyzet tragikusságát festik a szemünk elé, a nuncius egyebek mellett beszámol a deportálásokról is: „Nem észlelhető semmi javulás, sajnos: folytatódnak a zaklatások és a deportálások, még hozzá embertelen módon, bár leplezetten, kötelező munkaszolgálatra küldés címén.”⁶⁹ ROTTA megjegyzi, hogy az irányelvek kívülről származnak, de sajnos „mániákus” végrehajtókra lelnek hazánkban.⁷⁰ Ez meglehetősen hasonló megállapítás ahhoz, mint amit a nunciust jól ismerő BORBÉLY ISTVÁN tesz írásában: „Náci akarat érvényesül, de magyarok a végrehajtók. S vannak, akik ezt lelkesedéssel teszik, mert egy húron pendülnek a nációkkal.”⁷¹ Egy másik júniusi jelentésben ROTTA még érzékletesebben ír a vagonokra feltuszkolt áldozatokról;⁷² de nemcsak ő, hanem fiatal asszisztense (*uditore*), GENNARO VEROLINO is beszélt arról, amikor BOKOR PÉTER egy film kedvéért (ami sosem készült el) meginterjúvolta az 1944-es eseményekkel kapcsolatban, hogy „Már tudtuk, hogy Auschwitzbe hurcolják őket. Tudtuk, hogy gázkamrákba. Tudtuk, hogy a munkára képteleneket érkezésük után azonnal megölték. Voltak vonatkísérők, vasutasok, akik láttak bizonyos dolgokat s ezekről beszéltek.”⁷³ A magyar vészorszak eddigi legsúlyosabb helyzete tárulkozik a szemünk elé, ráadásul ROTTA azt is említi,

⁶⁶ „Az Apostoli Nunciatura már f. hó 15-én elég határozott hangon tiltakozott a kormánynál, elsősorban megkeresztelt zsidók védelmében és fenyegető, mindamellett álcázott deportálásuk ellen. Következő diplomáciai futárral elküldöm a jegyzék szövegét és a miniszterelnökhöz intézett levelet. Eddig semmi válasz; sejtem, majdnem negatív tartalmú lesz. Közben kötelező munkaszolgálat címén már folyik deportálás, semmire nincsenek tekintettel, a rendőrség gyakran módszeresen kegyetlenkedik.” Lásd 102. számú jelentés (1944.05.24.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 190.

⁶⁷ Emellett maga a nuncius is állandóan felszólításokat intézett a magyar külügyminiszterhez, illetve miniszterelnökhöz, ehhez lásd Napolitano 2014, 82–85.

⁶⁸ 103. számú dokumentum (1944. 05. 29.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 191.

⁶⁹ 104. számú jelentés (1944. 06. 10.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 191. A deportálásokat valóban álcázták, németországi munkaszolgálatnak állították be, ami természetesen csak „szójátéknak” tekinthető, ráadásul – tette fel a kérdést nem egy ember a korszakban – minek visznek munkaképtelen gyermekeket és öregeket munkaszolgálatra? Ehhez a kérdéshez lásd Napolitano 2014, 85–86; Borbély 1965, 37; Beke 2014, 183–184.

⁷⁰ „A normális gondolkodású emberek nem helyeslik a zsidók ellen – beleértve, sajnos, a kitérteket is – folytatott kampányt, mivel ellentétes a magyar lélek keresztényi érzületével. De, ahogyan másutt is megtörténik, az erő és az erőszak felülkerekedik a józan észén, az igazsághoz és az igazságossághoz fűződő jogokon. Olyan irányelvekről van szó, amelyek kívülről származnak, de – szerencsétlen módon – elvakult, szinte mániákus végrehajtókra találnak Magyarországon, ami súlyos károkat okoz ennek az országnak a jóhírére és erkölcsi érzékére nézve”, lásd fentebb 104. számú jelentés, 192.

⁷¹ Borbély 1965, 36–37.

⁷² „Kapott (hírek?) sajnos igazak. Több mint 300 ezerre teszik már deportált emberek számát; mondják, hogy határokon túl harmadrészüket (a munkaképeseket) dolgoztatják, másik kétharmadra nézve mindenféle feltételezések vannak; néhány komoly ember megsemmisítő táborokról beszél; bizonyos, hogy gyűjtőpontokon és főleg szállítás közben valóban borzalmasan bánnak velük. Minden tehervagonba 70–80 vagy még több embert zsúfolnak össze tekintet nélkül életkorra, nemre, vallásra.”, lásd 105. számú jelentés (1944. 06. 18.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 192.

⁷³ Idézi Napolitano 2014, 85.

hogy a vagonok már Budapest zsidósága számára is készen állnak, akik éppen akkor költöztek be a nekik kijelölt házakba. Június 24-i jelentésében ROTTA semmilyen komolyabb változásról nem tud beszámolni, a zsidók elhurcolása zajlik (a megkeresztelteket is), a püspöki kar pedig – a hívek nagy megrökönyödésére – hallgat. ROTTA azt kérte XII. PIUS pápától, hogy szólítsa fel a püspöki kart a cselekvésre, hogy mentsek a menthetőt, illetve mentsek a katolikus egyház veszélyben lévő becsületét is.⁷⁴ Mint köztudott, XII. PIUS 1944. június 25-én táviratot intézett HORTHY MIKLÓSHOZ, amelynek hatására (kiegészülve a nemzetközi nyomás és a semleges országok diplomáciai képviselőinek tiltakozásával) a deportálásokat végül július elején leállították, ezzel mondhatjuk, hogy kis szünet állt be a szörnyűségben.⁷⁵ Maga ROTTA is beszámol a pápai fellépés eredményességéről egyik jelentésében, illetve említi SERÉDI hercegprímás körlevelét is (*Az apostolutódok*), amelynek a rádiókban való felolvasását ugyan az érsek végül visszavonatta, de csak azért, mert sikerült tárgyalóasztalhoz ülni a kormánnyal a megkeresztelt zsidók ügyében.⁷⁶ Érdemes lehet egy pillanatra elgondolkodni, hogy miért csak ekkor lépett a pápa és a nemzetközi diplomácia, miért nem korábban? A kérdésre, úgy vélem, nem lehet egyértelmű választ adni (tanulmányom keretei ezt nem is engedik meg), többféle ok is megemlíthető; egyrészt sokan hitetlenkedve fogadták a különféle beszámolókat és híradásokat (ezt a kifogást azonban nagyrészt parkolópályára helyezte az Auschwitz-jegyzőkönyv), másrészt azt sem akarták, hogy a náci propagandának – ami azt hangoztatta, hogy a szövetségesek a zsidók érdekeiért harcolnak – még több alapot adjanak (ez az indok a pápai diplomáciában is megjelenik),⁷⁷ ezek azonban kérdéses, hogy teljesen megmagyarázzák-e a történeteket és a viszonylag kései közös fellépést. A nyomásgyakorlás ugyan sikeresnek tűnt, de a magyarországi holokauszt első szakasza ekkorra már lezajlott.

MAGLIONE bíboros államtitkár 1944 augusztusának második felében táviratban köszönte meg ROTTA nuncius zsidók érdekében kifejtett munkáját, egyúttal azonban jelzi, hogy egyes értesülések szerint az észak-erdélyi zsidóságot a magyar hatóságok deportálással fenyegetik.⁷⁸ A nuncius két nappal később, augusztus 22-én kelt jelentésében tudatja a Vatikánnal, hogy a javulás kevés, az egyre erősödő német nyomás pedig a deportálások újraindulásával fenyeget. Ennek érdekében a semleges országok követségeivel egy közös jegyzéket készítettek a magyar kormány részére,

⁷⁴ 106. számú jelentés (1944. 06. 24.). In: Angelo Rotta politikai jelentéseiből II, 193.

⁷⁵ A táviratot lásd 243. számú dokumentum (1944. 06. 25.). In: ADSS Vol. 10, 328., a körülményeket és következményeket pedig lásd Rittner et al. 2009, 255–256; Beke 2014, 184; Napolitano 2014, 90–95; Borbély 1965, 37. A washingtoni apostoli delegátus, Cicognani szerint a deportálásokat leállítása az amerikai bizottságok szerint XII. Piusnak köszönhető, lásd 112. számú dokumentum (1944. 08. 10.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 196.

⁷⁶ „[A Szentatya] távirata Horthy kormányzónak nagyon időszerű volt. Öfömméltósága, akit apostoli nunciatúra igyekezett tájékoztatni dolgok valódi állásáról, megrendülve éppen az elvakult antiszemita vezetése... meghíusult államcsínytől is, állást foglalt. Nagyon hasznos volt bíboros prímás által írt lelkipásztori körlevél is, múlt vasárnap Magyarország minden templomában fel kellett olvasni. Kormány kiszimatolta levelet, kérte Serédi bíborost, vonja vissza; bíboros elrendelte felolvasás felfüggesztését megkeresztelt zsidók deportálásának megszüntetésére és felmentésére tett ígéret fejében. Deportálásokat ... tényleg felfüggesztették. Belügyi [állam] titkár ... hatalmát nagyon korlátozták, zsidók ügyében ... egész hatáskörét elvették. Még vita folyik keresztényeket megillető mentességek köréről; néhány kormánytag nagyon rosszhiszemű.”, lásd 109. számú jelentés (1944. 07. 14.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 195. Serédi körlevelének szövegét lásd V. körlevél. In: *Circulares litterae...*, illetve még ehhez lásd Beke 2014, 184.

⁷⁷ Ezen lehetséges okokhoz lásd Szécsényi 2014, 150–153.

⁷⁸ 116. számú dokumentum (1944. 08. 20.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 199.

melyben tiltakoztak az esetleges újabb deportálások ellen (ROTTÁnak ebben külön szerepe volt, hiszen ő volt a semleges országok követeinek doyenje).⁷⁹ A nunciusi jelentések alapján, ezt követően a nyilas hatalomátvételig viszonylagos nyugalom állt be a zsidók helyzetében, legalábbis ami a deportálásokat illeti. Emellett érdekes, hogy a Szentszékhez több megkeresés is érkezett, hogy a magyar zsidók helyzetét továbbra is kísérik figyelemmel, és a deportálások fenyegetését a helyi budapesti nunciaturán keresztül igyekezzenek elhárítani.⁸⁰ Eközben augusztus 29-én SZTÓJAY DÖME miniszterelnök lemondott, másnap pedig HORTHY MIKLÓS LAKATOS GÉZA vezérezredest bízta meg a kormányalakítással. ROTA jelentése szerint a kormány a zsidókérdéssel kapcsolatban nem kívánja a deportálásokat újraindítani.⁸¹ Szeptember közepén a nuncius beszámolt a magyar politikai helyzet súlyosságáról, de a zsidók helyzetével kapcsolatban csak ennyit jegyzett meg: „Zsidókérdés élet veszítette: eltávolították az elkövetett szörnyűségekért felelős elemeket.”⁸²

1944. október 16-án a nyilasok átvették a hatalmat, HORTHY MIKLÓS SZÁLASI FERENCET nevezte ki miniszterelnöknek. Amint ez megtörtént, a zsidók elleni agresszív fellépés is lényegében újraindult, ahogy arról maga a nuncius is beszámolt a nyilas hatalomátvétel után néhány nappal írott jelentésében.⁸³ Erre válaszul azt írta TARDINI bíboros, hogy a nuncius folytassa áldásos tevékenységét az üldözöttek érdekében.⁸⁴ Erre szükség is volt, mert a nyilasok igyekeztek minden kivételezést felszámolni még a megkeresztelt zsidókkal kapcsolatban is. A nuncius például felvette: esélyes, hogy a zsidók és nem zsidók közötti házasságokat is felbonttatják. A deportálásokat illetően azonban azt írja, hogy „Nem lesznek deportálások, hanem kényszermunka Magyarországon (?); párttagok sok kegyetlenséget követtek el.”⁸⁵ Emellett az októberi dokumentumok egy része SERÉDI JUSZTINIÁN hercegprímás azon kezdeményezéséről szól, melynek értelmében az esztergomi érsek segílyeket kívánt gyűjteni a háború sújtotta menekülteknek, akiknek egy része a katolikus

⁷⁹ 117. számú jelenés (1944. 08. 22.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 199–200, illetve Napolitano 2014, 95–96.

⁸⁰ Lásd 119–121. dokumentumok (1944. 08. 28.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 200–201. Ezen táviratok többek között William Godfrey érsektől, Alex Eastermantól, a Zsidó Világkongresszus képviselőjétől és Myron Taylortól, az Egyesült Államok elnökének szentszéki személyes képviselőjétől érkeztek a Vatikán részére. Ezekre válaszolt is a Vatikán, és megnyugtatta a fent említett személyeket, hogy a Szentszék és a budapesti nunciatura mindent megtesz a deportálások megakadályozása érdekében, lásd 122/124. számú dokumentumok (1944. 08. 31./1944. 09. 04.). Uo., 202–203.

⁸¹ „Miniszterelnök katolikus, külügyminiszter protestáns, mindketten tábornokok és kormányzó bizalmi emberei. Látogatást tettek nálam, nagyon tisztelik apostoli nunciaturát; nem titkolják helyzet súlyosságát, minden erővel védik határt és fenntartják zsidókérdésben mérsékeltbb közrendet, nem lesz semmilyen deportálás, aggódnak, de nyugodtak.”, lásd 125. számú jelentés (1944. 09. 05.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 203–204.

⁸² 128. számú jelentés (1944. 09. 16.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 205.

⁸³ „A zsidók elleni harcot nagy keménységgel újra kezdték és az elmúlt napok zavargásaiban sokat megöltek. (...) A rendőrség kezdettől fogva a németek oldalán van és ugyanígy az ország területén lévő hadsereg nagyrésze, pusztá félelemből. A szélsőséges elemek ... azt hirdetik, hogy keresztény elveket követnek, de nincs ok illúzióra”, lásd 135. számú jelentés (1944. 10. 18.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 209. A helyzet súlyosbodását jelzi, hogy újra több kérés is befutott a Szentszékhez rabbiktól, zsidó biztonságoktól és a Zsidó Világkongresszustól, hogy segítsenek a magyar zsidóságnak, ehhez lásd 137–138. számú dokumentumok (1944. 10. 19./1944. 10. 20.). Uo., 210.

⁸⁴ 142. számú dokumentum (1944. 10. 23.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 215.

⁸⁵ Ez a rész az eredeti dokumentumban is kérdéses jelentésű, mindenesetre lásd 143. számú jelentés (1944. 10. 23.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 216.

templomokban lelt menedéket.⁸⁶ Ahogy november folyamán a szovjet csapatok egyre törtek előre Magyarország területén, úgy lett egyre nagyobb a zűrzavar a nyilas vezetésben, Budapesten belül is. A nuncius a zsidók elleni embertelen elbánásról is írt jelentéseiben.⁸⁷ Talán nem véletlen, hogy a nunciatúra inntől kezdve nemcsak diplomáciai eszközökkel igyekszik menteni az embereket, üldözötteket, hanem továbbmegy, és más eszközöket is használatba vesz, mint például a menlevelek és a védett házak. A nyilas hatalomátvétel ezért is tekinthető egy cezúrának a nuncius tevékenységében, inntől kezdődik meg a tényleges/gyakorlati embermentés is.⁸⁸ A menlevelekkel/védlevelekkel (*Schutzpass*) kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy ezeket már november első napjaitól elkezdték kiállítani. November 12-én az *Uj Magyarország* című napilap is külön cikket szentelt a kormány és a semleges országok diplomáciai képviselői között megkötött egyezségről, miszerint azon személyek, akik ilyen menlevelekkel rendelkeznek, védett házakba vonulhatnak el.⁸⁹ ANGELO ROTTA egyik jelentésében – amelyet november végén írt – arról számol be, hogy a nunciatúra több mint 13 ezer menlevelet állított már ki, amelyekkel sikeresen tudtak embereket megmenteni a szenvedésektől.⁹⁰ A Szentszék egy válaszul küldött rejtjeltáviratban bátorította

⁸⁶ Ezzel kapcsolatban a dokumentumok nem egyértelműek: Rotta egyik rejtjeltáviratában „izraelita menekültekről” van szó, míg más dokumentumokban „nagyon sok menekült” szerepel, az első verzió a rejtjeliroda hibájának tudható be, ezt írja Tardini bíboros is. Ehhez lásd 144–150. számú dokumentumok (1944. 10. 22. – 1944. 11. 02.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 216–220.

⁸⁷ „Zsidók elleni harc kiéleződött, valóban embertelenül folyik; minden zsidó köteles a gettóban lakni, óriási zűrzavar; nyilaskeresztes párt szerint minden megengedhető zsidókkal szemben, lopás, testi sértés, gyilkosság nagyon gyakori, sok öngyilkosság. Kormány ígéretet, de erőtlen vagy nincs meg jóakarata; apostoli nunciatúra tovább dolgozik különösen kitért zsidók érdekében; valami eredmény van; újabb közös lépést tettek semleges diplomáciai képviselők, amióta ellenséges országokét megtorlással fenyegetik”, lásd 154. számú jelentés (1944. 11. 26.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 222–223.

⁸⁸ Szintén felmerülhet bennünk a kérdés, hogy miért nem korábban történt meg ez a fajta gyakorlati embermentés, és miért elégedtek meg a diplomáciai segítséggel? Erre konkrét választ sajnos ugyanúgy nem lehet adni, mint a nemzetközi politika kései reakciójának miéértjére. A nuncius, legalábbis véleményem szerint, igyekezett igazodni egészen 1944 októberéig a pápaság állásfoglalásához, amely igen óvatosan járt el a kérdésben, és kitarzott a diplomáciai eszközök mellett – amelyek, mint láttuk nem voltak teljesen hatástalanok. Rotta is valószínűleg ezt a „politikát” igyekezett követni. Emellett kiemelhető még, mint lehetőség, hogy a zsidókat – és fontos kiemelni, hogy főleg a megkeresztelt zsidókat – a nuncius nem tekintette úgy, mint akik végveszélyben voltak és ezért megelégedett a diplomácia és tárgyalás adta lehetőségekkel (főleg XII. Pius közbeavatkozása után). Amikor azonban a nyilasok átvették a hatalmat, a helyzet drasztikusan megváltozott és ez a nunciust is erőteljesebb fellépésre sarkallta. Ugyan ilyen okokat „konstruálhatunk”, és lehet van is bennük igazság, a háttér felderítéséhez úgy vélem még további mélyebb kutatásokra lesz szükség.

⁸⁹ „A kormány és a semleges államok követségei között létrejött megállapodás értelmében mindazok a zsidó személyek, akik valamely semleges állam követségének védelme alatt állanak, és ezt fényképes, az illető követség körbélyegzőjével és eredeti aláírással ellátott ideiglenes útlevelel, oltalomlevelel vagy védőútlevelel igazolni tudják, november 15-ig a részükre kijelölt sárgacsillagos házakba költözhetnek be”, lásd „A külföldi védettséggű zsidók összeköltöztetése” (1944. 11. 12.) *Uj Magyarország*, 6.

⁹⁰ „Gyakorlati eredményt nem reméltünk tőle (ti. egy beadott memorandumtól), tekintettel a nyilaskeresztes tömeg vallási tudatlanságban és elvakult zsidógyűlöletben gyökerező mentalitására, ugyanis ezek igazán hihetetlen kegyetlenséggel hajtják végre a kapott utasításokat; [csak] egy megnyilvánulást akartunk tenni, amelyet a polgári és keresztény lelkiismeret diktál. A nunciatúra a maga részéről minden lehetőt megtett a sok szenvedés enyhítése érdekében, kitarotán járta a különböző érdeklét minisztériumokat és több mint 13 000 menlevelet állított ki, ami valamire jó volt, legalább egy ideig megakadályozta sok zsidó és főleg megkeresztelt zsidó nő deportálását.”; lásd 155. számú jelentés (1944. 11. 27.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II, 224, a 13 ezer menleve-

ROTTA nunciust, hogy továbbra is minden tőle telhetőt tegyen meg az üldözött zsidók érdekében a magyar püspöki karral egyetemben, illetve pénzsegélyt is küldtek a nunciátúra számára, hogy azt felhasználhassa.⁹¹

Hogyan is zajlott az embermentés? Erre a legkonkrétabb forrásaink nem a nunciusi jelentések és dokumentumok, hanem többek között ROTTA asszisztensének, GENNARO VEROLINÓnak a visszaemlékezései.⁹² Először is fontos leszögezni, hogy a nunciátúra nem légüres térben dolgozott, hanem lényegében egy hálózatot működtetett, illetve annak volt egy fontos alkotóeleme. Ezen hálózatba beletartoztak az egyéb semleges országok követei, a Nemzetközi Vöröskereszt munkatársai (pl. ÚJVÁRY SÁNDOR), valamint papok és önkéntesek is (pl. KÖHLER atya, VAJKAY házaspár). Ezen hálózat koordinálását az idős Rotta nem tudta volna egyedül megoldani, ha nincs mellette VEROLINO, aki lényegében összekötőkapocs volt az embermentő csapat tagjai között. A dísz téri nunciátúrai épület lényegében „menlevélirodává” változott⁹³, ahol rengeteg kitöltetlen, ROTTA nuncius által aláírt vatikáni menlevelet és keresztlevelet állítottak ki, amiket ÚJVÁRY és társai (többek között VEROLINO is személyesen) teherautókon szállítottak el a Hegyeshalom felé haladó halálmenetek szenvedő áldozatainak. Ezeket aztán a helyszínen gyorsan kitöltötték az illető nevével, akit aztán gyorsan ki is szedtek a menetből, megmutatva a nyilasoknak a menlevelet. Több ezer embert sikerült ily módon kimenteni a biztos halálból. Miután a menlevelekkel ki tudtak szedni embereket a menetekből, teherautóra rakták őket, és elindultak Budapest felé, hogy a védett házakba elhelyezzék őket. A vállalkozás korántsem volt veszélytelen, hiszen több nyilas őrségen is át kellett haladni, akik sokszor gyanakodva figyelték az embermentők tevékenységét. Voltak helyzetek, amikor konkrétan halálközeli élményben lehetett része a menleveleket és kimentett embereket szállító csapatnak, de komolyabb összetűzésre, halálesetre tudomásom szerint nem került sor, bár VEROLINO beszámol olyan történetről, amikor nyilasok megállították és majdnem el is fogták őket. KÖHLER atyát is majdnem agyonlőtték nyilas „orgyilkosok”, de végül visszakoztak.⁹⁴ BORBÉLY ISTVÁN ROTTA egy nyilassal (tolmács segítségével) lefolytatott szemtől-szemben való vitájáról is beszámolt, amikor egy nyilas katona egy „zsidóházzal” kapcsolatban kívánt fellépni, de ROTTA végül megakadályozta ebben.⁹⁵

A menlevelek mellett a nunciátúra igyekezett kiterjeszteni a diplomáciai „területen kívüliséget” több ingatlanra is, ahol el lehetett szállásolni a zsidókat. BEKE MARGIT egyik tanulmányában tizenkét ilyen védett házat sorol fel, amelyek az apostoli nunciátúra fennhatósága alatt álltak.⁹⁶ Napolitano könyve röviden és tömören foglalja össze a legfontosabb személyeket, akik a nunciátúrával együttműködve munkálkodtak az embermentésben, említi például BADY FERENCET, aki a menlevelek futáraként osztott szét több ezret, továbbá BARANSKI TIBORT, aki a nunciátúra

vélhez röviden lásd A Holokauszt és a keresztény világ, 256.

⁹¹ 156. számú dokumentum (1944. 12. 04.). In: Angelo Rotta jelentéseiből II., 224.

⁹² Sajnos az eredeti dokumentumokhoz nem férök hozzá, így Napolitano könyvének idézeteire tudok támaszkodni.

⁹³ Napolitano 2014, 115; illetve Beke 2014, 185.

⁹⁴ Napolitano 2014, 112–113.

⁹⁵ Borbély 1965, 38.

⁹⁶ Beke 2014, 186.

titkára volt és a védett házaknak helyet adó ingatlanok felkutatásában tevékenykedett, miközben ő maga is osztott szét menleveleket. A jezsuita IZAY GÉZA segített a menlevelek biztosításában, míg JÁNOSY JÓZSEF katolikus pap (aki a Magyar Vöröskereszt igazgatója is volt) a svéd nagykövetséggel való kapcsolattartásban segédkezett.⁹⁷

Mi lett ennek a nagy munkának az eredménye, amit ez a hálózat végrehajtott? Egyes beszámolók és dokumentumok szerint „Amikor az orosz hadsereg Budapestre lépett, 1945. január elején, százhuszezer zsidó túlélőt talált. Ez lett Európa legnagyobb életben maradt zsidó közössége. A semleges országok diplomatái nélkül ők sem maradtak volna életben.”⁹⁸ Ebben jelentős szerepe volt a pápai nunciatura határozott és bátor fellépésének, mentési hálózatának (ami önmagában több ezer zsidó élet megmenekülését eredményezte), ahogy természetesen a svédek vagy a svájciak követeinek, diplomáciai képviselőinek is.

Konklúziók

Miután Budapestet bevették a szovjetek, a nunciatura helyzete kétséssé vált. Április elején végül a SZEB (Szövetséges Ellenőrző Bizottság) szovjet nyomásra a külföldi követek, többek között a pápai nuncius kiutasítása mellett döntött.⁹⁹ Ezzel hálálták meg azt az embermentő tevékenységet, melyet ROTTA és társai folytattak. A valódi köszönet nem ekkor volt, hanem amikor 1997-ben a Yad Vashem kitüntette ROTTÁT a „Világ Igaza” címmel, amelyet olyan személyek szoktak megkapni, akik a holokauszt idején emberek maradtak az embertelenségben, és részt vettek maguk is – az életük kockáztatásával – az embermentésben. Maga ROTTA ezt már nem élte meg, hiszen 1965-ben Rómában elhunyt.

Mit mondhatunk hát a budapesti Apostoli Nunciatura embermentő tevékenységéről? Mint láttuk, 1944-ig a nunciatura figyelemmel kísérte a magyar politikai élet változásait és igyekezett felszólalni a zsidók elleni törvényekkel szemben (sokszor hangsúlyozva a megkeresztelt zsidók jogait), valamint állandóan tájékoztatta a Szentszékét is a fejleményekről. 1944-ben jó ideig diplomáciai úton igyekezett embereket menteni a nunciaturára, hangosan tiltakozott a zsidóellenes intézkedések és később a deportálások ellen is (a nunciusi jelentések vizsgálata ezt jól szemléltette), majd a nyilas uralom alatt a nunciatura gyakorlatban is kivette a részét az embermentésből, bár jogos a kérdés, hogy miért nem tette meg ezt ilyenformán már korábban (erről lásd röviden fentebb a 88. jegyzetet). A semleges országok képviselői közül a nunciatura adta ki a legtöbb menlevelet, amelyet döntő többségében zsidók kaptak meg, ezzel megmenekülve a deportálástól. Emellett ROTTA igyekezett a magyar püspöki kart is bevonni az állandó tiltakozásba, és többször működött együtt SERÉDI hercegprímással is. ROTTA és a budapesti nunciatura nélkül a budapesti és magyarországi embermentés jóval kevésbé lett volna hatékony, amit remélem, írásom is bizonyít, talán annak ellenére is, hogy a gyakorlati embermentés időben való megkezdésének kérdése okoz némi ambivalenciát.

⁹⁷ Ezekhez lásd Napolitano 2014, 113–115.

⁹⁸ Idézi Napolitano 2014, 123.

⁹⁹ A kiutasításhoz bővebben lásd Balogh 2012, 1–7.

Bibliográfia

Korabeli újságcikkek

- „Elődeim szellemében folytatom a pápai nuncius magasztos misszióját”. Angelo Rotta, az új budapesti nuncius nyilatkozik az első benyomásairól. (1930.05.10.) *Új Nemzedék*, 3.
- Angelo Rotta, a pápa új budapesti követe nyilatkozik a Pesti Hírlap olaszországi munkatársának. (1930.04.01.) *Pesti Hírlap*, 5.
- A külföldi védettségű zsidók összeköltöztetése. (1944.11.12.) *Uj Magyarság*, 6.
- Az új pápai nuncius csütörtökön Budapestre érkezett. (1930.05.09.) *Friss Újság*, 4.
- Hírek a budapesti nunciaturán történő változásokról. (1930.02.13.) *Nemzeti Újság*, 3.
- Neue Fassung des § 9 der Novelle zum Ehegesetz. (1941.07.15.) *Pester Lloyd*, 6.
- Sitzung des Angleichungsausschusses beider Häuser des Reichstages. (1941.07.24.) *Pester Lloyd*, 5.

Szakirodalom

- ADSS Vol. 10: *Actes et Documents Du Saint Siège Relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* Vol. 10. Szerk. Pierre Blet et al. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 1980.
- ADSS Vol. 8: *Actes et Documents Du Saint Siège Relatifs à la Seconde Guerre Mondiale* Vol. 8. Szerk. Pierre Blet et al. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 1974.
- Angelo Rotta jelentéseiből I.: Csíky Balázs (szerk.): *Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből. I. rész: 1930–1939* (Nunciusi jelentések 3/1.). Ford. Csíky Balázs – Korompai Eszter – Somorjai Ádám. Budapest: METEM, 2022.
- Angelo Rotta jelentéseiből II.: Somorjai Ádám (szerk.): *Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből. II. rész: 1938–1945* (Nunciusi jelentések 3/2.) Ford. Korompai Eszter. Budapest: METEM, 2022.
- BALOGH 2012: Balogh Margit: Szentszéki-magyar kapcsolatok a koalíció (1945–1949) éveiben. In: Tusor Péter (szerk.): *Magyarország és a római Szentszék (Források és távlatok). Tanulmányok Erdő bíboros tiszteletére* (Collectanea Vaticana Hungariae Vol. 8). Budapest – Róma: MTA–PPKE ‘Lendület’ Egyháztörténeti Kutatócsoport, 1–60.
- BEKE 2014: Beke Margit. Angelo Rotta apostoli nuncius és hazánk. *Vigilia* 79(3): 181–187.
- BORBÉLY 1965: Borbély István SJ. Rotta Angelo és a magyarországi nunciusok. *Magyar Papi Egyiség* 33–34: 23–41.
- Circulares litterae...: *Circulares litterae adioeclesanae anno 1944. ad clerum archidioecesis strigoniensis dimissae*. Strigonii: Typis Gustavi Buzárovits, 1944.
- CSÍKY 2018: Csíky Balázs: *Serédi Jusztinián, Magyarország hercegprímása*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet – MTA–PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport.

- DUDÁS 2022: Dudás Róbert Gyula: Rotta nuncius levelei a harmincas években. In: Csíky Balázs (szerk.): *Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből. I. rész: 1930-1939* (Nunciusi jelentések 3/1.). Budapest: METEM, 11–42.
- NAPOLITANO 2014: Napolitano, Luigi: *Budapest Igazai. A Soá és a vatikáni diplomatak.* Ford. Dr. Puskely Mária. Budapest: Szent István Társulat.
- RITTNER et al. 2009: Carol Rittner – Stephen D. Smith – Irena Steinfeldt (eds.): *A Holokausz és a keresztény világ*, ford. Zalotay Melinda. Budapest: Balassi Kiadó.
- STARK 2021: Stark Tamás: Hosszú út az „idegen” zsidók galíciai deportálásához. <https://abtk.hu/ismerettar/ismeretterjesztes/1955-hosszu-ut-az-idegen-zsidok-galiciai-deportalasahoz> (Utolsó letöltés: 2022.10.02.)
- SZÉCSÉNYI 2014: Szécsényi András: Mit tudtak a szövetségesek a népiirtásról? In: Pécsi Tibor – Szobota István (szerk.): *Kiálts rám! S fölkelek! Tanulmánykötet a holokausz 70. évfordulója alkalmából.* Budapest: Hetek Könyvek, 147–155.
- TÓTH 2022: Tóth Krisztina. Angelo Rotta, a Világ Igazává vált magyarországi nuncius. *Újkor.hu*. 2022.08.09. <https://ujkor.hu/content/angelo-rotta-a-vilag-igazava-valt-magyarorszag-nuncius> (Utolsó letöltés: 2022.08.25.)

