

VI. ÉVFOLYAM 1. SZÁM (2024)

STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

VI. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2024

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
VI. évfolyam, 2024/1. 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:
POLGÁR STEFÁNIA

A lapszámokat szerkeszti a Szerkesztőbizottság.

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 2676-9166

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

TARTALOM

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

TANULMÁNYOK

ÁBRAHÁM HAJNALKA: A „mitokondriális Éva” és az „Y-kromoszomális Ádám”. Biblia és a genetika	9
FINTA SZILVIA: „A szövetség követe.” Illés próféta eszkatológiai szerepe	29
CSALOG ESZTER: „Játék a betűkkel.” A metatézis mint fordítási technika a Szeptuaginta <i>Példabeszédek</i> könyvében	59
GILLER TAMÁS: Pál apostol és közösségi kapcsolatrendszere. Elemzés hálózatkutatói szempontok figyelembevételével	75
BERDE IMRE: „Veszedelemben rablók közt.” A „félelem pénztörténetének” megjelenése az Újszövetségben	93
RUGÁSI GYULA: Az Írás arcai	119

FORRÁS

Pál apostol hajóútja. Fordítás és kommentár – GRÜLL TIBOR	149
---	-----

RECENZÍÓK

GRÜLL TIBOR recenziója	195
FINTA SZILVIA recenziója	203
BESZTERCEI MÁRK recenziója	209
LUKÁCS ANDRÁS recenziója	215

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	219
--------------------------------------	-----

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	223
-----------------------------	-----

LAPSZÁMUNK SZERZŐI	227
--------------------------	-----

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

A *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 6. évfolyamának első száma továbbra is a már megszokott lapstruktúrát követi: a „Tanulmányok” rovatban a cikkeket tematikusan rendeztük el: elől állnak az átfogó jellegű, a Biblia egészével foglalkozó (történeti, filológiai vagy hermeneutikai jellegű) írások; ezt követik az egyes bibliai könyvekkel vagy korokkal foglalkozó tanulmányok témájuk kronológiai sorrendjében; végül az egyháztörténeti és egyéb bibliai vonatkozású írások következnek. A „Forrás” rovat az eddigi helyén maradt – amelybe továbbra is örömmel fogadjuk a publikálásra kész szövegeket –, majd hagyományainkat követve a „Recenziók” zárják az egyes lapszámokat. A recenziós rovatba két évnél nem régebben megjelent, lapunk témájába vágó, tudományos vagy tudományos-ismeretterjesztő könyvekről írt rövidebb ismertetéseket várunk.

Idei első számunkban minden eddiginél több cikket adunk a T. Olvasók kezébe: hat tanulmányt, egy forrásközlést és négy recenziót. Folyóiratunk továbbra is nyitott a Bibliával kapcsolatos természettudományos, vagy akár jogi, etikai kérdéseket tárgyaló, vagy épp új tudományos módszereket alkalmazó írások közlésére. Örömkre szolgál, hogy ebben a számunkban mindegyikre akad példa. ÁBRAHÁM HAJNALKA cikkében a sejtbiológia (és természetesen a Biblia) szempontjából veszi górcső alá az evolúciótan bizonyos állításait. FINTA SZILVIA Illés eszkatológiai szerepét vizsgálja a Héber Bibliában, a korai zsidó iratokban, a kumráni töredékekben, az Újszövetségben és a zsidó hagyományban. CSALOG ESZTER egy érdekes fordítástechnikai (egyúttal hermeneutikai) módszert mutat be a *Példabeszédek* könyvének Szeptuaginta-fordításában. GILLER TAMÁS Pál apostol kapcsolatrendszerét vizsgálja a hálózatkutatás modern módszerével, szemléletes ábrákkal illusztrálva, hogy a „nemzetek apostolának” szolgálata hogyan terjedt ki egyre nagyobb mértékben az oikumené csaknem egészére. BERDE IMRE szintén új szempontot – az emocionális megközelítést – vezet be az Újszövetség-kutatásában, ezúttal a pénztörténetre alkalmazva. Végül RUGÁSI GYULA a töle megszokott filológiai és filozófiai erudícióval az Írás meta-hermeneutikai értelmezését vizsgálja a zsidó és a keresztény hagyományban. „Forrás” rovatunkban GRÜLL TIBOR Pál apostol hajóútjának új fordítását és részletes – elsősorban hajózási, földrajzi és történeti vonatkozású – kommentárját adja közre. Lapunk ezúttal négy recenziót közöl, valamennyi magyar nyelven nemrég megjelent bibliai, illetve zsidó–keresztény vonatkozású monográfiáról szól. GRÜLL TIBOR a Flavius Iosephus-kutatás doyenjének számító STEVE MASON rendkívül fontos, újszövetségi vonatkozású kötetét mutatja be. FINTA SZILVIA egy a szabad akarat kérdését a kognitív filozófia alapján tárgyaló – BERNÁTH LÁSZLÓ által jegyzett – monográfiát ismertet. BESZTERCEI MÁRK a bizánci liturgia legfontosabb kommentárjait tartalmazó magyar nyelvű chrestomathiát mutatja be; és végül LUKÁCS ANDRÁS egy olyan kötetet ismertetésére vállalkozott, amely olyan hívő fizikusok, orvosok, természettudósok Istenről alkotott képét tárgyalja, akik az elmúlt évtizedekben tették le névjegyüket a tudomány világában.

TANULMÁNYOK

A „MITOKONDRIÁLIS ÉVA” ÉS AZ „Y-KROMOSZOMÁLIS ÁDÁM”

BIBLIA ÉS A GENETIKA

ÁBRAHÁM HAJNALKA

ABSZTRAKT: A molekuláris biológiai és genetikai technikák fejlődése eredményeként a 20. század végén két érdekes megfigyelés született. Az elsőt 1987-ben publikálták REBECCA L. CANN és munkatársai a ma élő emberiség feltételezett egyetlen közös női ősről, mely eredményhez a Föld különböző kontinensein és régiókban élő emberek anyai ágon öröklődő mitokondriális DNS vizsgálatával jutottak. Tíz évvel később a férfi nemi jelek kialakulásáért elsőrendben felelős Y kromoszóma genetikai variációinak vizsgálata elvezetett az emberiség feltételezett egyetlen közös férfi őséhez. A két, később mitokondriális Évának és Y kromoszómális Ádámnak elnevezett teóriát több kutatócsoport is, többségében modernebb módszereket alkalmazva alátámasztotta. Ennek ellenére az elméletet, amely a mai napig érvényesnek tekinthető, számos kritika és kihívás érte. Jelen dolgozat az elméletet megalapozó tudományos közlemények, valamint egyes, azokat cáfoló kutatások elemzését tartalmazza. Ezen túlmenően, a mitokondriális Éva és Y kromoszómális Ádám teória hátterében lévő eredmények tárgyalása a bibliai teremtéstan, különösen az ember megalkotását érintő versek kontextusában is értelmezésre kerül.

KULCSSZAVAK: genetika, teremtés, evolúció, DNS, mitokondriális Éva, Y kromoszómális Ádám

A felvilágosodás korát megelőző időszakban a természettudományos érdeklődés középpontjában a biztosan igaz ismeret meghatározása és annak vizsgálata került. A természettudományos megismerés ekkor megalkotott kritériumai szerint igaznak az fogadható el, ami a természetben megfigyelhető, kísérletekkel igazolható és olyan logikai rendszerbe foglalható, amelyben nincs ellentmondás¹. Ez a gondolkodásmód, mely a 17–18. századi filozófusokra, mint pl. JOHN LOCKE vagy DAVID HUME is hatott,² nemcsak a középkori babonákat fosztotta meg korábban vélt igazságtartalmától, hanem a bibliai hitet is több alapját képező igazságtól, ami természetszerűleg együtt járt a csodák tagadásával. Majd a 19. században DARWIN *A fajok eredete természetes szelekció által, avagy az előnyös tulajdonságú fajok fennmaradása az életért folytatott harcban* címmel 1959-ben kiadott művében megfogalmazott tana a modern természettudományos gondolkodás alappillére lett.³ Az 1870-es években *Az ember származása* valamint *Az ember és az állat érzelmeinek ki-*

¹ Ruff 2012, 243.

² Flaisz 2012, 249.

³ Ifj. Pálffy–Morvay B. 2012, 293.

fejezése címmel kiadott könyveiben az ember és az állatok közötti határok összemosásával nem kevesebbet, hanem a zsidó és a keresztény hit alapvető, a megváltás szükségességét megalapozó igazságát, azaz az ember Isten általi teremtését kérdőjelezte meg.⁴ Mindezzel „tudományos alapot” nyújtott a fajelméletekhez, mely a rabszolgakereskedelem mellett muníciót biztosított olyan totalitárius rendszerek és genocídiumhoz vezető eszmék számára, mint a rasszizmus, a náciizmus vagy a kommunizmus. DARWIN evolúciós elmélete, annak ellenére, hogy igazolása vagy bizonyítása kísérletesen sosem valósult meg, a 20. században megkérdőjelezhetetlen dogmává és alapvető igazodási ponttá vált tudományos körökben. Mindez annak ellenére van így mind a mai napig, hogy a 20–21. században a genetika terén olyan tudományos eredmények születtek, melyek, nemhogy a Bibliát cáfolják, hanem bibliai igazságokat támasztanak alá, többek között azokat, amelyek az emberiség származásával kapcsolatosak. A következő oldalakat az ezeket bemutató tudományos közlemények elemzésére szánom, néhány a megértést szolgáló alapvető sejtbiológiai és genetikai fogalom, valamint folyamat tisztázását követően.

A sejt

A sejt, mely az élő szervezetek önálló anyagcserére és szaporodásra képes egysége két alapvető formában létezik, mely két csoport kialakítása az ún. sejtmag jelenléte vagy hiánya alapján történt. A sejttaggal rendelkező eukarióta sejtek az egysejtű élőlények mellett a növényi, állati és az emberi szervezetet építik fel. A sejttaggal nem rendelkező, ún. prokarióta sejtekhez a baktériumok és kékmoszatok tartoznak. Mindkét sejt örökítőanyaga a DNS (deoxiribonukleinsav), amely a prokariótákban a sejt citoplazmájában foglal helyet, míg az eukarióta sejtek magjának a DNS az egyik fő komponense.

A DNS és a mutáció

Az élőlényekben megfigyelhető ún. fenotípusos jellemzőkért alapvetően a DNS, és annak fehérje szinten történő expressziója áll. A DNS alapegysége a nukleotid, amely egy cukormolekula, egy foszforsav és egy bázisnak nevezett molekulából áll. Az emberi DNS több milliárd bázist tartalmaz, amelyek párokba rendeződve két nukleotid-láncból álló felcsavarodott molekulát (ún. kettős spirált) hoznak létre. A DNS-ben egyféle cukor és egyféle foszforsav fordul elő akár több milliószor, míg bázisként négy különböző molekula szerepelhet.⁵ A négy különböző bázis sorrendje, mely szerint azok a DNS-ben a nukleotid részeként egymás után következnek, a bázissorrend vagy bázisszekvencia. A két DNS lánc párba rendeződéséért a nukleotidokban található bázisok között kialakuló gyenge kémiai kötések felelősek, ami által ún. bázispárok jönnek létre. A DNS méretét a bázisok (b) vagy a bázispárok (bp) számával fejezik ki.

⁴ Ifj. Pálffy–Morvay B, 2012, 294.

⁵ A DNS-ben előforduló négy bázis: adenin, timin, citozin és guanin. A sejtekben előforduló DNS molekula két szálból áll, melyek spirálszerűen csavarodnak fel egymásra. Az így létrejött kettős spirált az egymással kémiai kötést létesítő adenin és timin, illetve citozin és guanin közötti, minden egyes nukleotid szintjében megvalósuló kapcsolat stabilizálja.

A fehérje szinten megvalósuló expresszió során egy adott DNS szakasz, azaz a gén átíródik egy szintén négy különböző bázist tartalmazó nukleotidokból felépülő ribonukleinsavba (RNS), amely bázissorrendje gyakorlatilag megfelel a DNS bázissorrendjének.⁶ Az RNS-ek egyik típusa a hírvívő (messenger) RNS (mRNS), mely más, szintén RNS alapú ill. tartalmú molekulákkal együtt lehetővé teszi, hogy a gén által meghatározott (kódolt) fehérje kialakuljon. A folyamat során a mRNS, mint templát⁷ bázissorrendjének lefordítása történik, a fehérjék alapegységének, az aminosavaknak sorrendjére, mégpedig oly módon, hogy három egymást követő bázis (ún. triplet) határoz meg egy aminosavat. Az aminosavakat a képződésük (szintézisük) során kialakuló kötések ún. polipeptidláncba fűzik, melyek további kismértékű kémiai módosulása eredményezi a már működőképes fehérjét.

Mutációról akkor beszélünk, hogy ha a normális bázissorrend megváltozik, és ez tartósan meg is marad. A mutációk típusa, és ezáltal mértéke rendkívül eltérő lehet. Előfordul mindössze egyetlen bázist érintő ún. pontmutáció, nagyobb DNS szakasz elvesztésével járó delécio, egy DNS szakasz másik kromoszómába való beépülése (transzlokáció), de megtörténhet egy bizonyos DNS szakasz számbeli növekedése (amplifikáció) is. Általános elv, hogy minél nagyobb DNS szakaszt érint a mutáció, annál jelentősebb az adott fehérjében az eltérés.

A mitokondrium

Az eukarióta sejt sejtmagot körülvevő citoplazmájában különböző sejtszervecskék (organelumok) találhatók. A citoplazmatikus organelumuk egyike a mitokondrium, mely kerek vagy hosszúkás formájú struktúra, mérete a sejt típusától függően néhány száz nanométertől 1-2 mikrométerig terjed. Szerepe a sejtben zajló biokémiai folyamatok számára energia termelése. Ez egy ATP-nek⁸ nevezett, felszakadásakor jelentős energiát felszabadító kötéssel rendelkező molekula nagymennyiségű előállítását jelenti. A mitokondrium különleges jellegzetessége, hogy a sejt magjához hasonlóan tartalmaz DNS-t. Ez az ún. mitokondriális DNS (mtDNS), ami kisméretű, körbe záródó (cirkuláris) DNS molekula, amely emberben és a legtöbb állatban kb. 16 ezer bázispárból (16 kilobázis, rövidítve kb) áll.⁹

A mtDNS-ben a sejtmagban található nuclearis vagy genomialis DNS-hez képest gyakoribbak a mutációk. Ezt többek között a mtDNS szerkezete,¹⁰ a mitokondriális DNS-t megkettőző enzim, a DNS polimeráz-gamma egyik funkcionális jellegzetessége,¹¹ valamint a mitokondrium

⁶ RNS-ben szintén adenin, citozin és guanin szerepel, mint bázis, timin azonban nem hiányzik, helyette egy timinhez hasonló kis molekula, az uracil van jelen.

⁷ Templát jelentése mintasablon.

⁸ Az ATP teljes neve adenosin-trifoszfát.

⁹ Cooper 2019, 429.

¹⁰ A mtDNS-hez egyáltalán nem kötődnek fehérjék, melyek védhetnék különböző káros hatásoktól, szemben a sejtmagban található DNS-sel, amely mindig fehérjékhez kapcsolódik.

¹¹ A mtDNS-ben nem történik a DNS megkettőződése során olyan ellenőrző mechanizmus (ún. proof-reading mechanizmus), mint a genomialis DNS-ben. Ennek oka, hogy a DNS-t szintetizáló enzim, a DNS-polimeráz-gamma nem rendelkezik proof-reading mechanizmussal, ami egyébként a replikáció folyamata során beépült nem megfelelő típusú bázist eltávolítaná, és helyette a helyes bázist illesztené be.

belsejében lévő reaktív molekulák¹² jelenléte okozza. A mutációk többsége egy-egy bázis eltéréseiben nyilvánultak meg. Ezek az ún. bázis szubsztitúciók különböző genetikai módszerekkel vizsgálhatók és beazonosíthatók.

A mitokondrium Évához vezet

A sejtmagban található DNS-sel ellentétben, melynek az utódra történő örökítésében a szülőpár mindkét nemű tagjának ivarsejtje egyenlő mértékben részt vesz, a mtDNS egyik jellegzetessége, hogy a megtermékenyítést követően a petesejtben csak a saját, azaz az anyai mtDNS lesz megtalálható. Az apai eredetű, vagyis a hímivarsejtben található a mtDNS-t tartalmazó mitokondriumok a megtermékenyítéskor, néhány extrém kivételtől eltekintve,¹³ nem jutnak be a petesejtbe. Ennek következtében az utódban csak az anyai mtDNS van jelen, mégpedig anélkül, hogy abban bármi jelentős változás történne.¹⁴

Az anyai úton történő öröklődés¹⁵ alapján a mtDNS vizsgálata lehetővé teszi a rokonsági kapcsolatok anyai ágon történő vizsgálatát. Emellett a mtDNS-ben megjelenő magas mutációs ráta miatt, a mutációk analizálásával egy-egy népcsoport eredete vizsgálható. A vizsgálatok eredményei szerint a Földön ma élő összes emberi népcsoport genetikailag nagyon közeli, ugyanis nagyon hasonló mtDNS-sel rendelkezünk.

Ebben a kérdéskörben az első jelentős tanulmányt REBECCA L. CANN és munkatársai végezték (1982).¹⁶ Ennek során 100 ember mtDNS-ét speciális DNS hasító enzimek,¹⁷ ún. restriktációs endonukleázok segítségével vizsgálták. Ennek eredményeként 346 hasítási helyet azonosítottak, amely alapján a mitokondriális genom térképezését végezték el, és azt találták, hogy a vizsgálatba bevont különböző populációk között Ausztráliában a legnagyobb mtDNS diverzitása. A munka végkonklúziója szerint az anyai ágon történő öröklődés lehetővé teszi az emberi faj evolúciójának vizsgálatát. Ezt két évvel megelőzően BROWN 1980-ban¹⁸ 21 geográfiai eredet és etnikum szempontjából eltérő személy DNS mintáját vizsgálta 18 restriktációs endonukleázzal. A hasítási helyek alapján valamennyi személy DNS-e beazonosítható volt, és az adatok arra utaltak, hogy a jelenkori mtDNS szekvenciája csak igen kis mértékben, 0,18%-ban különbözhet az emberiség feltételezett

¹² Reaktív oxigén származékok, szabad gyökök.

¹³ Ez leggyakrabban mesterséges megtermékenyítésnél fordul elő, amikor kisebb erőhatást alkalmaznak a spermiumok petesejtbe juttatása érdekében. Ebben az esetben is, a petesejtben jelenlévő mechanizmussal rövid időn belül és szelektíven eltávolításra kerül az apai eredetű mtDNS.

¹⁴ Sato–Sato 2013.

¹⁵ Giles et al. 1980.

¹⁶ Cann et al. 1982.

¹⁷ Restriktációs endonukleázok, olyan a DNS molekula mindkét láncát hasító enzimek, amelyek a DNS-hez egy speciális ún. palindróma szekvencia segítségével kapcsolódnak. A palindróma szekvencia olyan rövid, kb. 8 nukleotidból álló szakasz, melynek bázissorrendje megegyezik a két láncban, ha a DNS két szálát megfelelő irányból „olvassuk”. Egyetlen bázist érintő pontmutáció esetében az enzim hasítása az adott pontnál elmarad, így a keletkező fragmentum hosszabb lesz. A kísérlet további szakaszaiban a fragmentumok hossza vizsgálható.

¹⁸ Brown 1980.

ősének DNS-től. Egy korábbi munkában¹⁹ a bázis szubsztitúció gyakoriságát becsülték meg. Az eredmények arra utaltak, hogy a *Homo sapiens* 180 000 éve jelent meg, vagy esett át olyan jelentős populáció restrikción, ami miatt egyetlen női ősré vezethetők vissza a ma élő emberek. A kalkuláció egy olyan munka eredményei alapján született, melyben három főemlős²⁰ faj mtDNS-ét és az ember DNS-ét vizsgálták 11 féle restriktációs endonukleázzal. A hasítási vizsgálatok eredményeként 57 különböző helyet találtak a négy faj mitokondriális genomterképén. Ezek közül csak öt volt jelen mind a négy fajban, és a legtöbb hasítási hely az emberi DNS-ben volt. A cercóf majom és az emberi mtDNS bázisszekvenciája között legalább 22 százaléknyi eltérést figyeltek meg. Korábbi, egyes fajokban jelenlévő különböző fehérjék analízise²¹ és fossziliák²² vizsgálatából származó adatok alapján azt feltételezték, hogy az emberi faj és a csimpánz szétválása kb. 5 millió éve történt. Ezzel a feltételezett adattal kalkulálva végezték el Brown és munkatársai (1979)²³ a mtDNS-ben megfigyelhető bázis szubsztitúció gyakoriságának megbecsülését, ami szerint a közel 17 ezer bázisból álló mtDNS 1%-a változik 1 millió év alatt.

A különböző népcsoportokban élők mtDNS-ének vizsgálatával REBECCA L. CANN és munkatársai 1987-ben közzétett cikkükben az ember közös női ősré vonatkozó kutatási eredményeit írták le²⁴. Vizsgálatuk során öt geográfiai régióból származó összesen 147 mtDNS-t vizsgáltak, melyből 20 Szaharától délre eső afrikai, 34 ázsiai (Kína, Vietnam, Laosz, Fülöp-szigeteki és Indonéziai) mintából származott. További 46 minta eredete a kaukázusi régió volt (Európa, Észak-Afrika és Közel-Kelet), 21 minta ausztráliai és 26 új-guineai őslakostól származott. A sejtekből izolált és tisztított mtDNS-t 12 különböző fajta restriktációs endonukleázzal kezelték. A 12 enzimmel 467 hasítási helyet találtak a mtDNS-ben, amely közül 195 volt polimorf. Ez azt jelenti, hogy 195 mintában találtak az egyes egyénektől származó mtDNS-ben különbséget, ami a mutáció miatt a hasítás hiányában nyilvánult meg. A fenti módszerrel a kutatók a mtDNS körülbelül 9%-át vizsgálták, amely jelentős aránynak tekinthető. A hasítási helyek alapján egy filogenetikai fát készítettek. A fa konstrukciója során két feltételezést vettek alapul. Az egyik a mitokondrium anyai ágon történő öröklődése volt, a másik pedig annak a feltételezése, hogy mindegyik személy csak egyféle mitokondriális genommal rendelkezik, vagyis az egyén egyetlen egy sejtjének egyetlen egy mitokondriumában sem történt mutáció. Az eredmények elemzése során a fának egyetlen kiindulási pontja lett, melyhez két fő ág tartozott. Az egyik ághoz kizárólag afrikai minták tartoztak, a másikba ághoz viszont mind az öt geológiai szempontból különböző mtDNS minták kerültek. A két ág fentihez hasonló különbözősége egy japán kutatócsoport²⁵ munkája nyomán is támogatást nyert, akik a kaukázusi, fekete és japán rasszhoz tartozó személyekből származó DNS mintát vizsgáltak, szintén restriktációs endonukleázokkal.

¹⁹ Brown et al. 1979

²⁰ Guineai pávián (*Papio papio*), rézuszmajom (*Macaca Rhesus mulatta*), cercóf majom (*Cercopithecus*).

²¹ Wilson et al. 1977.

²² Johansen–White 1979.

²³ Brown et al. 1979.

²⁴ Cann et al. 1987.

²⁵ Horai et al. 1986.

A REBECCA L. CANN²⁶ és csoportja által készített vizsgálat és az eredmények alapján konstruált fa a következő következtetések levonását tette lehetővé. Afrika a valószínű forrása az emberi mitokondriális géneknek, ugyanis az egyik elsődleges ág kizárólag afrikai mtDNS-hez vezetett. Emellett a másik elsődleges ághoz, egyéb geológiai csoportok mtDNS-e mellett, szintén afrikai mtDNS tartozott. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a közös afrikai ősfeltételezéséhez egy további feltétel teljesülése szükséges, nevezetesen, annak a kizárása, hogy a múltban nagyobb méretű kontinensek közötti migráció történhetett. Az afrikai eredetű egyetlen közös női ősfeltételezését más korábbi tanulmányok is felvetették.²⁷ Hasonló módszerrel, de kisebb mennyiségű DNS vizsgálatával szintén azt találták, hogy az afrikai kontinensről származók mtDNS-ében található a legnagyobb variabilitás, azaz abban történt a legtöbb mutáció. Ez evolúciós szemszögből nézve azt jelenti, hogy az a legrégebbi. CANN és munkatársai (1987)²⁸ eredményeik alapján azt feltételezték, hogy a közös afrikai ősfeltételezés 140 000–290 000 éve jelent meg.

Az egyetlen közös ősfeltételezése nem aratott osztatlan sikert a tudományos világban, sokkal inkább jelentett kihívást a korábban talált régészeti leletek miatt. Mintegy tíz éven keresztül tartott a vita az emberiség közös őseinek eredetére vonatkozóan. A „multiregionális” evolúciós hipotézis szerint az anatómiailag modern emberré való átalakulás a világ különböző részein egymással párhuzamosan következett be egy olyan széles körben elterjedt ősi fajból, mint pl. a *Homo erectus*.²⁹ Ezzel szemben a mtDNS vizsgálatok után felállított alternatív „afrikai eredet” hipotézis szerint a modern ember Afrikából származik, majd megjelenése után a világ más részein is elterjedt, és anélkül váltotta fel a korábbi archaikus elődöket, hogy számottevő genetikai keveredés alakult ki közöttük.³⁰ A mtDNS adatok szerint kizárható, hogy pl. az ázsiai *Homo erectus* populáció és az afrikai ősi populáció tagjai között keveredés történt volna. Keveredés esetén ugyanis sokkal nagyobb diverzitás volna megfigyelhető a jelenleg élő ázsiai populáció mitokondriális genomjában, mint ami detektálható, és a diverzitásnak az afrikai mtDNS-ekben találhatóénál is nagyobbak kellene lennie. Természetesen elképzelhető, hogy az ősi ázsiai típusú mtDNS szekvenciák az évezredek során elvesztek, de annak a valószínűsége, hogy egy növekvő populációból egy mtDNS vonal elvesszen, nagyon alacsony.³¹ További mtDNS minták vizsgálata az „afrikai hipotézist” támogatta.³²

Egy másik vizsgálat az 1856-ban Nyugat-Németországban talált és sokáig az európai emberek egyik őseinek vélt neandervölgyi lelet mtDNS-ét célozta meg.³³ A szerzők a régészeti lelet felkarcsontdarabjából izolált mtDNS fragmentumokból PCR-al³⁴ amplifikált klónok szekvenciaanalízisét elvégezve egy addig ismeretlen mtDNS-t találtak. Többszörös ellenőrzések és különböző, ma élő emberek mtDNS-szekvenciáival való összehasonlítás és filogenetikai elemzések után a ku-

²⁶ Cann et al. 1987.

²⁷ Johnson et al. 1983; Greenberg et al. 1983.

²⁸ Cann et al. 1987.

²⁹ Wolpoff et al. 2001.

³⁰ Cann et al. 1987; Vigilant et al. 1989.

³¹ Avise et al. 1984.

³² Zietkiewicz et al. 1998; Ruvolo et al. 1995.

³³ Krings et al. 1997.

³⁴ Polimeráz láncreakció, mely módszerrel kis mennyiségben jelenlévő DNS minta kiválasztott szakaszait lehet gyorsan felszaporítani további vizsgálatok érdekében.

atatók arra a konklúzióra jutottak, hogy a neandervölgyi lelet mtDNS szekvenciája nem esik egybe a modern emberre jellemző szekvenciavariációk egyikével sem. Az adatok továbbá arra utaltak, hogy abban az esetben, ha a neandervölgyi és a modern embereknek valaha volt is közös ősök, annak kora kb. négyszerese a ma élő emberek mtDNS mintái alapján meghatározott közös ősenek. Mindez arra utalt, hogy a neandervölgyiek anélkül haltak ki, hogy hozzájárultak volna a modern ember, közülük a ma élő emberek mtDNS-éhez.

Az eredményekből levont következtetések kritikusai között némelyek a mtDNS kizárólagos anyai öröklődése kapcsán intették óvatosságra a tudományos közösséget, hangsúlyozva egyes eseteket, melyek során a mtDNS paternális öröklődéséről számoltak be.³⁵ Mindezek azonban több kutatás eredményeivel cáfolhatók,³⁶ többek között olyanokkal is, amelyek részletesen ismertetik annak a mechanizmusát, ahogyan a megtermékenyítés során a petesejtbe a spermiummal esetlegesen bejutó mtDNS lebontásra kerül.³⁷ CANN és munkatársai (1987) eredményeit később az általuk használthoz hasonló illetve újabb módszerekkel (pl. DNS szekvanáló automatákkal) is rekonstruálták.³⁸ VIGILANT és munkatársai (1991)³⁹ több mint 300 személy mtDNS-ének két ún. hipervariábilis régióját tesztelték. A vizsgált személyek között 121 volt natív afrikai. Kétféle statisztikai módszerrel elemezve az eredményeket, megerősítették az egyetlen közös női ős afrikai eredetét, noha időbeni megjelenését korunktól számítva 166 ezer és 249 ezer évvel korábbra becsülik. Az újabb módszerekkel végzett vizsgálat eredményei szerint⁴⁰ közös női ősünk 100 és 200 ezer évvel ezelőtt élhetett. Az időbecslésben megfigyelhető inkongruencia ellenére a mtDNS vizsgálata egyetlen, minden ma élő ember közös ősanijához vezetett, akit „Mitochondriális Évának” neveztek el.

Y-kromoszómális Ádám

A genetikai vizsgálatok nemcsak arra utalnak, hogy a Földön élő minden ember egy ősanjától származik, hanem a férfiakra jellemző ivari kromoszóma, az Y kromoszóma vizsgálata alapján megállapítható, hogy az összes Földön élő ember egyetlen ősapáig vezethető vissza.

A sejtmagban (nucleus) található DNS állomány, másnéven *nuclearis* genom a sejtek osztódás előtt zajló DNS tömörítési (kondenzációs) folyamata során kromoszómákba rendeződik. Az emberi kromoszóma szerelvény 23 pár méretében és alakjában eltérő kromoszómát tartalmaz, melyből 22 pár autoszómális kromoszóma (autoszóma). A fennmaradó egy pár az ivari (nemi) kromoszóma, ami nemek szerint eltérő. Nők esetén a nemi kromoszómapár két „x” betűhöz hasonló alakjáról elnevezett, ún. X kromoszóma alkotja. Férfiaknál a nemi kromoszómapár két tagja különbözik egymástól, a pár egy X kromoszómából és egy „y” betűhöz hasonló alakjáról elnevezett, ún. Y kromoszómából áll. A fogantatáskor egy férfi nemű egyén az X kromoszómát anyjától, az Y kromoszómát apjától öröklí. Az Y kromoszóma kizárólagos paternális öröklésmenete mellett még

³⁵ Schwartz–Vissing 2002; Bromham et al. 2003.

³⁶ Pankendorf–Stokening 2005; Sato–Sato 2013.

³⁷ Manfredi et al. 1997; Shitara et al. 1998; Sutovsky et al. 1999; Sutovsky et al. 2000.

³⁸ Ingman et al. 2000; Ingman–Gyllsten 2001.

³⁹ Vigilant et al. 1991.

⁴⁰ Ingman–Gyllsten 2001.

egy biológiai jelenség is létezik, amely alkalmassá teszi arra, hogy férfi ági genealógiai kutatásokban használják. Az Y kromoszómának ugyanis nincsen homológ párja (ún. konstitutív haploid), ami miatt az ivarsejtek kialakulásakor gyakorlatilag nem történik homológ rekombináció⁴¹, ami az öröklődést vizsgáló kutatásokban megcélzott polimorf genetikai jelegeket érintené. Ez azt jelenti, hogy a Y kromoszóma DNS tartalma változatlanul öröklődik apáról fiúra.

A teljes Y kromoszóma DNS-ének szekvencia analízise 2003-ben történt, melynek során 78 fehérje kódoló gént azonosítottak. Ezzel az Y kromoszóma nem csak a legkisebb méretű, de a legkevesebb fehérjekódoló gént tartalmazó kromoszóma.⁴² A fehérjekódoló gének alacsony száma ellenére az Y kromoszóma szokatlanul magas szintű szerkezeti polimorfizmussal rendelkezik. Nagyszámú ismétlődő rövid szekvenciát (SINE)⁴³ tartalmaz, melyek alkalmasak populációgenetikai vizsgálatokra, ugyanis az ismétlődések száma populációnként eltérő lehet. Emellett az Y kromoszómán található genetikai markerek alacsony mutációs rátával rendelkeznek, és nagyrészt egyedinek tekinthetők. Kromoszómáinkban vannak olyan szakaszok, melyekben a DNS molekulát felépítő nukleotidok sorrendje szinte teljesen megegyezik valamennyi Földön élő emberben, egy-egy nukleotidot kivéve. A jelenséget egyedi-nukleotid polimorfizmusnak (single-nucleotide polymorphism, SNP) nevezik. Becslések szerint genetikai állományunk 0,4 százalékában mintegy 15 millió SNP található. A SNP valamennyi kromoszómán jelen van, beleértve a férfi ivari kromoszómát, az Y kromoszómát is.

A különböző egyének Y kromoszómáin lévő szekvenciavariációk (ún. polimorfizmusok) összehasonlításával és elemzésével megállapítható, hogy mely populációk állnak a legközelebbi rokonságban egymással, és lehetővé teszi olyan filogenetikai fa létrehozását, amely a férfiak leszármazását követi nyomon, ahogyan az mtDNS esetén a nők leszármazásának vizsgálatával tették. A mitokondriális Évának nevezett közös női ősfelfedezése után közel egy évtizeddel két nemzetközi kutatócsoport megtalálta az Ádámhoz vezető genetikai nyomot, amely ugyanarra a helyre vezet, ahol a mitokondriális Éva élt.

A filogenetikai fa ágainak Y-kromoszóma alapján történő felvázolása kezdetben lassú és kimerítő munkának bizonyult, mivel a korábban használt hagyományos módszerekkel az Y-kromoszómán csak kevés polimorfizmust tudtak detektálni.⁴⁴ Ennek ellenére, a vizsgálatok egyetlen közös férfi őshöz vezettek, aki a mutációs ráta becslése alapján napjainktól számítva valamikor 188 000 évvel ezelőtt jelenhetett meg.⁴⁵ A DNS-szekvencia variációinak kimutatását felgyorsító új eszközök azonban új lendületet adtak az Y-kromoszómával kapcsolatos kutatásoknak. Az egyik nagy áttörést a Stanford Egyetemen kidolgozott ún. denaturáló nagyhatékonyságú folyadék kromatográfiá-

⁴¹ A homológ rekombináció folyamat során a kromoszómapárok tagjai (ún. homológ kromoszómák) egymás mellé kerülnek, a komplementer bázisokat tartalmazó szakaszokon egymáshoz kapcsolódnak, és egyes DNS szakaszok kicserélődnek egymással. Ezáltal az ivarsejtek genetikai állománya különbözik a szülők genetikai állományától.

⁴² Skaletsky et al. 2003.

⁴³ SINE, azaz short interspersed nuclear element. Ezek közé ún. mini- és mikroszatellita régiók tartoznak, melyeknél az ismétlődések száma egyedi variációt mutat.

⁴⁴ Dorit et al. 1995.

⁴⁵ Hammer 1995.

val érték el.⁴⁶ Az új módszerrel a már ismert 22 mutáció mellett 19, korábban nem azonosított Y kromoszómális markert találtak. Az mutációk egyrészt egy-egy nukleotidot érintő szubsztitúció, másrészt inszerció/deléción események voltak, amelyek a kromoszómán nagy valószínűség szerint csak egyszer történtek. Ezáltal olyan haplotípusokat⁴⁷ írnak le, amelyek az egyes ősokból származó leszármazottakra jellemzőek és közősek, ami alapján különböző haplocsoportok alakíthatók ki. Ennek érdekében 718, öt különböző kontinensen élő személy Y kromoszómáját vizsgálták. Az adatok alapján feltételezhető közös őst megtalálásához csimpánz Y kromoszómáit használták referenciaként. Bár számos szekvenciaeltérés van a csimpánz Y kromoszóma és az emberi Y kromoszóma között, abban a 19 356 bp hosszúságú szakaszban, amit vizsgáltak, 150 emberi Y-kromoszóma esetében a 22 vizsgált polimorfizmus megegyezett a csimpánzoknál találtakal. Ezt a csimpánzhoz genetikailag legközelebbi haplotípust tekintették a filogenetikai fa fő törzsének (A haplotípus), ahonnan az összes további mutáció és haplotípus származik. A továbbiakban elemzett minták mindegyike, mely egyébként a minták többségét⁴⁸ adta, a 22 fenti mutációtól kisebb vagy nagyobb mértékben eltérő variánsát tartalmazta. Az eredmények alapján készült filogenetikai fán három fő haplotípust (A, B és C), valamint három különböző fő haplocsoportot hoztak létre. Adataik szerint az egyetlen legközelebbi, szintén Afrikából származó közös férfi őst két becslés alapján körülbelül 162 000 - 186 000 évvel ezelőtt élt.⁴⁹ Ez a becslés megegyezik HAMMER (1995) korábbi becslésével.⁵⁰ A közös őst hamarosan „Y-kromoszómális Ádámnak” nevezték el.⁵¹ A modern ember (*Homo sapiens sapiens*) afrikai eredetét további vizsgálatok is támogatták. SEILESTAD és munkatársai⁵² 506, öt kontinensről származó, a földi népesség 49 populációja valamelyikéhez tartozó férfi Y-kromoszómáját vizsgálták. A kromoszómán található 10 mikroszatellita régió variációját elemezve megállapították, hogy szignifikánsan nagyobb Y-kromoszóma-diverzitás van jelen az afrikai mintákban, mint bármely más populációban, ami alapján a közös őst afrikai eredete valószínűsíthető.

Egy-egy őst, vagy több őst?

Az emberiség genetikai vizsgálata során megtalált egyetlen női és egyetlen férfi közös őst, a mitokondriális Éva és az Y-kromoszómális Ádám azonosítása ellentmond a korábban, a Föld különböző pontjain megtalált ősember leletek alapján levont következtetéseknek, miszerint a Földön az emberi élet több helyen, elszórva jött létre. Különösen az európai populáció egyik elődjének tartott neandervölgyi leletek miatt vonták kétségbe az egyetlen női és férfi közös őst, és annak

⁴⁶ Underhill et al. 1997.

⁴⁷ Az azonos szekvenciavariációt hordozó minták azonos haplotípusúak, amennyiben az pl. a mtDNS-en, vagy az Y kromoszómán található. Az azonos haplotípussal rendelkező személyek egy haplocsoportot alkotnak.

⁴⁸ Ez 568 személy mintáját jelentette.

⁴⁹ A becsléshez két adatsort használtak. Az első 21, a második 53 öt kontinensről származó személy Y kromoszómáját vizsgálta. Az első vizsgálat statisztikai elemzése szerint az első közös férfi őst megjelenése jelen időponttól számítva valamikor 69 000–316 000 évvel ezelőtt lehetett, míg a második vizsgálat szerint ez 77 000–372 000 évvel ezelőtt történhetett.

⁵⁰ Hammer 1995.

⁵¹ Gibbons 1997.

⁵² Seielstad et al. 1999.

feltételezett afrikai lokalizációját. Az 1848-ban német kőfejtők által a neanderthali bányában talált furcsa, emberi koponyalelet után további hasonló leletek kerültek elő Európa más részein, valamint Ázsiában. Antropológiai jellegzetességeik alapján valamennyit a neandervölgyi névvel (*Homo neanderthalensis*) illették. Ma a neandervölgyiekkel kapcsolatban két fő irányzat létezik. Az egyik irányzat szerint vagy a modern ember közvetlen ősei, vagy csak hozzájárultak a mai ember génkészletéhez.⁵³ A másik irányzat szerint anélkül haltak ki, hogy genetikai nyomot hagytak volna a mai populációkban.⁵⁴ RASKÓ ISTVÁN magyar genetikus szerint „neandervölgyiek és a modern emberek közötti szexuális keveredés genetikai tény”,⁵⁵ ugyanakkor az erre utaló vizsgálati eredmények továbbra sem meggyőzőek. Egy spanyolországi El Sidrónból származó neandervölgyi lelet Y kromoszómáján található protein-kódoló régió, az ún. exom szekvencianáliziséhez 120 000 bázispárból álló mintát izoláltak.⁵⁶ A vizsgálat során leírt, a neandervölgyi populáció Y kromoszómájában található szekvenciát soha nem figyelték meg a modern embereken. Emellett egyes, az Y kromoszómán található fehérjekódoló génekben detektált mutációk választ adhatnak a neandervölgyi és modern ember közötti reprodukív izoláció okára.

A 2006-ban útjára indított Neanderthal Genom Project célja a neandervölgyiek teljes genomjának meghatározása volt. 2010-ben elkészült a teljes neandervölgyi genom előzetes verziója.⁵⁷ Eközben a szibériai Gyeniszova-barlangban egy ujjperc leletre bukkantak, amely egy új, addig ismeretlen emberfajta leletének tűnt. Később további leletek kerültek elő, és kutatók a neandervölgyi és a gyeniszovai leletekhez tartozók közötti szexuális keveredés jeleit keresték. Kiderült, hogy a neandervölgyiek DNS-ük legalább 0,5 százalékaival járultak hozzá a gyeniszovaiak DNS-hez, ami alapján feltételezik, hogy a gyeniszovaiak és a neandervölgyiek szexuálisan keveredtek egymással.

Ezen túlmenően a gyeniszovai genom abban különbözik a neandervölgyi genomtól, hogy egy további, ismeretlen archaikus hominin genomjának mintegy 2,7–5,8 százalékát tartalmazza, amely a neandervölgyiek, a gyeniszovaiak és a modern emberek szétválása előtt élhetett, és azt is feltételezték, hogy az a fosszilis leletekből *Homo erectus* néven ismert lényel egyezik meg.⁵⁸ A gyeniszovai barlangban talált leletek DNS-ének vizsgálata alapján a kutatók azt állították, hogy az egyik neandervölgyi nő szülei féltestvérek voltak. Egy másik szintén gyeniszovai barlangban talált lánygyermek csontjai alapján arra következtettek, hogy az apja gyeniszovai, az anyja pedig neandervölgyi volt. Méghozzá abból a neandervölgyi populációból származhatott, akik később Európában éltek.⁵⁹ Az idők során felgyülemlett genetikai adatok szerint a neandervölgyi és a modern ember genomja 99,5%-ban megegyezik,⁶⁰ ami alapján felvetődött közöttük a szexuális keveredés lehetősége. Emiatt a korábbiakban tárgyalt egyetlen közös férfi és női őst feltételező vizsgálatok eredményeit vonták kétségbe. A legújabb genetikai adatok szerint,⁶¹ amely közül az egyik a szibé-

⁵³ Templeton 2002.

⁵⁴ Stringer–Andrews 1988; Harvati et al. 2003.

⁵⁵ Raskó 2022, 47.

⁵⁶ Mendez et al. 2016.

⁵⁷ <https://www.mpg.de/13894984/neandertal-genome-project>

⁵⁸ https://www.mpg.de/7666848/neandertal_genome_project

⁵⁹ Raskó 2022, 51.

⁶⁰ Raskó 2022, 52.

⁶¹ Zeberg et al. 2024.

riai Altáj-hegységben talált neandervölgyi lelet teljes genomjának a szekvenciáját mutatja be,⁶² a neandervölgyi és gyeniszovai populáció a modern embertől 600 000 éve válhatott el egymástól,⁶³ de ebben a kérdésben még nem jutottak konszenzusra a különböző vélemények képviselői.

Annak ellenére, hogy a modern DNS szekvenciameghatározó automaták és a hozzájuk tartozó számítógépes háttér gyors és precíz vizsgálatra képes, valamint nagyméretű és nagymennyiségű adatot tud kezelni, kérdésként merülhet fel, hogy mennyi és milyen állapotú DNS molekula izolálható egy, a tudósok által több tízezer vagy több százezer évesként azonosított leletből? Ismert, hogy a régészeti minták DNS tartalma kb. 500 évenként megfeleződik.⁶⁴ Ez azt jelenti, hogy a kb. 3,2 milliárd bázispárból álló emberi genom 5000 év alatt ezredrészére csökken és 16 000–17 000 év alatt teljesen eltűnik, azaz apró alkotóelemeire bomlik. A Nenderthal Genom Project iniciátora, SVANTE PÄÄBO 1989-ben megjelent cikkében⁶⁵ a DNS 100–200 bázispárnyi vagy annál kisebb fragmentumokká történő lebomlását írta le néhány ezer, és tízezer éves mintákban. Természetesen fizikai és kémiai tényezők, mint pl. a hőmérséklet, a környezetben uralkodó pH stb. befolyásolhatja a DNS degradációját⁶⁶. A DNS molekulák károsodása ezen túl függ attól is, hogy az adott molekula hány kópiaszámban van jelen, és mekkora a mérete. A méret pedig, némiképp meglepő módon fordítottan arányos a degradáció mértékével, azaz minél kisebb a fragmentum, annál tovább megmarad. Ennek az eredménye lehet az, hogy ősi mintákban is találhatóak DNS fragmentumok.

Az újabban megjelent közlemények, melyek a gyeniszovai és a neandervölgyi leletekben talált DNS szekvenciaanalízist tárgyalják, nem térnek ki leletekből kinyert károsodott DNS fragmentumok okozta technikai nehézségek és az abból fakadó, az eredmények interpretációját limitáló kérdésekre. Egy korábbi tudományos közlemény szerencsére több információval szolgált a neandervölgyi mintákkal kapcsolatban,⁶⁷ hivatkozva SVANTE PÄÄBO 1989-ben megjelent cikkére,⁶⁸ amelyben leírja, hogy az ősi DNS molekulák olyan nagy mértékben károsodhatnak a hosszú időn át tartó degradációs folyamatok során, ami a megnehezíti a 100–200 bázispárnál hosszabb mtDNS szakaszok amplifikációját. Mindenesetre arra, hogy a DNS degradációból adódó technikai nehézségek a mai napig fennállnak egy, a gyeniszovai barlangban talált két őrlőfog vizsgálata kapcsán lehet következtetni.⁶⁹ A fog dentinállományából izolált DNS molekulák elemzése ugyanis lehetővé tette a fogak egykori tulajdonosai nemének statisztikai módszerek segítségével történő megbecsülését, ami alapján kijelenthető volt, hogy „mindkét fog sokkal inkább férfitől, mintsem nőtől származott”.⁷⁰ Mivel megfelelő mennyiségű DNS minta esetén a

⁶² Prüfer et al. 2014.

⁶³ Meg kell jegyezni, hogy a ma élő emberek közös ősei kb. 100–200 ezer éve éltek, amivel a 600 ezer évvel ezelőtti szétválás nehezen egyeztethető össze.

⁶⁴ Allentoft et al. 2012; Raskó 2022, 39.

⁶⁵ Pääbo 1989.

⁶⁶ Allentoft et al. 2012.

⁶⁷ Krings et al. 1997.

⁶⁸ Pääbo, 1989.

⁶⁹ Sawyer et al. 2015.

⁷⁰ A szó szerinti eredeti idézet a következő: „We find that both teeth come from males ($P < 0.4$), rather than females ($P < 0.01$)”.

nemek genetikai meghatározása a nemi kromoszómák illetve azokon talált nemre specifikus gének azonosításával egyszerűen és egyértelműen lehetséges, a fent idézett kijelentés nagymértékű bizonytalanságot sugall, ami arra enged következtetni, hogy a leletben található DNS minta igen jelentős mértékben károsodott. Ennek fényében meglepő, hogy egyes leletek kapcsán olyan fent is olvasható részleteket „tártak fel” a DNS vizsgálatok alapján, mint a szülők féltestvéri mivolta.

A Mitokondriális Éva és az Y kromoszómális Ádám a Biblia szemszögéből

Mindezek után bárki joggal kérdezheti, hogy bibliai nézőpontból vizsgálva van-e jelentősége az egyetlen közös női és férfi ős, a mitokondriális Éva és az Y kromoszómális Ádám azonosításának? A válasz egyértelműen igen. Először is több, egymástól időben és térben is független, eltérő módszerekkel végzett vizsgálat arra a konklúzióra jutott, hogy a ma élő teljes emberiség egy férfi és egy női őstől származik, szemben a régészeti leletek sugallta „multiregionális” evolúciós hipotézissel, amely többféle fejlődési vonalat is feltételezett. Annak ellenére, hogy a neandervölgyi és gyeniszovai populáció modern emberrel való szexuális keveredése kapcsán egymásnak ellentmondó vizsgálati eredmények és hipotézisek vannak jelen a tudomány ezen területén, meggyőző bizonyítékok arra vonatkozóan, hogy a ma élő emberiség mitokondriális genomja vagy Y kromoszómája rendelkezne a neandervölgyi vagy gyeniszovai, vagy más, a Homo sapiens megelőző populáció DNS-ének nyomával, mai napig nincsenek. Ezek a bizonyítékok annak ellenére hiányoznak, hogy jóval több tanulmány foglalkozott a múltban ezek a kutatásával, mint az emberiség legközelebbi közös női vagy férfi ősenek azonosításával.

Az egyetlen közös női ős azonosítása a molekuláris biológia és genetika mai módszereihez képest rendkívül egyszerű metodológiával történt.⁷¹ Az egyetlen közös férfi őshöz vezető kísérlet adatai olyannyira egyértelműek voltak, hogy elemzésükhöz nem volt szükség különleges szoftverre.⁷² Mindez arra utal, hogy a jelenség mögött egyértelmű, nyilvánvaló igazságnak kell állnia. Az is tény, hogy a két őst felfedezésük után rövid idővel a Ószövetség első lapjain szereplő Ádámról és Éváról nevezte el a tudós közösséggel együtt a közvélemény, és a mitokondriális Éva és az Y-kromoszómális Ádám mind a mai napig bevett fogalmak a molekuláris biológiában. Mindez talán azért lehet, mert az emberiség nagy része a szíve mélyén tudja, hogy egy vérből származunk, ahogy Pál apostoltól hallhatták az ókori athéniak: „Ő (Isten) alkotta az egy vérből származó egész emberi nemet, hogy lakozzék az egész föld színén” (Apc 17,26 SZPA).

Az egyetlen közös férfi és női ős genetikai azonosítása a jelenkorban egyre nagyobb mértékben terjedő gender-elméletet is cáfolja, hiszen az ember bináris mivolta nyilvánul meg ebben is, csakúgy, mint ahogy a *Teremtés* könyvében is olvashatjuk: „Teremté tehát az Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt: férfivá és asszonnyá teremté őket” (1Móz 1,27 KGF). Ezáltal valószínűsíthető meg, hogy „Nevezte vala pedig Ádám az ő feleségét Évának, mivelhogy ő lett anyja minden élőknek” (1Móz 3,20 KGF).

A bibliai teremtetés és az emberiség genetikailag azonosított egyetlen közös férfi és női ősenek megjelenése között ugyanakkor jelentős ellentmondás figyelhető meg. Míg a Biblia közel 6000

⁷¹ Cann et al. 1987.

⁷² Underhill et al. 1997.

évvel ezelőtti eseményként írja le a teremtetést és benne az ember megalkotását, a mitokondriális DNS és az Y kromoszóma segítségével azonosított közös ős megjelenése jóval korábbra datált. A fenti jelentős különbség elsődleges oka, hogy a mitokondriális DNS mutációs rátájának meghatározásához az alapot az emberszabású majmokban talált mitokondriális DNS-től való eltérést vették alapul. A különbség alapján meghatározták az egymás után megjelenő mutációk gyakoriságát. Ehhez viszont azt az időintervallumot vették alapul, ami az evolúciós elmélet szerint az emberi faj csimpánzzal közös őstől való leválásától a napjainkig telt el. Ez 4,9-5 millió év, amely egykoron fossziliák vizsgálata által végzett becslésen alapul.⁷³

A különböző kontinenseken élő emberiség Y kromoszómájának variációira vonatkozó vizsgálatok során szintén a csimpánz Y kromoszómája szolgált referenciaként, és az attól való eltérés alapján határozták meg az egyes haplotípusokat. A Y kromoszómán az egymás után következő mutációk gyakoriságának kalkulációja szintén a fent említett, 5 millió év segítségével történt. Ez azt jelenti, hogy a mutációs ráta meghatározása már egy feltételezésen alapult, amit követett annak az időpontnak a meghatározása, amikor az egyetlen közös női és férfi ős élhetett. Ugyanakkor ki kell emelni, hogy egyáltalán nem biztos, hogy a mutációk mindig ugyanolyan dinamikával zajlottak, hiszen ismert, hogy a *nuclearis* genomban környezeti tényezők is válhatnak ki mutációt. Az egyes mutációk okozta variációk elterjedése pedig függ a populáció növekedésének dinamikájától. Abban az esetben, ha a statikus modell helyett dinamikus növekvő populációs modellel történt a kalkuláció, ami az ősi időkben valószínűleg nagyon is jellemző volt, a közös férfi ős megjelenése sokkal közelebbi időpontra került. Dinamikus populációs modell esetén, továbbra is a csimpánz és az ember közös őstől feltételezett leválás óta eltelt 5 millió évvel számolva az Y kromoszómális Ádám 50 ezer évvel ezelőtt élt.⁷⁴ A témában végzett, az előbbieken említett különböző vizsgálatok kalkulációjánál tehát olyan többszörösen egyenlettel kellett dolgozni ahhoz, hogy a közös férfi vagy női ős megjelenésének idejét megbecsüljék, amelyben az ismertnek vélt értékek feltételezett vagy becslés adatok voltak. Kizárólag a ma élő emberek DNS-ének vizsgálata során nyert adatok voltak teljesen egzakt, minden tekintetben számszerűsíthető adatok.

Az Y kromoszóma fő haplotípusainak első leírásánál UNDERHILL és munkatársai (1997)⁷⁵ bibliai szempontból érdekes módon három fő haplotípust határoztak meg, melyből egy afrikai volt. Bár a későbbi vizsgálatok során több haplotípus került még meghatározásra, amely a fő haplotípusok átgondolását tette szükségsszerűvé, az első csoportosítás Noé három fiát juttatja eszünkbe. Érdekes, hogy a szubszaharai afrikai személyektől származó mintákban⁷⁶ a többi mintától sajátosan elkülönülő haplotípus volt detektálható. Természetes szinten oka lehet ennek a hosszú ideig tartó földrajzi izoláció, de vajon Khám Noé ellen elkövetett bűnének (1Móz 6,20–29) lehetett-e ebben bármi szerepe? Tudjuk, hogy a büntett miatt Noé átkot nem Khámra, hanem fiára, Kánaánra mondott, akinek leszármazottai nem az Afrikai kontinenst népesítették be. Ugyanakkor kérdés, hogy a bűneset után miként alakult Shém és Jáfet viszonya Khámmal és utódaival. Lehetséges-e,

⁷³ Brown et al. 1979; Cann et al. 1987.

⁷⁴ Thomson et al. 2000.

⁷⁵ Underhill et al. 1997.

⁷⁶ Mind a mtDNS, mind a Y kromoszóma vizsgálatánál megfigyelhető volt az afrikai minták sajátos, a többi népcsoport mintáinak haplotípusától való különbözősége.

hogy a földrajzi izoláció többek között Shém és Jáfet Khámtól való elválása miatt következett be, és ennek lehet-e szerepe az afrikai személyektől származó DNS mintákban találtakkal?

A vizsgálatok adatainak elemzése szerint a ma élő emberiség egyetlen közös férfi és női őse egykor Afrikában élt, amely információt nehezen tudjuk a bibliai teremtetéstörténettel párhuzamba állítani. Az Éden folyói alapján feltételezhetjük, hogy az Éden valahol a mai Közel-Kelet területén, talán a Perzsa-öböl térségében lehetett, hiszen határfolyói közül kettő, az Eufrátesz és a Hiddekel (Tigris) a mai napig megtalálható a térképeken.⁷⁷ Ugyanakkor a Gihon-folyó Kús földjét kerüli meg, ami alatt klasszikus értelmezés szerint a mai Etiópia területét értjük, noha vannak ettől eltérő vélemények is, amelyek az ókori Elám (ma Irán) területére lokalizálják.⁷⁸ Az Éden kertje, ahova Isten az első emberpárt helyezte az Éden keleti részén helyezkedhetett el, azaz nem lehetett az Éden déli részén elhelyezkedő Kús földjén, már amennyiben mai Etiópiát értjük alatta. Ugyanakkor tudjuk, hogy Isten a bűnbeesés után kiűzte Ádámot és Évát az Éden kertjéből, de arról, hogy melyik irányba indultak nincsenek konkrét információink. Később leszármazottjaik közül azonban csak Noé, három fia és feleségeik találtak alkalmasnak arra, hogy az özönvizet túlélve benépesítsék a Földet (1Pét 3,20). Vagyis a közös férfi ő, akinek Y kromoszómájának „lenyomata” a ma élő emberiség kromoszómájában megtalálható Noé lehet. A mtDNS analízisa által feltételezett egyetlen közös női ő az a hölgy lehet, aki ősanja mind Noé feleségének, mind fiai feleségeinek. Mivel erről a Biblia nem ad kinyilatkoztatást, nem tudjuk megállapítani, hogy valóban Évát lehet-e a mitokondriális Éva „szerepébe” állítani, vagy egy másik asszonyt, és azt sem, hogy ő eredetileg hol élt. A közös női ő afrikai eredetének meghatározása egy logikus feltételezésből indult ki, miszerint annak a népcsoportnak a legrégebbi a mtDNS-e, amelyiknél a legtöbb variáció figyelhető meg, hiszen a mutációk száma az idő előre haladtával nő. Ugyanakkor nem tudjuk, hogy a mutációk kialakulásának dinamikája mindig egyenletes volt-e, a különböző kontinenseken élők esetében a dinamika megegyezett-e. Ha a mutációs ráta nem volt egyenletes az emberiség történelme során minden kontinensen, az egyetlen női ősünk elhelyezése megoldatlan problémává válik. Hasonlóan, a közös férfi ő geológiai lokalizációját előfeltételként szolgáló hipotézisek nélkül nem lehet megfejtetni. Itt fő hipotézisként az szerepelt, hogy a legősibb jegyeket hordozó Y kromoszómának az tekinthető, amelynek a vizsgálatok során tesztelt genetikai jellegzetességei a legkevésbé térnek el a csimpánz Y kromoszómájának hasonló genetikai jellegzetességeitől. Azaz a vizsgálatot végzők eleve egy evolúciós teóriából fakadó előfeltételhez nyúltak.

A fentiek fényében meg kell erősíteni, hogy bár sok, darwinizmus által sugallt hipotézisen alapul a különböző népcsoportok mtDNS-ét és Y kromoszómáit érintő vizsgálata és azok eredményei, bibliai világnézettel nézve óriási a jelentősége a feltételezett egyetlen közös női és férfi ő megtalálásának. Ugyanis a vizsgálatok eredményei a fent említett evolúciós elméleteken alapuló hipotézisektől mentesen is ahhoz a konklúzióhoz vezettek, hogy a ma élő emberiségnek egy közös férfi és egy közös női őse volt. Ezt az állítást az első, a témában megjelent tanulmányok után,⁷⁹ más genetikai markereket újabb módszerekkel tesztelő vizsgálatok eredményei is alátámasztják.⁸⁰

⁷⁷ Grüll 2019, 26–28.

⁷⁸ Juris Zarins 1983-ben vetett fel egy alternatív lehetőséget, lásd Grüll 2019, 28.

⁷⁹ Brown et al. 1979; Cann et al. 1987; Underhill et al. 1997; Seilestad et al. 1999; Hammer et al. 1995; Dorit et al. 1995.

⁸⁰ Vigilant et al. 1991; Ruvolo et al. 1995; Zietkiewicz et al. 1998 ; Thomson et al. 2000.

Ezt igazolja az is, hogy a ma élő emberek és a neandervölgyi vagy gyeiszovai leletek mtDNS-én, valamint az Y kromoszómáján jelen lévő genetikai jellegzetességek vizsgálata kizárta az archaikus lények és a ma élő modern emberek keveredésének⁸¹ és annak a feltevésnek a lehetőségét, hogy egyes népcsoportok őseként a Homo neanderthalis vagy a Homo erectus is szerepeljen. Érdekes jelenség ugyanakkor a sejtmagban található genomális DNS kapcsán közölt nagyarányú egyezés, ami arra utal, hogy valamilyen nagyon távoli kapcsolat lehet a ma élő emberek és az egykor élt, majd nyom nélkül eltűnt neandervölgyiek és gyeiszovaiak között. Nem tudjuk kizárni, hogy nem ők voltak Káin leszármazottai, illetve Noé kortársai, akiket elborított az özönvíz.

A emberiség mitokondriális Évaként és Y kromoszómális Ádámként nevezett egyetlen közös férfi és női őse meghatározásának, függetlenül az ősök feltételezett korától és egykori lokalizációjuktól, nagyon jelentős üzenete is van. A közös férfi és női ősz ugyanis azt jelenti, hogy a valaha élt és jelenleg élő minden ember az ősök alapított óriási család tagjai, és a Föld két eltérő pontján élő, egymás számára ismeretlen emberek is valamilyen fokon egymás rokonai. Ha ebbe a ténybe egyszer az emberiség többsége igazán mélyen belegondolna, bizonyára már csak ettől sokkal boldogabb világban élnénk.

Felhasznált irodalom

- ALLENTOFT ET AL. 2012: Allentoft, Morten E. – Collins, Matthew – Harker, David – Haile, James – Oskam, Charlotte L. – Hale, Marie L. – Campos, Paula F. – Samaniego, Jose A. – Gilbert, Thomas P. – Willerslev, Eske – Zhang, Guojie – Scofield, R. Paul – Holdaway, Richard N. – Bunce, Michael: The half-life of DNA in bone: measuring decay kinetics in 158 dated fossils. *Proceedings: Biological Sciences* 279(1748): 4724–4733.
- AVISE ET AL. 1984: Avise, John C. – Neigel Joseph E. – Arnold, Jonathan: Demographic influences on mitochondrial DNA lineage survivorship in animal populations. *Journal of Molecular Evolution* 20(2): 99–105.
- BROMHAM ET AL. 2003: Bromham, Lindell – Eyre-Walker, Adam – Smith, Noel H. – Maynard, Smith John.: Mitochondrial Steve: paternal inheritance of mitochondria in humans. *Trends in Ecology & Evolution* 18(1): 2–4.
- BROWN 1979: Brown, Wesley M. – George, Matthew Jr. – Wilson, Allan C.: Rapid evolution of animal mitochondrial DNA. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 76(4): 1967–1971.
- BROWN 1980: Brown, Wesley M.: Polymorphism in mitochondrial DNA of humans as revealed by re-restriction endonuclease analysis. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 77(6): 3605–3609.
- CANN 1987: Cann, Rebecca L. – Stoneking, Mark – Wilson, Allan C.: Mitochondrial DNA and human evolution. *Nature* 325(6099): 31–36.
- CANN ET AL. 1982: Cann, Rebecca L. – Brown Wesley M. – Wilson, Allan C.: Evolution of human mitochondrial DNA: a preliminary report. *Progress in Clinical and Biological Research* 103(Pt A): 157–165.

⁸¹ Krings et al. 1997; Menzer et al. 2016.

- COOPER 2019: Cooper Geoffry M.: *The Cell: A Molecular Approach*. Sunderland, MA: Sinauer.
- DORIT ET AL. 1995: Dorit, Robert L. – Akashi, Hiroshi – Gilbert, Walter: Absence of Polymorphism at the ZFY Locus on the Human Y Chromosome. *Science* 268(5214): 1183–1185.
- FLAISZ 2012: Flaisz Endre: Isten trónfosztása. In: Morvay Péter (szerk.): *Akikre nem volt méltó a világ. Hitvallók üldözése egykor és ma*. Budapest: Hetek, 249–255.
- GIBBONS 1997: Gibbons A.: Y chromosome shows that Adam was African. *Science* 278(5339): 804–805.
- GILES ET AL. 1980: Giles, Richard E. – Blanc, Hugues – Cann, Howard M. – Wallace, Douglas C.: Maternal inheritance of human mitochondrial DNA. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 77(11): 6715–6719.
- GREENBERG ET AL. 1983: Greenberg, Barry D. – Newbold, John E. – Sugino Akio: Intraspecific nucleotide sequence variability surrounding the origin of replication in human mitochondrial DNA. *Gene* 21(1-2): 33–49.
- GRÜLL 2019: Grüll Tibor: *Bibliai történelem: Ószövetség* (főiskolai jegyzet). Budapest: Szent Pál Akadémia.
- HAMMER 1995: Hammer, Michael F.: A recent common ancestry for human Y chromosomes. *Nature* 378(6555): 376–378.
- HARVATI 2003: Harvati, Katerina. The Neanderthal taxonomic positions: models of intra- and inter-specific craniofacial variation. *Journal of Human Evolution* 44(1): 107–132.
- HORAI ET AL. 1986: Horai, Satoshi – Gojobori, Takashi – Matsunaga, Ei: Distinct clustering of mitochondrial DNA types among Japanese, Caucasians and Negroes. *Japanese Journal of Genetics* 61: 271–275.
- PÁLFY – MORVAY 2012: Ifj. Pálffy, Gyula – Morvay, Bátor: Hadüzenet a hitnek. In: Morvay Péter (szerk.): *Akikre nem volt méltó a világ. Hitvallók üldözése egykor és ma*. Budapest: Hetek, 291–298.
- INGMAN – GYLLENSTEN 2001: Ingman, Max – Gyllensten, Ulf: Analysis of the complete human mtDNA genome: methodology and inferences for human evolution. *Journal of Heredity* 92(6): 454–461.
- INGMAN ET AL. 2000: Ingman, Max – Kaessmann, Henrik – Pääbo, Svante – Gyllensten, Ulf: Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature* 408(6813): 708–713.
- JOHANSON – WHITE 1979: Johanson, Don C. – White, Tim D.: A Systematic Assessment of Early African Hominids. *Science* 203(4378): 321–330.
- JOHNSON ET AL. 1983: Johnson, Michele J. – Wallace, Douglas C. – Ferris, Stephen D. – Rattazzi, Mario C. – Cavalli-Sforza, Luigi L.: Radiation of human mitochondria DNA types analyzed by restriction endonuclease cleavage patterns. *Journal of Molecular Evolution* 19(3-4): 255–271.
- KRINGS ET AL. 1997: Krings, Matthias – Stone, Anne – Schmitz, Ralf W. – Krainitzki, Heike – Stoneking, Mark – Pääbo, Svante: Neandertal DNA Sequences and the Origin of Modern Humans. *Cell* 90(1): 19–30.
- MANFREDI ET AL. 1997: Manfredi, Giovanni – Thyagarajan, Dominic – Papadopoulou, Lefkothea C. – Pallotti, Francesco – Schon Eric A.: The fate of human sperm-derived mtDNA in somatic cells. *American Journal of Human Genetics* 61(4): 953–960.

- MENDEZ ET AL. 2016: Mendez, Fernando L. – Poznik, G. David – Castellano Sergi – Bustamante Carlos D.: The Divergence of Neandertal and Modern Human Y Chromosomes. *American Journal of Human Genetics* 98(4): 728–734.
- PÄÄBO 1989: Pääbo, Svante: Ancient DNA: extraction, characterization, molecular cloning, and enzymatic amplification. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 86(6): 1939–1943.
- PANKENDORF – STOKENING 2005: Pakendorf, Brigitte – Stoneking, Mark: Mitochondrial DNA and human evolution. *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 6: 165–183.
- PRÜFER ET AL. 2014: Prüfer, Kay – Racimo, Fernando – Patterson, Nick – Jay, Flora – Sankararaman, Sriram – Sawyer, Susanna – Heinze, Anja – Renaud, Gabriel – Sudmant, Peter H. – de Filippo, Cesare – Li, Heng – Mallick, Swapan – Dannemann, Michael – Fu, Qiaomei – Kircher, Martin – Kuhlwilm, Martin – Lachmann, Michael – Meyer, Mattias – Ongyerth, Mattias – Siebauer, Michael – Theunert, Christoph – Tandon, Arti – Moorjani, Priya – Pickrell, Joseph – Mullikin, James C. – Vohr, Samuel H. – Green, Richard E. – Hellmann, Ines – Johnson, Phipip L. – Blanche, Helene – Cann, Howard – Kitzman, Jacob O. – Shendure, Jay – Eichler, Evan E. – Lein, Ed S. – Bakken, Trygve E. – Golovanova, Liubov V. – Doronichev, Vladimir B. – Shunkov, Michael V. – Derevianko, Anatoli P. – Viola, Bence – Slatkin, Montgomery – Reich, David – Kelso, Janet – Pääbo, Svante: The complete genome sequence of a Neanderthal from the Altai Mountains. *Nature* 505(7481): 43–49.
- RASKÓ 2022: Raskó István: *Génrégészeti. Az emberiség eredetének genetikai története*. Budapest: Libri.
- RUFF 2012: Ruff Tibor: A Biblia kritikája. In: Morvay Péter (szerk.): *Akikre nem volt méltó a világ. Hitvallók üldözése egykor és ma*. Budapest: Hetek, 242–248.
- RUVOLO ET AL. 1995: Ruvolo, Maryellen – Zehr, Sarah – von Dornum, Miranda – Pan, Deborah – Chang, Belinda – Lin, Jenny: Mitochondrial COII sequences and modern human origins. *Molecular Biology and Evolution* 10(6): 1115–1135.
- SATO–SATO 2013: Sato, Miyuki – Sato, Ken: Maternal inheritance of mitochondrial DNA by diverse mechanisms to eliminate paternal mitochondrial DNA. *Biochimica et Biophysica Acta* 1833(8): 1979–1984.
- SAWYER AT AL. 2015: Sawyer, Susanna – Renaud, Gabriel – Viola, Bence – Hublinc, Jean-Jacques – Gansauge, Marie-Theres – Shunkov, Michael V. – Derevianko, Anatoly P. – Prüfer, Kay – Kelso, Janet – Pääbo, Svante: Nuclear and mitochondrial DNA sequences from two Denisovan individuals. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 112(51): 15696–71500.
- SCHWARTZ–VISSING 2002: Schwartz, Marianne – Vissing, John: Paternal inheritance of mitochondrial DNA. *New England Journal of Medicine* 347(8): 576–580.
- SEIELSTAD ET AL. 1999: Seielstad, Mark – Bekele, Endashaw – Ibrahim, Muntaser – Touré, Amadou – Traoré, Mamadou: A view of modern human origins from Y chromosome microsatellite variation. *Genome Research* 9(6): 558–567.
- SHITARA ET AL. 1998: Shitara, Hiroshi – Hayashi, Jun-Ichi – Takahama, Sumiyo – Kaneda, Hideki – Yonekawa, Hiromichi: Maternal inheritance of mouse mtDNA in interspecific hybrids: segregation of the leaked paternal mtDNA followed by the prevention of subsequent paternal leakage. *Genetics* 148(2): 851–857.

- SKALETSKY ET AL. 2003: Skaletsky, Helen – Kuroda-Kawaguchi, Tomoko – Minx, Patrick J. – Cordum, Holland S. – Hillier, LaDeana – Brown, Laura G. – Repping, Sjoerd – Pyntikova, Tatyana – Ali, Johar – Bieri, Tamberlyn – Chinwalla, Asif – Delehaunty, Andrew – Delehaunty, Kim – Du, Hui – Fewell, Ginger – Fulton, Lucinda – Fulton, Robert – Graves, Tina – Hou, Shun-Fang – Latrielle, Philip – Leonard, Shawn – Mardis, Elaine – Maupin, Rachel – McPherson, John – Miner, Tracie – Nash, William – Nguyen, Christine – Ozersky, Philip – Pepin, Kymberlie – Rock, Susan – Rohlfling, Tracy – Scott, Kelsi – Schultz, Brian – Strong, Cindy – Tin-Wollam, Aye – Yang, Shiaw-Pyng – Waterston, Robert H. – Wilson, Richard K. – Rozen, Steve – Page, David C.: The male-specific region of the human Y chromosome is a mosaic of discrete sequence classes. *Nature* 423(6942): 825–837.
- STRINGER – ANDREWS 1988: Stringer, Christopher B – Andrews, Peter: Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. *Science* 239(4845): 1263–1268.
- SUTOVSKY ET AL. 1999: Sutovsky, Peter – Moreno, Ricardo D. – Ramalho-Santos, Joao – Dominko, Tanja – Simerly, Calvin – Schatten, Gerald: Ubiquitin tag for sperm mitochondria. *Nature* 402(6760): 371–372.
- SUTOVSKY ET AL. 2000: Sutovsky, Peter – Moreno, Ricardo D. – Ramalho-Santos, Joao – Dominko, Tanja – Simerly, Calvin – Schatten, Gerald: Ubiquitinated sperm mitochondria, selective proteolysis, and the regulation of mitochondrial inheritance in mammalian embryos. *Biology of Reproduction* 63(2): 582–590.
- TEMPLETON 2002: Templeton, Alan R: Out of Africa again and again. *Nature* 416(6876): 45–51.
- THOMSON ET AL. 2000: Thomson, Russel – Pritchard, Jonathan K. – Shen, Peiding – Oefner, Peter J. – Feldman, Marcus W.: Recent common ancestry of human Y chromosomes: evidence from DNA sequence data. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 97(13): 7360–7365.
- UNDERHILL ET AL. 1997: Underhill, Peter A. – Jin, Li – Lin, Alice A. – Mehdi, S. Qasim – Jenkins, Trefor – Vollrath, Douglas – Davis, Ronald W. – Cavalli-Sforza, Luca L. – Oefner, Peter J.: Detection of numerous Y chromosome biallelic polymorphisms by denaturing high-performance liquid chromatography. *Genome Research* 7(10): 996–1005.
- VIGILANT ET AL. 1989: Vigilant, Linda – Pennington, Renee – Harpending, Henry – Kocher, Thomas D. – Wilson, Allan C.: Mitochondrial DNA sequences in single hairs from a southern African population. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 86(23): 9350–9354.
- VIGILANT ET AL. 1991: Vigilant, Linda – Stoneking, Mark – Harpending, Henry – Hawkes, Kristen – Wilson, Allan C.: African populations and the evolution of human mitochondrial DNA. *Science* 253(5027): 1503–1507.
- WILSON ET AL. 1977: Wilson, Allan C. – Carlson, Steven S. – White, Thomas J.: Biochemical evolution. *Annual Review of Biochemistry* 46: 573–639.
- WOLPOFF ET AL. 2001: Wolpoff, Milford H. – Hawks, John – Frayer, David W. – Hunley, Keith: Modern human ancestry at the peripheries: a test of the replacement theory. *Science* 291(5502): 293–297.
- ZEBERG ET AL. 2024: Zeberg, Hugo – Jakobsson, Mattias – Pääbo, Svante: The genetic changes that shaped Neandertals, Denisovans, and modern humans. *Cell* 187(5): 1047–1058.

ZIETKIEWICZ ET AL. 1998: Zietkiewicz, Eva – Yotova, Vania – Jarnik, Michal – Korab-Laskowska, Maria – Kidd, Kenneth K. – Modiano, David – Scozzari, Rosaria – Stoneking, Mark – Tishkoff, Sarah – Batzer, Mark – Labuda Damian.: Genetic structure of the ancestral population of modern humans. *Journal of Molecular Evolution* 47(2): 146–155.

„A SZÖVETSÉG KÖVETE”

ILLÉS PRÓFÉTA ESZKATOLÓGIAI SZEREPE

FINTA SZILVIA

ABSZTRAKT: A Héber Szentírás egyik sajátja az úgynevezett tipológiákban, előképekben való beszéd. Események, ünnepek, szertartások, személyek válhatnak jövőbeni események, személyek, mennyei jelenetek előképeivé, akár többszörösen is. Így például a zsidóság Egyiptomból való szabadulása, a *peszach*, mint „az Úr ünnepeinek kezdete”, Mózes figurája, Illés személye nem csak a múlt mérföldkövei, hanem az előttünk álló jövő árnyékai, újra megjelenő alanyai is. A próféciaik alapján Illés a Messiás előhírnöke, „a szövetség követe”, akinek eljövendő ténykedése következtében helyreáll majd Izrael, s a zsidóság Örökkévalóval való szövetsége, Törvényhez való viszonya. Ebben az írásban Illés próféta személyét tekintem át a Héber Szentírásban, a korai zsidó iratokban, a kumráni töredékekben, az Újszövetségben, és a zsidó hagyományban, liturgiában. A zsidó eszkatológiai váradalmak mellett szeretném megmutatni a keresztény eszkatológiába való beilleszkedésének egyfajta lehetőségét is.

KULCSSZAVAK: apokalipszis, eszkatológia, Illés próféta, Jelenések könyve, Malakiás könyve, Messiás, *peszach*, zsidó ünnepek

A Héber Szentírás egyik sajátja az úgynevezett tipológiákban, előképekben való beszéd. Események, ünnepek, szertartások, személyek válhatnak jövőbeni események, személyek, mennyei jelenetek előképeivé, akár többszörösen is.¹ A zsidóság Egyiptomból való szabadulása, a *peszach*, mint „az Úr ünnepeinek kezdete”, Mózes figurája, Illés személye nem csak a múlt mérföldkövei, hanem az új szövetség előképei, az előttünk álló jövő árnyékai, újra megjelenő alanyai is. Ebben az írásban Illés próféta személye, a zsidó hagyományban való megjelenése, liturgiához való kapcsolódása, s az újszövetségi előrejelzések mentén szeretném feltárni a jövő egy lehetséges üdvtörténeti menetrendjét.

Mindennek keretet adva először is röviden foglalkoznék a legfőbb tórai ünnepek zsidó és keresztény eszkatológiai értelmezésével. Ezt követően rátérnék magának, Illés személyének a vizsgálatára. Először végigveszem a történelmi Illés élettörténetét a Héber Szentírásban, majd a próféciaikban. Áttekintem személyét egyes korai zsidó írásokban, a kumráni közösség könyvtárában fellelhető töredékekben, az Újszövetségben, majd a zsidó hagyományban. Röviden kitérek a Mózes személyével való párhuzamokra is, s visszatérve a tanulmánynak keretet adó üdvtörténeti menetrendhez, igyekszem egy lehetséges értelmezését adni jövőbeni megjelenésének.²

¹ Finta 2022, 15–16, a tipológiáról bővebben lásd: Fabiny 2016, 15–91.

² Az írás Finta 2024 jelentősen átdolgozott és kibővített változata.

Bevezetés: A mózesi ünnepek mint a jövő mérföldkövei

Az Úr ünnepei (*móadé adónáj*, 3Móz 23:4–8), magával az Örökkévalóval való találkozásnak a kiemelt időpontjai (a *móéd* ugyanis *megbeszélt időpontot*, *találkozót*, *randevút* is jelent). De nem csak az időpont, hanem a helyszín is meghatározott: kezdetben a Találkozás sátra (*óhel móéd*, 2Móz 39:32), majd az ennek mintájára Jeruzsálemben felépült Templom (vö. 1Kir 8:12–66.). Ezek az Örökkévaló által meghatározott randevúk nem pusztán a naptári évben ismétlődő találkák a nép és Isten között, hanem egyben a Mindenható történelemben való múltbéli és jövőbeli beavatkozásainak szimbólumai is.

Az éves ünnepek sorában az első a magyar nyelvben ’húsvét’-ként, illetve páskaként meghonosodott *peszach*,³ a zsidóság egyiptomi rabszolgaságból való megszabadulásának emlékünnepe, tehát a zsidókat üldöző, gyermekgyilkosságoktól sem visszariadó Egyiptomnak és isteneinek az ítélete, s a páskabarány vérével, s a zsidóságnak az Örökkévaló csodáival teli félelmetes megmenekülésének a konkrét eseménye (2Móz 1–17. fej.), az azóta megült összes többi az ezen eseményre való emlékezés.⁴ Ugyanakkor *peszach* ünnepének nem csak múltbéli, hanem jövőbe tekintő jelentősége is van: szorosan kapcsolódik a Messiás várásához is. A Kr. u. 1. században a zsidóság egy csoportja számára – melyből a kereszténység kifejlődött – Jézus jelentette a Messiás eljövételének beteljesedést – az első úrvacsora is vélhetően egy *peszachi* vacsora volt – a többi úrvacsora ennek emlékünnepe.⁵ A keresztény bibliamagyarázók a *peszachot* általában mint beteljesedett ünnepet tartják számon.⁶ Véleményem szerint azonban mindegyik zsidó ünnep multidimenzionális, a végső beteljesedésig részlegesen többször beteljesedő ünnep, így még a *peszach* is tartogat megkezdéseket számukra is. Így érdemes alaposan szemügyre venni az ókori forrásokat, hogy megvizsgáljuk, mi minden kapcsolódhat ehhez az ünnephez még a jövőben. A kulcsot Illés személye fogja megadni. De mielőtt belekezdene a próféta életének vizsgálatába, tekintsük át azt a további üdvtörténeti keretet, amelynek a *peszach* adja meg a felütését.

Peszach egyben az első a tavaszi ünnepek sorában, így ehhez az ünnepkörhöz tartozik a *kovásztalan kenyerek* (*chag hamacót*) és az *első zsengek* (*chag habikkúrím*) ünnepe is, valamint az utóbbira ötven nappal következő *hetek* (*sávuót*) – a magyar nyelvben bevett módon *pünkösöd* – ünnepe. A *kovásztalan kenyerek* ünnepe az Egyiptomból való gyors menekülésre emlékeztet, az *első zsengek* ünnepe pedig az Ígéret Földjére való megérkezés, a „tejjel és mézzel folyó föld” áldásainak élvezetért való hála.⁷ A rabszolgaságból menekülő nép ötven nap alatt érhetette el a Sínai-hegyet (*Színáj*), így *pünkösöd* történelmi aspektusát tekintve a Törvény-adásnak és egyben az Örökkévaló és népe szövetségkötésének ünnepe.⁸ A kereszténység mindezen ünnepeket a *peszach*-hoz hasonlóan már

³ A héber szavak átírásában egyfajta kiejtés szerinti átírást alkalmazok, ugyanakkor a hosszú magánhangzókat jelzem, a hangsúlyra való tekintet nélkül.

⁴ Bővebben lásd: Sacks 2017, 167–258, Lau 2000, 344–391, Hahn 1997, 54–64, Oláh 2005, 51–57.

⁵ Vö. Crawford 2017.

⁶ Pl.: Howard–Rosenthal 1998. 14–16., 49–64., Darrell – Glaser 2017, Booker 2016, 33–61.

⁷ Bővebben lásd a *peszach* ünnepénél: Sacks 2017, 167–258, Lau 2000, 344–391, Hahn 1997, 54–64, Oláh 2005, 51–57.

⁸ Bővebben lásd: Sacks 2017, 259–322, Lau 2000, 392–397, Hahn 1997, 66–68, Oláh 2005, 57–60.

beteljesedett ünnepekként tartja számon, a *kovásztalan kenyerek*⁹ és az *első zsengek ünnepe*¹⁰ a büntelen Messiás testben való feltámadására, a *pünkösdt* pedig a Szent Szellem eljövételére vonatkozóan.¹¹

Az őszi ünnepekre a hetedik hónapban kerül sor. A hetes szám a zsidóságban nagy jelentőségű, a beteljesedésnek, a szombatnak, a Messiási Királyságnak is egyfajta szimbóluma.¹² Az őszi ünnepek sorában a *kürtzengés ünnepe* (*jóm terúá*), vagy más néven *újév* (*rós hásaná*) az első, mely lévén, hogy újjaholdra esik, rendkívül sötét nap.¹³ A zsidó hagyomány szerint ekkor történt a teremtés – ezért ekkortól számolják a zsidó naptárban az éveket –, valamint ilyenkor az Egekben könyvek nyitnak, s ki-ki beíratik az életre érdemes jók, vagy a gonoszok könyvébe. De ez a nap abban is különleges, hogy az Örökkévaló királyként való dicsérete, uralkodóként való magasztalása van a középpontban. Ezt követően tíz félelmetes nap van az *engesztelés napjái*g (*jóm kippúr*), amikor még meg lehet térni az Örökkévalóhoz.¹⁴ Az *engesztelés napja* – mely egyben Izrael népe egésze megtérésének, az értük végzett engesztelésnek, a Szenthely megtisztításának is a napja – végeztével megpecsételődik az emberek sorsa – legalábbis a következő évi ünnepig.¹⁵ Öt nappal később kerül sor a *sátrak* (*sukkót*) ünnepére, amely a zsidóság Egyiptomból való kiszabadulására, s előretekinve az eljövendő boldog békeidőkre, a Messiási Királyságra emlékeztet.¹⁶ Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy míg a tavaszi ünnepek egyfajta partikuláris kinyilatkoztatást és megváltást mutatnak, tehát konkrétan a zsidó népre vonatkoznak, addig az őszi ünnepeknek van egy univerzális, az egész emberiséget érintő aspektusa is.

Az őszi ünnepek jövőbeni beteljesedésével kapcsolatban természetesen a keresztény biblia-magyarázóknak is vannak elképzelései. Keresztény kontextusban az őszi ünnepek a Messiás – jelen esetben Jézus Krisztus – személyének második, bíróként és királyként való eljövetelét jelzik előre. A *kürtzengés ünnepe* egy új éra kezdete: az Úr (napjának) eljövetele, félelmetes nap, amikor is eldől az emberek sorsa.¹⁷ Az igazak elragadtatnak,¹⁸ a Földön pedig megkezdődnek az istentelen világberendezkedést sújtó ítélt csapások. Ez alatt az időszak alatt azért meg lehet még térni az Örökkévalóhoz, de a Mindenható mellett való kiállás vélhetően üldöztetéshez, mártírhálához vezet majd. Az üdvtörténeti *engesztelés napján* a keresztény biblia-magyarázók szerint a zsidó nép nemzeti szinten ismeri majd fel, hogy Jézus Krisztus a Messiás, megbékélnek Istennel, s megszabadulnak a nehézségekből.¹⁹ A *sátrak ünnepe* a Messiási Királyság, az ezer éves földi béke, valamint

⁹ Howard–Rosenthal 1998, 17–18, 67–76, vö. Booker 2016, 63–77.

¹⁰ Howard–Rosenthal 1998, 18–21, 79–92, vö. Booker 2016, 79–90.

¹¹ Howard–Rosenthal 1998, 21–23, 95–108, vö. Booker 2016, 91–107.

¹² Bővebben lásd: Finta 2014.

¹³ Bővebben lásd: Sacks 2017, 1–26, Lau 2000, 240–262, Hahn 1997, 33–40, Oláh 2005, 36–39.

¹⁴ Hahn 1997, 40–41, Lau 2000, 263–265.

¹⁵ Bővebben lásd: Sacks 2017, 27–95, Lau 2000, 266–282, Hahn 1997, 41–53, Oláh 2005, 40–42.

¹⁶ Bővebben lásd: Sacks 2017, 97–166, Lau 2000, 283–309, Hahn 1997, 69–77, Oláh 2005, 43–48.

¹⁷ Howard–Rosenthal 1998, 25–28, 111–124, vö. Glaser–Glaser 1987, 21–74, vö. Booker 2016, 109–121.

¹⁸ Az elragadtatás időpontjával kapcsolatban többféle elmélet létezik, de mivel nem tartozik szűken véve a témához, nem kívánok belebonyolódni.

¹⁹ Az ünnepet Jézus Krisztus áldozatára nézve a keresztények részben beteljesedettnek, részben jövőbe mutónak tartják. Howard–Rosenthal 1998, 29–30, 127–142, vö. Glaser–Glaser 1987, 75–152, vö. Booker 2016, 123–136.

majd a jövőendő örökkévalóság szimbóluma.²⁰ Az ünnepeknek – melyeknek rengeteg szimbóluma, értelmezési dimenziója van, itt csak egy-egy aspektust emeltem ki – vázlatos áttekintését a mellékelt táblázat mutatja.²¹ De térjünk vissza az első ünnephez, *peszach*hoz, s az ünnephez szorosan kapcsolódó prófétához, Illéshez, hogy pontosabban betekintést nyerhessünk a jövő eseményeibe.

1. Illés személye a Héber Szentírásban

1.1. Illés a Királyok és a Krónikák könyveiben

Illés (Élijáhu) tevékenysége mélyen összefügg nevének jelentésével: *az Úr (JHWH) az Isten, az Úr (JHWH) az én Istenem*, mely egyfajta hitvallásként is felfogható.²² Előéletéről nem sokat tudunk, csupán azt, hogy Tisbi városából származott – innét a Tesbites Illés (Élijáhu *haTisbí*) kifejezés (1Kir 17:1). Öltözete: szőrruha és bőrvö volt (2Kir 1:8).

A próféta elsőként a Királyok könyvében tűnik fel, Izrael uralkodójának, az Omri-dinasztiából származó Akhábnak (*Acháv*) az idejében, a Kr. e. 9. században. Izrael ekkorra már meglehetősen eltávolodott az Örökkévalótól, s egyre mélyebbre süllyedt a bálványimádásban. A tizenkét évig uralkodó Omri (*Omri*), aki minden korábbi királynál gonoszabb (1Kir 16:25, vö. Mik 6:16), a dávidi mintát, s így államjogi szempontból Jeruzsálem státuszát leutánozva,²³ megvásárolja Samaria (*Sómrón*) hegyét, s ott királyi várost épít, melyet az északi-királyság központjává tesz (1Kir 16:24). Omri egy gazdaságilag, politikailag, kulturálisan stabil, ám az Örökkévaló tiszteletét nélkülöző országot hagy fíára,²⁴ Akhábra, aki gonoszságban úgyszintén felülmúlja elődeit (1Kir 16:30–31 vö. 1Kir 12:26–33).

Akháb életére óriási hatást gyakorol felesége, a türoszi Jézabel (*Ízevel*). Jézabel apja Astarte papja lehetett, aki úgy került trónra, hogy megölte a királyt.²⁵ Akháb idején az ország gazdaságilag tovább virágzik, jómód, luxus, pompa jellemezi kiváltképp a samariai akropoliszt,²⁶ azonban Jézabel révén még inkább teret nyer az idegen istenek imádása (1Kir 16:31–33). Bár Akháb tiszteli az Örökkévalót is, politikai érdekei mentén behódol Baálnak, fönícia fő istenének: Samariában Baál templomot és oltárt emel, Aserákat készíttet (1Kir 16:31–33),²⁷ felesége állami pénzen Baál és Asera prófétákat hozat az országba (vö. 1Kir 18:19), az Örökkévaló szolgáltaival pedig igyekszik leszámolni (1Kir 18:13). Olyan sötét időszak ez, hogy vannak, akik még az emberáldozatoktól sem riadnak vissza.²⁸

²⁰ Howard–Rosenthal 1998, 30–31, 145–158, Glaser–Glaser 1987, 153–213, Booker 2016, 137–149, vö. Howard–Rosenthal 1998, 207–214, Finta 2014.

²¹ Finta 2022, 19. alapján.

²² Vö. Hirsch et. al.

²³ Tussay 1995, 395.

²⁴ Tussay 1995, 395.

²⁵ Ethbaál Josephusnál Ithoballal lehet azonos. Josephus: *Apíon ellen*, I. 18, vö. Tussay 1995, 395.

²⁶ 1Kir 22:39, vö. Grüll 2019, 129.

²⁷ Vö. Grüll 2019, 130, Tussay 1995, 395.

²⁸ 1Kir 16:34, vö. Józs 6:26. Jerikóban (*Jerichó*) már korábban is laktak (vö. 2Sám 10:5), inkább a város kiépítéséről szólhat ez a szakasz. Emberáldozat révén házat építeni pogány szokás volt, melynek célja a démonok távoltartása, az istenek kegyeinek keresése volt (Tussay 1995, 395.). Rási ugyanakkor nem direkt emberáldozatról beszél, hanem inkább az Örökkévaló átkának beteljesedéséről (ld. az 1Kir 16:34-hez fűzött kommentárját).

Egy ilyen közegben jelenik meg Illés próféta, aki az Úr nevében közli a királlyal, hogy mintegy a bálványimádás isteni büntetéseként nem fog eső esni az országban (1Kir 17:1). Ezzel tulajdonképpen elkezdődik már az ítélet az idegen istenek felett, Baál ugyanis az eső-, a vihar és a termékenység, Astarte, a felesége, pedig a szerelem, termékenység, s a háború istene. A három évig tartó aszály éhséghez, elszegényedéshez, társadalmi katasztrófákhoz, adósrabszolgasághoz vezet.²⁹ A helyzet még tragikusabb módon sújthatja a fővárost, Samariát, ugyanis a városnak nincs saját vízforrása.³⁰

Illést az aszály idején először a Kérith (*Kerít*) patakja és csodálatos módon egy holló tartja életben (1Kir 17:3–6), majd Jézabel szülőföldjén, a föníciai Sareptában (*Cáreftá*) az Örökkévaló csodája folytán egy – vélhetően Baál- és Asera-kultusz hatása alatt álló – özvegy gondoskodik róla (1Kir 17:9–16), akinek hirtelen súlyosan megbetegedett, majd elhalálozott fiát a próféta fel is támasztja (1Kir 17:17–24).

A három – vagy három és fél (vö. Lk 4:25, Jak 5:27)³¹ – éves aszályt követően Illés először Abdiással (*Ovadjáhu*) – Akháb gondviselője, aki az Örökkévaló száz prófétáját rejtegeti (1Kir 18:13) –, majd Akhábbal találkozik, hogy behirdesse, nemsokára vége lesz az aszálynak, ám azt a Kármel (*Karmel*) hegyi³² eseménynek kell megelőznie. Illés fő kérdése: „*Meddig sántikáltok kétfelé* [szó szerint: *két mankón*]?” (1Kir 18:21). Illés itt a szinkretizmusra kérdez rá. Akháb ugyanis nem volt velejéig romlott ember, gyermekienek is teoforikus neveket adott, illetve egyszer mélyen meg is tért (1Kir 21:27–29).³³ Legnagyobb problémája, hogy bálványimádó felesége erős befolyása alatt áll (1Kir 21:25). Akháb és a nép tehát hol az Örökkévalóra, hol az idegen istenekre támaszkodik. Jól szimbolizálja ezt a Kármel-hegyi két oltár, melyek közül az Úrnak szenteltet egy idő után le is rombolták, Illés építi újjá (1Kir 18:30).

A jeles eseményen először a Baál-prófétái kérik istenük segítségét, feleljen tűz által áldozatukra (1Kir 18:23–24). A bálványisten azonban néma marad (1Kir 18:24–29). Ezt követően Illés imádkozik, az Örökkévaló pedig tűz által felel, a nép elismeri Urát, a Baál prófétáit pedig megölik (1Kir 18:30–40). Az eső is megérkezik az országba (1Kir 18:41–45).

A történetek után Jézabel bosszút esküszik, Illés pedig elmenekül, egyenesen a Hóreb hegyére – mely nem más mint a Sínai-hegy, ahol Mózes maga is személyesen beszélt az Örökkévalóval (2Móz 33:22 vö. 1Kir 19:9).³⁴ A teofánia alkalmával Illés először azokat a jelenségeket – vihar, földrengés, tűz – tapasztalja, mint amiket Mózes is (pl. 2Móz 19:16, 18, 20:18 stb.), ám hozzá

²⁹ 1Kir 17:2, 2Kir 4:1, vö. Grüll 2019, 130.

³⁰ Grüll 2019, 129, Tussay 1995, 397.

³¹ A három és fél év egy szombatév fele, eszkatológiai jelentéstartlama is van. Vö.: Dn 7:25, 8:14, 9:27, 12:7, vö.: Jel 11:2–14.

³² A Kármel-hegy Izrael északi részén helyezkedik el, a Földközi-tenger és a Jezréel-völgy (*Jizreel*) határolja. A helynek prófétikus jelentősége is van: Hós 1. fej.; vö. Megiddó völgye, Zak 12:11–13:2; vö. Armageddon, Jel 16:16. Korábban már lehetett idegen isteneknek oltára itt, a terület ugyanakkor Dávid alatt Izrael fennhatósága alá került, s az Úrnak is szenteltek itt oltárt. Később a területet elvesztették, de Akháb ideje alatt már újra Izrael birtoka volt. Ezért akarhatja azt Illés, hogy itt legyen az ítélet. Tussay 1995, 397, Hirsch–Rhine, „Carmel, Mount”

³³ Vö. Grüll 2019, 130.

³⁴ Ugyanaz a barlang lehetett, ahol Mózes is beszélt az Örökkévalóval, sőt, vélhetően szent hely volt. Vö.: Rási 1Kir 19:9-hez fűzött kommentárja, illetve Tussay 1995, 398.

	DÁTUM	TÓRAI ÜNNEP	TÖRTÉNELMI, MEZŐGAZDASÁGI ÉS SZIMBOLIKUS JELENTŐSÉGE A ZSIDÓSÁG SZÁMÁRA	TÖRTÉNELMI ÉS SZIMBOLIKUS JELENTŐSÉGE A KERESZTYÉNYEK SZÁMÁRA
Tavaszi	Első hónap (<i>nisán</i>) 14.	Páska /húsvét/ (<i>peszach</i>) Első páska: 2Móz 12–13. fej. Emlékvacsora: 3Móz 23:4–5, 4Móz 28:16, 5Móz 16:1–8.	Első páska: Egyiptomban, amikor a zsidók elsőszülöttei a páskabarány vére által megmenekültek a haláltól. Egyiptomból való kijövetel / szabadság kezdete. Minden későbbi páska egy emlékvacsora. Az ünnep alkalmaival a zsidóság varja Illes próféta, majd a Messiás eljövételét.	„Első páska”: Jézus mint „páskabarány” megfeszítése, akinek a vére által minden ember megmenekülhet a haláltól (Mt 26:17–30, 1Kor 5:7–8). Emlékvacsora: úrvacsora (1Kor 11:23–27).
	Első hónap (<i>nisán</i>) 15-től számítva 7 napon át	Kovácsüzem kenyerének ünnepe (<i>chag hamácót</i>) 3Móz 23:6–8, 4Móz 28:17–25, 5Móz 16:1–8.	Arról emlékeznek meg, hogy az Egyiptomból való kijövetel során a zsidóknak nem volt ideje a kenyeret megkészíteni, amilyen gyorsan csak lehetett, indulniuk kellett az Ígéret Földre.	Arra emlékeztek, hogy Jézus Krisztus – az „élet kenyere” – teste a sírban nem kezdett el rothadni, mert nem volt benne bűn (Jn 6:47–51, Csel 2:29–32, 1Kor 5:7–8).
	Első hónap (<i>nisán</i>) 16.	Első zsengék ünnepe (<i>chag habikkurim</i>) 3Móz 23:9–14.	Amikor a zsidók beléptek az Ígéret Földre – s azt követően évente –, az Úrnak kellett áldozniuk árpasaratásuk első zsengéjét.	Jézus, mint „az első zsengé” feláldozta a halottak közül (1Kor 15:20–23, Jak 1:18).
	Első hónap (<i>nisán</i>) 16. után 50 nappal	Hetek ünnepe /pünkösd/ (<i>sávót</i>) 3Móz 23:15–22, 4Móz 28:26–31, 5Móz 16:9–12.	Az Örökkévaló szövetséget köt Izrael fiával és a Sinai-hegyn Törvényt ad nekik. (2Móz 19:1–20:21). Az aratás ünnepe.	A Szent Szellem eljövételének napja (Csel 2. fej.). Megkezdődik az emberek „aratása” (evangelizáció) (Csel 1:8).
Őszi	Hetedik hónap (<i>tisri</i>) 1.	Kürtzengés ünnepe / újév/ (<i>jóm terúá,</i> <i>nós hasáná</i>) 3Móz 23:23–25, 4Móz 29:1–6.	Sövetség napja az újhold miatt (vö. Sof 1:14–18). A teremtés évfordulója. Isten királysága és ítélete (Zsolt 98). Annak ünnepzése, hogy Isten nem csak a világ teremője, hanem uralkodója is. Bűnbánat, megtérés és megújulás a zsidóság számára (Neh 8:1–12).	A Messiás Királyként fog visszatérni, hogy elragadjon az igazakat és megkezdje ítéletet a gonoszokon (1Thessz 4:13–18, 1Kor 15:51–52, Fil 3:20–21, Jel 4:1–6).
			A bűnbánat tíz napja, féltelmes napok (<i>jámim norám</i>), amelyekben még meg lehet térni Istenhez.	Az apokalipszis csapásai során még mindig lehet Istenhez fordulni (Jel 6–14. fej.).
	Hetedik hónap (<i>tisri</i>) 10.	Engesztelés napja (<i>jóm kippúr</i>) 3Móz 23:26–32, 4Móz 29:7–11.	Egyszer egy évben a főpap belépett a Szentek Szentjébe, hogy engesztelést végezzon Izrael népeért. Ezen a napon az Örökkévaló megbocsájtott Izraelnek.	Izrael nemzeti szinten felismeri, hogy Jézus Krisztus a Messiás (Zak 12:10, 13:1, Mt 24:29–30, Lk 21:25–28, Róm 11:25–27, 2Thessz 1:5–10, Jel 19:11–21).
	Hetedik hónap (<i>tisri</i>) 15–21.	Sátrak ünnepe (<i>sukkot</i>) 3Móz 23:33–44, 4Móz 29:12–40, 5Móz 16:13–15.	Az ötödik ideje. Az Ígéret Földre való bevándorlás, a Messiás királyságában való letelepedés szimbóluma (Ézs 65:17–25, Mlk 4:1–4).	A Messiás elhozza a Messiási Királyságot és „sátrat ver” az emberek között (Jn 14:1–6, Jel 20:1–6, 21:1–22:5).

végül „lágý csend hangja” szól (1Kir 19:12).³⁵ Megjelenésekor az Úr támogatásáról biztosítja és útmutatásokat ad neki a jövőre nézve (1Kir 19:1–18). Mikor visszatér, Elizeus (*Elisá*) személyében megválasztja utódját (1Kir 19:19–21).

Illéssel legközelebb Akháb és Jézabel Nábót (*Návót*) jezréelbeli szőlőjének Isten törvényével szembenálló, jogtalan, hamis tanúkkal, álvallásos cselekedetekkel tarkított, gyilkossággal végződő elorzásával kapcsolatos Isten-ítélet bejelentésekor találkozunk, melynek hallatán Akháb megtér (1Kir 21:1–29). Illés a Királyok 2. könyvében tűnik fel még két alkalommal: Akháb fia, Akházia megbetegedésekor, mikor az Baálhoz fordul gyógyulásért, Illés pedig közli vele Isten ítéletét, míg a király követeit mintegy bizonyságul több alkalommal is tűz emészti meg (2Kir 1. fej.); illetve akkor, mikor égbe ragadtatásának történetéről olvasunk (1Kir 1:1–18). Elragadtatását követően tanítványa, Elizeus veszi át a terepet, mintegy „befejezve” Illés szolgálatát (1Kir 19:15–16 vö., 2Kir 8:13, 2Kir 9:1–6).

Illésről ezt követően a Héber Szentírásban a továbbiakban egy levél kapcsán értesülünk, melyet Júda királyának, Jórámnak (*Jehórá*m) írt, miután Akháb házához hasonlóan bálványimádásba vitte népét, s megölte testvéreit, s melyben Isten ítéletét közli (2Krón 21:12–15).

Illés jövőbeni közegével kapcsolatban a történelmi kontextust figyelembe véve elmondhatjuk, hogy vélhetően eljövetelekor is egy rendkívül romlott időszak lesz, amelyben az államhatalom mélyen összefonódik a bálványimádással, az Örökkévaló szolgáinak üldözésével, irtásával, a Mózesi Törvény áthágásával, korrupcióval, gyilkossággal. A próféta egy ilyen milióban lesz az Örökkévaló melletti kiállása, a Törvény megtartása miatt életét veszélyeztető tanú, s egyben az Isten ítéletének a hirdetője.

1.2. Illés Malakiás próféciájában

A Héber Szentírásban az Illésről való utolsó említés Malakiás (*Maleákhí*) prófétánál található, ahol megjelenik a Mózesre, illetve a Hóbrebe való utalás is a szövegben:

„Emlékezzetek meg Mózesnek, az én szolgámnak törvényéről, amelyet rendeltem őáltala a Hóreben, az egész Izráelnek rendelésekül és ítéletekül. Ímé, én elküldöm nektek Illyést, a prófétát, mielőtt eljön az Úrnak nagy és félelmetes napja. És az atyák szívét a fiakhoz fordítja, a fiak szívét pedig az atyákhoz, hogy el ne jöjjenek és meg ne verjem e földet átokkal.” (Mal 4:4–6 KGF, BHS; Mal 3:22–24 – a továbbiakban a héber számozásra hivatkozom)

A szövegrész értelmezéséhez lássuk előbb a legkorábbi fordításokat! A szöveg hivatalos *targum*, azaz Jónátán ben Uzziél arámi fordítása, melynek szóbeli anyaga a Második Templom idejére – némelyek szerint az utánra – tehető,³⁶ szinte szó szerint fordítja a szöveget, jelentős eltérés az utolsó vers végén található, ahol azt írja: „nehogy kinyilatkoztassam magamat, és az

³⁵ Rásí szerint vö. Jób 4:16., vö. Tussay 1995, 399.

³⁶ A dátumozásról bővebben lásd: Cathcart – Gordon 1989, 16–18. Mások szerint a *targum* Izrael földjén keletkezett, s a Kr. u. első néhány században került át Babilonba, ahol több revízió után – az utolsó a 7. századra tehető – a próféták hivatalos arámi fordításává vált (*EJ*: „Bible: Translations”, Stemberger, 77.).

egész földet bűnösnek találjam, és teljesen eltöröljem”.³⁷ A Targum angol fordítóinak kommentátori megjegyzik, hogy ez egész egyszerűen azt jelenti, hogy Illés *redivivus* – azaz az újonnan megjelenő Illés – tevékenysége nélkül a föld nem lesz kész az Örökkévaló látogatására, ezért pusztulásnak van kitéve.³⁸

Az arámihoz képest a görög fordítás – mely a Kr. e. 3–2. században készülhetett³⁹ – több ki egészítést tartalmaz, melyek közül a leglényegesebb egyrészt az, hogy azt írja: Illés – a szöveg kiemeli azt is, hogy a *Theszbítés* – az, „aki visszafordítja az apa szívét a fiúhoz és az ember szívét felebarátjához, nehogy eljöjjenek és súlyosan megverjem a földet”, másrészt a Mózesre való hivatkozás, vagyis a 22. vers ezt követően olvasható a szövegben. De nézzük először az eredeti héber szöveg értelmezését, s aztán a görög szöveget!

A 23. versben az, hogy az eljövendő Illés az „*atyák szívét a fiakhoz fordítja*” – némelyek szerint utalás a történelmi Illés idejének eseményeire, amikor az apa-fiú kapcsolat rendkívüli módon megromlott: Jerikót (*Jerichó*) egy apa két fia élete árán építette újjá (vö. 1Kir 16:34 vö. Józs 6:26), mely némelyek szerint Akháb két fia elvesztésének előképe is lehet (2Kir 1:16–17, 9:24–26).⁴⁰ BART KOET szerint mikor Illés eljön, hogy az apák szívét a fiakhoz fordítsa, az egyben a bálványimádás végét is jelenti majd,⁴¹ mert nem fordulhat elő, hogy akkor bárki is beáldozza majd gyermekét más ügyek érdekében. De visszautalhat a szöveg Jórámra is, aki megölte testvéreit, akinek Illés ítéletet közlő levelet írt (2Kron 21:4, 12–15).⁴² A kifejezés továbbá arra a momentumra is utalhat, amikor is Nábót inkább konfrontált Akhábbal, mintsem hogy az atyáitól kapott örökségről lemondjon (1Kir 21:3–4),⁴³ jelentheti tehát ez a fiak kitartását is – ti. „*a fiak szívét az atyákhoz*” –, vagyis hogy a fiak politikai nyomás ellenében is védelmezik az atyáiktól kapott örökséget, értékeket. De a szöveg értelmezésénél azt is érdemes figyelembe venni, hogy a történelmi Illés tulajdonképpen egyfajta atyai szerepet is betöltött (pl. a sareptai özvegy fia irányába 1Kir 17:8–24, Elizeus irányába 2Kir 2:12).⁴⁴ Ugyanakkor egyes vélemények szerint a 23. vers eleje azt is jelentheti, hogy Illés Izrael törzseit állítja helyre (vö. Ézs 49:6, *Sírák* fia könyve 36:10, 48:10).⁴⁵

A görög szövegben bár olvasunk arról, hogy Illés az atyák szívét a fiakhoz fordítja, ám ennek ellenkezője nem szerepel, hanem helyette az, hogy „*az ember szívét a felebarátjához*”. A szövegben a *plészion* kifejezés található, mely annyit tesz: *közelálló személy, szomszéd, embertárs*,⁴⁶ vagyis a LXX a vers jelentését családi szintről társadalmi szintre ágítja ki, s egyfajta társadalmi harmónia létrejöttére utalhat, Izrael helyreállítását is jelentheti.⁴⁷

³⁷ Targum Jonathan alapján.

³⁸ Cathcart–Gordon 1989, 238.

³⁹ EJ: „Bible: Translations”.

⁴⁰ Corley 2020, 214.

⁴¹ Koet 2011, 179.

⁴² Koet 2011, 178.

⁴³ Corley 2020, 214.

⁴⁴ Koet 176. Koet hívja fel a figyelmet arra is, hogy milyen érdekes, hogy a jerikói tragédia (1Kir 16:34) után a szöveg egy fiú Illés általi feltámasztásáról ír (1Kir 17. fe.).

⁴⁵ Corley 2020, 215. A Lk 1:16–17 is támogat egy ilyenfajta értelmezést (uo.), vö. Reeder 2007, lásd még: 2.1.

⁴⁶ Györkösy et al. 1990.

⁴⁷ Vö. *Sírák* fia könyve 48:10, vö. Xeravits 2002, 134. Rási a 24-hez az mEdujót 8:7 alapján: „*azért jön el, hogy békét teremtsen a világban*”. Vö. továbbá Koet 2011, 179–180.

A fentebb idézett versek véleményem szerint szorosan összefüggnek a 3. fejezet elejével – esetleg már a 2:17-től kezdődően –, illetve a teljes fejezettel.⁴⁸ De nézzük előbb Malakiás könyvének teljes kontextusát, hogy jobban el tudjuk helyezni az Illés megjelenésével kapcsolatos szövegrészt.

Malakiás próféta könyve a Második Templom idejére datálható, egészen pontosan 470 és 440 közé, s egy az Aggeus (*Chaggaj*) és Zakariás (*Zekharjá*) próféták könyveinek születése utáni időszakot mutat be.⁴⁹ 539-ben a zsidóság visszatérhetett Babilonból atyái földjére. Felépült a Templom, már hosszú évtizedek óta folytak az áldozatok, ám a papság, s a nép eltért a szövetségtől, több tekintetben is korrumpálódott. A többségében ítéelő próféciákat tartalmazó, az Úrral kötött szövetséghez való visszatérést sürgető, az Úr megjelenéséről hírt adó könyv szerzőjének neve akár címül is szolgálhat: *Követem*⁵⁰ – így a könyv az Örökkévaló követe érkezésének szükségességéről, s e követ működéséről szól. A könyv egy „szövetségi vitairatként” is felfogható a nép és Istene között, ahol hol Isten vádolja a népet bűneivel, hol pedig az Örökkévaló válaszol a nép ellene való panaszaival.⁵¹ A nép legfőbb kérdésének – vagy cinikus zúgolódásának – lényege: a gonoszok mind sikeresek, hol van az igazságszolgáltatás / ítélettel Istene?⁵² A 3:1 a 2:17-re adott válaszként is értelmezhető:⁵³

„Íme, elküldöm én az én követemet, és megtisztítja előttem az utat, és mindjárt eljön az ő templomába az Úr, akit ti kerestek, és a szövetségnek követe, akit ti kívántok; íme, eljön, azt mondja a Seregek Ura.” (Mal 3:1)

De vajon ki lehet a szövetség követe (*maleach habberít*)? Némelyek szerint ez a követ az Úr, a Messiás – egyesek konkrétan Jézussal azonosítják⁵⁴ –, vagy az Ezékiel (*Jechezkél*) könyvében olvasható fejedelem (Ez 34:23–24).⁵⁵ IBN EZRA (12. század) szerint *Masiach ben Jóséf*, vagyis a József fia Messiás,⁵⁶ míg egy 18. századi kommentár szerint Illés, aki mint ilyen, a körülmetélés – mely az Örökkévaló és a népe közti szövetség egyik jele – szertartásánál is jelen van.⁵⁷ Ez utóbbi vélemény mellett meggyőzően érvel ANTHONY R. PETTERSON is.⁵⁸ A szöveg szerint tehát, mielőtt

⁴⁸ A LXX-ban 3. és 4. fejezetre van osztva a Héber Szentírásban 3. fejezetként található rész, ami véleményem szerint sokkal relevánsabb, mivel teljesen összefüggőnek gondolom az itt szereplő verseket. A továbbiakban is 3. fejezetként fogok rá hivatkozni. A gondolati egységek a fejezeteken átívelő módon, más felosztásban is felfoghatók, így 2:17-el kezdődne ez a rész (bővebben lásd: Petterson 2019, 283–284).

⁴⁹ Módis 1995, 928.

⁵⁰ A könyv szerzőjének nem mindenki Malakiást tartja, némelyek csak a név jelentéséből következően azt gondolják, hogy egyszerűen „követem által” írt könyvről van szó, mások szerint Ezsdrás a szerző. Módis 1995, 928. A követ szó elemzéséről bővebben lásd: Petterson 2019.

⁵¹ Petterson 2019, 283.

⁵² Petterson 2019, 284–287.

⁵³ Petterson 2019, 286–287.

⁵⁴ Clendenen 2019.

⁵⁵ Módis 1995, 930. További elképzelésekhez lásd: Malchow 1984.

⁵⁶ *Ibn Ezra on Malachi*. József fia Messásról részletesen lásd: Mitchell 2023.

⁵⁷ *Metzudat David on Malachi* 3:1:3, vö. 3:1:5. A kommentárt David Altschuler (1687–1769) prágai rabbi első-sorban Radak (Dávid Kimchi 1160–1235) alapján készítette, s halála után fia, Hillel Altschuler rabbi fejezte be és osztotta két részre. Illés és a körülmetélés kapcsolatáról részletesen lásd: 5.2.1.

⁵⁸ Petterson 2019, 289, de az egész cikk ezt igyekszik alátámasztani. Mivel a Mal 3:1-re az evangélisták is utalnak,

tűz közepette eljönne az ítélettel Istene, előbb elküldi követét, akinek feladata az emberek szövetséghez való visszatérítése, mély megtisztulásra vezetése lesz, hogy lehetőség szerint ne vesszenek el. A megtérők egy emlékkönyvbe is beíratnak, míg a gonoszok meg fognak semmisülni (Mal 3:16–21). A 22. versben a Mózesre, a Hórebre/Sínaira való utalás szintén Izrael népe és az Örökkévaló szövetségére emlékeztet. Az eljövendő Illés, csakúgy, mint ahogy a történelmi Akháb és Jézabel uralkodásának, a bálványimádás mélységeinek közepette megmentette a szövetséghez tartozókat, úgy a jövőben is azért jön el, hogy megmeneküljenek azok, akik minden ellentmondasság, nehézség, a bűnösök virágzása, az istenfélők szenvedése ellenére is az Örökkévaló mellett teszik le a voksukat. Illés elküldése az Örökkévaló ítélettele, haragjának napja előtt egyben a népe iránti megmentő szeretetét is kifejezi.

A „szövetség követé” üzenetének meghallói, az Örökkévaló szövetségéhez visszatérők miatt nem fogja az Úr – legalábbis egy ideig – átokkal megverni a földet, vagy országot – az *erec* szó szűken véve ugyanis Izrael földjére is utalhat (vö. 5Móz 28:15–68). A szövegben a héber *chérem*, *teljes pusztulás*, azaz egyfajta „megsemmisítő átok” szerepel.⁵⁹ A főnév a *cháram* gyökből származik, melynek a *kiirtani*, *teljesen elpusztítani* mellett további markáns jelentése: *közös használatból eltiltani*, *Istennek szentelni*, *megszentelni*.⁶⁰ A követ tehát az ország/föld teljes elpusztítása előtti időben érkezik. A jelenség jobban megérthető, ha a *chérem* Mózes és a Szentírás további könyveiben való előfordulásait vizsgáljuk. Az 5Móz 13:12–17 például kimondja, hogy ha Izrael földjén letelepedett zsidók lakta városok között lesznek olyanok, amelyek idegen isteneket kezdenek tisztelni, akkor azokat a városokat, lakosaikat (vö. 2Móz 22:20), állataikat, vagyontárgyaikat, mindent teljesen meg kell semmisíteni tűzzel, rommá kell tenni és nem szabad újra felépíteni. Az ilyen *chérem* alá került teljesen megsemmisített városokból semmit nem szabadott megtartani, ez volt az Úr haragja megszűnésének garanciája (vö. Józs 6–7, 1Sám15, Ézs 34:2). Az Örökkévaló haragja s a pusztulás tehát mindig a bálványimádásra, idegen isten imádására jön – Izrael és Júda fogságra vitelét is ez váltotta ki –, míg ez a harag, s csapás a bálványok lerombolásával, Istenhez való visszatéréssel lecsillapítható, elhárítható.⁶¹ A görög fordításban ezen a helyen a *patasszó* igét találjuk, melynek jelentése többek között: *megüt*, *fegyverrel lesújt*, *megsebez*, *lemészárol*, *megöl*,⁶² tehát a görög szöveg is az ország / föld (lakosainak) elpusztítására utal.

Malakiás könyve egyben a prófétai irodalom utolsó darabja, a szerző ténykedése után maga a próféta intézménye is megszűnik. A keresztény kánonban Malakiás könyve után rögtön az evangéliumok következnek, így a keresztény olvasók számára még erősebbé válik a kapcsolat Illés és Keresztelő János között, illetve a Messiás eljövele között.

Összefoglalásképp tehát elmondhatjuk, hogy Malakiás próféta kontextusában Illés egy olyan korban jöhet el, amikor áll a Templom, ám annak papsága, a nép vezetői korrumpálódtak, a nép

s Keresztelő Jánosra vonatkoztatják (Mt 11:10, Mk 1:2, Lk 7:27), Jánost pedig Illéssel hozzák összefüggésbe (Mt 11:14, Lk 7:27), ez is a követ Illéssel való azonosítását támogatja (bővebben: Pettersen 2019, 290–293). A „szövetség követé”-nek további érdekes aspektust adhat, ha végigvizsgáljuk a Malakiás könyvében fellelhető szövetségeket (lásd pl.: McKenzie–Wallace 1983).

⁵⁹ Gesenius 1993. A fogalom később az exkommunikáció fogalmává változott (lásd Schechter–Greenstone).

⁶⁰ Gesenius 1993.

⁶¹ Vö. pl. 1Kir 16:33, bővebben lásd: Corley 2000, 215.

⁶² Györkösy et al. 1990.

sok szempontból eltért az Örökkévalótól, s látva a gonoszok sikerét és az igazak szenvedését cinikusan megkérdőjelezi Istene igazságosságát. Illés eljön, hogy helyreállítsa az Örökkévaló és népe közti viszonyt, a családi, társadalmi kapcsolatokat, Izrael tizenkét törzsét, hogy mindezzel késleltesse az Országot/Földet érő csapást.