FORRÁS

A FILOZÓFUS SZENDERGÉSE

JAHJA IBN ADI ÉS AL-KINDI TRINITOLÓGIAI VITÁJA A 10. SZÁZAD DEREKÁN¹

RUGÁSI GYULA

„Bebizonyosodott tehát, hogy a valóságos Egyről nem tehető kijelentés: nem alapanyag, nem genus, nem species, nem individuum, nem tulajdonság, nem speciális és nem is közös járulék, nem mozgás, nem lélek, nem ész, nem egész és nem rész, nem összes és nem némelyik, sem pedig valami máshoz való viszony alapján vett egy; hanem inkább abszolút Egy, aki nem fogadja be a sokaságot;” (al-Kindi: *Az első filozófiáról*, XX,1.)²

1.

Abu Juszuf al-Kindi (801–873), muszlim filozófus és a jakobita szír szerzetes, Jahja ibn Adi (893–974) első látásra teológiai jellegű vitája a valóságban sohasem zajlott le, hiszen amikor az egyik vitapartner megszületett, a másik már két évtizede nem volt az élők sorában. Mégsem tekinthető pusztán fikciónak, illetve merő anakronizmusnak az iménti műfaji megjelölés: jelen esetben is – mint oly sokszor a filozófia történetében – a „síron túli disputák” néha évszázadokon keresztül folytatódnak, és nem lehet pontosan megállapítani, hogy a szellemi térben tovaterjedő hullámgyűrűk középpontja hol is keresendő?³

Mind a szó valódi értelmében arab arisztokrata, al-Kindi, mind pedig a tradicionális jakobita környezetből származó Jahja ibn Adi szorosan kötődik az iszlám kulturális aranykorához, az abbaszida kalifák Bagdadjának intellektuális miliójéhez, a görög filozófia – elsősorban is a peripatetikus hagyomány – sajátos rejtektutakon történő átörökítéséhez, ahhoz a hosszú évszázadokon át kibontakozó recepciótörténethez, amely a hellén filozófiai tradíciónak jobbára szír közvetítéssel

¹ A fordítás Augustin Périer szövegközlése alapján (Périer 1920, 3–16); Périer fordításának (1920, 16–23), valamint Peter Adamson átültetésének (2020, 241–271) figyelembevételével készült. Hálas köszönetet mondok Markó Michael egyiptomi kopt teológusnak a Jahja ibn Adi-szöveg és más középkori arab auctorok fordításához nyújtott felbecsülhetetlen segítségéért. Szerény munkámat csupán az orientalisztika világában bókászó kisinin, nem pedig az arrafelé otthonosan mozgó mester tevékenységének eredményeként fogom fel.

² Rashed–Jolivet 1998, 95.

³ Niszibisztől Damaszkuszon át Niszápurig vagy Bászráig rendszeresen tanultak együtt muszlim, zsidó és szír keresztény diákok; egy-egy filozófiai *cantus firmus* (különösen, ha annak erősen eltorzított görög eredetijére gondolunk) pontos lokalizálása úgyszólván megoldhatatlan feladat.

zajló meghonosításához kapcsolódik. Ennek az intellektuális miliónek az egyik különleges sűrítménye az a *filozófiai koiné*, amely kultúrától, vallástól, nyelvtől függetlenül magába foglalja nem csupán a muszlim, hanem a zsidó filozófia aranykorát, de ugyanígy a nesztoriánus és részben a jakobita szír kommentárirodalomét, sőt, majdan a 13. századi nyugati skolasztika Arisztotelész-reneszánszát is. A szóbanforgó filozófiai koiné egyik szellemi epicentruma a 832-ben alapított bagdadi *Bait al-Hikhma* (Bölcsesség háza), amely igazából nem valamiféle akadémia volt, hanem az alexandriai könyvtár szimbolikus jogutódja, s a végzet frivol játékának következtében, a 13. századi mongol invázióknak köszönhetően ugyanolyan erőszakos módon pusztult el, mint hajdan az alexandriai könyvtár.⁴

Jahja ibn Adi nagy elődjéhez, az első igazán szuverén muszlim filozófiai gondolkodóhoz, al-Kindihez hasonlóan szintén a Bait al-Hikhma tudós társaságához tartozik; ebben a körben tanít az Arisztotelész-fordító nesztoriánus szír szerzetes, Abu Bishr Matta ibn Junusz, aki 940-ben bekövetkezett haláláig az iskola vezetője, és akinek a tanítványai közé tartozik ibn Adi csak úgy, mint az egyetemes iszlám filozófiatörténet talán legnagyobb alakja, al-Farabi is⁵. Ibn Junusz egyébként egy másik tudós társaság, az „Arisztotelaiánus filozófusok bagdadi iskolájának” az alapítója is egyben. A szellemi szálak tehát alig kibogozhatóan összefonódnak, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy ibn Junusz halála, valamint al-Farabinak Damaszkuszba történő távozása után, Jahja ibn Adi lesz az iskola raisza, nagy tekintélyű vezetője.

Aligha túlzás tehát a HARRY AUSTRYN WOLFSON klasszikus, legtagabb meghatározását tekintve⁶ *kalámnak* nevezett racionális teológia muszlim, zsidó és (főleg szír) keresztény követői között egyfajta aranykorról beszélni.⁷ Az aranykor részint az abbaszida kalifák politikai-vallási toleranciájának, részint pedig a korabeli koszmopolisz, Bagdad már említett valóban multikulturális jellegének a függvénye, s annak az intellektuális sokszínűségnek a hozadéka, amely a sztoicizmus alapításához köthető „polüpoikilia”⁸ megnevezésben rejlik. Ám a *sokszínűség* szinte szükségszerű velejárója, hogy a Bait al-Hikhma szellemi holdudvarában folyó viták különböző nyelvi és műveltségi regisztereken zajlottak, s adott esetben a süketek párbeszédéhez hasonlítottak. Mindez azt jelenti, hogy a szigorú értelemben vett logikai disputák elegyedtek a vallási nézeteltérésekkel; Jahja ibn Adi és al-Kindi trinitológiai vitája is csak részben tekinthető teológiai jellegűnek, a vitatkozó felek igazából eltérő Porphüriosz-, illetve rajta keresztül Arisztotelész-értelmezésük miatt kerültek szembe egymással. Azon túl természetesen, hogy egy muszlim mutakallim számára az elsődleges

⁴ Ha hinni lehet Bar Hebraeus *Khronográfiájának*, az alexandriai könyvtárat tűz pusztította el, a hódító muszlimok jótékony közreműködésével (Bar Hebraeus 1932). Míg 1258-ban, amikor Hülegü kán serege elfoglalta Bagdadot, a hódítók a könyvtár teljes anyagát a Tigris folyóba szórták. Ekpüroszisz versus kataklüszma.

⁵ Abu Naszr al-Farabi (872–951) – újabban Kazahsztán nemzeti büszkesége – Arisztotelész után a legnagyobb tekintélyű auctor az iszlám világban, olyannyira, hogy az „al-Mu'allim asz-Szani” (a második tanító) epithetont érdemelte ki.

⁶ Wolfson 1976.

⁷ Az „aranykor” kifejezés teljességgel bevett jelölés a középkori arab/muszlim filozófiatörténet al-Kinditől Averroesig terjedő, illetve a zsidó filozófiatörténet Jicháq Jiszraélitől Móse Maimuniig ivelő periódusára. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a kifejezés a „keresztény kalám” kultúrhitóriájára, vagyis a szír (kommentár)irodalomra már csak fenntartásokkal alkalmazható.

⁸ A megjelölést nem a sztoicizmus keletkezését magyarázó doxográfiai irodalomból, hanem az Epheszoszi levél 3:10-ből veszem, ahol Pál apostol „Isten sokszínű bölcsességéről” (*hé polüpoikilosz szophia tu theu*) beszél.

követelmény mindig is a *tawhid*, az osztatlan isteni egység védelmezése kellett, hogy legyen. Pontosan ugyanúgy, ahogyan a zsidó filozófusok és halakhikus tekintélyek számára is, Szaadjá Gáóntól Móse Maimuniig. Legfőképpen a *tawhid* elve az, amely szükségszerűen magában rejtí a doktrinális összeütközést a Trinitás dogmájával. Éppen azért azt is mondhatnám, hogy Jahja ibn Adi és al-Kindi fiktív disputája logika és teológia köztes terében zajlik, számkivetve a szellemi limesek valamelyikén; a jakobita szír szerzetes az igazán vérre menő teológiai vitáit az „ősi” nesztoriánus ellenfeleivel szemben folytatta.⁹ Másfelől pedig tudjuk azt is, hogy egyfajta arisztokratikus göggel utasította vissza, hogy logikai vitába bocsátkozzék olyan ellenfelekkel szemben, akik – szerinte – nem ismerték eléggé alaposan az arisztotelészi logikát.¹⁰ Ezen a szinten tehát nem számított az illető vallása, származása, kultúrája; az említettem *filozófiai koiné* egészen sajátos szempontok alapján határozta meg a mutakallimok szellemi hovatartozását, akkor és ott, Bagdadban, a 10. század derekán.

Jahja ibn Adit a rendelkezésre álló, korabeli életrajzi források két melléknevével együtt említik; az egyik ezek közül az „al-Takriti”, vagyis Tikritbéli, utalva szülővárosára, a Bagdad és Moszul között fekvő Tikritre, a másik pedig az „al-Mantiqi”, vagyis „a logikus”, jelezve a név viselőjének a peripatetikus logikában való kiemelkedő jártasságát. Műveiről és oktatói tevékenységéről elsősorban a feltehetőleg perzsa Abu Szulajman asz-Szidzsisztani (912–985) filozófiatörténetéből, a *Sziwan al-Hikhma* (A bölcsesség edénye) című munkából,¹¹ Iszhaq al-Nadim a bibliográfus, biográfus és könyvkereskedő *Kitab al-Fihriszt* (Katalógus-könyv) című összeállításából¹², továbbá Abu Hajján at-Tawhidi (923–1023) *Al-Imta wa al-Muʿanasza* (Ínyencségek és lakoma) című anekdotagyűjteményéből¹³ tudunk. Külön érdekességként említendő, hogy az utóbbi két szerző az ibn Adival is szoros kapcsolatban álló, s az al-Mantiqi epitethon tanúsága szerint szintén jelentős logikus asz-Szidzsisztani közvetlen környezetéhez tartozott. Mindezek alapján úgy látszik, hogy Jahja ibn Adi jelentősége nagyjából a kései, vagyis az 5. század utáni athéni és alexandriai neoplatonikus akadémia kis mestereihez, a samaritánus Marinoszéhoz, avagy a szír Éliáséhoz és Dávidéhoz mérhető.

GEORG GRAF, illetőleg AUGUSTIN PERIER múlt század elején napvilágot látott klasszikus monográfiái¹⁴ után a legalaposabb filológiai összegzés, GERHARD ENDRESS életmű-katalógusa¹⁵ nem kevesebb, mint tíz alosztályba sorolja az szír szerző kiterjedt kéziratos hagyatékát; ezek között szerepelnek a Platón-, Arisztotelész-, Theophrasztosz-, Aphrodisziaszi Alexandrosz-, Themisztiosz-, Olümpiodórosz-fordítások, az *Organon*-, a *Fizika*- és a *Metafizika*-kommentárok, a propedeutikai és logikai művek – köztük Porphüriosz *Eiszagógéj*ának értelmezései –, a fizikával és matematikával foglalkozó művek, a kalám vonzkörébe eső problémákat taglaló írások, valamint a

⁹ Az antinesztoriánus traktátusok számbavétele: Endress 1977, 111–113. A dalalat al-Naszturi, vagyis a nesztoriánusok tévelygése ellenében íródott művek körében a legfontosabb vitapartner Ahmad ibn Muhammad al-Niszri, nem Abu-l Haszan al-Khaszim ibn Habib.

¹⁰ Maróth 1980, 10.

¹¹ Abu Szulajman asz-Szidzsisztani: *Sziwan al-Hikhma*. Lásd ezzel kapcsolatban: Kraemer 1986.

¹² Abu al-Faradz Muhammad ibn Iszhaq al-Nadim: *Kitab al-Fihriszt* = Dodge 1970.

¹³ Bergé 1979.

¹⁴ Graf 1944–53.

¹⁵ Endress 1977.

kifejezetten a keresztény teológiával, illetve exegézissel kapcsolatos értekezések. Ennek az impozáns gyűjteménynek terjedelmileg pusztán elenyésző és esetleges része a szóban forgó fiktív teológiai vita, s ezt a benyomást látszik megerősíteni az al-Kindi-kiadások egynémelyike is, amennyiben csupán az arab filozófus neve alatt szereplő szövegrészeket közlik, Jahja ibn Adi kritikáját nem.¹⁶ Ám a futó impressziók szinte mindig csalóka látszatnak bizonyulnak, miként esetünkben is, hiszen ibn Adi érvei között – sűrített formában – felsorakoznak az életmű legfontosabb kérdései, csakúgy a logikához, mint a teológiához kötődőek. Másrészt pedig az ál-dialógus forma alkalmazása sem jelent okvetlenül valamiféle különleges eljárást, hiszen a muszlim, a zsidó és a keresztény kalám műfaji besorolás alá eső művek általában vagy (fiktív) levél formában íródtak, vagy (fiktív) mester-tanítvány beszélgetést örökítenek meg, illetve egyfajta rejtett szentenciaformát (a *maqala* kifejezés egyik lehetséges értelmében) alkalmaznak. Az a gesztus, hogy a szöveg, avagy az auctor valakit mindig megszólít, univerzális jellegzetesség az említett középkori filozófiai koinéban.

A hatalmas kiterjedésű életmű – mai fogalmak szerint – egyfajta jótékony „grafomániát” sejtet, de ez a megállapítás nem írja le pontosan a korabeli Bagdad különféle nációkból összeverbuválódott tudósainak, oktatóinak és diákjainak egészen testközeli, érzéki viszonyát a könyvhöz. Olyasfajta viszony ez, amely a nyugati kultúrában – különösen a 10. században – teljesen ismeretlen. Jahja ibn Adiról is tudjuk, hogy nem csak fordított, kommentált és tanított, hanem egész nap könyvtekercsek után kajtatott, s ami a legfontosabb, folyamatosan kéziratokat másolt. Tetemes összegeket áldoztak egy-egy fontosabb kéziratért, s eképpen nem csupán az említett Iszhaq ibn Nadim minősült „könyvkereskedőnek”, hanem szinte mindenki, aki görög, perzsa, szanszkrit értekezések átültetésével töltötte az időt. Bizonyos művek kézzől kézre jártak; tudjuk például, hogy a bagdadi születésű szír filozófus és fordító, Haszan ibn Szuwar (más néven Ibn al-Khammar, 942–1017) ibn Adi példányát használta Iszhaq ibn Huszajn *Organon*-fordításából, miután mestere már elkészítette a maga *Kategóriák*-kommentárját.¹⁷ A fordítások és kommentárok rendkívül bonyolult és szerteágazó genealógiája pontosan megfelel Aristoteles Arabus képzeletbeli portréjának, amely leginkább egy mitológiai szörnylényhez hasonlítható.¹⁸

Az Aristoteles Arabus jellege semmiképpen sem azt jelenti, hogy a szír-arab fordításirodalom torzította volna el veszedelmesen és visszavonhatatlanul a Lúkeion alapítójának évszázadokon át éles kontúrokkal megőrzött arcvonásait. Köztudomású, hogy az antik logika, metafizika, lélekfilozófia-kommentárok jelentős többsége közép-, illetve neoplatonikus szerző műve, Aphrodisziaszi Alexandrosztól Damaszkioszig. Ennek megfelelően ezek a bizonyos kontúrok már a kései antikvitás idején halványulni látszanak, s a hagyományozás bizonytalanságának következtében tűnnek fel muszlim környezetben olyan sajátos keverék művek, amelyek Plótinosz *Enneádj*aiból származó parafrázisok, köztük az *Arisztotelész teológiája*,¹⁹ *Az isteni tudomány levele*, *A görög bölcs mondásai*, vagy éppen az 5. századi athéni neoplatonikus, Proklosz *Elementa theologiae*jére épülő

¹⁶ Rashed – Jolivet 1998, II. 119–128.

¹⁷ Bonadeo 2007, 7–20.

¹⁸ Peters 1968.

¹⁹ Adamson 2002.

Liber de causis.²⁰ A peripatetikus logika neoplatonikus hagyománytörténete azonban természetesen nem öleli fel az antik görög filozófia recepcióját, de még a logikáét sem. Pontosan úgy, ahogyan a hellén ókorban, az arab nyelvű irodalomban is egymás mellett él az arisztotelészi és a sztoikus logika. Az utóbbi elsősorban a mutazilita kalám híveinek körében volt népszerű, különösen a korai évszázadokban, de egyáltalában nem kizárólagos érvénnyel.²¹ Ebben a meglehetősen konfúzus „szövegkörnyezetben” Jahja ibn Adinak és szír keresztény, valamint muszlim kortársainak különleges érdeme Arisztotelész portréjának immáron hihetőbb felvázolása (*perigraphé*).

2.

A 10. századi arab nyelvű metafizikai, logikai, részben (racionális) teológiai irodalom igazából egyfajta végtelen fűga szerkezethez hasonló, bizonyos alapmotívumok és alapidallamok ismétlődnek benne újra és újra. Ez a megállapítás Jahja ibn Adi életművére nézve is igaz, az al-Kindi elleni vitáirait szemlélő horizontjának meghatározásához nincs szükség a GERHARD ENDRESS megalkotta katalógus részletes lajstromozására. A műfaj és a módszer tekintetében három művet szeretnék megemlíteni, amelyek alapján rekonstruálhatóak a szóban forgó apológia legfontosabb érvei. Az első ezek közül az al-Kindi metafizikájához nagyon hasonló *Maqala fi' at-Tawhid* (Értekezés az Egységről)²², a második a szír teológusnak a legterjedelmesebb, nesztoriánusok ellen írott trinitológiai értekezése, a kiváló leuveni dominikánus, EMILIO PLATTI által meghonosított fantáziacímen: „Jahja ibn Adi nagy antinesztoriánus polémiája”²³, a harmadik pedig egy sajátos, talán Aquinói Tamás *Summa contra gentiles*-éhez hasonlítható apologetikai munka, a *Kitab al-Burhan fi'l-Din* (A bizonyítás könyve a hiten keresztül).²⁴ Az említett, hét részből álló mű első négy fejezete a Trinitás dogmájának, valamint az incarnatióknak a védelmében íródott a zsidók, a muszlimok és egyéb „eretnekek” ellenében, a fennmaradó három fejezet pedig kozmológiai jellegű, a teremtéssel, a Paradicsommal és az eljövendő világgal kapcsolatban.

Jobbára ezek köré a művek köré szötte az értelmezés hálóját az elmúlt hosszú évszázad kritikai irodalma – ahogyan már említettem – GEORG GRAF és AUGUSTIN PERIER összefoglalóitól kezdve, természetesen többféle nézőpontból is. Mint például az „egyetemes arab (nyelvű) középkori filozófiatörténet”, a középkori szír egyháztörténet, illetve GEORG GRAF 1944–1953 között napvilágot látott monumentális munkája, a *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* kínálta megközelítésmódok. Mindezek közül az igazán elitáriánus szemléletmód az, amelyik szigorúan filozófiatörténeti szempontból tárgyalja ibn Adit, mint OLGA LIZZINI kiváló tanulmánya, amely a

²⁰ Proclus: *The Elements of Theology*. (A Revised Text. Translated and Edited by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 19632 [1933]. A *Liber de causis* számos arab, latin, héber nyelvű szövegvariációja és kommentárja külön-külön értekezések tárgya. Az arab szöveg bilingvis kiadása ösrégi; még Goldziher Ignác kollégájának és barátjának műve: Bardenhewer 1882.

²¹ Maróth 1980, 10.

²² Jahja ibn Adi: *Maqala fi' at-Tawhid* = *Trattato sull'Unità* (L'uno, il molteplice e l'unità di Dio. Az arab szöveget gondozta Khalil Samir, olaszra fordította és a jegyzeteket írta Olga Lizzini, lásd Endress 2020.

²³ Platti 1981.

²⁴ *Kitab al-Burhan fi'l-din*, in: Platti 1974.

szír teológus trinitológiai traktátusát Avicenna filozófiai főművének, a *Kitab asz-Szifának* harmadik maqalájával veti össze, avagy CECILIA MARTINI BONADEO írása, amely ibn Adi *Metaphysica* A-kommentárját értelmezi.²⁵ Bár az al-Kindi ellen megfogalmazott rövid apológia valóban csupán kis töredéke a roppant terjedelmes ibn Adi-életműnek, így is szinte kiprovokálja a kérdést: melyik megközelítés fejezi ki híven az *auctor Syriacus* igazi súlyát, jelentőségét? Annál is inkább, mert az anakronisztikus vita „dramaturgiai környezetét” ugyan Jahja ibn Adi maga választotta meg – aligha kétséges, hogy a peripatetikus logika ismeretében „jobb volt”, mint arab ellenfele, a trinitológiáról nem is beszélve –, ám a teoretikus vita középpontjában olyan, a korabeli kalám szellemi alapzatát érintő kérdések (is) álltak, amelyekkel kapcsolatban megkerülhetetlen az állásfoglalás. Egyebek között ilyen az örök és az Egy problémájának megítélése, akár filozófiai, akár pedig teológiai szempontból.

A zsidó és a muszlim kalám egész aranykorában, Jicháq Jiszraélitől Narbonne-i Móséig, al-Kinditől Averroesig évszázadokon át visszhangzik az alábbi enigmatikus mondat: „Semmi, ami összetett, nem lehet örökkévaló.” A kizárólagos és egyetlen Egy áll tehát szemben valamennyi egyéb létezővel; az Egy lény, minemősége (*huwija*), lényének tiszta transzcendenciája és pneumatikus jellege szinte kiprovokálja az értelmezői vita negatívát: az apophatikus teológia, a neoplatonikus interpretációs technikák örökségét. S jóllehet éppen a neoplatonikus örökség egyéb módszertani nehézségeket is rátestál a failaszufokra és a mutakallimokra – mint például a platóni/plótinuszi léten-túli (*epekeina tész usziasz*), a részesülés (*methexisz*) problémája, a teremtés és az emanáció inkonzisztenciája –, ezek a nehézségek azonban nem hasonlíthatók ahhoz az irgalmatlan teherhez, amelyet az isteni egység doktrínájának és a Trinitás dogmájának összeegyeztetése – esetünkben – a szír teológusokra rótt.

Hasonló a helyzet az isteni örökkévalóság kérdését illetően is, hiszen ezen a ponton újra és újra meg kellett (volna) indokolni, hogy – az antik tradícióval ellentétben – miként lehet *teremtő* az az isteni lény, aki transzcendens, pneumatikus és örök? Az örök(kévaló) különféle középkori definíciói közül a mi kontextusunkban talán al-Kindi negatív körülírása a legérdekesebb; eszerint „örök az, amelynek számára a nem-lét teljességgel lehetetlen” (*al-azali huwa al-lazi lam jadszib [ma] laisza huwa mutlaqan*; Az első filozófiáról, 33).²⁶ Ebben a megközelítésben persze sérülni látszik az isteni onnipotencia, mindenhatóság követelménye, amelyet egyfajta negatív habitus formájában lehet átmenteni az „isteni lélekfilozófia” területére. Mindenesetre az örök és az *Egység* problémái kulcsfontosságú logikai paraméterek al-Kindi és Jahja ibn Adi sajátos vitájában is, újra és újra hangsúlyozva, hogy olyan fogalompárról van szó, amely komplex számként kezelendő, a „valóságos és a képzetes oldal” egymástól elválaszthatatlan.

A disputa bevezető szakaszában – GERHARD ENDRESS szerint Jahja ibn Adi al-Kindinek egy, ibn al-Nadimnál említett traktátusából idézhet itt?²⁷ – az arab szerző világossá teszi, hogy érveit

²⁵ Bonadeo 2007.

²⁶ Adamson 2007, 99.

²⁷ Endress 1977, 101. Endress szerint Ibn al-Nadim tesz említést al-Kindi művei közt egy bizonyos *Riszala fi'iftiraq al-milal fi'l-tawhid* című traktátusról, amely esetleg Jahja ibn Adi ősforrása lehetett, s ahol az arab filozófus összefoglalta a kereszténység és különösképpen a Trinitas elleni álláspontját. Talán az ibn Adi által gyakorta idézett formula, a „*fa-amma l'Nazara*”, „ami pedig a keresztényeket illeti”, is innen származhatott? Az elgondolás legfőbb filológiai támasza a nagy holland orientalista, T. J. de Boer egyik ősrégi tanulmánya (Boer 1906, I. 279–281).

nem a szokványos, a nyugaton megszokott zsidó–keresztény „hitviták” nyelvén fogalmazza meg, hanem a filozófia és a logika eszközeivel. Kiindulópontja az ókeresztény korban latinul Tertullianusnál készen álló formula: az *una substantia* és a *tres personae* viszonya. Ám az „alapképlet” önmagában semmit sem jelent, mint ahogyan nem jelentett sokat két, egyaránt görög ajkú, ám különböző filozófiai iskolázottságú egyházatya esetében sem, mondjuk a 4. század végén, vagy az 5. század elején. Al-Kindi számára a Trinitas egyetlen szubsztanciája végül is három személy helyett háromféle személyiségjegyből, azaz különféle attribútumokból (*szífat*) áll össze; s ennek megfelelően vonja le a következtetést, miszerint „Mindegyikük előidézett hatások vegyüléke, ám amennyiben így áll a helyzet, ezen hatások egyike sem lehet örökkévaló”. Magyarán, mindenfajta kauzális láncolat kiindulópontján az oszthatatlan és vegyíthetetlen Egy állhat csupán, akár *creator*-ként, akár *emanator*-ként, hiszen minden, ami általa teremtetett, avagy tőle származik (harmadik logikai lehetőségként: benne áll fenn), az szükségképpen okozat és összetett. Vagyis semmiképpen sem lehet örök. Szigorú értelemben véve a vita ezen a ponton már azelőtt véget érhetne, hogy egyáltalán elkezdődött volna. A helyzet azonban korántsem ilyen egyszerű, még azzal együtt sem, hogy a felek már a szöveg kezdeti részében pontosan rögzítik a „játékszabályokat” a disputa módszerére, nyelvére nézve.

Al-Kindi érvei között olvassuk a következőket: „a keresztények állításának hamissága világossá válik, amikor a logika szabályai, valamint a perdöntő fontosságú fogalmak alapján vizsgáljuk meg azokat, bárki számára, aki csak olvasta az *Iszagudzi* című traktátust, vagyis a *Bevezetés könyvét*.” Porphüriosz hihetetlen népszerűségnek örvendő műve, az *Eiszagógé* jelenti tehát a közös hivatkozási alapot, az a mű, amelynek Jahja ibn Adi működése idején két szír és három arab fordítása volt ismert.²⁸ Másutt al-Kindi Porphüriosz rövid munkájának didaktikus előnyeit hangsúlyozza: „...nyomatékkal hivatkozom a *Bevezetések könyvére*, ugyanis ez az a könyv, amelyből gyakorolnak az ifjak, s amelynek segítségével megkezdik tanulmányaikat, mert minimális felfogóképességet követel és könnyű megérteni.” Jahja ibn Adi kiváló dramaturgiai érzékkel idáig mélyen egyetért Al-Kindivel, hogy utána még inkább elcsodálkozzék: hogyan lehetséges akkor, hogy nagyhírű vitapartnere mégsem ért az egészből semmit?

PETER ADAMSON – nagyon leegyszerűsítve – a következőképpen rekonstruálja al-Kindi érveit: (1) Ha léteznének isteni személyek, akkor azok Porphüriosznál predikátumok, avagy individuumok lennének. (2) A predikátumok és az individuumok összetettséget feltételeznek. (3) De Isten nem összetett, mert ha az volna, volna oka, márpedig semminek, ami örökkévaló, nem lehet oka. (4) Ennélfogva nem léteznek isteni személyek.²⁹ A kulcsszó, és egyben a kizáró elem a már említett összetettség, csak hogy ezt a fogalmat mindkét fél szisztematikus rendben, a porphürioszi *quinque voces*, azaz a nem, faj, különbség, tulajdonság, és a kétféle járulék alapján vizsgálja; al-Kindi az öt alapszó mentén külön-külön és lépről lépésre cáfolja a Trinitas dogmáját, szír vitapartnere pedig hasonlóképpen utasítja el a felsorakoztatott érveket, mondhatni a cáfolatok cáfolataként. A kései antik trinitológiai vitákhoz képest tehát gyökeresen megváltozik az érvelésmód irányultsága és tétje. Például az I. konstantinápolyi és az epheszoszi zsinat közötti időszakban is perdöntő fon-

²⁸ Maróth 1980, 31–34.

²⁹ Adamson 2020, 244.

tosságú az arisztotelészi logika szemlélete és nyelve, de az elsődleges kérdés mégis csak az isteni személyek egymáshoz fűződő viszonya, vagy éppen a Fiú természete, itt a 10. századi Bagdad szinkretikus szellemi miliőjében viszont a Trinitas dogmája csupán másodlagos kérdésként merül föl, ama kitüntetett jelentőségű logikai ujjgyakorlathoz képest, amelyet az *Eiszagógé* módszertana és értelmezői hagyománya szab meg.

A vita szövege egy olyan – egyre finomabb és bonyolultabb – fogalmi hálózathoz hasonlítható, amelyet az említett traktátus másik címe is ismert *quinque voces*³⁰ Porphüriosz által vizsgált viszonya jelképez, mint az egybefonódások, mind pedig a különbözőségek szintjén. E fogalmi háló sűrűsége elvben azt is lehetővé tenné, hogy a disputa jelenlegi terjedelméhez képest a sokszorosára duzzadjon, hiszen a szofisztikus érvek osztódása egyre nagyobb és nagyobb genealógiai fává növekedhetne. Ráadásul azt sem tilthatjuk meg – már a problémafeltevés szintjén sem –, hogy a fa gyökérzete éppen olyan zezgugos és bonyolult legyen, mint maga a lombozat. Ám az is nyilvánvaló, hogy a vitatkozó felek által kölcsönösen kimutatott ellentmondások nem a (formalizált) érvek bonyolultsági fokából fakadnak elsősorban. A szinte valamennyi állítás végén olvasható sztereotip mondat – *vahaza min isnahi almahal* (szó szerint: „ez pedig a legszörnyűbb képtelenségek közül való”) – nem az adott teológiai doktrína jellemvonására mutat rá, hanem a filozófus, a logikus vétkére: képtelen volt ellentmondásmentesen levezetni a maga állításait. Ez tehát az „ösbűn”, amelyet nem illik elkövetni, különösen akkor nem, ha Jahja ibn Adi ellenfelét „filozófusnak” nevezi, vagyis azzal a névvel illeti, amellyel a muszlim, zsidó és keresztény kortársak egyaránt Arisztotelészt, illetve a későbbiek folyamán al-Farabit jelölik.

De hol rejtőzhetnek azok a logikai hibák, amelyek a már idézett PETER ADAMSON-rekapitulációban, al-Kindi roppant egyszerű és hatásos érvelésében első látásra aligha mutatkoznak meg? Jahja ibn Adi azzal utasítja el vitapartnerének kifogását, miszerint a három személy semmiképpen sem egyeztethető össze a tökéletes egység kívánalmával, továbbá az egyetlen, általános szubsztancia feltételezésével, hogy a keresztények a három isteni attribútumot – jóság, bölcsesség és hatalmasság – nevezik Atyának, Fiúnak és Szentléleknek, ám e három tulajdonság egyetlen szubsztanciához tartozik. A középkori muszlim és zsidó filozófia, a karaitákkal folytatott folyamatos vita, továbbá a vallások feletti kalám egyik legfontosabb teoretikus kérdése: vajon hol húzható meg a határvonal az isteni attribútumok és a szubjektumok logikai státusza között? A szélsőséges mutakallimok (és némelyik 10–11. századi karaita) sajátos védekező stratégiát dolgoztak ki az iménti csapda elkerülésére; szerintük ahhoz, hogy akarjon valamit, illetve hogy kinyújtsa a karját, Istennek előbb újra és újra meg kell teremtenie saját akaratát, illetőleg karját. Csak így, például a „teremtett intencionalitás” pazar ideálja révén őrizhető meg az isteni transzcendencia eszméje a maga tiszta formájában. Ennek megfelelően Jahja ibn Adi is igyekszik elmosni az egy jakobita szír teológus számára nyilvánvalóan világos és éles kontúrokat a személy szubjektum, avagy a személy attribútum volta között.

A másik fontos mozzanat Jahja ibn Adi kiinduló érvelésében az összetettség kérdésének értelmezése. Eszerint ugyanis az isteni *tawhid* kívánalma sem őrizhető meg sértetlen formában,

³⁰ Porphüriosz: *Eiszagógé* = Porphyry: *Introduction* (Translated with a Commentary by Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press, 2003). Magyar fordítás: Geréby–Pesthy 1984.

hiszen Az, akiről al-Kindi azt állítja, hogy mindenekelőtt és mindenek fölött Egy, Az *teremtő* és örök is ugyanakkor. Nem lehetett előbb örök, mint ahogyan Egy is volt, és megfordítva. Igaz, monofizita lévén, az „örök Teremtő” ideája nehezen (lett volna) értelmezhető a szír teológus fogalom-szótárában. Ennek ellenére az iménti három Isteni létmódot ugyanúgy összetettségként értelmezte, mint ahogyan al-Kindi interpretálta a Trinitas logikai státuszát. A vád is ugyanaz: „Ez pedig így a legszörnyűbb képtelenség”. Az első pengeváltás során mindössze odáig jutottunk el, hogy a két vitatkozó fél egyaránt képtelenséget állít. Jahja ibn Adi a képtelenségek sorát így összegzi: lehetetlen, hogy az Egyre vonatkozó isteni attribútumok „azután” keletkeztek volna, hogy már mindig is Benne léteztek.

Jahja ibn Adi állásfoglalása világos: a sztoikus megkülönböztetést, a *logosz apophatikus* (meg-nem-jelentő logosz), illetve a *logosz endiathetosz* (bennefoglalt logosz) kifejezéseket már Juszinosz apologéta is használta a 2. század derekán, szembeállítva a *prophatikus* (megjelenő), avagy a *propedan* (előugró) logosszal, természetszerűleg mindig a Hüioszra, a Fiúra vonatkoztatva. Eszerint a három isteni személy már „mindig” is létezett – teológiai nyelven preexiszens módon –, anélkül, hogy kinyilatkoztatott formában megmutatkozott volna. Ily módon pedig az isteni *tawhid* ideálja a lehető legcsekélyebb módon sem szenvedett csorbát. Nem nehéz belátni, hogy az ibn Adi életidejéhez mérten fél évezred trinitológiai vitáin edződött keresztény teológusok számára az említett megoldás magától értetődő. Ám a porphürioszi *Eiszagógé* „játékszabályaiból” kiinduló muszlim filozófus számára nem jelent támpontot mindaz, amit a dogmatörténet addig megőrzött és figyelembe vett. Ahogy már említettem, al-Kindi a *quinque vocest* veszi sorra, hogy az alapkifejezések segítségével bizonyítsa az egész teológiai konstrukció ellentmondásos voltát.

Ennek megfelelően az arab filozófus a *genus* (*genosz*), valamint a *species* (*eidosz*) fogalmaiból indul ki azt állítva, hogyha egy-egy személy (individuum) az előbbiekből épül fel – a *genus* a *species*hez tartozik, a *species* pedig a személyhez –, akkor többféle „örökkévaló *genusszal*” kellene számolnunk, ami megint csak ellentmondáshoz vezet, hiszen az örök fogalmával ellentétes összetettséghez jutunk. Jahja ibn Adi minderre ezt feleli, hogy a keresztények sohasem állították azt, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyetlen *genus*, vagy *species* lennének. Lényegében véve ugyanez a vád és viszontválasz hangzik el a különbséggel, a tulajdonsággal, valamint az univerzális és a partikuláris járulékkal kapcsolatban is. Jahja ibn Adi egyrészt tagadja azt, hogy a porphürioszi fogalmak külön-külön érvényesíthetők lennének a Trinitas három személyére nézve, vagyis a személyek (*ahsas*) úgy épülnének föl, mint az atommagok a kvark triptádokból, vagyis, hogy minden fogalomból három van meg bennük. Ezzel szemben al-Kindi kihasználja, hogy a Porphüriosznál csupán „leírt”, s nem definiált öt alapszó viszonyfogalom, egyfajta hierarchiába rendeződik. Például a *species* (*eidosz*) legfelső pozícióját tekintve *genosz genikótaton* (a leginkább *genosz*), azaz Jahja ibn Adinál *dzsinsz al-adzsasz*, míg legalsó pozíciójában *eidosz eidikótatosz* (a leginkább *eidosz*).³¹ Miután tehát a fogalmak hatóköre nem különíthető el egymástól, hanem ezek átfedik egymást, már önmagában is garantált az a bizonyos összetettség, amelyet al-Kindi az örökkévaló állapottal összeegyeztethetetlennek tart. Ezen a ponton azonban ibn Adi egy olyan új érvt iktat be, amely nem illeszkedik szervesen a porphürioszi szövegre alapozott disputa eddigi rendjébe.

³¹ Maróth 1980, 49.

3.

A kitérőként beiktatott új érv az ok és az okozat viszonyára vonatkozik, utalva arra, amit al-Kindi állít: semmiféle *okozott* állapot, avagy létező nem lehet örök. Jahja ibn Adi természetszerűleg a négyféle arisztotelészi okból indul ki, s azt kísérli meg körülírni, hogy az Atya milyen módon lehet oka a másik két Isteni személynek? Álláspontja szerint nem törvényszerű, hogy az ok időben megelőzze az okozatot; példaként a napfelkeltét és a levegő felfénylését, illetve a két szilárd test összedörzsöléséből származó hang egyidejűségét hozza fel. Ugyanez érvényes szerinte a három isteni személy relációjára is, hiszen *sub specie aeternitatis* a „korábban” és a „később” időhatározók értelmüket veszítik. Így tehát nem is lehet semmiféle logikai hibát a keresztények szemére vetni.

Ezután a vita visszatér a porphürioszi *quinque voces* megszabta medrébe, s az iménti kitérőre reagálva al-Kindi a következőket mondja: rendben van, fogadjuk el, hogy a három isteni személy külön-külön is örök, de akkor (a keresztények) „hogyan különböztetik meg az ugyanazon genus alá tartozó specieseket? Akkor ugyanis azok a differenciák és genusok, amelyek a speciesek természetében találhatóak, megtalálhatóak egyúttal az individuum (személy) természetében is, a járulékokkal együtt”. Ily módon pedig megint csak oda lyukadunk ki, hogy több mint három örökkévaló dolog létezik. Mi több, a helyzet akkor sem változik, ha a három személyt partikuláris, illetve univerzális járulékok együtteseként fogjuk fel, hiszen ha az accidensek örökkévalóak, akkor mindennek meg kell mutatkoznia a különbözőségeken, a tulajdonságokon, valamint a genusokon és a specieseken is, azaz újfent az örökkévaló létezők sokaságához jutunk.

Jahja ibn Adi válasza mindenre: a keresztények sohasem állították, hogy a három szubszisztens személy a járulékok szintjén különböznek egymástól, mint ahogyan – a korábbi gondolatmenetben – a *genusok*, a *speciesek* és a tulajdonságok szintjén sem. Az eddigi monoton adok-kapok dramaturgiát al-Kindinek az *Eiszagógéra* történő újabb hivatkozása töri meg; az arab filozófus azt állítja, hogy ez az ifjuncoknak íródott, minden jobb házban meglévő mű talán meggyőzi majd a keresztényeket, és „segíti őket abban, hogy felébredjenek szenderegésükből”. Erre Jahja ibn Adi azt feleli: „már bebizonyosodott, hogy hamis érvelésed folytán inkább te vagy az, aki a szendergő állapotban lévőkre hasonlítasz, állításaid pedig zavaros álmokra; Isten bocsásson meg nekünk és neked!” A vita tehát egyfajta sajátos, neoplatonikus miliőbe helyeződik át, a nem valóságos létezőkkel szembesülő *szophosz* valamiféle félálomban szendereg. A nem éppen egzakt érvekből felépített kölcsönös vádaskodás alapján két fantom áll szemben egymással: a szendergő filozófusé és a szendergő teológusé. Könnyen belátható azonban, hogy a kétféle fantom – ha nem is egy szubsztancia, de mindenesetre – egy személy.

Valóban, a teoretikus félálom elsődleges oka éppen az, hogy a vitapartnerek kölcsönösen képtelenek valóságos létezőnek elfogadni azt, amit a másik pontosan így lát. Vonatkozik mindez az Egy, a három, illetve a háromnál több örökkévaló kérdésére, s egyáltalán, az egység és a sokaság természetére is. Szükségesnek látszik tehát az *egy* fogalmának pontos logikai körülhatárolása; al-Kindi itt kilép az *Eiszagógé* szövegvilágából, és a *Topica* 5. részére hivatkozik, megkülönböztendő a numerikus értelemben felfogott egyet, valamint a *genus* és a *species* szerinti egyet. Mondhatjuk azt, hogy Khalid és Zaid egy, miután mindkettő „ember”, de egynek tekinthetjük az embert és a szamarat, miután mindkettő ugyanabba a *genusba*, az „élőlényekébe” tartozik.

Mindez az arab filozófus szerint a Trinitas dogmájára nézve a következőképpen érvényesíthető: (1) „Ha tehát ők [ti. a keresztények] azt mondják, hogy a három egy, valamint az egy három, akkor ez numerikusan értendő, mivel a három olyan szám, amely három egységből áll, továbbá az egy része a háromnak, ily módon tehát az, ami egy nem egyéb, mint tulajdon esszenciájának (vagy: szubsztanciájának) része; de a hármasság duplán egység, tudniillik – az előbb már kiderült – az egy nem más, mint tulajdon esszenciájának része; és így [a három] tulajdon esszenciájának sokasága egyúttal; ez pedig olyan állítás, amely szörnyű képtelenségnek és nevetséges bizonyításnak minősül.” (2) Az eddig többször is felsorakoztatott érv: amennyiben a három egy – híven a dogma felfogásához –, akkor az állítás a három személyre vonatkozik, de az egyes *speciésekre* is, ám a *species* *genusból* és *differentiából* áll; az összetettség tehát szükségszerűen következik a második értelmezésből is. (3) Végül, amennyiben a hármasságot *species*(ek)nek fogjuk fel, az egyest pedig *genus*nak, akkor a személyek egyszerre örökkévalók is, meg nem is. Al-Kindi ezt az eshetőséget is „szörnyű képtelenségek” nevezi.

Válaszában Jahja ibn Adi kifejti, hogy a keresztények a három és az egy relációját a fentiekben elősorolt nézetektől eltérően fogják fel, vagyis teljességgel célt tévesztettnek minősíti ellenfelének érvelését. Egyrészt olyan példákat említ, ahol az egy(ség) viszonyfogalmat, illetve egyfajta feloszthatatlanságot jelöl, mint a forrás és a belőle eredő folyó, illetve a pont, a kiterjedés és a felület relációja, például egy szabályos kocka esetében. Másrészt a nyelvi szinonimák esetét említi, vagyis, hogy az olyan kifejezések, mint *samul* és *hamr* (bor) *himar* és *sir* (szamár), *dzsamal* és *bair* (teve) is egységet alkotnak, miután ugyanazokat a dolgokat jelölik. Ennek megfelelően a három isteni attribútum, a „jószág”, „bölcsség” és „hatalmasság” is három különböző fogalmat ragad meg, ám a szóban forgó három fogalom esszenciálisan (másként fordítva: szubsztanciálisan) van jelen Istenben. Istenben tehát, és nem az Atyában. Jahja ibn Adi szerint a példa pontosan megfeleltethető annak, mint amikor azt mondjuk, hogy Záid az egyedüli alany, akire egyszerre érvényes, hogy „élő”, „eszés lény” és „halandó”, illetve amikor azt mondjuk, hogy Záid, Abdullah és Khálid ugyanaz az alany, s ez az *ember*.

Végezetül a szír teológus azzal vádolja ellenfelét, hogy következtetlenül, önös céljainak éppen megfelelő módon értelmezi az egy és az egység fogalmait, mindeközben néha – mondhatni véletlenül – ugyanarra a következtetésre jut, mint keresztény ellenfelei. Ibn Adi szemében ez a sajátos koincidencia vallási értelemben szentségtörés ugyan, de a vita kontextusát tekintve a logika diadala. Az *Eiszagógé* módszereit alkalmazva még az is kimondja az igazat, aki minden erejével az igazság elfedésére tör. Óvatosan, mintegy a sorok közé bújtatva Jahja ibn Adi végül megkérdőjelezi a mutakallimok többször is idézett alapidogmáját: „Semmi, ami összetett, nem lehet örökkévaló”. Ezt kérdezi ugyanis vitapartnerétől: „árul el, vajon szigorúan szükségszerű-e, hogy mindaz, ami csak létezik, vagy egy legyen, vagy pedig sokaság?” Nyilvánvalóan utalva a Trinitas összetett szubsztancia jellegére.

A disputa végén al-Kindi kurtán-furcsán reagál ibn Adi rétorikai szempontból dagályos érveire, csak annyit mond: „Arra nézve, amit akartunk, ennyi éppen elegendő”. Mit jelenthet ez? Újra hangsúlyoznom kell, arra vonatkozóan, hogy Jahja ibn Adi ellenfelének melyik összefüggő művéből idéz, csak találgatásokra vagyunk utalva.³² Miként szó esett arról is, hogy az al-Kindi

³² Endress 1977, 101.

opera completában a tárgyalt vita *excerptumai* szerepelnek csupán.³³ Ezek azonban formális mozzanatok, miután nyilvánvaló, hogy a vita mindkét szereplője számára a Trinitas dogmája csak *exemplum*, egyfajta példatár a korrekt logikai érvelés demonstrálására. Mindeközben persze szép számmal maradnak elkötetlen szálak is, az *Eiszagógé* mellett például a Jahja ibn Adi által is lefordított *Kategóriák*, illetve a *Topica* alapján. Ilyen a genusok és a speciesek másodlagos szubsztancia volta Arisztotelésznél, az attribútumok és a szubsztanciák viszonya, vagy éppen a *subsumptio* elve, amelyet a vitatkozó felek nem alkalmaznak konzekvensen. De ugyanígy említhető az isteni személyek Trinitason belüli viszonyának leírására a Jahja ibn Adinál alkalmazott elv, az ok és az okozat egyidejűségének esete is, amelyet a szír teológus a vitában éppen csak érint.

Arisztotelész a *Kategóriákban* – mindarról szólva, „ami egyszerre van” – kétféle módozatot különböztet meg. Az egyik az „idő szerinti” (*kata ton khronon*) kontemporalitás; mindez azokra vonatkozik, akik/amelyek egyszerre keletkeztek. A másik a „természet szerinti” (*phüszei*) egyszerre-létezés, amelyre nézve Arisztotelész matematikai és biológiai példákat egyaránt felhoz, mint például a „kétszeres” és a „fél”, amelyek következnek ugyan egymásból, de semmilyen értelemben sem oka egyik a másiknak.³⁴ A Fiúra vonatkozó nevezetes areioszi maximát – „volt idő, amikor nem volt” – megcáfolni, ez nyilvánvalóan nem egy jakobita szír teológus eminens feladata, s az öröktől fogva való létezés logikus módon kizárja az arisztotelészi keletkezés példáját, ám a Fiú titokzatos *születésének* dogmája Jahja ibn Adi korában újra és újra felveti egy sajátos teoretikus ekvivalencia lehetőségének kérdését, s ez a *henószisz phüsziké* és a *henószisz hüposztatiké* együttes (meg)létének eshetősége,³⁵ feltehetőleg valamennyi nesztoriánus teológus és logikus esetében. (Nesztoriosz követői a természeti egységet ugyanis általában szubsztanciális egységként fogták fel.) A kulcsszó tehát a *természet*, s e kifejezés esetleges alkalmazása sok tekintetben finomíthatta volna a két fél fiktív trinitológiai vitájának módszerét és nyelvezetét, de a *quinque voces* megszabta logikai keret – úgy tűnik – erre nem adott lehetőséget. Az osztatlan Egység ideájának előfeltevése és kényszerítő ereje folytán a szimultaneitás kérdése szemmel láthatólag beleolvad az örökkévalóságba. Nagyjából úgy, ahogyan azt a nyugati hagyományban a Porphüriosz népszerűségével vetekedő kommentátor, Boethius meghatározza; eszerint az örökkévalóság nem más, mint *tota, simul et perfecta possessio* (teljes, szimultán és tökéletes birtoklás) – a végtelen életre vonatkozóan.³⁶

4.

Ahogyan már említés történt róla, klasszikus monográfiájában EMILIO PLATTI úgy határozza meg Jahja ibn Adi személyiségét, mint az „arab filozófus” és a „keresztény teológus” sajátos vegyülékét, s e meghatározás a wolfsoni értelemben felfogott *kalám*, illetve az ugyancsak használt kifejezés, nyelvek és vallások fölötti *filozófiai koiné* figyelembevételével egyáltalában nem tűnik meglepőnek. Meggyőződésem azonban, hogy az iménti distinkció mindenképpen finomításra szorul, megkülönböztetendő például a filozófiai hagyomány körén belül a metafizikát és a logikát. Ezen

³³ Rashed–Jolivet 1998, II. 119–128.

³⁴ *Kategóriák* 13. = Arisztotelész: *Organon* I. (ford. Rónafalvi Ödön–Szabó Miklós) Budapest, 1961, 97.

³⁵ A „természeti”, illetve a „személyi egység” kérdése végigkíséri az antik trinitológia történetét, legalábbis Areiosz és Athanasziosz vitáitól fogva a II. nikaiai zsinatig. Az utóbbi esemény pedig már egyáltalában nem a Jahja ibn Adi és másik ellenfele, a nesztoriánus Abu l-Hasszan ibn Habib vitájának régmúltjában keresendő.

³⁶ Boethius: *De consolacione philosophiae* V. 6.

túl pedig – úgy vélem – el kell különítenünk bizonyos misztikus formajegyeket is, még ha nem is olyan nyilvánvaló módon, mint a kabbalistáknál, avagy a szúfiknál. Ez a megkülönböztetés a középkori zsidó filozófia nagyjainál a legkézenfekvőbb: Szaadja Gáón, Ábrahám ibn Daud, Móse Maimuni alpműveiben a filozófia és a halakha elszakíthatatlan egységet alkot, és mint valamiféle árnyék, szinte valamennyi érdemes auctor életművében felbukkan egy-egy *Széfer Jecira*-kommentár (*tafszír, perús*). A nézőpontok sokrétősége általában együtt jár a tradíciók, illetve a műfajok sokrétőségével is; a különféle szerepek más és más teoretikus alapállást és műfajt követelnek meg, néha egyetlen művön belül is; ebből a szempontból nyilvánvalóan felülmúlhatatlan példa Móse Maimuni filozófiai főműve, *A tévelygők útmutatója*. Ha nem is ennyire éles kontúrokkal, nagyon hasonló helyzetkép bontakozik ki a szemünk előtt, amennyiben a fiktív teológiai vita helyett Jahja ibn Adi és al-Kindi egyéb írásait vetjük egybe.

A trinitológiai vita függeléke gyanánt PETER ADAMSON egészen kézenfekvő módon a két szerző metafizikai főműveit, a *Kitab at-Tawhid*ot, valamint a *Maqala fi' at-Tawhid*ot hasonlítja össze³⁷, Jahja ibn Adi traktátusában az attribútum-tant emelve ki. Az itt megjelenő Egy nem a szingularitás és a kompozitum szembenállása elsősorban, hanem az első létező, mindenek oka és mindenfajta igazság végső kritériuma. Az így felfogott Egyre pedig csak a filozófia kérdezhet rá mérvadó módon, saját kompetenciájából fakadóan. Művének elején al-Kindi így ír: „Az emberi képzettségek közül a legmagasabb s a legtisztetreméltóbb a filozófia művelése, amelyet így lehetne meghatározni: a dolgok tudása úgy, ahogyan azok valójában vannak, amennyire csak az emberi képességből telik. Most ugyanis a filozófus célja az, hogy tanulmányozza a filozófiát, elérje az igazságot, munkálkodva azon igaz módon cselekedjék, ám a cselekvés nem lehet szüntelen, hiszen megállunk és a művelet véget ér, amint elértük az igazságot. De nem találjuk meg az igazságot anélkül, hogy ne találánánk meg annak okát, és valamennyi dolog létezésének és stabilitásának oka az igazság, mert minden, ami létezik, rendelkezik az igazsággal: ily módon az igazság mindenképpen létezik, a létezők pedig rendelkeznek exisztenciával” (*Első filozófia*, I, 2).³⁸ Az igazság és a létezés tehát – a fenti körkörös logikai értelmében – egy töről sarjad; akár ha Aquinói Tamást olvasnánk: a *verum esse* csak Istenről állítható, aki mindenfajta *létezés* (existentia) kútfeje, s az *igazság* (veritas) kritériuma.

Nyilvánvaló, hogy az imént idézett álláspont nincs alávétve az arisztotelészi igazságfelfogásnak – *veritas est adaequatio intellectus et rei* –, s ekként az *Organon*, illetőleg az *Eiszagógé* műfaji elvárásai sem vonatkoztathatóak rá. De ha a Létről vagy az Egyről megfogalmazott kijelentések igaz vagy hamis voltát vizsgáljuk, akkor természetesen egészen más a helyzet. Különös módon itt Jahja ibn Adinak a trinitológiai vitában előterjesztett ellenérvei bukkannak fel. A *Kitáb at-Tawhid* XIX. részében al-Kindi azt írja, hogy nincs olyan valóságos Egy (*al-wahidu bi-l-haqiqati*), amely homonimája lehetne bárminek is a saját *genus*ában, s így azt kell mondanunk, hogy a valóságos Egynek nincsen *genusa* (XIX, 3). A phorpürioszi *quinque voces*re nézve pedig teljességgel egyértelmű az arab filozófus álláspontja: „a sokaság jelen van minden egyes meghatározásban, s ezek kiegészítéseiben, miként a *genus*, a *species*, az *individuum*, a *differentia*, a saját illetve a közös járulék, az

³⁷ Adamson 2007.

³⁸ Rashed – Jolivet 1998.

összes, a rész, vagy az egész. Hasonlóképpen, az Egy a felsorolt dolgok mindegyikére állítható. Ily módon tehát a valóságos Egy nem az egyik ezek közül” (XIX, 3).³⁹ Magyarán, filozófia és teológia közös *via negativáján* időzve úgyszólván tökéletesen mindegy, hogy a Tawhidról a porphürioszi *quinque voces*, avagy egyfajta neoplatonikus színezetű misztika nyelvén nem mondhatunk semmit. Legalábbis semmi pozitívát, a szó etimológiai értelmében.

Idáig terjed a filozófia és a logika kompetenciartománya; mindez a felidézett vitából is világosan kitűnik. Ami viszont al-Kindi és Jahja ibn Adi síron túli disputájában javarészt rejtve marad, a teológia kompetenciartománya, az elsősorban a szír szerzetes legfontosabb trinitológiai írása alapján jól rekonstruálható. A szóban forgó, már említett terjedelmes munka az Abu l-Haszán al-Qaszim ibn Habib nesztorianus teológushoz írott apológiája, *pro forma* „levele”, a filozófiai hagyomány szemszögéből leginkább attribútum-tanként lenne értelmezhető. Ahogyan a levél bevezetőjében olvassuk, a jakobiták és a nesztorianusok megegyeznek Isten örökkévaló, lényegi és teljes attribútumait illetően, csak a Fiú/Ige megtestesülésének és természetének megítélését illetően képviselnek eltérő álláspontot. Ezek az attribútumok pedig a trinitológiai vitában is feltűnő jóság, bölcsesség, hatalom. Mindamellett ami az attribútumok plazmatikus világából – csakúgy az 5. század elején, miként a 10. század derekán – kivezet, az a „személy” (*proszópon, sahsz*), illetőleg a „természet” (*phüszisz, tabia*) fogalma.

Amint köztudomású, a meglehetősen esetleges és torzult formában fennmaradt Nesztoriosz-corpus⁴⁰ alapján megtestesülésekor a Krisztus egy kézzelfogható emberi lényt választott magának, amelybe beleköltözött és a templomává tette. Jóllehet a templomhasonlat Pál apostolnál is előfordul – az emberi test a Szentlélek temploma (1Kor 6:19) –, itt speciális értelmet hordoz. Jahja ibn Adi levelének elején közli a jakobita hitvallást és Abu l-Haszán ibn Habib szájába adva a nesztorianus *credót* is. Ibn Habib egyértelművé teszi: a templom és a benne lakozó nem lehet ugyanaz, ennek megfelelően az sem igaz, hogy a Krisztus egyetlen szubsztancia lenne. A hitvallások háttérében felsejlik a khalkedóni zsinat állásfoglalása a Fiúban levő két természet jellegéről; az *en duo phüszeszín...gnóridzomenon* kitételhez négy privatív adverbium járul: *aszünkhütósz* (változás nélkül), *atreprósz* (keveredés nélkül), *adiairetósz* (megkülönböztethetetlenül) és *akhórisztósz* (elszakíthatatlanul). Ez a fajta *nea phüszisz* az, amelyet ibn Habib – becsületes nesztorianushoz illően – tagad, s ez az, amelyet az al-Kindi és Jahja ibn Adi közti filozófiai/logikai vita nyelvezetére meglehetősen bonyolult lenne átültetni. (Ha netán mégis megtörténik ilyesmi – trinitológia nélkül –, miként például Salomon ibn Gabirolnak a 11. század közepén fogant filozófiai főművében, a *Fons vitae*ben, ott az összetett járulékok és szubsztanciák egyfajta eklektikus, arisztotelészi-neoplatonikus rendszerbe illeszkedve, emanált hüposztasziszokként jelennek meg előttünk). Miután az al-Kindi-polémia csupán féloldalasán tükrözi Jahja ibn Adi argumentációs eszköztárát, ki kellett térnünk az idézett trinitológiai levélre, amely elvben íródhatott volna a bizánci limesen túleső Niszibiszben is, de mégsem idegen a 10. századi Bagdad szellemi légkörétől, amely az érvelési technikák jóval szélesebb skáláját tárja elénk a különféle vallású vitapartnerek műveiben.

³⁹ Valamennyi *Kitab at-Tawhid* szövegrészletet a saját fordításomban közlöm.

⁴⁰ A Nesztoriosz-corpus bevett gyűjteménye: Loofs 1906.

Kétségtelen, hogy Jahja ibn Adi méreteiben impozáns életművében a kiterjedés vagy térfogat, valamint a súly nem áll egyenes arányban, ahogyan már szó esett róla, a szír teológus filozófiatörténeti jelentősége a kései neoplatonikus kismesterekéhez hasonlítható, ám ebben a klasszifikációban semmiféle lebecsülő jelleg nincsen. Éppen ellenkezőleg, gondoljunk csak bele, miféle auctorokat találunk a nyugati hagyományban – ibn Adi életidejét alapul véve – Johannes Scotus Erigena és Petrus Damiani között? Ehhez a majdnem semmihez képest (s a „majdnemet” főleg Itália bizánci régiói, illetve Hispániának a muszlimokkal közvetlenül érintkező keresztény királyságai jelentik) a muszlim, zsidó és keresztény mutakallimok a 10. századi Bagdadban, vagyis az abbaszida kalifátus székhelyén létrehoznak egy olyan, jól belakott világot, amelyet DIMITRI GUTAS kulcsfontosságú műve⁴¹ egyáltalában nem ír le kimerítőleg „a görög tudat – arab kultúra” fogalomkettősséggel. Az arab kultúra ugyanis egyszerre muszlim, zsidó, keresztény, sőt manicheus és párszi, ahogyan ez ibn Junusz, al-Farabi, ibn Adi, asz-Szidzsisztani iskolájának hallgatóságán jól látható. Feltételezhető, de nem bizonyítható tehát, hogy az al-Kindi és Jahja ibn Adi fiktív mitológiai vitájához hasonló disputák ebben a környezetben bármikor lezajlódhattak. Mint ahogyan a megidézett Bagdad lekcinyított másában, a Ruggierók 12. századi Palermójában is megesett ilyesmi.

5.

Különösen a sokat emlegetett neoplatonikus kismesterek körében népszerű filozófus-életrajzok egyfajta mintát jelentettek az arabul író szerzők számára is az ezredforduló tájékán. A Porphüriosz *Vita Plotini*je, vagy Eunapiosz *Vitae Sophistaruma* nyomán íródott művek, mint Marinosz *Vita Procli*je, avagy Damaszkiosz *Vita Isidori*je (ez utóbbi egyébként kitér az athéni és az alexandriai iskola meghatározó egyéniségeire is) bővülködnek a legendás elemekben. Jahja ibn Adi „mithográfiája” sem nélkülözi az ehhez hasonló vonásokat. Abu-l-Faradzs, azaz Bar Hebraeus 13. századi *Khronographiája* így vélekedik: „Jahja ibn Adi napjainkban a filozófia fejedelme, saját vallásában a leginkább említésre méltó a mi kortársaink között is.”⁴² Ugyanez a dicsőség illette meg filozófusként, orvosként és természettudósként is, a tanítványok körében mindenképpen. Néha valamelyik általa fordított kései antik szerzővel azonosították, mint például egy bizonyos Ióanész Grammatikossal, azaz Ióannész Philoponossal. Amikor 974 augusztusában meghalt, a Mar Tuma (Szent Tamás) templomban temették el, Bagdad Quat’at al-Daqiq városrészében. Állítólag egyik tanítványát, Abu Iszhaq ibn Zurát kérte meg arra, hogy írja fel sírjára a következő sorokat:

„Az egyik ember, noha halott, gyakran eleven marad tudományának köszönhetően,
míg a másik már életében halott gyalázatos tudatlansága miatt,
Törekedj hát a tudományra, hogy elnyerd a halhatatlanságot,
és ne várj a tudatlan élettől semmilyen jutalmat”⁴³

⁴¹ Gutas 1998.