2. Illés személye egyes korai zsidó iratokban

Illés személye természetesen megjelenik a Talmudban, s egyéb rabbinikus iratokban – ezekről később, az 5. pontban fogok értekezni –, itt röviden olyan, vélhetően zsidó szerzőktől származó művekre szeretnék kitérni, melyek nem részei a rabbinikus irodalomnak, ám fontosak Illés személyének megértése szempontjából. Először *Ben Szíra* könyvére, majd pedig a *Próféták élete* című iratra térek ki röviden.

2.1. Illés személye Ben Szíra könyvében

A zsidó hagyományban a (*Jehósua*) *Ben Szíra* néven fennmaradt írás a deuterokanonikus könyvek sorában *Jézus, Sírák fia könyve*, vagy *Sírák fia könyve* néven ismert. A könyv szerzője vélhetően Kr. e. 200 körül élt Jeruzsálemben,⁶³ s művét klasszikus héber nyelven készítette el, amit unokája fordított görögre.⁶⁴ A héber változat Jeruzsálemben, a görög az alexandriai zsidóság körében örvendett nagy népszerűségnek, héber és görög nyelvű töredékeit Kumránban is megtalálták.⁶⁵ Részét képezte a *LXX*-nak, s a 4. században már latin fordítás is készült hozzá.⁶⁶ E mű 48. fejezetében olvashatunk Illésről:

„Aztán Illés próféta támadt fel, mint a tűz, és szava, mint fáklya, úgy perzselt. Ő volt, aki rájuk bocsátotta az éhínséget, és féltő buzgósgága következtében megfogyatkoztak. Az Úr – szava által – bezárta az eget, bár ő három ízben tüzet hozott le onnan. Milyen dicsőséges is voltál, Illés, csodáid által! Ki az, aki hozzád hasonló dolgokkal dicsekedhetne? Aki holttestet támasztott fel a halálból, az alvilágból a Magasságos szava által! Aki romlásba döntöttél királyokat, és dicsőséggel övezetteket taszítottál le fekvőhelyükről. Dorgálást hallottál a Sínain, a Hóreben a bosszú ítéletét. Aki királyokat kentél fel a bosszúállásra, és prófétát, hogy utódod legyen. Aki felvitettél a tűzviharban oda, ahová tüzes szekerekbe fogott lovak repítettek. Aki beíráttál arra, hogy fenyítse a maga idejében, és csillapítsd a haragot, mielőtt kitörne, hogy az apák szívét a fiakhoz térítsd, és helyreállítsd Jákób törzseit. Boldogok azok, akik láttak téged, és akik szereteteden aludtak el: mert bizonyosan mi is élni fogunk.” (*Jézus, Sírák fia könyve* 48:1–11.)⁶⁷

⁶³ *Jézus, Sírák fia könyve* 84.

⁶⁴ *Jézus, Sírák fia könyve* 85.

⁶⁵ *Jézus, Sírák fia könyve* 85.

⁶⁶ *Jézus, Sírák fia könyve* 85. A könyvről lásd még: Xeravits 2020, 113–134.

⁶⁷ Egy másik fordításban még jobban kirajzolódik Illés és a harag (idejének) összekapcsolása: „Ekkor, mint a tűzvész, Illés próféta jött, kinek szava lángolt, mint az égő fáklya. Éhínséget hozott rájuk, és haragjában megtizedelte őket. Az Úr szavával elzárta az eget, és tüzet hozott le háromszor az égből. Illés, de nagy voltál csodatetteiddel! Melyik öntelt, gögös mérközhetnék veled? Feltámasztottál egy holtat a halálból, az alvilágból a Magasságbelinek

A szöveg első része Illés tetteire utal vissza. A tűz személyének egyfajta attribútuma, megjelenik mint csodatevő, a földi hatalmasságokkal harcoló. Össze van kapcsolva a halottak feltámasztásával, az Örökkévaló által kiválasztottak hivatalba helyezésével, s az ítéllettel is. A 10. vers azt mondja: „fenyíts”, „feddj”, „igazíts helyre” – mely kijelentés a Malakiás 3:23–24-el hozható párhuzamba.⁶⁸ Az Úr haragja napját megelőzendő jön el, az apák szívének a fiakhoz való fordítása mintha a tizenkét törzs helyreállításával lenne kapcsolatban.⁶⁹

A 11. vers egy boldogmondás, mely a héber szövegben a következőképp olvasható: „*Boldog, aki lát téged, és meghal (azaz, aki még megéri eljöveteledet, és megtapasztalja a »helyreigazítást«, és csak azután hal meg), bizony, ő egész biztosan élni fog!*”⁷⁰ Itt egyfajta apokaliptikus váradalommal, s a halottak feltámadására való utalással találkozunk. Ebből a megjegyzésből az következik, hogy Sírák fia már vár egyfajta apokalipszist, s a halottak feltámadását, míg sok magyarázó úgy gondolja, hogy ez a mondas egy későbbi kiegészítés.⁷¹ A szerző unokájának görög fordításában a szöveg a következőképp olvasható: „*Boldogok mindazok, akik akkor látni fognak téged, és azok is mind, akik meghaltak, miközben sóvárogva vártak rád! Mert mi is újra életre fogunk kelni!*”⁷² E fordítás mintha azt sugallná, hogy a halottak is Illés személyére várnak, mintha Illésnek köze lenne feltámasztásukhoz.⁷³

Illés követője, Elizeus, pár mondat erejéig szerepel Sírák fiánál, ám ahogy láthatjuk, az Illés szolgálatát beteljesítő próféta – aki ilyen módon lehet az Illés eljövételét követő Messiás előképe – mindent maradéktalanul elvégez, sőt, még halálában is csodákat tesz:

„Illést eltakarta a viharfelhő, lelkével pedig Elizeus teljesedett be. Életében soha nem rendült meg a fejedelmektől, és senki sem tudta a hatalma alá vetni. Nem volt olyan feladat, ami meghaladta volna erejét, és amikor már meghalt, a teste akkor is prófétált. Már életében csodákat hajtott végre, de halálában is csodálatosak voltak tettei.” (*Jézus, Sírák fia könyve* 48:12–14)

Látjuk tehát, hogy *Ben Szíra* könyvében, mely a Kr. e. 2. századból származik, Illés a harag prófétájaként jelenik meg, aki az Örökkévaló eljövendő napja előtt Izrael népének helyreállításában is, s esetleg halottak feltámasztásában is szerepet játszik. Többek szerint ez a szövegrész erősíti meg

szavával. *Sírba küldtél királyokat, és fekvőhelyükről dicső nagyságokat. A Sínai-hegyen büntetéssel fenyegettél, a Hórebbe a megtorlás szavát hallattad. Királyokat kentél fel a bosszúra, és prófétákat utódodul. Vihar közepette magasba ragadtattál, szekéren, amivel tüzes lovak száguldottak. Jel lettél a jövendő harag idejére, hogy te csillapítsd le, mielőtt kitörne, hogy az apák szívét fiaikhoz fordítsd, és Jákob törzseit újra helyreállítsd. Boldogok mind, akik téged meglátnak, akik szeretetben hunyták le szemüket, s mi is részesei leszünk az életnek.” (*Sírák fia könyve*, 48:1–11).*

⁶⁸ Jézus, *Sírák fia könyve*, 141–142.

⁶⁹ Vö. Ézs 49:6, *Sírák fia könyve* 36:10, Lk 1:16–17 (utóbbihoz részletesen lásd: Koet 2011, 184–187., illetve az 1.2. értelmezéseit).

⁷⁰ Jézus, *Sírák fia könyve*, 141. vö.: Corley 2020, 221. A *Ben Szíra* 48:1–12 héber szövegének teljes elemzéséhez lásd: Corley 2020, további elemzést lásd: Koet 2011, 180–184.

⁷¹ Jézus, *Sírák fia könyve*, 141.

⁷² I. m., 141.

⁷³ Corley szerint ennek ellentmond, hogy *Sírák fiának* egyes részei kétségbevonják a halál utáni életet, míg ezzel szemben Émile Puech kitartóan kiáll amellett, hogy Sírák fia hisz a feltámadásban (Corley 2020, 217–218.). A további részletes elemzést lásd: Corley 2020, 218–221. Vö.: 5.1.

egyébként azt is, hogy Illés a Messiást megelőzően fog eljönni.⁷⁴ Elizeus, mint Illés szolgálatának beteljesítője – s ily módon véleményem szerint a Messiásnak egyfajta előképe – kétséget nem hagyva viszi véghez küldetését, őt már senki nem tudja „hatalma alá vetni”.

2.2. Illés személye a *Próféták élete* című műben

A Kr. u. 1. századból származó, a *Próféták élete* című mű meglehetősen kevésbé ismert.⁷⁵ A mű az író próféták közül tulajdonképpen mindegyiket – három nagy próféta, a tizenkét kis próféta –, valamint Dániel életét is feldolgozza, ezen túl hét nem író próféta – pl. Illés, Elizeus – cselekedeteit is.⁷⁶ A Szentírás szövegéhez képest helyenként kiegészítésekkel találkozunk. A mű alapvetően sémi nyelven íródhatott – többek szerint héberül, némelyek szerint szírül –, s sokféle fordításban, verzióban (pl. etióp, latin, örmény stb.) maradt fenn, ám mindegyik a görög szövegre megy vissza.⁷⁷ Bár a mű csak keresztény iratokban lelhető fel, zsidó irodalmakban és Kumránban sem, ennek ellenére úgy vélik, hogy törzsanyagát tekintve a makkabeusi időszakra visszamenő művet zsidó írta, ám keresztények továbbították.⁷⁸ Az Újszövetség szerzői vélhetően nem ismerték, bár a Zsidókhoz írt levél 11:37. verse arra utal, hogy hasonló hagyományokból dolgoztak.⁷⁹

Illéssel a könyv 21. fejezete foglalkozik. Az első három vers az érdekesebb számunkra, ami Illésről a Szentírásban nem található, születésével kapcsolatos információkat igyekszik adni, melyek XERAVITS GÉZA szerint abba engednek bepillantást, hogy Illést milyen nagyra értékelte a korai zsidóság:⁸⁰

„A Tisbi-ből való Illés az arabok földjéről, Áron törzséből, Gileádban lakott, mivel Tisbi a papoknak adatott. Amikor megszületett, apja, Szobakha látta, hogy ragyogó fehér[be öltözött] férfiak jelentek meg, hogy üdvözléjként, és tűzbe burkolták / pólyálták őt, és tűzlángokat adtak neki enni. És ő ment és megjelentette (ezt) Jeruzsálemben, és a jós[da] mondta neki: Ne félj! Az ő lakhelye fény lesz és szava ítélet, és ítélni fogja Izraelt.” (*Próféták élete*, 21:1–3)⁸¹

A szövegrész először is Illésnek papi származást tulajdonít, annak ellenére, hogy egyébként Tisbi városa nincs felsorolva a papi városok között (Józs 21:19–42). Ami a „férfiak” megjelenését illeti, egyes szövegvariánsok látomásról, mások angyalokról, míg némelyek „férfiakról” tesznek említést ennél a résznél. Némelyek szerint a fehér szín mindenképp angyali jelenésre utal, s mintegy „keretbe” helyezi Illés életét: transzcendens lények és tűz jelenik meg annak kezdetén, s elragadtatásakor is.⁸² Illés lángnyelvekkel való táplálása esetleg utalhat Ézsaiás (*Jesája*) prófétára,

⁷⁴ Faierstein 1981, 78.

⁷⁵ Hare szerint ennek oka az, hogy teológiailag nem tekinthető túl érdekesnek (Hare 1985, 382).

⁷⁶ Hare 1985, 379.

⁷⁷ Hare 1985, 379–380. A legkorábbi szöveg Kr. u. 6. századi (Xeravits 2005, 34.).

⁷⁸ Hare 1985, 380. A szövegben keresztény részek mutathatók ki, egyes fennmaradt változatokban újszövetségi figurák is megjelennek, pl. Zakariás, Keresztelő János (Xeravits 2005, 34–35.).

⁷⁹ Hare 1985, 383.

⁸⁰ Xeravits 2005, 35.

⁸¹ Hare (1985) angol fordítása és Xeravits 2005, 35–36 magyar fordítása alapján.

⁸² Xeravits 2005, 36–37. A zsidó hagyományban a fény, a fényben lakás az angyalok attribútuma (i. m., 38.).

akinek a száját az Örökkévaló parázzsal tisztította meg (Ézs 6. fej.), s a körülmények arról tanúskodnak, hogy Illés már születésétől fogva elhivatott, s alkalmassá tétetett szolgálata elvégzésére.⁸³ A „jós(da)” kifejezés a Jeruzsálemi Templom (fő)papjára utalhat,⁸⁴ s így személyét a (fő)pap az ítéllettel hozza összefüggésbe.

A 4. verstől Illés csodái vannak felsorolva: az esőért való ima, a szareptai özvegygel történt csodák, a fiú feltámasztása, a Kármel-hegyi ítélet, Akházia halálának megpróbáltatása, Akházia küldötteinek tűzzel való felemésztése, hollók általi tápláltatása, a Jordán kettéválasztása, illetve tűzszekér általi elvitele.

A 22. fejezet Elizeus prófétával foglalkozik, a születésével kapcsolatban szintén kiegészítéseket tartalmaz a Szentíráshoz képest, s szintén a csodái vannak felsorolva.

Láthatjuk, hogy ez a korai zsidó irat is Illést egy rendhagyó prófétának tartja, kinek személye a tűzzel, s Isten ítéletével mélyen összefügg.

3. Illés személye a kumráni tekercsekben

A kumráni szövegekben csupán néhány olyan hely van, ahol Illés említésre kerül. A rendkívül töredékes *Sámuel-Királyok Apokrifon* (4Q382) érzékelhetően Illés és Elizeus történetéből említ néhány momentumot. Igazából a konkrétan Illésre utaló töredékek közül az 4Q558 és a 4Q521 az, ami érdekes lehet.

A 4Q558 (*4Qpap Vision^bar*) egy Heródes korát megelőző arámi nyelvű irat,⁸⁵ mely egy apokaliptikus látomást tartalmaz, melyben hivatkozás történik a Mal 3:23-ra, arra, hogy Illés el lesz küldve, ám nem derül ki, hogy ki vagy mi előtt történik ez meg: egyes kutatók szerint az ítélet napja előtt, míg mások szerint egy másik (messianisztikus) személy előtt.⁸⁶ Egyes kumráni iratok több messiási figura egymás melletti vagy egymás utáni megjelenéséről is beszélnek.⁸⁷ Például az i. e. 100 körül íródott *A közösség szabályzata* (1QS) 9:11-ben szó van egy „Prófétá”-ról – amely lehet akár Illés, akár az „új Mózes” (vö. 5Móz 18:15–18) – valamint „Áron és Izrael Felkentje”-ről, akik együtt jönnek majd el.⁸⁸ Némelyek a „Törvény Magyarázója” kifejezést is a visszatérő Illésre való hivatkozásnak veszik, XERAVITS GÉZA szerint azonban, ha Illést papi figuraként fogjuk fel – ahogy STOEKL szerint nem csak prófétai hanem papi figura is⁸⁹ –, akkor sem feleltethető meg neki, mivel a Törvény Magyarázója nem prófétai karakter.⁹⁰

⁸³ Vö. Xeravits 2005, 38.

⁸⁴ Xeravits 2005, 40, vö. az Elizeus prófétáról szóló részt is (*Próféták élete* 22:2b–3).

⁸⁵ Stoekl 2010, 528.

⁸⁶ Stoekl 2010, 521–523, vö. Xeravits 2002, 136–138.

⁸⁷ Xeravits 2002, 138. vö. Vermes 1998, 220–222., vö. Stoekl 2010.

⁸⁸ A „Prófétá” esetleg Illésre is utalhat (Vermes 1998, 221–222.). A kumráni iratokban a három személy tehát mint prófétai, papi és királyi figura is megjelenik (vö. Vermes 1995, 125., 127–128.). A szöveg alapján ugyanakkor többen azt is gondolják, hogy a kumráni közösség két Messiást várt, Hurst viszont ezt vitatja (Hurst 1999). Az „Áron és Izrael felkentje” kifejezéshez lásd: Hurst 1999, 161.

⁸⁹ Stoekl 2010, 532., A Mal 3:1-ben szereplő „szövetség követe” mint papi figura kérdéséről lásd: Malchow 1984, 254–255.

⁹⁰ Xeravits 2002, 136–137. A Törvény Magyarázója némelyek szerint Mózes, de Xeravits ezzel nem ért egyet (Xeravits 2003, 73.).

A héber nyelvű 4Q521 az ún. *Messianisztikus apokalipszis* – amit *Feltámadás-töredék*nek is neveznek – név szerint nem említi Illést, de a szövegből mégis ráismerünk.⁹¹ A 2. fragmentumban sejteti a Mal 3:24 egy átdolgozott szövegét, s azt, hogy a nép újra meg fogja tartani Isten parancsait, gyógyulás, feltámadás, nyugalom stb. lesz az őt követők osztályrésze.⁹² A szöveg későbbi részei az Úr ítéletébe engednek betekintést, ám a szövetség megtartóit a Messiás meg fogja menteni. A szövegben úgy tűnik, mintha két felkent jelenne meg, egyik tanítói, intői feladatokat lát el, másikuk pedig globális tekintéllyel bír, s bár beazonosításuk vitatott, XERAVITS úgy gondolja, hogy itt egyetlen személyről van szó, akinek eljövele az ítélet napját, nem pedig egy személy eljövetelét előzi meg.⁹³ XERAVITS szerint az az elképzelés, hogy Illés a Messiás előhírnöke, keresztény és rabbinikus iratokban jelenik meg először, a kumráni iratokban a Messiás előtt járó követ vagy nem azonosítható, vagy nem Illés, hanem például egy újra megjelenő Mózes (11QMelch).⁹⁴ Véleményem szerint azonban, ha a Mal 3:23-24-et nem önmagában, hanem a Mal 3:1-el együtt Illésre értelmezzük, akkor a Héber Szentírás szövegéből is levezethető, hogy Illés eljövele nem csak az ítélet napját, hanem a Messiást is megelőzi.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a kumráni könyvtár töredékeiben fellelhető, Illésről szóló részek összhangban vannak mind a Héber Szentírásban, mind a korai zsidó iratokban olvasható, az eljövendő Illéshez köthető attribútumokkal, körülményekkel. Érdekes, hogy a *Próféták életéhez* hasonlóan a kumráni szövegek mentén is felvetődik egyfajta papi származás, szerep.

4. Illés személye az Újszövetségben

Az ószövetségi próféták közül az Újszövetségben Illésnek van a legnagyobb jelentősége. Nem véletlenül, ugyanis Malakiás – akit követően megszűnt a prófétaág intézménye – próféciája kapcsán a zsidóság ekkor már elkezdte személyét a Messiás eljöveteléhez kötni,⁹⁵ s sóvárogva várja a megígért próféta ismételt megjelenését.

A varadalmakat olyan karizmatikus rabbik megjelenése is fokozza, akik Illéshez hasonló csodákat tesznek. Ilyen például Honi (*Chóní*), a körvonó, Kr. e. 1. századi rabbi, akinek az imájára esett az eső (mTaan 3:8), illetve akiről megjegyzi a *Genesis Rabba*, hogy „Nem volt senki, aki Illéshez vagy Honihoz, a Körvonóhoz hasonló módon állította volna Isten szolgálatába az emberiséget.” (GenR 13:7).⁹⁶ A másik jellegzetes karizmatikus figura az i. sz. 1. századból a galileai háterű Hanina ben Dosza (*Chaniná ben Dószá*), aki híres volt hitéről, gyógyító erejéről – még a távolból is gyógyított –, valamint ő is képes volt imájával esőt fakasztani.⁹⁷ A Talmud Haninát több helyen Illés „fölé” is

⁹¹ Fröhlich 2000, 531–534., Xeravits 2002, 136. vö. Stoekl 2010, 532.

⁹² Frg. 2. ii + 4 (Fröhlich 2000, 532.), vö. Xeravits 2002, 139.

⁹³ Xeravits 2002, 139–142.

⁹⁴ Xeravits 2002, 142., Mózes személyéről a kumráni iratokban részletesen lásd: Xeravits 2003.

⁹⁵ bEruv 43:a–b, de feltűnik a *targumok*ban is a Messiás előhírnökeként (vö. Faierstein 1981, 81–83). A Második Templom idején a liturgiában ima is tartalmazhatta Illés várását (Faierstein 1981, 84–85.). Ld. továbbá: Dale 1984.

⁹⁶ Idézi: Vermes 1995, 95. Honiról részletesen: i. m., 92–95.

⁹⁷ Részletesen: Vermes 1995, 95–103.

emeli.⁹⁸ János és Jézus tehát egy olyan közegben jelennek meg – ráadásul a többiekhez hasonlóan szintén Galileában –, amely egy Illéshez, Elizeushoz hasonló, csodatevő prófétai alak után sóvárog.

4.1. Keresztelő János és Illés személye

Az Újszövetségben Illést először a papi származású Keresztelő Jánossal hozzák kapcsolatba,⁹⁹ mintegy ő az, akin „az Illés szelleme van”. János külseje is Illés öltözetére emlékeztet: teveszőrruha és bőrön a viselete – mely egyben szegénységet is sugall¹⁰⁰ –, eledele sáska és erdei méz (Mt 3:4).

Keresztelő János Júdea pusztájában Isten királyi uralmának közelgését, s a bűnökből való megtérést hirdeti, az embereket pedig vízben meríti alá (Mt 3:1–12, Mk 1:1–8, Lk 3:1–18). János prédikálására tömegek térnek meg, s kezdenek új életet, maga Jézus is elmegy a Jordánhoz, hogy János bemerítse, melynek eredményeképp az Atya megelégedettségét fejezi ki felé (Mt 3:13–17, Mk 1:9–11, Lk 3:21–22, Jn 1:31–34).

A nép egy része ugyan Jézust is Illésnek hiszi (Mt 16:14 Mk 8:28, Lk 9:8, 19)¹⁰¹, – nem véletlen, hiszen kenyérszaporító, halottfeltámasztó, természet erőin uralmat vevő csodái is ezt indukálják¹⁰² –, Jézus viszont a Messiás útját egyengető Jánost azonosítja Illéssel: „*Illés ő, aki eljövendő volt*” (Mt 11:12, vö. Mt 11:1–19, Lk 7:18–35, vö. Mt 17:11–13, vö. Lk 1:15–17).¹⁰³ János tulajdonképpen az Illés-karakternek a szövetséghez, az Örökkévalóhoz való visszatérítő munkáját idézi meg, ráadásul Illéshez hasonlóan – aki Akhábbal és Jézabellel konfrontál, s majdnem az életébe kerül –, ő is összetűzésbe kerül a fennálló politikai hatalommal: Heródes Antipasszal és az őt befolyásoló feleségével, Heródiással, s ez sajnos János életébe is kerül (Mk 6:14–29). Igaz, Jézus is menekülni kénytelen később Heródes és a farizeusok elől, tehát őt már Illéshez hasonlóan nem csak poltikai, hanem vallási szörvek is üldözőbe veszik, s Illéshez hasonlóan Türosz és Szidón környékére megy (Mk 6:14–16, vö. 7:1–30).¹⁰⁴

Az „Illés-karakter” Jánosban és Jézusban való megjelenésének kettőssége a fentiekén túl abból is fakadhatott, hogy abban az időszakban valójában kétféle módon várták a megígért próféta eljövételét: az emberek egy része egy Izraelt véglegesen helyreállító küldöttre várt – ők nyilvánvalóan Jézusban láthatták a próféciák beteljesedését –; míg mások a messiási időszak előhírnökére vártak – számukra János megjelenése jelentette a beteljesedést.¹⁰⁵ Ugyanakkor, mikor Jánost magát kérdezik arról, hogy vajon Illés-e ő, a kérdésre nemmel felel (Jn 1:21–25), annak ellenére, mintha konkrétan tudná, hogy mégiscsak a Messiás előtt készíti az utat,¹⁰⁶ hiszen mikor börtönbe kerül Jézustól tudakozódik, hogy vajon ő e „az Eljövendő” (Mt 11:1–3, Lk 7:18–20)? Mindent egybevetve

⁹⁸ Bővebben: Vermes 1995, 101.

⁹⁹ Jánosról bővebben lásd: Klausner 1993, 186–199.

¹⁰⁰ Stern 1992, 17.

¹⁰¹ János halála után még az is felmerül, hogy Jézus az újonnan megjelent János (János *redivivus*, vö.: Mk 6:14–16, Mt 14:1–2 stb.) (Vermes 1995, 43.).

¹⁰² Vö. Vermes 1995, 118–120.

¹⁰³ Vö. Öhler 1999, 464–476.

¹⁰⁴ Klausner 1993, 245–247.

¹⁰⁵ Vermes 1995, 126.

¹⁰⁶ Vö. Klausner 1993, 217–218.

arra következtethetünk, hogy János személyében nem maga Illés jelent meg fizikálisan, hanem egy Illés szellemében szolgáló, az eljövendő Illéshez hasonló karakter. De nézzük a további újszövetségi helyeket, ahol valamilyen formában Illés fellelhető.

4.2. Jézus az átváltozás hegyén

A következő jelentős történet Jézus átváltozása szolgálatának végéhez, s így a keresztre feszítés időpontjához közeledve. Máténál a következőt olvassuk:

„És hat nap múlva magához vevé Jézus Pétert, Jakabot és ennek testvérét Jánost, és felvivé őket magokban egy magas hegyre. És elváltozik előttök, és az ő orcája ragyog vala, mint a nap, ruhája pedig fehér lőn, mint a fényesség. És ímé megjelenék őnékik Mózes, és Illés, akik beszélnek vala ővele. Péter pedig megszólalván, monda Jézusnak: Uram, jó nekünk itt lennünk. Ha akarod, építsünk itt három hajlékot, néked egyet, Mózesnek is egyet, Illésnek is egyet. Mikor ő még beszél vala, ímé, fényes felhő borítá be őket; és ímé szózat lőn a felhőből, mondván: Ez az én szerelmes Fiam, akiben én gyönyörködöm: őt hallgassátok. És a tanítványok amint ezt hallák, arcra esének és igen megrémülének. Jézus pedig hozzájuk menvén, illeté őket, és monda: Keljetek fel és ne féljetek! Mikor pedig szemeiket fölemelék, senkit sem látának, hanem csak Jézust egyedül. És mikor a hegyről alájövének, megparancsolá nékik Jézus, mondván: Senkinek se mondjátok el mit láttatok, míg fel nem támadt az Embernek Fia a halálból. És megkérdezék őt az ő tanítványai, mondván: Miért mondják tehát az írástudók, hogy előbb Illésnek kell eljőnie? Jézus pedig felelvén monda nékik: Illés bizony eljő előbb, és mindent helyreállít; De mondom nektek, hogy Illés immár eljött, és nem ismerék meg őt, hanem azt mívelék vele, amit akarának. Ezenképpen az Ember Fiának is szenvednie kell majd őtőlük. Ekkor megértették a tanítványok, hogy Keresztelő Jánosról szóla nékik.” (Mt 17:1–13, vö.: Mk 9:2–13, Lk 9:28–36)

Jézus tehát Pétert, Jakabot és Jánost magával viszi egy hegyre, ahol „átváltozik”, arca, ruhája ragyogni kezd, s Mózes és Illés jelenik meg neki, akikkel beszélgetésbe elegyedik.¹⁰⁷ A keresztény kommentátorok számára általában nem világos, hogy a történetben mi Mózes és Illés jelentősége. Egyesek Mózeszt a Törvény, míg Illést a Próféták képviselőjének tartják.¹⁰⁸ Azt mindenképpen elmondhatjuk, hogy több hasonlóság is felfedezhető Mózes, Illés és Jézus között: valamilyen formában mindhármójuknak isteni kinyilatkoztatásban van részük; konfrontálnak koruk politikai és vallási berendezkedésével; különböző aspektusokból szabadulást – pl. ételt, gyógyulást, feltámadást – hoznak az elnyomott, elesett embereknek; valamilyen módon felülkerekednek a fizikai halálon.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vö. Hutton 1994, Willmington 2017. Jézus Mózeshez hasonlítható átváltozásáról részletesen lásd: Orlov 2020, kifejezetten a metamorfózis mibenlétéről: i. m., 224–228.

¹⁰⁸ Ezt Hutton vitatja (Hutton 1994, 99–101).

¹⁰⁹ Mózesrel kapcsolatban bővebben lásd: 4.5.

A 4. versben Péter megemlíti, hogy építsenek három „hajlékot”, közben az Atya kifejezi Fiával való elégedettségét. A „hajlék” kifejezés a *sátrak ünnepére* utalhat – esetleg lehetséges, hogy az átváltozás az évnek ebben az időszakában is történt –, amikor is a zsidóság lombsátrakban lakik, megemlékezvén egyrészt az Egyiptomból való szabadulásról, valamint az eljövendő Messiási Királyságról.¹¹⁰ Jézus beszéde, halálára, feltámadására való hivatkozása esetleg arra is utalhat, hogy nincs még itt a Messiási Királyság ideje, előbb meg kell történnie *peszachnak*, a bárány vérével való megszabadulásnak.¹¹¹

Jézus megkéri tanítványait, hogy a megdicsőülés eseményéről feltámadásáig ne beszéljenek. Talán ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódhat a tanítványok érdeklődése: vajon miért mondják azt, hogy a megváltás előtt előbb Illésnek kell eljőnnie? Jézus válaszában tulajdonképpen megerősíti, hogy a Messiás előtt Illés eljön, s helyreállít – pontosabban: *visszatérít, visszahelyez* az eredeti állapotába¹¹² – mindent, majd Illést Jánossal azonosítja, akinek fellépése, Törvényhez való hűsége annyira irritálta a fennálló hatalmat, hogy megöletett. Annak ellenére azonban, hogy Jézus itt Jánost azonosítja Illéssel, véleményem szerint egy jövőbeni Illésre is utal, aki második eljövetele előtt helyreállítja majd a dolgokat. Ezzel együtt Jánost egy „Illés-figurának” tartja, aki a Messiás első eljövetele alkalmával hasonló szellemben cselekedett, mint az idők végén érkező Illés.

4.3. Illés további megjelenése az evangéliumokban

Az evangéliumokban Illés személye még két esetben fordul elő, egyszer, mikor a tanítványok kifakadnak a Jézusnak szállást nem adó samariaiakra, s mintegy Illéshez hasonlóan tüzet akarnak lehozni az égből (Lk 9:54 vö. 2Kir 1:9–14). Jézus azonban a tanítványait türelemre inti, mondván, nem azért jött, hogy elveszítse az embereket, hanem hogy megtartsa, s inkább tovább áll egy másik faluba (Lk 9:55–56).

A másik eset Jézus imája a kereszten, mikor a 22. zsoltárt idézi, s az emberek a szavak hasonlósága miatt azt hiszik, hogy szenvedése közepette Illést hívja segítségül (Mt 27:46–47).

4.4. Illés az apostoli levelekben

Illés személye az apostoli levelekben kétszer tűnik fel. Először a Rómabeliekhez írt levélben a zsidóság maradéka kapcsán jelenik meg, amikor is Pál Illésre való hivatkozással mintegy azt igyekszik igazolni, hogy amiképpen Akháb idejében is volt a zsidóságnak az Örökkévalóhoz hűséges, bálványimádást elutasító maradéka, úgy a jövőben is lesz a zsidóságnak maradéka, tehát nem vetette el Isten a népét (Róm 11:1–5 és tovább, 1Kir 19:10, 18).

A levelek közül Jakab apostolnál találkozunk még Illéssel, amikor is az apostol Illés példájával biztatja a hívőket az imádkozásra, s az Örökkévalóba vetett hitre (Jak 5:17–18).

¹¹⁰ Willmington 2017, 6. A görögben a *szkéné* szó szerepel, mely annyit tesz: *sátor, kunyhó, fedett hely, bódé* (Györkösi et. al. 1990.) A modern héber fordítás a héber *szukká*, azaz *lombsátor* szóval adja vissza (Gesenius 1993).

¹¹¹ Willmington 2017, 6.

¹¹² A görög szövegben az *apokathisztémi* ige található, melynek jelentése: *visszahelyez, visszaad, jövétesz*. A héber fordítás a *súv* ige *hifil* alakjával adja vissza a görög kifejezést, melynek jelentése: *okozza, hogy valami visszatérjen, visszatérít, visszafordít, visszahoz, megújít* (Gesenius 1993).

4.5. A Jelenések könyvének két prófétája

Illés jövőbeni szerepével kapcsolatban rendkívül jelentős a Jelenések könyvének 11. fejezete. Egy nyomorúságos jövőbeni világban járunk, amely vélhetően szexuális bűnökkel, hamis vallással, az Örökkévaló gyűlöletével és antiszemitizmussal terhelt,¹¹³ az Örökkévaló két tanúja pedig gyászruhákba öltözve három és fél évig hirdeti az Örökkévaló Igéjét (Jel 11:3, vö. Dn 12:11–12, vö. Dn 7:25, 9:25–27):

„Ezek az a két olajfa, és a két gyertyatartó, amelyek a földnek Istene előtt állanak.¹¹⁴ És ha valaki akar nekik ártani, tűz származik az ő szájukból, amely megöli az ő ellenségeiket; és ha valaki akar nekik ártani, úgy kell annak megölni. Ezeknek van hatalmuk arra, hogy bezárják az eget, hogy az ő prófétálásuknak idejében eső ne legyen; és hatalmuk van a vizeken, hogy azokat vérré változtassák, és megverjék a földet akármilyen csapással, valamennyiszer akarják. És mikor elvégezik az ő bizonyágtételüket, a mélységből feljövő fenevad hadakozik ellenük és legyőzi őket, és megöli őket. És az ő holttesteik fekszenek ama nagy városnak utcáin, amely lélek szerint Szodomának és Egyiptomnak hivatik, ahol a mi Urunk is megfeszítettet. És a népek és ágazatok, és nyelvek és nemzetek közül valók látják azoknak holttestét három és fél nap, és azoknak holttestét nem engedik sírba tenni. És a földnek lakosai örülnek és örvendeznek rajtok, és ajándékokat küldenek egymásnak; mivelhogy a két prófeta gyötörte a földnek lakosait. De három és fél nap múlva életnek lelke adaték Istentől beléjük, és lábaikra állanak; és nagy félelem esék azokra, akik őket nézik vala. És hallának nagy szót az égből, amely ezt mondja vala nékik: Jöjjetek fel ide. És felmenének az égbe felhőben; és láták őket az ellenségeik. És lőn abban az órában nagy földindulás, és a városnak tizedrésze elesék; és megöleték a földindulásban hétezer ember neve; és a többiek megrémülének, és a menny Istenének adának dicsőséget.” (Jel 11:4–14)

De ki ez a két tanú? A kommentátorok a tanúk kilétét többféleképpen értelmezik: mivel az Ószövetség szerint explicite csak két személy nem halt meg, így a tanúk Énókh (1Móz 5:21–24) és Illés lennének.¹¹⁵ Leggyakrabban azonban Illéssel és Mózeszel azonosítják őket, mert a tanúk itt felsorolt tettei e két személy attribútumaihoz tartoznak a Héber Szentírásban. S bár a Tórából úgy tűnik, hogy Mózes meghalt, s az Örökkévaló maga temette el (5Móz 34:5–6), az apokaliptikus hagyomány – pl. *Mózes mennybementele* –, Josephus, s a Talmud szerint viszont nem halt meg, hanem él.¹¹⁶

¹¹³ Vö. Stern 1992, 821., vö. Malakiás prófeta idejének kontextusa (vö. 1.2.).

¹¹⁴ Zak 4:2–3, vö. Zak 4:14.

¹¹⁵ Stern 1992, 820, Öhler 1999, 463.

¹¹⁶ Kocsis 1995, 447. bSzótát 13b, vö. Josephus: „Belátták, hogy ebben kedvére kell tenniök, és ezért sírva visszamaradtak, hogy ő akarata szerint távozhassák az életből, és csak a vének, Eleázár, a főpap és Józsué, a fővezér kísérték el. Mikor fölért az Ábárim hegyre – ez a hegy Jerikó közelében emelkedik, s pompás és messzi kilátás nyílik róla Kánaán földjére –, elbocsátotta a véneket. Ezután megölelte Eleázárt és Józsuét, miközben még beszélgetett velük. Egyszerre csak felhő ereszkedett reá, és ő eltűnt egy szakadéokban. A szent könyvekben azonban azt írta, hogy meghalt, mert attól tartott, hogy azt mondhatnák: páratlan erényei jutalmául tért vissza az Istenhez.” Josephus: *A zsidók története*, 4:8, vö. Júd 9. Mózes elragadtatásával kapcsolatban lásd részletesen: Orlov 2020, 195–199.

Jézus idejében a zsidóság eszkatológiai prófétaként – s egyszersmind tanítói karakterként – két személyt várt: Illést és Mózeszt. A rabbinikus irodalomban is megjelenik az az elképzelés, hogy Illés és Mózes együtt jelennek majd meg az idők végén, például egy helyütt az Úr megesküszik Mózesnek: „amikor visszahozom Illés prófétát, mindketten el fogtok jönni” (DeutR 3:17).

Az Örökkévaló mellett kiálló két tanút (vö. 5Móz 19:15) – akik Stern szerint Jézus messiási voltát hirdetik¹¹⁷ – megölik, melyre válaszul az emberek örömmünnetet tartanak (vö. Eszt 9:22). A tanúkat azonban Isten feltámasztja, földrengések közepette az égbe ragadtatnak, hétezer ember neve megöletik, a megrettent emberek pedig Istennek adják a dicsőséget.

Összefoglalásként elmondhatjuk tehát, hogy az Újszövetségben „Illés” – azaz a szellemében szolgáló Keresztelő János, majd az eljövendő valóságos Illés – a Messiás útját készíti elő, megtérésre szólítja fel a bűnösöket, Isten eljövendő királyságát hirdeti, míg a Jelenések könyvében az immáron újonnan megjelenő Illés az Örökkévaló melletti hűséges, szenvedélyes – s egyben szenvedő –, csodatevő tanú.

5. Illés személye a rabbinikus hagyományban

Illés személye a zsidó hagyományban szorosan a megváltáshoz, a Törvényhez, az Örökkévalóhoz való hűséghez kötődik, s mind a rabbinikus gondolkodásban, mind a zsidó vallásgyakorlatban megjelenik.

5.1. Illés a rabbinikus irodalomban

Mivel nem halt meg, a szenvedélyes Isten- és igazságszerető, csodatevő, ételszaporító, halottfeltámasztó próféta nemzedékről nemzedékre megjelenik, hogy meglátogassa a nyomorúságban tengődő zsidókat, az igazakat, reményt adjon nekik, s megjelentse számukra a Tóra titkait.¹¹⁸ Mikor eljön, tisztázza a leszármazási kérdéseket,¹¹⁹ s az eldönthetetlen *halakhikus* (zsidó vallásjogi) kérdéseket is megválaszolja.¹²⁰ Tizennyolc talmudi vita zárul a *tékú* kifejezéssel, mely annyit tesz: álljon, maradjon a vita eldöntetlenül.¹²¹ Némelyek szerint ez egy rövidítés, s a *Tisbí Jötáréc Kúsjót Űvájót* szavak első betűjének összeolvasásából származik, melynek jelentése: *Tisbí* (azaz Illés) *megoldja majd a nehéz kérdéseket és a problémákat*.¹²² Vannak esetek, amikor pedig a Talmud bölcsei a vitát azzal zárják: „Hagyjuk, amíg Illés el nem jön!” (*jehé munnach ad sejjávó Élijáhú*)¹²³ vagy azzal, hogy: „Senki ne nyúljon hozzájuk, míg Illés el nem jön!” (*ló jigga báhen ad sejjávó Élijáhú*).¹²⁴ Illés tehát egyfajta végső döntőbíró,¹²⁵ akihez azonban jövőbeni eljövetelekor több csodát is kap-

¹¹⁷ Stern 1992, 821.

¹¹⁸ Law 2017, 60, bölcseknek való megjelenéséről ld. pl. Fairstein 1981, 84.

¹¹⁹ Hedner-Zetterholm 2009, 165, vö. Fairstein 1982, 82.

¹²⁰ Hedner-Zetterholm 2009, 170–180, vö. Fairstein 1982, 82.

¹²¹ Fairstein 1982, 82.

¹²² Frank 2001, 255.

¹²³ Pl. mBMecíá 1:8, 3:4.

¹²⁴ Pl. mBMecíá 2:8.

¹²⁵ Illés azonban már a Talmud idejében is beleszól a vitákba, lásd pl. Akhnáj kemencéje történetét (bBMecíá 59b vö. Hedner-Zetterholm 2009, 180–182). Illés és a rabbinikus tekintély kérdésével kapcsolatban lásd az egész Hedner-Zetterholm 2009 tanulmányt.

csolnak, például, hogy ő fog felelni a halottak feltámadásáért, vagy hogy megmutatja a Templom három elveszett edényét (frigyláda, manna arany korsó, felkenetés olajának edénye) stb.¹²⁶ Alakját a szenvedélyesen bűngyűlölő Fineással (*Pinchász*) is összekapcsolják (4Móz 25:6–15) – emiatt lehet az, hogy Illést is ábrázolják kürttel (vö. 4Móz 31:1–6) –,¹²⁷ de azonosítják Sálém (*Sálém – békesség, teljesség*) királyával, Melkhisédekkel (*Malkicedek – igazságosság királya, királyom igazságos / igaz*) is.¹²⁸

5.2. Illés a zsidó liturgiában

A liturgiában négy fő ponton találkozunk vele: a körülmetélés, a szombat búcsúztatása, a *peszach* és a *jóm kippúr* (engesztelés napja) kapcsán.

5.2.1. Illés széke

A körülmetélés az Örökkévalóval kötött szövetségnek a jele (1Móz 17:9–12).¹²⁹ A hagyomány szerint Illés a „brit anygala” – vagyis „a szövetség követé” (*maleach habberít*, vö. Mal 3:1).¹³⁰ Egy midrás szerint ugyanis, amikor Illés Jézabel elől menekült, akkor az Úr anygala megjelent neki, s a következőt mondta: „Mivel kiálltál mellettem Sittimben és Ácháv idejében, a zsidók ezentúl nem csinálnak britet nélkül.” (Pirké DeRabbi Eliézer 29).¹³¹ Tehát mivel Jézabel idejében Illés keményen ostromozta az Örökkévaló szövetségét elhagyókat, ezért, a Teremtő meghagyta neki, hogy láthatatlan tanúként vegyen részt minden körülmetélésen, azaz a szövetség megújításának eseményén, amely a zsidó identitás kulcsa.¹³²

Körülmetéléskor a nyolc napos fiút Élijáhu székébe helyezik, s a *móhél* (körülmetélést végző személy) egy imát mond, melyben kifejezi, hogy az eseményen szövetség felett őrködő tanúként ott van Illés:¹³³

„Örökkévaló, a Te segítségedben reménykedem, arra várok, Örökkévaló, hogy rendeletem teljesíthessem. Élijáhu, szövetség küldötte, itt van, ami a tiéd, állj jobbomon, és támogass! Örökkévaló, segítségedre várok, úgy örülök szavaidnak, mintha valami nagy kincset találnék. Honoljon nagy békesség azok között, akik szeretik tanodat, ne botoljanak meg! Boldog, akit kiválasztottál, hogy közel legyen hozzád, és udvaraiddban lehessen! Teljünk meg házad javával, hajlékod szentségével!”¹³⁴

¹²⁶ Hirsch et al., Fairenstein 1982, 82.

¹²⁷ Öhler 1999, 462, *Sámuel imája*, 106. Illés Finással való azonosítása a mohamedán kultúrában is elterjedt (Hirsch et al.). Illés személye a kürtökkel ábrázolásokon is megjelenik (*OR-ZSE Hágádá*, 108. vö. Hirsch et al.).

¹²⁸ Hirsch et. al. Vö.: 1Móz 14:19–24, Zsid 7:1–3.

¹²⁹ Bővebben lásd: Lau 2000, 413–420, Oláh 2005, 116–118.

¹³⁰ Kimchi Illéssel azonosítja. *Sámuel imája*, 106.

¹³¹ Idézi: *Sámuel imája*, 106.

¹³² Lau 2000, 413–420.

¹³³ *Sámuel imája*, 106.

¹³⁴ U. o.

Illés tehát a szövetség követeként jelenik meg a körülmetéléskor, s mintegy felügyeli a Tóra megtartása mellett való elköteleződést, a zsidó identitást.

5.2.2. *Havdálá*

Illés személye a zsidósággal kötött szövetség egy másik fontos eseményéhez, a szombat napjához is szervesen kapcsolódik. A szombat egyrészt egyetemes ünnep, a teremtésre emlékeztet (2Móz 20:11), másrészt a zsidóság Egyiptomból való szabadulására, a rabszolgaságból való megváltásra (5Móz 5:15),¹³⁵ s a zsidó nép és az Isten közti szövetségnek a jele (2Móz 31:13–17). A szombat egyfajta kilépés az időből, az Örökkévalóhoz való kapcsolódás, egyszersmind mint hetedik nap a megpihenés, békesség, a Messiási Királyság előképe.¹³⁶

A zsidóságban nem csak a szombat fogadása, hanem az ünnep távozása, a szombat kimenetele is fontos esemény. A szertartást *havdálának* (*elválásztás*) hívják, mely a szent és a profán elválásztását jelképezi, amikor is négy áldást mondanak el.¹³⁷ Szombat alkalmával a zsidók egy „többletleket” (*nesámá jetirá*) is kapnak, mely az ünnep végeztével elhagyja őket, így ekkor ettől is elbúcsúznak.¹³⁸ A „szombat királynő” is távozik ilyenkor, melynek tiszteletére egy lakomát is ülnek, melynek során többségében Illés prófétáról szóló dalokat énekelnek.¹³⁹

Az egyik dal például a következőképpen emlékezik meg Illésről:¹⁴⁰

„A pihenőnap távoztával áldd meg néped gazdagsággal!
Küldd már Tisbit a síróknak, bú és bánat távozzanak!

Itt az idő, erős várunk, hogy begyűjtsd szétszórásunk
irgalmatlan népek közül, kik csapdákkal vesznek körül.

Ébreszd fel már szereteted, kik úgy kérnek, mentsd ki néped!
Hadd lássa már megváltásod szétszórt nyájad, az elhagyott.

[...]

Ez örömnapi elmúltával Neved szörnyű hatalmával
küldd el Éliást népedhez, jussanak jó keresethez!”

¹³⁵ Bővebben lásd: Lau 2000, 157–221., Hahn 1997, 23–30., Oláh 2005, 24–29.

¹³⁶ A szombatról s szimbolikájáról bővebben lásd: Finta 2014.

¹³⁷ Bővebben: Lau 2000, 206–207.

¹³⁸ Mivel a „többletlelek” egyfajta szellem (*ruách*), ezért az ettől való búcsúzást egy az illatos fűszer (*réách*) szimbolizálja, melyet ilyenkor vigasztéppen szagolgatnak. Lau 2000, 206.

¹³⁹ A kabbala szerint Illés minden héten, miután kimegy a szombat, nekiül, hogy összeírja Izrael érdemeit (Lau 2000, 207.).

¹⁴⁰ *Sámuel imája*, 324–325.

A dalban Illés személye a megváltás utáni sóvárgással kapcsolódik össze, ugyanakkor a mindennapi élet nehézségei közepette a munka megáldását, szenvedésüket enyhítendő anyagi felemelkedést remélnek tőle. Egy másik dal refrénje a következő:¹⁴¹

„Éliás próféta, ki a giládi Tisbében született,
a Dávid-házi Messiással hozzon gyors segítséget!”

A dal versszakai végigtekintik Illés élettörténetét, kiragadva abból néhány momentumot – pl. a bálványimádókra való haragja miatt nem engedte, hogy eső essen, hollók etették, megsokasította az olajat és a lisztet, kérésére tűz jött le az égből –, majd a próféta jövőbeni szerepére tér ki.¹⁴²

„Ő az, aki egyszer újra jön a mennyből,
ő az, aki majd jó hírt hoz Istentől,
hű hírhozó, békét hoz apának gyermekétől.

Ő az, aki bátran kiállt Istenért,
Isten tűzszekeret küldött le kedvéért,
aki él és el nem temették.

Ő mentsen ki minket oroszlán körmeiből,
hozzon nekünk jó hírt fentről, a mennyekből!
Apák, fiúk együtt búcsúznak szombat estétől.

Tisbe városától kapta ő a nevét,
ő biztosítja majd tanunknak sikerét,
ő visz ki a sötétből, hogy lássuk Isten fényét.

Mily jó lehet annak, ki álmában látta,
boldog lehet az is, ki útfélen találta,
s üdvözölte, azt Isten is megáldja.

Írva van: elküldöm hozzátok Éliást,
mielőtt elhozom az ítélet napját,
minden fiú akkor kibékíti apját.”

A dalban Illés személye erősen összekapcsolódik a családok helyreállításával, a jó hír hozásával, a fénnnyel. Az utolsó előtti versszak arra utal, hogy Illés meg-meg jelenik a történelem során az elesetteknek, s megsegíti őket, az utolsó versszak pedig megemlíti az ítélet napját, melyet megelőzően jön majd el a próféta.

¹⁴¹ *Sámuel imája*, 325.

¹⁴² *Sámuel imája*, 326.

A szombat ünnepe, az Örökkévalóval való szövetség jele, a zsidó identitás fontos alapköve elkerülhetetlenül jön el minden vallásos zsidó családba hétnaponta, így a zsidó élet szerves része Illés próféta várása, személyének a családok helyreállításával, megváltással, szabadulással, Isten igazságos ítéletével való összekapcsolása.

5.2.3. *Peszach*

Illés a *peszach*hoz, valamint az Egyiptomból való szabadulással kapcsolatos emlékvacsorához, a *széder* estéhez is több ponton kapcsolódik.

A *peszach* előtti szombaton az ún. nagy szombat (*sabbát hagádól*) van, amikor is Malakiás próféciáját (Mal 3:4–4:6, BHS: 3:4–24) olvassák fel a zsinagógában, ezért Illés eljövételét és az Őrretentes napját megelőzendő, ezt a napot a megtérés szombatjának (*sabbát súvá*) is nevezik.¹⁴³

Peszach – mely a történelem során gyakran volt a vérvádak, zsidók elleni pogromok, mészárlások ideje – előestéjén, a *széder* este alkalmával a zsidók újramesélik a szabadulás történetét, s a nyomorúságra emlékeztető ételeket fogyasztanak, illetve négy pohár bort isznak hozzá.¹⁴⁴ A négy pohár bor négy kifejezésre emlékeztet, amelyet az Örökkévaló tesz a zsidósággal: „*kiviszlek titeket*” (Egyiptomból), „*megszabadítalak titeket*” (a rabszolgaságból), „*megmentelek titeket*” (erővel, büntető ítéletekkel), „*népemmé fogadlak titeket*” (Istenetekké leszek, „*s megtudjátok hogy én vagyok az Uratok*”) (2Móz 6:6–7).¹⁴⁵ Az asztalon azonban van egy ötödik pohár is, Élijáhu serlege, mely egy ötödik kifejezésre utal: „*beviszlek titeket a földre, [...] s nektek adom azt örökségül*” (2Móz 6:8). A harmadik pohár után *Hallél* (dicsérő) zsoltárokat énekelnek (Zsolt 113–118), majd kitöltik a negyedik poharat és Élijáhu serlegét, kitárják az ajtót, s a következőt mondják:

„Zúdítsd haragodat azokra a népekre, akik nem ismernek el Téged, és azokra a birodalmakra, amelyek nem idézik a Nevedet. Mert elemésztették Jákobot és feldúlták tanyáját. Borítsd rájuk haragodat, érje utol őket izzó dühöd. Üldözd őket kíméletlenül, irtsd ki őket mennyboltod alól!”¹⁴⁶

Ez az ima erős párhuzamot mutat egyébként *Sírák fia* könyvének a már korábban citált Illés-portréjával, melyben Illés szintén a harag prófétájaként jelenik meg, aki az Örökkévaló eljövendő haragja előtt Izrael népének helyreállításában is szerepet játszik.

Ezt követően kiisszák a negyedik pohár bort,¹⁴⁷ énekeket énekelnek, a megritkított nép szaporodásáért imádkoznak, majd „*Jövőre Jeruzsálemben!*” köszöntéssel búcsúznak el.¹⁴⁸

¹⁴³ Lau 2000, 343.

¹⁴⁴ Lau 2000, 359–360.

¹⁴⁵ Vö. mPesz 4:1.

¹⁴⁶ *Peszáchi Hágádá*, 45., vö. OR-ZSE *Hágádá*, 110–111., mely szerint régen a *haggádák* nem tartalmazták ezt a részt, hanem később a zsidóság hányattatásai miatt került bele, európai toldalék.

¹⁴⁷ A negyedik pohár bort Jézus nem itta ki (Mt 26:29).

¹⁴⁸ *Peszáchi Hágádá*, 57.

Az ötödik pohárral kapcsolatban többféle magyarázat is létezik: az egyik szerint, amíg Izrael szétszórásban van, addig nem fogyaszthatja el az ötödik pohár bort.¹⁴⁹ Egy másik magyarázat szerint pedig a bölcsek egyszerűen nem tudták eldönteni, hogy négy vagy öt pohár bort kell-e inni, a vita függőben maradt, s majd eljön Illés és eldönti. Némelyek szerint Illés, mint a Messiás előhírnöke várása később adódhatott hozzá az ötödik pohár jelentéstartalmához, de a kitárt ajtó is ezt szimbolizálja: a nép kész Illés fogadására.¹⁵⁰

5.2.4. *Jóm kippúr*

Az *engesztelés napján*, azaz *jóm kippúr*kor a mindennapi imákat követően egy záróima (*Neílá*) is elhangzik, melynek során utalás történik Illés prófétára.

A Templom fennállásának idején a *Neílá*-imát abban az órában mondták, amikor befejezték az ünnepi áldozatokat, s bezárták a Szentély kapuit.¹⁵¹ A hagyomány szerint ugyanebben az időpontban zárulnak be az Ég kapui is, ám előtte még utoljára lehetőség van a kopogtatásra – „*Nyiss nekünk kaput a kapuzárás óráján, mert lemenőben a nap*” –, hogy akik lemaradtak volna, az utolsó pillanatban még az Élők könyvébe beírassanak, mert ezt követően a könyvek lepecsételésre kerülnek. Még utoljára lehet a bűnök bocsánatáért esedezni. A *Szátán* (*Vádló*, a magyar nyelvben szokványosan: *Sátán*) az engesztelés napján nem vádolhatja Izraelt, ám mihelyst vége az ünnepnek, ismét nekikezdhethet. A szertartás befejezése előtt elhangzik az Örökkévalóba vetett hit legfontosabb megvallása: „*Halljad, Izrael, az Úr a mi Istenünk, ő az egyetlen Úr!*”, majd háromszor: „*Áldott Királysága dicsőségének neve mindörökre!*”.¹⁵² Ezt követően többször ismétlik el a Kármel-hegyi felkiáltást: „*Az Úr az Isten!*”. Ezután megfűjják a sófárt, majd azt mondják: „*Jövő ilyenkor az újjáépült Jeruzsálemben!*”¹⁵³

A sófár az őszi ünnepkörben ekkor hangzik fel utoljára, s egyben a *jubileumi évre* (*jóvé*) is emlékeztet, amikor is a rabszolgák felszabadultak, visszatérhettek családjaikhoz, a földek pedig visszakerültek eredeti tulajdonosaikhoz (3Móz 25:8–34.).¹⁵⁴ Bár a *jubileumi évet* napjainkban nem tartják – nem is lehetne jelenleg – a sófárt a mai napig megfűjják az engesztelés napja végén, abban a reményben, hogy Izrael szétszórása véget ér, s mindenki visszatérhet atyái földjére.¹⁵⁵

Konklúzió

A tanulmányban először is azt láthattuk, hogy a tórai zsidó ünnepek nem csak a múltba, hanem a jövőbe mutatóan is konkrét történelmi események mérföldkövei. Az első ünnep a *peszach*, mely szorosan kapcsolódik a zsidó nép megszabadulásához, a megváltáshoz, a tavaszi ünnepkört lezáró

¹⁴⁹ OR-ZSE *Hággádá*, 26.

¹⁵⁰ OR-ZSE *Hággádá*, 108–109., az ajtónyitással kapcsolatos további magyarázatokhoz lásd: i. m., 110.

¹⁵¹ Lau 2000, 280.

¹⁵² U. o.

¹⁵³ Lau 2000, 281.

¹⁵⁴ Részletesen: Finta 2014.

¹⁵⁵ Lau 2000, 282.

pünkösdi pedig az Örökkévalóval való szövetségkötéshez, a Törvény-adáshoz. Illés történelmi és eljövendő karaktere szorosan összefügg a megváltás előkészítésével, a nép szövetséghez és Isten Törvényéhez való visszatérítésével. Mint ilyen figura szorosan kapcsolódik Mózes személyéhez is: hiszen mindkettejük karaktere Isten Törvényével, az Örökkévalóhoz való hűséggel, koruk politikai berendezkedésével való szembenállással, az a feletti ítélettel, csodatételekkel is összefügg. Mindketten negyven napot és negyven éjt böjtölnek, s az Örökkévalóval „találkoznak” a Sínai hegyen.¹⁵⁶ Mindkettejük szolgálatát tanítványuk – Józsué (*Jehósua – Szabadító*) és Elizeus (*Elísá – Isten szabadító*), mindkettejük neve Jézus (*Jésúa – Szabadító*) nevét is tartalmazza – fejezi, teljesíti be. Mindketten előképei, előhírnökei is a Messiásnak, aki a keresztény hit szerint Jézus Krisztus.

S bár a keresztény elképzelés szerint a tavaszi ünnepek Jézus Krisztusban már beteljesedtek, véleményem szerint a jövőre nézve mégis van egy még erőteljesebb, szó szerintibb beteljesedési potenciál bennük:¹⁵⁷ amikor nem csak egy Illés szellemével szolgáló személy jön el – mint amilyen Keresztelő János volt –, hanem maga Illés jön vissza a Földre, ahogy azt a zsidóság folyamatosan várja, s akinek megjelenése, helyreállító munkája után eljön / visszajön majd a Messiás, aki véget vet a Sátán munkájának, igazságos ítéletet gyakorol, majd megalapítja királyságát a Földön. Ez lesz az üdvtörténelmi „per” vége. Mózes Törvénye alapján azonban egy per lefolytatásához két tanú szükséges, így Illés nem egyedül jön, hanem Mózessel. E két tanú ott van Jézus mellett, mielőtt szembeszáll a halállal, s ott látható az idők végén is, amikor „Egyiptomnak”, s „Jézabel uralmának” vége lesz, s nyilvánvalóvá válik, hogy egyedül az Örökkévaló az Isten, s megtörténik a hatalomátvétel e világ felett.¹⁵⁸

Elképzelhető tehát, hogy a zsidó liturgiához illeszkedően Illés és Mózes *peszach* környékén érkeznek – amire meglehetősen nagy esély van, ha számba vesszük, hogy a keresztény értelmezés szerint Jézus mint páskabarány megáldoztatása *peszachkor*, a Szent Szellem kitöltetése pedig *pünkösdkor* történt. Feladatuk az Örökkévaló és népe kapcsolatának helyreállítása, a nép Törvényéhez, szövetséghez való visszatérítése, az ítélettel megkezdése lesz. Ha valóban *peszach* környékén jönnek el, akkor szolgálatuk, a Jelenések könyvében írt három és fél éves időszak a *kürtzengés ünnepe* / *újév* és az *engesztelés napja* tájékán érhet véget. Ne feledjük, a *kürtzengés ünnepe* / *újév* a zsidó hagyományban nem csak a teremtsre emlékeztet, hanem egyben az Örökkévaló Föld fölötti uralmának bejelentését is szimbolizálja, Isten királyi mivoltát emeli ki. A napot az ítélet napjának (*jóm hádín*) is nevezik a hagyományban. Ezzel a nappal kezdődik egy sötét, félelmetes, szorongással teli időszak, ekkor dől el végleg az emberek sorsa: az Élők, a jók, avagy a gonoszok könyvébe íratnak-e be. Ez az időszak a nagy nyomorúság egy sötét periódusát jelezheti előre,¹⁵⁹ ekkortájt kerülhet sor a két tanú – Illés és Mózes – megölésére, feltámadására, s esetleg a *Jelenések könyve* 12. fejezetében leírtakra is. A rettenetes napokat az *engesztelés napja* zárja, mely egy nemzeti bűnbánati nap is. A zsidó hagyomány szerint ekkor az Örökkévaló előtt lévő könyvek, s az Ég kapui bezárulnak, megpecsételtetik az emberek sorsa (vö. Jel 11:13). A keresztény eszkatológia szerint ekkor ismeri fel a zsidóság Jézus Krisztus személyében a Messiását. Talán ekkortájt,

¹⁵⁶ Vö. Law 2017, 63–64.

¹⁵⁷ Vö. a *sensus plenior* (teljes értelem) jelenségével (Fabiny 2016, 51–55).

¹⁵⁸ Sacks 2017, 1–25.

¹⁵⁹ A nagy nyomorúság időszakáról bővebben lásd: Larkin 2002, 142–149.

s ennek következtében történhet meg, hogy kitöltik a negyedik – „*népemmé fogadlak*” – poharat (vö. Mt 26:29), mellyel együtt Élijáhu serlege is kitöltetik. Érdekes momentum, hogy *jóm kippúr* végén szólal meg utoljára a sófár – emlékezzünk, Illést helyenként sófárral ábrázolják a zsidó hagyományban. A kürt és a serleg ilyen módon esetleg párhuzamba hozható a tanúk feltámadása utáni hetedik kürtszóval (Jel 11:15–19), mely elindítja a harag poharainak kitöltését (Jel 16. fejj.), az egyiptomi csapásokhoz hasonló jelenségeket, a Föld és lakosai mérhetetlen pusztulását, a Messiás-király és a gonoszság erőinek végső összecsapását s győzelmét. Ezt követően történhet meg az, ami az ötödik pohár bor elfogyasztásához kapcsolható: vagyis a zsidó nép végre teljes mértékben birtokba veheti földjét, s elkezdődhet a *sátrak ünnepe*, a Messiás ezer éves földi uralma.

Felhasznált irodalom

- BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (Szerk.: Karl Ellinger – Wilhelm Rudolph), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- BOOKER 2016: Booker, Dr. Richard: *Celebrating Jesus in the Biblical Feasts*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- CATHCART – GORDON 1989: Cathcart, Kevin J. – Gordon, Robert P. (eds.): *The Targum of the Minor Prophets; translated, with a critical introduction, apparatus, and notes*. (Vol. 14 of the Aramaic Bible series), Edinburgh: T & T Clark.
- CLENDENEN 2019: Clendenen, E. Ray: „Messenger of the Covenant” in Malachi 3:1 once again. In: *Journal of Evangelical Theological Society*, 62(1): 81–102.
- CORLEY 2020: Corley, Jeremy: Elijah among the Former Prophets in Hebrew Ben Sira 48:1–12. In: *Studia Biblia Slovaca* 2(12): 198–226.
- CRAWFORD 2017: Crawford, Brian: Passover and the Lord's Supper. In: Darrell L. Bock – Mitch Glaser (szerk.): *Messiah in the Passover*. New York: Chosen People Ministries – Kregel Publications, 99–110.
- DALE 1984: Allison, Dale C. Jr.: Elijah Must Come First. In: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 103, No. 2., 256–258.
- DARRELL-GLASER 2017: Bock, Darrell L. – Glaser, Mitch (eds.): *Messiah in the Passover*. New York: Chosen People Ministries.
- EJ: *Encyclopaedia Judaica*. Keter Press, Jerusalem Ltd., Jerusalem, 1996.
- FABINY 2016: Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan.
- FAIERSTEIN 1981: Faierstein, Morris M.: Why do the Scribes Say That Elijah Must Come First. In: *Journal of Biblical Literature* 100(1): 75–86.
- FINTA 2014: Finta Szilvia: Újjá lesz a Föld. A föld szombatja és a jubileumi év. *Új Exodus* 21(2): 60–67.
- FINTA 2022: Finta, Szilvia: The Shadows of Things to Come: The Torahic Jewish Holidays as Milestones of the Future. In: Nyíri Kristóf (ed.): *Facing the Future, Facing the Screen. Perspectives on Visual Learning*. (eds. Aczél Petra, Benedek András, Nyíri Kristóf), Vol. 5., Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 15–19.

- FINTA 2024: Finta Szilvia: Az ötödik pohár. Illés próféta és a megváltás. In: Benke László (szerk.): *Legendás csontoktól egy matrózlázadásig. Huszonnégy írás a múlt és a történeti források kapcsolatáról a hatvanéves Grüll Tibor köszöntésére*. Budapest: Kalligram, 145–155, 241.
- FRANK 2001: Frank, Yitzhak: *The Practical Talmud Dictionary*. Jerusalem: Ariel.
- FRÖHLICH 2000: Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. Budapest: Szent István Társulat, Piliscsaba: PPKE-BTK.
- GESENIUS 1993: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- GLASER–GLASER 1987: Mitch and Zahava Glaser: *The Fall Feasts of Israel*. Chicago: Moody.
- GRÜLL 2019: Grüll Tibor: *Biblia történelem. Őszövetség. Ideiglenes jegyzet*. Budapest: SZPA.
- GYÖRKÖSY ET AL. 1990: Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre: *Ógörög–magyar szótár*. Budapest: Akadémiai.
- HAHN 1997: Hahn István: *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest: Makkabi.
- HARE 1985: Hare, D. R. A.: The Lives of the Prophets. A New Translation and Introduction. The Lives of the Prophets. In: James H. Charlesworth: *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic works*. Garden City, New York: Doubleday, 379–399.
- HEBREW NEW TESTAMENT. London: Trinitarian Bible Society, 1998.
- HEDNER–ZETTERHOLM 2009: Hedner-Zetterholm, Karin: Elijah's Different Roles – A Reflection of the Rabbinic Struggle for Authority. In: *Jewish Studies Quarterly* 16(2): 163–182.
- HIRSCH ET AL.: Hirsch, Emil G. et al.: Elijah. In: *The Jewish Encyclopedia*. Funk and Wagnalls, New York, 1906–1910. <https://jewishencyclopedia.com/articles/5634-elijah>, (2023.10.15).
- HIRSCH–RHINE: Hirsch, Emil G. – Rhine, A.: Carmel, Mount. In: *The Jewish Encyclopedia*. Funk and Wagnalls, New York, 1906–1910. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/4046-carmel-mount> (2023.10.08.).
- HOWARD–ROSENTHAL 1998: Howard, Kevin – Rosenthal, Marvin: *Az Úr ünnepei*. Budapest: Hit Gyülekezete.
- HURST 1999: Hurst, L. D.: Did Qumran Expect Two Messiahs? *Bulletin for Biblical Research* 9: 157–180.
- HUTTON 1994: Hutton, Rodney R.: Moses on the Mount of Transfiguration. *Hebrew Annual Review* 14: 99–120.
- IBN EZRA ON MALACHI (Héber online verzió) https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Malachi?tab=contents, (2024.05.30.).
- JÉZUS, SÍRÁK FIA KÖNYVE. In: *Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel. A Septuaginta alapján*. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin kiadó, 2023, 84–146.
- JOSEPHUS: *A zsidók története*: Josephus Flavius: *A zsidók története*. Budapest: Európa, 1980.
- JOSEPHUS: *Apión ellen*: Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest: Attraktor, 2010.
- KAUFMANN: Kaufmann, Kohler: Ban. In: *The Jewish Encyclopedia*. Funk and Wagnalls, New York, 1906–1910. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/2433-ban>, (2024. 05. 29.).
- KLAUSNER 1993: Klausner, Joseph: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*. Budapest: Logos Kiadó.

- KOC SIS 1995: Kocsis Elemér: János Jelenéseinek magyarázata. In: Varga Zsigmond et al.: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata. III. kötet, Az Újszövetség könyveinek magyarázata, mértékek, táblázatok, térképek*. Budapest: Kálvin Kiadó, 428–464.
- KOET 2011: Koet, Bart: Elijah as Reconciler of Father and Son: From 1 Kings 16:34 and Malachi 3:22–24 to Ben Sira 48:1–11 and Luke 1:13–17. In: Jeremy Corley – Harm van Grol (eds.): *Rewriting Biblical History: Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes*, Berlin: De Gruyter, 173–190.
- LARKIN 2002: Larkin, Clarence: *A diszpenzáció igazsága, avagy Isten terve, szándéka a különböző korszakokban. (Dispensational Truth or God's Plan and Purpose in the Ages.)* Glenside, PA: Water of Life.
- LAU 2000: Rabbi Israel Méir Lau: *A zsidó élet törvényei*. Tel-Aviv.
- LAW 2017: Law, Gordon: Passover in the Prophets. In: Darrell L. Bock – Mitch Glaser (szerk.): *Messiah in the Passover*. New York: Chosen People Ministries – Kregel Publications, 57–65.
- MALCHOW 1984: Malchow, Bruce V.: The Messenger of the Covenant in Mal 3:1. In: *Journal of Biblical Literature* 103(2): 252–255.
- McKENZIE – WALLACE 1983: McKenzie, Steven L. – Wallace, Howard N.: Covenant Themes in Malachi. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 45(4): 549–563.
- METZUDAT DAVID ON MALACHI (Héber és angol online verzió) https://www.sefaria.org/Metzudat_David_on_Malachi?tab=contents, (2024.05.30.).
- MIDRASH RABBAH. (Héber és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Midrash/Aggadic%20Midrash/Midrash%20Rabbah>, (2024.05.31.).
- MISHNAH. (Héber és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>, (2023.10.15.)
- MITCHELL 2023: Mitchell, David C.: *Messiah ben Joseph*. Glasgow: Campbell.
- MÓDIS 1995: Módis László: Malakiás könyvének magyarázata. In: Karasszon Dezső et. al.: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata II. kötet. Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve – Malakiás könyve*. Kálvin Kiadó, Budapest, 928–931.
- OLÁH 2005: Oláh János: *Judaiztika*. Budapest: Országos Rabbiképző Intézet.
- ORLOV 2020: Orlov, Andrei A.: Which Moses? Jewish Background of Jesus' Transfiguration. In: *Revelation and Leadership in the Kingdom of God: Studies in Honor of Ian Arthur Fair*, edited by Andrei Orlov, Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 181–268.
- OR-ZSE HÁGGÁDÁ. (Ford. és magyarázatok: Roth Emil), Budapest: OR-ZSE, 2004.
- ÖHLER 1999: Öhler, Markus: The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God. In: *Journal of Biblical Literature* 118(3): 461–476.
- PESZÁCHI HÁGGÁDÁ. (Ford.: Gréda József) Budapest: Chábád Lubavics – EMIH, 2006.
- PETTERSON 2019: Pettersen, Anthony R.: The Identity of “The Messenger of the Covenant” in Malachi 3:1 – Lexical and Rhetorical Analyses. *Bulletin for Biblical Research* 29(3): 277–293.
- POIRIER 2003: Poirier, John C.: The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran. *Dead Sea Discoveries* 10(2): 221–242.
- RÁSI: *The Complete Tanakh (Tanach) – Hebrew Bible. The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi's Commentary*. (Szerk.: Rosenberg R A J), https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm (2024.05.31.).

- REEDER 2007: Reeder, Caryn A.: Malachi 3:24 and the Eschatological Restoration of the "Family". *Catholic Biblical Quarterly* 69(4): 695–709.
- SACKS 2017: Rabbi Jonathan Sacks: *Ceremony and Celebration. Introduction to the Holidays*. New Milton – Jerusalem: Maggid Books – The Orthodox Union.
- SÁMUEL IMÁJA. ZSIDÓ IMAKÖNYV. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, 1996.
- SCHECHTER–GREENSTONE: Schechter, Solomon – Greenstone, Julius H.: Excommunication (Hebrew, „niddui,” „herem”). In: *The Jewish Encyclopedia*. Funk and Wagnalls, New York, 1906–1910. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7589-herem> (2024.05.29)
- SEPTUAGINTA. (Szerk.: Alfred Rahlfs) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1971.
- SÍRÁK FIA KÖNYVE. <https://mek.oszk.hu/00100/00176/html/sir.htm> (2024.05.29.)
- STEMBERGER 2001: Stemberger, Günther: *A zsidó irodalom története*. Budapest: Osiris.
- STERN 1992: Stern, David H.: *Jewish New Testament Commentary*. Clarkswill, MD: Jewish New Testament Publications.
- STOEKL 2010: Stoekl, Daniel: Messianic Figures in the Qumran Aramaic Texts. In: Katell Berthelot – Daniel Stökl Ben Ezra (eds.): *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran at Aix en Provence 30 June - 2July 2008* (STDJ 94.) Leiden: Brill, 514–544.
- SZENT BIBLIA. (Ford.: Károli Gáspár), Budapest: Magyar Biblia Társulat, 2004.
- TALMUD BAVLI. (Arámi és héber online verzió) The William Davidson Talmud. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (2023.10.15.).
- TARGUM JONATHAN. (arámi online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Targum/Targum%20Jonathan> (2024.05.30.).
- TUSSAY 1995: Tussay János: Királyok első könyvének magyarázata. In: Czeglédy István et al.: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata. I. kötet, Általános tájékoztató a Szentírásról, az Ószövetség könyveinek magyarázata: Genézis – Jób könyve*. Budapest: Kálvin, 376–403.
- XERAVITS 2002: Xeravits Géza: Néhány adalék Illés *redivivus* alakjának korai zsidó bemutatásához. *Studia Biblica Athanasiana* 14: 133–142.
- XERAVITS 2003: Xeravits Géza: Mózes *redivivus* Qumránban? In: Xeravits Géza: *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmáról*. Budapest: L'Harmattan, 70–82.
- XERAVITS 2005: Xeravits Géza: Illés születése a *Próféták élete* című műben. *Studia Biblica Athanasiana* 8: 33–41.
- XERAVITS 2020: Xeravits Géza: *Bevezetés a deuterokanonikus könyvek keletkezés- és irodalomtörténetébe*. Budapest: Kairosz.
- VERMES 1995: Vermes Géza: *A zsidó Jézus*. Budapest: Osiris.
- VERMES 1998: Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest: Osiris.
- WILLMINGTON 2017: Willmington, Harold (2017): The Transfiguration of Jesus Christ. The Second Person File. 9. https://digitalcommons.liberty.edu/second_person/9 (2024.05.31.).

„JÁTÉK A BETŰKKEL”

A METATÉZIS MINT FORDÍTÁSI TECHNIKA A SZEPTUAGINTA PÉLDABESZÉDEK KÖNYVÉBEN

CSALOG ESZTER

ABSZTRAKT: A *Példabeszédek* könyvének szeptuagintabeli változata a legszabadabban fordított könyvek közé tartozik, emellett fordítója kreatívan használta fel a görög nyelv stíluseszközeit: az alliterációt, a figura etymologicát, a ragrímet és a ritmikus sorvéget. Az erőteljes tartalmi különbségek – plusz sorok, versek eltérő sorrendje, a maszorétikus héber verzióra alig emlékeztető szakaszok – miatt több kutató is megfogalmazta azt az álláspontot, hogy a fordító a maszorétikus szövegtől számos ponton eltérő Vorlagét, azaz héber szövegvariánst használt. A kérdés meglehetősen szerteágazó. Jelent tanulmányban az eltérések egyetlen szegmensét, a metatézisre visszavezethető szövegvariánsokat vizsgálom. Számos szerző akaratlan betűtévésztesnek véli ezeket, amely a fordítás során, vagy pedig még korábban, már a fordító rendelkezésére álló héber szöveg másolása során következett be. Mivel azonban a metatézis egyben héber stíluseszköz is, lehetséges, hogy a fordító akaratlan „játszott a betűkkel” munkája során. Vizsgálatom alapján a megvizsgált metatézisek egy híján minden esetben beleilleszkednek azokba a tartalmi tendenciákba, amelyek a fordító munkáját jellemzik. Vagyis igen valószínűnek tűnik, hogy ezekben az esetekben nem betűtévésztes, hanem nagyon is tudatos beavatkozás történt a héber szöveget illetően.

KULCSSZAVAK: Szeptuaginta, bibliai exegézis, bibliai héber stíluseszközök, Példabeszédek könyve, fordítási technika

Bevezetés

A Példabeszédek könyvének Szeptuagintabeli (LXX) változata (*Paroimiai*) számos helyen eltér az általunk maszorétikus szöveggént (MT) ismert, a héber kánonban helyet kapott *Példabeszédektől* (*Mislé*).¹ A módosítások számos verset érintenek – elsősorban tartalmi szempontból, ám a versek sorrendje is több helyen eltér a héber szövegtől. A tartalmi jellegű eltérések egy része szövegkritikai szempontból is magyarázható. Ide a legkülönbözőbb típusok tartoznak: lehet szó a mássalhangzós szöveg eltérő értelmezéséről, betűtévésztesről, eltérő tagolásról, dupla fordításról, homonim gyökök tévészteséről vagy stilisztikai szempontú változtatásról (pl. a szintetikus

¹ A *Paroimiai* első kilenc fejezetének magyar fordítása bevezetővel: Csalog 2019.

paralelizmus módosítása antitetikusra) – hogy csak a leggyakoribb eseteket soroljam fel.² Régóta elhúzódó vita tárgya, hogy vajon a különbségek egy eltérő *Vorlag*éra vezethetők vissza, vagy pedig a fordító a MT-hez közel álló szöveget használt, amit aztán kreatívan, a saját céljainak megfelelően alakított.³ Ez utóbbi azért is lehetséges, mert a *Példabeszédek* könyvének nem volt szerepe a zsinagógai istentiszteleten, ennél fogva valószínűleg nem volt olyan szigorú értelmezési hagyománya sem, mint például a Tórának vagy a Zsoltárok könyvének – a fordító érezhette úgy, hogy a bölcséleti műfajhoz tartozó szöveget szabadabban aktualizálhatja. A kérdésre nem könnyű válaszolni (és az sem valószínű, hogy az összes eltérés egyféleképpen magyarázható): mivel azonban az eltérések döntő többsége esetében nem áll rendelkezésre azzal egyező héber szövegvariáns, mindenképpen mérlegelni kell annak lehetőségét, hogy ezek a fordítónak köszönhetőek.

Az alábbiakban az eltérések egy speciális esetét: a gyökbetűk cseréjére visszavezethető variánsokat vizsgálom meg, ami összesen tízszer figyelhető meg a szövegben. Véleményem szerint fennáll annak a valószínűsége, hogy ezek (vagy legalább egy részük) a fordító szándékolt „játékai”. Ennek alátámasztásaként a jelenséget először röviden a héber Bibliában tekintem át; ezután a zsidó írásmagyarázati hagyományra térek ki. A *Paroimiai*ban szereplő eseteket számbavéve pedig az érintett mondatokat tartalmi szempontból is megvizsgálom. A kutatók többsége nem tulajdonít jelentőséget az egyes eseteknek; általában eltérő *Vorlag*ének vagy másolási hibának tulajdonítják, szisztematikus vizsgálatukra azonban még nem került sor.⁴

1. Metatézis a héber Bibliában

A gyökbetűk felcserélése ismerős jelenség a héber Biblia figyelmes tanulmányozói számára. A bibliai metatézisről írt átfogó monográfiájában ISAAC KALIMI három alkategóriát különböztet meg: első-

² A Septuagintával kapcsolatos szövegkritikai alapvetéseket végző kutatók munkái közül kettőt emelek ki: Sperber 1939, Tov 1981.

³ Az eltérő *Vorlage* mellett tette le a voksát *inter alia* Georg Bertram (Bertram 1936, 160); Emanuel Tov (Tov 1999b); Bryan Beekman (Beekman 2017). Gillis Gerleman fenntartásokat fogalmazott meg (Gerleman 1956, 25), s Johann Cook is hajlik a MT-hez közelálló *Vorlage* elfogadására (Cook 1995). Lorenzo Cuppi a dupla fordítások vizsgálatánál jutott arra a következtetésre, hogy azoknak legalábbis egy része az eredeti fordítóhoz köthető (Cuppi 2012). A kérdés rendkívül összetett. Ahogyan Tov fogalmaz a mássalhangzók cseréjével kapcsolatban: „There are hardly any criteria for distinguishing between retroverted variants that existed in writing and those that existed only in the translator’s mind” (Tov 1999b, 302), kiterjeszthető az összes többi variánstípusra is. Az alábbiakban mégis megpróbálok különbséget tenni az eltérő *Vorlage*ra visszavezethető, illetve a fordítótól származó variánsok mögött, mert az utóbbi kutatókkal összhangban úgy gondolom, létezik szempont, amely alapján *valószínűsíthető* egyik vagy másik.

⁴ Baumgartner ezeket még másolási illetve olvasási gondatlanságnak tulajdonította (Baumgartner 255); Tov; Cook – aki szinte minden munkájában a *Paroimiai* ugyanazon fejezeit elemzi – nem tér ki a jelenségre. Lorenzo Cuppi hajlik arra, hogy a jelenséget általában interpretációs technikának tulajdonítsa (Cuppi 2012, 13; a 4. példaként szereplő 11,27 kapcsán azonban nem veti föl ezt a szempontot: 166–67). David J. Halperin az LXX Ezékielben megfigyelt metatézisek kapcsán teszi le a voksát a szándékos exegetikai megoldás mellett (Halperin 1982, 354). David-Marc d’Hamonville gazdagon kommentált *Paroimiai*-fordításában ritkán nyilatkozik a szóban forgó betűcserékről, vagy csupán észrevételezi; csupán a 14,32 kapcsán jegyzi meg: „nem lehetetlen, hogy maga a fordító kerülte a túl erőteljesnek ítélt paradoxont” (d’Hamonville 2000, 246). Tudomásom szerint egyedül Jan de Waard (a Biblia Hebraica Quinta *Proverbs* kötetének szerkesztője) foglalkozott a *Paroimiai*-beli metatézissel mint speciális fordítási technikával viszonylag szisztematikusan: Waard 2001. Listája azonban nem teljes, és olyan helyeket is érint, ahol betűk megváltoztatása is történt a metatézis mellett.

ként a fonológiai metatézist (linguistic-phonological metathesis); ide tartozik pl. a שְׁמִי / שְׁמִי (ruha) vagy a שְׁמִי / שְׁמִי (bárány) stb. Egyes ilyen esetekben nyelvjárási eltérések húzódnak a variációk mögött, ezt azonban rendkívül nehéz meggyőzően bizonyítani.⁵ KALIMI második kategóriája a nem szándékos metatézis (textual metathesis), amely alapvetően másolási hibának tudható be. Ezek többségét a maszoréták is jelölik (*qeré* olvasat); vagy pedig egyes kéziratokban, esetleg fordításokban szerepel a helyes(nek vélt) olvasat. Előbbire jellemző példa az 1Kir 7:45-ben szereplő מִשְׁמֵה, melynek korrekt olvasata a *qeré* szerint a מִשְׁמֵה. A Szeptuaginta alapján (τῷ πατρὶ αὐτοῦ: „apjának”, vsz. לְאָבִי) az 1Móz 27,5-ben szintén metatézis révén keletkezett a MT-beli verzió (לְהָבִיא, odavinni).⁶

Számunkra azonban a harmadik kategória a legfontosabb, amely az irodalmi-stilisztikai metatézist foglalja magában (literary-stylistic metathesis).⁷ A héber szöveget (és nem csak a költői könyveket) keresztül-kasul átszövik a költői elemek, ezen belül gyakran találkozunk szójátékokkal.⁸ A szó szoros értelmében vett szójátékok, figura etymologicák egy gyök különböző formáival játszanak (מִוֶּתֶת מֶמֶת „meghalván meghalsz”); emellett gyakran találkozhatunk hasonló vagy homonim gyökök játékaival (így pl. a Zsolt 1 indító szavaiban: אֶשְׁכַּח אֶת־הָאֵשׁ אֶשְׁכַּח. Ami azonban most a téma szempontjából a legfontosabb: az írók olykor olyan gyököket használnak fel, amelyek ugyanazokat a mássalhangzókat tartalmazzák, csak hogy más sorrendben.⁹ Ennek a speciális paronómáziának egyik legismertebb példája az Ézs 61,3-ban szereplő betűjáték: „hogyan Cion gyászolóinak hamu (אֶפְרַיִם) helyett díszes koronát (אֶפְרַיִם) adjak...” (SZPA)

Ám nem kell messzire mennünk, a *Példabeszédek könyve* is tartalmaz efféle játékot. Így a 7,21-ben a szerző a לֶקַח betűket variálja (a héber szövegben a két szó közvetlenül egymás után szerepel): „Kitartó rábeszélésével (לֶקַח) meggyőzte őt, s ajkainak simaságával (לֶקַח) elcsábította” (SZPA). Később, a 23,27–28-as versben a כֹּחַ (kút) és a כֹּחַ (leselkedik) szavak hasonló mássalhangzóállományát használja ki a szerző. WILFRED G.E. WATSON a héber költészetéről írt összefoglaló művében megpróbálja az efféle szójátékot a szöveg tartalmával összekapcsolni: a költői szakasz szerkezetének erősítésén túl egyes esetekben az ellentétet fejezik ki az érintett szavak (lásd a fent idézett Ézs 61,3), más esetben a „nem minden az, aminek látszik” igazságot illusztrálja vizuálisan is a szerző – a fent idézett *Mislé*-beli hely is ebbe a kategóriába tartozik.¹⁰ Emellett természetesen a két fogalom szoros kapcsolatára is rámutathatnak a metatézisek. PREGNÁNS példa erre a Zsolt 39,5–6:

Jelentsd meg Uram az én végeimet és napjaim mértékét, mennyi az? Hadd tudjam, hogy milyen mulandó (הֲלֹךְ) vagyok. Íme tenyérynívét tetted napjaimat, és az én életem (יְמֵי) te előtted, mint a semmi. (KG)

⁵ Kalimi 2018, 17–22.

⁶ Kalimi 2018, 23–28. Mivel az utóbbi esetben a MT olvasata is értelmes jelentés ad, véleményem szerint nem biztos, hogy a Szeptuaginta által kikövetkeztethető alak az eredeti.

⁷ Ezek vizsgálata teszi ki Kalimi munkájának túlnyomó részét (Kalimi 2018, 29–134).

⁸ A szójáték (az angol szakirodalomban: wordplay, pun) kategorizálása a bibliai héber nyelv szakirodalmában nem egyértelmű, ld. Kabergs–Ausloos 2012, szakirodalommal. Mivel itt és most a gyökbetűk felcserélésén alapuló szójátékról (metatézisről) lesz szó, így az összes típus kategorizálására nem szükséges kitérni.

⁹ A jelenség az európai költészetben sem ismeretlen, bár az európai nyelvek gyökeresen eltérő szerkezetéből adódóan meglehetősen periférikus és szinte kizárólag humoros céllal jelenik meg, lásd a Kosztolányi által is alkalmazott kecskerímet: „Bármennyi embert ölök rakásra, / nem teszek szert egy öröklakásra.

¹⁰ Watson 1986, 245–46.

A zsoltáriró a metatézissel összekapcsolt szavakkal is mondanivalóját – az emberi élet rövidségét – akarja hangsúlyozni.¹¹

KALIMI a metatézist olyan szópárokból is vizsgálja, ahol nem minden gyökbetű egyezik. Ennek létjogosultságát többek között a bibliai névetimológiák adják, amelyek sokszor meglehetősen lazán kezelik a névben szereplő mássalhangzóállományt – gondoljunk csak a Káin, Ábrahám, Júda stb. nevek magyarázatára (קַיִן > קָנִי > אֶבְרָהָם > אֶבְרָהָה, אֶבְרָהָה > אֶבְרָהָה). Főleg az ókori héber névmagyarázatokon a modern nyelvészeti kategóriákat, szigorú értelemben vett grammatikát számon kérni.¹² Ez a gondolkodásmód – amely szerint két szó rokonításához elegendő a háromból két egyező gyökbetű, vagy pedig ugyanazok a betűk eltérő sorrendben – azután a zsidó írásmagyarázatra is befolyást gyakorolt, amennyiben tetten érhető a metatézisen vagy két egyforma gyökbetűn alapuló rokonítás. Ráadásul az így rokonított gyököket egyes esetekben kicserélhetőnek tartották.

2. Metatézis és egyéb szójátékok a zsidó írásmagyarázatban

A héber Biblia keletkezéséhez korban legközelebb álló héber kéziratokban, a qumráni tekercsekben olykor kimutathatóak metatézisen alapuló másolói hibák.¹³ Mindazonáltal egyes helyeken, mégpedig az interpretatív *peserek*ben olyan helyeket is találunk, ahol a mássalhangzók cseréje szándékosnak tűnik, legalábbis értelmes eredményt ad. Ilyen a Náhúm-peser 3. oszlopának 2. sora, ahol a כָּרַאִי és a כָּאֲרַה alakok cseréje figyelhető meg:

וְהִשְׁלַכְתִּי עָלֶיךָ שְׂקָצִים וְנִבְלָתִיךָ וְשִׁמְתִּיךָ כָּרַאִי:

Rútságot hanyatok rád, és gyalázattal illelek téged, és olyaná teszek, mint akit csodálnak.
(Neh 3,6, MT, KG)

וְהִשְׁלַכְתִּי עָלֶיךָ שְׂקָצִים וְנִבְלָתִיךָ וְשִׁמְתִּיךָ כָּאֲרַה:

Gyalázatot szórok rád, pellengérré állítalak és csúffá teszek (Föhlich Ida ford., módosítással).

A kissé nehezen értelmezhető כָּרַאִי (kb. látványosság) helyett az írnok a szövegben úgy tűnik, a כָּאֲרַה / כָּאֲרַה szót (csúnyának, taszítónak lenni) használta föl – így a kifejezések erőteljesebb párhuzamot mutatnak.¹⁴

Szintén a gyökbetűk cseréjével játszik a *Közösségi Szabályzat* egyik sora (1QS 11,21):

וְהוּא מְצִירֹק חֹמֶר קוֹרֵץ וְלֵעֶפֶר

¹¹ Kalimi 2018, 133.

¹² Bizonyos jelek arra vallanak, hogy az ókorban a héber szavak gyökeit másképp rokonították egymással, mint ma tesszük. A témáról ld. Weissert tanulmányát a חוּל / חוּלִי és חָלָל gyök fordításáról: Weissert 1972.

¹³ Reymond 2014, 25, néhány jellemző hely felsorolásával.

¹⁴ Shani Berrin szerint eltérő helyesírási variációra, másolói hibára, vagy szándékos exegetikai változtatásra vezethető vissza: Berrin 2018, 64.

Ennek a sornak a második szava igen nagy fejtörést okozott a kutatóknak, mivel semmilyen héber gyökből sem vezethető le konjektúra nélkül. MICHAEL RAND megoldása szerint a szakasz első fele a Jób 33,6 allúziója: „agyagból formáltattam (קִרְצָתִי) én is”. A kérdéses szó pedig egy új gyök kreatív alkotása a קִרַץ betűiből, metatézis útján – erre a szabadságot valószínűleg az egymás mellett élő alvariánsok adták, amelyekre már fentebb utaltunk. Ha RANDnak igaza van, a fenti mondat jelentése kb. így hangzik: „Agyagból formáltattott, és a por után vágódik.”¹⁵

A Talmudban szép számmal találunk meggyőző példákat metatézisre – a talmudi és poszt-talmudi rabbinikus irodalom előnye számunkra, hogy a szó-átalakításokat explicite meg is magyarázzák. Számos rabbit foglalkoztatott többek között a tulajdonnevek etimológiája. Az alábbi példa a Genézis Rabbából való (9,12):

רבנן אמרי לה בשם רבי חנינה בר אידי ורבי פנחס ורבי חלקיה, הוא מאד הוא אדם. הינון אותיות דדין
הינון אותיות דדין ה"ה וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב, זה אדם.
A rabbik R. Hanina bar Idi, de R. Pinchasz és R. Hilkija nevében mondták: *A me'od* az „Ádám”, mert az egyik betűi olyanok, mint a másik betűi. Ezért van megírva: „És látta Isten, hogy minden, amit csinált, íme nagyon jó. „Íme, jó”: ez Ádám.

A szakaszban (9,5–13) arra keresik a választ, hogy vajon Isten miért nevezte a teremtetést „nagyon jó”-nak. A válaszok egyike a „nagyon” (מאד) és az Ádám (אדם) szavak metatézisével operálva véli megtalálni a megoldást.

Az is előfordul, hogy a Talmud (bBaba Batra 16a) egy bibliai szereplő szájába adja a nevével történő szójátékot:

אמר לפניו רבוני של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך, ונתחלף לך בין איוב לאויב.
Azt mondta [Jób az Örökkévaló] előtt: Világ Mestere, valamiféle szélvihar haladt el Előtted,
és fölcseréltette Veled „Jób”-ot (אויב) az „ellenség”-gel (אויב)?

Valójában a szójátékokra már a Biblia szövege is alapot ad: „Mért rejtet el arcodat, és tartasz engem ellenségedül (אֹיִב)?” (Jób 13,24) Ezt fejti ki a talmudi szakasz explicit módon.

Ezek a talmudi irodalomban előforduló metatézisek az írásmagyarázatnak abba a típusába sorolhatóak, amelyik a betűk megváltoztatásával harmonizálja a bibliai helyet a mondanivalójához. A gyökbetű megváltoztatására is számos példát találhatunk, álljon itt egy történelmi vonatkozású (bGit 56b):

Titus továbbá vette a függönyt, olyanformán hajtotta össze, mint egy kosarat, majd fogta a Szentély valamennyi tárgyát, és belehelyezte őket. Ezután feltette őket egy hajó fedélzetére, hogy ezekkel menjen és triumfáljon városában, amint meg van írva: „És azután láttam, hogy a gonoszok eltemetettek és nyugalomra mentek; viszont a szent helyről kimentek, és elfelejtették a városban olyanok, akik becsületesen cselekedtek” (Préd 8,10). Ne azt olvasd: *keburim*

¹⁵ Rand 2001, 58. Itt szeretném megköszönni Tamási Balázsnak, hogy a tanulmányra felhívta a figyelmemet.

[eltemettettek], hanem *kebuzim* összegyűjtettek]; ne azt olvad: *vejistákkechu* [elfelejtettek], hanem *vejistábbechu* [triumfáltak].

A szöveg két-két hasonló hangzású, csupán egyetlen gyökbetűben különböző (בֹּרַ, זֶרַ) szóval próbálja a Szentély tragikus pusztulását reményteljesebbé hangolni.

3. Metatézis a *Paroimaim*ban

A *Paroimaim*ra visszatérve, a metatézist csupán szigorúan a betűk sorrendjének cseréje esetén kívánom vizsgálni. Mivel fordításról lévén szó, valószínűleg kevésbé lennének meggyőzőek azok az esetek, ahol a fordító nem csupán a gyökbetűk sorrendjén változtatott, de egy-egy betűn is változtatást hajtott végre.¹⁶ Hiszen a fenti rabbinikus példákkal ellentétben a fordító semmiféle magyarázatot nem fűzött hozzá, hogy mit és hogyan változtatott meg, ezért az efféle felvetések bizonytalan alapokon állnak.

Mint fentebb említettem, a *Paroimaim* szövegében összesen tíz metatézis található.¹⁷ Az alábbiakban ezt a tíz *locust* fogom bemutatni, továbbá vizsgálat tárgyává tenni, hogy vajon a változtatások magyarázhatóak-e szándékossággal. Lehetséges az is, hogy a fordító egy számára nehezen értelmezhető szót cserélt ki egy metatézissel kapott, ismertebb szóra. Ez azonban újfent igen szubjektív szempont: mi volt számára nehezen érthető a hapaxokat leszámítva? Ennél némileg objektívebb támpontot jelent, hogy ha a megváltoztatott szó beleillik valamilyen tematikus tendenciába, s ilyen módon a fordító szándéka kimutatható a metatézis mögött.

1. példa: 14,16 (עַרְבָּ וְעִבְרָא)

חָכָם יִרְאָ וְקָרַךְ מֵעַרְבָּ וּבִזְיוֹן:

A bölcs fél és kikerüli a rosszat;
az ostoba ember azonban büszkélkedik
és elbízta magát.¹⁸

σοφὸς φοβήθει·ς ἐξέκλινεν ἀπὸ κακοῦ,
ὁ δὲ ἄφρων ἑαυτῷ πεποιθὼς μεῖγνυται ἀνόμῳ.

A bölcs félvén elfordult a rossztól,
de az esztelen önmagában bízva
a törvénytelennel keveredik.

A vers két verziójában egyetlen jelentős eltérés van, ez pedig a „büszkélkedik” (מֵעַרְבָּ) illetve a „(törvénytelenen) keveredik” (μεῖγνυται). Általános az egyetértés abban, hogy a LXX-beli verzió az עַרְבָּ (átmegy, elhalad; *hitp.* dicsekedik, büszkélkedik; haraggal telik el) helyett עִבְרָא (kever, cserél; *hitp.* keveredik) gyökre vezethető vissza.¹⁹ Az így létrejött görög kólon a MT-nél nagyobb párhuzamosságot mutat a vers első felével, hiszen a „rossz” kapott egy párt, a „törvénytelen”-t. Még fontosabb, hogy így a *Paroimaim* egy fontos üzenetét erősíti, mégpedig az idegenektől / idegen kultúrától

¹⁶ Jan de Waard mindazonáltal néhány ilyen eseteket is vizsgált. Ld. Waard 2001, 187–188.

¹⁷ Egészen pontosan *legalább* ennyi; további vizsgálatok alapján ez a szám esetleg nőhet.

¹⁸ A MT *Mislé* fordítása mindenütt a SZPA fordítást követi.

¹⁹ Ld. pl. d’Hamonville 2000, 243.

való elkülönülést. Ez az üzenet természetesen jelen van az általunk ismert héber szövegben is (ld. pl. a 9. fejezet allegorikus asszonyalakjait), azonban a fordító erőteljes hangsúllyal nyomatékosítja, amint arra számos példát találunk a könyvben. Közéjük tartozik a 9,18 után olvasható *plusz* szakasz:

ἀλλὰ ἀποπήδησον μὴ ἐγχερονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ μηδὲ ἐπιστήσης τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν
οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλότριον καὶ ὑπερβήσῃ ποταμὸν ἀλλότριον
ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίνῃς
ἵνα πολὺν ζήτησιν χρόνον προστεθῇ δέ σοι ἔτι ζωῆς.

„Hanem ugorj el, ne időzz [azon] a helyen, ne is függeszd rá a szemedet,
mert így idegen²⁰ **vízen lépsz át, és idegen folyóra térsz át,**
az idegen víztől pedig tartózkodj, és az idegen forrásból ne igyál,
hogy sok ideig élj, és gyarapodjanak életed évei!”²¹

Találhatunk olyan szakaszt is, amelyik az „idegen asszony” allegorikus értelmezési lehetőségét hagyja meg egyedül, és azt explicite valamilyen rossz úttal, rossz irányba taszító tanítással azonosítja (2,16–17).²² Ráadásul az üzenet érdekében még a számára szintén fontos, hangsúlyos mondanivalót, a házassági köteléket is feláldozza.²³

לְהִצִּילָךְ מֵאִשָּׁה זָרָה
מִנְּקָרֶיהָ אֲמָרֶיהָ הַחֲלִיקָה:
הֵנִיכָת אֶלּוֹךְ נְעוּרֶיהָ
אֶת־בְּרִית אֲלֵהָּ שֶׁכָּתְּבָה:
כִּי שָׁחָה אֶל־מִנּוֹת בֵּיתָהּ
וְאֶל־רִפְּאִים מִנְּקָרֶיהָ:

Τοῦ μακράν σε ποιῆσαι ἀπὸ ὁδοῦ εὐθείας
καὶ ἀλλότριον τῆς δικαίας γνώμης
υἱέ μὴ σε καταλάβῃ κακὴ βουλὴ
ἢ ἀπολείπουσα διδασκαλίαν νεότητος
καὶ διαθήκην θεῖαν ἐπιλελησμένην
ἔθετο γὰρ παρὰ τῷ θανάτῳ τὸν οἶκον αὐτῆς
καὶ παρὰ τῷ ᾄδῃ μετὰ τῶν γηγενῶν τοὺς ἄξονας αὐτῆς.

Hogy megmentsen a más nőtől, az idegen
asszonytól, aki beszédét mézes-mázossá tette,
aki elhagyja fiatalkori férjét
és Istenének szövetségéről elfeledkezik.

hogy távolivá tegyenek téged az egyenes úttól
és idegenné az igaz véleményedtől.
Fiam, ne ragadjon el a rossz megfontolás,
amely elhagyja az ifjúkor tanítását,
és az isteni szövetségről elfeledkezett.

²⁰ Az ἀλλότριος a fordító leghasználtabb szava az elkerülendő, idegen befolyás kifejezésére.

²¹ A szakasz, azon belül is az „idegen víz” értelmezése nem kis vitát váltott ki a kutatók körében, ld. Cook 1997, 284. Cook álláspontja szerint itt a görög alvilági folyóra, a Sztixre történik utalás – bár ő maga is elismeri, hogy a víz mint bölcsesség ősi metaforának tekintendő. Véleményem szerint nem szükséges konkrét utalást keresni a fenti szakaszban, az ősi, tiszta forrás vs. idegen, veszélyes, halálos stb. víz valóban univerzális metaforának számít.

²² Vö. 17,19 (ὁ δὲ σκολιάζων τοῦ μαθεῖν, „aki a tanulás görbe útjain jár”), ill. 1017 (παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος, „ellenőrizetlen nevelés”).

²³ A házassági kötelék a MT-nél erőteljesebb hangsúlyt kap a következő helyeken: 18,22; 19,14; 31,21.

A legpregánsabb figyelmeztetést az elkülönülésre a 28,4-ben találjuk:²⁴

עֲזָבִי תוֹרָה יִסְלְלוּ רָשָׁע
יִשְׁקְרִי תוֹרָה יִתְגַּדְּרוּ בָּהֶם:

οὕτως οἱ ἐγκαταλείποντες τὸν νόμον
ἐγκωμιάζουσιν ἀσέβειαν
οἱ δὲ ἀγαπῶντες τὸν νόμον
περιβάλλουσιν ἑαυτοῖς τείχος.

Akik elhagyják a törvényt, dicsérik a gonoszt,
és akik megőrzik a törvényt, perelnek velük.

úgy akik elhagyják a törvényt, dicsérik
az istentelenséget, / akik pedig szeretik a törvényt,
falat építenek maguk köré.²⁵

Összefoglalva a fentieket, minden jel arra mutat, hogy a 14:16-ban szereplő metatézis fordítói intenció, hiszen a gonoszokkal való közösségvállalás veszélyeire más *locus*ok is fölhívják a figyelmet. A környezettől való elkülönülés standard vádpontja volt az antik zsidóellenes megnyilvánulásnak; érdekes, hogy még az egyik megbélyegzés (ἀμιξία, elkülönülés) is egybevág a fordító által használt kifejezéssel (μειγνυται, keveredik).²⁶ Könnyen belátható, hogy a diaszpórában élő zsidóság ortodox irányzatának szükségszerű védekezése volt ez a beolvadással szemben.

2. példa: 27,13 (עבר és ערב)

Az עבר és ערב gyök cseréjére azonban nem csak a fenti helyen került sor, hanem a 27,13-ban is: עבר (itt: kezességet vállal) > ערב (mellette elmegy, túllép).

קח־בְּגָדוֹ כִּי־עָרַב יָר וּבָעַד נִכְרִיָּה חֲבֻלָּהּ:

ἀφελού τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, παρήλθεν γάρ
ὕβριστης ὅστις τὰ ἀλλότρια λυμαίνεται.

Vedd el ruháját, mert kezes lett egy ismeretlenért: az idegen nőért vegyél tőle zálogot.

Vedd el a ruháját, mert túllépett [egy határt]:
gőgös, aki a másét megkárosítja.

A görög szövegben azonban más eltérés is megfigyelhető. A fordító יר (idegen) helyett יי־et olvasott (büszke, felfuvalkodott): a *rés* és a *dalet* felcserélése a leggyakoribb betűtévesztések egyike az egész Szeptuagintában.²⁷ Végül a חבל gyök homonim: jelentheti azt, hogy „zálogot vesz” (MT), illetve „gonoszul cselekszik, megkárosít” (LXX).

²⁴ A közismert rabbinikus helyek (*Avot* I.1.-ben illetve a *Numeri Rabba* X.8) a Tóra körülkerítéséről szólnak. Ennél közelebbi párhuzamot találunk az Ariszteasz-levéiben (139): „Jól tudta mindezt a mi bölcs törvényszerzőnk, mivelhogy Isten mindennek átlátására képessé tette, s áttörhetetlen sáncokkal és ércfalakkal (τείχεσιν) vett körül bennünket, hogy semmiben ne közösködjünk (ἐπιμισγώμεθα) az idegen nemzetekkel.” (Simon L. Zoltán ford.)

²⁵ יתגדרו helyett יתגרו.

²⁶ Tcherikover az ἀθεισμος mellett az ἀμιξία / μισανθρωπία / ἀπανθρωπία / μισοξενία vádját tartotta az ókori zsidóellenesség legjelentősebb elemének. Tcherikover 1959, 377.

²⁷ Tov 1999a, 306–11. Tov a *Paroimia*iban összesen 115 betűcserét tart nyilván, ebből 29 a γ és a ρ cseréjén alapszik.

A fordító tehát a kezességvállalás kényes kérdését félretéve általánossá tette a jellemzett személy bűnét: ő *hübriszt* követett el, amely más kifejezéssel élve *határtúllépésként* is felfogható.²⁸ A ὑβριστής egyébként nem csak itt fordul elő a *Paroimiai*-ban: a 6,17-ben a „magasra emelt szemek” (עֵינָם רְמוֹת) idiomatikus megfeleltetése. Nem idegen tehát a görög mondat üzenete a *Mislé*-től, mivel a héber szöveg is gyakran ostrorozza a felfuvalkodottságot; mindenesetre itt a MT-től eltérően kap hangsúlyt egy metatézis és egy betűcsere árán – legalábbis, ha feltételezésünk helytálló, és a változtatások szándékosak, nem pedig egy eltérő *Vorlag*éra vezethetők vissza.

3. példa: 24,21 (עבר és ערב)

A következő példában részben a két előbbi gyök felcserélése magyarázza a jelentős tartalmi eltérést, csakhogy az ellenkező irányban (ערב *hitp.* keveredik > vsz. עבר *hitp.* haraggal telik el):

יְרֵא־אֶת־יְהוָה בְּנֵי מִלְכָּה	φοβοῦ τὸν θεόν, υἱέ, καὶ βασιλέα
עַם־שׁוֹנִים אֶל־תְּהַעֲרֹב:	καὶ μητετέρω αὐτῶν ἀπειθήσης.
כִּי־תָאֵם יָקוֹם אֲדָם	ἐξαίφνης γὰρ τεύσσονται τοὺς ἀσεβεῖς,
וּפִיד שְׁנֵיהֶם מִי יוֹדֵעַ:	τὰς δὲ τιμωρίας ἀμφοτέρων τίς γνώσεται;
Féld az Urat, fiam, és a királyt; akik másképpen tesznek, ne keveredj közéjük. mert hirtelen támad veszedelmük; kettejük romlását ki ismeri?	Féld az Istent, fiam, és a királyt, és egyik felé se légy <u>bizalmatlan</u> . mert váratlanul bosszút állnak az istenteleneken, és kettejük bosszúját ki ismerheti?

A MT-ben az „akik másképpen tesznek” mögött a שׁוֹנִים (eltérőek) helyett a שְׁנֵים (kettő) áll, vagyis a szó valószínűleg defektív írásmóddal szerepelt a kéziratban. Ez boríthatta a külön értelmezését, amelyre ráadásul a 20,2 hasonló kifejezése is hathatott: „Mint az oroszlán morgása, olyan a király ijesztése: aki felingerli (מְהַעֲרִיר) vétkezik a maga lelke ellen.” A király – és még inkább Isten – felingerlését itt a fordító tovább „szelidítette” a feléjük való bizalmatlanságra.

Hogyan illeszkedik az ily módon megváltoztatott jelentés a *Paroimiai* egészébe? A könyv talán legfontosabb üzenete az istenfélelem, a Tórához való ragaszkodás – ez úgy a *Mislére*, mind a görög fordításra igaz. Ismét csak egy olyan üzenet van szó, amire a fordítás ráerősít: a szókincs, sőt egyes kutatók szerint a mondatszerkezetek szintjén is erőteljes hangsúlyt kap a morális üzenet.²⁹ Az εὐσεβής – ἀσεβής, δίκαιος – ἀδίκος a leggyakoribb ellentétpárok közé tartoznak, de számos más jelző is kifejezheti a két pólus: az istenfélők és istentelenek életvitelét illetve a rájuk váró sorsot. Rendkívül jellemző a következő versben (13,19) jelentkező *plusz* és a szövegnek ezzel járó átértelmezése:

²⁸ A kezességvállalás legkülönbözőbb eseteit egyébként jellemzően visszaadja a fordító (ld. 6,1.3, 17,18; 19,28; 22,26; 28,17); ez az egyetlen hely, ahol eltűnik a MT üzenete.

²⁹ Legalábbis Cook szerint az antitetikus paralelizmus megbővekedett száma is az erkölcsi ellentétek hangsúlyozását szolgálja: Cook 1997, 330; Cook 2004, 12–14.

תַּאֲוָה נִהְיָה תַּעֲרֵב לְנֶפֶשׁ
תּוֹעֵבַת כְּסִילִים סוּר מִרָע:

ἐπιθυμίαι εὐσεβῶν ἡδύνουσιν ψυχὴν
ἔργα δὲ ἀσεβῶν μακρὰν ἀπὸ γνώσεως.

A megvalósult kívánság édes a léleknek,
a bolondok utálata pedig elfordulni a rossztól.

Az istenfélők kívánságai megédesítik a lelket,
az istentelenek cselekedetei pedig távol [vannak]
az ismerettől.³⁰

Mint a fenti példa (24,21) is mutatja, a fordító fontosnak tartotta a cselekedetek természetes és transzcendens következményét hangsúlyozni. Az Istenhez való helyes viszonyulás mellett az uralkodóval szembeni lojalitás is különleges hangsúlyt kap a *Paroimiai*ban, amelyet a diaszpóralét bizonytalanságai igencsak indokoltá tettek.³¹

4. példa: 11,27 (חַרָּה és שָׁחַר)

שָׁחַר טוֹב יִבְקֹשׁ רְצוֹן וְדָרֵשׁ רָעָה תְּבוֹאֶנּוּ:

τεκταινόμενος ἀγαθὰ ζητεῖ χάριν ἀγαθὴν·
ἐκζητοῦντα δὲ κακὰ καταλήμψεται αὐτόν.

Szorgalmasan kutatja a jót, aki jóindulatot keres;
aki a rosszra törekszik, eléri őt.

Aki jó dolgokat tervez, jóindulatot keres;
aki pedig a rossz dolgokat keresi, eléri őt.

A MT-ben szereplő שָׁחַר megfeleltetése – amikor „keres” jelentésben szerepel – a ζητέω (1,28, 8,17). Hacsak nem a szóismétlés elkerülése volt a cél (ami nem kizárt, mivel a *Paroimiai* fordítója általában ügyel a szép görög stílusra), nem világos, hogy milyen oka lehetett inkább a τεκταίνω-t (tervez, kigondol) használni, amely jellemzően a שָׁחַר megfeleltetése (ld. 3,29; 6,14; 6,18; 12,20), ám mindig pejoratív értelemben. Úgy tűnik, ez esetben inkább véletlen, mint szándékos metatézisről lehet szó.³²

5. példa: 14,7 (כָּל és לֵךְ)

A következő példában egy kétbetűs szó betűi lettek fölcserélve: לֵךְ helyett כָּל-ra vezethető vissza a görög verzió:

לֵךְ מִנְּגִד לְאִישׁ כְּסִיל
וּבְלִיַּדָּעַת שְׁפָתֵי־דַעַת:

πάντα ἐναντία ἀνδρὶ ἄφρονι,
ὅπλα δὲ αἰσθήσεως χεῖλη σοφά.

Menj el az ostoba ember színe elől,
mert nem ismertet meg a tudomány ajkait.

Minden ellenkezik az esztelen emberrel,
de az értelem fegyverei a bölcs ajkak.

³⁰ Az ismeret alatt természetesen Isten ismerete, a helyes bölcsesség értendő. MT רַע 'rossz' helyett דַּע[י] ('ismeret'), vagyis *rés* helyett *dalletet* olvasott.

³¹ Lásd Csalog 2023, 152–53.

³² Ezen az állásponton van Cuppi is, lásd Cuppi 2012, 167.

A mondatban azonban nem csak a kezdőszóban (לֵךְ „menj” és כָּל „minden”) különbözik. A 2. kólon első szavai szintén eltérnek, aminek eltérő tagolás, illetve betűtívesztés (ב helyett כ) játszhattott közre. A görög szöveg feltételezhető *Vorlagéja*: וכלי דעת. Ilyen módon viszont a két kólon elején gyakorlatilag anafora áll (כל \ כלי), ami a *lectio difficilior* elve alapján fölveti a kérdést, hogy lehetett-e ez az eredeti verzió. Vagyis ez esetben formai okok miatt feltételezhető, hogy itt is szándékos változtatásról van szó.

6. példa: 14,32 (במתו és בתמו)³³

בְּרָעַתּוֹ יִדְחָה רָשָׁע וְחָסָה בְּמוֹתוֹ צַדִּיק;

ἐν κακίᾳ αὐτοῦ ἀπωσθήσεται ἀσεβής,
ὁ δὲ πεποιθὼς τῇ ἑαυτοῦ ὀσιότητι δίκαιος.

Hitványsága miatt eltaszítatik a gonosz;
de az igaz a halálakor menedékre lel.

Saját bajában eltaszítatik az istentelen,
de aki saját jámorságában bízik, igaz.

Mint már említettem a 3. példa kapcsán, a *Paroimiai*ban különös hangsúlyt kap a cselekedetek morális értéke, illetve azok következménye. Csaknem ötven (!) olyan példát lehet találni a könyvben, ahol a fordítás ebbe az irányba tolódik el. A retribúció üzenete is ide tartozik, ám érdekes módon elsősorban a gonoszok megbüntetését hangsúlyozza, az igazakra váró jutalmazást jóval ritkábban. Anélkül, hogy ebbe az érdekes problémába jobban belemennénk, belátható, hogy a fenti módosítás is inkább ebbe a irányba tolja el a vers értelmezését: a jóknak már itt a földön igazságosnak, istenfélőknek kell lenniük – elsősorban a földi boldogulásuk érdekében.

7. példa: 20,29 (חכם és חכם)

תִּפְאָרַת בַּחֲוִירִים כָּחֵם וְהִדּוּר זָקֵנִים שִׁיבָה;

κόσμος νεανίας σοφία,
δόξα δὲ πρεσβυτέρων πολιαί.

Az ifjak ékessége az erejük,
s a vénék dísze az idős koruk.

Ékesség az ifjaknak a bölcsesség,
a vénék dicsósége pedig az ósz haj.

Ennek a metatézisnek a beazonosítása nem újkeletű: már a *Paroimiai* legelső újkori kutatója, JOHANN JÄGER is megemlíti.³⁴ WAARD, aki szintén a listájára helyezte, csupán annyit fűz hozzá, hogy „moralizáló értelmezés”-ről van szó.³⁵ Jobban magyarázza a fordító részéről történt szándékosságot, ha figyelembe vesszük, mennyire központi üzenete a fordításnak – még a héber szöveg-nél is jobban! – a bölcsesség; ezen belül az ifjak intése a bölcsesség elsajátításának kapcsán. Csupán egyetlen *locusszal* (3,15) támasztom alá ezt a hangsúlyeltolódást, amelyet a *plusz* sorok fejeznek ki:

³³ D’Hamonville megjegyzése a verssel kapcsolatban: „Nem lehetetlen, hogy maga a fordító került a túl erőteljesnek ítélt paradoxont” (d’Hamonville 2000, 246).

³⁴ Jäger 1788, 147.

³⁵ Waard 2001, 186: „moralizing interpretation”.

יְקָהּ הִיא מְכֻנִּינִים
וְלִלְפָנֶיךָ לֹא יִשְׁוֶהָ:

[A bölcsesség] értékesebb, mint az igazgyöngyök: semmi gyönyörűséged nem ér föl vele.

τιμιωτέρα δέ ἐστιν λίθων πολυτελῶν,
οὐκ ἀντιτάσσεται αὐτῇ οὐδὲν πονηρόν·
εὐγνωστός ἐστιν πᾶσιν τοῖς ἐγγιζουσιν αὐτῇ,
πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστιν.

[A bölcsesség] becsebb a drágaköveknél,
nem helyezkedik vele szembe semmi gonosz.
Jól megismerhető mindazoknak, akik közelednek hozzá;
semmi becses nem ér föl vele.

A bölcsesség – ezen belül a σοφία – annyira fontos fogalom a fordítónak, hogy azon kevés kifejezések közé tartozik, amelyeket viszonylag következetesen ad vissza (חָכְמָה > σοφία); egyébként fordítónkra egyáltalán nem jellemzőek a sztenderd lexikális megfeleltetések.³⁶ Nagyon valószínűnek tűnik tehát, hogy a fordítás fő üzeneteibe illeszthető versben szándékos metatézis történt.

8. példa: 16,27 (צַרְבָּ וְצַר)

אִישׁ בְּלִיעַל כָּרָה רָעָה וְעַל־שִׁפְתּוֹ כָּאֵשׁ צַרְבָּת:

Beliál embere bajt ás ki; ajkain mintha
perzselő tűz lenne.

ἀνὴρ ἄφρων ὀρούσει ἑαυτῷ κακά,
ἐπὶ δὲ τῶν ἑαυτοῦ χειλέων θησαυρίζει πῦρ.

Az esztelen ember magának ás rosszat,
ajkain pedig tüzet gyújtogat.

Ismét JÄGER volt az, aki metatézist feltételezett a צַרְבָּ (perzselő) és a θησαυρίζω (kincset gyűjt, felhalmoz) okán: צַרְבָּ, vagyis „felhalmoz”. WAARD ezt azzal támasztja alá, hogy a Zsolt 38 (LXX 39) 6. versében is megtalálható a צַרְבָּ – θησαυρίζω megfeleltetés – márpedig annak több nyoma is van, hogy a *Paroimiai* fordítója ismerte a *Pszalmoi* szövegét.³⁷ WAARD szerint a *Mislé*ben hapaxként jelentkező צַרְבָּ okozta fordítási nehézségek áthidalására változtatott a fordító egy metatézis segítségével a szövegen.³⁸ A görög verzióban megjelenő tartalom azonban nem légből kapott, hiszen a 25,22 a parázs fejre gyűjtésének a képét alkalmazza az igaz emberrel ellenséges személy büntetésének illusztrálására. A MT-gel ellentétben tehát itt elsősorban nem a „Beliál embere”-nek gonosz, veszélyes beszédére hívja fel a figyelmet (= potenciális fenyegetés az igazakra nézve), hanem inkább a majdan jelentkező büntetésre: az ajkakon (25,22: a fejen) összegyűlő tűz, illetve parázs előbb-utóbb súlyosan megégeti őt (= retribúció). A moralizáló tendencia egyértelmű.

³⁶ Van der Louw 2007, 343–344.

³⁷ Lásd a 112. (LXX 111.) zsoltárból származó átvételeket a 10. példánál.

³⁸ Waard 2001, 188.

9. példa: 12,23 (אולות és אולת)

אדם ערום כסה דעת ולב כסילים יקרא אנלח:

ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθήσεως,
καρδία δὲ ἀφρόνων συναντήσεται ἀραῖς.A fortélyos ember elfedi az ismeretet, de az ostobák
szíve kikiáltja a bolondságot.Az okos ember az értelem trónja,
de az esztelenek szíve átkokkal találkozik.