⁴² Bar Hebraeus 1932.

⁴³ A sírfelirat fordítása: Périer 1920, 65. A szöveg Dzsamal al-Din al Qifti: *Tarikh al-Hukamájában*, valamint Bar Hebraeus: *Khronográfiájában* maradt fenn egyebek között.

JAHJA IBN ADI CÁFOLATA AL-KINDI: „A KERESZTÉNYEK ELUTASÍTÁSA” CÍMŰ ÉRTEKEZÉSE ELLENÉBEN

Az irgalmas és könyörületes Isten nevében; könyörületedben bízva. Jahja ibn Adi cáfolata Abu Juszuf Jákúb ben Iszháq al-Kindi: „A keresztények elutasítása” című értekezése ellenében. – Napvilágot látott a 350. esztendő Ramadán havában [Kr. u. 961].

Abu Juszuf Jákúb ben Iszháq al-Kindi mondotta: A szóban forgó értekezés célja a keresztények elutasítása és a Szentháromság (dogmájának) érvénytelenítése a logika és a filozófia principiumainak segítségével, röviden alkalmazva azokat a kifejezéseket, amelyek illenek a keresztényekre és a többi olyan irányzatra is, amelyek túllépnek az Egyistenhiten és a sokistenhitet vallják, követve őket (a keresztényeket), és hisznek az ő szektáiknak; ennek a (dogmának) a foglalatja pedig az Atya, a Fiú és a Szentlélek (hármassága). Ezt pedig úgy értem, három személyt fogadnak el és fűznek egybe. Abból, amit vallanak, világosan kitűnik, s a különböző felfogásaik ebben valamenynyien megegyeznek, hogy a három örökkévaló személy egyetlen szubsztancia; ezzel a személyek sajátlagosságát, illetve egyetlen szubsztancia voltát akarják kifejezni, vagyis azt, hogy hármójuk közül mindegyik saját tulajdonságainak megfelelően létezik; ez pedig azt jelenti, hogy az egyetlen szubsztancia mindegyikükben jelen van, a személyiségjegyekkel együtt. A Hármasságban azonos (formajegyek) találhatóak, de mindegyikük különlegesnek bizonyul továbbra is, hiszen különbség van az egyik és a másik között tulajdonságaikat tekintve. Ebből pedig szükségszerűen következik, hogy mindegyik személy olyan szubsztanciából áll (van összerakva), amely általános, és olyan tulajdonságokból, amelyek különlegesek. Mindegyikük előidézett (okozott) hatások vegyülete, ám amennyiben így áll a helyzet, ezen hatások egyike sem lehet örökkévaló, és ily módon sem az Atya nem örökkévaló, sem a Fiú, sem pedig a Szentlélek; ennek megfelelően az, ami örökkévaló, mégsem örökkévaló, s ez így szörnyű képtelenség.

Jahja ibn Adi mondja: Az iménti állítás, miszerint létezik ama szubsztancia, amely mindegyikükben személy szerint jelen van, továbbá amelyik a Hármasság mindegyik tagjában ugyanaz, igaz, és a keresztények ebben is hisznek. Majd pedig (a második állítás) úgy szól: „Mindegyikük olyan örök tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek megkülönböztetik őt a másik kettőtől”. „Ám a keresztények mindezt nem úgy értik, mint emez (al-Kindi); számukra ugyanis a három személy által birtokolt tulajdonságok egyetlen szubsztanciához tartoznak, és ezek a tulajdonságok (attribútumok) hozzáadódnak az egyetlen szubsztanciához, miután az jóságos, bölcs és hatalmas. A (közösen) birtokolt jóságot a keresztények Atyának, a bölcsességet Fiúnak, a hatalmat pedig Szentléleknek nevezik, s e jelentések (fogalmak) mindegyike különbözik a másik kettőtől. Majd pedig ezt mondja (al-Kindi): „Az előbbiekből következik, hogy mindegyikük olyan szubsztanciából áll (van összerakva), amely mindegyikükben jelen van, a saját tulajdonságaik alapján, amelyek jellemzik őket.” Mi viszont ezt válaszoljuk neki: Ha te úgy akarod érteni az összetett kifejezést, hogy az azt jelenti, miszerint valamennyi [ti. mind a három személy] azonos, (tatsuk), s hogy az iménti (jelentés) egyenként jellemzi őket, ennek megfelelően egyikük sem létezik külön-külön, hanem csak e kettős jelentésben, akkor a te álláspontod megegyezik a keresztényekével. De ők, (a keresztények) nem értenek egyet azzal, hogy ilyen értelemben használd az összetett kifejezést;

ezért kötelességed volna, hogy a miénkhez hasonlóan fogadd el az iménti álláspontot, mert az ésszerű. Számukra (a keresztényeknek) ugyanis a te következtetésed hamis, s ha te konokul kitarasz mellette, s nem bírálod fölül tévedésedet, akkor ők fognak kötelezni téged annak a konklúziónak a megtagadására, amelynek elfogadására te kényszerítetted őket. Erre nézve ugyanis mondhatnánk neked: Ó filozófus! Éppen te értelmezed úgy a Teremtőt, mintha Isten – aki magasztos és dicsőséges –, Egy és szubsztancia lenne, vagyis, amikor azt mondom, hogy szubsztancia, akkor azt úgy értem, hogy Ő nem található semmiféle tárgyban; illetve, amennyiben feltételezzük, hogy nem található semmiféle tárgyban, akkor egyúttal kötelesek lennénk belátni, hogy mégiscsak megtalálható valamilyen tárgyban, mivel a két, egymásnak ellentmondó feltételezés egyike szükségképpen igaz. Bármelyiket fogadjuk is el a két vélekedés közül, az különbözni fog attól az értelmezéstől, hogy Isten létezik, és/vagy attól is, miszerint Ő Egy. Ami pedig ezeknek a magyarázatoknak az értelmezését (értelmét) illeti, mindegyik örök érvénnyel bír, ugyanis [a Teremtő] nem lehetne Isten anélkül, hogy korábban már nem lett volna Egy, s nem lehetne a tárgyon kívülálló anélkül, hogy korábban már benne ne lett volna. Tudniillik ez a három értelmezés (jelentés) mindenkor érdemes arra, hogy megmagyarázzák; annak alapján ugyanis, amit te mondasz, Isten összetett, ily módon tehát szerinted mindhárom [létmódja] következmény (hatás eredménye), s így egyik hatás sem örökkévaló. Valóban, akit te bálványozol, az tényleg nem örökkévaló; Ő viszont, – éppen a te mondandód értelmében – örökkévaló. Ez pedig így a legszörnyűbb képtelenség. Íme egy, a tieddel párhuzamos, ahhoz hasonló bizonyítás; válassz hát e két lehetőség közül: vagy bebizonyítod azt, hogy az álláspontod helyes – ehhez viszont szükséged van az ahhoz hasonló álláspontra, amely miatt szégyenkezned kell, s amelyről említést tettünk –, vagy pedig még ha menekülsz is a bizonyításhoz szükséges ellentmondás elől, ismerd el annak hamis voltát, amit bizonyítéknak véltél.

Ha pedig az „összetettségen” azt akarod érteni, ami a szó értelméből eredendően adódik, akkor az ebben az esetben valamiféle okozott és létrehozott, ám nem örökkévaló dologra lesz érvényes; sőt, az álláspontod valamennyi, az iméntihez hasonló esetben is igaz lesz. De a keresztények nem értenek egyet veled abban, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek a szubsztancia és a tulajdonságok összetételéből állnának; ők ugyanis csupán azt mondják, hogy a szubsztanciát ugyanazon három attribútum jellemzi, és hogy ezek az attribútumok Rá nézve örökkévalók, anélkül, hogy Benne keletkeznének azután, hogy már léteztek (volna). Már megmutattuk, hogy neked az iméntihez hasonló ésszerű következtetésre kellett volna jutnod, miközben a Teremtőről azt állítod, hogy Ő Isten, hogy Egy, hogy benne van, vagy éppen nincsen benne valamiféle tárgyban. Ha pedig így áll a helyzet, világossá vált a te érvelésed hazug volta; mindez Isten irányításával és jótékony vezetésével (történt).

Majd pedig al-Kindi ezt mondta: a keresztények állításának hamissága világossá válik, amikor a logika szabályai, valamint a perdöntő (fontosságú) fogalmak alapján vizsgáljuk meg azokat, bárki számára, aki csak olvasta az „Iszagudzi” című traktátust, vagyis a „Bevezetés könyvét”. Ezt mondjuk tehát: ha e három személy mindegyike örökkévaló genus, amint hogy a genus egy species genusa, a species pedig egy személy (individuum) speciese, akkor a három genus mindenkor három személyes speciesből áll; míg a genus a személyes természetben van jelen, a járulékokkal együtt. Ekképpen tehát, ami örökkévaló, az egyúttal összetett (lenne), s így minden, ami összetett, az oko-

zat (hatás eredménye) lenne; de semmi, ami okozott, nem lehet örökkévaló. Ily módon tehát, ami örökkévaló, az nem örökkévaló; ez pedig a legszörnyűbb képtelenség.

Jahja ibn Adi ezt mondja: a keresztények nem állítják, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek ugyanaz a genus lenne, így tehát, az a konklúzió, amelyre jutsz, nem kötelező rájuk nézve.

Al-Kindi mondja: ám ha a három személy mindegyike örökkévaló species, minthogy a species egyfajta partikuláris természettel rendelkezik a genusban, és általános természettel a személyekhez fűződő viszonyban, s ily módon a genus jelen van a species természetében a különbözőségekkel együtt, ennél fogva jelen van a személy (individuum) természetében is, a járulékokkal együtt. Szükségszerű tehát a sokaság és az összetettség [a Hármasságban]; ennél fogva viszont az örökkévaló dolgok nem örökkévalóak, ahogyan ezt már bebizonyítottuk az első fejezetben; ez az egész tehát képtelenség.

Jahja ibn Adi mondotta: a keresztények egyáltalában nem állítják, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyetlen species (lennének), és így nem kötelességük elfogadni azt a konklúziót, amelyet te rájuk kényszerítesz, hanem inkább azt kellene mondaniuk, hogy nincs szükségük arra, amit ő állít, ami az ő problémája; vagyis amikor nagyzó módon azt hangoztatja: „egyetlen okozott (dolog) sem lehet örökkévaló”, ez az állítás eleve hamis; ugyanis nem minden okozott dolog jön létre olyan ható ok által, amely annak előtte létesítette volna őt, amikor még nem is létezett; mindez négy okból lehetséges, minthogy az okoknak négy fajtája van; ezek: anyagi ok, formai ok, ható ok, cél-ok. Az anyagi ok két részre oszlik, ezek közül az egyik pontosan az, amelyik befogadja a formát, mint-hogy az előtte nem létezett; [a létezők] pedig anyagra és formára oszthatóak; [a szóban forgó ok] pedig befogadja a létrejövőt, azt, ami korábban nem létezett. [A második] alosztály viszont egyfajta nem anyagi tárgy, amelyik csak a formát fogadja be, attól fogva, hogy az létesítette őt. Hasonlóképpen, a második ok, amelyet ható oknak neveznek, szintén két osztályból áll; egyikük létrehozza (történeti) azokat a formákat, amelyek létrejönnek annak utána, hogy korábban nem léteztek; a második pedig ama dolog létezésének az oka, amelyet nem ő létesített (nem az ő létesítménye). Az okok e második alosztálya és az általa okozott dolgok nem előzik meg egymást a létezésben, sem pedig a létrejövésben. Ennek [a második oknak] alapján állítják a keresztények, hogy az Atya oka a Fiúnak és a Szentléleknek, s hogy az utóbbiak következményei az előbbinek. Nem szükséges tehát eleve megkérdőjelezni azt, ami amúgy is szembeötlő, vagyis nem lehetetlen, hogy az ok és az okozat egyszerre létezzék, és így nem vádolhatnak bennünket azzal, miszerint hamis álláspontot képviselünk akkor, amikor azt állítjuk: az Atya oka a Fiúnak és a Szentléleknek, minthogy az utóbbiak nem léteztek korábban, időbeli módon. De ha megvizsgáljuk az okokat és az okozatokat, akkor számos olyan okot találunk, amely nem előzi meg saját okozatát korábbi időpontban; ilyen a Nap felemelkedése a horizonton, amely oka a levegő felfénylésének; a két esemény egyidejű. Ugyancsak ilyen két szilárd test összedörzsölése, ami egyfajta hangot eredményez; a tárgyak és a kiváltott hang szintén egyidejűek. Megint csak valami hasonló történik, amikor egy lámpást visznek be egy sötét házba, ahol emiatt folyamatosan világosság támad; de említhetnénk számos egyéb, hasonló példát is. Az iménti esetek példája alapján azonban nem szükséges, hogy a konklúzió – miszerint az Atya, a Fiú és a Szentlélek ne lennének külön-külön is örökkévalóak – igaz lenne. Íme ez az eset is bizonyítja annak a vádnak az alantas voltát, amelyet (al-Kindi) szükségesnek tart a keresztények szemére hárítani.

Ezután al-Kindi ezt mondja: amennyiben a Hármasság különböző személyei örökkévalóak, akkor a különbségek alapján hogyan különböztetik meg az ugyanazon genus alá tartozó specieseket? Akkor ugyanis azok a differenciák és genusok, amelyek a speciesek természetében találhatók, megtalálhatóak egyúttal az individuum (személy) természetében is, a járulékokkal együtt; ily módon szükségszerű lenne az, ami az első fejezetben jól láthatóan megmutatkozott, miszerint több mint három örökkévaló dolog létezik, ez pedig képtelenség.

Jahja ibn Adi ezt mondja: ez az érv megint csak olyan feltételezésre épül, amelynek a hamis voltát már bizonyítottuk azzal a második két érveléssel kapcsolatban, amelyik az előző két feltevésre épül. Miután tehát már bebizonyítottuk ennek a feltevésnek a hamis voltát, nincs szükségünk többé arra, hogy folyamatosan a világ elé tárjuk a cáfolatunkat; Istennek legyen hála.

Al-Kindi mondotta: amennyiben a három személy univerzális, mindig létező járulék, s ha az univerzális járulékok kiterjednek a speciesekre is, a speciesek pedig alá vannak rendelve a genusoknak, akkor ebből fakadóan szükségszerűen igaz mindaz, ami az előző fejezetben is szükségszerűen igaznak bizonyult, vagyis hogy több mint három olyan örökkévaló személy van, aki nem örökkévaló; ez pedig képtelenség.

Jahja ibn Adi mondotta: a keresztények nem állítják azt soha, hogy a három személy (hármasság) univerzális járulék lenne, ami arra a konklúzióra kötelezné őket, amelyet (al-Kindi) tulajdonít nekik.

Erre pedig al-Kindi ezt mondta: amennyiben a hármasság olyan partikuláris járulékokból áll, amelyek mindig is léteztek, vagyis olyan tulajdonságokból, amelyek speciesek alá tartoznak, a speciesek pedig genusokból és differenciákból állnak, akkor szükségszerű mindaz, ami a megelőző fejezetben szerepel, miszerint több mint három olyan örökkévaló dolog létezik, amelyek nem örökkévalóak; ez viszont szörnyű képtelenség.

Jahja ibn Adi mondja: a keresztények soha nem állítják azt, hogy a személyek partikuláris járulékokból állnának, hanem inkább a tulajdonság névvel illetik azokat; így tehát nem nevezik egyiket sem járuléknak, hanem inkább szubsztanciaként fogják fel mindegyiket.

Ezután al-Kindi ezt mondta: amennyiben a hármasság létezik, és közülük némelyik genus, némelyik pedig egyéb megkülönböztető jegy, amikor is egyikük a genusok, másikuk meg a speciesek közül való, akkor ezek a kifejezések azzal az öt szóval írhatóak le, amelyekről említés történik a „Bevezetés könyvé”-ben. Minthogy a keresztények megkövetelik, hogy ezek a személyek mindig létezzenek, többes szám (sokaság) és összetettség jellemzi őket, így aztán örökkévalóak is, meg nem is; ez pedig hasonló képtelenség, mint amelyet az imént bemutatunk.

Jahja ibn Adi mondotta: az iménti (következtetés) nem tulajdonítható a keresztényeknek, miután ők sohasem mondtak olyasmit, mint amit te leírtál.

Erre al-Kindi ezt mondta: ha a hármasság valóban fennáll, mégpedig örökkévaló személyek gyanánt, akik egyetlen species alá tartoznak, és potenciális járulékokkal is rendelkeznek, továbbá ha a species genusból és differenciákból áll, mindebből szükségszerűen következik az is, hogy több mint három örökkévaló személy létezik, akik azonban örökkévalóak is, meg nem is; ez pedig képtelenség.

Jahja ibn Adi mondotta: a keresztények nem állítják azt soha, hogy ezek a személyek abban az értelemben léteznének, ahogyan azt al-Kindi tulajdonítja nekik; ők csupán azt állítják, hogy

a három személy létezik (szubzisztál), ezt úgy értik, hogy mindegyikük különbözik a másiktól fogalmi értelemben, de nem a járulékok szintjén, ahogyan azt (al-Kindi) gondolja, vagy ahogyan azt – mint képtelenséget – elképzei.

Ezután al-Kindi ezt mondta: Íme az egyik azon érvek közül, amelyek hiteltelenítik a keresztények tantételét, miszerint létezik az örökkévaló Hármasság. Noha ez az (elutasító állítás) több szempontból is igazolható, nyomatékmal hivatkozom a „Bevezetések könyvé”-re; ugyanis ez az a könyv, amelyből gyakorolnak az ifjak, s amelynek segítségével megkezdik tanulmányaikat, mert minimális felfogóképességet követel és könnyű megérteni; ennél fogva ez az a könyv, amelyet mi is használunk a keresztények megleckéztetésére, hiszen majdnem minden otthonban megvan; talán növeli majd a meggyőződésüket és segíti őket abban, hogy felébredjenek szendergésükből.

Jahja ibn Adi mondotta: Már bebizonyosodott, hogy hamis érvelésed folytán inkább te vagy az, aki a szendergő állapotban lévőkre hasonlítasz, állításaid pedig zavaros álmokra; Isten bocsásson meg nekünk és neked!

Al-Kindi mondotta: [a keresztények] még ezt is állítják: a hármasság Egy, és az Egy hármasság; ám ez nyilvánvaló tévedés, mert amit mi annak [ti. egynek] mondunk, azt háromféle létformára értjük, ahogyan ez a „Topica könyvé”-ben szerepel, mégpedig az ötödik részben, ahol is arról van szó, hogy az egy numerikus értelemben (szám szerint) egy, amiként az egyes számra azt mondjuk, hogy egy. Mint ahogyan azt is mondjuk, hogy az egység egy, mégpedig a species értelmében, vagy ahogyan azt is mondjuk, hogy Khalid és Zaid egy, miután mindketten abba a genusba tartoznak, amely az „ember” (genusa); avagy amiként azt is állítjuk, hogy az egység egy a genus tekintetében, annak megfelelően, ahogyan az embert és a szamarat ugyanabba a genusba, az „élőlényébe” tartozónak mondjuk.

Ha tehát ők [ti. a keresztények] azt mondják, hogy a három egy, valamint az egy három, akkor az numerikusan értendő, mivel a három olyan szám, amely három egységből áll, továbbá az egy része a háromnak, ily módon tehát az, ami egy, nem egyéb, mint tulajdon esszenciájának része; de a hármasság duplán egység, tudniillik – miként az előbb már kiderült – az egy nem más, mint tulajdon esszenciájának része; és így (a három) tulajdon esszenciájának sokasága egyúttal; ez pedig olyan állítás, amely szörnyű képtelenségnek és nevetséges bizonyításnak minősül.

Ám amennyiben azt állítják, hogy a három egy, akkor ez azt jelenti, hogy az állítás három személyre vonatkozik, de egyúttal az egyikre is, mint speciesre, amely a sajátja; miután az előbb már említettük, hogy a species egy genusból és a differenciából áll, és a genus és a differencia többnek minősül, mint a species, a speciést pedig az individuumok számának nevezik; szükségszerű tehát, hogy az összetettség megmutatkozzék a három fennálló személyben és a róluk tudható szubsztanciában, ily módon szükségszerű az is, hogy több mint három örökkévaló személy létezzék, ahogyan azt már az imént bemutattuk, ám ez így képtelenség kell, hogy legyen. Ha viszont a hármasságot specieseknek fogjuk fel, az egyet pedig genusnak, ebben az esetben szükségszerű – miként az előbb is szükségszerűnek bizonyult –, hogy mindez az összetettségből és a sokaság állapotából következzen, ennek megfelelően szükségszerű az is, hogy ezek a személyek egyszerre legyenek örökkévalóak, meg nem is, ez pedig szörnyű képtelenség.

Jahja ibn Adi mondotta: a keresztények nem állítják azt, hogy az egy három, illetve hogy a három egy, az általad számba vett három lehetőség egyike alapján sem; az a felosztás, amelyet az

egységre nézve követsz, hiányos, miután figyelmen kívül hagytad az egyet, mint viszonyfogalmat, (mint arányosságot kifejezőt, *vahad bialnisz-batihi*), amilyen a [forrás] és a belőle eredő folyó viszonya, vagy ahogyan a szívben lévő és az artériákban lévő lélegzet is ugyanezt a viszonyt jeleníti meg; hasonlóképpen, a kettő aránya a négyhez, illetve a nyolc aránya a negyvenhez szintén hasonló relációt jelent. Ezen kívül elfelejtetted szóba hozni a numerikus egységnek azt az osztályát is, amelyhez háromféle felosztás kötődik, mint amikor azt szoktuk mondani, hogy a test egy szám szerint, vagy hogy a felület egy szám szerint, illetve hogy a vonal egy szám szerint, és más, hasonló példák is említhetők; ugyanígy, szám szerint egynek mondhatunk valamit, ami nem osztható fel; ilyenek a pontok, ilyen az egység, a most az időben és a mozgás kezdete (kiindulópontja). Beszélhetünk még azokról a dolgokról is, amelyeknek a jelölésére ugyanaz a kifejezés szolgál, mint például a „samul” és a „hamr” (bor), a „himar” és a „sir” (szamár), a „dzsamal” és a „bair” (teve). A keresztények csak azt állítják, hogy a Teremtő – dicséret és dicsőség (Neki)! – ebben az utóbbi értelemben Egy; vagyis számszerű voltában; s ez jelenti azt, hogy mi is az az Egy. Ők [ti. a keresztények] azt állítják, hogy a hármasság ebben a tekintetben jó, bölcs és hatalmas, ami azt jelenti, hogy megvan benne a jó, a bölcs és a hatalmas fogalma, s e három fogalom mindegyike különbözik a másik kettőtől; elmondható tehát, hogy a [z Isten természetét kifejező] fogalmak összességében háromféle jelentést tartalmaznak, miként elmondható az is, hogy Isten egyfajta esszenciája a jó-ságnak, a bölcsességnek és a hatalomnak.

De figyelmen kívül hagytad az egy és a sokaság egy másik felosztását is, mint ahogyan figyelmetlenségre vall az is, hogy (szinte) szánt szándékkal nem akarod megérteni azt, amit pedig már beláttál; átsiklik tehát az emlékezeted azon, hogy az egy(ség) és a sok(aság) más módon is felosztható; az egy ugyanis egy(ség) a maga tárgyi voltában és sok(aság) a határoltságban (definícióban). Vagyis érvényes lehet rá sokféle definíció is, amelyeknek a száma megegyezik azoknak a jelentéseknek a számával, amelyek megvannak benne, ahhoz hasonlóan, ahogyan például Záidról elmondható, hogy ő az egyedüli olyan alany aki/amely tartalmazza az élő, az *eszes lény*, valamint a *halandó* meghatározását egyaránt; ennek a definíciónak megfelelően mondják a keresztények, hogy a Teremtő – áldott legyen! – neve: Egy. (a Teremtőnek Egy neve van).

Így talán az Egy egy (lesz) a definícióban, amiként az embernek – mint „embernek” – a definíciója is egy, de számos olyan alany létezik, amelyik kielégíti az iménti definíciót. Például Záid, Abdullah és Khálid ugyanazzal az alannal jellemezhető, s ez az *ember*. Ennélfogva tehát a keresztények nem állítják azt, hogy az egy három, az általad egyedül lehetségesnek tartott háromféle módozat egyike alapján sem, miközben te azt állítod, hogy nincsen más nézőpont; mi azonban már bizonyítottuk, hogy létezik más megközelítés is, azokon kívül, amelyekről említést teszel: vagyis hogy a keresztények szerint ugyanaz a dolog egynek is, többnek is minősülhet. Eljárásod haszontalan, bizonyításod pedig hamis, vedd magadnak a fáradságot, és mutasd meg gyengeségedet és mindazt, amit nélkülözöl. Isten bocsásson meg neked és ne hibáztasson téged! Nem is értem, hogyan juthatott eszedbe neked, aki filozófus vagy, odáig alacsonyodnod, hogy az egyet háromféleképpen vedd számba, annak megfelelően, ahogyan éppen szükséged van rá; illetve hogy a mindenható Teremtőt egynek mondd, ahogyan az eretnekek (ateisták) teszik, (olykor) hasonló [következtetésre jutva], mint amire a keresztények jutnak. A te hamis vélekedésed szerint ugyanis a Teremtő egységét nem lehet bizonyítani ama három módozat egyike alapján sem, amelyre

nézve azt állítod, hogy az egység csak erre (az egyre) mondható; itt mutatkozik meg újra a tévedésed. A megérzésemre hagyatkozva tudni szeretném: vajon ez (a következtetés) kizárólag akkor hamis, ha a keresztényeknek tulajdonítod, de ha te állítod, akkor igaz; tehát annak megfelelően igaz vagy hamis, ahogy éppen a te óhajod diktálja; igaz, amikor úgy akarsz, és hamis, amikor úgy tartja kedved? Nem ártana, ha belegondolnál ebbe, illetve, ha egyúttal bizonyítanád is mindezt, ha már annyira nem vagy bölcs, hogy magadtól találnál rá és irányítanád ezt a dolgot! Mondd el nekünk, ó Bölcs, vajon igaz lehet-e akár csak egy is ama három módozat közül, amelyet számba vettél? S amelyet szükségesnek tartottál megemlíteni, amikor bizonyítottad, hogy a Teremtő – áldassék és dicséertessék! – Egy; mégpedig egy a genus, egy a species tekintetében, és egy számszerűleg is? Azonban bármilyen nézőpontból történjék is említés róla [ti. az egység genusáról], a következtetés hamis. Ilymódon azzal kapcsolatban, amiről képzelegsz – vagyis, hogy „Isten – egy” – köteles vagy elismerni, hogy következtetésed hamis, ugyanakkor a másik (lehetséges) következtetésed – miszerint „Isten mégsem egy” – szintén hamis; így tehát a két, egyaránt hibás következtetés egyenlő mértékben hamis, ez pedig szörnyű képtelenség. Mi viszont erre azt mondjuk neked: áruld el, vajon szigorúan szükségszerű-e, hogy mindaz, ami csak létezik, vagy egy legyen, vagy pedig sok(a-ság)? Te azt képzeld, hogy az egy nem lehetséges, de a Teremtőre vonatkozó következtetésed is az, hogy [Ő] nem lehet Egy, ennél fogva szigorú értelemben köteles vagy belátni, hogy [Ő] több mint egy, s ez pedig a legszörnyűbb ellentmondások egyike.

Al-Kindi mondotta: Arra nézve, amit akartunk, ennyi éppen elegendő.

Jahja ibn Adi mondotta: Ha te azt akartad igazolni, hogy a keresztények felfogása hamis, akkor a törekvésed nem járt sikerrel. Mi azt állítjuk: arra viszont éppen elegendőnek bizonyult, hogy felfedje érvelésed alávaló voltát és valamennyi tévedésedet.

[Dicsőség] Isten[nek], aki jó, bölcs és hatalmas, mestere az igazságnak és a bölcsesség adományozója, aki támogat bennünket a győzelemben és az igazság védelmezésében, és igaz segítőnk az ellenünk szegülők megcáfolásában.

Bibliográfia

- ADAMSON, Peter 2002. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the „Theology of Aristotle”*. London: Duckworth.
- ADAMSON, Peter 2007. *Al-Kindi* (Great Medieval Thinkers) Oxford: Oxford University Press.
- ADAMSON, Peter 2020. Yahyā ibn ‘Adī against Al-Kindi on Trinity. *Journal of Eastern Christian Studies* 72(3-4): 241–271.
- BAR HEBRAEUS 1932. *Chronography*, translated by E. A. Wallis Budge. London: Oxford University Press – H. Milford.
- BARDENHEWER, Otto 1882. *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Freiburg a.B.: Herder.
- BERGÉ, Marc 1979. *Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan al-Tawhidi*. Damasque: Institut Français de Damas.
- BONADEO, Cecilia Martini 2007. The Arabic Aristotle in the 10th Century Bagdad: The Case of Yahyā ben ‘Adī’s Commentary on Metaph. Alpha Elatton. *Veritas (Porto Alegre)* 52(3): 7–20.

- DE BOER, Tjitze J. 1906. Kindi wieder die Trinität. In: Carl Bezold (ed.): *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Gießen : Alfred Töpelmann, I. 279–281.
- DODGE, Bayard 1970. (ed.): *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth Century Survey of Islamic Culture*, vols. 1–2. New York: Columbia University Press.
- ENDRESS, Gerhard 1977. *The Works of Yahyā ben ‘Adī*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- ENDRESS, Gerhard 2020. *Trattato sull’Unità (L’uno, il molteplice e l’unità di Dio)* (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 21.) Bologna: Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana.
- GERÉBY György – PESTHY Monika 1984. A föníciai Porphyriosznak, a lykopolisi Plótinos tanítványának Bevezetője. *Magyar Filozófiai Szemle* 28(3–4): 435–453.
- GRAF, Georg 1944–53. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bde. 1–5 (Studi e Testi, 118, 123, 146, 147, 172) Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- GUTAS, Dimitri 1998. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/5th – 10th c.)* London: Routledge.
- KRAEMER, Joel L. 1986. *Philosophy in the Renaissance in Islam. Sulayman al-Sijistani and his Circle*. Leiden: Brill.
- LOOFS, Friedrich 1906. *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* (Revue d’Histoire Ecclésiastique, 7.) Halle: Max Niemeyer.
- MARÓTH Miklós 1980. *A görög logika Keleten* (Apolló Könyvtár, 11.) Budapest: Akadémiai.
- PÉRIER, Augustin 1920. Un Traité de Yahyā ben ‘Adī, défense du dogme de la Trinité contre les objections d’Al-Kindi. *Revue de l’Orient Chrétien* 22(3): 3–21.
- PETERS, F. E. 1968. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: Brill.
- PLATTI, Emilio 1974. Deux manuscrits théologiques de Yahyā ben ‘Adī. *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* 12: 217–229.
- PLATTI, Emilio 1981. *La grande polémique antinestorienne de Yahyā ben ‘Adī*, vols. 1–2. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 427–428.) Louvain: Peeters.
- RASHED, Roshdi – JOLIVET, Jean 1998. *Oeuvres Philosophiques et Scientifiques d’Al-Kindi, vol. 2: Métaphysique et Cosmologie*. Leiden: Brill, 1998.
- WOLFSON, Harry Austryn 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

RECENZÍÓK

KÓKAI-NAGY VIKTOR
KARIZMATIKUS GYÜLEKEZETVEZETÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG KORÁBAN.
PRÓFÉTÁK A PÁLI GYÜLEKEZETEK BEN
BUDAPEST: KÁLVIN KIADÓ, 2022, 191 OLD.
ISBN: 978 963 558 528 1

KÓKAI-NAGY VIKTOR református teológus, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem és a Selye János Egyetem Református Teológiai Kar docense. Habilitációs dolgozatában a Pál apostol által alapított gyülekezetek, elsősorban a korinthusi gyülekezet példáján kívánja bemutatni, hogyan működött a karizmatikus közösség, és milyen feladat hárult a prófétákra a gyülekezet vezetésében.