A LXX verziónak látszólag nincs sok köze a MT-hez. Ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveget, kiderül, hogy a „trón” (θρόνος) a כסה „elfed” pontosztalan formájának eltérő értelmezése lehet (כסה = trón), a „kikiáltja, szólja” (אנלח) pedig a קרא gyök homonimitásának köszönheti, hogy „találkozik” (συναντήσεται, קרא II.) lett belőle. De hogy a metatézisnél maradjunk: az אנלח (bolondság) gyakran előforduló fogalom a *Mislé*ben, tehát nem értelmezési nehézség okozhatta a metatézist, hanem megint inkább tendenciózus interpretáció: a „sötét oldalon” álló – ez esetben: esztelen – személy sorsa végső soron átkozott lesz. WAARD ennél az esetnél csupán a szóismétlés (ἀφρόνων / ἀφροσύνη) elkerülésének lehetséges szándékát említi meg.³⁹ Mint a 4. példánál láttuk, ez lehetséges magyarázat, ám itt szerintem ennél nyomósabb ok is közrejátszik.

10. példa: 13,11 (בהל és הבל)

הון מהבל ימָעַט וְקָבַץ עַל־יָד יִרְבֶּה:

ὑπαρξίς ἐπισπουδαζομένη μετὰ ἀνομίας
ἐλάσσωσιν γίνεται,
ὁ δὲ συνάγων ἑαυτῷ μετ’ εὐσεβείας πληθυνθήσεται.
δίκαιος οἰκτῖρει καὶ κίχρᾱ.A hiábavalóságból szerzett vagyon elapad;
de aki kezével gyűjtöget, megsokasítja.A törvénytelenséggel hajsolt vagyon kevesebb lesz,
aki pedig istenfélelemmel gyűjt magának, bővöl-
ködni fog. Az igaz könyörül és kölcsönad.

A görög mondat legfeltűnőbb eleme, hogy tartalmaz egy *plusz* sort, mégpedig a Zsolt 112 (LXX 111),25-ből átemelve. *Plusz* sorokkal már fentebb is találkoztunk (ld. az első példát kiegészítő idézetek); a mintegy 145 sornyi bővítésben máshol is találunk idézetet ugyanebből a zsoltárból.⁴⁰ Az 1. sorban szereplő הבל szó nem hapax a *Mislé*ben, mégsem a máshol használt ματαιός szót találjuk itt.⁴¹ Mi lehet vajon ennek az oka? Véleményem szerint megint csak egy fontos üzenet hangsúlyozásának: a különböző vagyonszerzési módokat állítja itt szembe, mégpedig nem kifejezetten a szorgalmat akarja kiemelni (mint a héber szöveg), hanem az istenfélő illetve a törvénytelen életmódot. Az isten-

³⁹ Waard – mint az összes többi esetben – figyelmen kívül hagyja az egész könyvre jellemző intenciókat. Waard 2001, 186–87.

⁴⁰ Ld. 1,7: az idézet a Zsolt 112 (111),5-ből származik. Ha ezek valóban nem későbbi betoldások, a két fordítás relatív datálásban is segítségünkre lehet. A problémáról lásd Cook 1996, 133.

⁴¹ A ματαιός az egész LXX-ban csaknem következetes megfeleltetése a הבל-nek.

félő ember – függetlenül a szorgalmától? - olyan szintű bővülködésig jut el, hogy másoknak is tud adni. Ennek a célnak felelhetett meg a „hajszoł” (ἐπισπουδαζομένη) kifejezés, amely a מְהֵרָה (reszket, siet) szóra vezethető vissza MICHAEL FOX szerint.⁴² FOX véleménye az, hogy a fordító *duplán* adta vissza a מְהֵרָה kifejezést, vagyis a μετὰ ἀνομίας („törvénytelenességgel”) is ennek megfeleltetése – metatézis nélkül. Igazi filológiai játékot űzött tehát a fordító eszerint az értelmezés szerint.⁴³

4. Konklúzió

A fentiekben a metatézis használatát tekintettem át a *Példabeszédek könyvének* Szeptuaginta-beli verziójában. Hogy vizsgálatomnak keretet adjak, rövid kitérőt tettem a metatézisnek a Héber Bibliában betöltött szerepére vonatkozóan is. A metatézis természetesen másolási hibaként is előfordul, ám rengeteg esetben stilisztikai eszközként élnek vele az egyes könyvek szerzői. Ez a fajta gondolkodásmód hathatott a rabbinikus interpretációra is: a metatézissel kapcsolatban álló fogalmak rokoníthatók, adott esetben felcserélhetők egymással. Két qumráni és két rabbinikus példán keresztül érzékeltettem ennek a felvetésnek létjogosultságát.

A *Paroimiai* szövegében összesen tíz esetben találunk metatézisre visszavezethető eltérést a héber szöveghez képest. Ezeket a *locus*okat a 18. századi JOHANN JÄGERTől kezdve a 21. századi filológusokig gyakran megemlítették, ám szisztematikus vizsgálatukra eddig nem került sor. Márpedig egy-egy metatézis észrevétele senkit nem késztet arra, hogy feltételezze a fordítói szándékosságot. JAN DE WAARD volt az, aki metatézisre, mint fordítási technikára föl hívta a figyelmet, ám ő csak néhány esetet vizsgált meg. Általánosságban elmondható, hogy a korábbi kutatók nem helyezték tágabb összefüggésbe a jelenséget, és ezért esetleges érvelésük a szándékos metatézis mellett nem elég meggyőző. Ha azonban az érintett versek esetében a szövegösszefüggést, a *Paroimia*iban megfigyelhető tendenciózus változtatásokat is figyelembe vesszük, megállapítható, hogy a metatézissel módosított helyek a tíz közül kilenc esetben harmonizálnak a fordító szándékával, tudniillik a metatézissel kapott szöveg az idegen hatásoktól való elkülönülést, a bölcsesség kiemelt szerepét, illetve a morális választási lehetőségek fontosságát hangsúlyozza. Vagyis a vizsgálat azt a feltételezést erősíti meg, hogy a *Paroimiai* Vorlagéja nem tért el olyan mértékben a héber szövegtől, mint azt korábban számos kutató feltételezte: a metatézis is azon módszerek egyike volt, amellyel a fordító az aktualizáló munkáját elkészítette.

Bibliográfia

- BAUMGARTNER, Antoine J. 1890. *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*. Leipzig: Drugulin.
- BEECKMAN, Bryan 2017. Trails of a Different Vorlage and a Free Translator in LXX-Proverbs: A Text-Critical Analysis of Proverbs 16:1–7. *Old Testament Essays* 30(3): 57–191.

⁴² Fox 2005, 105.

⁴³ Nem ez az egyetlen eset, amikor egy dupla fordítást egyfajta exegetikai megoldásként hozza létre a fordító. Lásd Cuppi 2012, 114–203.

- BERRIN, Shani 2018. *The Pesher Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*. Leiden: Brill.
- BERTRAM, Georg 1936. Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. *ZAW* 54: 153–67.
- COOK, Johann 1995. Were the Persons Responsible for the Septuagint Translators and/or Scribes and/or Editors? *Journal of Northwest Semitic Languages* 21(2): 45–58.
- COOK, Johann 1996. The Hexaplaric Text, Double Translations and Other Textual Phenomena in the Septuagint (Proverbs). *Journal of Northwest Semitic Languages* 22(2): 129–140.
- COOK, Johann 1997. The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. Leiden: Brill.
- COOK, Johann 1999. Apocalyptic Terminology in the Septuagint of Proverbs. *Journal of Northwest Semitic Languages* 25(1): 251–61.
- COOK, Johann 2004. Exegesis in the Septuagint. *Journal of Northwest Semitic Languages* 30(1) 1–19.
- CSALOG Eszter 2019. A Példabeszédek Septuaginta-fordításának (Paroimiai) 1–9. fejezete. *Studia Biblica* 1(1): 121–144.
- CSALOG Eszter 2023. Az alexandriai zsidóság hatalomhoz való viszonya a Példabeszédek könyve Septuaginta-fordításának tükrében. *Diké* 7(2): 144–154.
- CUPPI, Lorenzo 2012. *Long Doublets in the Septuagint of the Book of Proverbs: With a History of the Research on the Greek Translations*. PhD diss. University of Durham.
- D'HAMONVILLE, David-Marc 2000. *La Bible d'Alexandrie, vol. 17: Les Proverbes*. Paris: Cerf.
- FOX, Michael 2005. LXX-Proverbs as a Text-Critical Resource. *Textus* 20–22: 95–128.
- HALPERIN, David J. 1982. Merkabah Midrash in the Septuagint. *Journal of Biblical Literature* 101(3): 351–363.
- JÄGER, Johann G. 1788. *Observationes in Proverbiorum Salomonis versionem Alexandrinam*. Mel-dorf: Boie.
- KABERGS, Valérie – AUSLOOS, Hans 2012. Paronomasia or Wordplay? A Babel-Like Confusion Towards A Definition of Hebrew Wordplay. *Biblica* 93(1): 1–20.
- Rand, Michael 2001. Metathesis as a Poetic Technique in Hodayot Poetry and its Revelance to the Developement of Hebrew Rhyme. *Dead Sea Discoveries* 8(1): 51–66.
- REYMOND, Eric D. 2014. *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- SPERBER, Alexander 1939. Hebrew Based upon Biblical Passages in Parallel Transmission. *HUCA* 14: 153–250.
- TCHERIKOVER, Victor 1959. *Hellenistic Civilization and the Jews*. New York: Atheneum.
- TOV, Emanuel 1981. *The Text-Critical Use of the Septuagint*. Jerusalem: Simor.
- TOV, Emanuel 1999a. Interchanges of Consonants Between the Masoretic Text and the Vorlage of the Septuagint. In: *The Greek and Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 301–311.
- TOV, Emanuel 1999b. Recensional Differences Between the Massoretic Text and the Septuagint of Proverbs. In: *The Greek and Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 419–431.

- VAN DER LOUW, Theodorus 2007. *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*. Leiden: Peeters.
- WAARD, Jan de 2001. Some Unusual Translation Techniques Employed by the Greek Translator(s) of Proverbs. In: Sollamo, Raija – Sipilä, Seppo (eds.): *Helsinki perspectives on the translation technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 185–193.
- WATSON, Wilfred G. E. 1986. Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Technics. In: David J. A. Clines – Philip R. Davies (eds.): *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 26. Sheffield: The University of Sheffield.
- WEISSERT, David 1973. Alexandrian Analogical Word-Analysis and Septuagint Translation Techniques. *Textus* 8(1): 31–44.

PÁL APOSTOL ÉS KÖZÖSSÉGI KAPCSOLATRENDSZERE

ELEMZÉS HÁLÓZATKUTATÁSI SZEMPONTOK FIGYELEMBEVÉTELÉVEL

GILLER TAMÁS

ABSZTRAKT: Gráf, gráfelmélet, közösségi háló, hálózatkutatás. Pál apostol korában ezek a fogalmak még ismeretlenek voltak, ennek ellenére Pál az ekklésziát egy hibatűrő közösségi hálózatként, egy szorosan összekapcsolt rendszerként látta. Tanulmányomban azt vizsgálom meg: gráfelméleti tudással, hálózatkutatói módszertannal elemezhetők-e Pál apostol társadalmi kapcsolatai? Pusztán a Bibliában szereplő nevek, ismertségek, utazások, barátságok és rokoni kapcsolatok alapján milyen következtetések vonhatóak le a korai kereszténység növekedéséről? Dolgozatomban a matematika és a hálózatkutatás tudományos módszerei segítségével elemeztem Pál apostol szociális, társadalmi, azaz közösségi kapcsolatrendszerét. Igyekeztem bebizonyítani, hogy Pál korának kiváló influenszere, a korabeli társadalom szövetének összekötője, középpontja volt.

KULCSSZAVAK: hálózatkutatás, influenszer, közösségi háló, gráfelmélet, skálafüggetlen hálózat, Pál apostol, keresztény misszió, a kereszténység növekedése

1. Bevezetés

Pál apostol azt írja a *Kolossebeliek*hez szóló levelében: „*És nem ragaszkodván a Főhöz, Akiből az egész test, a kapcsok és kötelek által segedelmet vévén és egybeszerkesztetvén, nevededik az Isten szerint való nevedeléssel.*” (Kol 2:19). Pál itt olyan eltévelyedett keresztényekről beszél, akik nem ragaszkodnak az egyház fejéhez (Jézus Krisztushoz), miközben az egyházat egy testhez hasonlítja, melyet egy hálózathoz hasonlóan szemléltet. Elképzelhető, hogy a „nemzetek apostola” egy olyan közösségi hálózatban (social network) gondolkodott, amelyben a szolgálati ajándékok segítségével és egymásra támaszkodva növekedhetnek a hívők az Isten ismeretében. A görög ἀφή szó, amit Károli Gáspár „kapocs”-nak fordít, valójában „ízületet” is jelent, ami a test tagjait összekötő kapocs. A „kötelek” esetében pedig σύνδεσμος kifejezést használja Pál, ami emellett „ínt, vagy „huzalt” is jelent – a kettő együttes rendszere (hálózata) pedig gráfokkal is leírható.

Tanulmányomhoz az ötletet Barabási Albert-László *Behálózva* című kötete adta.¹ A könyv olvasása közben támadt az a gondolatom, hogy vajon a hálózatkutatás eszköztárával, kutatómunkával, adatbázis építéssel elemezhető-e Pál apostol szociális hálójá, vagyis társas kapcsolatait, s ha igen, akkor a kinyert információkból milyen következtetéseket lehet levonni az ókeresztény egyház kialakulására, fejlődésére, az abban játszódó különböző folyamatokra vonatkozóan? Milyen emberi tulajdonságok és kapcsolatok kellettek ahhoz, hogy Jézus tanításai el tudjanak terjedni egy ellenséges közegben a Római Birodalomban? Milyen technikákat, módszereket használt Pál, hogy megérintse az emberek szívét és értelmét? Hogyan ültetődött át a zsidó-keresztény világnézet a pogány kultúrába, és lett a mai napig meghatározó alappillére a modern nyugati civilizációnak a görög kultúra és a római jog mellett?

2. Módszertan

Tanulmányomban az Újszövetség alapján feltérképeztem Pál apostol közösségi kapcsolatrendszerét. Megvizsgáltam az *Apostolok cselekedeteit*, továbbá Pál leveleit (a *Zsidókhoz írt levéllel* együtt²) az azokban előforduló személyeket és egymáshoz való kapcsolódásaikat. Legelőször is azokat az említésre kerülő személyeket, akiknek a nevét is megadja a Biblia, egy Excel adatbázisba rendeztem a következő lépéseket követve:

(1) Az Újszövetség olvasása közben kigyűjtöttem a személyneveket. Az Ószövetségi szentek neveit, mint pl. Mózes, Józsué, Dávid vagy éppen Melkisédek figyelmen kívül hagytam, mert Pál személyes kapcsolatrendszeréhez nem tartoztak hozzá.

(2) A kigyűjtött személynevek valamennyi előfordulását kikerestem az Újszövetségben. Van olyan utalások, ahol csak személyragokat, névmásokat egy adott személyre utaló helyettesítő főneveket találunk, mint például: „*Történt aztán mintegy három órai szünet múlva, hogy az ő felelőse, nem tudva, mi történt, bement*” (Csel 5:7); vagy „*De felkelvén a főpap és mind akik vele voltak, azaz a szadduceusok felekezete, betelének irigységgel*” (Csel 5:17), ezeket a találatokat figyelmen kívül hagytam.

(3) A keresési találatok alapján egy több oszlopból álló Excel-adatbázist építettem fel, amelybe a lehető legtöbb információt rögzítettem a beazonosított személyről (pl. neve, szolgálata, szolgálati területe), valamint a név összes előfordulását is rögzítettem.³

(4) Az adattisztítás⁴ után különböző elemzéseket végeztem:

- Időrendben kb. mikor jelenik meg az adott személy a történetben?
- Hányszor említi az Újszövetség az adott személyt?

¹ Barabási 2022. – Hálózatok mindig is léteztek, de nem igazán foglalkoztatták a tudós társadalmat. Barabási elmondása szerint a könyv alapját képező projekt 1995 és 1999 között zajlott az ő vezetésével, amikor is szinte egyedülként a világon őt és csapatát érdekelte, hogy hogyan működnek a hálózatok, és hogyan lehet azokat matematikai módszerekkel és vizuális technikákkal megérteni. Érdekeség, hogy a könyv először 2003-ban jelent meg, de csak jó egy évtizeddel később vált „slágertémává”.

² Magam is azt vallom, hogy a *Zsidókhoz (Héberéhez) írt levél* szerzője Pál, lásd Pitts–Walker 2013.

³ www.ggxstudio.com/letoltes/Pal_es_munkatarsai_GillerT_final.xlsx

⁴ A vélhetően azonos személyeket egyben kezeltem, helyesírási hibákat, elütéseket javítottam.

- Hol, mikor, milyen időrendben, mivel/kivel kapcsolatban találkozunk az adott személlyel, személyekkel?
- Mely Bibliai könyvekben beszél legtöbbet emberekkel való kapcsolódásáról Pál, hol a legkevesebbet?
- Vannak-e különleges személyek, akik fontosabbak voltak az átlagos hívőknél Pálnak vagy magának a kereszténységnek?
- Az adatbázist időrendben Pál apostol evangelizációs útjai alapján is elemeztem mégpedig úgy, hogy megvizsgáltam minden szereplő egymáshoz való kapcsolódását. Egy mátrix⁵ rendszert hoztam létre, amelyben két személy közötti kapcsolatot matematikai módszerrel egyszerűen úgy szemléltettem, hogy adtam egy-egy pontszámot minden kapcsolatnak. A pontszámok meghatározása objektív és szubjektív szempontok figyelembevételével történt.
 - a. Közeli rokon: pl. testvérek, szülők, 15 pont.
 - b. Rokon: 12 pont.
 - c. Közeli munkatárs: 10 pont.
 - d. Munkatárs⁶: 8 pont.
 - e. Barát: 6 pont.
 - f. Ismerős (olyan személyek, akik személyesen is ismerhették egymást): 4 pont.
 - g. Ellenfél / ellenség: egymással ellenséges viszonyban lévő személyek (-2 vagy 2 pont).
 - h. Ismeretlen: 0 pont.
- A pontszámok meghatározásának további szempontjai a következők voltak:
 - a. az egy városban lakó keresztények bizonyára ismerték egymást, hiszen kis közösségekről beszélünk,
 - b. több olyan személyről tudunk, akik folyamatosan mozgásban voltak, utaztak a gyülekezetek között, ők természetesen azokat a személyeket, akiket említ a Biblia az általuk meglátogatott városból szintén ismerhették,
 - c. rokoni kapcsolatokon keresztül is meghatározhatóak ismertségek,
 - d. az egymás közelében lévő gyülekezetek tagjai is ismerhették egymást,
 - e. az egy levélben említésre kerülő személyek is ismerhették egymást,
 - f. akik Pál utolsó levelei keletkezésekor ott vannak vele, azok bizonyára nagyon szoros kapcsolatban lehetnek vele,
 - g. azon szolgálók, akik együtt utaztak bizonyára szorosabb kapcsolatban lehetnek,
 - h. akiket egyáltalán Pál a leveleiben megemlít bizonyára közelebbi kapcsolatban voltak vele, mint egy átlagos hívő.

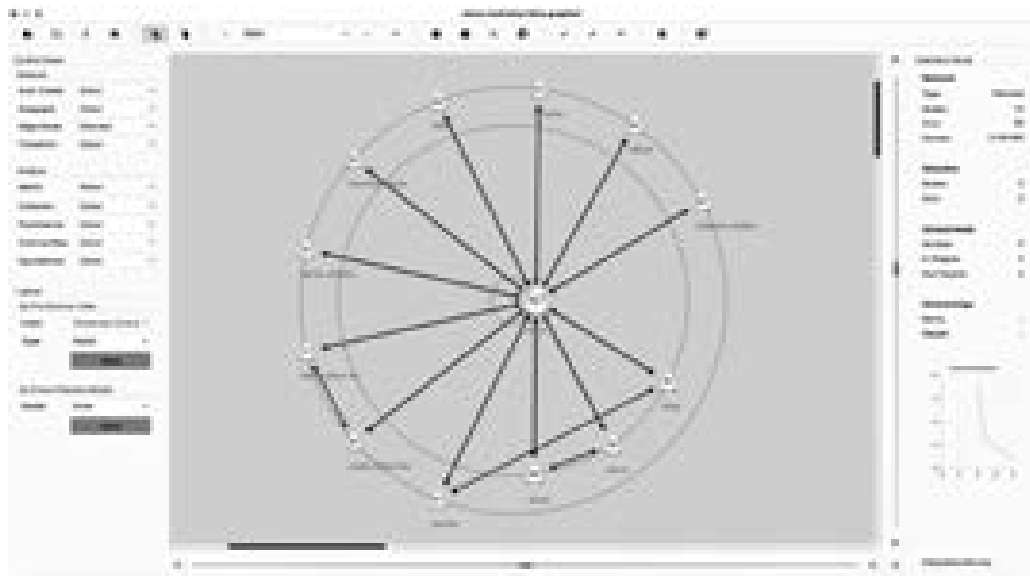
⁵ Ennek fontosságáról lásd Janosov 2023, 46.

⁶ Nem a mai értelemben használom a munkatárs fogalmat. Itt ez egy – a baráti kapcsolatnál is – erősebb köteléket feltételez, mivel együtt munkálkodtak az evangéliumért.

3. Vizualizáció

A vizualizációhoz két ingyenesen hozzáférhető szoftvert, a Social Network Visualiser⁷ (a továbbiakban: SocNetV), valamint a The Open Graph Viz Platformot⁸ (a továbbiakban: Gephi) használtam. A vizualizációs szoftverek jellemzően valamilyen erőalapú algoritmust használnak, ahol az egyes csomópontok a közöttük fennálló súlyok alapján rugószerűen húzzák és tolják vagy éppen mágnesszerűen vonzzák és taszítják egymást. Elemzésem során arra törekedtem, hogy időrendben megfelelő módon ábrázoljam a Pál körül kialakuló közösségi hálót, a kereszténység magját. Az időrendi feldolgozásnál a RUFF TIBOR által kidolgozott és a Szent Pál Akadémián használt kronológiát⁹ vettem alapul.

Amennyiben a csúcsok személyeket, a vonalak pedig társadalmi kapcsolatokat jelentenek, továbbá a kapcsolatok mélységét súlyozzuk, akkor egy sugárirányú ábrán megjeleníthető a személyek egymáshoz való közelsége (közelségi centralitás).



1. ábra

Az 1. ábrán a Jézus körül kialakult tanítványi kör látható. A belső körben az a három tanítvány, akik vele voltak a hegyen átváltozásakor (Mt 17:1); ezen kívül az apostolok közötti édestestvéri kapcsolatok is megjelenítésre kerültek.

⁷ <https://socnetv.org> v.3.1 (utolsó letöltés: 2023.06.19.)

⁸ <https://gephi.org> v.0.10 (utolsó letöltés: 2023.06.19.)

⁹ Ruff 2018.

4. Hálózatkutatás és gráfelmélet dióhéjban

A gráf pontokból és ezeket összekötő vonalakból álló alakzat. A pontok a gráf csúcsai, a vonalak az élei. A gráfelmélet a matematikának az az ága, amely a gráfoknak a csúcsok és az élek konkrét helyétől független tulajdonságait vizsgálja.¹⁰ A gráfok csúcsai jelképezhetik például egy ország városait, egy vegyület atomjait, egy elektromos hálózat elágazási pontjait. A gráfokhoz vezető legtöbb problémában csupán az a lényeges, hogy bizonyos dolgok közül melyik kettő között van adott típusú kapcsolat, ezt jelzik a gráf élei. A fenti meghatározás alapján a gráfok csúcsai (vagy csomópontjai) jelképezhetnek embereket, az azokat összekötő vonalak („él” vagy „huzal”) pedig az emberek közötti társas kapcsolatokat. A gráfoknak vannak további jellemzői is, az egyik ilyen a fokszám (degree). A fokszám az egy csúcsba, azaz egy pontba befutó vonalak számát jelenti. Például egy négyzet esetén minden egyes csúcshoz két él kapcsolódik, így mind a négy csúcshoz a foka 2, ahogy az alábbi ábrán látható. Azonban, ha behúzzuk a négyzet átlóit, akkor máris 3 lesz a csúcspontok fokszáma. Ha pedig a középpontban nevesítünk egy újabb csúcsot, akkor a középső csúcs fokszáma 4 lesz, mivel 4 él kapcsolódik hozzá. (2. ábra)¹¹



2. ábra

Ha a társas kapcsolatokra gondolunk, akkor a fokszám az ismerősök, társadalmi kapcsolatok számát jelenti. Például, ha valakinek a Facebookon 200 ismerőse van, akkor annak a személynek kapcsolati fokszáma 200. A fokszám tehát a kapcsolatok szélességét fejezi ki. A társadalmi kapcsolatok vajon a véletlen művei vagy valamilyen szabályrendszer szerint jönnek létre? Két világhírű magyar matematikus: ERDŐS PÁL (1913–1996) és RÉNYI ALFRÉD (1921–1970) nevéhez fűződik a véletlenszerű hálózatok elmélete. Ők úgy gondolták, hogy a természetes világban tapasztalható különböző hálózatok, például társas kapcsolatok vagy az úthálózatok is annyira bonyolultak és szabálytalanok, hogy létrejöttük pusztán a véletlen műve.¹² Ha a véletlenre bízunk a dolgot, akkor minden városhoz egy idő után vezetni fog út és minden embernek lesz legalább 1 ismerőse. A kapcsolódások pusztán a véletlen művei, mintha kockadobással döntenénk el, hogy két csomópont között létrejön-e kapcsolat vagy sem. De vajon Pál kapcsolatai is véletlenül jöttek létre, vagy esetleg tudatos tervezés révén? Pál több levelében is hivatkozik arra, hogy válogassuk meg kikkel

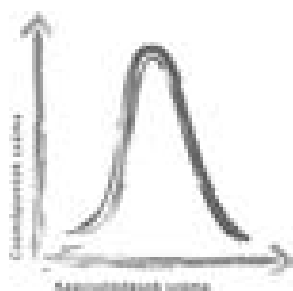
¹⁰ A gráfok meghatározásához és a gráfelmülethez lásd Hajnal 1997.

¹¹ A grafikák itt és a továbbiakban Gillerné Nagy Mariann munkái.

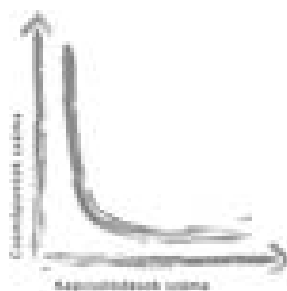
¹² Az Erdős–Rényi modellről lásd Bollobás 2001.

és miként társalgunk (1Kor 5:9, 1Kor 5:11, 2Thessz 3:14), amiből nem nehéz arra következtetni, hogy az ismerősök kiválasztásában is tudatosan kell eljárnia a keresztényeknek.

Tételezzük fel, hogy van egy olyan térkép előttünk, amelyen 100 különböző város van feltüntetve, és a cél, hogy tervezzük meg a városok közötti autópútakat. Az előttünk lévő papíron elkezdjük a városokat összekötni a hozzájuk legközelebb lévő településekkel, majd haladunk tovább. Hamarosan egy négyzethálóra hasonlító ábra kezd kialakulni előttünk. Ha elkezdjük megszámolni az egyes csomópontokból kiinduló vonalakat azt tapasztaljuk, hogy 3, 4, esetleg 5 vonal indul ki 1-1 pontból. Ha a csomópontokhoz tartozó kapcsolódásokat egy hisztogramon szeretnénk ábrázolni, akkor egy haranggörbére hasonlító ábrát látnánk, ugyanis a 100-ból a legtöbb városnak 3, 4 vagy 5 kapcsolata lenne, míg elenyészőnek lesz csak 1 kapcsolata és körülbelül ugyanennyinek lesz 6 vagy több kapcsolata. Véletlen hálózatok, valamint kis méretű zárt hálózatok kapcsolódása hisztogramon (Gauss görbe), ahol a vízszintes tengelyen a mért tulajdonságot, a függőleges tengelyen a gyakoriságot ábrázoljuk: (3. ábra)



3. ábra



4. ábra

Ezzel szemben, ha egy hálózat skálafüggetlen, akkor lesznek benne olyan csomópontok (viszonylag kevés), amelyekhez sokkal több útvonal fog tartozni, és lesznek olyan csomópontok (viszonylag sok), amelyekhez elenyésző számú kapcsolat fog tartozni. Térjünk vissza az előző példánkra. Újra azt a feladatot kapjuk, hogy tervezzünk közlekedési hálózatot, de most repülőjáratoknak. Bizonyára nem úgy húznánk az egyes vonalakat a csomópontok között, hogy minden környező városból vezetne repülőjárat a mellette lévő városkába, hanem a nagyvárosokat vennénk célba. Így azt tapasztalnánk, hogy lennének olyan városok (viszonylag kis számban) ahova nagyon nagy számú kapcsolatot húztunk, viszont lennének (viszonylag nagy számban) olyan városok, ahova kevés járatot terveztünk. Amennyiben a skálafüggetlen hálózatokat hisztogramon kívánjuk ábrázolni, akkor nem haranggörbét, hanem ún. hatványfüggvény-eloszlást kapunk. (4. ábra)

BARABÁSI ALBERT-LÁSZLÓ *Behálózva* című könyvében foglalkozik MALCOLM GLADWELL kísérletével, amelyben azt vizsgálta, hogy bizonyos személyek hány olyan más személyt ismernek, akik vezetékneve szerepel a manhattani telefonkönyvben.¹³ 400 személyt kért fel a kísérletre és 248 különböző vezetéknevet vizsgáltak. GLADWELL arra a következtetésre jutott, hogy vannak olyan emberek, akik nagyon könnyen barátkoznak és kötnek kapcsolatokat, jól forgolódnak az emberek között, ők a társadalom szövetének összekötői. Az élet más területén különböző hálózatokban is megjelennek

¹³ Barabási 2022, 88.

ilyen típusú csomópontok vagy más néven középpontok. A marketingszakemberek influenszereknek (véleményvezéreknek) hívják őket. Szakdolgozatomban részletesen kifejtettem, hogy Pál egyértelműen ilyen összekötőnek, középpontnak tekinthető, hiszen a római jogon át, a görög kultúrán keresztül a korának lehetséges média felületein át tisztában volt lehetőségeivel, jogaival és élt is azokkal.

5. Pál apostol szociális hálójá, elemzés

Kutatásom során 165 egyedi nevet azonosítottam be Pál körül az Újszövetség alapján. Közülük két személy nevét figyelmen kívül hagytam a további vizsgálatoknál: Jézust és Theofiloszt. Jézus neve közel ezerszer szerepel az Újszövetségben, viszont Pál szociális hálózatához nem tartozott hozzá. Theofilosz pedig nem kizárt, hogy csupán fiktív személy, de ha valódi személy volna, társadalmi kapcsolatait szinte lehetetlenség meghatározni.¹⁴ Így az elemzésbe bevont személyek száma 163 fő. Ez a 163 személy 689-szer kerül említésre az *Apostolok cselekedeteiben* és Pál leveleiben. Megoszlásukat a következő ábrán szemléltetem: (5. ábra)



5. ábra

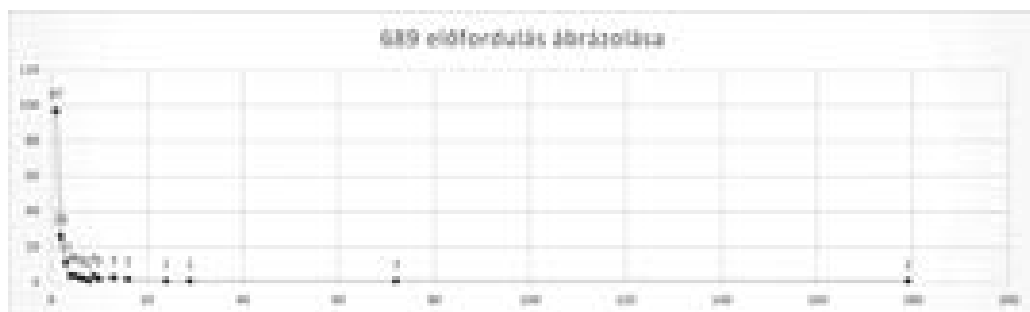
Jól látható, hogy nevek legtöbbször az *Apostolok cselekedeteiben* kerülnek említésre, amit a *Róma levél*, az *1Korintus*, majd pedig a *2Timótheus-levél* követ. Fontos, hogy amennyiben egy név többször szerepel egy levélben, azt többször vettem figyelembe. Az adatbázist azonban oly módon is megvizsgáltam, hogy ha egy személyt egy adott levélben többször is említene, akkor is csak egyszer veszem figyelembe. Így 234 előfordulást regisztráltam, amelyet az alábbi ábrán mutatok be. (6. ábra)



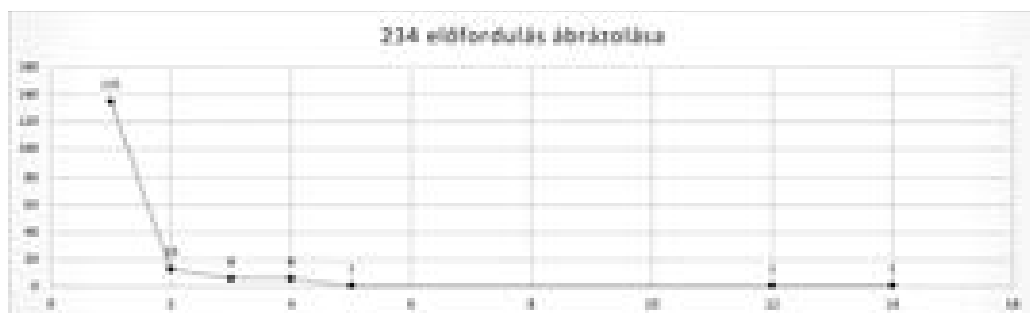
6. ábra

¹⁴ A személy kilétéről folytatott vitákat összefoglalta: Creamer et al. 2014; Thefilosz Lukács patrónusaként jelenik meg a szövegben: Heen 2006.

Az eredmény így valamelyest megváltozott. A *Cselekedetek* utáni második hely továbbra is a *Róma levélé*, viszont a harmadik és negyedik hely megcserélődött. A *2Timótheus* levélben több egyedi név szerepel, mint az *1Korintus* levélben. A három utolsó helynél is történt egy kis változás, ugyanis az *1Thesszalonika* levél is feljött a dobogó harmadik helyére. A fentebb említett 689, valamint 234 előfordulást vonaldiagramon is ábrázoltam. Látszik, hogy 97 olyan személy van, akik pusztán egyszer vannak említve és 1 olyan személy van, aki 179-szer (7. ábra). A 8. ábra pedig megmutatja, hogy 135 olyan személy van, aki csak egyetlen könyvben kerül említésre, és egy olyan személy akad, aki 14 különböző könyvben is említésre kerül. A diagramok egyértelműen hatványfüggvény eloszlást mutatnak, azaz skálafüggetlen hálózatokról beszélünk. Skálafüggetlen kapcsolódások olyan hálózatokban alakulnak ki, ahol vannak ún. középpontok, amelyekhez sokkal több kapcsolat tartozik, mint egyéb csomópontokhoz.¹⁵



7. ábra



8. ábra

1. konklúzió: Az Apostolok cselekedeteiben, valamint a páli levelekben található személyek kapcsolódási rendszere egyértelműen nem véletlenszerű, hanem skálafüggetlen hálózati mintát mutat.

¹⁵ „A skálafüggetlen topológia a létező hálózatok folyamatos bővülésének természetes következménye. Két összekötött csúcsból indulunk, és újabb csúccsal bővítjük a hálózatot. Amikor az újabb csúcsoknak arról kell dönteniük, hogy melyik meglévőhöz kapcsolódjanak, az erősebben összekapcsolt csúcsokat részesítik előnyben. A növekedés és a népszerűségi kapcsolódás következtében néhány nagyon sok kapcsolattal rendelkező középpont alakul ki”, Barabási 2022: 133.

5.1. Pál szociális hálója megtérése pillanatában

Pál apostol mozgása részben rekonstruálható Lukács beszámolóí, valamint saját levelei alapján. Első lépésként feldolgoztam a 163 elemzésbe bevont személy közül annak a 37 főnek a szociális kapcsolódásait, akikkel Pál megtérése pillanatáig az ún. „damaszkuszi útig” találkozunk, természetesen itt rólunk, az Újszövetség olvasóiról van szó. Az egyes személyek között az egész elemzés során ún. irányított kapcsolódást alkalmaztam. Irányított kapcsolódásról akkor beszélünk, hogyha felfedezhető valamilyen logikai kapcsolat az adott irányba mutató élen. Irányítatlan kapcsolódás esetén nincs ilyen egyértelműen megnevezhető logika, a kapcsolódás mindkét irányból nézve igaz és ugyanolyan minőségű. Egy példa az irányítatlan kapcsolódásra a Facebook kapcsolat, amely két személy között egyenrangú módon áll fenn (mindkét személy ismerőse a másiknak), ezzel szemben, ha valaki követ valakit Twitteren, az egy irányított kapcsolódás, mert a visszakövetés nem feltétlenül igaz. Azért alkalmaztam irányított kapcsolódást, mert előfordulhat olyan eset, amikor két személy között eltérő a kapcsolódás súlya (például Pál apostol valószínűleg viszonyult valamilyen módon Claudius császárhoz, míg valószínűleg Claudius császár nem is ismerte az apostolt). A kapcsolatok súlyozására a módszertanban említett súlyozási rendszert használtam (9. ábra).

Közvetlen kapcsolat	Közvetlen kapcsolati tulajdonsága	Közvetlen kapcsolati pontszáma
1. Közel rokon	pl. testvér, apa, anya, férj, feleség	10
2. Rokon	pl. unokatestvér	10
3. Közel munkatárs		10
4. Munkatárs		10
5. Barát	pl. szeretett vagy közel ismerős	4
6. Ismerős		4
7. Ellenszél / ellenség		-3/3
8. Ismeretlen	pl. olyan személy, akit Pál valószínűleg nem ismert	0

9. ábra

Két személy közötti kapcsolat súlyát bibliai tanulmányaim alapján, valamint a módszertanban leírtak szerint határoztam meg. Az adatokat ezek után berögzítettem Excelbe és a vizualizációnál említett szoftverekbe is. A Gephi szoftver alkalmas ún. modularitás ábrázolására. A modularitás egy hálózaton belül egy csúcspont közösségen belüli értékének kifejezésére alkalmas. Egy bizonyos hálózat felbontható több kisebb csoportra, klaszterre, frakcióra, osztályra, az egymáshoz való kapcsolódások száma és súlya alapján. JANOSOV MILÁN megfogalmazásában: „Valamelyest matematikai szaknyelven, a klaszterezettség annak a valószínűsége, hogy két csomópont, amelyek ugyanahhoz a harmadik csomópontához kapcsolódnak, egymáshoz is kapcsolódnak. Egyszerűbben megfogalmazva ez azt jelenti, mekkora eséllyel ismeri egymást két barátom. Így a hálózati klaszterezettség fogalma azt vizsgálja, hogy a csomópontok kapcsolati mintái mennyire hasonlítanak egymásra, a gyakorlatban mekkora eséllyel állnak egymással kapcsolatban”.¹⁶ A modularitás minden összetett rendszert jellemez. Egy multicég is üzletágakra, osztályokra és alosztályokra bontható. (10. ábra)

¹⁶ Janosov 2023, 98.

A bevitt adatok¹⁷ alapján egyértelműen három különböző csoportot, klasztert különböztet meg a szoftver a beépített algoritmus alapján. Megállapítható, hogy Pál ebben az időszakban (kb. Kr. u. 10–36) a belső körön kívül helyezkedik el. Az egyes osztályok létszáma 25, 2 és 10 fő. Mik ezek az osztályok és kik a tagjaik? A három csoport a következő: a keresztényeké (a 12 apostol, a diakónusok [kék]), az ellenségeké (Annás, Kajafás és maga Pál is [piros]) és a próbálkozóké, akik szeretnének keresztényekké válni (Ananiás és Safira [zöld]).

2. konklúzió: Amit Biblia tanulmányozásából logikai úton is kikövetkeztethetünk, azt a hálózattudomány visszaigazolta. Pál megtérése előtti pillanatban három jól elkülöníthető csoport fedezhető fel a történetben (keresztények, ellenségek, próbálkozók).

5.2. Pál szociális hálója megtérésétől első útjátig

Ennek az időszaknak (kb. Kr. u. 36–46) a szociális kapcsolódásait feldolgozva az látható, hogy a „pálfordulás” óta Pál társadalmi viszonyai megváltoztak. Baráti kapcsolatok ellenségessé váltak, ellenséges kapcsolatok elkezdtek baráttá válni. Az elemzésben ekkor már 53 személy kapcsolatait vizsgáltam matematikai módszerrel. A rendszer négy elkülöníthető csoportba osztotta a szereplőket. A négy csoport pedig a következő, továbbra is egyértelműen elkülöníthető a keresztények szűk belső köre a 12 apostollal (kék), Péter evangelizációs körútjához közvetlenül kapcsolódó személyek a második csoport (lila), a keresztények ellenségei (piros). A korábban próbálkozónak nevezett csoport átalakult új megtérőkké, új keresztényekké, új szereplőkké és immár Pál apostol is ennek a csoportnak a része (zöld). (11. ábra)

3. konklúzió: Pál az ellenségek kategóriájából az új megtérő keresztények csoportjába került át, kapcsolatai szélesednek és mélyülnek is egyszerre.

5.3. Pál szociális hálója első útja végén

Pál első útja nem a szárazföldön vezetett Asia tartományaiba, hanem hajón utazott el először Ciprusra Barnabással és János Márkkal. Nem Pálék voltak az első misszionáriusok Ciprus szigetén. István meggyilkolása után a Jézusban hívők elszéledtek szerte az országban és az országhatárokon kívül is, így jutottak el Ciprusig, Föníciáig és egészen Antiokhiáig. Igaz, ezek az evangelizációs körutak elsősorban zsidók felé irányultak. Érdekesség, hogy ciprusi és kürenéi szolgálok vitték el az evangéliumot Antiokhiába (Csel 11:20), és ők szolgáltak először tömegesen pogányok felé. Előtte csak Fülöp evangélistáról és Péterről tudunk, akik pogányok felé szolgáltak, de ők csak egyedi esetekben. A szíriai Antiokhia volt az a hely, ahol először nevezték keresztényeknek, azaz „krisztusiaknak” a Jézusban hívőket.¹⁸ Pál innen indul első útjára Barnabással együtt, aki cipru-

¹⁷ Fontos kiegészítés, hogy a Gephi nem képes negatív előjellel értéket kezelni két csomópont között, így ebben a szoftverben az ellenséges kapcsolatokat -2 helyett +2-vel jelöltem.

¹⁸ Antiokhia és a korai kereszténység kapcsolatához lásd Wallace-Hadrill 1982; Sandwell 2007.

si zsidó volt. Első térítő útján Pál szociális hálójá nem sok új névvel bővül, pedig valószínűleg sok-sok embert ismert meg utazása során.¹⁹ Antiokhiában három új szereplőt ismerünk meg: a kūrénéi Luciust,²⁰ Simeont (másnéven Nigert) és Manaent,²¹ ezután már csak két ciprusi szereplő jelenik meg ebben a részben: Sergius Paullus helytartó és Barjézus, a zsidó mágus.

A klaszterezettség továbbra is négy csoportból áll. Péter evangelizációs tevékenysége (lila) mellett megjelent Pál és Barnabás ilyen típusú tevékenysége is (zöld). Egyelőre az is jól látszik, hogy Barnabás, János Márk és Pál kapcsolódásai közül a Pálé még gyengébbek, hiszen János Márk és Barnabás jobban be van ágyazva a jeruzsálemi gyülekezetbe, illetve János Márk és Barnabás közelebb állnak egymáshoz, hiszen unokatestvérek (Kol 4:10). Az ábrán jól látszanak a kereszténységgel ellenséges személyek (piros) és továbbra is hangsúlyos a jeruzsálemi gyülekezet (kék). (12. ábra)

4. konklúzió: Pál már nemcsak, hogy nem az ellenséges közegbe tartozik, de aktív részese lett az evangelizációnak, mint ahogy korábban Péter is.

5.5. Pál szociális hálójá első két útja között – a jeruzsálemi zsinat

A Kr. u. 48–49-es időszak kapcsán a következő fontos dolgot szükséges rögzítenünk. Ekkor történik az ún. „jeruzsálemi zsinat”, ahol a vének és az apostolok megvitatják, hogy a nemzetekből jövő megtérőknek szükséges-e megtartani a mózesi törvényeket, illetve a férfiaknak körül kell-e metélnedniük. Pál korábbi tapasztalatait kívánja megosztani a zsinat résztvevőivel, ezért jelentős delegációval érkezik. „Pál és Barnabás és némely mások ő közülük menjenek fel az apostolokhoz és a vénekhez Jeruzsálembe e kérdés ügyében” (Csel 15:2b). Nem kizárt, hogy a korábbi – antiokhiái – szereplők mind jöttek (Manaen, Cirénei Lucius, János Márk, Niger), sőt a delegáció tagja Titus is, akivel most találkozunk a történetben először. Titusról biztosan tudjuk, hogy görög volt, azonban, hogy honnan származott azt nem. KEN STENSTRUP Titusról írt című könyvében arra utal, hogy valószínűleg ő is antiokhiái lehetett.²² A zsinat eredménye mindenki számára egyértelmű, nem szükséges sem zsidóvá, sem prozelitává válni. Egy jeruzsálemi delegáció tér vissza Antiokhiába, hogy a jó hírt megosszák az emberekkel, ennek a delegációnak a tagja Silás és Júdas (Barsabás) is, akik szintén bekerülnek Pál szociális hálójába. Kijelenthetjük, hogy ebben az időszakban sem bővül a hálózat jelentős mértékben, csupán ezzel a három személlyel. A Gephi három csoportot különít el, a belső jeruzsálemi gyülekezetet (kék), a keresztények ellenségeit (piros), valamint a pogányok felé történő evangelizációban résztvevő személyeket (zöld), köztük Pált. (13. ábra)

¹⁹ Dolgozatomnak nem célja a kereszténység terjedésének teljeskörű elemzése, pusztán Pál apostol személyes szociális hálójának elemzése, amely a Bibliából megismerhető.

²⁰ A Rómaiakhoz írt levélben is megjelenik egy bizonyos Lucius, akit Pál rokonának nevez. E két személy véleményem szerint ugyanaz. Luciusról szóló elméleteket lásd itt: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyn-bibliai-lexikon-C97B2/1-CA186/lucius-CA1EB/> (utolsó letöltés: 2023.07.03.)

²¹ Heródeszel, a negyedes fejedelemmel együtt nőtt fel. Antiokhiái próféta, tanító, az antiokhiái gyülekezet vezetésében vezető szerepet töltött be többekkel.

²² Stenstrup 2010, 55.

5. konklúzió: Pál már nem csak aktív részese az evangelizációnak, de fontos szereplője is a jeruzsálemi tanácskozásnak. Központi alakja az Antiokhiából induló térítéseknek.

5.6. Pál szociális hálója második útja végén

Pál Kr. u. 49–52 között látogatta meg az első evangelizációs körútja során érintett településeket. Erre a munkára Barnabással szeretett volna menni, de végül Silással indult útnak. Timótheus és Lukács, mint központi szereplők ezen körutazás során csatlakoznak Pálhoz, valamint ezen időszak során ismeri meg Akvilát és Priscillát is, akik Claudius római császár rendelete miatt kénytelenek elhagyni Rómát.²³ Ahogy MARIE NOEL KELLER fogalmaz *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus* című könyvében ők a második házaspár, akikre jelentős figyelem hárul az Újszövetségben. Azonban míg Ananiásra és Safírára negatívan gondolunk, addig rájuk pozitívan. Kiváló példái és mintái annak, hogy házaspárok hogyan tudnak közösen tenni az evangélium ügyéért. A Biblia összesen hatszor említi őket és mindig együtt, sohasem külön, tehát mindketten szolgálatban voltak, csapatmunkában.²⁴

Pál azonban ezúttal nemcsak Asia tartományait járja be, hanem Európába is elviszi a jó hírt. Európában az első keresztények egyike egy hölgy: Lídia. Ahogy RICHARD S. ASCOUGH *Lydia: Paul's Cosmopolitan Hostess* című könyvében írja Lídia nélkül talán nem is jött volna létre Filippiben Jézus tanításait követő közösség, így Lídia kulcsszereplője és csomópontja is volt Pál közösségi hálózatának.²⁵ Lídia üzletasszony volt, aki egyebek mellett a rendkívül drága bíborral festett ruhák forgalmazásával foglalkozott, vagy éppen ő maga készítette azokat. Emellett tudjuk, hogy Thiatira nevű városból származott (Asia tartomány), saját házzal, háztartással rendelkezett Filippiben, összejöveteleket szervezett a folyóparton.²⁶ Nyitott volt az evangéliumra, befogadó és vendégszerető volt, otthonát Páléknak is megnyitotta. Ezután Filippi, Thesszalonika, Athén majd végül Korinthosz következett. Korinthoszban Pál másfél évet töltött és tanította Isten igéjét, miközben közvetlen munkatársai járták a környező városok gyülekezeteit és hozták vitték Pál leveleit, üzeneteit a közösségeknek.

Tizenkét személlyel bővült a táblázat, így ez még mindig nem az a szakasz, amikor a legtöbbet tudjuk meg Pál személyes kapcsolatairól, bár valószínűleg nagyon sok embert ismer meg ekkor, azonban őket majd csak későbbi leveleiből tudjuk beazonosítani. Véleményem szerint Timótheust sem ezen az úton ismerte meg, hanem korábban az első útja során, a történet azonban most említi, mivel most került Pállal szorosabb tanítványi kapcsolatba. A Gephi négy különböző klasztert azonosít, a belső jeruzsálemi gyülekezetet (kék), a keresztények ellenségeit (piros), Péter evangeli-

²³ Aquila és Priscilla tevékenysége mindmáig nagy figyelmet kelt az egyháztörténet-írásban, lásd pl. Barbero 2001; Walker 2008; VanThanh 2013.

²⁴ Keller 2010, 12.

²⁵ Ascough 2009, 1.

²⁶ Sajnos Károli Gáspár félreértette az Csel 16:13 szövegét, mivel itt Lukács az Egyiptomban, a Bosporosi Királyságban és a Balkánon szokásos προσευχή („imahely”) kifejezést használta a zsinagógára. Filippiben tehát szintén volt zsinagóga, de – ahogy azt Lukács is hangsúlyozza – nem a városban, hanem a városfalakon kívül, a Gangité-folyó mellett, amely a városkapuval szemben található, lásd Brélaz 2018.

zációs útjához tartozó (lila), valamint Pál evangelizációs útjaihoz kapcsolódó személyeket (zöld). Ez az a pont, amikor már a matematika is eltérőnek mutatja a két fő apostol hálózatát. Kettejük utazásai eltérő mintát mutatnak, amelyet a Biblia is visszaigazol. Pál a nemzetek apostola lett (Róm 11:13), Péter pedig a zsidó-keresztény misszió vezetője. (14. ábra)

6. konklúzió: Az evangelizáció folyamata most már egyértelműen Pál köré csoportosul.

5.7. Pál szociális hálója harmadik útja során

Pál harmadik útja legalább két szakaszra bontható, így én is két szakaszban tárgyalom. Első szakasz az efézusi, a második pedig a görögországi szolgálat időszaka.

5.7.1. Pál szociális hálója az efézusi szolgálata végén

Az *Apostolok cselekedetei* 18–19, valamint a két korinthuszi levél feldolgozását követően a Pált körülvevő hálózat 73 főről 86 főre növekedett. Pál életének ez a szakasza kb. Kr. u. 53–57 között zajlott, annak is inkább az első felében. Olyan érdekes dolgok derülnek ki ekkor, hogy Pál legalább háromszor járt Korinthusban (2Kor 12:14), valamint az is, hogy Efesusban két évig egy bizonyos Türrannosz iskoláját bérelte ki bibliaoktatás céljából (Csel 19:9),²⁷ és így legalább három évet töltött összesen Efézusban (Csel 20:31). Ezen hosszú idő alatt volt ideje bőven megismerni a helyieket. Amíg ő Efézusban szolgált, addig több közeli munkatársa utazó szolgálatban volt, pl. Apollós (Csel 19:1), Timótheus (1Kor 4:17, Csel 19:22), Barnabás,²⁸ Titus (2Kor 7:6), Erasztosz (Csel 19:22), Stefanasz, Fortunatus vagy Akhaikosz (1Kor 16:17). Jöttek-mentek Asia, Macedonia és Achaia tartományok között. Apollósz nagyon hamar utazó szolgálatban látjuk, miközben még csak nemrég ismerkedett meg Pál csapatával, Akvilával és Priscillával. PATRICK J. HARTIN *Apollós: Paul's Partner or Rival?* című könyvében határozottan kiáll azon érvelés mellett, hogy Apollós nem riválisa volt Pálnak még akkor sem, hogyha jelenléte, retorikája, tanítási módszere, alexandriai háttere – amely tekintélyt kölcsönzött neki – átmenetileg össze is zavarta a hívők egy csoportját.²⁹ A probléma gyökerét az okozhatta, hogy Apollósnak és Pálnak különböző tanítási módszere volt, Pál az isteni bölcsességre alapozta tanítását, még Apollós az alexandriai háttere miatt valószínűleg az ékesszólásban gyakorolta magát. HARTIN levonja azt a következtetést, hogy Apollós kollektivistá személyként, hellenizált izraelitaként, ékesszóló tanítóként jelent meg Korinthusban.

Tizenhárom személlyel bővült az adatbázis. Továbbra is négy különböző csoport látható: a belső jeruzsálemi gyülekezetet (kék), a keresztények ellenségei (piros), Pál evangelizációs mun-

²⁷ Türrannosz lehetett zsidó is – vannak ilyen nevű személyek a kis-ázsiai zsidó feliratokon –, ez esetben a zsinagóga mellé épített *bét ha-midrászt* kell értenünk „iskola” (σχολή) alatt. Ez – valljuk be – megnyugtatóbb megoldás, mint hogy Pál egy pogány iskolát bérelt volna ki; mások ellenben úgy vélik, hogy Türrannosz egy pogány filozófus lehetett, aki befogadta az evangéliumot.

²⁸ Barnabás úgy tűnik mintha kikerült volna a képből, azonban az 1Kor 9:6 alapján bizonyosan ismerték a korintusiak. Barnabás szerepének elemzéséhez lásd Read-Heimerdinger 1999.

²⁹ Hartin 2009: xx.

kájához kapcsolódó személyek (zöld), továbbá új csoportként beazonosíthatóak (lila) a Pál evangelizációs munkájának bázisát képező antiokchiai keresztények. Péter evangelizációs munkája feloldódott vagy betagozódott a belső jeruzsálemi gyülekezet (kék) tengerébe. A fókusz Péterről egyértelműen átkerült Pálra, Péter kapcsolati hálóját a Biblia alapján sokkal nehezebb lenne nyomon követni. (15. ábra)

7. konklúzió: A hálózatkutatás nem csak emberek szociális kapcsolatait, de emberek városokhoz, helyszínekhez kötődését is képes kimutatni, és ebben a szakaszban sikerült bemutatni, hogy Jeruzsálem kiemelt szerepe mellett megjelent Antiokhia is, mint a nemzetek felé történő evangelizáció kiindulópontja.

5.7.2. Pál szociális hálója a görögországi szolgálata végén

Továbbra is a Kr. u. 53–57 közötti időszaknál tartunk, de annak már inkább a második felében. Annyit tudunk meg ebből a szakaszból, hogy Pál elutazik Korinthusba (kb. három hónapra, lásd Csel 20:3) és onnan megírja a *Rómaikhoz írt levelét*, amelyben elsősorban a zsidó-keresztények és pogány-keresztények közötti nézeteltéréseket, vitákat, ceremonális és vallási kérdésekben beállt nézetkülönbségeket magyaráz, tisztáz. C. J. DEN HEYER a *Paul: A Man of Two Worlds* című könyvében alaposan elemzi a Róma-levél mögött húzódó motivációkat. Először is úgy tűnik, hogy Pál nagy erőfeszítéseket tesz azért, hogy mélyrehatóan bemutassa önmagát. Első látásra talán azért, hogy a római keresztények ne aggódjanak a személye miatt, hiszen Pál egyértelműen azt tervezi, hogy miután ellátogat Jeruzsálembe utána közvetlenül Rómába fog utazni.³⁰ De valójában a levelének ugyanaz a motivációja, mint szinte az összes többi levelének is: válságkezelés, útmutatás, gyakorlati kérdésekre történő válaszadás, jelen esetben a zsidó-keresztények és pogány-keresztények közötti konfliktus.³¹ Miután Claudius rendelete miatt a zsidók és zsidó-keresztények elhagyták Rómát, a pogány-keresztények vitték tovább a helyi munkát, azonban Claudius halála után a zsidók és zsidó-keresztények is visszatértek Rómába.³² Nero időszaka alatt vita alakult ki a két különböző társadalmi háttérrel rendelkező keresztény csoport között. Erre próbált megoldást adni Pál. Ekkor már Akvila és Priscilla is újra Rómában vannak, tehát bizonyosan Claudius császár halála utáni időszakról beszélünk.

Ezúttal jelentős számú (31) nevet tudunk Pálhoz kapcsolni. A Róma-levélben felmerült új nevek kapcsán egyértelműen meghatározható, hogy kik vannak Rómában (Pál üdvözlését küldi nekik), illetve egyértelműen meghatározható, hogy kik vannak ott Pállal Korinthusban („köszönt titeket”). A Gephiben az előző fejezetben látott négy frakció két csoportra szűkült. Úgy tűnik,

³⁰ A fő célja Pálnak Hispánia volt, tehát odáig el akarta vinni személyesen az evangéliumot (Róm 15:24). Az Ibériai-félszigeten ebben az időben még nagyon kevés zsidó lakott (Bowers 1975). Végso soron nem tudjuk, Pálnak sikerült-e valaha eljutnia Hispániába, lásd Aus 1979.

³¹ Heyer 1998, xx.

³² Claudius rendelete a zsidók Rómából (és talán Itáliából) történő kitiltásáról Kr. u. 51 januárja és 52 augusztusa között jelent meg és a Csel 18:2 mellett két ókori történetíró is említi: Suetonius, *Claudius* 25; Cassius Dio LX. 6.6–7, lásd Botermann 1996.

mintha Pál kapcsolattrendszere is ugyanazt a kettőséget tükrözné vissza, mint ami Rómában kialakult a gyülekezeten belül. Pál és Barnabás a két központi szereplő és szociális kapcsolódásaikat a zsidó háttér (kék), illetve a pogány háttér (zöld) határozza meg. Őszintén lenyűgözött, hogy a megalkotott módszertan és annak alkalmazásával vázolt hálózatelemzés mennyire egyértelműen alátámasztja a Bibliában szereplő tényeket. Barnabás teljesen beágyazva a zsidó-keresztények világába, Pál pedig a pogány-keresztények rendszerébe. (16. ábra)

8. konklúzió: Lényegében szétszakadt a kereszténység zsidó-keresztényekre és pogány-keresztényekre. Ezt az eltávolodást visszaigazolja Pál Rómaikhoz írt levele, valamint a hálózattudomány eszköztára is.