A monográfia első fejezete a történeti háttérrel, a második a pogánymisszió során alapított gyülekezetek vezetési kérdéseivel foglalkozik. Különösen figyelemre méltó a kérdésfelvetés abból a szemszögből, hogy presbiteriánus szempontból hogyan közelíthető meg a karizmatikus egyházvezetés létjogosultsága. A szerzőt érzékelhetően foglalkoztatja a keresztény egyház megújulása és építése, ami csakis a Szentlélek ajándékainak köszönhetően történt meg, és történhet meg napjainkban. A presbiteri és episzkopális vezetés szempontjából csakugyan nagy kérdés, hogy miért látunk a korinthusi vagy akár a thesszalonikai gyülekezetben annyira más képet az egyházzal, mint amit a jeruzsálemi gyülekezetben látunk, vagy mint amelyet a pásztori levelek tükröznek. A szerző felvetése szerint a pogánykeresztény gyülekezetekben azért nem alakult ki a presbiteri vezetés, ami nagyobb stabilitást adott volna, mert nem volt tradíciója. Míg a zsidókeresztény körökben természetes volt a vének tanácsának hagyományos intézménye, és ez a diaszpórazsidósággal, például Alexandriában jól kimutatható,¹ addig a pogánykeresztény gyülekezeteknél ennek hiányát az új közösségek szociológiai háttere magyarázza.

KÓKAI-NAGY VIKTOR felvázolja a város történelmét, ismerteti az ókorra jellemző vallási-kulturális egyesületek világát, és annak hozadékát, a korinthusi gyülekezet vegyes szociológiai összetételét. Ebből adódott, hogy a különféle vallási és kulturális háttérből elhívott és az evangélium hatására megtért emberekre egyfajta gyökértelenség, senki földje várt, és szükségük volt új identitásra. Tézise szerint azért volt szükség karizmatikus egyházvezetésre a pogánykeresztény többségű gyülekezetekben, mert a sokféle nemzetből elhívott közösségnek nem voltak közös tradíciói. Úgy véli, kezdetben nem feltétlenül állt rendelkezésükre a Szentírás sem, az Ószövetségből annyit ismertek, amennyit az alapító apostol prédikációiból és instrukcióiból hallottak. A szerző elismeri azonban

¹ Grill Tibor: A római császárok és a zsidóság kapcsolata a principátus első évtizedeiben, in *Alexandriai Philón, Flaccus ellen*, Máriabesznyő: Attraktor, 2020, 73–116.

annak a nézetnek létjogosultságát, hogy valószínűleg a gyülekezet zsidó magja természetszerűleg „vitte magával” az Írásokat az eklézsiába, ezért lehetett tudni, „milyen törvényi minimum könnyíti meg a pogányok és zsidók együttélését”. Ez a megközelítés bibliai alapon is igazolható: Lukács beszámolója szerint az apostolok gyűlésén hozott rendelet indoklása az volt, hogy Mózes törvényét minden jelentős városban minden szombaton olvassák, ahogyan Jakab felszólalásából kiderül: *„Mert Mózesnek régi nemzedékek óta városonként megvannak a hirdetői, mivelhogy a zsinagógákban minden szombaton olvassák.”* (Apostolok cselekedetei, 15:21)

Érdekes megközelítés, hogy a szerző az egyesületek korabeli világába helyezve szemléli a döntési mechanizmusokat erkölcsi és peres ügyekben, melyek a formálódó ekléziában kialakultak. A tag magaviselete miatt közösen hozott döntés az ókori egyesületekre is jellemző volt. Az 1 Kor 5:1-13-ban említett, a gyülekezetből erkölcsi okból kizárásra ítélt tag esetében „arra akad precedens, hogy valakit végleg kizárnak a gyülekezetből, ha megbocsáthatatlan vétkekkel szennyezze be magát. [...] Fontos észrevennünk, hogy az apostol még ekkor is a teljes közösség kezébe helyezi a döntést, nincsen egy szűkebb grémium, amely határozatot hozna. [...] Nem minden ügyben volt szükség arra, hogy a teljes közösség részt vegyen az ítélet meghozatalában.” A döntés lehetett egy-személyi is, egy bölcs ember bevonásával.

KÓKAI-NAGY szerint, amikor a korinthusi hívők hitetlenek előtt indítottak pert, „ennek ismérve éppen igazságtalan volta [...], miközben nyitva áll számukra a lehetőség peres ügyeikkel a *szentek*, a gyülekezet tagjai elé járulni, ahogyan ez az egyesületekben is elfogadott gyakorlat volt.” – írja Exkursionában (31-32. old). Eddig lehet a korabeli egyesületekkel párhuzamot vonni, és itt vetődik fel az a kérdés, hogy a gyakorlatban miért nem működött mégsem ez a mechanizmus, holott a szerző szerint a gyülekezetben „a közösségben, együtt gyakorolt ítélkezés képe jelenik meg” (u.o.). KÓKAI-NAGY VIKTOR leszögezi, hogy ami az egyesületi formában jó volt, azt átvették a pogánykeresztény gyülekezetek (pl. a közösség támogatása, a nem származáson alapuló tagság, a közös étkezések, a „működési szabályzat” megléte és a közös segítségnyújtás), de számos, a gyülekezetbe be nem illeszthető elemet elhagytak. Hozzátehetjük: a szavazati joggal bíró egyesületi tagok szavazata és a „működési szabályzat” nem oldotta meg a nagy horderejű döntést igénylő kérdéseket. Az első Korinthusi levél által érintett témakörök mindegyikében kudarcot vallott a közös döntéshozatal (a vérfertőzésben élő megfegyverezése, a hajadonok férjhez adása, házasság és válás, a bálványáldozati hús fogyasztása, az úrvacsora rendje dolgában), aminek következtében a súlyos ügyekben Pál apostoltól várták a döntést, másként a levél vélhetően meg sem íródott volna. A korinthusi vitás kérdések éppen abból adódtak, hogy a több pártra szakadt közösségben nem volt egyöntetűen elfogadható döntéshozatal, és pedig éppen annak a karizmatikus tekintélynek a hiányában, aki a végső szót kimondta volna. Itt merül föl igazán a karizmatikus egyházvezetés kérdése, van-e karizmatikus hierarchia. A monográfiában e ponton jut el a szerző a másik ókori szervezeti modellhez, ami sokkal alapvetőbb, mint a kultuszi és szakmai egyesületek szervezete, ez pedig a háznép (*oikia*) felépítése. „A család élén a családfő állt, aki nem csupán teljhatalmú vezetője volt háza népének, hanem ő volt a család képviselője is a kívülvilág felé.” (35. o.)

Az *oikos* hierarchiája, mint irányítási forma [...] a keresztyén közösségek legjellemzőbb szervezeti mintája lesz az 1. sz. végén.” A családfő felelős volt a háznép a magatartásáért, és ő volt a mindennapi hagyományos vallásgyakorlás vezetője is. Fontos megállapítás, hogy a pásztori leve-

lekben és Péter első levelében szintén a házmetafora válik hangsúlyossá. „A háztartás rendje és szabályai szolgáltatók a mintát az egyház struktúrájának kialakításához.” (36. old.) A presbiteri követelmények között kiemelkedik az az alkalmassági alapfeltétel, hogy a gyülekezeti vén a saját háznépét közismerten jól irányítsa. „A háztartásnak ez a mindenki által elfogadott hierarchiája hasznosnak bizonyult hosszú távon, mert így sokkal könnyebb volt elfogadhatóvá tenni az idősök irányításának létjogosultságát a Pál utáni időkben [...]”

A 2.4. részben *Presbiterek a páli hagyományban* címmel a püspök, presbiter, diakónus tisztségének tisztázására kerül sor számos vélemény ütköztetésével. Érdekes kérdést vet fel, hogyan alakult át, vagy átalakult-e egyáltalán a presbiteri egyházvezetés az *episzkoposz* – a püspök, a közösség felügyelője – irányításával, és egy-egy gyülekezetre vagy egy-egy településre terjedt-e ki tisztségük. Utóbbi esetben centralizáltabb lett a vezetés. A pásztori leveleknél már úgy tűnik, nem a kicsi házi gyülekezeteket tartja írójuk szem előtt, hanem inkább a nagyobb közösségeket magában foglaló, településenkénti egyházirányítást. (37. old.) Két alaptisztségre lehet leegyszerűsíteni a feladatokat a gyülekezetekben: „a diakónus karitatív, igehirdető tisztségére és az episzkoposz, presbiter vezető, tanító tisztségére” (37. old.).

A tanulmány a püspök, presbiter, diakónus feladatainak leírását Pál utáni időkre teszi. FRANCES M. YOUNG-ra hivatkozva megállapítja, hogy a pásztori levelekben csupán két igazi hivatallal találkozunk, a püspök és a diakónus tisztségével. Ezeknek a leveleknek a szerzőségét KÓKAI-NAGY Viktor elvitatja Pál apostoltól. (36. old. 80. lábjegyzet.) Ez a bizonyítatlan teológiai előítélet rendre megzavarja a tisztánlátást, mely szerint a pásztori leveleket nem Pál írta. (35. old.) Ugyanezen teológiai előítélet az első század második felére-végére datálja az Ef, Zsid 1 Pt levelet, mintha írójuk „immár a tradíciólánc elemei, a múlt nagy alakjai” volnának. MARTIN KARRER nyomán úgy véli, „a pásztori levelek szerzője az apostol tanítványait – noha ezt nem mondja ki –, mint episzkoposzokat szándékozik ábrázolni, akik több gyülekezetre is gondot viselnek.” (39. old.). Ezzel szemben Pál a Titushoz írt levél 1:5.7-ben a püspök és presbiter szavakat egymással felcserélhetően használja, és azok kinevezése egyértelműen a gyülekezeti rend kialakítását szolgálta. A levélből kitűnik, hogy Titusra hárult a krétai egyházi élet kezdeti megszervezése, és a levél írásakor az apostol és tanítványa nem „a múlt nagy alakjai” voltak. A vének ordinációja mindenképpen az apostol rendelkezéséből és jóváhagyásával történt, akár kisebb, akár nagyobb közösségre vagy területre viseltek gondot. A későbbi egyháztörténelem során kialakult szóhasználatot, ahol a püspök és presbiter tisztsége már hierarchikusan elkülönült egymástól, nem kellene visszavetítenünk az 1. századba.

Milyen volt ez a karizmatikus közösség? „A közös Atya gondolata, amit a Krisztushoz tartozás tesz lehetővé, magával hozta, hogy a hívek egymásnak testvérei. [...] A ház/család tagjainak vérségi összetartozását a hitben megvalósuló rokonság váltja fel, aminek legfontosabb következménye, hogy mindenki egyenlő a gyülekezetben [...]. A sokszínű testvéri közösségeket az apostolok, próféták és tanítók (1 Kor 12,28) ill. az episzkoposzok és a diakónusok (Fil 1:1) vezetik.” (44. old.) MICHAEL WOLTER kifejezésével élve, a megtérésvallásra jellemző gyülekezeti struktúra jellemzője, hogy kizárólag olyan tagokból áll, akik megtérés által kerültek a gyülekezetbe. A tagokat a hit kapcsolja össze (45. old.). Nagy előnyük, hogy az újonnan megtért személy minden esetben egy kicsi, személyes kapcsolatokon nyugvó „házi gyülekezetbe” tagolódik be, aminek már kialakult belső struktúrája van, miközben jó kapcsolatot ápol a környezetével. [...] Kiváló példa erre a

korinthusi gyülekezet, amely hivatásának megfelelően ki mert lépni a „vallások piacára”, és aktív missziót folytatott.” A páli gyülekezetekre jellemző volt, hogy összejöveteleik nyilvánosak voltak. „Ugyancsak megállapítható, hogy ezeket a közösségeket már az apostol életében karizmatikusok irányították, ami egyben garancia volt arra, hogy a közösség megfelelően működjön, hiszen a Lélek maga biztosította ennek feltételeit.” (45. old.) A szerző felveti, az egy folyamat eredménye volt, hogy a pogánykeresztény gyülekezetekben a karizmatikus vezetést kiszorítja a presbiteri vezetés. Egyrészt a legfontosabb tényező a stabilitás erősítése lehetett, ami a parúzia késése miatt szükségessé vált. Másrészt mert „a Lélek ajándéka nem emberi akaráson múlik; kiszámíthatatlan; [...] ezzel szemben a tradíció folyamatosan tanulmányozható, és tájékozódási pontokat biztosít a döntések meghozatalához.” (47. old.)

Egyfelől az a dichotómia, hogy a karizmatikus egyházvezetés és a presbiteri vezetés az egyháztörténelem két külön fázisa lenne, nem vezethető le az Újszövetségből (ld. Titus 1:5 sköv.), ha maga Pál rendelkezett úgy, hogy az általa alapított gyülekezetekben a kijelölt felvigyázó rendeljen városonként véneket a közösség(ek) irányítására. Az, hogy az apostolok után a gyülekezetvezetést presbiteri vezetés váltotta fel, nem jelenti azt, hogy a gyülekezetek ne lettek volna továbbra is karizmatikusok. Másfelől a két külön fázis elképzelés (apostoli karizmatikus egyházvezetés, majd a „kiszámíthatóbb” presbiteri vezetés) eredendően abból a – szerintünk téves – teológiai előítéletből fakad, hogy az apostoli levelek egy része apostolok után íródott, ez az az úgynevezett „páli hagyomány”, amivel a következő nemzedék legitimálni akarta az egyházi életben a *parúzia* késése miatt bevezetett új berendezkedést.

KÓKAI-NAGY VIKTOR fontos meglátása ugyanakkor, hogy a presbiteri struktúrából sem kell hiányozzon a Szent Lélek vezetése, és fordítva, a karizmatikus irányítás sem ellentéte az intézményszerű vezetésnek. (46. old.)

A harmadik fejezet a *Karizmatikus vezetők a karizmatikus közösségben* címet viseli. Ebben kifejti, hogy az Írás értelmezése és a hagyomány egyre központibb szerepet játszik a gyülekezetekben, a helyes tanítás megőrzése a cél. A karizmatikus vezetést egyfelől az aktuális kihívás felől igyekszik értelmezni, mint ami nem pozícióhoz van kötve, másfelől viszont elismeri a Szerző, hogy nem emberek kíváncsága szerint működnek a karizmák, nem a közösségek igénye határozta meg az ajándékokat, hanem Lélek ajándékai mozgatták a közösségeket”, és ezek nem voltak uniformizáltak. (82-83. old.)

Az 5-7. fejezetben az újszövetségi próféták szerepéről van szó, ezen belül legrészletesebben a korinthusi gyülekezetben működőkről. A monográfia központi téziseinek egyike, hogy a próféták azok, akik „az apostol távollétében a gyülekezet irányítói, amely ajándékot bárki elnyerhet.” (135. old.) Ők azok, akik az aktuális kérdésekre választ adnak, és „a gyülekezetet inteni, vigasztalni, vagy irányítani tudják.” (u.o.) Az első korinthusi levél 12-14. fejezete vizsgálata során a prófétalást kiemelten hasznos ajándéknak tekinti, „ami minden olyan feladatot ellát, amire a közösségnek szüksége van.” (174. old.) A Szerző az 1 Kor 14 alapján (helyesen) abból indult ki, hogy az első gyülekezetekben a próféták kijelentését a többi prófeta meg kellett ítélje. A prófétaszellemek alárendelik magukat a prófétáknak. (1 Kor 14:29-32) Ha megfordítjuk az érmét, annak a másik oldala, hogy csak prófétaszellemek ítélik meg a próféták kijelentését, természetes ész nem, és a Krisztus értelme által megvilágosított elme, a *nűsz* a regenerált hívőben (1 Kor 2:16) nem azonos

a puszta rációval. Végül a részletes exegézis juttatja el arra a felismerésre, hogy a prófétálás, mint karizmatikus megnyilvánulás nem személyhez kötött (bárki prófétálhat), ugyanakkor az Újszövetség beszél néhányakról, prófétákról, akik személyükben és hivatalukban ekként voltak ismertek az egyházban.

Napjainkra állandósult szókapcsolat lett a „karizmatikus vezető” kifejezés. Olyan valakire mondjuk, aki nagy hatást gyakorol, képes mozgósítani, lelkesíteni, és személyes kisugárzása és belső kvalitásai révén rátermett a vezetői tisztségre, és akit tevékenysége és nem pusztán pozíciója legitimál, hanem egyértelmű tekintélye van, képes sok embert egyesíteni. KÓKAI-NAGY VIKTOR a karizmatikus vezetőkről úgy tartja, ezek csak karizmatikus közösségekben képesek ellátni feladatukat, „mert csak egy ilyen csoport alkalmas arra, hogy kontrollálja ezeket a személyeket”.

Jóllehet az ősegyház természetfeletti életmódja kívánatos a Szerző számára, de következtetése, mely szerint a karizmatikus vezetők csak ilyen jellegű közösségekben tevékenykedhetnek hosszútávon, mert az ilyen vezetőket csak karizmatikus közösség tudja kontrollálni, téves. Az a gondolat, hogy a karizmatikus vezetőket kontrollálni kell, egy komoly félreértésből fakad. Abból a félreértésből, hogy a prófétálás karizmáját és a prófétát, mint személyt és mint hivatalt rendre azonosnak tekinti – feltételezve, hogy aki prófétál, az prófétának tekinthető, és ezért máris vezető tisztségre aspirálhat. A prófétálás ajándékának megnyilvánulására vonatkozó vizsgálat nem azonos a próféta, mint személy megítélésével és kontrollálásával.

Az egyetemes egyház stabilitását éppen az adja, vagy adná, ha a bibliai mércével mérhető apostolok, próféták, evangélisták, pásztorok és tanítók alkotnák a gyülekezetek közötti hidakat, akik az egységet és a megbízható kijelentésen alapuló vezetést biztosítják. Az ilyen személyiségeket nem kontrollálni (visszahúzni), hanem követni érdemes. Ezek hiányában viszont mindmáig nem jutott el Krisztus teste az érett krisztusi korra, hanem doktrinális és egyéb megosztások dúlják és szagattják.

Jogos felvetés, hogy tisztázásra szorul, hogy a karizmák alkalmi vagy időszakos működése a keresztény összejöveteleken hogyan viszonyult vagy kell viszonyuljon az egyházi tisztségekhez. A szerző komoly erőfeszítéseket tesz, hogy tisztázza, a karizmatikus megnyilvánulást – avagy a prófétai beszédet – követő megítélést (*diakriszisz*) ne tévessze senki össze azzal, mintha hamis próféták leleplezéséről lenne szó (mert a szakirodalom Szküllái és Kharüdiszei között ilyen zátonyok is akadnak), és bár a gyülekezeti összejövetelen megszólalók nem voltak tévedhetetlenek, de nem báránybőrbe bújtt farkasokként használták a Szentlélek adományát. KÓKAI-NAGY inkább a páli intést hangsúlyozza, ha meg lehet oltani a Szent Szellemet, akkor az főleg nem külső elnyomást jelenthet, hanem belsőt, hogy az egyén, amikor használhatná az ajándékot, amit kapott a többiek építésére, nem él vele, hanem önmagában elnyomja.

A monográfia nagy hiányossága, hogy a karizmatikus vezetést (aminek letéteményese a karizmatikus vezető) és a karizmákat sajnálatosan összemossa. Jól tükrözi a zavart az a megállapítás, hogy „mivel „bárki elnyerheti a prófétálás ajándékát”, akkor „az apostolság ajándéka, megbízatása felé is tett egy lépést”. (140. old.)

Fontos tisztázni, kik a karizmatikus vezetők, és kik azok, akik ugyan az egyházvezetésben nem feltétlenül vesznek részt, de a karizmákat használják a többiek építésére. A feladatot megnehezíti, hogy az egyház, mint Krisztus teste metafora kifejtésénél az 1 Kor 12. fejezetben a pneumatikus

ajándékok és a szolgálatok szorosan összefonódnak, de mégis van közöttük különbségtéves, noha mindkettő működésében Isten cselekszik. Pál egy trinitárius fordulattal a Szentlélek adományait, az Úr, Jézus Krisztus által rendelt embereket és mindezek fölött az Atya cselekvését foglalja össze. „A kegyelmi ajándékokban (*kharizma*) pedig különbség van, de ugyanaz a Lélek. A szolgálatokban (*diakonia*) is különbség van, de ugyanaz az Úr. És különbség van a cselekedetekben (*energéma*) is, de ugyanaz az Isten, aki cselekszi mindezt mindenkiben” (1 Kor 12:6).

Pál másutt is különbséget tesz az adományok között aszerint, hogy ki adja, és milyen körben, milyen célból. Különbség van aközött, hogy Krisztus „adott némelyeket [...] szolgálat munkájára [...] a Krisztus testének építésére” (Ef 4:11-12), és aközött, hogy „egyenként mindnyájan prófétálhatok.” (1 Kor 14:31) Különbséget kell tenni Pál levelei alapján a *mindnyájan* és a *némelyek* között, azaz: a karizmatikus hivatalok között, amelyek viselőit Krisztus rendeli az Egyház építésére, és karizmák megnyilvánulása között, amik minden hívőnek elérhetők, amit a Szent Szellem osztogat, szuverén akarata szerint. Az apostol egyúttal arra buzdít, hogy a hívők a nyilvános összejövetelen a gyülekezet építését célozzák meg a karizmák használatával, és a hasznosabb ajándékokra törekedjenek. Ezek a megnyilvánulások a láthatatlan Szentlelket teszik tapasztalhatóvá azok között, ahol nem oltják, nem tiltják, sőt buzgón törekednek a használatukra.

A karizmák és a szolgálati tisztségek között azonban különbséget kell tenni. Habár igaz, hogy minden próféta prófétál, de az nem, hogy mindenki, aki prófétál, az „állandó megbízatású” próféta. Agabus próféta volt, és prófétált, Fülöp evangélista lányai prófétáltak, de nem voltak prófétai szolgálatban. Az első Korinthusi levél egymással átfedésben is használja a próféta, prófétál szavakat az 1 Kor 14: 29-32 szakaszban, ahol az apostol a karizma használatának rendjét taglalja.

Tisztázásra szorult volna, hogy a karizmatikus vezetők és maguk a karizmák gyakorlói hogyan viszonyulnak egymáshoz. (136. old.) A Szerző az ajándék és a szolgálat között félúton a homályos „feladat” címkével látja el a karizmatikus vezetői tiszteket, amit hol ez az ember, hol az lát el az egyházban, szükség szerint. CSERHÁTI SÁNDOR nyomán a karizmatikus vezetőt olyannak tekinti, mint egy állandó feladatot a gyülekezetben, függetlenül az azt ellátó személytől – az apostol, próféta, tanító személye változhatott, a karizma ugyanaz volt, attól függően, ki kapta.² Ez viszont így nem áll meg, mert a Szent Szellemről kiosztott kegyelmi ajándékok felsorolása és a Krisztustól a szolgálatra kapott ajándékok felsorolása között különbség van. Bár az intézményes kiküldésben benne van az egyház Krisztustól kapott hatalma, ha betölti a feltételeket, de a funkcióhoz nem járul automatikusan karizma, és a kiküldött személy nem biztos, hogy Krisztustól adott ajándék az egyház építésére, ha meg igen, akkor sem azonos hatásfokkal végzik a tevékenységüket, hanem ki-ki a kegyelem (*kharisz*) neki adott mértéke szerint (Ef 4:7).

Nem olvasunk a Bibliában olyanról, hogy apostolság karizmája, viszont van apostoli szolgálat, aki a maga személyében ajándék Krisztus testében, és az apostolt több karizma együttes működése jellemzi. A Szent Lélek karizmái és a Krisztustól osztott ajándékok az egyház építésére, a szolgálat munkájára adattak, megkülönböztethetők és meg is kell különböztetni őket. Míg az első felsorolásba a kilenc karizma tartozik, az utóbbiba az öt fő szolgálat tartozik (e listát kiegészíthetjük a Róma levélben felsorolt további szolgálatokkal). A karizmatikus körökben szolgálati

² Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Budapest: Luther Kiadó, 2008.

ajándékoknak nevezett személyek azok a „némelyek”, akikben a karizmák stabilan, folyamatosan és kiszámíthatóan működnek, éppen ezért apostolok, próféták, evangélisták, pásztorok és tanítók. Ők a letéteményesei az egyház növekedésének és tanításbeli egységének. A karizmákat bárki megkaphatja, de ezek a Szent Lélek ajándékai, nem állandó tulajdonai a hívőnek, hirtelen jelennek meg és alkalmi jelleggel működnek egy rövid ideig, a Szent Szellem akarata szerint.

Ennyiben igaz, hogy a karizmák működése kiszámíthatatlan, ezért arra alapozni az egyház vezetését nem lehet. De nem is a karizmákra alapozta Jézus Krisztus az egyház működését, hanem Önmagára mint Kösziklára, valamint a próféták és apostolok alapköveire, lévén Ő a szegletkő (Mt 16:18; Ef 2:20). A prófétákban és apostolokban (és a többi szolgálati ajándékban, mint személyben) azonban olyan hatásfokkal működnek a Szent Szellem ajándékai, hogy folyamatosságában, hatékonyságban és maradandó gyümölcseiben felülmúlja az „átlagos” karizmatikus megnyilvánulást, azt, amit bárki megkaphat a szentek közül. Azok a némelyek, az a kevés személy, akiket rendelt az Úr – ők Krisztus ajándékai az egyháznak, „a szolgálat munkájára, Krisztus testének építésére”. A karizmák a Szent Lélek megnyilvánulásai, és ezek hasznosak, építik az egyháztagokat, de korántsem olyan hatásfokkal, mint a szolgálat munkájára rendelt „némelyek” munkája révén, és közöttük sincs uniformitás. Emberileg lehet, hogy szeretnénk azt gondolni, hogy ha valami ajándék, akkor nem lehet egy úgymond zárt kör, szűk grémium sajátja. Ezzel szemben az, hogy „bárki lehetett apostol, próféta, vagy tanító” (136. old.), már az első században sem volt igaz. Az Efézusi levélben (4:7 f.) felsorolt szolgálatokban a Krisztustól osztott mérték alapján különbség van még a kegyelemben is.

Az egyháztörténelem azt mutatja, hogy a Krisztus apostolai nem voltak pótolhatók. Nem a szükség és nem a feladat dönti el, hogy lesz-e egy adott helyen és közösségben karizmatikus tanító, pásztor, vagy csak lesz egy erre a funkcióra kinevezett személy, aki jó esetben igyekszik becsülettel ellátni a hivatalt, de ettől még nem lesz Szentlélektől felkent ember. A missziótörténet is arról tanúskodik, hogy nagy különbségek voltak és vannak eredményük tekintetében a misszionáriusok között aszerint, hogy karizmatikus egyének-e vagy csak felekezeti funkcionáriusok.

Nemcsak attól volt karizmatikus az egyházvezetés, hogy a korinthusi összejöveleteken a próféták megítélték, hogy egy kijelentés Istentől van-e vagy sem, hanem hogy a Szent Szellem vezetése nagyban érvényesült a gyülekezet intézményesülésében is, és erre nemcsak a páli levelek, hanem az Apostolok cselekedeteiről írt könyv alapján is következtetni lehet. A gyülekezet intézményesülése és a karizmák működése nem zárják ki egymást. Mitől jött volna létre egyáltalán a helyi gyülekezet, ha nem attól, hogy a Szentlélek karizmái működtek? (2Kor 12:2)

Az ősegyház struktúráját lehetetlen reálisan rekonstruálni anélkül, hogy a páli leveleket ne tekintenénk mind autentikusnak. A presbitérium intézménye a Pál által alapított gyülekezetekben is egyértelműen létezett, és maga az apostol tette egyértelművé jelentőségüket. Későbbre datálással értelmezhetetlen lenne az efézusi gyülekezet véneivel való találkozás, Timótheus kiküldése, Titus krétai megbízatása is (Apcsel 20:17; 1 Tim 4:14; Tit 1:5). A gyülekezet struktúrája a szentek, diakónusok, püspökök (presbiterek) hármasköréhez hasonló (Fil 1:1). És vajon pazarolna-e sorokat arra egy olyan késői szerző, aki a csupán a tradícióláncot akarja legitimizálni az egyház nyilvánossága előtt, hogy papíron színleg elhozassa Timótheussal Pál felsőruháját Troászból, amit Kárpusnál hagyott, és még a könyveket is, kiváltképpen a pergameneket? (vö. 2 Tim 4:13)

KÓKAI NAGY VIKTOR a karizmatikus vezetés létjogosultságát szocio-kulturális adottságokkal magyarázza. Korinthus példáján bemutatva, a sokféle etnikai-kulturális gyökerű, különböző társadalmi réteget képviselő emberekből, létrejött közösségekben szükségszerű és az egyetlen lehetséges, közös identitást adó vezetési módnak tekinti. Pál egy olyan, gazdasági-kulturális centrumban, egy „feltörekvő emberekkel, újjazdagokkal népes kereskedővárosban alapított gyülekezetet, ami érthetőbbé teszi [...] a versengést a karizmák között, a számukra látványosabbnak tűnő nyelveken szólás túlértékelését, a gyülekezet tagjai közötti különbségtételt, aminek háttérében bizonyosan fontos szerepet játszottak társadalmi rangjuk, képzettségük és anyagi helyzetük”. (173. old.) Az 1 Kor 12-14 vizsgálatában a Szerző „a karizmák sokszínűségében megjelenő egyenlőség alapelvét” bontja ki, „amit a Krisztus-test képe fejt ki világosan.” (175. old.)