5.8. Pál szociális hálója élete végén

Elérkeztünk Pál életének utolsó szakaszához. A Biblia alapján a *Cselekedetek* 20. fejezetétől a végéig terjedő szakaszok, valamint jó néhány levél (Ef, Fil, Kol, Filem, 1Tim, 2Tim, Tit, Zsid) segít megfejtenünk ennek az időszaknak (Kr. u. 57–67) kapcsolódásait. Pál szociális hálójáról ekkor tudunk meg a legtöbbet. Még csak itt ismerkedünk meg olyan fontos személlyel is, mint Epafras.³³ A korábbi 117 fős adatbázis most már elérte a teljes méretét a 163 főt, tehát 46 új személy viszonyát kellett megvizsgálni: miként kapcsolódtak a már megismert és az új szereplőkhöz egyaránt. A Gephi modularitás modellje három különböző csoportot határozott meg. Narancssárgával egyértelműen azon személyeket ábrázolja, akik Jeruzsálemhez kötődnek, akár ellenséges, akár baráti kapcsolatban. Úgy tűnik, hogy ennek a csoportnak a többiekhez történő kapcsolódásában János Márknak és Barnabásnak van kiemelt szerepe. A másik két csoport nagyon szoros kötelékben, szinte egy gomolyfelhőben ábrázolódik ki, mégis két külön kasztot hozott létre a rendszer. A két kaszt közül a zöld színűvel jelöltek sokkal inkább Asia tartományba: Efeszoszba és Kolosszéba vannak beágyazódva, jobban kötődnek azokhoz a személyekhez, míg a lila színnel jelölt személyek inkább Európához azaz Filippihez, Thesszalonikához, Korintushoz kötődnek. Pál a legerősebb láncszem a felhő közepén. (17. ábra)

6. Összefoglalás

A kereszténység egy hibatűrő rendszer. „A legtöbb nagy hibatűrésű rendszerben az a közös, hogy működőképességüket bonyolult, szorosan összekapcsolt hálózat biztosítja.”³⁴ Annál jobb a hibatűrő képessége egy rendszernek, minél összekapcsoltabb. A kutatásom pontosan azt bizonyítja, hogy Pál élete és szociális hálózata mennyire összekapcsolt hálózat volt – annak ellenére, hogy csak töredékét ismerjük társadalmi kapcsolatainak. Az apostolok többségét kivették a rendszer-

³³ Epaphraszt Pál háromszor említi leveleiben (Kol 1:7, 4:12, Filem 1:23). A Kolosse-levél kommentátora, Douglas Moo szerint „Keveset tudunk róla, bár arra következtethetünk, hogy Kolosszai szülőtte volt, és talán maga Pál térítette meg efeszoszi szolgálata alatt. Szokatlan, hogy egy munkatársat ezen a ponton említenek egy páli levélben, és az is szembetűnő, hogy Pál milyen erősen támogatja őt” (Moo 2008, 90).

³⁴ Barabási 2002, 166.

ből, meggyilkolták őket, mártírok lettek, de a kereszténység tovább nőtt. Matematikai módszerrel is bizonyítható, hogy a hálózat összekapcsoltsága és hibátűrő képessége miatt volt erre képes. Az ilyen típusú rendszer a lavinaszerű meghibásodásoknak is ellen tud állni.

Számos kutatás bizonyította, hogy egy új termék vagy új szolgáltatás a következő fázisokban jut el a többséghez: az újítást először a kíváncsi korai alkalmazók (early adopters) kezdik használni, majd az ő tapasztalataik alapján a kezdeti többség (initial majority) és csak aztán a késői többség (late majority). De hogyan jut el a termék vagy szolgáltatás az innovátortól a korai alkalmazókhoz? Középpontokon, a társadalom szövetét átszövő összekötőkön keresztül. Olyan összekötőkön keresztül, mint amilyen Pál is volt. Ezt még Barabási is elismeri: „Ahogy a sokfelé utazó, kiterjedt baráti körrel és követői táborral rendelkező Pál apostol lett a korai kereszténység egyik legbefolyásosabb középpontja.”³⁵

BRUCE J. MALINA, *Timothy: Paul's Closest Associate* című munkájában startupos nyelven kifejti, hogy amikor egy innováció végig söpör a világon, ahhoz ún. változásügynökökre (change agent) van szükség. Főszabály szerint a felhatalmazott személy, akit az ügynökség megbíz, hogy bizonyos irányba befolyásolja az emberek döntését a változásügynök. Az apostol szintén valamilyen célra elhívott vagy éppen kiküldött személy. Tehát az apostol egyfajta változásügynök, akit azért küldtek, hogy elősegítse az innovációt. Pál a Jézus-mozgalom változásügynöke volt.³⁶

A hálózatkutatás nem egy csodaszer, de alkalmas arra, hogy jobban megértsünk bizonyos dolgokat, és az események mögött meghúzódó mintákat. RODNEY STARK amerikai szociológus a kereszténység terjedésének dinamikáját nem az állami szerepvállalásban, támogatásban látja, hanem abban, hogy olyan pezsgő, intenzív közösséget alkottak, akik motiválták és meggyőzték barátaikat, rokonaikat, ismerőseiket és egymás szomszédjait is, hogy meghallják az örömhírt és rálépjenek az útra, amit Pál hirdetett nekik.³⁷ Egy működő és tényleges szociális hálót hoztak létre, amelyben Pál kapcsolatai döntő fontosságúak voltak.

Pál a Jézus-mozgalom ellenségeként, az egyházat üldözőként indult, majd óriási szellemi megtapasztaláson átmenve folyamatosan mozgásban betöltötte Jézus Krisztus parancsát, amit a tanítványoknak adott: „És hozzájuk menvén Jézus, szóla nekik, mondván: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében. Tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek: és íme én ti veletek vagyok minden napon a világ végezetéig. Ámen!” (Mt 28:18–20). Pál személyes hálózata kontinenseken átívelően a Közel-Keletről indulva, Kis-Ázsián át, majd Európába érkezve bontakozott ki teljes mértékben. Pál egy olyan kozmopolita világpolgár volt, aki nem csak lábjegyzet maradt a történelemben, hanem munkássága kihatott az egész lakott világra.

³⁵ Barabási 2022, 191.

³⁶ Malina 2008, 53.

³⁷ Stark 1997, 208. Ugyanakkor rendkívül alacsonyra teszi a kereszténység lélekszámát a 3. század végéig.

Bibliográfia

- ASCOUGH 2009: Ascough, Richard S.: *Lydia, Paul's Cosmopolitan Hostess*. Collegewille, MN: Liturgical Press.
- AUS 1979: Aus, Roger D.: Paul's Travel Plans to Spain and the "Full Number of the Gentiles" of Rom. XI 25. *Novum Testamentum* 21(3): 232–262.
- BARABÁSI 2022: Barabási Albert László: *Behálózva. A hálózatok új tudománya*. Budapest: Open Books.
- BARBERO 2001: Barbero, Mario: *A first-century couple, Priscilla and Aquila: Their house churches and missionary activity*. Washington, DC: Catholic University of America.
- BOLLOBÁS 2001: Bollobás Béla: *Random Graphs*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- BOTERMANN 1996: Botermann, Helga: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius: römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner.
- BOWERS 1975: Bowers, W. Paul: Jewish communities in Spain in the Time of Paul the Apostle. *Journal of Theological Studies* 26(2): 395–402.
- BRÉLAZ 2018: Brélaz, Cédric: First-Century Philippi: Contextualizing Paul's Visit. In James R. Harrison – L. L. Welborn (eds.): *The First Urban Churches 4: Roman Philippi* (Writings from the Greco-Roman World Supplement 13.) Atlanta, GA: SBL Press, 153–188.
- CREAMER et al. 2014: Creamer, Jennifer M. – Aida B. Spencer – Francois P. Vijoien: Who is Theophilus? Discovering the original reader of Luke-Acts. *In die Skriflig* 48(1): 1–7. DOI 10.4102/ids.v48i1.1701
- GILLER 2014: Giller Tamás: *ERP, múlt, jelen, jövő*. Budapest: Underground Kiadó.
- HAJNAL 1997: Hajnal Péter: *Gráfelmélet*. Szeged: Polygon.
- HARTIN 2009: Hartin, Patrick J.: *Apollos, Paul's Partner or Rival?* Collegewille, MN: Liturgical Press.
- HEEN 2006: Heen, Erik M.: Radical patronage in Luke-Acts. *Currents in Theology and Mission* 33(6): 445–459.
- HEYER 1998: Heyer, Cees J. den: *Paul: A Man of Two Worlds*. Harrisburg, PA: Trinity Press.
- JANOSOV 2023: Janosov Milán: *Data. Így hálózna be az adataid*. Budapest: Open Books.
- KELLER 2010: Keller, Marie Noel: *Priscilla and Aquila, Paul's Coworkers in Christ Jesus*. Collegewille, MN: Liturgical Press.
- MALINA 2008: Malina, Bruce J.: *Timothy, Paul's Closest Associate*. Collegewille, MN: Liturgical Press.
- MOO 1990: Moo, Douglas: *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- PITTS-WALKER 2013: Pitts, Andrew W. – Walker, Joshua F.: The Authorship of Hebrews: A Further Development in the Luke-Paul Relationship. In Stanley E. Porter – Christopher D. Land (eds.): *Paul and His Social Relations* (Pauline Studies 7.) Leiden: Brill, 143–184.
- READ-HEIMERDINGER 1999: Read-Heimerdinger, Jenny: Barnabas in Acts: A study of his role in the text of Codex Bezae. *Journal for the Study of the New Testament* 21(72): 23–66.

- RUFF 2018: Ruff Tibor: *Bevezetés az ó- és újszövetségi kronologikus bibliaolvasáshoz* (ideiglenes jegyzet). Budapest: Szent Pál Akadémia.
- SANDWELL 2007: Sandwell, Isabella: *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STARK 1996: Stark, Rodney: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- STENSTRUP 2010: Stenstrup, Ken: *Titus, Honoring the Gospel of God*. Collegewille, MN: Liturgical Press.
- VANTHANH 2013: VanThanh, Nguyen: Migrants as missionaries: the case of Priscilla and Aquila. *Mission Studies* 30(2): 194–207.
- WALKER 2008: Walker, William O.: The portrayal of Aquila and Priscilla in Acts: The question of sources. *New Testament Studies* 54(4): 479–495.
- WALLACE-HADRILL 1982: Wallace-Hadrill, David Sutherland: *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press.



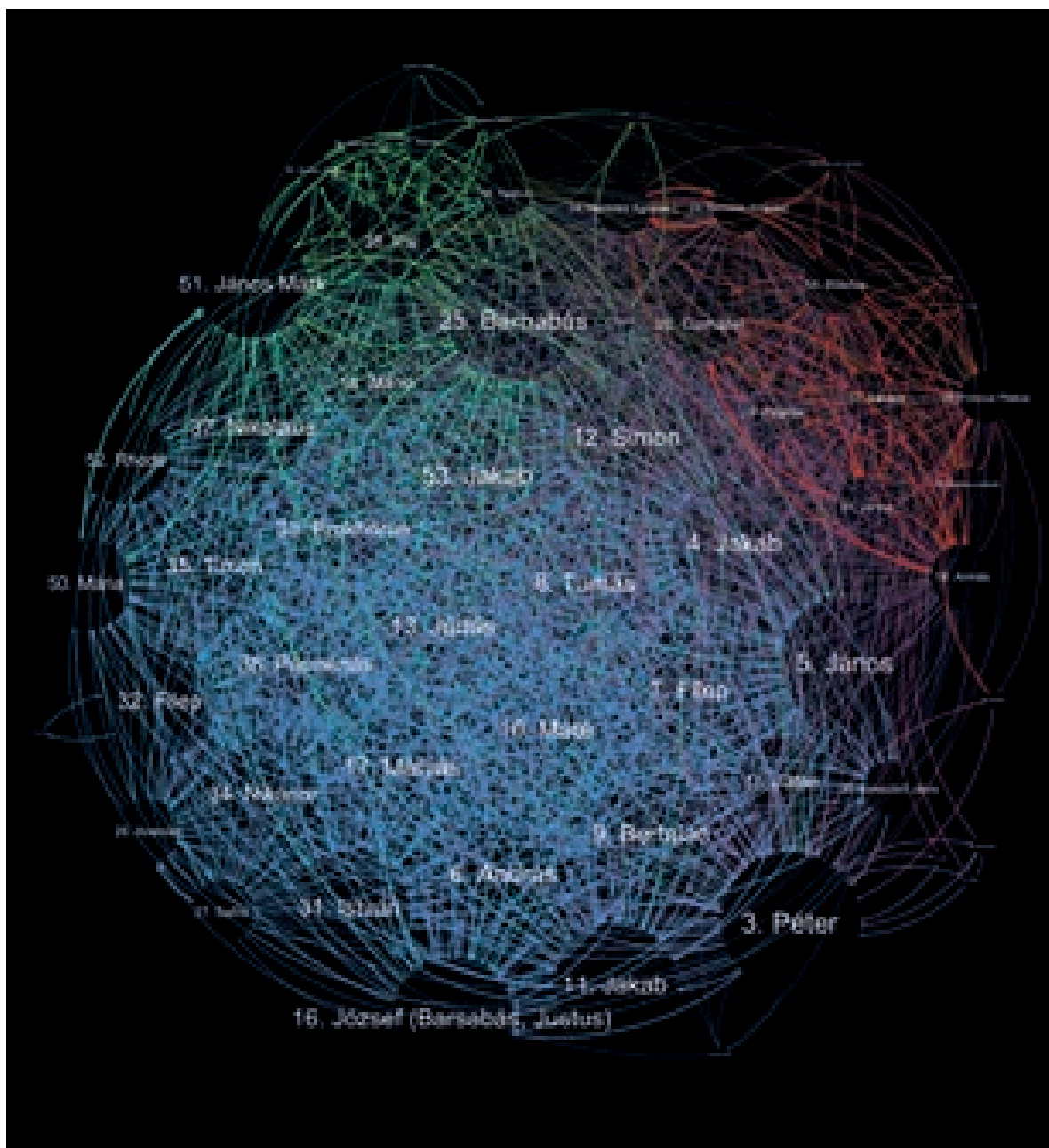
10. ábra

Pál szociális hálója megtérése pillanatában



11. ábra

Pál szociális hálójá megtérésétől első útjáig



12. ábra

Pál szociális hálója első útja végén



13. ábra

Pál szociális hálója első két útja között – a jeruzsálemi zsinat



14. ábra

Pál szociális hálójának második útja végén



15. ábra

Pál szociális hálója az efézusi szolgálata végén



16. ábra

Pál szociális hálója a görögországi szolgálata végén



17. ábra

Pál szociális hálója élete végén

„VESZEDELEMBEN RABLÓK KÖZT”

A „FÉLELEM PÉNZTÖRTÉNETÉNEK” MEGJELENÉSE AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

BERDE IMRE

ABSZTRAKT: Az érzelmek történetének fontos törekvése, hogy bemutassa, az emóciók tudományosan feltárható történettel rendelkeznek. Mivel a Biblia számos utalást tartalmaz az emberi érzelmekkel kapcsolatban, alkalom nyílik többek között azok történeti vizsgálatára is. Ennek a széles spektrumú kutatásnak a leszűkítésére jó lehetőséget kínál a pénztörténet. Azonban logikus a tanulmány korlátai miatt egyetlen olyan érzést is önkényesen kiválasztani, ami a pénztörténeti szempontból vizsgálható forrásokban viszonylagos gyakorisággal megjelenik. A félelem ilyen emóciónak tekinthető. A tanulmány a félelem és a pénz-történet összefüggéseinek vázlatos bemutatására vállalkozik. Az interdiszciplinaritás ebben az esetben nem kerülhető el, azonban a pszichológia területére nem merészkedik, hanem megmarad a pénztörténeti forrásokban direkt vagy indirekt módon felbukkanó félelem kimutatásával, esetleges történeti szerepének interpretálásával.

KULCSSZAVAK: érzelmek története, pénztörténet, félelem, banditizmus, tisztátalanság, háború, halál

1. Bevezetés

A numizmatika – éremtan és pénztörténet –, mint történeti segédtudomány, alapvetően az érmék vizsgálatából szolgál adatokkal a történelem szerteágazó területeit illetően. Talán legnagyobb hatása a gazdaságtörténeti kutatásokra van, amivel egyúttal társadalomtörténeti témákat, így irányzatokat és módszereket is bevonz a vizsgálódások látóterébe.¹ A numizmatikán belül a „bibliai numizmatika” a Bibliára és benne foglalt történelemre – tehát „bibliai történelemre”² – vonatkozóan értelmezhető, amibe ugyanakkor a Biblián kívüli releváns források is feltétlenül beleértendők, tehát a Bibliában felbukkanó pénztörténeti szempontból is értelmezhető kérdésekre fókuszál.³ Az érzelmek numizmatikához és pénztörténethez való kapcsolódását megértendő viszont érdemes mindenekelőtt az érzelmetörténet rövid historiográfiáját, majd a felmerülő interdiszciplináris célokat tömören áttekinteni.

¹ A társadalomtörténet filozófiai és fogalmi kérdéseire, historiográfiájához, irányzataihoz és módszereihez bevezetésül ld. Bódy–Ö. Kovács 2006.

² A bibliai történelem meghatározásához lásd Grüll 2019, 3.

³ Hendin 2021, 1.

1.1. Az érzelmek történetének főbb historiográfiai állomásai

A modern történelemfilozófiában mindenekelőtt WILHELM DILTHEY (1833–1911) szellemtörténeti megközelítését kell kiemelni, ahol a történelmi megismerést (*Verstehen*) a történelmi forrásokba való beleélésen vagy átélésen keresztül vélte elérhetőnek.⁴ Kortársa, a német historizmus kritikusaként is ismert KARL LAMPRECHT (1856–1915) szintén kiemelendő, ugyanis habár úgy vélte, a gazdasági-társadalmi momentumok haladása határozza meg a történelmet, ennek a mozgatóerőnek a szellemiek és a lélektani elemek az alapjai, amit lélektani műtelelemzésnek is lehet nevezni.⁵

A társadalomtörténet-írás 20. századi historiográfiájában⁶ JOHAN HUIZINGA (1872–1945) munkásságát,⁷ illetve az interdiszciplináris megközelítésű *Annales*-iskolából az alapítók – a 20. századi francia történetírás ismertetésétől most eltekintve⁸ –, MARC BLOCH (1886–1944) és LUCIEN FEBVRE (1878–1956) nevét mindenképpen érdemes kiemelni az érzelmek „mentalitástörténeti narratívában”⁹ való megjelenítésével kapcsolatban.¹⁰ NORBERT ELIAS (1897–1990) szociogenetikus koncepciója a civilizáció folyamatáról pedig a gondolatok és érzelmek csoportfolyamatokban játszott szerepére hívta fel a figyelmet.¹¹ Az érzelemtörténet azonban csak az 1980-as évek közepétől kezdett el önálló irányzattá válni,¹² melynek ugyan kiforrotlan és egyben színes elmélete és módszertana van, ennek ellenére az érzelem történelmi kölcsönhatásainak jelentőségét nem szabad lebecsülni.¹³

Az „érzelmi fordulat” (az ún. „emotional turn”, a 2000-es évektől napjainkig) keretében számos módszer és irányzat látott napvilágot, melyeken belül RÜDIGER SCHNELL szerint érdemes elkülöníteni (1) az „érzelmek a történelemben” és (2) az „érzelmek története” megközelítéseket, és figyelembe venni a kognitív disszonancia jelentőségét is.¹⁴ Vitatott, ugyanakkor mégis fontos

⁴ Plamper 2012, 57–58.

⁵ Plamper 2012, 58–59.

⁶ Itt nincs hely arra, hogy az érzelemtörténet történetének még csak a szűkebb vázlata is bemutatásra kerüljön, ráadásul nem is célja a tanulmánynak kitérni az elméletek ismertetésére. Az érzelmek történetének vázlatos historiográfiai áttekintését elvégzi legújabban Barclay 2021. A teljesség igénye nélkül csupán tájékozódásul a következő alpmunkákat kell megemlíteni: Reddy 2009; Rosenwein 2010; Frevert 2011; Matt 2011; Boddice 2018; Barclay–Crozier–De Rosa–Stearns 2021; Schnell 2021; Rosenwein–Christiani 2022; Firth–Godbehere 2023.

⁷ Huizinga 1996

⁸ Itt még kizárólag az *Annales* egyik szerkesztője Robert Mandrou (1924–1984) élelmzésre és a boszorkányüldözés pszichológiájára fókuszáló kutatásait, valamint Jacques Le Goff (1924–2014) kollektív mentalitástörténeti kutatásait említjük meg.

⁹ A mentalitástörténethez bevezetésül ld. Czoch 2006.

¹⁰ Botond 1991, 23–26.

¹¹ Elias 2004.

¹² „Paradigmaváltó” tanulmánynak tekintik az emócionológia módszerének bevezetéséért: Stearns–Stearns 1985.

¹³ Általános megközelítési módnak tekinthető: (1) a történelem hatása az emberi érzelmekre; (2) az érzelmek (manipulációs) hatása a történelemre (pl. hatalomgyakorlás); (3) az érzelmek történeti változása. Ugyanakkor nincs tudományos egyetértés az érzelmek kategorizálásában és kontextusában sem, illetve az alkalmazott módszereket illetően is számos irányzat létezik. További történeti érzelmekutatások által leginkább „bevett” alapfogalmak (mint például a Reddy-i érzelmi rezsim és érzelmi menedék, a Hochschild-i érzelmi munka, a Rosenwein-i érzelmi közösség) rövid definiálását még ld. Firth–Godbehere 2023, 11–13. Ezen alapfogalmak megalkotóival készült interjúút ld. Plamper–Reddy–Rosenwein–Stearns 2010.

¹⁴ Schnell 2021, 273–278.

kritériumnak mondható az érzelmek koronkénti definíciójának és jellemzőjének – nevezetesen hogy ki, mikor és milyen pozícióból nyilvánult meg érzelmekről, illetve hogyan viselkedtek egymással adott történelmi korokban – meghatározása, hiszen az 1860-as évekig a filozófiai–teológiai és szépirodalmi fogalmak voltak érvényben alapvetően, és csak ezután az antropológiai, pszichológiai és idegtudományi meghatározások.¹⁵ Az érzelmek történetének tárgya tehát az, hogy a történelem bizonyos intervallumaiban hogyan gondolkodtak az érzelmekről vagy értelmezték az emberek érzéseiket, amihez pedig szükséges az is, hogy az érzelmeket kifejező írott vagy írtalan források történeti és / vagy szemantikai vizsgálatban részesüljenek.¹⁶ Általában elmondható, hogy az értelem és érzelem nem választható szét élesen, nem ellentétesek egymással,¹⁷ hanem a döntésekben mindkettőnek egymástól elválaszthatlan szerepe van,¹⁸ amihez hozzá jön a kultúra és szocializációs folyamatok érzelmekre való befolyása, sőt ha teológiai megfontolások is szempontként szerepelnének egy alapvetően történeti megközelítés mellett, úgy akár a dichotómia és trichotómia antropológiai vitája és koncepciója is fontos szemponttá válhat.¹⁹

1.2. A pénztörténet és az érzelemtörténet kapcsolata, mint interdiszciplináris módszer és a tanulmány célja

Az érzelemtörténeti megközelítésekhez kapcsolódva meg kell említeni, hogy a numizmatikán belül is vannak kezdeményezések a hétköznapi emberek pénztörténeti megközelítésű megismerésére, melyet HOLT „kognitív numizmatikának” nevez, ami szerinte „a legújabb módszertan olyan szub-történelmi emberek felkutatására, akik a hagyományos források küszöbe alatt éltek és dolgoztak”.²⁰ Ugyanakkor habár bizonyos érzelmekre is lehet következtetni numizmatikai forrásokból, mint az anyagi kultúra érzelemtörténeti forrásából,²¹ az általában mégis rendkívül ritka az érzelemtörténeti kutatásokban, hogy valóban pontossággal meg lehessen határozni ki mit érzett a múltban.²²

¹⁵ Plamper 2012, 35–39. Az érzelem metatörténeti koncepciója Jan Plamper német történészről (1970–2023) származik, melyet emóciótörténeti elméleti alpmunkájában fejt ki: Plamper 2012. Gyakorlatilag feleslegesnek tartja a metafogalmon alapuló megközelítést Rob Boddice, mivel szerinte nemcsak az az érzelemtörténet feladata, hogy az érzelmek koronkénti történeti rekonstrukciója megvalósuljon, hanem hogyan csináltak történelmet az érzelmek, vagyis az emóció a történeti kutatás tárgyaként fontos, így mellékesek a kortárs definíciók, ezzel a metafogalom-gyártás is. Ld. Boddice 2018. Az érzelemfilozófiai kérdésekhez tájékozódásul ld. Boros–Szalai 2012, valamint fenomenológiai és történetfilozófiai megközelítésben Heller 2009.

¹⁶ Firth-Godbehere 2023, 10–11.

¹⁷ Oatley–Jenkins 2001, 158.

¹⁸ Ezt bebizonyította Damasio 1994.

¹⁹ A dolgozat pusztán történeti megközelítésű adalékokat kíván szolgáltatni, és egyáltalán nem kíván teológiai kérdésekbe bocsátkozni. Ugyanakkor remélhetőleg információkkal tud szolgálni az érzelemtörténet oldaláról teológiai kutatások számára is. Vélhetően ugyanis nem elhanyagolható az érzelmek történeti kutatásának szerepe a teológia szempontjából sem, hiszen a keresztény hit fontos végcélja (τέλος) a lélek (ψυχή) üdvössége Péter apostol alapján. Ld. 1Pét 1,3–9.

²⁰ Holt 2021, 163.

²¹ Rendkívül új területéről van szó az anyagi kultúra érzelemtörténetével kapcsolatban, amihez iránymutatást ad Randles 2021.

²² Firth-Godbehere 2023, 62.

Az újszövetségi kutatásokhoz kapcsolódóan MATTHEW ELLIOTT munkáját kell kiemelni,²³ melyben az újszövetségben elforduló érzelmekkel foglalkozik saját történelmi kontextusukban, így a félelemtől is szó esik benne. A Bibliában foglalt érzelmek – itt most csak a félelemre koncentrálni – és a „bibliai numizmatika” kínálja azt az interdiszciplináris lehetőséget, hogy legalább az újszövetségi korra vonatkozóan kísérleti jelleggel rövid áttekintés, vagy még inkább témafelvetés készülhessen jelen esetben csak a pénztörténet és a félelem kapcsolatáról. DAVID H. WENKEL négy területét azonosítja a félelemnek a pénztörténet oldaláról, melyek szerint vizsgálhatók az Újszövetségből: (1) a rablástól való félelem; (2) a háborútól való félelem; (3) a félelem a tisztátalanságtól; (4) a haláltól való félelem.²⁴

Jelen rövid tanulmányban csak az Újszövetségben megtalálható olyan csupán pénztörténeti szempontból is értékelhető részek kerülnek vizsgálat alá, melyek a félelem valamely előbb felsorolt területéhez kapcsolódnak és a korabeli hétköznapi ember szempontjából is információval szolgálhatnak. Komolyabb eredmények bemutatásához a jelenleginél sokkal mélyebb kutatások lennének szükségesek – különösen figyelembe véve az érzelmek diszciplináris kutathatóságából fakadó nehézségeket is –, mindenekelőtt az újszövetségi kor érzelmetörténetének feltárásához, így ebben a tanulmányban csak egyetlen kísérlet történik a pénztörténet és az emóciótörténet irányából interdiszciplináris megközelítésben mindössze felvillantani a korszak egyfajta „félelem pénztörténetének” lehetőségét témafelvetés gyanánt, viszont itt SCHNELL érzelmetörténeti koncepciója szerint csak a félelem megjelenésére kerülhet a fókusz – a kíváncsok pszichológiai és filozófiai jártasság hiányában –, azaz nem tekinthető a téma nagysága miatt még csak áttekintő tanulmánynak sem, csupán próbálkozásnak.

2. A félelemtől való gondolkodás főbb elemei a judaizmus korai időszakában (Kr. e. 6. sz. – Kr. u. 70.)

2.1. A korai judaizmus „érzelemfilozófiája”²⁵

Az érzelmeket,²⁶ illetve az érzelmekről alkotott felfogást két alapvető tényező befolyásolta az újszövetségi korban: (1) a Tóra-centrikus hiten alapuló tradíció, illetve (2) a hellénizmus „érzelemfilozófiája”. Ezek szorosan együtt határozták meg az érzelmekről való gondolkodást, mint a görög filozófia zsidó gondolkodásba való integrációjának eredményét.²⁷ A következőkben csak néhány példán keresztül van lehetőség bizonyos megállapításokat illusztrálni, ugyanis nem cél a tanulmány mérete miatt részletes elemzésekbe bocsátkozni.

²³ Elliott 2005

²⁴ Wenkel 2018, 54. További fontos aspektus lehetne még Wenkel szempontjain túl az etikai oldalt is bevonni a vizsgálatokba, azonban ennek terjedelmes és komplex kifejtési lehetősége jelen tanulmány szűkös lehetőségeit többszörösen meghaladná, ezért erre itt nem kerülhet sor.

²⁵ Mivel az Isten-ismeretből származó meggyőződésen alapuló hitéletből fakadóan lehet érzelmekről beszélni a judaizmus érzelmetörténetében a rendelkezésre álló források alapján, és így az érzelmekről tulajdonképpen indirekt módon lehet töredékes rekonstrukcióra törekedni, ezért úgy tűnik, legfeljebb csak idézőjelben használható a judaizmus esetében az „érzelemfilozófia” kifejezés.

²⁶ Az érzelem definícióihoz ld. Oatley–Jenkins 2001, 129–131.

²⁷ Elliott 2005, 121.

2.1.1. A Tóra-centrikus hiten alapuló tradíció

A Tóra-centrikus szabályozás kérdésében mindenekelőtt a Tórához való viszony érzelmi faktorait érdemes megvizsgálni. Az ókori zsidó gondolkodásban, úgy tűnik, hogy az igazak (*caddiq*)²⁸ Tóra követése sem volt független az érzelmektől, hiszen a Tórát ismerő figyelmét Isten és az embertársak szeretetére – így végső célját tekintve az életvédelemre²⁹ – hívja fel,³⁰ amiből következik például a parancsolatokban megfigyelhető arányos büntetés általános elve is.³¹ Másként fogalmazva talán, az igazak Isten ismeretére vagy az Istenről való tudásra alapozták érzéseiket,³² hiszen a kijelentett parancsolatok adták meg mindenelőtt – és esetleg „viszonyítási pontként” – Isten és az emberek szeretetének határait, azaz hogy például „mit *nem* szabad tennünk, ha szeretni akarjuk Istent és az embereket”.³³ Úgy is lehet mondani, hogy Izrael Isten-centrikus hite egységes rendszerben működő életformát jelentő természetfeletti tudás is.³⁴ Itt most talán elegendő, ha ennek bemutatására a Tóra egyik Jézus Krisztus által is idézett és első parancsolatnak³⁵ (ἐντολὴ πρώτη) nevezett helyére hivatkozunk:

„Halld Izrael: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr!³⁶ Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből. És ez igék, amelyeket e mai napon parancsolok neked, legyenek a te szívedben.”³⁷ (5Móz 6,4–6 KGF)

A tudás (*jada*)³⁸ kifejezés integrálja az értelem, akarat és érzelmek területét, így sokszor az érzetek kifejeződése is érvényesülnek használatukkor.³⁹ De az érzelmek és a hálaadás (*todah*)⁴⁰ vagy

²⁸ BDB 2006, *caddiq* szócikk. Ges 1993, *caddiq* szócikk.

²⁹ Pl. 3Móz 18, 5; 5Móz 30,6,15–20. A kérdést tárgyalja Ruff 2021, 25–26.

³⁰ Elliott 2005, 12. Az érzellemmel vagy emócióval kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy mint fogalom, modern eszme vagy kulturális konstrukció formájában értelmezhető, tehát „az emberek nem érznek érzelmeket”, hanem az érzetek vagy érzések kvázi gyűjtőfogalma. Ld. Firth-Godbehere 2023, 7–8. Egyébként a kognitív-szituacionális érzések értendők az emóciókon. Ld. Heller 2009, 106–107.

³¹ Az arányos büntetés elvét és a bűnök súlyosságának eltérő mértékét fejtegeti Ruff 2021, 21–22. „A Tóra határozottan megfogalmazza az arányos büntetés általános elvét: »szemet szemért, fogat fogért, kéket kékért, sebet sebért, égést égésért, életet életért« (2Móz 21,24–25). A bűnösnek büntetésből ugyanazt a kár kell okozni, amit ő okozott embertársának (a »szemet szemért« szó szerinti értelmezéséből fakadó csonkítással járó büntetést hagyományosan általában a bírák által kiszabott pénzbüntetéssel/kártérítéssel váltották ki). Ez az elv egyébként közvetlenül következik a »szeresd felebarátodat, mint önmagadat« parancsából: a kárt okozó és elszenvedő két egyenlő ember, tehát a Tóra úgy nevel az erkölcsre, hogy mindenkinek pontosan azt kell megtapasztalnia, amit tett mással, amikor szándékosan megszegett egy parancsot, azaz bűnt követett el.”

³² Elliott 2005, 82.

³³ Ruff 2021, 25. A pozitív és negatív parancsok kérdéshez ld. Ruff 2021, 24–25.

³⁴ A Tóráról, mint egységes rendszerről ld. Ruff 2021, 12–15.

³⁵ A legteljesebben csak a Mk 12,29–30 idézi: „Jézus így válaszolt: – az első ez: »Halld Izrael, az Úr a mi Istenünk egy Úr, és szeresd a te Uradat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből!«” (Mk 12, 29–30. SZPA) Vö. Mt 22,37; Lk 10,27.

³⁶ A JHWH 'ehad kérdéséhez a *translatio imperii* eszme oldaláról megközelítve legújabbán ld. Rugási 2022.

³⁷ Vö. 5Móz 10,12; Mik 6,8.

³⁸ BDB 2006, *jada* szócikk. Ges 1993, *jada* szócikk.

³⁹ Elliott 2005, 82.

⁴⁰ BDB 2006, *todah* szócikk. Ges 1993, *todah* szócikk.

dicséret (*tehillah*)⁴¹ szoros kapcsolata is egyértelműen kitűnik az imádságokból vagy különösen a doxológiából sőt, Isten karakterének részeként is értékelhető.⁴² Együtt a doxológiában kifejeződő érzelmek történeti alapokon nyugszanak, hiszen a keletkezésük körülményei teológiailag helyes értelmezésen alapuló átélésre, tehát eseményekre és tapasztalatokra utalnak.⁴³ Viszont a tudás másik összetevőjének tekinthető a szív (*léb*)⁴⁴ is,⁴⁵ ami az ókori zsidó gondolkodásban valami olyasmi, ami az ember legbelsőbb, legfundamentálisabb lényegét vagy középpontját jelenti, ahol az emberi személyiség részei találkoznak, ahol a döntések születnek, tehát az érzések keletkezési helyének is tekinthető.⁴⁶ Azaz a tudás és az érzelmek integrált módon vannak jelen az ószövetségi gondolkodásban.⁴⁷

Mindez azon alapszik, hogy maga JHVH is olyan személy, akinek nemcsak érzései vannak, hanem úgy tűnik, hogy azok komoly szerepet is játszanak döntéseiben és tetteiben, gyakorlatilag együtt mozog a történelem eseményeivel, mintegy előre reagál azokra.⁴⁸ Az érzelmei természetes módon a szeretetből, vagyis személye lényegéből fakadnak,⁴⁹ így azok helyesek, igazak és erkölcsösek. Továbbá úgy tűnik, mivel az ember Isten képmása (*celem*), az emberi érzelmek is tartalmazzák Isten karakterét, azaz nem antropomorf érzelmei vannak Istennek, hanem éppen fordítva, az embernek vannak Istentől származó érzései.⁵⁰

A második Templom judaizmusának gyakorlatában ez különösen a Tóra által előírt ünnepeken mutatkozott meg, amikor megélhették, vagy úgymond „érezhették” is hitüket az ünnepélyes áldozatbemutatás és bűnbánat, a második tized felhasználása⁵¹ vagy a közös imádságok és JHVH-di-

⁴¹ BDB 2006, *tehillah* szócikk. Ges 1993, *tehillah* szócikk.

⁴² Elliott 2005, 82.

⁴³ Elliott 2005, 83.

⁴⁴ BDB 2006, *léb* szócikk. Ges 1993, *léb* szócikk.

⁴⁵ Más testrészeket is azonosít az Ószövetség érzelmekkel (vesék, máj, orr, méh), amit összefoglal Firth-Godbehere 2023, 67.

⁴⁶ Elliott 2005, 83.

⁴⁷ Ezt mindenképpen ki kell egészíteni azzal, hogy JHWH olyan vezetőket keresett Izrael élére Jeremiás próféta szerint, akik JHVH szívének megfelelőek, vagyis olyan tulajdonsággal bírnak, amik alkalmassá teszik őket JHWH szerint a vezetésre, aminek két fontos összetevője (1) a hozzáértés (*déáh*), illetve (2) a megfontoltság vagy (természetfeletti) belátás (*sákal*): „és szívem szerinti pásztorokat adok nektek, akik hozzáértően, gondosan pásztorolnak titeket” (Jer 3,15. SZPA).

⁴⁸ Isten karakterének tórai bemutatására a legjobb a törvényadás eseménye, ami az „irgalmasság tizenhárom tulajdonságaként” ismert (2Móz 34,6–7, vö. Firth-Godbehere 2023, 62–63). A törvényadás körülményeiről a rabbinikus hagyomány oldaláról is érzékletes leírást ad Rugási 2020, 38–41. További ószövetségi példák Isten érzéseire a teljesség igénye nélkül: 2Móz 34,14; Neh 9,17; Zsolt 95,10; Zsolt 103,9–14; Zsolt 145,8; Péld 15,8–9; Jer 3,19; Sir 3,21–24; És 49, 15; És 54,9–10; És 61,8; És 63,16; És 66,13; Hós 1,6–7; Hós 2,16–20; Jól 2,13–14; Jón 4,2.

⁴⁹ Ezt expliciten az Újszövetségben találjuk meg, görög fogalomkészlettel interpretálva: „Aki nem szeret, az nem ismeri Istent, mert Isten szeretet.” (1Jn 4,8 SZPA)

⁵⁰ Bővebben leírja Elliott 2005, 111.

⁵¹ A második tizedet mindig a jeruzsálemi Templomba kellett vinni és az ünnep részeként vagy el kellett fogyasztani vagy a szegényeknek kellett adni. Amennyiben *maaszer seni* volt, úgy a hétéves cikluson belül az első, második, negyedik és ötödik évben a Templomban kellett elfogyasztani vagy adott esetben az ellenértékét az ünnepen magára és családjára költeni. Ha viszont *maaszer ani*, akkor a harmadik és hatodik évben a szegényeknek kellett adni. A hetedik évet a Tóra szombatévnak határozta meg. Ld. 5Móz 14,22–29. A szabályozást jogtörténeti szempontból feldolgozza Chodorow 2007, 66–67. A zsidó jog klasszikus forrásaihoz és azok ósz-

cséretek alkalmával.⁵² De ugyanígy meg kell említeni a *sabbat* heti ünnepét és törvényét (2Móz 20,8–10; 3Móz 23,3; 5Móz 5,12–14), ami egyrészt az Istennel kötött szövetség egyik legfőbb jele a zsidóság körében, ami különösen a babiloni fogság idején vált a zsidó öntudat részévé és szimbólumává⁵³ – ha úgy tetszik, megerősítette Izrael népét JHWH ismeretében a hitük kvázi heti felfrissítése által –,⁵⁴ másrészt viszont a Tóra arra is utal a teremtetéstörténetben (1Móz 2,2–3), hogy általában az emberiségnek az Örökkévaló által rendelt és megáldott ünnepe is egyben, mintegy az idő és az örökkévalóság határa.⁵⁵ Ugyanakkor úgy tűnik, hogy mégis a munka definiálása volt az egyik kulcskérdés a korai judaizmus idején a *sabbat* kérdésében.⁵⁶ SANDERS szerint kijelenthető, hogy a zsidó hit és hétköznapi élet érzelmekkel teli, így a zsidó kultúra és nemzeti identitás része.⁵⁷ Ennek – vagyis hogy az érzelmek a zsidó hit integráns részei — egyik legkiválóbb illusztrációja A *Prédikátor könyvének* „Mindennek megszabott ideje van...” kezdetű emblematikus szakasza (Préd 3,1–8).

2.1.2. A hellénizmus hatása a korai judaizmus „érzelemfilozófiájára”

A hellénizmus, mint másik érzelmtörténeti tényező, elsősorban az érzelmekről való gondolkodásra hatott. Ugyanis az ószövetségi szövegek nem tartalmaznak explicit filozófiai magyarázatokat az érzelmek működésére, ellenben implicit módon jelen vannak.⁵⁸ Alexandriai Philón⁵⁹ például ugyan alapvetően a hellenista filozófián keresztül kommentálta az Ószövetséget, viszont elutasította a szenvedélymentességet hirdető sztoikus gondolkodást, helyette azok kontrollálását javasolta a *Legum Allegoriae* című munkájában:

„A szenvedélyeket azonban vadállatokhoz és madarakhoz hasonlítja, mert azok megsebzik az elmét, mivel féktelenek és vadak, és mert a madarak módjára ereszkednek le az értelemre; mert támadásuk gyors és nehezen lehet nekik ellenállni.” (*Leg. All.* III.4.11.)

„Mert a tökéletesen bölcs ember képes a haragos szenvedélyeket elhárítani és elűzni, felemelkedésre készíteni és elhagyni a haragot.” (*Leg. All.* III.50.147.)

Érdemes megemlíteni Flavius Josephus⁶⁰ történeti írásait, melyekben ugyan nem tesz direkt kijelentéseket érzelmekről, viszont az általa megemléltett személyek érzelmek motiválta tetteinek

szefüggéseihez összefoglalásul ld. Shetreet–Homolka 2021, 5–15.

⁵² Sanders 1992, 128–139, 256–257; Elliott 2005, 113–114.

⁵³ Szántó 2024, 129–130.

⁵⁴ Elliott 2005, 114.

⁵⁵ Németh 2004, 68–70.

⁵⁶ Ld. pl. mSab 7:2, mely a munka elsődleges kategóriáit 39-ben határozta meg. A kérdéshez összefoglalásul ld. Crossley 2010, 26–44.

⁵⁷ Sanders 1992, 141.

⁵⁸ Elliott 2005, 117.

⁵⁹ Alexandriai Philónhoz tájékozódásul ld. Schenck 2010.

⁶⁰ Flavius Josephushoz tájékozódásul hatalmas szakirodalommal ld. Grüll 2010.

interpretációjából indirekt következtetni lehet érzelemfelfogására.⁶¹ ELLIOTT szerint JOSEPHUS FLAVIUS az érzelmeket jónak tartja, amennyiben jogosan nyilvánulnak meg, tehát indokoltak, vagy talán ószövetségi értelemben véve is igazságosak.⁶² A haragot ugyanakkor gyakran pusztító érzelmeként mutatta be, mint ami az értelmetlen erőszakot motiváló tettekben ölt testet, ahogy azt például Nagy Heródes testvére, József halála miatti bosszújában is bemutatta (*BJ* I.17. [70–73]).⁶³

Flavius Josephus – aki számára a történelem teológiai tanulsága az Istennek való engedelmes-ségen alapuló sikeres élet megtapasztalása⁶⁴ – Alexandriai Philónhoz hasonlóan úgy tűnik, hogy az ésszel kontrollált érzelmeket és az ehhez társuló mértéket tartó tetteket tartotta helyesnek és pozitívnak, míg a zabolátlan érzelmek negatív eredményhez vezetnek.⁶⁵ Ezt az önkontrollt hangsúlyozza például a farizeusok jellemzésénél is:⁶⁶

„A farizeusok önmegtartóztató életet folytatnak és minden élvezettől tartózkodnak; amit az értelmes megfontolás alapján jónak tartanak, azt cselekszik és egyáltalán kötelességüknek tartják az ész parancsainak engedelmeskedni.” (*AJ* XVIII.1. [380])

A deuterokanonikus irodalom is alkalmas lehet a hellénizmus kori zsidó érzelmetörténet il-lusztrálására.⁶⁷ Jó példa erre Mattatías szónoklatának egy részlete, melyben a félelem ellen a Tóra melletti kitartásra buzdít, mint ami pozitív érzelmekkel energizálja a hallgatókat:⁶⁸

„Ne féljeteK hát a bűnös szavától, mert dicsősége csak sár és féreg martaléka. Ma még di-csóítik, holnap már letűnik, visszatér a porba, terve meg hiúsulnak. Gyermekeim, legyetek férfiak, és tartsatok ki a törvényben! Mert így juttok dicsőségre.” (1Makk 2,62–64 SZIT)

Ez a szemelvény jól összefoglalja a *Makkabeusok első könyve* elején megjelenő öt siralom céljának esszenciáját – melyből az utolsó Istenhez intézett imádság a Szeleukida hadsereg elleni győzelemért hangzott –,⁶⁹ nevezetesen a Szeleukidák elleni fellépésre buzdítást, tehát a közös cél érdekében való önkontrollra, ami a Törvényben való kitartáson alapul.⁷⁰ Ilyen módon az itt meg-

⁶¹ Elliott 2005, 118.

⁶² Elliott 2005, 118. Vespasianust például katonáihoz lojális és empatikus karakterként ábrázolja: „Vespasianus maga mindig ott volt azok mellett, akiket legjobban szorongattak; mert mély részvét vett rajta erőT, mikor látta, hogy a város ráomoljon katonáira. (...) Mivel a fővezér kockázatosnak, de egyúttal becstelennek is tartotta volna a megfutamodást, és mivel egyszerre eszébe jutott a fiatal kora óta kiállott sok megpróbáltatás, valamint minden helyzetben bizonyított vitézsége...” (*BJ* IV.1. [272])

⁶³ Nagy Heródes életét feldolgozta legújabban Goodman 2024. Pszichobiográfiai megközelítésben ld. Kasher 2007.

⁶⁴ Grüll 2010, 225–237.

⁶⁵ Elliott 2005, 119.

⁶⁶ A farizeusi irányzat történetéhez, teológiájához és gyakorlatához összefoglalásul ld. Sanders 1992, 380–451.

⁶⁷ Ehhez ld. Reif–Egger–Wenzel 2015.

⁶⁸ Duggan 2015, 98.

⁶⁹ 1Makk 1,24b–28, 1,36–40, 2,7–13, 3,45, 3,50b–53.

⁷⁰ Duggan 2015, 101–111. A szemelvény egyébként a politika és érzelem viszonyában is vizsgálható, melynek filozófiai alapelveihez ld. James 2009.

nyilvánuló érzelmek is fontos részét képezhették a Makkabeus-felkelés sikerének.⁷¹ Úgy tűnik, hogy a hellénizmusban is a Tóra-centrikusság maradt a zsidó „érzelemfilozófia” alapja.⁷²

2.2. A félelem meghatározásai a korai judaizmusban és az újszövetségi iratokban⁷³

Az Ószövetségben a félelemre vonatkozóan árnyalt kifejezések voltak használatban, ami a Tóra-centrikus „érzelemszemlélet” okán feltétlenül áttekintésre szorul. A *pachad* a valami által kiváltott borzalommal és némi tisztelettel vegyes rémület vagy rettegés kifejezésére volt használatos főleg,⁷⁴ míg a *jírách* általában a félelemre, illetve tiszteletteljes vagy hódolatra készítő félelemre vonatkozott, így az Isten-félelemre is,⁷⁵ ami önmagában inkább Isten személyére és képességeire adott pozitív válasz, ami viszont érzelmeket vált ki az emberből, és motivációs erővel bír.⁷⁶ A *charádá* jelentése a szorongás okozta félelemhez áll talán a legközelebb, amit okozhat a túlzott féltés vagy aggodás.⁷⁷ Ehhez hasonlót lehet érteni a *deágá* alatt, ami az aggodásra, szorongásra, nyugtalanságra vonatkozik.⁷⁸ Az *emá* kifejezetten a rettegés vagy horror szintű rémületre utal,⁷⁹ hason-

⁷¹ Elliott 2005, 116.

⁷² Elliott 2005, 122. Ben-Ze'ev arra hívta fel a figyelmet általában az érzelmekkel kapcsolatban, hogy van az érzelmi alapú érvelésnek is legális logikája, ami természetesen eltér az intellektuális érvelésétől, viszont nem teljesen ellentétes azzal, tehát bizonyos pontokon – a formális és a transzcendentális logika elvei mentén – fedik egymást. Lényegét tekintve az érzelmi érvelés az információfeldolgozási mechanizmus intellektuális érveléstől eltérő, de az intellektuálist teljesen kizárni képtelen szintje miatt szűkebb perspektívában képes csak mozogni, ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a két érvelési mód között különbséget lehetne tenni hasznosságuk szerint, hiszen azt a körülmények döntenek el. Ld. részletesen Ben-Ze'ev, 2009.

⁷³ Ebben a kérdéskörben lehetne esetleg vizsgálni az aggodást is – ami a reménnyel ellentétben negatív jövőt vár azzal a hangsúllyal, hogy a jövő kimenetele bizonytalan –, amit a tanulmány keretei nem tesznek lehetővé. A kérdéssel kapcsolatban röviden ld. Elliott 2005, 203–204. A félelemaffektusra épülő félelememóciók antropológiai szempontból a következők saját fogalmi interpretációjában: jövőtől való félelem, bizonytalanságra vonatkozó félelem, valaminek a bekövetkezésétől való tartás, az akarat hiányára vonatkozó félelem, intellektuális félelem, egzisztenciális vagy halálfélelem. Ld. Heller 2009, 111–112.

⁷⁴ BDB 2006, *pachad* szócikk. Ges 1993, *pachad* szócikk. 1Móz 31,42,53; 2Móz 15,16; 5Móz 2,25; 5Móz 11,25; 5Móz 28,67; 1Sám 11,7; 1Krón 14,17; 2Krón 14,14; 2Krón 17,10; 2Krón 19,7; 2Krón 20,29; Eszt 8,17; Eszt 9,2–3; Jób 3,25; Jób 4,14; Jób 13,11; Jób 15,21; Jób 21,9; Jób 22,10; Jób 25,2; Jób 31,23; Jób 39,16,22; Zsolt 14,5; Zsolt 31,11; Zsolt 36,1; Zsolt 53,5–6; Zsolt 64,1–2; Zsolt 91,5; Zsolt 105,38; Zsolt 119,120; Péld 1,26–27; Péld 1,33; Péld 3,25; Én 3,8; És 2,10; És 2,19; És 2,21; És 24,17–18; Jer 30,5; Jer 48,43–44; Jer 49,5; Sir 3,47. A Zsolt 36,2 az istenfélelemre vonatkozóan használja.

⁷⁵ BDB 2006, *jírách* szócikk. Ges 1993, *jírách* szócikk. 1Móz 20,11; 2Móz 20,20; 5Móz 2,25; 2Sám 23,3; 2Krón 19,9; Neh 5,9; Neh 5,15; Jób 6,14; Jób 15,4; Jób 21,9; Jób 22,4; Jób 28,28; Zsolt 2,11; Zsolt 5,7; Zsolt 19,9; Zsolt 34,11; Zsolt 55,5; Zsolt 90,11; Zsolt 111, 10; Zsolt 119,38; Péld 1,7; Péld 1,29; Péld 2,5; Péld 8,13; Péld 9,10; Péld 10,27; Péld 14,26–27; Péld 15,16; Péld 15,33; Péld 16,6; Péld 19,23; Péld 22,4; Péld 23,17; És 7,25; És 11,2–3; És 33,6; És 63,17; Jer 32,40; Ez 1,18; Ez 30,13. Vö. BDB 2006, *járá* szócikk; Ges 1993, *járá* szócikk.

⁷⁶ Elliott 2005, 202. Vö. 5Móz 13,11.

⁷⁷ BDB 2006, *charádá* szócikk. Ges 1993, *charádá* szócikk. 1Móz 27,33; 1Sám 14,15; 2Kir 4,13; Péld 29,25; És 21,4; Jer 30,5; Ez 26,16; Dán 10,7.

⁷⁸ BDB 2006, *deágá* szócikk. Ges 1993, *deágá* szócikk. Józs 22,24; Péld 12,25; Jer 49,23; Ez 4,16; Ez 12,18–19.

⁷⁹ BDB 2006, *emá* szócikk. Ges 1993, *emá* szócikk. 1Móz 15,12; 2Móz 15,16; 2Móz 23,27; 5Móz 32,25; Józs 2,9; Ezsd 3,3; Jób 9,34; Jób 13,21; Jób 20,25; Jób 33,7; Jób 39,20; Jób 41,14; Zsolt 55,4; Zsolt 88,15; Péld 20,2; És 33,18; Jer 50,38.

lóan a terror jelentéssel visszaadható *mágór* kifejezéshez.⁸⁰ A *balláhá* inkább hirtelen pusztulással összefüggő eseményeket, szerencsétlenségeket jelöl.⁸¹ Szintén a félelemhez kapcsolódóan érdemes megemlíteni a *deábá* kifejezést, ami a döbbenet vagy csapás okozta mentális és akár ájulásig jutó gyengeséget is jelöli,⁸² valamint a *ra'ad* főnevet, ami a reszketésre vonatkozik.⁸³ A már bemutatott példák alapján (lásd a 2.1. fejezetet) a hellenizmus értelemfilozófiájában a kontrollált gondolkodás eredményezett győzelmet a félelem felett is.⁸⁴ Az önkontroll elérésének eszköze a Tóra-centrikus gondolkodás, amiről például Alexandriai Philón úgy vélekedett, hogy az Istenbe vetett bizalom az, ami le tudja győzni a félelmet.⁸⁵

Az újszövetségi iratokban ehhez képest nem találkozni a félelem ilyen merev és abszolút elgondolásával, azaz nem definiálódik univerzális rossznak, hanem széles spektrumra helyeződik a meghatározása. Az újszövetségi félelemfelfogás alapja az, hogy Isten szeretete legyőzi a félelmet, így az Isten kijelentett ígéretein való gondolkodás által enyhíthető vagy legyűrhető a félelem.⁸⁶ Azonban az Újszövetség is határozottan megkülönbözteti az emberi félelmet és az istenfélelmet: míg az emberi félelem az az érzés, ami negatív jövővárásból fakad a szeretet tárgyával kapcsolatban – kognitív definícióban megfogalmazva, egy bármilyen fenyegető helyzet miatti intenzív aggodalom vagy szorongó állapot –, addig az istenfélelem egy alapvetően pozitív értelmű non-emocionális megtapasztalás ELLIOTT szerint (HELLER ezzel ellentétben intellektuális félelemként definiálja, mint emóciót),⁸⁷ másként mondva a emberi félelem és engedelmisség együttes egészséges válasza a Isten tiszteletének részeként, mely érzelmi megnyilvánulásokat okoz.⁸⁸ Az istenfélelemre vonatkozóan az *εὐλάβεια* kifejezés használatos, ami a tiszteletet és figyelmeztetést is magában foglalja, vagyis „tiszteltetjes óvatossággént” is magyarázható, ami szorosan összefügg Isten ítéletével.⁸⁹ Ugyanakkor éppen ezért Pál apostol keresztény nézőpontból az evangélium hirdetésével is összekapcsolja az istenfélelmet, mint motivációs tényezőt, ugyanis pogány szemszögből más érzelmek kiváltását eredményezheti az istenfélelem.⁹⁰

⁸⁰ BDB 2006, *mágór* szócikk. Ges 1993, *mágór* szócikk. Péld 31,13; És 31,9; Jer 6,25; Jer 20,4; Jer 20,10; Sir 2,22.

⁸¹ BDB 2006, *balláhá* szócikk. Ges 1993, *balláhá* szócikk. Jób 18,11; Jób 18, 14; Jób 24,17; Jób 27,20; Jób 30,15; Zsolt 73,19; És 17,14; Ez 26,21; Ez 27,36; Ez 28,19.

⁸² BDB 2006, *deábá* szócikk. Ges 1993, *deábá* szócikk. Jób 41,22.

⁸³ BDB 2006, *ra'ad* szócikk. Ges 1993, *ra'ad* szócikk. 2Móz 15,15; Zsolt 2,11; Zsolt 48,6; Zsolt 55,5; És 33,14.

⁸⁴ Elliott 2005, 204.

⁸⁵ Elliott 2005, 117–118. „Nos, egyesek, amikor az imént idézett kifejezéseket hallják, azt képzelik, hogy az élő Isten itt a haragnak és a szenvedélynek enged; Isten azonban teljesen elérhetetlen mindenféle szenvedélynek. Mert az emberi gyengeség sajátos tulajdonsága, hogy bármilyen ilyen érzés nyugtalanítja, de Istennek nincsenek a lélek irracionális szenvedélyei, és a test részei és korlátai sem tartoznak hozzá a legkevésbé sem. Mindazonáltal azonban az ilyen dolgokról Istenre vonatkoztatva a nagy törvényhozó bevezető jelleggel beszél, hogy figyelmeztesse azokat az embereket, akiket másképp nem lehetne megjavítani.” (*Deus imm.* XI.52. [307]) Vagyis Alexandriai Philón éles különbséget tett az ember és *ἡνὴν* érzelmei között abban a tekintetben is, hogy *ἡνὴν* nem rendelkezik jogtalan és irracionális érzésekkel (Elliott 2005, 118).

⁸⁶ 1Ján 4,17–18; 2Tim 1,7; Elliott 2005, 201.

⁸⁷ Heller 2009, 112.

⁸⁸ Elliott 2005, 197–198.

⁸⁹ Thayer 1889, *εὐλάβεια* szócikk. Zsid 5,7; Zsid 12,28. Elliott 2005, 202. Vö. Zsid 10,31, 1Pét 2,17.

⁹⁰ Elliott 2005, 202–203.

„Miután tehát tudjuk, mi az Úrtól való félelem, embereket vezetünk hitre – Isten számára pedig nyilvánvaló, hogy kik vagyunk. De remélem, hogy a ti lelkiismeretek számára is nyilvánvaló, hogy kik vagyunk.” (2Kor 5,11 SZPA)

Az emberi félelemre vonatkozóan a félelem több árnyalata is megfigyelhető. A φόβος a pánikszerű meneküléssel, rémülettel, rettegéssel, riadalommal jellemezhető félelmet jelöli.⁹¹ Ehhez hasonló jelentésű, azonban a megfélemlítést is magában foglaló egyszer előforduló fogalom a πτόησις, melyet félelemből való rettegésnek is lehetne mondani, ami után a τρόμος említendő meg,⁹² mely inkább a félelem okozta reszketésre vagy remegésre utal.⁹³ *Hapax legomenon* a δειλία is, ami a gyávaságra vagy félénkségre vonatkozik.⁹⁴ Végül a megdöbbenést, elképedést vagy csodálkozást jelentő θάμβος megemlítése lényeges még.⁹⁵ Szót kell ejteni még arról, hogy az újszövetségi gondolkodásba belefért a legális vagy egészséges félelem, ami például az úr–szolga viszonyban (Ef 6,5; 1Pét 2,18) vagy a bűntől való félelemben (Róm 11,19–22; 1Tim 5,20) definiálható, de ennél természetesebb emberi reakciókban is megjelenik – mint például az életveszély (Csel 18,9) vagy egy személy (Mt 14,26; Csel 9,26).