A tanulmány többi részéhez képest disszonánsnak tűnik a nyelveken szólás nyilvános használatáról szóló rész, ahol többek között a „misztikus varázs” kifejezés árulkodik arról, hogy a nyelveken szólás természetét még mindig balladai homály fedi a protestáns teológiában. WOLFGANG SCHRAGE kommentárját követve hangzik el a kérdés: honnan tudhatná a szóló, hogy van-e magyarázó az összejövetelen? „Mivel a nyelveken szólónak hallgatnia kell, ha nincsen ott valaki, aki fordítsa (14,28), a kijelentés pillanatában honnan tudhatná, hogy a gyülekezetben éppen van-e olyan, akinek megadatik ez a képesség?”³ „Nem lehet, hogy ez is abba az irányba mutat, hogy a glosszológia maradjon meg az egyéni kegyesség elemének?” (157. old.) A racionalizálás kísérlete a legviszásabb akkor, amikor ANDREAS LINDEMANN kommentárját⁴ követve KÓKAI-NAGY úgy véli, a nyelveken szólás magyarázata kritikai funkcióval bír, mert „megfosztja a nyelveken szólást »varázslatos« jellegétől” és meggyengíti az azt használók pozícióját, mert a közösség által kontrollálhatóvá, megítélhetővé válik az abban levő üzenet. Hozzáteszi: Pál ironizál, sőt cinikus, hiszen a magyarázattal „valójában feleslegessé válik a nyelveken szólás, hiszen érthető szavakkal is el tudná mondani ugyanazt.” (157. old.) Ezek szerint a Szent Szellem feleslegesen szól az egyházban, ha nem egyből érthető nyelven közvetít üzenetet? Kár, hogy fel sem merül, hogy a karizmák eleve arról szólnak, hogy képet adjanak Isten szuverenitásáról és Jézus Krisztus természetfeletti személyéről, ez a legfőbb hasznuk, ez a hitet legjobban építő összetevőjük az egyház számára, amihez képest az információtartalom csak másodlagos.

KÓKAI NAGY VIKTOR egy korábbi tanulmányában a keresztény vallást az eksztatikus vonásaitól megőrzendőnek tartja, talán ez magyarázza, hogy a glosszológiával élesen szembeállítja a prófétálást, hangsúlyozva az értelem szerepét. „Azt látjuk, hogy alapvetően a prófétálás, mint kegyelmi ajándék nagy becsben áll az apostol szemében és azt a gyülekezetek tagjai is gyakorolják. Szerepe a gyülekezet életében alapvetően a tagok hitének építése és a tanítás volt, illetve missziói céllal történt. [...] Ebben az összefüggésben válik különösen fontossá abban az értelem szerepe, amely a korinthusi gyülekezetet és általában a születő keresztyénséget megóvjá attól, hogy valamilyen eksztatikus vallással lényegüljön át. A prófétálásnak tanító, építő jellegéből adódóan a próféták nagy tekintéllyel rendelkeztek a gyülekezeten belül, őket tekinthetjük a gyülekezetek vezetőinek, akik megítélték, hogy bizonyos tanítások helyesek, vagy helytelenek.”⁵

³ Schrage, Wolfgang: *Der Erste Brief an die Korinther 3*. Zürich–Neukirchen: Benziger-Neukirchener, 1999, 448k.

⁴ Lindemann, Andreas: *Der Erste Korintherbrief*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000.

⁵ Kókai-Nagy Viktor: *Próféták Pálnál és Máténál, avagy az apostol teológiájának nyomai az első evangéliumban. Studia Biblica Athanasiana 8 (2005) 43–73*

Egyetérthetünk azzal a következtetéssel, hogy Pál apostol a gyülekezetet az ajándékok összességének tekinti; Krisztus testében nincs fölösleges tag. Fel kell ismerjék az egymásrautaltságot, valamint mind a közösségnek mind a karizmatikus ajándékokkal rendelkező testvéreknek is fel kell nőnie ahhoz a feladathoz, hogy a gyülekezet épülését szolgálják. (174. old.) Hozzátehetjük: újszövetségi mércével csak spirituális szinten lehet építeni a másik ember hitét, pusztán emberi képességek csekély hatást gyakorolnak. Ameddig a kereszténység berkein belül a nyelveken szólást lekicsinylik – amit közismerten kapunk szokás tartani a többi szólás-ajándékhoz –, akkor vajon megkapják-e a nagyobb, közhasznú ajándékokat, például, hogy prófétáljanak? Még nagy paradigmaváltásra van szükség, hogy KÓKAI-NAGY VIKTORhoz hasonlóan őszinte érdeklődés támadjon a téma iránt, és pneumatológia ne porosodjon a teológia egy eldugott polcán.

A tanulmány értéke a páli gyülekezetek és a karizmatikusság alapos vizsgálatán túl az, hogy tudományos igénnyel veti fel az egyház eredeti mintáinak érvényességét, ami egy nagy lépés abba az irányba, hogy a Szentlélek ajándékai és a prófétai szolgálat újra kíváncsok legyenek a presbiteriánus vezetés mellett elkötelezett gyülekezetekben.

Hack Márta

GABRIEL BUNGE

AKÉDIA. EVAGRIOSZ PONTIKOSZ LELKI TANÍTÁSA AZ AKÉDIÁRÓL

FORDÍTOTTA: VÁRÓCZI ZSUZSA. PANNONHALMA, PANNONHALMI FŐAPÁTSÁG

BENCÉS KIADÓ, 2022. PP. 171. ISBN: 978-963-31417-2-4

1.

A pontusi születésű, művelt és tehetsős, mi több, jelentős egyházi-politikai karrier előtt álló Evagriosz 38 éves korában szó szerint elmenekült a konstantinápolyi udvarból, hogy rövid jeruzsálemi kitérő után felvegye a szerzetesruhát, majd Alexandriába utazzon, végül a kor kozmopoliszától nagyjából 50 kilométerre délre fekvő Wadi Natrunban („sós holt meder”) kössön ki, s egy, ugyancsak rövid szentföldi kitérőt nem számítva egész hátralévő életét sivatagi *kellion*jában töltse. Ezalatt a nagyjából 14 esztendő alatt születik meg írásos életművének zöme, az a kalandos sorsú opus, amely a szerzőt nem csupán a korai szerzetesi irodalom, az órigeniánus hagyomány, hanem az egész keresztény ókor legérdekesebb, de mindenesetre a legmodernebb auctorává emeli.

A modern anakhóréta, vagy ha tetszik eremita GABRIEL BUNGE (a dél-itáliai Eremo Santa Croce tagja) ismertetőndő könyvecskéje nem csupán Evagriosz Pontikosz írásaihoz és életrajzaihoz készült sajátos *itinerarium mentis* (a lélek kalauza), nemcsak a 4. század végi egyiptomi szerzetesség mindennapjainak a feltárója, hanem egy olyan szellemi-lelki probléma rendkívül precíz diagnózisa, amelyet a 21. századi hívő keresztény is épp olyan jól ismerhet, mint a hajdani koptok, szírek vagy görögök, s ez az *akédia*: fásultság, kiégettség, depresszív hajlamok, szorongás és nem utolsósorban kóros menekülési hajlam; egyetlen szóval a görög kifejezés jelentéstartományát lehetetlen visszaadni. Nem kétséges, hogy az akédia a lélek betegsége ugyan, de képes az egész emberi egzisztenciát, illetve személyiséget a porba dönteni. Miféle erő tehát az akédia, s mi az, amit róla nekünk egy hajdani, tizenhat évszázada élt sivatagi remete mondani képes?

Az emberi sorsok mögött megbúvó pronóia különös iróniája, hogy a keresztény ókor közismert figurái közül éppen Evagriosz az egyik, aki a származását az utónevében hordozza, a másik – Tertullianusnak köszönhetően – nem más, mint a 2. század első harmadában Szinopében szolgáló püspök renegát fia, Markión, „a pontuszi”. Ám kettejüket valóban világok választják el egymástól, és nem is elsősorban a történő idő megszabta távolságok miatt. Míg Markión hajdan Rómát készült meghódítani, miközben saját képére és hasonlatosságára formálta az újszövetségi kánont, egy új, az ószövetségihez képest idegen isten hatalmi zónájába próbálta terelni a születő-

félben lévő keresztény világot, addig Evagriosz sohasem járt Rómában, saját elhatározásából fordított hátat a birodalmi székváros, Konstantinápoly kínálta gáláns kalandoknak, s a látható világ hatalmi alakulataival mit sem törődve, egy másik, a látható szintjén alig körvonalazódó szellemi imperium létrehozására tett kísérletet. Ez utóbbi olyan környezetben bontakozik ki, amely a lehető legközelebbi távolságba kerül a „semmivel”, avagy azzal a lét-állapottal, amelyet a szerző, GABRIEL BUNGE anyanyelvén „wüste Schicksal”-nak neveznek, s amelynek a magyar „puszta sors” nagyjából a tükörfordítása.

Az ókeresztény kor teológiatörténeti tájolását illetően Evagriosz Pontikosz életműve minden szempontból a „limeseken” húzódik: az alexandriai és a kappadókiai teológia, az órigeniánus hagyomány éppen olyan fontos szerepet játszik benne, mint a sivatagi remete „előéletében” Nagy Szent Vazul és testvére, Nüsszai Gergely, valamint Konstantinápolyban Nazianzoszi Gergely, továbbá (Jeruzsálemben) Órigenész latin fordítója, Rufinus, s a vele együtt szerzetesi kolóniát alapító idősebbik Melánia (Evagrioszt végül is ő bírja rá sorsfordító választására), a Wadi Natruban a monakhianus teológia egyik meghatározó egyénisége, Nagy Makariosz, és így tovább. Ritka sűrű szellemi fluidum, amelynek persze nem csak pozitív, hanem negatív hatásaival is számolni kell, hiszen a remete teológus megítélését már életében döntően befolyásolta egyrészt az Órigenészhez, és egyáltalán az alexandriai teológiához fűződő szoros kötődése, másrészt pedig ama tény, hogy egy ideig Nazianzoszi Gergely köréhez tartozott. Ennek megfelelően a II. konstantinápolyi zsinat Órigenészt és az órigeniánusokat sújtó elítélő határozata őt is döntő módon érintette, s így írásos hagyatékának egy része más auctorok neve alatt maradt fenn; az elmúlt nagyjából száz esztendő filológiai irodalma tárta fel és bizonyította a valódi szerző kilétét, ám az írások jó részének még ma sincs kritikai kiadása. Különösen érdekes mindez abból a szempontból is, hogy Evagriosz már a kései antikvitás idején nagy hatást gyakorolt a monakhianus (részben misztikus) teológiára; elegendő talán, ha Cassianus *De institutis coenobiorum*ára, vagy Johannes Climacus (Lajtorjás Szent János; nem azonos Hallgatag Drugiccsal!) *Scala Paradisijére* utalok.

Evagriosz életére nézve meglehetősen heterogén forrásanyagra vagyunk utalva; a legfontosabb életrajzot tanítványa, Palladiosz állította össze, mesterének halála után két évtizeddel. Ez a mű különös módon a *Historia Lausiaca* címet viseli, Lausius császári hivatalnok nevééről, akihez a *collectio* ajánlása szól. Ezen kívül mindenképpen megemlíendő az iménti forrás rövidebb, kopt nyelvű oldalhajtása, valamint a görög nyelven íródott *Historia monachorum in Aegypto*, amelyet a Wadi Natrunba látogató jeruzsálemi szerzetesek hagytak ránk, a 4. század végéről. Végezetül pedig a két 5. században íródott egyháztörténet, Szókratész, illetve Szódzomenosz munkája érdemel különös figyelmet. A források az egyiptomi szerzetesség virágkorát örököltik meg párhuzamosan Evagriosz anakhóréta életével, egészen a 399-ben bekövetkezett haláláig. Ekkor azonban – szinte sorsszerű módon – ennek a bizonyos „aranykornak” hirtelen (de korántsem váratlanul) vége szakad: a következőkben az órigeniánusnak bélyegzett három monakhianus közösség – Nitria, Szkhétisz (itt élt Nagy Makariosz), valamint Kellia (a *kellion* = *cella* szó többes száma) – tagjainak menekülnie kellett, s habár 403-ban visszatérhettek celláikba, a megszokott szellemi miliót már nem sikerült feltámasztaniuk.

2.

Evagriosz Pontikosz írásai nem tételes exegetikai, dogmatikai művek, hanem inkább a Szentírás-magyarázatok és a gyakorlati szerzetesélet köztességében megfogalmazódó aforisztikus elmélkedések, amelyek joggal nevezhetőek a *pszichológia* első megnyilatkozásainak, s noha ezek az elmélkedések szorosan érintkeznek az antik lélekfilozófia (elsősorban is a platonikus, illetve a sztoikus *szkholek*) hagyományával, de az iménti példákkal ellentétben aligha minősíthetnénk őket a megszokott *De anima* felségjelzéssel. Amennyiben a monakhianus tradíció görög nyelvén a *patér* azt az idősebb, tapasztalt lelki vezetőt jelöli, akire gyakran alkalmazták a *gnosztikosz* jelzőt, akkor ezek az aforisztikus szövegek joggal nevezhetőek a szó etimológiai értelmében *dia-gnószisz*-nak; GABRIEL BUNGE az így felfogott diagnósziszokból választ ki egy konkrét, visszatérő, a lélek egész belső terrénját „lefedő” kérdést, s ez a már említett akédia.

„Az akédia a lélek erőtlensége, mégpedig olyan erőtlenség, amely nem a természet szerint való, s így megakadályozza, hogy a lélek nemes voltához méltóan ellenálljon a kísértéseknek. Hiszen amilyen az eledel az egészséges testnek, olyan a kísértés a nemes lélek számára.”¹ Mit jelent az, hogy valamely, a lélek terrénjához tartozó tulajdonság, habitus vagy karakter nem a „lélek szerint” (*kata tén phüszin*) való? A kérdés óhatatlanul is az Evagriosz korabeli trinitológiai viták szemléletéhez és nyelvéhez vezet vissza bennünket, vagyis éppen az I. konstantinápolyi zsinat elő- és utótörténetéhez, ahhoz a szellemi háborúshoz, amelynek orthodox oldalról az egyik főszereplője a szkhétiszi remete hajdani mentora, Nazianzoszi Gergely volt. Hely szűkében csupán annyit, hogy ezek az ideológiai csatározások nem elsősorban a *phüszisz* (természet), hanem a *proszópon* (személy) szintjén dőlték el. A tét tehát 16 évszázada éppen úgy az emberi személyiség egésze volt, mint ahogyan ez – BUNGE gyakran aktualizáló megállapításaival teljesen egyet értve – ma is igaz. Amikor a „nemes lélek” a kísértésekkel hadakozik, akkor a Kísértővel, vagyis egy ugyancsak valóságos személlyel hadakozik, valamint számtalan daimónnal, daimónionnal és egyéb szellemi lénnel is. Minden más esetben a monakhianus mozgalom pusztán bohóckodásnak minősülne. A hegeli-marxi *elidegenedés* fogalommal kibővíve BUNGE ezt írja: „A démonokkal való harc alapján véve a saját személyünk integritásáért vívott harcot jelenti a szenvedélyek okozta mindenfajta elidegenedés ellen” (p. 35).

Ennek megfelelően értelmezendő, hogy mit is keresett a 4. század vége táján a Wadi Natrun-ban körülbelül ötezer anakhóréta (a kifejezés az *anakhórein* = „elkülönülni” igéből)? A követendő minta magában az Újtestamentumban lelhető fel; részint a Názáreti Jézus „megkísértésének” jelenetében, részben pedig Keresztelő János szélsőséges *nazír* életformájában. Hozzá kell tenni, hogy Jézus 40 napos tartózkodása a kőszivatagban szintén egyfajta tradicionális „műfajt” követ a zsidó világban, s ez a *nisszajon*, a „kísérthetőségre” alapozott lélek-, vagy lelkiismeretvizsgálat, megtudakolandó, mi is valójában az ember abban a teljesen kiszolgáltatott, számkivetett állapotban, amikor kizárólag csak szellemi védelemre számíthat? Ezen túl pedig, különös jelentősége van Egyiptom hagyományos szellemi miliőjének is: a sós-sivatagi *kellionok* általában a „nyugati birodalomban”, a hajdani nekropoliszok tájolásának megfelelően Széth és Anubisz felségterületén

¹ *Tractatus de octo spiritibus malitiae*. Magyarul: Baán Izsák: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról*. Szent Mauriciusz Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2006. p. 59

épülnek. A hely *tremendum*-jellege többszörösen felülmúlja a Jeruzsálem környéki kősvatagét, ahol Azazél uralkodott/uralkodik, s ahol egykoron maga a Sátán is tiszteletét tette.

Ebbe a világba nem lehet magánrepülőn érkezni, népes stábbal, látványos show-elemeket csillogtatva, aki itt letelepszik, arról joggal gondolható, hogy a páli követelményeknek megfelelően meghalt a világ számára, és a világ is az ő számára. Ahogyan nemcsak Evagriosztól, hanem például az *Apophthegmata patrum* görög és kopt verzióiból, vagy éppen Athanasziosz *Thébai Szent Antal-életrajzá*ból is tudjuk: a koinóbíta létforma melletti döntés általában, eph'hapax, azaz egyszer s mindenkorra történt ugyan, de a mindennapos küzdelmek hihetetlen akarást és kitartást követeltek minden noviciustól és minden kipróbált abbától egyaránt. A képlet tehát roppant egyszerűnek látszik; ahogyan Evagriosz fogalmaz: „A kitartás az, ami az akédiát legyőzi” (*Institutio ad monachos*, id. BUNGE, p. 109). Ám valójában semmi sem egyszerű: az emberi személyiség minden porcikáját átható akédia démona ugyanis folyamatosan azt súgja: Add föl! Hagyd az egészséget, semmi értelme sincs! Ahhoz, hogy az ember tényleg földjára, kétféle véglet is rendelkezésre áll: az egyik a frivol nemtörődömség, a valódi önismeret lehetőségének teljes elvetése, a másik pedig a teljes személyiséget felörlő erő, a bénító büntudat (Sündenbewußtsein). E kettő „között” világok sokasága húzódik, legalábbis a felületes szemlélő számára. Feltételezem, bár tapasztalatból nem tudom, hogy a sivatagi remete egyik látszat-világot *sem* választja, ehelyett sajátos meta-, vagy episztrophé formájában elfordul a láthatótól, és a misztikusok belső mindenségét építi ki, az *interior domust*, ahogyan Szent Ágoston fogalmaz, avagy (az) *el castillo interiort*, ahogyan Avilai Teréznel olvassuk. Az akédiának természetesen mindig is voltak és ma is vannak „közvetlen rokonai”, akár komplex életérzés formájában is; a legközelebbi ilyen genealógiai oldalhajtás a korai újkortól a *melankólia* – mondhatnánk azt is, hogy a „barokk akédia” –, mindenfajta spleen, maladie de la siècle, a mániákus depresszió, a BUNGE által is elemzett baudelaire-i *ennui* (unalom; KOSZTOLÁNYI egyik fiatalkori tanulmányában egyenesen a baudelaire-i pokol felirataként értelmezi az *ennui*-t), és így tovább. Ezekkel az erőkkkel szemben totális sikertelenségre van kárhoztatva mindenki, aki a bűnt, a rosszat, a kísértést nem *személyes* potenciák megnyilatkozásaként fogja fel; ennek a szemléleti megcsalatásnak különböző fokozatai vannak – ahogyan BUNGE is abszolút pontosan elénk tárja –, az elszemélytelenedés via negatíváján egészen a legfőbb sátáni megcsalatásig jutunk: amikor is a Sátán sikerrel hiteti el magáról, hogy Ő nem is létezik. Joggal gondolhatjuk, hogy ilyesmi az antikvítás idején aligha fordulhatott elő, ám itt, ezen a ponton egy egészen különös paradoxonba ütközünk. Evagriosz Pontikosz, mint igazi elkötelezett órigenista, az „unde malum?” kérdésével kapcsolatban az alexandriai egyházatya által is képviselt privációelméletet (*malum est privatio boni*) vallotta, s így – feltehetőleg – a rossz személytelen voltát is. Ezért még aligha ítélték volna el őket a II. konstantinápolyi zsinaton. De hogyan olvashatnánk akkor a *Peri arkhón* I. könyvében, hogy a Sátán majdan „üdvözülni fog”, ha nem is létezik? GABRIEL BUNGE az ókori gnosztikusok nyelvéből kölcsönzött kifejezéssel él, az Idegen (*Allogenész*) és a Rossz (*to Kakon*) képzettársításával. Ezen túl már elegendő egyetlen német szójátékra utalni, amelyet a kötet fordítója gondosan jelez is: „A rossz itt [ti. a sivatagi atyáknál] úgy jelenik meg, mint lényegénél fogva *idegen hatalom*, amely kívülről próbál személyünkhöz férközni, hogy azt – ha egyszer beengedtük – belülről *elidegenítse* (verfremden), és ezzel *eltulajdonítsa* (entfremden) Istentől”. Ahhoz azonban, hogy az imént taglaltak (a kívülről álló és az ókeresztény kor kutatója számára egyaránt) ne csupán elvont

spekulációként hassanak, hanem *személyes tapasztalat* gyanánt, ahhoz mindkét félnek rendelkeznie kell egyfajta szellemi látással, vagyis azzal a szellemi képességgel, hogy – mint Mózes – a szemlélő „lássa a láthatatlant”. Amennyiben ez a *conditio sine qua non* nem áll fenn, akkor az antik auctor és a modern interpretátor sohasem fogják megérteni egymást. Fontos kíváncsi, hogy ez a bizonyos *megértés* ne csak a történő idő mentén, hanem oda-vissza, *en tó pneumatí*, valósuljon meg. GABRIEL BUNGE Evagriosz-értelmezése (amely az elmúlt évtizedek filológiai irodalmában valamiféle „erős paradigmát” képvisel), sikeresen küzd meg ezzel a feladattal. Maga Evagriosz többször is világosan kifejti, hogy ennek a *szellemi látásnak* a megszerzése nem pusztán inspiráció, hanem hosszas gyakorlást igénylő tanulási folyamat. „Aki ugyanis a legmagasabb dolgok látványával telik el, az élesen látó szemet kap, amint Elizeus próféta is mondja.” (*Tractatus ad Eulogium Monachum*, 9. id. p. 126). Valóban, ebből a szempontból ideális gyakorlótér a sivatag, ahol – ellentétben a mai világunk mérhetetlen kistílúságával – a „legmagasabb dolgok látványától” nem vonja el a tekintetünket szinte semmi. S ha már idáig eljutott, a remete/ misztikus számára egyfajta végső invariancia áll elő; a létformák fel- és kicserélhetővé válnak: sivatag a világ, és a világ sivatag.

A GABRIEL BUNGE által értelemszerűen nem ismert magyar irodalomban a sok nyelvű és nagy nyelvújító Vörösmartynál válik világossá, hogy a *sivatag* esszenciája nem a homok, vagy a kő, hanem a „sívó szél”, a főleg a sémi nyelvekben megszokott analógia (ruáh, rih, rúha, stb.) különböző, szemmel nem látható jelenségek között. Ilyenformán tehát a sivatag (miként a *midbár*) „beszél”; normális körülmények között nem látható lények suttognak, fecsegnek, vagy éppen üvöltnek, mindeközben – feltehetőleg – saját kárhozott „örök életükről” beszélnek. Amikor Evagriosz (s az ő nyomán Bunge) lélekfilozófiai vizsgálódásait követjük, mindenképpen figyelembe kell vennünk az iménti, az elvont spekulációk mögött megbúvó, nagyon is „lármás világot”. Minden más esetben csupán a *catalogus rerum* szorgos megalkotásához jutunk el, ám ez a stáció még ahhoz is kevés, hogy az összegyűjtött anyag szótárként funkcionáljon, nem hogy grammatikaként, valamely nyelv lényegi természetéről árulva el fontos dolgokat.

3.

Az akédiával kapcsolatos megjegyzések, magyarázatok Evagriosz fennmaradt életművében szereteszórván találhatók, a legfontosabb szöveghelyek közül kettő magyarul is olvasható, BAÁN IZSÁK bakonybéli perjel *Evagriosz Pontikosz: A gondolatokról* című könyvében. Az itt található traktátusok közül különösen *A nyolc gonosz szellemről* (*Tractatus de octo spiritibus malitiae*), valamint *A gondolatokról* (*De diversis malignis cogitationibus*) érdekelhet bennünket. Amit a pontuszi exegeta „gondolatoknak” (*logiszmoi*) nevez, az voltaképpen nem más, mint egyfajta bűnkatalógus, nyolcféle bűn aforisztikus megközelítése az első írásban, illetve egy jóval szisztematikusabb jellegű összefoglaló a másodikban. A módszer legfontosabb eleme – a Szentírás-magyarázatok és az antik lélekfilozófiai hagyomány mellett – nyilvánvalóan az önmegfigyelés. (Talán ezért is nevezhetjük eljárás módját a modern pszichológia előfutárának).

A *Gondolatok* szerzője gyakran a „dél démonjának” nevezi az akédiát; „Míg a többi démon, amelyek a felkelő és lenyugvó naphoz hasonlatosak, a léleknek mindig csak egy meghatározott

részét érinti, a »déli démon«-nak az a szokása, hogy az egész lelket körülfogja és az értelmet megfojtja.” (*Capita practica ad Anatolium*, 36. id. p. 70.) A kedvetlenség, a kiegétség démonja tehát a sivatagi nap legkegyetlenebb szakaszában támad, s ezen túl nem csupán valamilyen jól elkülöníthető frusztrációt okoz, hanem sokfélét. Ebben különbözik legközelebbi rokonától, a *szomorúságtól*, amelyik kötődik ugyan az indulatos és vágyakozó lélekreszhez, de az értelmihez nem. Egyfajta platonizáló lélekfilozófia nyelvén mindez így hangzik: „A gondolatok közül némelyek állati mivoltunkat támadják meg, mások pedig embervoltunkban kísértenek. Amelyek állati voltunkat veszik célba, azok a vágyakozó és az indulatos lélekreszből származnak. Amelyek pedig emberiségünket, azok a szomorúságtól, a hiú dicsőiségvágytól és a gögtől valók. Az akédia gondolatai pedig összetettek, s egyszerre támadják állati és emberi énünket” (*Szkezmata*, 40. id. p. 63). A dél démonjának esetleges sikeres offenzíváját általában kétféle életérzés eluralkodása jelzi: az egyik az, amelyet Evagriosnál a mindenfajta szenvedély „alapanyaga”, az önszeretet (*philautia*) már önmagában is képes létrehozni, s ez az öngyűlölet, a freudi *Selbsthaß* korai alakot öltése, a másik pedig a csillapíthatatlan menekülési kényszer. Az előbbivel kapcsolatban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy végül is az önszeretet is csak következmény, az így vagy úgy célját tévesztett, beteljesületlen, Isten megismerésére irányuló vágy szüleménye, s mint ilyen, fattyú a javából, törvénytelen gyermek. (Érdekesítő fejtegetéseiben BUNGE közvetlenül nem foglalkozik vele, de a fattyú-állapot szükségképpen felveti a kérdést: lehetséges-e egyáltalán a *törvény*, a *nomosz* teljes mellőzésével igaz isten-ismeretre jutni? Nagyon kivételes esetektől eltekintve, úgy vélem, nem.)

A fentiek megerősítésére azért mégis csak találni legalább indirekt észrevételeket GABRIEL BUNGÉNál. Például, amikor az evagrioszi *apatheia* fogalmával kapcsolatban kizárja a modern *elfojtás* analógiájának lehetőségét. Szerinte ugyanis Evagriosz az irracionális misztika ellenében a *logosz* mellett dönt. „Ez a logosz melletti egyértelmű állásfoglalás – írja –, azonban a rossz elleni harcot megfosztja minden (antik értelemben vett) tragikumtól, amely éppen a modern gondolkodásban tör fel erőteljesen. Ez a döntés tudatában van az ember lényegi magja végső *sérthetlenségének*, ami Isten és a jó abszolút voltából következik” (p. 74). Ha elfogadjuk BUNGE érvelését, akkor az (antik) eremita legfőbb (tragikus) *hübrisze* éppen az *akédia*. Ehhez a *hübriszhez* azonban nem kell elkövetni semmit – szemben a tragikus hérosz vétkével, amely néha tudatlanságból, valamiféle szellemi vakságból fakad –, hanem éppen a semmit kell elkövetni, ennek az „intranszitiv tettnek” a legfőbb jellemzője éppen az, hogy az ember *teret ad* az ürességnek (negatív *kenoszisz*), a semminek. Az ilyesmi nem okvetlenül gonoszság, vagy elvakultság következménye, hanem egyszerűen az erőtlenségé. BUNGE – Evagriosz nyomán – pompás kifejezést talál a fenti lelki folyamatok okára, s ez a nehezen lefordítható *kenodoxia*; nagyjából: „üres dicsvágy.” Ám nem feltétlenül magamutogatásról van szó, hanem egyfajta csalódottságról; a fanatikus Istent kereső ember előbb-utóbb a felfuvalkodottság állapotába juthat, senki és semmi nem érdekli már, miközben önön dicsőségében fürdik. „Mivel ez a gondolat – írja BUNGE – végképp dőre, hiú, üres (*kenosz*), és teljesen elszakadt a valóságtól, azért a *dicsőség* (*doxa*) utáni mohó vágyának szükségszerűen kielégítetlenül kell maradnia. Ennek belátása után kikerülhetetlenül a lelki szárazság következik, az *abszolút üresség megtapasztalása*.” Mintha csak tizenhat évszázaddal ezelőtt megállt volna az idő, annyira ismerős az iménti diagnózis...

A *kenodoxia* megtapasztalásával, vagy anélkül, mi következhet a dél démonával, az akédiával való konfrontáció után? Evagriosznál ezt olvassuk: „Az akédia szelleme kiűzi a szerzetest a házából, aki azonban állhatatos, az mindig nyugalomban marad” (A *nyolc gonosz szellemről*, 6,5. in. BAÁN IZSÁK: *Evagriosz Pontikosz: A gondolatokról*. i. m. 59). Itt is és másutt is a szerzetest (avagy bármely hívőt) elfogó kóros menekülési vágyról esik szó; az ember képtelen egy helyben („nyugton”) maradni, a démon űzi-hajtja irgalom nélkül. A menekülés, persze, mindig eredménytelen marad, hiszen bárhová is jussunk, mindig önmagunkkal találjuk magunkat szembe. Újfent magyar irodalmi példával élve BABITS Dante-szonettjét (1921) idézem: „Egeit az ember, e vándor állat, / az évek nyári nappalára s téli / éjére fülledt üngökként cseréli, / s nyugalmat nyugalomban nem találhat.” Természetesen a 4. századi anakhóréta legfeljebb a közeli szerzetestárs *kellion*jáig juthatott el (ezek a kunyhók – mélyen jellemző módon – úgy épültek, hogy a különféle helyiségek egy zárt, belső udvart vegyenek körül), illetve látogatók érkezését várhatta. Evagriosz lényegében véve két alapszabályt rögzít az akédia démonjával való küzdelem sikere érdekében. Az egyik szabály az, hogy a remetének nem szabad elhagynia a kunyhóját, egyhelyben kell maradnia, a másik pedig az, hogy mindig a Szentírás szavaival kell szembeszállni a kísértővel. Evagriosz ebből a célból állította össze azt a művét, amely az *Antirrhétikosz* címet viseli, (talán „Ellene-mondókanak” lehetne fordítani), hasznos gyakorlati tanácsokat adva a koinóbíta társaknak.