3. A félelem és a pénztörténet összefüggései újszövetségi példákon keresztül

3.1. Félelem a rablástól

A római társadalomtörténet egyik centrális kérdéseként tekint SHAW az erőszakra a római társadalom kialakulását, illetve az állam és az erőszakot alkalmazó személy viszonyát illetően.⁹⁶ Ugyanakkor megjegyzendő, hogy feltehetőleg marginális társadalmi csoportként kezelték a rablókat, hiszen jellemzően inkább abban az esetben írtak róluk, ha tevékenységüket valamilyen okból kifolyólag nem lehetett figyelmen kívül hagyni.⁹⁷ Újszövetségi megjelenésük kapcsán először talán a jól ismert irgalmas szamariairól szóló példázat említhető meg példaként:

„(...) Lement egy ember Jeruzsálemből Jerikóba, de rablók (ληστίς) kezébe került, akik nemcsak kifosztották, hanem meg is verték, majd elmentek és otthagyták félholtan.” (Lk 10,30 SZPA)

⁹¹ Thayer 1889, φόβος szócikk. Mt 14,26; Mt 28,4,8; Mk 4,41; Lk 1,12; Lk 1,65; Lk 2,9; Lk 5,26; Lk 7,16; Lk 8,37; Lk 21, 26; Jn 7,13; Jn 19,38; Jn 20,19; Csel 2,43; Csel 5,5,11; Csel 9,31; Csel 19,17; Róm 3,18; Róm 8,15; Róm 13,3,7; 1Kor 2,3; 2Kor 5,11; 2Kor 7,1,5,11,15; Ef 5,21; Ef 6,5; Fil 2,12; 1Tim 5,20; Zsid 2,15; 1Pét 1,17; 1Pét 2,18; 1Pét 3,2,14–15; 1Jn 4,18; Júd 1,23; Jel 11,11; Jel 18,10,15.

⁹² Thayer 1889, πτόησις szócikk. 1Pét 3,6.

⁹³ Thayer 1889, τρόμος szócikk. Mk 16,8; 1Kor 2,3; 2Kor 7,15; Ef 6,5; Fil 2,12.

⁹⁴ Thayer 1889, δειλία szócikk. 2Tim 1,7.

⁹⁵ Thayer 1889, θάμβος szócikk. Lk 4,36; Lk 5,9; Csel 3,10.

⁹⁶ Shaw 2004, 326. Jogtörténeti kérdésekbe nem bocsátkozik a tanulmány, azonban annyit érdemes megjegyezni, hogy a zsidó jog alapvetően az Isten által Izraelnek rendelt törvények összességéként definiálható, de nem szabad figyelmen kívül hagyni azt, hogy a Hasmóneus állam kivételével a Kr. e. 6. századtól nem zsidó kormányzó hatalom volt érvényes a térségben. Ezért a zsidó jog meghatározásához ld. Dohrmann 2020.

⁹⁷ Itt számos történelmi forrástípust fel lehet sorolni (életrajzok, szónoklatok, szépirodalmi alkotások, jogi források), melyek eltérő megbízhatósággal nyújtanak információt a banditákról. Ehhez ld. Grünwald 2004, 5–7.

A parabolarészlet szerint tehát a rablók még a ruhájától is megszabadították áldozatukat,⁹⁸ és félholtra verve – vagyis súlyos sérülésekkel – magára hagyták. Viszont feltűnő az a paradoxon, hogy a példázat samariai hőse a zsidóság és a samariaiak nem felhőtlen viszonyából fakadóan maga is könnyen válhatott volna vádlottá, mint aki a rablást és súlyos testi sértést elkövette, miközben a betegellátás díját saját költségéből fedezte.⁹⁹

A banditát a latin *latro* (pluralis *latrones*) gyűjtőfogalom jelentette, amit azokra használtak, akik a társadalmi és erkölcsi rendet saját céljaik érdekében – hangsúlyosan – erőszakos úton is fenyegették.¹⁰⁰ A banditizmus jelenségét a *latrocinium* kvázi ernyőfogalommal jelölték, amibe beleértettek a háború kivételével mindenféle, törvényes tekintély ellen elkövetett erőszakos cselekményt.¹⁰¹ Az Újszövetségben ezt a ληστής kifejezés jelöli, ami rabló, útonálló, betörő, kalóz jelentéssel adható vissza.¹⁰² GRÜNEWALD a szó etimológiájával kapcsolatban megjegyzi, hogy a jutalomért való szolgálatteljesítésre utalt eredetileg a ληστής, vagyis a zsoldosokra alkalmazták, viszont a Kr. e. 4. századtól az önállóan portyázó idegen zsoldoskatonák egyre negatívabbá váló megítélése miatt általában a törvényen kívüliekre kezdték használni, ami a latin *latro* kifejezésben is rögzült.¹⁰³ GRÜNEWALD alapvetően négy banditátípust nevez meg az alapján, hogy mit követtek el, illetve hogyan látták őket a kortársak:¹⁰⁴ (1) a valódi (büntetőjogi értelemben) bandita, (2) a politikai-társadalmi mozgalmak élére álló lázadó, (3) a fennálló hatalom illegitim riválisa vagy kihívója, (4) az önbíráskodó bosszúálló. Az utóbbi kategóriának két újabb variációját különbözteti meg: (4.1) a közönséges (brutális, törvénysértő) banditát és (4.2) az igazságért vagy igazságos világért harcoló „nemes banditát”.¹⁰⁵ HORSLEY kiemeli, hogy a banditizmus és a „népfelkelések” kapcsolata jellemzően kimutatható, amiben a korai judaizmus eszkatológiájának hatása különösen fontos, hiszen az széles társadalmi rétegekben elterjedt volt.¹⁰⁶ Jól illusztrálja a ληστής sokrétű jelentéstartalmát az is, hogy Jézus Krisztust két elítélt rabló (ληστής) között feszítették keresztre,¹⁰⁷ miközben ő maga sem a zsidó, sem a római jog szerint nem követett el halálbüntetést érdemlő tettet.¹⁰⁸ Sőt, ezt megelőzően, Lukács leírása szerint egy lázadásért és gyilkosságért elítélt személy,¹⁰⁹ Barabás részesült *abolitio*ban,¹¹⁰ akit János evangélista egyszerűen ὁ Βαραββᾶς ληστής kifejezéssel

⁹⁸ Thayer 1889, ἐκδύω szócikk.

⁹⁹ Young 2012, 116–117.

¹⁰⁰ Shaw 2004, 326–327.

¹⁰¹ Shaw 2004, 329. Az ide kapcsolódó további jogi fogalmak – mint például *rapina*, *furtum*, *vis* – tisztázásához ld. Grünwald 2004, 15.

¹⁰² Thayer 1889, ληστής szócikk.

¹⁰³ Grünwald 2004, 5.

¹⁰⁴ Itt érdemes megjegyezni Hobsbawm „social banditry” modelljét, melyre vonatkozó vitához a tárgyalt korszakot tekintve tájékozódásul ld. Horsley 1979a; Horsley 1981; Grünwald 2004, 92–109; Blumell 2008.

¹⁰⁵ Grünwald 2004, 8, 160–161.

¹⁰⁶ Horsley 1979a, 61–62. Még ld. Grill 2024, 56–67.

¹⁰⁷ Lásd Mt 27,38,44; Mk 15,27.

¹⁰⁸ Sáy 2007, 112.

¹⁰⁹ Lásd Lk 23,25.

¹¹⁰ Érdekes és megfontolandó elgondolás, hogy Barabást a római uralom elleni lázadása miatti népszerűsége okán is választhatták Jézus helyett, nem beszélve a főpapok tömegbe vegyült agitátorairól. Ld. Sáy 2007, 91.

illet.¹¹¹ De a banditizmus összefüggésében meg lehetne említeni még a *Sicarii* csoportját is,¹¹² akár csak – itt már pénztörténeti szempontból érdekes megközelítésben nézve – amikor Jézus Krisztus a pereai szolgálata után, Jeruzsálembé való bevonulásakor (feltehetően Kr. u. 32 tavaszán) megtisztította a Templomot, ahol a szinoptikusok lejegyzése szerint úgy bírálta a pénzváltókat és galambkereskedőket, hogy rablók barlangjává (σπήλαιον ληστών) tették a Templomot,¹¹³ tehát a λησται erőszakos tetteivel azonos szintre értékelte a kereskedői magatartást a Templomban, ami így meglehetősen súlyos ítéletnek tekinthető (Mt 21,13; Mk 11,17; Lk 19,46. Vö. Jer 7,11). De Pál apostol is megemlíti szolgálatának valós és átélt életveszélyes veszélyforrásai között a λησται -t:

„Sokszor voltam úton, veszélyek között folyón, veszélyben rablók közt, veszélyben saját honfitársaim között, veszélyben a nemzetekből származók közt, veszélyek között városban, veszélyek között tengeren, veszélyben áltetvérek között.” (2Kor 11,26 SZPA)

Talán a rablás intézményesített formájának is tekinthető a visszaélésekre alkalmas biztosító adóbérlés is, melynek rendszere lehetővé tette akár a törvényes adókon felüli összegek beszedését is. Ugyanis az eleve befolyásosabb helyi társadalmi rétegekből kikerülő adószedők – akik elképzelhető, hogy inkább informátori szerepkörrel bírtak és csak koordinálták az adószedő hivatalnokok munkáját – a rómaiakkal városi vagy regionális szintű adószedésre szerződtek jutalékért cserébe, amit az adózókra terheltek, nem beszélve akár további ezeken felül saját zsebbe beszedett összegekről.¹¹⁴ Ezt zsarolási módszerekkel is el tudták érni,¹¹⁵ ami miatt feltételezhetően féltek tőlük. Viszont a τελώνης foglalkozásuk – mint a galileai Máté τελώνης (Mt 9,9–10; Lk 5,27–30) vagy a jerikói Zakkajosz ἀρχιτελώνης (Lk 19,1–10) –, mivel kvázi római kollaboránsoknak voltak tekintve, amit csak tetézt, hogy a korrupt adószedési folyamat okozta – már feltételezett – megalapozottság és félelem érzése miatt ráadásaként erkölcsi alacsonyosság finoman szólva is népszerűtlenné tett.¹¹⁶ Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy Jézus különösen egy τελώνης-ről szóló példázatában rámutat arra is, hogy az adószedői korrupció és megfélemlítés az Isten-félelmet és a lelkiismeretet is próbára tette, így az adószedés érzelmi oldala sem elhanyagolható történetileg.¹¹⁷

A rablástól való félelem megnyilvánulásának tekinthetők szintén pénztörténeti megközelítésben a pénzszállítás „biztonságos” módjai is. A szállítási módzatokra vonatkozóan mindenekelőtt a tizenkét tanítvány Jézus Krisztus általi kiküldését¹¹⁸ érdemes megemlíteni:

¹¹¹ Lásd Jn 18,40.

¹¹² A tanulmány témáját szétfeszítené az egyébként bonyolult szikáriusokról, valamint a zélótákról szóló vita bemutatása. A kérdéshez tájékozódásul ld. Hengel 1961; Zeitlin 1962; Brandon 1967; Applebaum 1971; Borg 1971; Smith 1971, Horsley 1979b; Gábor 2009, 218–257; Brighton 2011; Grüll 2024, 184–191.

¹¹³ A Templom megtisztításának numizmatikai hátteréhez tájékozódásul ld. Berde 2023.

¹¹⁴ Fergusson 1999, 94; Berde 2023, 107.

¹¹⁵ Grüll 2001, 60.

¹¹⁶ Lásd Mt 5,46–47; Mt 9,9–13; Mt 11,19; Mt 18,17; Mt 21,32; Mk 2,15–16; Lk 3,12; Lk 7,29–34; Lk 15,1.

¹¹⁷ Lásd Lk 18,10–13. Egyébként a 116. lábjegyzet hivatkozásaiban is rendre előfordul, hogy külön ki vannak emelve az adószedők, mint akik a prostituáltakkal vagy általában a Tóra szerint is bűnösökkel vannak egy szinten, viszont keresik Jézus Krisztus társaságát és a megtérés lehetőségét.

¹¹⁸ Vö. Thayer 1889, ἀποστέλλω szócikk.

„Ne szerezzetek se arany-, se ezüst-, se rézpénzt erszényetekbe!” (Mt 10,9 SZPA)

„Magához hívta a tizenkettőt, és elkezdte őket kettesével kiküldeni. Hatalmat adott nekik a tisztátalan szellemek fölött, és megparancsolta nekik, hogy semmit se vigyenek magukkal az útra, csak egy botot: se kenyeret, se tarisznyát, se pénzt az övükben.” (Mk 6,7–8 SZPA)

Itt a pénz tárolására használható helyre való utalásként a ζώνη kifejezés szerepel, ami a ruha összefogására alkalmas övet jelenti, mely pénzérme tárolására is használatban volt, tehát egyfajta „rögtönzött” erszénynek tekinthető.¹¹⁹ WENKEL hangsúlyozza, hogy ez a pénzszállítási mód inkább a rövidebb utakon lehetett alkalmazva.¹²⁰

Hasonló utasítás olvasható Jézus Krisztustól a hetven tanítvány (ἐβδομήκοντα) kiküldésénél is, ahol már a βαλλάντιον kifejezés szerepel, amin kimondottan erszényt vagy pénzeszacskót értettek, tehát kisebb névértékű érmék, illetve nagyobb összegek privát szállítására is alkalmas volt.¹²¹

„Ne vigyetek magatokkal se erszényt, se tarisznyát, se sarut, és útközben senkit se köszöntetek!” (Lk 10,1 SZPA)

A privát pénzhordás kérdésében egyébként található utalás a rabbinikus irodalomban is, ami elsősorban praktikus okokból történő javaslatként értelmezhető. De vélhetően nem zárható ki az óvintézkedés célja sem, amikor a nagyobb összegek nagyobb névértékű érmékben való szállítását szorgalmazza a Misna Sekálim traktátusa, különösen az arany *dárikot*.¹²² GARLAND ráadásul megjegyzi, hogy jellemző lehetett a pénzérme ruha ráncaiba való belevarrása, amivel elkerülhető volt, hogy csörgő hangot adjanak ki az érmék, illetve így a ruhaviselet sem utalt pénzszállításra.¹²³ Végül meg kell említeni a γλωσσόκομον-t, amit olyan hordozható pénzes doboznak vagy pénztartónak lehet definiálni, mint amiben kerijjói Júdás is „kezelte” Jézus tanítványi körének közös kasszáját.¹²⁴

A vagyon elleni bűncselekmények egyik formája a lopás, amit a Tízparancsolat külön kiemelve kategorikusan tilt.¹²⁵ Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt a már említett kerijjói Júdást kell megnevezni, aki Jézus Krisztus legszűkebb körének tagjaként szisztematikusan meglopta¹²⁶ a közös kasszát (γλωσσόκομον), így János evangélista is egyszerűen κλέπτης-nek,¹²⁷ azaz tolvajnak nevezi:

¹¹⁹ Thayer 1889, ζώνη szócikk.

¹²⁰ Wenkel 2018, 56.

¹²¹ Thayer 1889, βαλλάντιον szócikk.

¹²² Ehhez ld. elsősorban mSek 2:1, továbbá jSek. 2:1:1; 2:1:4–6. Az arany *dárik* névértékéhez a rabbinikus felfogás szempontjából összefoglalásul ld. Berde 2024, 140.

¹²³ Wenkel 2018, 56.

¹²⁴ Thayer 1889, γλωσσόκομον szócikk. A LXX az Úr Háza elé kihelyezett pénzes dobozként használja ugyanezt a kifejezést az *arón* héber szóra. Ld. 2Krón 24,8–11.

¹²⁵ 2Móz 20,13. A lopás – bibliai értelemben – nemcsak fizikai, lelki és szellemi vagyon elleni bűncselekmény, hanem az emberi méltóság és egyéniség elleni is, lásd Németh 2004, 204–243.

¹²⁶ Thayer 1889, βαστάζω szócikk.

¹²⁷ Thayer 1889, κλέπτης szócikk.

„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?! De ezt nem azért mondta, mert ennyire aggódott a nincstelenkért, hanem mert tolvaj volt, és amikor nála volt a pénzesdoboz, rendszeresen ellopta, amit beletettek.” (Jn 12,5–6 SZPA)

Ami viszont az igazán figyelemre méltó a János evangélista által leírtakban, hogy (1) Júdás gyakorlatilag számonkért egy véleménye szerint elmulasztott és előnyös üzletet, amiből így nem tudott törvénytelen vagyonra szert tenni, azaz már előre eltervezte a lopást, ami az üzlet elmaradása miatt meghiúsult; illetve (2) a szemelvény direkt közlése alapján úgy tűnik, hogy egyesek előtt ismert volt a lopás, viszont mikor későbbi leírás szerint elment Jézust elárulni, többen azt gondolták, hogy maga Jézus küldhette el vásárolni (ἀγοράζω) az ünnephez és jótékonykodni a szegények között, tehát vagy Jézus legbelsőbb köre előtt sem volt egyértelmű a kassza kezelése, vagy pedig János leírásában utólagosan nevezte tolvajnak Júdást.¹²⁸ Utóbbi esetben Júdás pénzhűségének és megtévesztő képességének mértéke még inkább kirajzolódik, hiszen úgy tűnik, hogy az árulását is éppen a szisztematikusan és észrevétlenül csapolt közös pénzeszérny kezelőjeként tudta titokban tartani az apostolok előtt is, ami racionális, előre tervező és félelemet nem ismerő gondolkodásra utal.

3.2. Félelem a tisztátalanságtól¹²⁹

A zsidó gondolkodásban – itt most leegyszerűsítve a tisztátalanság kérdésének sokrétűségét – a tárgyak is lehettek a szentség vagy tisztátalanság hordozói eredetüktől vagy felhasználási módjuktól – azaz tulajdonosa szívének állapotától – függően, amivel ráadásul következő tulajdonosuk rituális tisztaságát is kívülről befolyásolták.¹³⁰ Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a pénz, mint tárgy esetében a minősége és értéke volt a fontos a rabbinikus felfogás szerint, azaz önmagában a pénzérme dizájnjától függetlenül nem minősült szennyezettnek, mivel a felhasználása határozta meg rituális tisztaságát.¹³¹ Ennek fényében érthető, hogy az egyébként Melkart türoszi főisten arcképével díszített, rendkívül értékálló és népszerű,¹³² a korszakban minimum 90%-os ezüsttartalommal vert türoszi sékelt fogadták el kizárólag a templomi adó befizetésénél.¹³³ A Tószeftában egyenesen tórai és jeruzsálemi pénznek hívják (tKet. 12:14).

Erre vonatkozóan érdemes példaként kerijjótí Júdás árulásának esetét megemlíteni. Az újszövetségi beszámoló szerint Júdás nagy összegű korrupciós pénzt – egészen pontosan τριάκοντα ἀργύρια-t említ Máté evangélista (Mt 26,15; Mt 27,10), amit (ἀργύριον) a türoszi vagy antiokhiái sékellel azonosítanak leginkább¹³⁴ – fogadott el Jézus Krisztus elárulásáért cserébe, amit az árulása

¹²⁸ Vö. Jn 13,27–29.

¹²⁹ Ez a fejezet Berde 2023 vonatkozó részeinek röviden összegző és némileg kiegészített változata.

¹³⁰ Lásd pl. 5Móz 23,18. Vö. Mk 7,1–23.

¹³¹ Lásd mKel. 12:7; Hendin 2021, 438.

¹³² Ariel 1982, 284. Vö. mBer 8:7.

¹³³ Meshorer 1982, 8; Meshorer 1984; Hendin 2021, 438. H6650, H 6651.

¹³⁴ DeBloois 1996, 244; Hendin 2021, 443.

után vissza akart adni, de a Templom nem fogadta el, végül egyszerűen behajított a Templomba, majd felakasztotta magát.¹³⁵ A főpapok reakciója az volt, hogy „Ezt nem szabad az áldozati ajándékok közé tenni, mert vérnek az ára!” (Mt 27,6 SZPA), azaz tisztátalannak minősítették. Viszont mivel már eleve gyilkossági szándékkal akarták Jézus Krisztust koncepció perbe fogni,¹³⁶ így Júdas árulásának főpapi céljaként is az ártatlan vér kiontása tekinthető,¹³⁷ tehát a „30 ezüst” már akkor rituálisan tisztátalanná vált, mielőtt Júdas átvette azt,¹³⁸ hiszen a főpapok szívének gyilkos indulata beszennyezte a pénzt – nem beszélve Júdas öngyilkosságáról¹³⁹ –, illetve áttételesen azt a területet is (ἀγρος τοῦ κεραμέως) tisztátalanná tették, amit ezen a pénzen vásároltak idegenek számára temetőként (εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις).¹⁴⁰ Ez arra utal, hogy mindkét fél igyekezett valamilyen módon szabadulni – talán még inkább eltussolni – a rituálisan tisztátalan pénztől, egyúttal a tisztátalan állapotból is, mégis rituálisan tisztátalan földterület lett a végeredménye igyekezetüknek. Meg kell jegyezni, hogy a fémek és a tisztaság kérdése is szorosan összefüggött. Egyrészt fizikai minőségük tekintetében az érmék értékét és értékállóságát a pénzt alkotó fém minősége határozta meg.¹⁴¹ Másrészt a fémek szimbolikus értelemben a lelki-szellemi tisztaságot is jelképezték a korszak irodalmában,¹⁴² nem különben az Újszövetségben.¹⁴³

A tisztátalanságtól való félelem fegyverré válását mutatja be Jézus Krisztus jól ismert esete a császárnak fizetendő adó kérdésében, ahol egy *denarius* segítségével oldotta meg a kialakult „no-win” szituációt:

„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: – Kie 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 megdöbbenek rajta” (Mk 12,13–17, vö. Lk 20,20–26 SZPA).

¹³⁵ Lásd Mt 27,4–5; Mk 14,11; Lk 22,5.

¹³⁶ Lásd Mt 26,3–4. A koncepció eljárás részleteit ld. Sály 2007, 13–116.

¹³⁷ Vö. Mt 26,4.

¹³⁸ Wenkel 2018, 58–59.

¹³⁹ Vö. 5Móz 21,22–23; 1Móz 9,5.

¹⁴⁰ Hamilton 2018, 425–427. „És meg ne fertőztessétek a földet, amelyben lesztek; mert a vér, az megfertőzteti a földet, és a földnek nem szerethető engesztelés a vér miatt, amely kiontatott azon, csak annak vére által, aki kiontotta azt. Ne tisztátalanítsd meg azért azt a földet, amelyben laktok, amelyben én is lakozom; mert én, az Úr, Izráel fiai között lakozom.” (4Móz 35,33–34 KGF) „Átkozott, aki ajándékot fogad el, hogy ártatlan lélek vérént ontsa!” (5Móz 27,25 KGF)

¹⁴¹ Erre jó példa lehet a már említett templomi adó, amit kimondottan türoszi sékelben fogadott el a Templom, hiszen 90-98%-os ezüsttartalma rendkívül értékállóvá tette végig a korszakban. Ld. Meshorer 1982, 8.

¹⁴² Vö. AJ VIII.3.7.

¹⁴³ Ld. Wenkel 2018, 127–136. Vö. Csel 17,29; 1Kor 3,11–14; 1Pét 1,6–7; Jel 1,15; Jel 2,18.

A kérdés egyértelműen a rituális tisztátalanságon alapszik – aminek okaként itt akár a bálványimádás is megjelölhető –,¹⁴⁴ hiszen a rá adott pozitív válasz esetén a mózesi Törvénytől való elszakadással és kvázi az „isteni császár” tiszteletével vádolták volna meg Jézust, míg ha a kérdésre negatívan reagál, a Róma elleni lázadás vádjá is érthette volna.¹⁴⁵ A csattanó a történetben, hogy Jézus éppen egy haláchi-kusan tisztátalan – ráadásul a római pénzrendszer alapját képező – *denarius*on demonstrálta azt,¹⁴⁶ hogy lehet Istent követve teljesíteni a császár adózási kritériumait az ideológiai háttér elutasításával,¹⁴⁷ hiszen az ember istenképűsége okán végső soron mindenével Istennek, mint teremtményének tartozik.¹⁴⁸

3.3. Félelem a háborútól

A pénzérmék a Római Birodalomban a mindenkori kormányzat információközvetítő eszközeként is funkcionáltak, melyek feliratain és ábrázolásain keresztül folyamatos emlékeztetőként működtek a társadalom politikai–gazdasági–kulturális körülményeinek fenntartójára, vagyis a császárra vonatkozóan, vagy saját jogon, provinciális verdékben készült érmék esetében például Nagy Heródesre.¹⁴⁹ Fontos funkciója volt a béke fenntartásában,¹⁵⁰ tehát azt is lehet mondani, hogy a hatalomvesztéstől való félelem esetleg numizmatikai motivációként is értelmezhető, hiszen a viszonylagos béke fennmaradása múlhatott az adók beszedésén és a propaganda sikerességén. Itt érdemes rámutatni arra, hogy például a már említett esete Jézus Krisztusnak a farizeusokkal a *denarius* kapcsán (Lk 20,19–26) arra is rávilágít, hogy a pénz akár felhasználható volt arra is, hogy valakit aposztáziával és Róma elleni lázadással vádoljanak meg egyszerre.¹⁵¹

HOWGEGO kiemeli, hogy az érmék felhalmozása a labilis létbiztonsági kérdésekre és időszakokra vezethető vissza, nem pedig a prosperálásra, vagyis a háborús fenyegetettség motiválta az embereket arra, hogy nagy névértékű és így könnyen szállítható érmékben tartsák vagyonukat.¹⁵² A pénz nagyobb névértékű érmékben való utaztatását egyébként a már említett módon a rabbinikus hagyomány is támogatta (mSek 2:1; jSek. 2:1:1; 2:1:4–6). Ennek fényében is érdemes talán a Jézus Krisztus utolsó eszkatológiai beszédében elhangzó, háborúra figyelmeztető mondatát is figyelembe venni, ami a háborús hírekre vonatkozóan egyfajta figyelmeztetés is az előrelátásra a közvetlen háborús időszakok közeledte miatt:

„Háborúkról kell majd hallanotok, és háborúk híreiről, de vigyázzatok, ne esetek pánikba! Ezeknek ugyanis meg kell történniük, de ez még nem a vég.” (Mt 24,6 SZPA)

¹⁴⁴ A bálványimádás következménye automatikusan a tisztátalanság, amiről például Ezékiel próféta tesz említést: Ez 36,18; 37,23. A bálványimádásról, mint Isten jelenlétének és kegyelmének közvetítésére alkalmatlan, aposztáziát és átkot közvetítő cselekedetről ld. Németh 2004, 27–49.

¹⁴⁵ Wenkel 2018, 69. Vö. 2Móz 20,3–6.

¹⁴⁶ Berde 2023, 117.

¹⁴⁷ Wenkel 2018, 69–70.

¹⁴⁸ Young 2012, 10.

¹⁴⁹ Hendin 2021, 202. Az uralkodói propaganda numizmatikájához tájékozódásul ld. Wolters 2003.

¹⁵⁰ Wenkel 2018, 57.

¹⁵¹ Wenkel 2018, 69.

¹⁵² Howgego 2001, 88.

Feltétlenül utalni kell még a szintén eszkatológiai jellegű Jelenésekben felfedezhető gazdasági utalások közül különösen a „vadállat bélyege” (χάραγμα τοῦ θηρίου)¹⁵³ kifejezés fontosságára:

„Az is megadatott neki, hogy szellemet adjon a vadállat képmásába, hogy a vadállat képmása beszéljen is, és megölettesse azt, aki nem imádja a vadállat képmását. Mindenkiel megteszi – kis és nagy emberekkel – gazdagokkal és nincstelenekkel, szabadokkal és szolgákkal – hogy jobb kezükre vagy homlokukra jelet rakat; és hogy senki se tudjon vásárolni vagy eladni, csak az, aki hordja a jelet vagy a vadállat nevét vagy nevének számát” (Jel 13,15–17 SZPA).

Mivel a *Jelenések*ben a Babilon szimbólum nemcsak vallási (Jel 17), hanem Istentől való hitehagyással egyenlő politikai-gazdasági rendszert is jelent (Jel 18),¹⁵⁴ nem lehet elmenni amellett, hogy említésre ne kerüljön a vitatott funkciójú „ellenjegyzett érmék” (countermarked coins) kérdése. WENKEL azt az érdekes észrevételt teszi ugyanis, hogy mivel az érmék a gazdasági hatalom szimbólumai is, ezért a *Jelenések*ben bemutatott gazdasági hatalmi helyzet két fontos tényezőre hívja fel a figyelmet a korabeli gondolkodás és így elképzelési határok függvényében: (1) a bélyegzett érmék jelentősége felmerülhet, hiszen azok funkciójukat tekintve olyan érmék, melyek felületére az eredeti verésük után a pénzforgalomban töltött idejük alatt másodlagos pecsétet vertek olyan speciális okokból, mint az érme érvényességének földrajzi korlátozottságának elérése, egy régi érme érvényességének meghosszabbítása vagy hatósági saját használatra – többnyire zsoldfizetéssel összefüggésben – való kijelölés;¹⁵⁵ (2) az emberi testre helyezett bélyeg¹⁵⁶ az „ellenjegyzett érmékhez” köthetően értelmezhető, azaz az érmén és a testen lévő jelek azonossága érvényesíti a gazdasági rendszerben való részvétel lehetőségét.¹⁵⁷ Igaz, hogy a *Jelenések* csak a testen elhelyezett bélyegről értekezik, így WENKEL koncepciója úgy tűnik, hogy nem állja meg a helyét a szemelvény értelmezésében; viszont talán a János látomásában leírt χάραγμα funkcióját felfoghatták a *Jelenések* korai olvasói a számukra ismert ellenjegyzett érmék elvén működő politikai-gazdasági rendszer emberi testre alkalmazott formájaként is, tehát asszociálhattak erre az ismert struktúrára. Mindenesetre a jánosi látomás feltehetőleg azt vetítette előre a korai keresztény hallgató számára, hogy akik félnek az anyagi ellehetetlenüléstől, azok be fognak lépni ebbe a gazdasági rendszerbe azzal az elgondolással, mintha a János víziójában megelevenedő gazdasági architektúra dekonstrukciója nem következ(het)ne be.¹⁵⁸ Hozzá kell tenni, hogy ilyen módon nemcsak az a dilemma okozhatott félelmet a keresztény hallgatóban, hogy a bálványimádó rendszerbe belépjen-e, hanem az is, hogy a belépésétől függetlenül súlyos kihívásokkal kell szembesülnie: míg a rendszer tag-

¹⁵³ Ez az ilyen formában nem, csak valamilyen konstruált alakban létező kifejezés, ha jól számoltunk, akkor háromszor fordul elő a *Jelenések*ben a gyakorlatilag egyforma τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου (Jel 16,2) és ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου (Jel 19,20) alakban, továbbá ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου (Jel 13,17) formában. Ezen kívül a καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τῇν χεῖρα (Jel 14,9), valamint az εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (Jel 14,11) említendő még meg.

¹⁵⁴ Walvoord 2017, 96.

¹⁵⁵ Baker 1984, 52–53. Ld. még Hendin 2021, 285, 423–430. Példaként ld. H6639–H6649.

¹⁵⁶ Thayer 1889, χάραγμα szócikk.

¹⁵⁷ Wenkel 2018, 62–63.

¹⁵⁸ Wenkel 2018, 63.

jai a rendszerkövetelményeknek való megfelelés és az előre vetített bukás, valamint negatív ítélet ígérétevel kellett szembe nézzenek, addig a rendszerből való kimaradás kihívásai az Istenhez való hűségben maradást teszik próbára, és pozitív végkifejletet ígérnek, vagyis végső soron a folyamatot hitben járásra buzdított János.¹⁵⁹

3.4. Félelem a haláltól

Nem mellékes – még ha csupán említés szintjén is – foglalkozni a *Hébererekhez írt levél*ben „halál félelme” (φόβος θανάτου)¹⁶⁰ (Héb 2,15) kifejezéssel jelzett kérdés pénztörténeti vonatásával:

„Miután tehát »a gyermekek« test és vér részesei, ő maga is hasonlóképpen részesült ezekből, hogy halálával tegye cselekvőképtelenné azt, akinek hatalma van a halál fölött, ez pedig a Rágalmazó; és felszabadítsa mindazokat, akik egész életükre a haláltól való félelem rabszolgaságára voltak ítélve.” (Zsid 2,15 SZPA)

Az újszövetségi kor régészetében ritkán előfordultak olyan esetek, amikor a holttest mellé pénzérmét is temettek, ami feltehetően erős hellenista befolyásra utal.¹⁶¹ Viszont HACHLILI szerint arra – az egyetlen En-Boqeq-i leletet leszámítva, ami szintén nagyon kétséges, hogy egyáltalán zsidó sír lehet – nincsen példa, hogy a szemekre helyezett érmével történt volna temetés.¹⁶² Ellenben meg kell említeni a jerikói leletek mellett például a jeruzsálemi Kajafás családi sírját, ahol a 8. számú osszáriumban nyugvó „Mirjám, Simon leánya” nevű hölgy koponyájában is találtak Kharónnak, az alvilág révésszének ajánlott Kr. u. 42-43-ból származó bronzpénzt, ami a görög hiedelemvilág szerint a túlvilágra a Sztüxön való átkelés díjaként értelmezhető.¹⁶³ Másrészt a haláltól való félelem a síron túli biztonság és jólét elérését motiválta, ami az érmék halottal való eltemetését is magyarázhatja.¹⁶⁴ Mindenesetre a diaszpórazsidóság, valamint a lélek halhatatlanságában nem hívó szaddukeus pártiak esetében kimutatható, hogy a hellénizmus halállal kapcsolatos felfogásával tudtak azonosulni.¹⁶⁵

A rabbinikus gondolkodásban ugyanakkor jellemzően a pénz helyes felhasználásába beleértették a másoknak nyújtott segítséget is, amit Jézus már úgy fogalmazott meg, hogy szeretet és jócselekedetek jellemzik az Isten-hívót, aminek a jutalma a természetfelettiben van.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Itt elkerülhetetlen megemlíteni a Szent Szellem jelentőségét a keresztény mentalitásban, különösen a félelemre vonatkozóan: „Hiszen Isten nem a gyávaság (δειλία = félenkség, kishitűség), hanem az erő, a szeretet és az önuralom szellemét adta nekünk.” (2Tim 1,7 SZPA) Vö. Gal 5,22.

¹⁶⁰ Egészen pontosan: „ὅσοι φόβω θανάτου διὰ παντός τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἢσαν δουλείας”.

¹⁶¹ A zsidó temetkezési szokásokat a pénzérmék szempontjából hatalmas szakirodalom felvonultatásával részletezi Hachlili 2005, 437–446.

¹⁶² Hachlili 2005, 443.

¹⁶³ Grüll 2009, 69–70. Egyébként a torinói leplelén is kirajzolódik egy feltehetően Kr. u. 29-30-ból származó érme, amit Poncius Pilátus leptonjaként azonosítottak. Vö. H6370–H6375.

¹⁶⁴ Wenkel 2018, 59–60.

¹⁶⁵ Grüll 2009, 70.

¹⁶⁶ Young 2012, 244.

„Ne halmozatok fel magatoknak kincseket a földön, ahol megeszi a moly és a rozsdá, ahol a tolvajok betörnek és ellopják; hanem halmozatok fel magatoknak kincseket a mennyben, ahol a moly és a rozsdá sem eszi meg, és ahol a tolvajok sem törnek be, és nem lophatják el! Mert ahol a kincsöd van, ott lesz a szíved is!”¹⁶⁷ (Mt 6,19–21 SZPA)

Tehát a szemelvényben is megjelenő rabbinikus tanításhoz hasonló krisztusi szemlélet éppen a pogány elgondolással ellentétes módon a jótettekben vagy jótékonyásban – ebbe vélhetően beleértve az adományozás kialakult „pénzügyi rendszerét”¹⁶⁸ – mérhető természetfeletti vagyonteljesítést hirdette, a túlvilági élet természetes javak általi megkönnyítésének lehetetlensége helyett. Gyakorlatilag ugyanezt az igazságot – azaz az emberi halandóság és a pénzhasználat viszonya milyen a jótékonyág szempontjából – foglalja össze a bolond gazdagember példázatában is Jézus Krisztus – aminek párjaként értékelhető a gazdag és a szegény Lázár parabolája (Lk 16,19–31) –, azzal a fontos kiegészítéssel, hogy az élet forrása nem a jólétet biztosító vagyon, hanem Isten ajándéka:

„Egy példázatot is mondott nekik: - Egy gazdag embernek jól termett a földje, ezért így tanakodott magában: »Mit tegyek? Nincs hová begyűjtenem a termést.« Majd így szólt: »lebon-
tom a magtáraidmat, és nagyobbakat építek, abba behordok minden gabonát, egész vagyono-
mat, s akkor elmondhatom majd magamnak: 'Sok javad van sok évre eltéve, pihenj, egyél,
igyál, mulassál!'« Isten azonban azt mondta neki: »Te esztelen, ma éjjel visszakérlek tőled a
lelkedet, és kié lesz az, amit szereztél?!« Így van mindenki, aki magának halmozza kincseit, és
nem Istenre nézve gazdag.” (Lk 12,16–21 SZPA)

Ebben a példabeszédben is felfedezhető a rabbinikus gondolkodás az élet eredetével és céljával kapcsolatban, ugyanis azt egyfajta zálogként értelmezik, amit Isten ad a jótettekkel teli életre Isten szolgálatára, de jogosan vissza is kérheti azt bármikor számonkérés kíséretében.¹⁶⁹ Habár a – napról napra közeledő – halál bizonyossága az ember legnagyobb félelme, tudatában kell lennie annak, hogy ideális esetben a földi élet nem élhető úgy, mintha nem létezne Isten,¹⁷⁰ mert az élet földi ideje a természetfeletti való felkészülésre adatott, azaz valójában sürgetően kevés idő áll rendelkezésre főleg annak a bizonytalansági faktornak a fényében, hogy egyénenként változó és ismeretlen időtartam biztosított.¹⁷¹

¹⁶⁷ Vö. 1Tim 6,6–10.

¹⁶⁸ Lásd Berde 2023, 108.

¹⁶⁹ Young 2012, 280–281.

¹⁷⁰ Erre vonatkozóan a bibliai bölcsességirodalom ismeri az „*en Elóhim*”, azaz „nincs Isten” kifejezést, és aki ilyen tudatban él, arra nemes egyszerűséggel a „*nábál be-libbó*”, vagyis a „szívében bolond/ostoba” jelzőt használja. Ld. Zsolt 14,1. A „bolondság szintjeihez” az idézett szemelvény vonatkozásában ld. Lockyer 1963, 266–270.

¹⁷¹ Young 2012, 281.

4. Konklúzió

A tanulmány célja az volt, hogy a bibliában foglalt pénztörténet érzelemtörténeti oldalát megvilágítsa, azaz bemutassa, hogy a kognitív numizmatika szempontjainak alkalmazása talán itt is helyet kaphat. Mivel a kérdést igazán monografikus keretek között lehetne korrektebb módon tárgyalni, itt csak a félelem forrásokban való megragadására történhetett vázlatos törekvés. Ennek keretében először szükséges volt felvázolni a bibliai numizmatika – benne a pénztörténet – helyét, majd a nemzetközi szinten nagy sebességgel fejlődő érzelemtörténet jelentőségét, hogy a két terület interdiszciplináris lehetőségei valamelyest láthatóvá váljanak.

Az érzelem definiálásától eltekintve a félelem korai judaizmusban és az Újszövetségben jellemző fogalmiságát szükséges volt áttekinteni, ugyanis ezek fényében lehet nagyobb felbontású képet kapni a hétköznapi ember félelemérzéséről. Ami közösnek tekinthető a korai judaizmus és kereszténység félelemhez való viszonyulásában, az végső soron teljesen leredukálva: (1) a természetes emberi félelmek legális elfogadása, illetve (2) az Isten-hitközpontúságból fakadó félelemkontroll képessége.

Ezután négy területen történt kísérlet a „félelem pénztörténetének” újszövetségi bemutatására. A rablástól való félelem kapcsán nemcsak a banditizmus kérdése vetődött fel, hanem ezzel összefüggésben az adószedés illegális területei is, ami mellett a lopást is érintette a tanulmány. Ennek fényében sikerült példákat hozni a pénzszállításra és annak veszélyességére is. Talán sikerült bemutatni, hogy az Újszövetség is utal arra, hogy az utazás emberi eredetű veszélyekkel járt, különösen ha pénzt is szállítottak.

A tisztátalanságtól való félelem és a pénztörténet kapcsolatában mindenkelőtt a rabbinikus hagyomány került előtérbe, és talán legérdekesebb következtetésként a tisztátalanság messze elható, „no-win” szituációban történő kétélű fegyverként való alkalmazását lehet megemlíteni, ami mind Jézus *denariusszal* kapcsolatos esetére, mind elárulására értve elfogadható talán.

A háborútól való félelem a pénz gazdasági és politikai egyensúlyfenntartási funkcióját próbálta kidomborítani, amihez jól ismert eszkatológiai példák is elemzésre kerültek, arra koncentrálva, hogy a hivatkozott eszkatológiai szemelvények első századi hallgatói mire asszociálhattak az utolsó időköt illetően, ha a pénz kérdése felmerült direkt vagy indirekt formában.

A haláltól való félelem és a pénz kapcsolatát illetően a földi és halál utáni élet viszonyában lehetett újszövetségi szakaszokra hivatkozni, melyek a rövid és bizonytalan hosszúságban korlátozott földi életidőre vonatkozóan a jótékonykodást és a mennyei kincsgyűjtést tekintik célnak.

Bibliográfia

- APPLEBAUM 1971: Applebaum, Shimon: The Zealots. The Case for Revaluation. *The Journal of Roman Studies* 61: 155–170.
- ARIEL 1982: Ariel, Donald T. 1982. A Survey of Coin Finds in Jerusalem. (Until the End of the Byzantine Period.) *Liber Annuus* 32: 273–326.
- BAKER 1984: Baker, Richard: The Countermarks Found on Ancient Roman Coins: A Brief Introduction. *Journal of the Society for Ancient Numismatics* 15(3): 52–58.

- BARCLAY 2021: Barclay, Katie: State of the Field: The History of Emotions. *History: Journal of the Historical Association* 106(371): 456–466.
- BARCLAY–CROZIER–DE ROSA–STEARNS 2021: Barclay, Katie – Crozier-De Rosa, Sharon – Stearns, Peter N. (eds.): *Sources for the History of Emotions: A Guide*. London : Routledge.
- BDB 2006: Brown, Francis – Driver, S. R. – Briggs, Charles A.: *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson.
- BEN-ZE'EV 2009: Ben-Ze'ev, Aaron: The Logic of Emotions. In: Hatzimoysis, Anthony (ed.): *Philosophy and the Emotions*. Royal Institute of Philosophy Supplement, 52. Cambridge: Cambridge University Press, 147–162.
- BERDE 2023: Berde Imre: Numizmatikai vázlat az evangéliumokhoz. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 5(1): 85–132.
- BERDE 2024: Berde Imre: Megjegyzések a templomi adó újszövetségi numizmatikájához a Tóra és a rabbinikus szabályozás tükrében. In: Benke László (szerk.): *Legendás csontoktól egy matróz-lázadásig. Huszonnégyszer írás a múlt és a történeti források kapcsolatáról a hatvanéves Grüll Tibor köszöntésére*. Budapest: Kalligram, 137–144.
- BLUMELL 2008: Blumell, Lincoln: Social Banditry? Galilean Banditry from Herod until the Outbreak of the First Jewish Revolt. In: Dueck, Daniela – Gera, Deborah Levine – Katsoff, Ranon – Vishina, Rachel Feig (eds.): *Scripta Classica Israelica. Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies XXVII*. Jerusalem: The Israel Society for the Promotion of Classical Studies. 35–53.
- BODDICE 2018: Boddice, Rob: *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press.
- BORG 1971: Borg, Marc: The Currency of the Term 'Zealot'. *The Journal of Theological Studies* 22(2): 504–512.
- BOROS–SZALAI 2012: Boros Gábor – Szalai Judit (szerk.): *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus történeti tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan.
- BOTOND 1991: Botond Ágnes: *Pszichohistória – avagy a lélek történetiségének tudománya*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- BÓDY–Ö. KOVÁCS 2003: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Budapest: Osiris Kiadó.
- BRANDON 1967: Brandon, S. G. F.: *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Manchester: Charles Scribner's Sons.
- BRIGHTON 2011: Brighton, Marc A.: The Sicarii in Acts: A New Perspective. *Journal of the Evangelical Theological Society* 54(3): 547–558.
- CHODOROW 2007: Chodorow, Adam S.: Biblical Tax Systems and the Case for Progressive Taxation. *Journal of Law and Religion* 23(1): 51–96.
- CRAWFORD 1969: Crawford, Michael: Coin Hoards and the Pattern of Violence in the Late Republic. *Papers of the British School at Rome* 37: 76–81.
- CROSSLEY 2010: Crossley, James G.: *The New Testament and Jewish Law: A Guide for Perplexed*. London – New York: T&T Clark.
- CZUCH 2006: Czuch Gábor: A mentalitástörténet. In: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Budapest: Osiris, 473–499.

- DAMASIO 1994: Damasio, Antonio R.: *Descartes' Error: Emotion Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- DEBLOOIS 1996: DeBloois, Nanci: Coins in the New Testament. *Birmingham Young University Studies* 36(3): 239–251.
- DOHRMANN 2020: Dohrmann, Natalie B.: What Is Jewish Law? Jewish Legal Culture and Thought in Antiquity. (Fifth Century BCE to Seventh Century CE.) In: Koltun-Fromm, Naomi – Kessler, Gwynn (eds.): *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century BCE to Seventh Century CE*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- DUNCAN-JONES 1994: Duncan-Jones, Richard: *Money and Government in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUGGAN 2015: Duggan, Michael W.: 1 Maccabees: Emotions of Life and Death in Narrative and Lament. In: Reif, Stefan C. – Egger-Wenzel, Renate (eds.): *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions Associated with Jewish Prayer in and around the Second Temple Period*. Berlin – Boston: Walter De Gruyter. 95–116.
- ELIAS 2004: Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- ELLIOTT 2005: Elliott, Matthew A.: *Faithful Feeling: Rethinking Emotion in the New Testament*. Grand Rapids: Kregel.
- FERGUSON 1999: Fergusson, Everett: *A kereszténység bölcsője*. Budapest: Osiris Kiadó.
- FIRTH-GODBEHERE 2023: Firth-Godbehere, Richard: *Az emberi érzések története. Hogyan alkották meg érzelmeink az általunk ismert világot*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- FREVERT 2011: Frevert, Ute: *Emotions in History – Lost and Found*. Budapest–New York: Central European University Press.
- GÁBOR 2009: Gábor György: *A diadalívén innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*. Budapest: Akadémiai.
- GES 1993: Gesenius, H. Wilhelm F.: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- GOODMAN 2024: Goodman, Martin: *Herod the Great: Jewish King in a Roman World*. New Heaven – London: Yale University Press.
- GRÜLL 2001: Grüll Tibor: Lévi-Alfaiosz-Máté és evangéliuma. Előtanulmány Máté evangéliumához. *Új Exodus* 12(2–3): 60–68.
- GRÜLL 2009: Grüll Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- GRÜLL 2010: Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*. Budapest – Pozsony: Kalligram.
- GRÜLL 2019: Grüll Tibor: *Bibliai történelem. Ószövetség. Ideiglenes jegyzet*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- GRÜLL 2024: Grüll Tibor: *Ézsau három könnycseppje. A zsidók három háborúja Róma ellen*. Budapest: Balassi Kiadó.
- GRÜNEWALD 2004: Grünewald, Thomas: *Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality*. London – New York: Routledge.
- HACHLILI 2005: Hachlili, Rachel: *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden: Brill.

- HAMILTON 2018: Hamilton, Catherine Sider: The Death of Judas in Matthew: Matthew 27:9 Reconsidered. *Journal of Biblical Literature* 137(2): 419–437.
- HELLER 2009: Heller Ágnes: *Az érzelmek elmélete*. Budapest: Jósöveg Műhely.
- HENDIN 2021: Hendin, David: *Guide to Biblical Coins*. New York: American Numismatic Society.
- HENGEL 1997: Hengel, Martin: *Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* London: Bloomsbury.
- HOLT 2021: Holt, Frank L.: *When Money Talks: A History of Coins and Numismatics*. Oxford: Oxford University Press.
- HORSLEY 1979a: Horsley, Richard A.: Josephus and the Bandits. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 10(1): 37–63.
- HORSLEY 1979b: Horsley, Richard: The Sicarii: Ancient Jewish „Terrorists”. *The Journal of Religion* 59(4): 435–458.
- HORSLEY 1981: Horsley, Richard A.: Ancient Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66–70. *Catholic Biblical Quarterly* 43(3): 409–432.
- HOWGEGO 2001: Howgego, Christopher: *Ancient History from Coins*. London: Routledge.
- HUIZINGA 1996: Huizinga, Johan: *A középkor alkonya*. Budapest: Európa Kiadó.
- JAMES 2009: Susan James: Passion and Politics. In: Hatzimoyisis, Anthony (ed.): *Philosophy and the Emotions. Royal Institute of Philosophy Supplement*: 52. Cambridge: Cambridge University Press, 221–238.
- KASHER 2007: Kasher, Aryeh: *King Herod: A Persecuted Persecutor. A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*. Berlin: Walter De Gruyter.
- LOCKYER 1963: Lockyer, Herbert: *All the Parables of the Bible*. Grand Rapids MI, Zondervan.
- MATT 2011: Matt, Susan J.: Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out. *Emotion Review* 3(1): 117–124.
- MESHORER 1982: Meshorer, Ya'akov 1982. *Ancient Jewish Coinage II*. Dix Hills, NY: Amphora.
- MESHORER 1984: 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.
- NÉMETH 2004: Németh Sándor: *Tízparancsolat*. Budapest: Vidám Vasárnap Könyvek.
- OATLEY-JENKINS 2001: Oatley, Keith – Jenkins, Jennifer M.: *Érzelmek*. Budapest: Osiris Kiadó.
- PLAMPER-REDDY-ROSENWEIN-STEARNES 2010: Plamper, Jan – Reddy, William – Rosenwein, Barbara – Stearns, Peter: The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory* 49(2): 237–265.
- PLAMPER 2012: Plamper, Jan: *Geschichte und Gefühl – Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler Verlag.
- RANGLES 2021: Randles, Sarah: The Material World. In: Barclay, Katie – Crozier-De Rosa, Sharon – Stearns, Peter N. (eds.) 2021: *Sources for the History of Emotions: A Guide*. London: Routledge, 159–171.
- REDDY 2009: Reddy, William M.: Historical Research on the Self and Emotions. *Emotion Review* 1(4): 302–315.

- REIF–EGGER–WENZEL 2015: Reif, Stefan C. – Egger-Wenzel, Renate (eds.): *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions Associated with Jewish Prayer in and around the Second Temple Period*. Berlin – Boston: Walter De Gruyter.
- ROSENWEIN 2010: Rosenwein, Barbara H.: Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of Emotions* (1)1: 1–32.
- ROSENWEIN–CHRISTIANI 2022: Rosenwein, Barbara H. – Christiani, Riccardo: *What is the History of Emotions?* Cambridge: Polity Press.
- RUGÁSI 2020: Rugási Gyula: *Mózes és a könyv*. Budapest: Kalligram.
- RUGÁSI 2022: Rugási Gyula: A *translatio imperii* eszme teológiai gyökerei. (Vázlat.) *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 4(1): 73–92.
- RUFF 2021: Ruff Tibor: A mózesi Törvény egységes rendszerének immanens elvei. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 3(1): 9–35.
- SANDERS 1992: Sanders, E. P.: *Judaism: Practice and Belief. 63 BCE – 66 CE*. London – Philadelphia: SCM – Trinity Press International.
- SÁRY 2007: Sály Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*. Budapest: Szent István Társulat.
- SCHENCK 2010: Schenk, Kenneth: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz*. Budapest: L'Harmattan.
- SCHNELL 2021: Schnell, Rüdiger: *Histories of Emotion. Modern – Premodern*. Berlin : De Gruyter.
- SHAW 2004: Shaw, Brendt D.: Bandits in the Roman Empire. In: Osborne, Robin (ed.): *Studies in Ancient Greek and Roman Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 326–374.
- SHETREET – HOMOLKA 2021: Shetreet, Shimon – Homolka, Walter: *Jewish and Israeli Law: An Introduction*. Berlin : De Gruyter.
- SMITH 1971: Smith, Morton: Zealots and Sicarii, Thei Origins and Relation. *The Harward Thological Review* 64(1): 1–19.
- SZÁNTÓ 2024: Szántó Zsuzsanna: A *sabbat* és az egyiptomi zsidók. In: Benke László (szerk.): *Legendás csontoktól egy matrózlázadásig. Huszonnégyszer írás a múlt és a történeti források kapcsolatairól a hatvanéves Grill Tibor köszöntésére*. Budapest: Kalligram, 129–136.
- STEARNS–STEARNS 1985: Stearns, Peter N. – Stearns, Carol Z.: Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *American Historical Review* 90(4): 813–836.
- THAYER 1889: Thayer, Henry Joseph: *Greek–English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*. New York: American Book Company.
- WALVOORD 2017: Walvoord, John F.: *Jelenések, 1-2. kötet*. Budapest: Patmos Records.
- WENKEL 2018: Wenkel, David H.: *Coins as Cultural Texts in the World of the New Testament*. London: T&T Clark.
- WOLTERS 2003: Wolters, Reinhard: Die Geschwindigkeit der Zeit und die Gefahr der Bilder: Münzbilder und Münzpropaganda in der römischen Kaiserzeit. In: Weber, Gregor – Zimmermann, Martin (hrsg.): *Propaganda – Selbstdarstellung – Representation in der römischen Kaiserzeit des 1. Jhrs. n. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner, 175–204.
- YOUNG 2012: Young, Brad H.: *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- ZEITLIN 1962: Zeitlin, Solomon: Zealots and Sicarii. *Journal of Biblical Literature* 81(4): 395–398.

AZ ÍRÁS ARCAI

RUGÁSI GYULA

ABSZTRAKT: Az elmúlt több mint négy évtized Biblia-filológiai és exegetikai érdeklődésének, valamint a „kinyilatkoztatás világát” felderíteni igyekvő tanulmányainak egyfajta foglalatja ez a teljesen szubjektív hangnemű írás, amely a közkeletű fenomenológiai hasonlatból indul ki: ideális, avagy tökéletesen értelmezett arc nem létezik, legfeljebb akkor, ha soha semmiféle pillantás nem irányult rá. Minden más esetben az arc potenciálisan végtelen számú látvány, illetve tekintet összessége; a történeti-filológiai megközelítésmód esetében természetesen az éppen vizsgált arc alá van vetve a múlt idő korrodáló hatalmának. A neves 19. század nyelvész Ferdinand Saussure hasonlatát segítségül hívva, ám azt éppen ellenkező érvennyel idézve: a sakkjáték szabályainak ismerete mellett okvetlenül szükségünk van a sakkjáték történetének ismeretére is. A tanulmány néhány ótestamentumi, illetve újszövetségi szöveghely segítségével próbálja meg bemutatni az arc paradox exegetikai szerepét egy olyan szövegvilágban, amely a görög filozófia *eidosz*-kultúrájával szemben sokkal inkább *logosz*-kultúrának minősíthető, s ahol vagy a hang válik láthatóvá, vagy pedig a látvány hallhatóvá, ám az eredendő szellem-képes viszony nem számolható fel. Mindezt elsősorban a tipológia módszerének segítségével teszem, hangsúlyozva, hogy jelen esetben nem elsősorban retorikai, avagy poétikai alakzatról van szó, hanem a keresztény Biblia két szöveg-teste közti eredendő viszonyról. Felfogásom szerint ugyanis a megközelítésmód alapján az Újszövetség nem más, mint a *Tanakhra* irányuló „tágra nyílt tekintet”.

KULCSSZAVAK: hermeneutika, bibliaritika, kinyilatkoztatás, tipológia, apokaliptika

„Az emberi arc minden képmást magába foglal, mivel elég nagy; a kivésett képmások rá vannak nyomtatva a nagy arcra éppen úgy, ahogyan a Szent Név (*Sém meforas*) vésetei vannak rányomtatva a világ négy égtájára: kelet, nyugat, észak és dél felé.” (*Zohár*, 18b).¹

Az *arc*. RABBI MÓSE DE LEON² 13. századi arámi nyelven olyasmit állít az emberi arcról, ami – híven a misztikus szöveg kontextusához – maga is egy hosszú évszázadokon vagy inkább évezredekken át formálódó tanítás lenyomata, vésete (*cijjú*). Az emberi arc (*peni ádá*m) nem csupán a kortalan természet, illetve a történelem korrodáló erőinek a nyomait őrzi, hanem a teremtés, a láthatatlan szellemi univerzum, egyszóval valamiféle atavisztikus emlékezet maradványait is.

¹ *Zohár* 18b. In *Zohár a Teremtés Könyvéről*, ford. Uri Aszaf. Budapest: Atlantisz, 2014, 108.

² Természetesen a hagyomány álláspontja szerint Simon bar Jocháj a szerző, míg a tudomány állásfoglalása (elsősorban Gershom Scholem) alapján Móse de Leon, s ezt az ezerévesnyi differenciát nyilvánvalóan képtelenség áthidalni. Éppen ezért Móse de Leon szerzősége esetén beszélhetünk a mű „artificiális arámi nyelvéről” is.

Ahogyan a fenti *Zohár*-részletben olvasható: az emberi arc a kerubokéhoz mérten a *Sém meforas* titokzatos erőterében, sőt bizonyos „ kozmikus tájolás” alapján nyeri el azt a Teremtőnek tetsző formát, amely méltóvá és alkalmassá teszi a megszólíthatóságra. Noha a legelső megszólítást és a legelső választ a *hinnéni* („ímholt vagyok”) formulát csupán a büntörténet kezdetét elbeszélő bibliai szövegből ismerjük, mindez az arcban rögzült *ős-vocativus* szerepén mit sem változtat; csak sejtethetjük, tudni aligha tudhatjuk, hogy *kérdés* és *válasz* időben rögzült sorrendje az örökkévalóságban felcserélődik. Ha nem így lenne, egyszer s mindenkorra bele kellene törődnünk abba, hogy a logosz (*memra*) a kinyilatkoztatott szöveg eredendően is személyhez szóló üzenetei – meghallgatást remélve – céltalanul kóboroljanak az univerzumban az idők végezetéig. Kizárólag akkor, amikor ezek az üzenetek eljutnak a címzetthez, akkor beszélhetünk bibliai értelemben az arc „értékesítéséről” vagy „felavatásáról”.

Az arc bonyolult topográfiája – vésetek és rajzolatok nehezen követhető hálózata – kiterjeszthető arra a rabbinikus és keresztény felfogásra is, amely az Írást jól érzékelhetően egyfajta szubjektumnak fogja fel, olyan lénynek tehát, amelynek sokféle arca van, mind szellemi, mind pedig történeti-filológiai értelemben. A 13. század első felében, a Pireneusoktól északra működő kabbalista WORMSI ELIÉZER alkalmazta ezt a hasonlatot: a Tóra a Sechina arca.³ Tudjuk, hogy a hasonlat a tizedik *sefirára* éppen úgy vonatkozik, mint az írott és a szóbeli tan viszonyára, ám itt elsősorban annak a súlyos paradoxonnak az érzéki megjelenítéséről van szó, miszerint a Sechina „látja” saját arcát mindahányszor, amikor csak a Tórára pillant, de nem úgy, mintha tükörbe nézne. Márpedig a saját arc megpillantásának földi körülmények között egyedüli módja az álló vagy mozgó tükrökép szemrevételezése. Az iménti invariancia alapján feltételezhető, hogy a Tórát szemlélve az ember (pontosabban a kabbalista) a Sechinát is látja...