Csak így remélhető, hogy a sivatagi remete győztesen vívja meg szellemi harcát, hogy eljusson abba az állapotban, amelyet nem is elsősorban a szó hétköznapi értelmében vett békesség (*eiréné*) jellemez, hanem az emberi benső *elcsendesedése*, nyugalma (*hészükhia*). Aligha véletlen, hogy a *hészükhiasmosz* (bizánci kiejtéssel, szírül, vagy különféle szláv nyelveken) majdan egy önálló misztikus irányzattá növi ki magát. Mindez – Evagriosz szerint – annyit jelent, hogy a sivatagi remetének, amennyiben sikeresen áll ellene a démon mindenfajta gyötretésének, nagyfokú megkönnyebbülésben lesz része. „Ezt a démont közvetlenül semmilyen más démon nem követi. A harc után inkább egy bizonyos békés állapotban és kimondhatatlan örömben lesz része a léleknek.” (*Capita practica ad Anatolium*, 12. id. p. 92). A dél démona tehát a sikertelen kísértés után éppen úgy elhagyja a remetét, ahogyan azt a Sátán tette a Názáreti Jézus esetében a „pusztaságban”, legalábbis „egy meghatározott időre” (*akrhi kairu*). Senki sem ígéri, ígérheti azonban, hogy ez az *akrhi kairu* a „soha többet” jelentené. Ám az egyszer, kétszer vagy többször sikeresen megvívott akédiával szembeni küzdelem után sem az ókori anakhóréta, sem pedig a 21. századi hívő nem lesz többé *ugyanaz*. Az emberi személyiség fel-, vagy kiépülésének vagyunk a tanúi mindeközben. Márpedig a főleg az ariánusokkal megvívott 4. századi trinitológiai csatározások egyik legfőbb hozadéka éppen az, hogy a kifejezés latin és görög etimológiáján túlmutatva a *személy* nem egyszerűen *Isten-maszk*, hanem olyasfajta *portré*, amely az *arkhétüposzra* éppen úgy „hasonlít”, mint a gyarló *perigraphéra*. Ideális esetben persze. Ám ez az ideális eset mindig csak *pillanat-felvétel* lehet, a személyiség formálódása viszont végtelenül sok ilyen pillanat-felvétel egymásra torlódása, maga az élet-út, ahol nem elég egy-egy hajdani portrét lebegtetni, folyamatosan az úton kell maradni, amíg csak a rendelt idő (*kairosz*) tart. GABRIEL BUNGE kiváló könyvében ez az üzenete Evagriosz Pontikosz „szellemi tanításának” (die geistliche Lehre).

4.

BAÁN IZSÁK *Evagriosz Pontikosz: a gondolatokról* című tanulmányának és forráskiadványának rendhagyó utószavában HÖRCSIK EDITH pszichiáter írása olvasható; az írás egy elkötelezett hívő szakmabéli meglátásait tartalmazza a Wadi Natrun remetéről. Ehhez az értelmezéshez – kompetencia híján – nem merészelek hozzászólni, de a szerző következtetései csak megerősítik bennem azt a meggyőződést, amit Evagrioszsal mint rendkívül „modern” auctorral kapcsolatban megfogalmaztam. Mindenképpen meg kell említenem azt is, hogy Evagriosz Pontikosz magyarországi recepcióját illetően a döntő érdem mindeztidáig BAÁN IZSÁKÉ, akitől az *Antirrhétikosz* szír verziójának, valamint a *Kephalaia Gnóosztika* szír szövegének a fordítását is várjuk. Egy-egy mű fordítójaként szót érdemel még BARA PÉTER és SZABÓ FERENC MIKLÓS (aki nem azonos a jezsuita SZABÓ FERENCCEL). A honi patrisztikai irodalomban – ismereteim szerint – egyrészt SOMOS RÓBERT *Alexandriai teológiájának* (Kairosz, 2001), valamint PESTHY MONIKA *A csábítás teológiájának* (Kairosz, 2005) egy-egy fejezetéből tájékozódhat az érdeklődő olvasó.

Legvégül pedig hadd tegyem hozzá: GABRIEL BUNGE könyvecskéjének magyar fordítása az egykori kiváló pécsi germanista, VÁRÓCZI ZSUZSA hagyatékából való. A minden szempontból kitűnő fordításban egyetlen, feltehetőleg koncepciózus okokból keletkezett félreértést fedeztem fel, de azt már a könyv címének magyarításában. Azt ugyanis, hogy a „die geistliche Lehre” miért „lelki tanítás”, feltehetőleg maga a Mindenható érti csak.

Rugási Gyula

BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT

A VALDENSEK NYOMÁBAN

BUDAPEST: L'HARMATTAN, 2021, 153 OLD.

ISBN 978-963-414-722-0

Amikor megpillantunk a könyvesboltok tarkán burjánzó színes kínálatában egy karcsú, szürke borítójú könyvet, amelyen fekete betűkkel *A valdenses nyomában* cím olvasható, rögtön a konszolidált jelző jut az eszünkbe, és felcsillan a szemünk, mert általában fordított arányban áll a szín és az érték, amit azok közvetítenek. Amikor az alcímig jutunk – *A valdens értékközvetítés és nevelés a kezdetektől a 19. századig* – már meggyőződésünk, hogy kuriózumot tartunk a kezünkben és egyetértünk a kiadó hátsó borítón olvasható fülszövegével, ami azt emeli ki, hogy BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT jelen munkája, „a valdenses társadalmi és vallási életének, történelmének és kultúrájának a magyar olvasók előtt eddig rejtett világát” mutatja be, ami talán nem az egyetlen, de mindenképpen a fő erénye könyvének.

A kötet bevezetése azt sejteti, mintha az – vagy előző változata? –, egyetemi dolgozat lett volna, hiszen olyan elemeket is tartalmaz, mint a szak-, vagy doktori dolgozatok, de egy megkötöttségek nélküli tudományos közleménynek nem jellemző elemei. Megfordítva, az egyes fejezetek előzetes rövid ismertetése a mű elején vagy a kutatómódszertani háttérnek és forrásainak a bemutatása – ami mintegy 10 oldalt tesz ki –, egy leginkább a módszertani szempontokat szem előtt tartó szerző képét vetíti elénk. Rövid internetes keresés után feltevésünk beigazolódik: BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT hitudományi karokon nyelveket módszertani tárgyakat tanít, továbbá neveléstörténeti tárgyú munkákat publikál. A rendszerezettség és módszeresség e munkájának is sajátja, éppen ezért felvetései közül először azokat fontos számba venni, amelyek ellentmondanak éppen a következetesség kritériumának.

A dolgozat első megállapításai a valdens identitással foglalkoznak (amihez később még vissza-visszatér). Ennek meghatározó eleme maga a nyelv. Ezzel kapcsolatban a szerző megjegyzi, hogy „[h]a a valdenses a nyelv területén is meg akarják mutatni egységüket, akkor a Dél-Franciaországban beszélt, alsóbb néposztályokra jellemző *patois*-t (ejstd: patoá) kezdenek el egymás között használni, azaz regionális provanszál dialektusban beszélnek. Mások, a piemonti történelmi kapcsolódás miatt a piemonti nyelven fejezik ki magukat. Ha olaszul beszélnek, akkor számos sajátos jelentésű szót használnak.” Ez a megállapítás komoly nyelvészeti szakirodalomra történő hivatkozás nélkül (!) munkája 18. oldalán olvasható. Ehhez képest a 76. oldalon arról ír, hogy CHARLES BECKWITH (1789–1862) azért fontos, mert „úttörő szerepe volt a valdens nyelvű (*sic!*) Biblia megjelentetésében” majd ugyanazon az oldalon folytatja, hogy célja „a Szentírás és a ka-

tekizmus valdens nyelvre” fordítása volt, majd pár sorral lejjebb már „valdens dialektust” említ. A helyzet az, hogy valdens vallás és valdens völgyek léteznek, de valdens nyelv nincsen. A népszerű és humoros meghatározás szerint „a dialektus és a nyelv között az a különbség, hogy egy dialektusnak nincsen haditengerésze”, ami arra utal, hogy a beszélő státusza és társadalmi érdekérvényesítése hatalom-függő kategória. Kisebbségi nyelv a piemontèis, kihalt nyelv a shuadit (judeo-provanszál), önálló nyelv az okszitán, amelyre PIERRE VALDÈS, azaz „Vald Péter” latinból a maga számára lefordította a Bibliát. (Éppen ezért „valdens Biblia” létezik, ezzel szemben valdens nyelvű Biblia nem.)

A legnagyobb baj mégsem a nyelvvel van, hanem a szerző tárgyalásmódjának a történeti(etlen) ségéből származik. Előbb a Chanforanban rendezett 1532-es zsinatról beszél, ahol nagyon helyesen kiemeli azt a valdens impulzust, ami OLIVETANO első francia nyelvű Biblia-fordítása mögött áll, majd értekezik a fenti BECKWITH-fordításról, ill. OSTERVAL 1702-es katekizmusáról, úgy, hogy a végén kiköt a Biblia-központú valdens közösség tagjainak középkori és korai újkorai – kézzel írott és memoriter Ige – befogadási gyakorlatáig. A fordított kronológiából nem áll össze egy fejlődési lánc, de ami a legnagyobb baj, hogy talán éppen emiatt a tágabb összefüggésekre sem talál rá. Összegzően elmondja ugyan, hogy „a valdensek hatással voltak a francia, az olasz (DIODATI-féle) bibliakiadásra, ezen kívül a lutheri német és angol nyelvű genfi Bibliára is”, de WYCLIFFE és a lollardok párhuzamára már nem tér ki, dacára annak, hogy ez kulcsot is adhatott volna a kezébe a reformáció előtti időkben a Biblia szerepéről, itt ANNE HUDSON 1988-ban megjelent *The Premature Reformation* monográfiájára utalok, ami megkönnyítette volna szellemi síkon is elhelyeznie az általa vizsgált, és persze dinamikus változó közösséget. Ez ugyanis nem kis bonyodalommal jár, hiszen speciális: egy katolikus medievalista számára ez nyilvánvalóan a katharokéval földrajzi értelemben is határos eretnokség, míg az új- és legújabb kor művelői számára Olaszország bevett protestáns vallásainak gyűjtőneve.

BOGNÁRNÉ KOCIS JUDIT könyvének legizgalmasabb fejezete a valdens szó etimológiája és a valdensek eredete közötti összefüggéseket tárgyalja. A főbb teóriák között „Vald Péter” lyoni laikus mozgalmát említi (*poveri nello Spirito*) elsőként, illetve a *Valli valdesi*-ből levezetve a hegyvidéki völgylakóiból eredezteti, földrajzi alapon a közösséget, majd rátér a bizonyítatlan feltevésekre is. Ezek szerint Pál apostol térítésének gyümölcsei lettek volna – útjában Hispánia felé – vagy éppen üldözött és elűzött itáliai hívei voltak, akik megelőlegezik a valdensek jellegzetes üldözéstörténetét. Nem teljesen lényegtelen a *vaud* szóból – lásd még a svájci kanton nevét – (erdő = vad, barbár) származó etimológia, de a megannyi hipotézis közül a Lévi törzséből kiszakadt Jézus-hívókról szóló feltételezés sem érdektelen, tekintve, hogy a szakirodalomban a 19. század közepétől napjainkig tarja magát az *Alpok Izraelje* toposz. S ha már itt tartunk, nem ártott volna itt sem tágabb összefüggéseket keresni, például FERNAND BRAUDEL és az Annales-iskola képviselőinek a hegyvidék s annak mentalitása közötti időtlen vagy éppen *longue durée* kapcsolatát, a földrajzi közeg meghatározó szerepét. Ez már csak azért is fontos lenne, mert az izoláltság (u. i. elszigetelődés), mint maguk a szigetek esetében is, a zártsággal párosul, ami a hagyományos hitértelmezés számára kedvezett. Ugyanez a fizikai közeg a szétszóródó majd visszatérő üldözöttek számára menedék gyanánt szolgált, tehát kétszeresen is fontos szerepet játszott a valdensek történetében.

A szerző egy másik fontosabb fejezete írásban és interneten is megjelent „A valdens nők és a valdens család a középkorban” címmel a *Polymatheia: Művelődés- és Neveléstörténeti Folyóirat* 17. évfolyamának 1–2. számában, amit e helyen kifuttat egészen az ezredforduló utánig egy megjegyzésével, miszerint MARIA BONAFEDE személyében 2005-ben a zsinat lelkészniőt választott az ekkor már 1975 óta egyesült, valdensekből és metodistákból álló gyülekezet élére. Ide kívánczok még egy megjegyzés arról, hogy a középkori, ébredési mozgalomból kinövő közösség jelen korig tartó „csodás” fennmaradása alkalmasint azzal is magyarázható, ahogyan betagozódott az újabb és nagyobb szellemi hullámverésbe, először a már említett 1532-es zsinaton, ahol a francia protestánsokkal került sor az egyesülésre. Arról már nem szól a talán a kelleténél a külön női nemben íródo történelemnek nagyobb figyelmet szentelő szerző, hogy az úrvacsora osztásának vagy éppen a nők prédikálásnak a középkori és sajátos hagyománya hogyan folytatódott későbbiekben, vagy éppen, hogy találunk-e *barbákat* (ez valdens misszionáriusok neve) soraikban.

A valdens oktatás-és neveléstörténettel foglalkozó fejezetek a Biblia olvasása és kultúrája összefüggéseiből kiindulva egyfajta tablót alkotnak az iskolázottság (írni-olvasni tudás) és a művelődés intézményeinek bemutatásán keresztül. Összehasonlítás gyanánt, THOMAS MORE mintegy 6%-ra teszi kora író-olvasó angol társadalmát és nyilván az 1530-as évek magasabb arányt jelentenek, mint a WYCLIFFE utáni 1390-es évtized mutatói. Mennyiben és mennyivel járult ehhez hozzá az igazság népnyelvi keresésének a lehetősége? Hasonlóan alacsony, de konstans arányt jelent a valdens társadalomban is az iskolázottság a kezdeti időkben, de ez exponenciális növekedésnek indult. Az 1848 óta élvezhető vallásszabadság pedig egészen új perspektívát nyitott. A másutt is közölt statisztikai adatok arról árulkodnak, hogy a Szentírás tekintélye és a szabadság eszménye jó gyúanyagot képezett: a 19. században új szintre emelte az olasz iskolázottság regionális mutatóit, miközben új módszereket eredményezett. A szerző egy megjegyzése még a legújabb gyakorlatra is rávilágít: a televíziózás korában a közös bibliatanulmányozás helyett megjelent immár a valdens családokban is a televízió: és a RAI által az esti időszámban sugárzott *Protestantesimo* című műsor közös megtekintése vette át helyét.

BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT munkája főleg népszerűsítő jellegű, amire az idegen és/vagy vallási környezethez kapcsolódó szavak zárójelben való feloldása is utal. Visszatérő és bosszantó hibája ugyanakkor, hogy a középkori hivatkozott személyek esetében mindig az általa idézett szakirodalomban szereplő néven nevezi meg őket, így lesz CLAIRVAUX-I BERNÁT tanítványa GEOFFROY D'AUXERRE-ből Goffroy of Clairvaux (56. oldal) vagy a 37. oldalon még latin DURANDUS DE HUESCA-ból (a spanyol DURÁN DE HUESCÁ-ból) olaszul Durando d'Oscá (43. old). Több helyen a fordítás szó szerint vesz át magyarul nem használt fordulatot pl. „Vald Péterhez eleinte néhány tíz lyoni tanítvány tartozott” – a „néhány tucat” helyett, vagy olyan kifejezést, ami megmosolyogtatja az olvasót: a valdens rendház apái a novíciát a fogadalma után – idézem: „szent békepuszival” illetik, aminek alapja talán a Róma 16:16 „köszöntések egymást szent csókkal” sajátos aktualizálása. Az ilyen és hasonló hibákat nyilván nem a felkért két lektor feladata ritkítani, viszont sajnálatos, hogy a könyv kolofonja szerint – hasonlóan a mára elharapódzott kiadói gyakorlathoz – nem említ vagy nem alkalmaz olvasószerkesztőt.

A recenzens nagy örömmel bukkant rá a hivatkozások között KULCSÁR ÁRPÁDNak egy a *Hetekben* megjelent írására, ugyanakkor sajnálta, hogy nem történt utalás GALAMB GYÖRGY kutatásaira a valdensek magyar vonatkozásait illetően, vagy GÖNCZ ÁRPÁDNak a „Saruskok” című művére, ami a 14–15. századi Sopronban játszódik. Ugyancsak hiányoltam a magyar nyelven olvasható, kevés számú szakirodalomból BOZA KRISTÓF tanulmányát: *A valdensek „dicsőséges hazatérésének” története*, ami közvetlenül kapcsolódik a szerző egy passzusához, és elérhető a dtk.tankönyvtar.hu oldalon. Az általam olvasott hasonló tárgyú szakdolgozatok után (FODOR ÁRON SZABOLCS, HAJNÓCZY KRISTÓF, ZILAHÍ LILLA) után jó érzés tudni, hogy a valdensek történetével foglalkozó szakirodalom paradigma- és léptékváltáson ment keresztül, hiszen immár megjelent a széles olvasóközönség előtt is. A könyv borítóján a wormsí Luther-emlékmű Vald Péter szobrának egy mása szerepel, ami több mint szimbolikus. Ugyancsak meglegedésünkre szolgál, hogy a pre-reformáció e nagy alakja közösségének az emlékezete előtt a L'Harmattan kiadónál 2021-ben megjelent könyv a dunántúli Református Egyházkerület Püspöki Hivatala támogatásának köszönhetően került kiadásra.

Rákóczi István

LEGEZA LÁSZLÓ

TERMÉSZETTUDOMÁNNYAL ISTENHEZ

BUDAPEST, ECCLESIA SZÖVETKEZET, 2022, 140 OLD.

ISBN: 978-9633-634-17-2

A *Természettudománnyal Istenhez* című könyv, ahogyan a szerzője arra az előszóban felhívja a figyelmet, nem könnyű olvasmány, de érdemes mindazoknak elolvasni, akik egy rövid áttekintést szeretnének kapni arról, hogy a tudomány miként vélekedik a világ és azon belül az élet létrejöttéről. A könyv ismerteti azokat az ellentmondásokat és rejtélyeket, amelyek jelen vannak a kozmológiában, ilyen például a sötét anyaggal kapcsolatos kutatások, vagy a kozmikus háttérsugárzás már-már szinte misztikus kérdésköre. A könyv legérdekesebb része az a fejezet, amelyben a szerző a tér, az idő és az anyag fogalmait, valamint a kozmológia ma forgalomban levő elméleteit ismerteti. Ebből a részből természetesen nem marad el GEORGES LEMAÎTRE története, aki a mai kozmológia alap gondolatát, az Ősrobbanás elméletét bevezette. LEMAÎTRE, aki egyszerre volt katolikus pap és csillagász, 1927-ben jutott el a táguló világegyetem gondolatáig. Ez akkor olyan forradalmi ötletnek számított, hogy ALBERT EINSTEIN sem tudta elfogadni, hanem durván kritizálta. EINSTEINT végül ERWIN HUBBLE mérései győzték meg, amelyből világosan látszott, hogy a világegyetem valóban tágul, ráadásul mint ahogyan ez 1998-ban kiderült, gyorsulva tágul, ennek az oka azonban még ismeretlen.

A könyv kulcsfejezete az, amelyik a tudomány és a kereszténység kapcsolatával foglalkozik. A fejezetből kiderül, hogy a tudomány és az istenhit nem állt ellentétben a történelem folyamán, ez az éles ellenállás elsősorban a felvilágosodást követően alakult ki és a második világháborút követően vált uralkodó korszakké. A könyv idézi ERNST RUTHERFORDOT – akinek az atommag felfedezését köszönhetjük – aki azt mondta, hogy „azok az emberek, akik nem tudományos munkát végeznek, abban a félreértésben élnek, hogy a tudósnak széles körű ismeretei következtében vallástalannak kell lennie; ellenkezőleg, a mi munkánk Istenhez közelebb visz bennünket.” Hasonlóan vélekedett LOUIS PASTEUR, aki RUTHERFORD kortársa volt, a veszettség elleni vakcina felfedezője, egyben keresztény filozófus. „Minél inkább tanulmányozom a természetet, annál inkább rácsodálkozom a Teremtő munkájára.”

„Isten akaratának megismerése és a neki való engedelmesség után a következő célunk az kell legyen, hogy megismerjünk valamit szent jellemvonásaiból, bölcsességéből, erejéből és szeretetéből amiről a keze munkái beszélnek...Nyilvánvaló, hogy a természet törvényeinek ismerete nem kevesebb, mint Istennek az azokban kijelentett igazságainak ismerete” – vallotta JAMES PRESCOTT JOULE, aki PASTEUR kortársa volt és akiről az energia mértékegységét elnevezték. Mindezen

vallomások fényében szinte érthetetlen a tudomány mai képviselőinek materializmusa és hittal szembeni ellenségessége, de ennek az oka DARWIN tanaiban és az azt adoptáló marxizmusban keresendők.

Kissé meglepő módon a könyv kevés teret szentel annak a tudományos mozgalomnak, amit „értelmes tervezettség”-nek (intelligent design) hívunk és mindössze két oldalon keresztül foglalkozik ezzel a fontos irányzattal és képviselőivel. Pedig ez a mozgalom, ha teljes áttörést nem is ért el, de elindított egy folyamatot, amelynek következtében a bibliai kinyilatkoztatás alapján álló tudósok szakmai alapon is meg merték kérdőjelezni a darwinizmus és evolucionizmus állításait. Az értelmes tervezettség képviselőinek többsége kereszténynek vallja magát, és teremtő Istenben hisz, de mivel ez az ateista tudósok számára nem érv, ezért azt az utat választották, hogy úgy bizonyítják Isten létét és a teremtés valóságát, hogy azt igazolják, hogy az univerzum létezése mögött tervezés és természetesen tervező van.

A könyv második felében – a cím ellenére – már nem a természettudomány és a hit kapcsolatáról olvashatunk, hanem egyfajta áttekintést ad általában a vallásokról, ezen belül a természeti vallásokról, a honfoglaló magyarok vallásáról, majd az öt világvallásról. Ezt követően nagy vonalakban bemutatja a Bibliát, külön az Ószövetséget és az Újszövetséget, majd egy általános áttekintést ad a kereszténységről. Ugyanakkor mindössze egy oldalon ismerteti a nyugati egyházak történetét – beleértve a katolikus egyházat és a protestáns egyházakat – ezt követően két oldalon ismerteti a keleti egyházakat. A könyv utolsó fejezete azzal foglalkozik, hogy miért jobb hinni, mint nem hinni, amiből az olvasó megismerheti a szerző hitét és elkötelezettségét is.

Lukács András

GÁBOR GYÖRGY

A TÖRTÉNELEM TEKINTETE. EMLÉKEZET ÉS TANÚSÁG

BUDAPEST: TYPOTEX, 2021, 500 OLDAL

ISBN: 9-789634-930860

GÁBOR GYÖRGY filozófus, vallástörténész 2021-ben megjelent kötetében sokrétű megközelítésből olvashatunk részben magáról a történelemről, részben pedig a kereszténység és zsidóság bonyolult kapcsolatának történetéről. A mű első oldalain (pp. 9–12) quasi előszóként a szerző magára a könyv tartalmára előremutatva emel ki két fogalmat: rész – egész. Mint írja, a történelmet mindig csak részleteiben vagyunk képesek látni, de az egész teljességet élő ember nem képes még csak megpillantani sem.

A könyv első nagyobb fejezete (pp. 13–221) hét tanulmányra tagolódik. Az elsőben (pp. 15–64) a szerző Lukianosz egyik írásától (*Az álom vagy a kakas*) indulva kezdi meg lényegében episztemológiai fejtegetését arról, hogy egy történelmi esemény pontos leírása mennyire képes a teljes hitelességre, ha olyan személytől származik, aki ténylegesen látta az adott eseményt. Mint megállapítja, az ókori történetírás alapvetően a szemtanúkra alapozott és kortárs történetírásnak számított. Ezt a fajta történetírást testesítette meg például Hérodotosz és Thuküdidész is. Maga a látás a fő tanúságtevő, ezt pedig a hallás követi, ami ugyanúgy egyfajta „tanú”, de nem olyan megbízható, mint az, amit a szemünkkel látunk. A szerző azonban rámutat, hogy már Platónnál felfedezhető a látás „esetlegessége”, hiszen a szemünk sokszor a dolgokat csupán csak egy pillanatra észleli, egyetlen képkockát kap el a történelem „filmjéből”. A zsidó-keresztény hagyományban a látáshoz egyrészt szintúgy hozzátartozott egyfajta megismerés, felfogás, ugyanakkor a szemek csalfaságára való figyelmeztetéseket ugyancsak olvashatunk a Bibliában is. GÁBOR GYÖRGY ezt követően különféle szerzők munkáiban emeli ki a látásra vonatkozó részeket, megállapítva, hogy az ókori görög felfogással szemben egyre gyakrabban fogalmazódott meg a látás esetlegességének gondolata. Ez azonban okozott egyfajta episztemológiai „válságot”, hiszen ha a látás nem megbízható, akkor hogyan lehet szert tenni hiteles ismeretekre? Illetve a történész akkor mennyiben bízhat a saját forrásaiban, amiknek egy részét kortárs szemtanúk jegyezték le? Végül a tanulmány végén eme frappáns megjegyzést olvashatjuk: „*Bizalommal viseltethetünk a tanú iránt, megbízhatunk bennük, a tanúvallomásaikban szükséges folyamatosan kételkednünk. A tanú megbízható, de a tanúk által elmondott történet egy narratíva a sok közül*” (pp. 64). A fejezet második tanulmánya (pp. 65–122) az emlékezet különféle funkcióiról, szerepeiről szól. Bevezetésként Brutus történeti emlékezetéről olvashatunk egy összefoglalást, amely alapján az ókori rómaiak által még tisztelt – bár az apagyilkosság vétké miatt erőteljesen elmarasztalt –, erényes Brutus a középkor gondolatvilágában a leg-

súlyosabb árulók közé került az örök kárhozat tűzére (gondoljunk csak Dante *Isteni színjátékára*, amelyben Júdás és Cassius mellett Brutus van Lucifer szájában), hogy aztán a reneszánsz nyomán újra mint egyfajta „megváltó”, a zsarnokság nagy ellensége emelkedjen fel az emlékezet színpadára. A 18–19. században pedig, főleg a fennálló rend ellen többen fogalmaztak meg Brutust dicsőítő mondatokat. Ezt követően Mátyás kapcsán egy adott időszakban párhuzamosan futó, csupán térben elkülönülő emlékezetek egymás mellett élésére mutat rá GÁBOR GYÖRGY (egymás mellett létező 19. századi magyar és cseh Mátyás-kép), majd pedig Sztálin apropóján a rövid távú emlékezet bonyolult szerkezetébe nyerünk bepillantást. A tanulmány második felében egy esettanulmányt olvashatunk, mégpedig arról, hogy a „zsidó háború”, amely Kr. u. 70-ben a jeruzsálemi templom lerombolásában csúcsonyult ki, hogyan jelent meg különféle korok és közösségek emlékezetében, a tacitusi és Flavius Josephus-féle emlékezettől egészen a mai modern zsidó felfogásig. Ezen keresztül mutatja be a szerző a nemzeti múlt, az emlékezetpolitikai „kánon” megképződését. Mint megállapítja, az ilyenfajta emlékezetnek a középpontjában sosem a „valóságos” történelmi esemény áll, hanem annak olyan értelmezése, amely az adott kor számára is hasznos. A harmadik tanulmány (pp. 123–167) a történelem és emlékezet szépművészeti ábrázolása, megjelenése köré épül fel. A fő kérdés itt is az, hogy ha a festmények kimerevített pillanatként egy olyan történelmet ábrázolnak, ami igazából nem valós, akkor lehetséges-e egyáltalán olyan történelmet „írni”, amely betölti a LEOPOLD VON RANKE által megálmodott „*ahogy valójában volt*” („*wie es eigentlich gewesen*”) tételt? GÁBOR GYÖRGY rámutat arra, hogy ez az elképzelés csupán egy fikció, nem lehetséges makulátlanul valóságos történelmet írni, ennyire nem tudjuk objektíven megragadni a múltat. Miközben tudjuk, hogy az említett festmények történetileg nem hitelesek, mégis a képi világuk által – és itt jön be az egész ábrázolás, vizualitás kérdése – a szemlélők történelemről alkotott elképzelését formálhatják és befolyásolhatják. A tanulmányban több festmény elemzésén keresztül igyekszik a szerző ezt a komplett témát felvázolni. A negyedik tanulmány (pp. 169–183) újabb szempont alapján közelíti meg a történelem és emlékezet kérdését, az irodalom szemszögéből. Használható-e az irodalom történeti forrásként? Abból kiindulva, hogy HEINRICH SCHLIEMANN Homérosz szövegére alapozva találta meg Tróját, a nagy múltú „Iliont”, úgy tűnik igen. Az írásban GÁBOR GYÖRGY több példán keresztül érvel – elég meggyőzően – amellett, hogy az irodalmi alkotások vizsgálatát egy történész nem hagyhatja ki, mivel ezekből nyerhetők ki sokszor például egy adott korszak mentalitástörténeti jellemzői. Másrészt a különféle múltbeli események is egyfajta történeti narráció, azaz irodalmi „szövegalkotás” által válnak történelmi eseményekké, így maga a történész is érintkezik az irodalommal, elbeszéli a történelmet, ezzel megalkotva azt a sok külön-külön álló múltbeli eseményből. Az ezt követő írásban (pp. 185–200) tovább folytatjuk utunkat a történeti epizSTEMOLÓGIA és emlékezet rejtelseiben, ugyanis GÁBOR GYÖRGY a holokauszt, pontosabban a holokausztról való „hiteles tanúság” kapcsán vizsgálja ezt a súlyos kérdést. A holokauszt túlélői maguk a tragédia tanúi, mégis az igazi *par excellence* tanúk, akik a haláltáborok legmélyét megjárták, nem tudnak tanúskodni, mert meghaltak. Ezáltal a túlélők úgy tanúskodnak, hogy azok helyett is szólnak, akik nem képesek már a tanúskodásra. Ezen tanúk azonban nem objektív, neutrális szemlélők, nem a „semleges harmadik fél” megtestesítői, hanem egy tragédia átélei, éppen ezért nem tudnak róla elfogulatlanul beszélni. Egy történésznek azonban tudományterülete

módszertanának megfelelően elméletileg az objektivitásra kell törekednie. Hogyan viszonyuljon hát a holokausz borzalmához, ami egyszerűen nem érthető meg a történeti tények egymás mögé való felsorolásával? A történésznek a túlélők személyes történetei és a történelmi kutatás elvárásai között mediátorként kell működnie, a holokausz egyedisége az ezzel foglalkozó történésznek is egyedi szerepet jelent. A hatodik tanulmány (pp. 201–212.) azt a kérdést feszegeti, hogy valóságosak-e a mítoszokban leírt történetek? Részei-e a történeti valóságnak? A mítosz – mint írja – „*nem a valóság oppozíciója, hanem a szervező eleme*” (pp. 205), legalábbis az ókori görögök esetében erre a megállapításra juthatunk. A „mítosz” maga egy egész közösség számára igazodási pontot jelenthet, ez pedig történeti szempontból is igaz. Egy adott közösség múltját sokszor körbelengik mindenféle mítoszok, amelyek sokszor az adott csoport történeti múltra vonatkozó vágyait jelenítik meg, ez pedig jelen modern világunkban is megfigyelhető, legalábbis GÁBOR GYÖRGY szerint (gondoljunk csak a magyar őstörténettel kapcsolatos sokféle fantazmagóriára). A különféle áltudományos elméletek, az egyre nagyobb teret nyerő – és sokszor nagyon leegyszerűsített – politikai propaganda, a filmes világ és a reklámpar mind egyfajta mítoszt képeznek, mint quasi „*intézményesült mitológiák*”. A fejezetet lezáró írás (pp. 213–221.) a szabad akarat és a történelem Isten általi előre tudása közötti feszültségről szól, illetve arról, hogy ez alapján mi mozgatja a történelmet? Az emberi cselekedetek vagy az isteni gondviselés? A zsidó és keresztény világnézet alapján a történelem egy bizonyos cél felé tartó eseménysor, amelynek egészét Isten, mint az idő Ura előre látja. Mégis a szabad akaratnak biztosítottak kell lennie, különben Isten nem vonhatna bennünket felelősségre a cselekedeteink miatt. A középkor nagy zsidó gondolkodói, mint MAIMONIDÉS vagy JÚDA HÁLÉVI rámutattak arra, hogy az isteni előretudás önmagában nem oka egy adott történeti esemény létének, így ezen dolgok megtörténte nem az előre való tudás miatt következik be. Ráadásul a középkori zsidó és keresztény gondolkodók az idő és az örökkévalóság párhuzamos létét is felvetették, ezzel igyekezve feloldani a látszólagos ellentétet: míg az emberi cselekedetek az időben nyilvánulnak meg, az örökkévalóságban ezek már megtörténtnek számítanak, de nem azért, mert determinálva vannak, hanem mert az örökkévalóságban a múlt, a jelen és a jövő összesűrűsödik.

A könyv második nagyobb fejezete (pp. 223–421) kilenc tanulmányt foglal magában, és mint fentebb említettem ezek már konkrétabb történeti témákat érintenek. A fejezet nyitó értekezésében (pp. 225–260.) GÁBOR a judeofóbia, antijudaizmus és antiszemitizmus fogalmai mentén tárja elénk a zsidókkal kapcsolatos ellenséges viselkedések történetét, részben fogalomtörténeti keretet adva ennek a hosszú és sok rettenetes eseménnyel rendelkező folyamatnak. Bevezetesként az antiszemitizmus történetének megközelítéseiről ír, majd ezt követően kezdődik meg történeti áttekintésünk, melynek első állomása az antik judeofóbia. Ennek egyik legmeghatározóbb eleme az, hogy a zsidóknak mindenféle furcsa és különös szokása van, melyeket az antik szerzők nem igazán tudtak értelmezni. Számukra a zsidók kultusza sokszor nem volt más, mint babonaság (*superstitio* – Tacitus; *barbara superstitio* – Cicero; *δεισιδαιμονία* – Plutarkhosz), a zsidókat magukat pedig egy csökönyös, keménynyakú népnek gondolták. A saját Istenükön kívül minden istent megtagadó zsidók ráadásul istentelenek is, legalábbis a korabeli szerzők ezt hirdették róluk. A diaszpórában élő zsidók esetében is jelen volt ez a fajta „megkülönböztetés”, akik ráadásul a jeruzsálemi templom pusztulása után (Kr. u. 70; *hurbán*) még a kultuszuk legitimitását is elveszteni látszottak. Az

idegen földön élő zsidók maguk is „idegenek” voltak, de legalábbis idegenként kezelték őket. Az antik judeofóbiát követően a szerző áttér a késő antik és középkori kereszténység antijudaizmusára, amelynek egyik alapvetése a „*verus Israel*” elképzelés, azaz, hogy ki az igaz Izrael, ki tulajdonképpen Isten választott népe? GÁBOR a korai keresztény szerzőktől Aranyszájú Szent János zsidók ellen mondott beszédeiig és Szent Ágoston nagyhatású „tanú” -elméletéig jut, melynek lényege, hogy a zsidók a szétszórásban minden területen Krisztus és a kereszténység igazságának tanúi. Mint a szerző maga is megállapítja, ez a fajta antijudaizmus vallási-teológiai alapú, a zsidóságot mint egyfajta „üdv történeti konkurenciát” kezeli. Harmadikként maga az antiszemitizmus következik, amely más természetű, alapvetően etnikai – sőt egy idő után genetikai – alapon különböztette meg a zsidókat. GÁBOR – olyan szerzők alapján, mint például PETER SCHÄFER – hangsúlyozza, hogy az antik judeofóbiában már megjelentek olyan gondolatok, miszerint a zsidóság az egész világra veszélyes, mégis a 19–20. századi antiszemitizmus másabb természetű, ez pedig a holokausztban csúcsosodott ki. A zsidókat „génjeik” alapján nem tekintették teljes értékű embereknek, ezt támogatták meg például az olyan áltudományos elgondolások, mint a fajelmélet. A szerző tanulmányát azzal zárja, hogy természetesen a judeofóbia, az antijudaizmus és az antiszemitizmus hatástörténeti szempontból nem választhatóak el egymástól, mindazonáltal az előbbi kettő besorolása az „antiszemitizmus” fogalma alá teljes mértékben anakronizmus volna, mert ezen dolgok természetileg nem azonosak, ekvivalensek egymással. A második tanulmány (pp. 261–276) egy neves 2. századi keresztény apológéta, Juszminosz egyik művét veszi a szerző górcső alá (*Párbeszéd a zsidó Trifónnal*). A tanulmány egyik fő gondolata, hogy a Juszminosz által leírt párbeszéd zsidó résztvevője, Trifón nem tekinthető egy korabeli hiteles zsidó személynek vagy rabbinak, ugyanis nem használja fel a korabeli rabbinikus érvelést a kereszténységgel szemben, hanem sokszor egyszerűen csak visszhangozza Juszminosz érvelését és a szöveg végére szinte egy „*keresztény rabbivá*” válik. A szerző meggyőzően bizonyítja, hogy Juszminosz műve tudatosan használta fel ezt a fajta „zsidó” karaktert, hogy a kereszténység érvrendszerét ezzel is erősítse. Tehát nem az volt az elsődleges cél, hogy tényleges „párbeszéd” folyjék a két fél között. A harmadik írás (pp. 277–296) alapvetően Tertullianus történelem- és zsidósággképéről szól, mindazonáltal a tanulmány első felében Flavius Josephus Róma-hű történetírása kapcsán fejti ki, hogy a múlt történeti/történeti rekonstruálása egyben a múlt felhasználását is jelentette. Flavius Josephus – GÁBOR szerint – zárójelbe helyezte a biblikus világnézetet és a rómaiak győzelmét a lázadó zsidók felett a „szerencsének” (*Fortuna*, Τύχη) tulajdonítja, azaz egyenesen az isteni gondviselésnek (ezzel illeszkedve a római „propagandába”). Ezt követően tér ki Tertullianus kapcsán arra, hogy a neves afrikai szerző hogyan használta fel a történelmet. Tertullianus *Apológiájában* azzal szembesíti a római hatóságokat, hogy a keresztényeket üldözik, miközben a zsidókat régóta törvényes vallásként ismerik el. A kereszténység azonban ugyanazon forrásokból táplálkozik, mint a zsidóság, egy a gyökere, ráadásul mivel a zsidó hagyomány – és ezáltal a keresztény is – ősi, mint a pogány vallások, ezért az előbbieket az egyértelműen igazak, hiszen ami régebb óta van, az igaz (a korszakban ismert és fontos fogalom – főleg ilyen vitákban – a „régiség, ősiség” [*antiquitas*]). Az időben kibontakozó isteni kinyilatkoztatás részét képezi a törvény és ennek megformálódása, az evangélium is, nem véletlen, hogy Tertullianus elveti a markionizmust. A történelem felhasználásában a nagy afrikai apológéta azonban nem áll meg, hanem azt is megállapítja, hogy a zsidók viszont letértek az igazság útjától

és a keresztények azok, akik Isten igaz kinyilatkoztatásához ragaszkodnak, a kereszténység lényegében „*Izrael beteljesedése*”. Mindazonáltal Tertullianus nem zárja ki a zsidókat az üdvösségből, sok kortársával ellentétben nem tekinti őket üdvtörténeti ellenségnek. Ezt követően a 4–5. századi római törvénykezés zsidókkal kapcsolatos rendelkezéseiről olvashatunk egy rövidebb írást (pp. 297–306). A szerző szerint egyértelműen látszik, hogy ugyan a törvénykezés szintjén a zsidók vallásgyakorlási jogai védve voltak, az államvallássá váló kereszténység zsidókkal szembeni felfogása a gyakorlatban egyre erőteljesebben nyilvánult meg, a leírt jogot pedig sokszor háttérbe szorította a „*metafizikailag vereséget szenvedett*” izraeliták törvényes státuszának devalválódása. Erre plasztikus példa Milánói Ambrus, aki megfeddte és kiközösítéssel fenyegette meg Theodosius császárt, amikor az a callinicum zsinagógát felgyújtó keresztényeket a helyi zsidók kárpótlására akarta kötelezni, a császár pedig végül meghátrált. A fejezet ötödik tanulmányában (pp. 307–321) Szent Ágoston fentebb már említett „tanú”-elméletét fejti ki mélyebben a szerző. Ágoston arra a kérdésre igyekezett választ találni, hogy miért létezik még – bár szétszórásban – a zsidóság, miért van jelen szerte a világban? A hippói egyházatya szerint a diaszpóra nem csak a zsidóságot sújtó isteni büntetés, hanem gondviselői elhatározás eredménye is, hiszen ezáltal a zsidóság tanúja a saját igazságtalanságának és a keresztények igazságának. Isten emiatt nem engedte meg a zsidóság kiirtását. Ezután a szerző néhány példát említ az ókeresztény exegézisből a Zsoltárok 59:12 értelmezése kapcsán, amely a zsidó diaszpóra keresztény értelmezésének egyik alap szövege volt, majd pedig visszatér Szent Ágostonhoz, főleg annak markionitákkal és manicheusokkal szembeni vitájához. Ezen disputa során a zsidókat és az Ószövetséget elvetőkkel szemben Ágoston „védelmébe veszi” a zsidókat, mint akik ugyan az Írásokat nem – vagy nem helyesen – értik, azonban ennek ellenére az Ószövetség és a zsidók istene nem egy „gonosz Isten”, hanem az egyetlen igaz Isten. Mégis helytelen exegézisük a „*betű rabszolgáivá*” teszi őket a keresztények szabadságával szemben, a zsidók nem felejtik el ugyan Isten törvényét, de az emlékezetben való megtartás és a megértés, illetve gyakorlás nem azonos. Mindezek ellenére GÁBOR GYÖRGY a tanulmány végén leszögezi: „*A legtöbb keresztény egyházi személlyel ellentétben Augustinus messzemenően tiszteletben tartja a zsidók jogi helyzetét szabályozni hivatott rendeleteket*” (pp. 320), tehát a zsidókkal kapcsolatos teológiai és üdvtörténeti elképzelései nem jártak együtt a zsidók jogainak megkérdőjelezésével – ellentétben például Ágoston egyik mesterével, Milánói Ambrussal. A hatodik tanulmány (pp. 323–335.) kezdetén közel másfél évezredet repülünk előre II. JÁNOS PÁL pontifikátusáig, amikor is a pápa – Szent Péter „örökösei” közül lényegében először látogatott el a római Nagy Zsinagógába és itt egy nagy hatású beszédet mondott. Ezen beszédben a pápa a zsidókat a keresztények „idősebb testvérének” (*fratelli maggiori*) nevezte, amellyel hatalmas elismerést váltott ki a korabeli világsajtóban, néhány kritikus hangtól eltekintve. GÁBOR GYÖRGY azonban – CARLO GINZBURG több publikációjára alapozva – rámutat arra, hogy ez a metafora nem feltétlen olyan pozitív konnotációkat rejt magában, mint amennyire az először látszik. A pápa által használt kép Pál apostolra vezethető vissza, amikor is Jákob és Ézsau ellentétéről ír és arról, hogy az idősebb testvér a fiatalabbnak fog szolgálni.¹ GINZBURG szerint a keresztény antijudaizmusnak ez egyfajta alapító

¹ „Megmondatott neki, hogy: A nagyobbik szolgál a kisebbiknek. Miképpen meg van írva: Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem” (Róm 9:12–13).

szövege és ha ugyan ez a kijelentés vitatható is, tény, hogy ezen kontextusban a zsidóság, mint idősebb testvér más megvilágításba kerül. A tanulmány második felében a szerző megvizsgálja az ókeresztény exegézis fényében az „idősebb testvér” képet és kimutatja, hogy már a 2. századtól kezdve előszeretettel használták a különféle keresztény írók ezt a hasonlatot kereszténység és zsidóság között. Ezen képpel is igyekeztek magyarázni, hogy a kereszténység a zsidóság fölé nőtt és elfoglalta helyét az üdvtörténetben. Éppen emiatt a szerző szerint a pápa ezen megszólalása lehetséges, hogy egy kevésbé átgondolt „nyelvi tévedés” volt, mindazonáltal magán hordozza ezt a közel 2000 éves keresztény exegézist, amely régóta meghatározza a zsidó-keresztény viszonyt ezzel együtt pedig nem feltétlen segíti elő a két fél közeledését, amelyet például maga II. JÁNOS PÁL is elérendő célként határozott meg. Az ezt követő tanulmány (pp. 337–390) a zsidóság középkori művészetben és gondolkodásában való megképezéséről, ábrázolásáról szól. Hosszú vizsgálódásában GÁBOR viszonylag nagy képanyag és gazdag forrásbázis alapján vázolja fel, hogy a zsidóságról alkotott – a századok során egyre sötétebbé váló – kép hogyan alakult nemcsak a művészetben, hanem a középkori teológiai gondolkodásban is. Mint a tanulmány végén írja: *„Az univerzálisá vált kereszténység a zsidóságot univerzális ellenséggé tette”* (pp. 388), még akkor is, ha egyes középkori teológusok igyekeztek minimalizálni a zsidók felelősségét Krisztus kereszthalálában (például Canterburyi Szent Anzelm tudatlanságból elkövetett bűnnek tekintette Jézus megölését). A többséget azonban nem ez jellemezte, a zsidókra elsősorban mint Krisztus-gyilkosokra és mint a Sátán „cimboraíra” tekintettek, éppen ezért igyekeztek őket nemcsak teológiai szinten, hanem fizikai szinten is kirekeszteni saját közösségeikből (gettók, külön viselet stb.). Végül a fejezet két utolsó tanulmánya (pp. 391–409; 411–421) a vallás és az erőszak témakörét járja körül. Az első a szakrális erőszakról, annak különféle megjelenési formáiról szól. Mint a szerző írja, nem lenne helyes például az iszlámot azonosítani a terrorista merénylőkkel, azonban főleg a különféle szent könyvek köré felépülő kereszténység, zsidóság és iszlám esetében a szent szövegek értelmezésére rengetegféle felfogás, narratíva alakult ki, melyek közül vannak harcos-militáns megközelítések is. Nem véletlen, hogy egy keresztes lovag ugyanúgy keresztény volt a szerző szerint, mint mondjuk a békés Assisi Szent Ferenc. Ezt a fajta jelenséget a vallásokban alapvetően jelenlévő fundamentalizmus indukálja, azaz egy adott „hitvallás” abszolutizálása. GÁBOR emellé hozzáteszi a „másság” megjelenését is, ami alapját képezte egy olyan nézetnek, ami szerint aki más, az elpusztítandó (lehet gondolni akár az egyházszakadásokra és eretneküldözésekre is), ez pedig *„megszentelte a gyilkosságot”*. A fejezet utolsó tanulmánya a szakrális erőszak vizsgálatába az öngyilkosság aspektusát is bevonja, kiindulva a muszlim terrorista akcióktól egészen a mártírsáig. Először arról olvashatunk, hogy a „bátorság” fogalma alkalmazható-e például egy öngyilkos merénylőre (a szerző szerint alapvetően nem), majd a tanulmány második felében a zsidó-keresztény kultúrkörön belül vázolja fel a szerző az öngyilkosság megítélését.

A könyv harmadik fejezete (pp. 423–497) egy hosszabb írást foglal magában, amelyben GIUSEPPE BEZZUOLI *„Titus elhagyja Berenikét”* festményéből kiindulva a Berenikével – és ezzel párhuzamosan a zsidókkal – kapcsolatos ókori római véleményeket tárgyalja, visszatérve egy korábbi tanulmányban említett antik judeofóbia témájához. Ezt követően az írás második részében JEAN RACINE 17. századi francia drámaíró és BLAISE PASCAL zsidókkal kapcsolatos elképzeléseiről

olvashatunk, előbbinek egyes drámái (Eszter; Atália), utóbbinak pedig filozófiai művei kapcsán. Mindketten elvetették a zsidókkal kapcsolatos szidalmazásokat és a különféle – akár csak verbális – erőszakos fellépéseket, inkább egyfajta pozitív példaként állították a korabeli emberek elé – Pascal ráadásul felhasználta Szent Ágoston „tanú”-elméletét is.

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a könyv amennyire sokrétű tematikáját illetően, az írások annyira össze is kapcsolódnak egymással. A kötet felépítése jól tagolt, stílusa – a sokszor kifejezetten elvont és filozofikus megfogalmazás ellenére – pedig alapvetően érthető. A könyv minden, a történelemelmélet és történelemfilozófia, valamint a zsidóság és kereszténység kapcsolódásainak története iránt érdeklődőnek ajánlott olvasmány.

Besztercei Márk

ENGLISH ABSTRACTS

CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL	5
-----------------	---

STUDIES

TIBOR GRÜLL: Archaeology and the Bible	9
--	---

ABSTRACT: Positioning himself between the “biblical minimalists” (also known as the Copenhagen School) and the fundamentalists, into the “central mainstream,” William G. Dever summarized how to think scientifically about the Bible in the present era in seven points: (1) the Hebrew Bible is a late work (from the Persian or Hellenistic era) and is essentially a literary work, not a historical one; (2) since the Bible is a literary work, our approach to study it must be essentially literary and cultural anthropological; (3) the text of the Bible is highly ideologized, especially in its religious sections; (4) the “history” of Israel is not known until the time of the Judges (11 BC), or rather, until the kings following Solomon (second half of the tenth century BC), the rest is pure fiction, prehistoric myth; (5) a monograph on the “history of ancient Israel” in the modern sense should be a sociological treatment rather than a history of events on religious-political themes; (6) the only authentic source of history is archaeology – the division of archaeological finds into “mute” and “speaking,” i.e. material and textual, is incorrect, since material finds are also “speaking”; (7) a secular history of Israel should be written, stripped of biblical “myths,” relying solely on “authentic” archaeological data. In our study we will examine these claims and attempt to refute them point by point.

KEYWORDS: biblical archaeology; biblical hermeneutics; biblical criticism; demythologizing; anti-Semitism; historical authenticity

SZILVIA FINTA: “Do not cause unnecessary pain!” Protection of life, environment, and animals in the light of Jewish ethics”	49
---	----

ABSTRACT: In this paper, I will investigate the decrees in the Hebrew Scriptures – primarily the Mosaic Law – which are also related to the protection of life, the environment, and animals, as well as the Jewish legal and ethical views, which take into account, interpret and possibly dispute these decrees and later rabbinical opinions and prescriptions. The sheer size of the subject matter at hand and the polarization of opinions do not allow for a discussion of all aspects of the subject, but merely, on the one hand, to draw attention to the fact that the protection of the environment, the protection of flora and fauna, and a merciful attitude towards animals have deep biblical roots – instead of being the exclusive prerogatives of the green movement and Eastern religions, even if such a complex analysis of the Scriptures Jewish traditional texts can be considered a modern endeavour –; and on the other hand, to show how the various Jewish legal and ethical views and debates can potentially provide a practical approach to the subject.

KEYWORDS: animal protection; biblical ethics; life protection; epidemic; environmental protection

ESZTER CSALOG: How many people translated the Torah into Greek? 67

ABSTRACT: According to the Letter of Aristeas, there were 72 translators at work to render the Torah into Greek during the reign of Ptolemy II. The number 72 is, in all likelihood, a symbolic one, with many biblical and rabbinic references and a significant history of influence. But if in reality there were not 72 translators, how many could there have been? According to *Masekhet Sofrim*, there was also a tradition in antiquity that a total of five translators did the work, each translating a book of the Torah. Following the rejection of the Letter of Aristeas as an authoritative source, a consensus emerged in the seventeenth century that accounted for one translator per book. However, some have questioned this theory, since, for example, the style and content of the last six chapters of Exodus differ sharply from the earlier chapters. And researcher Theo van der Louw, drawing on similar elements in Genesis and Exodus, has suggested that the translators of the two books may have been the same person. Although the number of studies on the Pentateuch has increased in recent decades, no clear answers to these questions have been given, with one researcher focusing on the same elements in each book or translation unit and another on the differences. Likewise, it is difficult to determine the order in which the single books were translated. My hypothesis is that the study of harmonisation as a translation technique may lead closer to a solution. It has been suggested that harmonisation not only worked from Genesis to the other books, but also “backwards.” If this observation is correct, the question arises whether the translation did not take place as the Letter of Aristeas describes it: “They set to work comparing their several results and making them agree;” that is, they worked in parallel fashion, but in the course of regular consultations they adopted each other’s solutions. It is not necessary, of course, to assume 72 translators, but with the help of assistants – readers and copyists – a substantial team could have produced one of the most famous translations in history.

KEYWORDS: Septuagint; Torah; Letter of Aristeas; ancient translations; Ptolemaic Egypt

IMRE BERDE: A numismatic outline of the Gospels 85

ABSTRACT: Numismatics plays an important role in the study of the New Testament, not only because of the epigraphic and heraldic characteristics of coins, but also because of their material properties. The Gospels are known for their references to the systemically corrupt nature of tax collection. At the same time, however, seven minted coins are not only directly or indirectly mentioned, but are also presented as central to the teachings of Jesus Christ. In his parables, Jesus sometimes discussed a system of money trading known to his contemporaries, sharing with his audience eschatological statements too, in addition to practical and humanitarian ones. In other cases, the Gospels refer to numismatic issues that draw attention to the relationship between Jesus Christ and the rabbinic tradition, as can be seen, for example, in the encounters of the Temple money changers or the two-drachma collectors with Jesus. Moreover, the betrayal of Judas also raises questions of monetary history. Research into the numismatics of the New Testament and its primary economic historical contexts such as taxation, customs, donations, money trade, and law, seems justified, and this paper makes a modest attempt to do so. Since the subject is extremely diverse and complex, a study of the numismatic aspects of the New Testament passages must, on the one hand, cover the coins explicitly mentioned together with the ones referred to indirectly; and on the other, attempt to shed light on the legal, financial-infrastructure, social and cultural-historical issues raised by the Gospel passages by drawing on rabbinical and Hellenistic Jewish literature, with the hope of also contributing to further theological research.

KEYWORDS: lepton; prutah; quadrans; assarius; denarius; drachma; Tyrian shekel; stela; Temple tax; money changers; the purification of the Temple; talentum; mina

MÁRK BESZTERCEI: “The Apostolic Nunciature [...] feels obliged to protest to the Hungarian government”. The situation of the Jews in Hungary and the Apostolic Nunciature in Budapest between 1930 and 1945 135

ABSTRACT: The role of the Budapest Apostolic Nunciature during and before the Second World War has not been thoroughly examined in Hungarian research; the topic has come into the spotlight only in recent times. Nonetheless, the importance of the papal nuncio Angelo Rotta has remained somewhat in the background, even though his active political and public role and his activities in saving human lives during the Holocaust, in my opinion, require deeper investigation. After his appointment as nuncio in Budapest in 1930, Rotta frequently spoke out on various social and political issues, and his reports to the Holy See are a particularly valuable source of information on the domestic and foreign policy events of the Horthy era. Researching them allows us to find interesting information on the changing status of the Jews, a process which the nuncio himself was monitoring. The nuncio's letters and reports from after the outbreak of the Second World War should also be treated as an important corpus, since they provide useful information on the situation that developed as a result of the successive ‘Jewish laws,’ as well as on the country's foreign policy ‘manoeuvres.’ The initial ‘diplomatic rescue’ – that is, his protests against the increasingly harsh deprivations of rights and deportations and negotiations with various political leaders – was part of the nuncio's toolkit from the very beginning, but after the German occupation and the takeover by the Arrow Cross he also took part in practical rescue, including the use of ‘safe conducts’ and ‘safe houses,’ of course in cooperation with the diplomatic representatives of other neutral states. It may be legitimate to ask, however, why the nunciature – or rather the Roman papacy and Pius XII himself – did not take decisive action before the situation escalated to this point. This question cannot yet be answered precisely, and my present paper is only an attempt to better understand the connection between the papacy – or more precisely, the nunciature in Budapest – and Holocaust relief efforts, and to outline the development of the situation of the Jews from the 1930s until the “emergency period” on the basis of the nunciature's reports.

KEYWORDS: Apostolic Nunciature; Angelo Rotta; Jewish laws; Holocaust; Holocaust relief; Holy See

SOURCE

GYULA RUGÁSI: The philosopher's slumber. A trinitological debate between Yahya ibn Adi and al-Kindi in the mid-tenth century 155

ABSTRACT: The whole oeuvre of Abu Yusuf al-Kindi (801–873), the first truly influential figure in medieval Arabic philosophy, is as much a part of the intellectual milieu of the Abbasid Caliphate in Baghdad as is the teaching and scholarly activity of the Jacobite Syrian monk Yahya ibn Adi (893–974) a century later. While the former was the originator of a kind of neoplatonic metaphysics; the latter, for decades the leader of the Aristotelian school of philosophy in Baghdad, was clearly a devoted follower of the author of the *Organon*. Despite the above differences, however, both belonged to the particular intellectual koine – transcending nations and religions – which is denoted by the term *kalam* (a rough equivalent of *logos*)

in the history of philosophy and religion, while the adherents of this movement are called Mutakallimun (Hebrew: Medabberim, „speakers”). For centuries, this particular intellectual koine defined the main threads of Muslim, Jewish, and (Syrian) Christian philosophy, drawing heavily on the heritage of ancient Greek philosophy, conveyed mostly through Syriac mediation. The main concern of the Mutakallim was to prove and preserve the divine *tawhid* (unity, uniqueness); this erudition, especially in the methods of philosophy, could create a relative harmony between Jews and Muslims, but was always incompatible with (non-Nestorian) Christian trinitology. The trinitological debate between al-Kindi and ibn Adi is pure fiction, a late reflection by the Syriac theologian on the work of his Arab predecessor, known only to himself. It is clear from all this that one is not faced here with a classical dispute of faith, but with a dispute fought by wielding the weapons of peripatetic logic, relying primarily on Porphyry’s *Isagoge* and the *Organon* itself (especially the *Topica*). (The trinitological debates of ibn Adi himself were mainly conducted against his Nestorian Syriac contemporaries; we know of several of these voluminous texts, but they are not nearly as exciting as the disputation with the ‘ghost’ of al-Kindi.) Yahya ibn Adi – though a first-rate logician and considerably more skilled in this field than the author of the *Kitab at-Tawhid*, al-Kindi, an aristocrat of Arab descent – is relatively little known. Not only does their particular debate take us to the frontiers of philosophy and theology, as well as of different religions, but also to what we would today call the ‘multicultural’ world of Baghdad, one of the world’s premier cosmopolitan cities of the ninth and tenth centuries.

KEYWORDS: Abu Yusuf al-Kindi; Yahya ibn Adi; kalam; medieval Baghdad; interfaith debates

BOOK REVIEWS

A review by MÁRTA HACK	181
A review by GYULA RUGÁSI	190
A review by ISTVÁN RÁKÓCZI	198
A review by ANDRÁS LUKÁCS	202
A review by MÁRK BESZTERCEI	204
CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	213
GUIDE TO THE AUTHORS	218
THE AUTHORS OF THIS ISSUE	220

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK

1. Rovataink

Folyóiratunk három rovatba várja a cikkeket, tanulmányokat. „Tanulmányok” címszó alatt rövidebb (15 000 N) és hosszabb (akár 2 szerzői ív, vagyis 80 000 N terjedelmű) szövegeket közlünk, amelyek valamilyen közvetlenül vagy közvetve bibliai vonatkozású, illetve egyháztörténeti témát dolgoznak fel. 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 lapunk profiljába vágnak.

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 forráshivatkozásokokat (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 cikkeken 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 átírásmódo helyett a fonetikus átírást részesítjük előnyben, vagyis *sigma* = sz, *ypsilon* = ü, *chi* = kh, *kappa* = k, a többi értelemszerűen, tehát Hérodotosz, Küréné, Aiszkühülosz 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 Iza-iás, 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'árim), 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; 2Krón 10:5; Mt 5:2; 1Pét 3:6. (A fejezet és a versszámot kettősponttal, 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 = Revidált 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 alapelve, 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). Alapelve, 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: Jósöveg–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. Rabbnikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: Jósöveg–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 vagy a JSTOR-ra ne hivatkozzunk.)

LAPSZÁMUNK SZERZŐI

BERDE IMRE

okl. történész, okl. teológus
berdeimre@gmail.com

BESZTERCEI MÁRK

történelem–latin szakos egyetemi hallgató (ELTE)
beszterceimark@gmail.com

CSALOG ESZTER (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)
hebraista, klasszika-filológus, nyelvtanár
egrull@szpa.hu

FINTA SZILVIA (Ph.D.)

főiskolai adjunktus; óraadó (SZPA; ELTE BTK Filozófiai Intézet)
filozófus, teológus, zsidó kultúratörténész, a zsidó vallástudomány doktora
szfinta@szpa.hu

GRÜLL TIBOR (az MTA doktora)

tanszékvezető egyetemi tanár (PTE, SZPA)
ókortörténész
grull.tibor@gmail.com

HACK MÁRTA (Ph.D.)

tanszékvezető főiskolai docens (SZPA)
hebraista, teológus
mhack@szpa.hu

LUKÁCS ANDRÁS (Ph.D.)

egyetemi docens, intézetigazgató (PTE)
biofizikus
andras.lukacs@gmail.com

RÁKÓCZI ISTVÁN (Ph.D. habil.)

egyetemi tanár (ELTE BTK, SZPA)
nyelvész, történész, okleveles teológus
irakoczi@szpa.hu

RUGÁSI GYULA (az MTA doktora)

egyetemi tanár (OR-ZSE, SZPA)
teológus, filozófiatörténész
rugasigy27@gmail.com

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA	5
------------------------------	---

TANULMÁNYOK

GRÜLL TIBOR	Biblia és régészet	9
FINTA SZILVIA	Ne okozz szükségtelen fájdalmat! Élet-, környezet- és állatvédelem a Héber Szentírás és zsidó etikai nézetek tükrében	49
CSALOG ESZTER	Hányan fordították a Szeptuagintát?	67
BERDE IMRE	Numizmatikai vázlat az evangéliumokhoz	85
BESZTERCEI MÁRK	A magyarországi zsidók helyzete és a budapesti Apostoli Nunciatúra (1930–1945)	135

FORRÁS

RUGÁSI GYULA	A filozófus szendergése (előszó)	155
	Jahja ibn Adi cáfolata Al-Kindi: „A keresztények elutasítása” című értekezése ellenében. Fordította Rugási Gyula	170

RECENZÍÓK

HACK MÁRTA recenziója	181
RUGÁSI GYULA recenziója	190
RÁKÓCZI ISTVÁN recenziója	198
LUKÁCS ANDRÁS recenziója	202
BESZTERCEI MÁRK recenziója	204

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	213
--------------------------------------	-----

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	218
-----------------------------	-----

LAPSZÁMUNK SZERZŐI	220
--------------------------	-----



SZENT PÁL AKADÉMIA

Ára: 1650 Ft