Teremtett volta ellenére mindenféle emberi arc: mitológiai torzó; évek, évtizedek, adott esetben évezredek *látvánnyá* merevült pillantásai összegződnek rajta. Az arc mint tiszta forma nem létezik, hacsak nem teremtésének pillanatában. Helyette egyfajta vibráló feszültség-nyaláb, az idő korrodáló hatalmának nyomai mutatkoznak; az öregedés jelei, a ráncok, mintha csak egy-egy portré elnagyolt vázlatait szemlélénénk. A 4–5. századi ikonteológia ezt a nem múló hevenyészettséget, *perigraphénak*, „skiccnak” nevezte. Ilyenformán tehát az időtlennek tűnő fiatalkori portrék is öregszenek, még ha nem is vesszük észre rajtuk, hiszen mindig is a befagyott pillanat megtestesítőinek tekintettük őket. Éppen ezért az időtlenülés misztériumában mindig is volt és van valami félelmetes: a *kortalan arc* maga a *tremendum*, miként ezt például az archaikus *kuroszok* és *korék* különös mosolya⁴ tanúsítja a görög művészet korai korszakában. Az európai szellem egyik felülmúlhatatlan magaslátán, a tragédiaköltészet világában a művek megszólaltatásához feltehetőleg ezért is tartozott hozzá a *proszópon*, a színészek által felöltött maszk. Az örök Agamemnónok, Kreónok és Antigonék világa „mögött” már nem húzódhatott meg más, mint az elenyésző örökkévalóság, a NIETZSCHE által megörökített dionüszoszi *phüszisz*, amelynek már nincs mit

³ A hasonlat semmiképpen nem egyedi, Gersom Scholem jónéhány hasonló példát idéz „A Tóra értelme a zsidó misztikában” című nagy tanulmányában, in *La Kabbale et sa symbolique*. Paris: Payot, 1980, 45–105.

⁴ Wilhelm Worringer elgondolására hagyatkozva: a klasszikus görög művészet előtti korszak monumentális szobrainak különös arckifejezése nem valamiféle „mosoly”, hanem az „örök portré”, az időn túli tekintet megragadása.

„le-leplez-nie”. A görög tragédia aranykora után bő fél évezreddel, a korai trinitológiai viták idején válik újra kulcsfontosságú „teoretikus kellékké” a *proszópon*, az isteni és az emberi *személy* megjelölőjeként, világosan értésül adva, hogy a tragikus héroszok világa mögött nem csupán a mitikus természet burjánzik, hanem az előbbi saját múltjaként szemlélő mindenség, a kinyilatkoztatás világa is. Az arc tehát *tekintetek* és rájuk irányuló *pillantások* végtelen interferencia-játéka; ezeket a sajátosságokat az „Írás arcainak” is hordozniuk kell. A *széfer* vagy a *megilla*, a könyv, illetőleg a könyvtékercs bármilyen érzékelhető formát öltön is, szükségképpen a valaha volt és leendő olvasatok, értelmezések összességére emiatt ölthet arcot egyáltalán. Kivételt csupán a preexisztens *Korán*, avagy a gnosztikus *apophasziszok* (kinyilatkoztatások) jelenthetnek. Ezek az írások akkor is léteznek, ha a világon senki sem olvassa őket, s talán valamiféle fényvilági (plérómatikus) arcuk is van, de ezek az ember számára látható fény tartományában nem „dekódolhatók”. Azt is mondhatnám, hogy ezeket az örök kompilációkat mindig csak írják, sohasem olvassák. Nem fordulhat elő velük kapcsolatban az, amit a szóbeli tan állít, miszerint ráérő idejében az Örökkévaló is Tórát, illetve Talmudot tanul. Márpedig az Írás, a kinyilatkoztatott szöveg arculatának alapvonásait elsősorban is az határozza meg, hogy az üzeneteket a feladók és a címzettek egyaránt folyamatosan (el)olvassák.

Mindez a tragikus héroszok mitikus világában nem fordulhat elő; a hősök tekintete csupán a múlhatatlan jelenükbe réved, jövőjükéről a (tragédia)költő, s képletesen a kar gondoskodik, miközben az iméntiek balsorsát, avagy dicsőségét zengik, évezredek óta szüntelenül, ma is. A Biblia világának sohasem volt újdonsága a Nap alatt az, hogy a próféta jövő hullámverése (a *gallim* áradata) mindig is a *qéc*, az *eszkhaton*, vagyis a *vég* felől indul ki; márpedig a *vég* – ha nem is szükségszerűen, de általában – a jövő képzetét kelti. A jövő hullámverése nem csupán a Föld felszínét borítja el, hanem valamennyi földi történet is elnyeléssel fenyeget. Ez lenne az eszkhatólógiaival egybefonódó végső apokaliptika „igaza”, a világtörténelem csak egyféleképpen *derülhet ki* (*apokaliptetai*) „igaz módon”. Ám minderről a földi történetek egyelőre nem nagyon akarnak tudomást venni. Ily módon ennek a felemás helyzetnek a következményeként mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: miképpen tükröződik az Írás arcvonásain a kinyilatkoztatás esemény-horizontján kívül rekedt világok és lokális múltak tekintete? Hiszen világok és múltak (világkorszakok) sokasága ellenére is mégiscsak egyetlen teremtményi rend népesíti be a földet, amelynek *széfer toldója* Ádámig vezet vissza.

2.

A *paradoxon*. Ahhoz, hogy az arc – miként mindenfajta képmás – egyszerre legyen örökkévaló és időbeli, a portré szellemi matériája paradoxonokból kell, hogy összevegyüljön, híven a sztoikus logika örökségéhez.⁵ A paradoxonok a logika alvilágának különös szülöttei, szinte mindenütt ott rajzanak, ahol az „Írás arcai” metafora megjelenik. Ráadásul ezek a láthatatlan logikai lények pontosan kifejezik azt a viszonyt, amely a Biblia univerzumában – beleértve természetesen a szöveg-

⁵ Az *Organon* hagyománytörténetétől nem független sztoikus logika felfogása értelmében a paradoxonok olyan csodálatraméltó (*admirabilia*) megfogalmazásai valamilyen probléma-együttesnek, amelyeknek a mélyén lévő

értelmezések világát is – különös jelentőséggel bír: ez pedig a *látható* és a *láthatatlan* relációja. E viszony lényegére nézve feltehetőleg a *Zsidó-levél* lakonikus megfogalmazása a mérvadó, miszerint „a nem-megjelenőből (τὸ μὴ ἐκ φαινομένων) lett a szemmel látható (τὸ βλέπομενον)” (Zsid 11,3). Kiterjesztve mindezt az arc mint képmás természetére is, a *Kolosszei-levél* közismert hasonlata alapján: Krisztus „a láthatatlan Isten képmása” (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Kol 1,15). Ám mindezek tudomásulvételéhez az előbb idézett *Zsidó-levél*-szakasz „használati utasítása” jelent mellőzhetetlen előfeltételt, azaz *πίστει νοοῦμεν*, „hittel fogjuk fel” mindazt, amiről az imént szó esett. Márpedig nyilvánvaló, hogy a *pisztei noumenon*nal a tudomány – ide sorolva a teológiát is mint szigorú tudományt – éppen úgy nem tud mit kezdeni, mint a látható és a láthatatlan kettősségével. Ezen a ponton a *πίστις* visszatér abba a pozícióba, ahol a filozófia történetének hajnalán találkozunk vele. Jelentése nem egyéb, mint vélekedés, látszat.

Újfent a logika alvilágának képzeletszülte bejáratához érkezünk el, ahol az otthonos lények hemzsegnék körülöttünk, homéroszi „surrogásuk” néha talán hallható is. A mithográfiából ismert geneológiák derítik fel származásukat egészen az ősszülőkig, Alétheiáig és Doxáig, akik az ellentett nemek συγγία-jához, házasság-igájához képest különös módon „egyneműek”.⁶ Nem kétséges, hogy a *Zsidó-levél* szerzőjének elgondolása alapján tótágast áll a parmenidészi világ, a látszat tör az igazi létezés rangjára és megfordítva; mindennek felismeréséhez pedig semmi egyéb dolgunk nincs, minthogy meg kell tanulnunk „látni a láthatatlant”: a *pisztei noumen* (hittel fogjuk fel) formula pontosan ezt fejezi ki.

Amennyiben tehát a hit általi megértés a nem-megjelenő, a láthatatlan láthatóvá tételére irányul elsősorban, akkor a modern idők filológusának erudíciója leginkább ahhoz hasonlítható, ahogy – a technika vívmányait segítségül hívva – az epigráfus próbálja meg átvilágítani a szöveg-alatti levakart szöveget; az újabb és újabb szövegek után kutatva valamiféle „Urtext” körvonalai derengenek fel a kutató szeme előtt, a kinyilatkoztatás „authentikus formája”. Mint például az elveszett arámi nyelvű ősevangélium csodálatos módon fellelt példánya. Napnál világosabb azonban, hogy az ilyesfajta próbálkozásoknak határt szab a történeti kronológia alatti rétegeiben húzódó mitikus idő, mint ahogyan a régészeti feltárások egymásra rakódó telljei is elfogynak előbb-utóbb; feltételezhetőleg létezik egy olyan pont, ahol a régész már *geológussá* változik át, s bár mind a kettő gyönyörű foglalkozás, kompetencia-területük alapvetően különböző.

Elfogynak a szövegek, s elfogynak az érvek is, a láthatatlan világ pedig maga szabja meg epifániáinak idejét, módját. Ha másként történne, a kinyilatkoztatás bibliai jelentése egyszerűen értelmét veszítené. A Szentírás, a *Scriptura Sancta* másféle előfeltételeket szab, hiszen a Bibliát olvasva óhatatlanul is az az érzésünk, hogy a szövegből kilépve nem egyszerűen egy-egy tetszőleges másik ember jön velünk szembe az utcán, akire legtöbbször oda sem figyelünk, nem, az értelme-

ellentmondások – bonyolult hurkok, vagy csomók – azonban egy logikai „lépcsőfokkal” vagy „emelettel” feljebb (Douglas Hofstadter), „kioldódnak”. Például ugyanazokkal a fizikai törvényszerűségekkel nem lehet leírni a Hold-feletti és a Hold-alatti világ működési rendjét, ám az utóbbi nyilván értelmezhető az előbbi fizikájának határeseteként, avagy részelemeként.

⁶ A paradoxonok valóban nem származhatnak az *Alétheia* és a *Doxa* nevű mitikus ősszülőktől *kata tén szüdzügi-an*, vagyis különemű szülők leszármazottaként. Még a platóni *khóra* mint *triton genosz* (Derridiánál „fattyú”) sem jöhet szóba analógia gyanánt. Mégis, a mithográfia nyelvén: amennyiben *Alétheia* (istennő) „felfalja” *Doxát*, a paradoxonok – mint árnyak – egycsapásra eltűnnek a déli napfényben.

zések végtelen számának megfelelő végtelenül sok ismeretlen arc egy csapásra ismerőssé válik egy adott pillanatban. E felismerés egyfajta jóindulatú kényszer ró az olvasóra: tudatosul számára, hogy a „Sekina arcát” mindig, sőt örökké tanulmányozni kell. Ez pedig nem lehetséges másként, minthogy a halandó ember az örök élet tudatával morzsolgatja – adott esetben teljességgel szürke – földi hétköznapijait. Az égi tanházak létmódját a földi rebbék és bókherék örökkévalóság utáni sóvárgása (Ewigkeitssehnsucht) alapozza meg. Ha az iménti sóvárgás jelen van, az ember egyértelmű kényszerítést érez arra, hogy rákérdezzen: ki is az, aki állandóan, újra és újra szembe jön velem az utcán, jól láthatóan arra várva, hogy félszegen megszólítsam?

Láthatatlan világ, hit általi megértés, örökkévalóság utáni sóvárgás – mind-mind olyan fogalmak, amelyeket a tudomány analitikus, diszkurzív nyelve jobbára csupán metaforaként képes érzékelni. Hogyan lehetséges akkor – a MAX WEBER-i „varázstalanított” teológia követelményeit is figyelembe véve – az Írás arcainak a közelébe jutni; hogyan szólíthatom meg az utcán azt a bizonyos titokzatos szembejövőt, akit rajtam kívül talán senki sem lát?

3.

Az *alak*. Mint ismeretes, Mózes – az Édenkertben élő első emberpárt nem számítva – valamenyny halandó közül a legközelebb jutott ahhoz, hogy az Örökkévaló jelenlétebe kerüljön, mindent elkövetett azért, hogy megpillanthassa a Biblia Istenének arcát. Bár az idevágó *Tóra*-szövegrészek első pillantásra ellentmondásosnak tűnhetnek; mit is jelent pontosan az, hogy Isten „színről színre” beszél a zsidóság legnagyobb prófétájával? A szóbeli tan, a misztika természetesen megoldja ezt a nehézséget, mikor a jelenetek főszereplőjévé teszi a Jelenlét (*Panim*) angyalát.⁷ Szélsőséges esetekben, miként a középkori zsidó mutakallimok példája mutatja, az isteni egység és transzcendencia megóvása érdekében Isten valamennyi affekciója és attribútuma teremtetett angyali lényként bukkan fel; a fogalmak és járulékok perszonalifikációja bevett eljárásmodnak számít. Minden jel arra vall, hogy abban a szellemi univerzumban, ahol Isten, a különféle pneumatikus lények, valamint az emberi nem közös története szövődnék, nem is lehet másként. A teológiai szempontból tudomány-feletti megismerés, a *pisztei noészisz* kitüntetett pillanatai ilyesfajta mitológiai-filozófiai lényekhez kötődnek, olyan szituációkhoz tehát, ahol a megszokott tér- és időbeli koordináták felüggesztődnek.

Az *Exodus* 33. fejezetében már a szövetségekötést követő események kapcsán olvashatjuk, hogy Mózes ismételt kérésére – „Nosza, láttasd velem a te dicsőségedet” –, az Úr így válaszol: „Nem láthatod az arcomat, mert azt nem láthatja élő ember”, majd pedig: „Lásd, egy Hely van velem, állítsd magadat a kősziklára. És lesz majd, hogy amikor áthalad a dicsőségem, a sziklahasadékba helyezlek, és a kezemmel befedlek téged, amíg átvonulok. Ezután elveszem a kezemet és megláthatod a hátamat, az arcomat azonban nem láthatják.” (4Móz 33,19–23). A héber szöveg megfogalmazásmódja: *hinné maqóm itti*, „íme, Hely van velem” (a megszokott fordítás alapján:

⁷ *Panim* „alakja” a szóbeli tanban és az apokrif irodalomban elsősorban a *Metathron* (= Trónálló, JHWH Qaton), vagyis Hénokh figurájával fonódik össze, de alkalomadtán más angyalfejedelmek, mint például Uriél is felbukkannak hasonló funkcióban.

„íme, van nálam egy hely”) arra enged következtetni, hogy az időn és téren túli kontextusban a *Maqóm* (hely) inkább valamiféle szellemi lény, mintsem elvont fogalom, *aki* – a héber szó etimológiájának megfelelően⁸ – „képes a felemelkedésre”. Egyfajta angelus interpresről, *müsztagógos*ról lehet szó, aki segít eljuttatni a beavatandót a láthatóság határáig.

De honnan kerül ide, a szöveg-univerzumba az a lény, aki a történeti Biblia-kritika számára teljességgel értelmezhetetlen, kizárólag a misztika törvénytelen gyermekének minősülhet? A rabbinikus hagyományban a szóbeli tan, s vele a misztika hitelesítheti a Jelenlét angyalának személyazonosságát, miként az olyasfajta formuláét is, amit Báhir nyomán a *Zohár*ban olvassuk, miszerint a Sekina „Isten lánya.” A metaforák, megszemélyesítések, attribútumok, illetve a valóságos szubjektumok közötti áthághatatlan határt az isteni Egység ideája a judaizmusban pontosan megszabja. Ennek megfelelően a Sekinából soha sem lesz valóságos női lény, legfeljebb költészet, angyali káprázat. A történeti filológiát mindenesetre irdatlan magas, kettős falrendszer választja el az iménti világtól, s a tudománynak éppen elég gondot okoz egyszerre csak az egyikkel bíbelődnie.

Az első nikaiai, illetve az első konstantinápolyi zsinat csodálatos formulája, a *treisz proszópa en mia hüposztaszai* (három személy egy szubsztanciában⁹), amely a Szentháromság dogmáját hivatott érzéki formába önteni úgy, hogy bárki, aki 4. századi kurrens filológiai műveltséggel rendelkezik, pontosan megérthesse;¹⁰ az „írott tan”, vagyis a „keresztény Biblia” egészének tekintélyére támaszkodik. Ám azt be kell látnunk, hogy dogmává az értelmezések több évszázad alatt felnövekvő corpora emelkedik, nem pedig maga a *corpus*, vagyis a kinyilatkoztatott szöveg. Nyilvánvaló, hogy ez a kettősség a bibliai szövegek végleges kanonizációjára is hatással van, hacsak nem osztozunk abban a rigorózus protestáns szemléletben, miszerint a kanonizált szövegek elsőszámú redaktora maga a Szentlélek.¹¹ Mindenesetre ez a misztikusnak tetsző kanonizációs folyamat nem elsősorban a jobbára fantázia-címmel ellátott apokrif iratokat veti ki magából, hanem vándormotívumokat, kóbor metaforákat, gazdátlan logionokat stb. Egy ideig ezek önálló életet élnek, mintha csak tiltott kenettel szépiténék (vagy csúfítanák) az Írás arcát. Az előbbi a „Sekina Isten lánya” költői képhez nagyon hasonló az egyik korai zsidó-keresztény apokrif evangélium-töredék, az ezékieli látomást felidéző „Szentlélek anyám”¹² formula. A hasonlat mindenesetre arra enged következtetni, hogy a logiont eredetileg sémi nyelven fogalmazhatták meg, hiszen a héber *rúah* (miként az arámi *rúha*, vagy a mandeus arám *rúhu*, illetve az arab *rih*) mind-mind nőnemű, míg a görög *pneuma* (neutrum), de a latin *spiritus* (masculinum) mint „anya” kissé groteszk módon hangzana.

⁸ A *qúm* = „felemelkedni” igéből származó nomen „az epifánia helye”; hasonlóan más sémi nyelvű (szír, arab) példához, tágabb értelemben a „fennállást”, a „létezést” is jelentheti.

⁹ Tertullianusnak a 3. század elején megfogalmazott latin formulája – egy *substantia* három *personában* – a maga egyöntetűségével sokáig csak ideális minta maradt a görög nyelvű (de nem anyanyelvű) Keleten. A *hüposztasziszok*, *usziák*, *hüparxiszok* (subsistentiák), *proszóponok* kavargása közepette csak lassan kristályosodott ki a trinitológia (sohasem teljesen egyértelmű) nyelve.

¹⁰ Erre alapvetően nagy szükség volt, hiszen különösen a kappadókiai atyák befolyásának megnövekedése óta egy-egy peripatetikus iskolázottságú patér könnyen felháborodhatott valamelyik neoplatónikus kollégájának fogalomhasználatán.

¹¹ A *Spiritus Sanctus* mint *Spiritus Rector/Redactor* olyan bevett felfogás, amelynek még a megkérdőjelezése is sacrilegiumnak számít bizonyos protestáns körökben.

¹² A *héber*ek szerinti evangélium frg. 3a = Órigenész: *Comm. in Joh.* II.12. és frg. 3b = Órigenész: *Comm. in Jer.* XV, 4, lásd *Jézus rejtett szavai*. Budapest: Holnap, 1990, 104.

Akárhogyan is, mindaz, ami a jámbor midrások, a külső könyvek, a misztikus irodalom, illetve az apokrif *corpus*, a legkorábbi keresztény exegetikai hagyomány kíváncsi pillantásaiból az Írás arcára rátapad, az visszavonhatatlanul mered rá újabb és újabb korok Biblia-kommentátoraira. Melyik legyen tehát az autentikus portré? Jogában áll-e a kommentátornak valamiféle plasztikai műtétet végeznie ahhoz, hogy a számára kíváncsatos arcvonásokat végre megpillanthassa? A kérdés-re természetesen nem várunk választ, hiszen az egyenlő lenne magának az exegézis-történetnek a kimerítő rekonstrukciójával, tudva, hogy ha ennek a folyamatnak valaha a végére érünk is, kétséges, hogy az így felbukkanó látvány esetén valóban valamiféle eredeti arcra bukkannánk-e? Másként fogalmazva: ott rejlik-e az a bizonyos *arché*-típus a legelső képmás mögött? Avagy a *Kolosszei-levél* 1,15 már idézett álláspontjára kell hagyatkoznunk, miszerint ilyen nem létezik, az első képmás mintaképe szükségképpen láthatatlan.

Amikor az Örökkévaló megrója Áront és Miriámot, amiért lázadoznak Mózes állítólagos autokrata módszerei ellen, a szövetség sátrának bejáratánál a következőket mondja nekik: "Szájra leszek vele" (*pe el-pe adabber bó*) [ti. Mózesrel], látható és nem talányos módon, és Isten alakját is megpillanthatja", (*utemúnat adonáj jabbit*, 4Móz 12,8). A kulcskifejezés tehát a *temúná* (kép, alak, hasonlóság), amelyből a *Szeptuaginta* fordítói a következő görög formulát alkották meg: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν, vagyis a megszokott értelmezése alapján: „az Úr *dicsőségét* is látta”. Ám ha visszatérünk a korabeli görög filozófiai nyelvezethez, akkor a szöveget akár így is érthetjük: „az Úr látszatát látta”. Akár így, akár úgy, a paradox módon kifejezett „szájra szája” látás világosan jelzi, hogy nem a „képmás eredetijének” a megpillantásáról van szó, hanem – jobb szó híján – teremtett formáról. A képmás eredetije az angyali pillantások kereszttüzében formálódó arc. Ahogyan a hagyományt összefoglalva minderről a 12. század kiváló hispániai filozófusa, ÁBRAHÁM IBN DAUD ír: „Szaádja gáon magyarázata szerint az a vers, amely szerint »Mózes megpillantotta YHWH alakját« (4Móz 12,8) azt jelenti, hogy Mózes látta az Isteni formát, amely teremtvé lett. Ilyen jelenség csak azok számára látható, akik egészen közel vannak Hozzá.”¹³ Az idézett IBN DAUD- szöveghely egyértelművé teszi, hogy egyrészt a *temúná*, amit Mózes látott, teremtett valami/valaki, másrészt pedig a hétköznapi szinten nem látható megpillantása – ugyanúgy, mint a korai filozófiai hagyományban, vagy a misztérium-vallásokban – egyfajta *beavatottságot* feltételez. Noha Mózes „beavatottsága” felülmúlhatatlan, neki is csak egyfajta „teremtett látvány” megpillantásában lehetett része.

Az iméntiek a misztika nyelvén körülbelül úgy fogalmazhatóak meg, hogy az „autentikus Isten-arc” teremtés-előtti. Ezen túl, ÁBRAHÁM IBN DAUD véleményében benne foglaltatik az a már említett s főleg a karaiták képviselte *mutazilita kalám* álláspont is, amely úgy vélekedik, hogy a tökéletesen transzcendens Istennek újra és újra meg kell teremtenie saját attribútumait. Ezen a ponton azonban az exegéta kénytelen kihátrálni a kérdések világából oda, ahol csupán a néma szorongásnak marad hely. Vajon igaza van-e a *Zohár* szerzőjének, miszerint a kezdetek kezdetén az Örökkévaló Neve és – SCHELLING nyelvén szólva – „lét-előtti-léte” tökéletesen egybeesett? Ha igen, akkor a Mózes által megpillantani vágyott arc végképp eltűnik a szemünk elől; visszatér a névbé, ahonnan vétetett.

¹³ Ábrahám ibn Daud: *Ha-emuná ha-rámá* II. és III. tantétel, in *A magasztos hit*, ford. Kohn Zoltán. Budapest: Logos, 2004, 103.

4.

A múlt-bálvány. Amikor Ábrahám az isteni parancsnak engedelmeskedve kijött szülőföldjéről, az Észak- Mezopotámiai Urból¹⁴, nem csupán földi lakóhelyét hagyta maga mögött, hanem azt a bibliai kinyilatkoztatás esemény-horizontjához mérten idegen mindenséget is, amelyet *mi* – éppen a jelzett idegenség folytán – múltnak látunk, s általában a *mitológia világának* nevezünk.¹⁵ A neki szóló többszöri és személyes isteni kinyilatkoztatás erőterében Ábrahám feltehetőleg nem sokat töprenghetett ezen; a története köré fonódó szóbeli tan/apokrif hagyomány vélekedik úgy, hogy mitikus pap-királyként kezdte pályafutását a nehezen azonosítható Ur városában.¹⁶ Bárhogyan történt-történhetett is, Ábrahám *Széfer toldója*, avagy „családfája” a bibliai világtörténelem „leszármazási rendjének” elsőszámú dokumentuma. Ennek a geneológiájának a főárama a szináji szövetség megkötéséig, avagy Dávid házának megalapításáig (keresztény szemszögből a Messiás törzsökéig), a hurbánig ível, hogy azután helyet adjon a galuti sorsnak, illetve a diadalmas egyház majdani globális expanziójának. Ennek az egyenesági (?) leszármazási rendnek persze megvannak a maga gyakorta világtörténelmi kalamajkát okozó oldalágai is, mint például Ismáél, a „vadszamár ember” (*pere ádam*) és leszármazottainak örökösödési joga.

Ám az ábrahái genealogiai fájának hajtásai szinte mindannyian a jövő felé ágaznak el (Ézsau háza ms is döntő szerepet játszik a világpolitikában), néhány vékony hajtás azonban a múlt felé terjeszkedik, csak hogy a sűrű lombkoronába rejtőzve, alig észrevehető módon. A pátriárka unokaöccsének, Lótnak a bibliai történetében fedezhető fel egy ilyen oldalág, amely éppen csak feltűnik az olyan típusú, karvastagságú ágak mellett, mint amelyet például Kanaán átok-geneológiája jelent. Lót névtelen feleségéről van szó, aki a Szodomából való menekülés során, illegitim kíváncsiságának következtében sóoszloppá (*necib melah*) válik. Nem lehet tudni, hogy amikor hátránézett, miféle borzalmakat látott. A legvalószínűbb az, hogy a mögötte haladó Mashitra (az egyiptomi tizedik csapást is végrehajtó öldöklő angyal) vethetett egy végzetes pillantást. Bárhogyan történt is, a Holt-tenger melléki sóoszlóp valamiféle múlt-bálvány lehetne a számunkra, tekintete arra a világra mered, amely egyedül kínálhatna megváltást számára, s ez a mitológia a GRAVES–PATAI-féle *Héber mítoszok* világa.¹⁷ Ha az Örökkévaló esetleg irgalmas volt hozzá, akkor megengedte, hogy ebbe a világba távozzék, és tovább folytassa azt az életét, amelyet még Harránból, a Szin-kultusz középpontjából való kivándorlása előtt élt.

¹⁴ Nem tartom valószínűnek (egybevágóan a történészek döntő többségével), hogy Ábrahám a Leonard Woolley ásatai óta ismert dél-iraki sumer városból indult volna el üdvtörténeti vándorútjára.

¹⁵ Arra nézve, hogy Ábrahám *saját múltja* miképpen vált/válik mitikus idegen múlttá (amelyről a Biblia egyébként szinte semmit sem közöl), a fentieknek megfelelően a szóbeli tan, illetve az apokrif *corpus* szolgáltat példát.

¹⁶ Mind Ismáél mind pedig Ézsau/Észav kulcsfontosságú láncszeme annak a muszlim „módosított” üdvtörténeti geneológiának, amely Izsák és Jákób (Iszhaq és Jáqub) örökösödési jogát az oldalági szerepelőkre ruházza át. Mindez a gnosztikus exegézis mondhatni tankönyvi példája.

¹⁷ Robert Graves és Raphael Patai közös könyve, a *Héber mítoszok* (magyarul Gondolat, 1969) létrejöttét pontosan ugyanaz az erudíció táplálta, mint Kerényi Károly zseniális művének a görög mitológiának az alapötletét: az antik mithográfia módszereinek a felelevenítése. A Graves–Patai szerzőpáros azonban azzal a hallatlanul izgalmas gondolat kísérettel is szolgál, hogy miként is kell számúzni a kinyilatkoztatás világát saját múltjába? Szemérmesebben ugyan, de hasonló eljárást alkalmaz a modern Biblia-kritika is a vizsgált szövegek „varázstalanításával”.

Ám a sóoszlopot, az örök múlt ittfelejtett emlékművét nemcsak, hogy nem szabad, hanem egyenesen tilos megeleveníteni, ha a Holt-tenger melléki bálvány újra életre kelt volna, beláthatatlan bonyodalmakat okozott volna az üdvtörténet jól ismert menetében. Akár úgy, hogy megváltoztatta volna Lót házának *széfer tóldótját*, akár pedig úgy, hogy a kinyilatkoztatás-előtti múltba visszataszítva (s ez rosszabb, mint „hajókon Micraimba visszatérni”) a bibliai szereplők egy részét eltüntette volna szemünk elől. Ezeknek a figuráknak akkor – Agamemnón, Kreón, Antigóné halhatatlan alakja mellett – semmi jelentősége nem lett volna, hiszen saját hadszínterén megszokott körülmények között a mitikus múlt az erősebb. Ráadásul a mitológia mindensége felől szemlélve a bibliai szereplők műalkotássá, képekké, szobrokká alakulnak át, s ezek a „műtárgyak” – pontosan azonosítható ikonográfiai jellemzőik dacára – sohasem néznek vissza ránk. Ilyenformán tehát a történeteket, szövegszakaszokat faggató exegézis, *ekphraszisszá* minősül át. (Természetesen a 3. század elejétől bőven találkozunk eféle eljárasmóddal az ókeresztény írásmagyarázat történetében.) Különös paradoxonnal állunk tehát szemben: a kinyilatkoztatás világában identitását vesztő, arctalan szereplő a mitológia világa felől nézve jól azonosítható műtárgyá válik, olyan műtárgyá, amelynek saját mithológémája van, és így besorolható a Hésziodosztól Apollodóroszig ívelő mithográfiái rendbe.

Lótné kurta történetének furcsaságai közt mindenképpen felemlítendő a Szodoma és Gomorra pusztulását elbeszélő szűkebb bibliai kontextus is. A nevezetes esemény megörökítése mindössze egy szikár mondat: „Asszonya maga mögé pillantott, és lett só-oszlop” (*vatabét istó méaharav vatehi necib melah*, 1Móz 19,26). Igaz, a Cóár felé történő menekülés szituációjára sem veszteget sok szót a szinaji szerzőpáros; annyit tudunk meg csak, hogy Isten tüzet és *gofritot* (feltehetőleg szurok) „esőztetett” az elpusztítandó két városra és környékére, de még az ottani növényzetre is. Ennél érdekesebb azonban, hogy az események hitelességét bizonyítandó, a 430 év múltán „éppen most” íródo Tóra utasításának megfelelően a szöveg két szemtanút vonultat fel, az iméntieket megörökítő szakasz előtti 23. és utáni 27. versben. „A Nap kijött a földre, és Lót Cóárba ment” – olvassuk a Szodoma és Gomorra számára utolsó tragikus napfelkeltével kapcsolatban. A katasztrófa bekövetkezte után pedig: „És felkelt Ábrahám, oda, arra a helyre, ahol az Örökkévaló színével állt” (*el-hamaqóm aser-ámad sám et-pené előhim*, 1Móz 19,26). A bevett fordítás itt is úgy hangzik, hogy „ahol az Örökkévaló színe előtt állt”, de most is valószínűbb, hogy az egyszer már szóba hozott Panim, a „Jelenlét anygala” lehetett a történet egyik szereplője. Ennek megfelelően Panim és Mashit közvetve azonosítható résztvevői lehettek a két bűnös város, illetve Lótné pusztulását elbeszélő történetnek. Egyikük az *isteni arc* megjelenítője, másikuk viszont a tetszőleges számú *felvett arc* mögötti Semmi hordozója. E két metafizikai hullámhossz között helyezkedik el az az ember számára látható világ, amelyet az Írás arcainak is nevezhetünk.

5.

Szem és szív. A *Királyok első* könyvének 8. fejezete az újonnan fölépült jeruzsálemi Templom fölszentelését, valamint Salamon templomszentelési beszédét örökíti meg. Egyfajta függelék gyanánt ehhez járul még a Biblia Istenének a királyhoz szóló, s a Gibeonban mondottakat megújító

ígérete a 9. fejezet elején. Az egész nép előtt elmondott imádságában Salamon – egyebek közt – ezt kéri Istentől: „Legyenek szemeid nyitva erre a házra éjjel-nappal, arra a helyre, amelyről azt mondtad, hogy ott lesz az én Nevem” (1Kir 8,29). A *név* és az *arc* egybefonódó szimbolikája a *szem* kultikus funkciójával egészül ki, az Ábrahám adta Isten-Név, az *Adonáj Jire* értelmének megfelelően. A kifejezés arra a mindenható személyre utal, aki folyamatosan „rajta tartja a szemét” a számára fontos embereken, eseményeken.

A szem azonban merő intencionalitás, mindig is az avatja fel, amit a tekintet nyomon követ, jó s rossz értelemben egyaránt. Ezen túl pedig, az arc, tekintet, kinézet, látvány stb. egybekapcsolódó logikai láncolata alapvetően a sensibiliához tapad, míg a szem elválaszthatatlan a morál primordiális (azaz még mindenfajta előírást, parancsot nélkülöző) világtól. Két, egymást feltételező eldöntendő kérdés formájában fogalmazható meg mindez: képes-e a szem arra, hogy a Másik arcán megpillantsa, felfedezze az Isten képére és hasonlatosságára formált kreatúrát? Valamint képes-e meglátni – LÉVINASSzal szólva¹⁸ – a Káinra tett (feltehetőleg láthatatlan) jelet a „Ne ölj!” parancsát?¹⁹ A maga komplex világával *arc* és *szem* valóban *szűn-bolonszerűen* illeszkedik, vagy nem illeszkedik egybe, s ezen a ponton újfent a beavatottság kérdéséhez valamiféle ezoterikus exegézis feltételéhez kényszerültünk elérkezni. Ezen a téren a rabbinikus gondolkodást a szóbeli tan és a kabbala kettős falrendszere övezi úgy, ahogy. Ám az elmúlt tizennyolc évszázad a keresztény exegézis számára ilyesfajta falakat (kerítést) nem hozott létre. Mindannak, aki az óvatos sztereotípiák, vagy éppen a lapidáris semmitmondás régióin túl merészkedik, roppantul vigyáznia kell arra, hogy írásértelmezése ne valamiféle szoliptikus világba omoljon bele. Ahol aztán már végképp nem tudjuk, mit is látott a szem, és milyen is az az arc, amelyet szemlélnünk kellene? Egy dolog bizonyos csupán: az egzegétának extra murok, a falakon túlra kell eltávolodnia, avagy fel kell adnia a part menti hajózás biztonságát és a nyílt vizekre kell merészkednie.²⁰

Nem tudjuk pontosan mikor, de a Templom fölszentelését, valamint a királyi palota fölépítését követően az Örökkévaló újra megjelent Salamonnak; a bibliai szöveg tanúsága alapján „úgy, ahogyan megjelent neki Gibeónban” (*kaaser nirá éláv bigibeón*, 1Kir 9,2). Az ebben a látomásban/álomban elhangzott ígért így szól: „Meghallgattam imádságodat és könyörgésedet, amellyel könyörögtél előttem; megszentelem ezt a házat, amelyet építettél, hogy ott legyen elhelyezve az én Nevem mindörökké; és ott lesz a szemem és a szívem is minden nap” (*vehájá énaj velivvi sam kol-hajomim*, 1Kir 9,3). A *kappóreten*, a frigyláda fedelén a kerubok közt lakozó *kavód*, dicsőség – amely a hagyomány szerint 687/686-ban, Nabu-kudurri-uszur ostroma után eltávozott a helyéről a szövetség ládájával egyetemben – és az iménti szövegszakaszban szóba kerülő *szív* és

¹⁸ Emmanuel Lévinas sokszor, sokféle formában kifejtett álláspontja szerint a Káinra helyzetett láthatatlan jel, amely megtiltja, hogy a gyilkost – a *proscriptio* szabályai szerint – bárki megölhesse, aki rátalál, semi egyéb, mint a Másik arca.

¹⁹ A fentieknek megfelelően valamennyi Isten-képmásként felfogott ember-arcra láthatatlan jelekkel fel van írva a „Ne ölj!” micvája.

²⁰ A kézenfekvő újszövetségi példa Pál apostol római útja, illetve hajótörése Málta partjainál. A nyílt vizeken történő hajózás az antikvitás idején különösen veszélyesnek számított. (Erről lásd a jelen folyóirat számunk forrásközlését – a szerk.) A misztériumok sajátos nyelvét kölcsönözve különösen a gnósztikus exegézis alkalmazza a lélek/szellem beavatását jelképező út érzékeltetésére; a metafora megtalálható az apokrif *Tamás-aktá*-ban éppen úgy, mint a jó ideig kanonikus tekintélynek örvendő Hermasz *Pásztorában* is.

szem viszonya nyilván elsősorban a misztikus irodalom érdeklődésének tárgya. Ám amennyiben az „Írás arcai” kifejezés nem egyszerűen költői metafora, hanem elsősorban is azt jelenti, hogy a *Scriptura* magán hordozza az égi tanházak mestereinek (keresztény nyelven ehhez az ortodox egyház *szünkoinónia tón hagión* felfogása²¹ áll a legközelebb) tekintetét, sőt az Örökkévaló jóváhagyó bölintését is, akkor a szem és a szív háromezer éve megígért jelenlétének *most is* érzékelhetőnek kell lennie, függetlenül attól, hogy a Szentély áll-e vagy sem. Ebben az értelemben zsidóságot és kereszténységet *nem* választja el az a világkorszaknyi fal, amely más vonatkozásokban ott terpszekedik a metafizikai horizonton.

A szem és a látvány, illetve a tekintet logikailag jól illeszkedő relációjával szemben többé-kevésbé megszoktuk, hogy a *szív* – mindenfajta bibliai konnotációját figyelembe véve – valami bizonytalan, nehezen megfogható „dolog”. Hiába rendelkezik egyfajta szinte végtelen gravitációval a szoltáros, Ászáf kifejezése, a *cúr-levávi* („szívem kősziklája”, Zsolt 73,26), a *lév* mégis inkább légnemű, illékony marad. Nem beszélve arról, hogy egész fantasztikus jelentés-világa elszakad a láthatóság régióitól. A szív világának megtapasztalásához a logosz, a nyelv, a beszéd kauciói sem elégségesek. Mégis, a *Királyok első könyvének* 9. fejezetéből idézett ígért címmel bírók valamiképpen tudják: a földi történelem legnagyobb eseményei azok, amelyekben ott van Isten szíve. Ennek a talán még *pisztei noészis*nek is alig nevezhető megértésnek az egyedüli forrása csakis az Írás lehet.

Az eddigi okfejtések körkörös logikáját figyelembe véve joggal kérdezhetnénk meg: de „mit tud” az Írás minderről? A válasz: úgyszólván *mindent*. Feltéve persze, hogy a *minden* hallatán nem valamiféle végtelen *catalogus rerum*ra gondolunk, hanem egyfajta *mindenség* fogalomból elvonatkoztatott egészre, mi több, teljességre. Arra a mindenség-fogalomra gondolok, amely a kinyilatkoztatás világát faggatva általában történetfilozófiai, illetve történet-teológiai formában bukkan fel, ám nem feltétlenül az. Ez a minden(ség) újfent morál-előtti, benne foglaltatik a valahová tartozás bizonyosságának, avagy a kirekesztettségnek a tudata is, következésképpen aligha jellemezhető a megszokott fizikai dimenziókkal. A 73. *zsoltár* szerzőjének, Ászáf kifejezésével élve: az Örökkévalóhoz *közellévők* egészen másfajta mindenséget alkotnak, mint a *Tőle távollévők*, akik rossz álmokképent enyésznek el. Még a kirekesztettség-tudat sem élheti túl az iménti felismerést. Teljesen nyilvánvaló, hogy ezek a mindenségek „földi körülmények” között nem mutatkoznak meg; a közelvalók legitimitációját a hajdan megígért *szív* elfogadókészsége és a *szem* törődő pillantásai jelentik.

6.

Edóm: a prófécia saját ideje. A bibliai próféciák egyik különös tanulsága az, hogy miképpen lehet értetlenségből, meg nem értésből, sőt tudatos szembeszegülésből világokat létrehozni, amelyek aztán látványosan dőlnek romba egy-egy jövődőlés beteljesülésekor. Szükséges az ellenszegülés – mind az egykori címzettek, mind pedig a mai olvasók részéről –, hiszen ha a fenyegetett országok, városok Ninive módjára mind megtértek volna, a prófétai *corpus*ban foglaltak időtlen példázattá

²¹ A *szünkoinónia tón hagión* vagy *communio sanctorum*, a szentek (és nem csupán az éppen a földön élő hívek) közössége, égi és földi redactorok, emendatorok, interpretatorok együttesen értelmezik azt a *theopneusztoz* szöveget, amely noha örök, rejtélyes módon mégis változik.

váltak volna; klasszikus auctorok gnómái, szállóigéi lebegnének a szemünk előtt. De nem így van. A bibliai prófécia elsődleges súlyát nem a morális üzenetük határozza meg – noha természetesen ilyesmivel is rendelkeznek –, hanem a *véghez* (*qéc*, ἔσχατον) való viszony. Miként a Tórában is olvasható, a valódi prófécia egyetlen legitimációja a *beteljesülés*;²² a beteljesülés az, ami hitelesíti, valóban a kinyilatkoztatás szavává emeli a jövődőlésben foglaltakat. A bibliai prófécia bazaltoszlopokként sorakoznak a történő múltat szimbolizáló út mentén. Ám, szemben a só-oszloppal, tekintetüket nem a múlt felé fordítják, még akkor sem, ha a jövődölések egy része már beteljesült az elmúlt huszonnyolc évszázad folyamán. Különböző korszakok exegétáinak joggal támadhat az a benyomása, hogy a „próféták oszlopai” (*necivót ha-neviim*), ha némán és arctalanul is, mindig éppen rájuk tekintenek. Éppen azért az írásmagyarázók sehol sem bátorodnak fel annyira a Szöveg faggatását illetően, mint a prófécia értelmezésekor. Most! Éppen most! teljesülnek be a hajdani vessorok, az üzenet címzettjei *mi* vagyunk, senki más. Úgy tűnik, ennek így kell lennie, s ez a *kell* a prófécia természetéből fakad. Ha nem így történik, akkor az ember úgy érezheti, hogy a szöveg meg sem szólította őt, avagy az Írás szemérmesen elfátyolozza magát. Márpedig szövegmagyarázó (s nem csupán a Biblia-kritika híve) látni és *tudni* akar, nem elégszik meg a *pisz-tei noészis* módszereivel. Egyfajta személyes apokaliptika formálódik a szemünk előtt: a „fátylat fellebbenteni” hívónek és filológusnak egyaránt kötelessége.

A próféciaiból kiérezhető kell – mindennek meg kell történnie, ami írásba foglaltatott –, azonban szótárilag és szellemi értelemben is kettéhasadt az elmúlt csaknem két évezred folyamán. A keresztény exegézis kimondva-kimondhatatlanul megkettőzte a prófétai corpus szerzőit, Jesajától Malákiig, Ézsaiástól Malakiásig. Mintha legalábbis egy-egy zsidó és keresztény Jeremiás indult volna el sihederként Anatóból, hogy majdan tanúja legyen Júda összeomlásának, a Szentély lerombolásának, mintha egy-egy zsidó és keresztény fogalmazta volna meg azokat a dánieli látomásokat, amelyek döntő módon befolyásolták és befolyásolják az üdv- és a világtörténelem menetét. És akkor még nem beszéltünk arról a titokzatos *terra incognitáról*, amelyet a prozelita világ jelent – a múltban és a potenciális jövőben egyaránt. Ehhez járul még a prófécia szó szerinti, allegorikus, szimbolikus, analogikus stb. értelmezéseinek tarka-barka szóttese (*sztrómateisz*). Vajon találkoznak-e ezek az értelmezések és figurák a vég bekövetkezte előtt, amikor is *eszkatológia* és *apokaliptika* valóban egygyé válik.²³ Aligha. Különböző (értelmezői) kórusok szólamai hangzanak fel újra és újra együttesen kakofón lármába olvadva.

Az úgynevezett „kis próféták” szöveghagyományába tartozik. Obadí (Abdiás) *hazónja*, látomása, amely mindössze 21 versből áll, és kizárólag az ősi ellenség, Edóm eljövendő pusztulását vetíti elénk. Noha többször is felmerült annak a lehetősége, hogy a név viselője esetleg Áháb udvarmesterével lenne azonos (1Kir 18,3–16), s ennek megfelelően tevékenysége is az északi királyság

²² A Tórában az igaz és hamis próféta/prófécia megkülönböztetésének kritériumául kizárólag ezt a bizonyos beteljesülést szabja meg Mózes. „Mert azt mondhatnád a szívedben: honnan ismerjük meg azt a beszédet, amelyet nem az Úr mondott? Amit a próféta az Örökkévaló nevében mond, de nem lesz meg és nem következik be az a beszéd, azt a beszédet nem az Örökkévaló mondta, hanem a próféta mondta elbizakodottságában; ne félj tőle!” (5Móz 18,21–22).

²³ A kérdés, ebben a formában valóban költőinek tűnhet, hiszen a kései antikvitástól fogva az egész „nyugati” történet-teológiai, történetfilozófiai gondolkodás gyakorlatilag egyenlőségjelet tett (teljesen jogtalanul!) *apokaliptika* és *eszkatológia* fogalomkörei közé.

történetéhez kötődne, de mindez eléggé valószínűtlennek tűnik. Az a történelmi szituáció, amely Obadjá próféciájában megelevenedik, az egyértelműen Júda és Jeruzsálem. Kr. e. 587/6-ban bekövetkezett pusztulásához kapcsolódik; megerősíteni látszik mindezt egy rövid jeremiási szövegszakasz is (Sir 4,21–22). Eszerint Edóm – Nabu-kuduri-uszur reguláris hadseregéhez csatlakozott gyülevész népséggént (*aszafszuf*) – részt vesz a menekülő zsidók kifosztásában és legyilkolásában. Mindezt – írja a próféta – a Biblia Istene úgy fogja elpusztítani Ézsau házát, hogy még őrmege sem marad. „Jákob háza tűz lesz, József háza láng, Ézsau háza pedig pozdorja, meggyújtják őket és felemészti őket [a tűz]” (Abd 1,18). A bosszúhadjáratot Izrael fogságból visszatérő serege hajtja majd végre, miközben birtokba veszi a dicsőséges dávidi-salamoni monarchia területét Széir hegyétől Szareptáig (Cárfat). Ha mindez bekövetkezik – olvassuk az utolsó, 21. versben – „az Úr lesz az uralom” (*vehájtá ladonáj hamelúká*).

Első ránézésre viszonylag egyszerű az értelmező feladata: egy, már nem létező ország (hacsak nem a Hasemita Királyság, Jordánia egyik részével azonosítjuk Edómot) több szakaszban bekövetkező pusztulását kell meghatározni a történelmi múltban. Ennek a rekonstrukciónak valószínűleg az lenne az eredménye, hogy Edóm eltűnése nem folyamatos felmorzsolódásként, hanem – részben legalábbis – több szakaszból álló identitásvesztésként ragadható meg. Mikor is „teljesült be” Obadjá próféta látomása? Kr. e. 312-ben, amikor a nabateusok meghódítják az országot? Vagy Kr. e. 129-ben, amikor a Hasmoneusok foglalják el Idumeát, rákényszerítve az ott lakókra a „zsidó vallást”, magyarán judaizálva az amúgy is közeli rokon sémi népességet. Netán akkor, amikor Idumea római provincia része lett? Avagy gondoljunk a Talmud, a qumráni corpus szimbolikus Edómjára, vagyis a Római Birodalomra, amelynek a *bukását* nem könnyű datálni, különösen, ha a Velikaja Rusz, illetve a kalifátus jogigényét tartjuk szem előtt. Annyi bizonyos csupán, hogy 663-ban a muszlim hódítók elűzik a városi lakosságot, s Szaladdin győzedelmes hadműveletei után az egész régió elnéptelenedik. A sivatag démoni történelmének pedig nincsenek írott emlékei. Úgy tűnik a múltak polifóniája nem ad megbízható támpontot.

Az igazat megvallva nem is adhat, hiszen Obadjá, aki egyesek szerint maga is edómi prozelita volt, a történendőket egyértelműen a *qéc*, a végidők eseményrendjéhez kötik. „Közel van az Úr napja” (*ki-qárob jám-adonáj*), olvassuk a 15. versben. Ennek megfelelően tehát a szó valódi értelmében vett eszkatologikus látomással állunk szemben, s ha a keresztény olvasatokat is ideszámítjuk, nehéz eldönteni, hogy Izrael ősi ellensége, Edóm hány halált látott már. Minden jel (jósjel) szerint *sorsa* (*begóraló*) a pusztulás; örökös pusztulásában elpusztíthatatlan.

7.

Az égő könyvtekercs. Jehójákim uralkodásának negyedik esztendejében (tehát Kr. e. 605 táján), Jeremiás próféta isteni parancsra lediktálta tanítványának és írnokának, Bárukhnak azokat a fenyegető jövődöléseket, amelyek Júda eljövendő sorsára, a közelgő babiloni fogságra vonatkoztak. A próféta utasítására Báruk h böjt napján fel is olvasta a jövődöléseket a Templomban összegyűlt nép füle hallatára. Miután ez megtörtént, a király haragjától félve mindketten elrejtőztek, pontosabban a bibliai szövegben azt olvassuk, hogy Isten személyesen rejtette el őket (*vajasztíram*

adonáj, Jer 36,26). Ezután történt, hogy a teleírt *megillát*, az udvari emberek jelenlétében Jehudi főhivatalnok (feltehetőleg kúsita prozelita sarj) felolvasta a királynak. A bibliai szöveg tanúsága szerint a felolvasást megdöbbenő performance kísérte: „Amikor Jehudi három-négy hasábot (*delátót*) felolvasott, [a király]²⁴ levágta azt a tollkással²⁵ és szenesserpenyő tűzébe dobta, amíg csak el nem enyészett az egész könyvtakercs a szenesserpenyő tűzében” (Jer 36,23).

A jelenet önkéntelenül is Woland szállóigévé lett mondását idézi fel, miszerint *rukopiszi nye gorjat* („kéziratok nem égneek el”), ám Jehójákim durva engedetlensége, sőt lázadása ennél jóval kiterjedtebb szellemi régiókat érint. A mai világban kézenfekvő valamiféle monumentális „felhő-re” utalni, amely a totális emlékezet szimbóluma, s egyben a korlátlan stimulációé (inspirációé?) is. A felhő minderről tud, mindenre emlékszik, miért pont a lediktált próféciákat feledte volna el?

A bibliai elbeszélés azonban más megoldást kínál; Jeremiás ugyanis emlékezetből újra lediktálja az elégetett tekercs tartalmát, hiánytalanul, „sőt, még sok más, az iméntiekhez hasonló beszédet is fűzött hozzá.” (Jer 36,32). A két szövegvariáns elkészülte között Jehójákim király sorsa megpecsételődött: az Örökkévaló elhatározta detronizálását és fogságba vitelét. Ám a történetek pontos rendjéről csak indirekte értesülünk; az elégett, majd újra lejegyzett könyvtakercs tartalma egyéb jeremiási szöveghelyek alapján kikövetkeztethető,²⁶ ám közvetlenül nem rekonstruálható. Kézenfekvő persze, hogy például a 22. fejezet 13–19. verse közötti Jehójákimra vonatkozó próféciát azonosítsuk a megsemmisült szöveggel, de a 36,32 záró megjegyzése – „sőt, még sok más, az iméntiekhez hasonló beszédet is fűzött hozzá” (*veód nósza aléhem debárim rabbim kahémá*) – az ilyesfajta kísérletnek határt szab. Ennek a különös, enigmatikus szituációnak a jellegzetessége az, hogy az Írás önmagába rejtőzik, miközben világos tanújelét adja, hogy létezik.

Az *enigmatikus* jelszó nem csupán arra vonatkozik, amit a benne rejlő görög szó jelent, vagyis, hogy valami titokban történik, avagy rejtvény formába burkolódzik, hanem elsősorban arra, hogy magának a kinyilatkoztatott Írásnak a „létformája” a rejtekezés. Az Írás belső világa – paradox módon az az arc, amely nem *kifelé* akar megmutatkozni, hanem *befelé*, önmagába réved – éppen ezért nem feleltethető meg a totális emlékezetet szimbolizáló felhővel, hanem inkább azzal a fikcióval, miszerint a mindig valami külsőként felfogott arc nem a szemlélők, a kósza tekintetek felé vet árnyékot, éppen ellenkezőleg, befelé. Név és Arc sajátos interferencia játékában talán a misztikusok *sém meforas* kifejezése jelenthet kézzelfogható támpontot. Ezen a ponton azonban szinte kényszerítő erővel adódik a kérdés: vajon miféle kinyilatkoztatás Napja teszi lehetővé, hogy a látható módon megtapasztalható létező saját belső világában vessen árnyékot? A rabbinikus ha-

²⁴ A szöveg alapján nem derül ki egyértelműen, hogy a felolvasás során Jehudi, avagy maga a király vagdossa-e hasábokat? Annyi bizonyos csupán, hogy a művet (*betaar haszofér*) szó szerint: „az írnok borotvájával” történik.

²⁵ A szövegen belüli önhivatkozások, jelen esetben főleg a 22. fejezetben olvasható, kifejezetten Jehójákim pusztulását megjövendölő prófécia (nem csoda, hogy a király vezető emberei megrettentek!) csábító analógiát kínált arra, hogy igen éppen ilyen, vagy éppen ez lehetett a király feneketlen indulatát kiváltó könyvtakercs tartalma. Különösen, ha arra gondolunk, hogy *Jeremiás könyve* bővelkedik ilyen és ehhez hasonló közvetlen, rokkó stílusban megfogalmazott próféciákban.

²⁶ Tatár György: Olvasatok, in *Az angyal színeváltozása*. Budapest: Kalligram, 2020, 136–137. „A keresztény Biblia nem a szöveget, hanem a szövegnek a számára egyedül releváns jelentését kanonizálta, s ami ezen kívül esett, az számára test szerinti történetek földhöz ragadt tagadása maradt: lélektagadás.”

gyomány alapján a kinyilatkoztatás egy és ugyanazon Napja alkalmas arra, hogy a kétféle árnyék (meta)fizikai tulajdonságaira fényt derítsen. Döntő kritérium, hogy a kétféle árnyék nem lehet azonos az Írással egyfelől, illetve az Írás aktuálisan végtelen számú interpretációjával másfelől. Ha így állna a helyzet, akkor a kétféle árnyékot senki és semmi nem különböztethetné meg egymástól. Legalábbis minimális aszimmetriára van szükség ahhoz, hogy az iménti feltétel teljesüljön. Nagyjából és egészen az írott és a *szóbeli tan* viszonya hordoz ilyesfajta aszimmetriát a rabbinikus hagyományban. Vagyis, a két hagyomány egyenértékűségéből fakad, hogy az utóbbi nem egyszerűen értelmezése vagy kiegészítése az előbbinek, noha természetesen az *is*. A szóbeli tan *belül van* a kinyilatkoztatás mindenségén, éppen ez a befelé vetülő árnyék paradoxonának értelme.

Az iméntiekre nézve a Solaris megtévedt gondolkodó természete jut az eszembe: kinn a kertben vakítóan süt a nap, bent a házban viszont esik az eső. Az ilyesfajta zavar korrekciója csakis a ház és a kert együttes világának ismeretében lehetséges. Az írott tan univerzumát Ószövetségként domesztikáló korai kereszténységnek a fenti komplex gondolkodásmódot sohasem sikerült átmentenie. Bár kezdetben, vagyis a 2. század közepe táján még halvány nyomok utalnak efelé erudícióra, s a páli *paradoszisz* fogalma sem érintetlen mindettől. Hégészipposz, Hierapoliszi Papiasz, Pellai Arisztón beutazzák a birodalom keleti felét, hogy a szóbeli tan befogadható foszlányait, szilánkjait szorgalmasan összegyűjtögessék. Ám az ő feltételezett gondolkodásmódjuk nagyon hamar beleolvad az *apostolike paradoszisz* (apostoli hagyomány) Ireneaeus által az *Adversus haereses* II–V. könyvében kidolgozott teóriájába. A nyugati egyháztörténeti hagyományban döntően ez a felfogás uralkodik még ma is, az orthodox világban, a poszt-kalkhedónianus egyházak körében már kevésbé. Talán említenem se érdemes, hogy milyen mértékben válik közömbössé az egész kérdéskör az orthodox protestáns *sola Scriptura* elv alapján, illetve „szemszögéből”. Mindezeket figyelembe véve pedig elodázhatatlanná válik a kérdés: vajon az Írásnak a zsidó hagyományban felsejlő Arcai hasonlítanak-e a *Scriptura Christiana* Arcaihoz? Vajon *ugyanaz-e* a keresztény Biblia Ószövetsége és a Tanakh? Avagy igaza van-e az egyik kortárs honi gondolkodónak, miszerint a kereszténység csak a Tanakh szövegeinek interpretációt „honosította”, de nem magát a szöveget?²⁷ S ha igen, hogyan lehetséges mindez?

8.

A tüposz. Ha az eddigiek során az „Írás arcai” kifejezést szerzői, redactori, olvasói tekintetek, értelmezői pillantások és természetesen a *Scriptura* metszéspontjainak bonyolult irányzataként próbáltuk megközelíteni, akkor magának a témintáznak a leírásához mindenképpen kitüntetett szemléltői pozícióként kell felfognunk az „Új Szövetség” (*berit hadása, kainé diathéké*) bizonyos szövegszakaszait, egybefüggő formában pedig a páli nézőpontot. De természetesen a tizennyolc évszázada begyakorolt hermeneutikai eljárás akár mesterkéltnek is minősíthető, hiszen az arc és a rá irányú pillantások viszonya alapján a Tanakh és a keresztény Biblia viszonya nem más, mint

²⁷ A szó szoros értelmében: a két testamentum közötti *viszony* maga a par excellence tipológia, hozzáátéve, hogy e valóban világtörténelmi léptékű reláció esetén az éppen születő ad nevet a már létezőnek. Egyértelműen fordított genealógiával van tehát dolgunk, valahogy úgy, ahogyan a pogány evangélista Lukács *széfer tóldótja* sejteti, ahol is Jehósua bar Jóséf családjának történetét követhetjük nyomon egészen Ádám ben Elohiméig.

egyetlen hatalmas, tágra meredő *tekintet* rögzítette *látvány*. A rögzítés expozíciós ideje lehet pillanynyi (egy-egy futó élmény), vagy beláthatatlanul hosszú (egy élet szisztematikus Biblia-olvasása) mindegy, az eljárás során – mint valami sötét háttér – ott húzódik az értelmezések múlt ideje. Paradox módon azonban ez a háttér mégsem árnyékolja be, teszi élvezhetetlenné a felvételeket; az értelmezések újdonságát a mondandó, a látvány *személyes* jellege adja meg. Ahogyan a családi fotókon sem az „örök emberit” szemléljük, hanem saját életünk egy-egy foszlányát. Az örök ismétlődés sztoikus világa, Lucretiusszal szólva az *eadem sunt omnia semper* maximája kirekesztetik ebből a viszonyrendszerből. Csupán a tágra meredt tekintet, a kitágult pupillák hordozzák itt az örök képzetét. De ez éppen elegendő.

Az a filológiailag rögzíthető viszony, s egyben technikai eljárás mód, ahogyan az Újszövetség világa (már ideiglenes kánon-állapotában is) a Tanakhra, azaz az Ószövetségre tekint, az a *tipológia*. Még sarkosabban fogalmazva: a két szövetséget mint szöveg-corpust egybefűző viszony a tipológia. Ekként tehát a *típus*, a *tipológia* nem egyszerűen az egyik közismert rétorikai, vagy hermeneutikai alakzat, (jöllehet természetesen az is), hanem az imént megfogalmazott viszony maga.²⁸ Ha már páli nézőpontról esett szó az előbb (a Názáreti Jézus „értelmezői pozíciója” mellett, kétségtelenül ez a legerőteljesebb és legszofisztikáltabb az Újtestamentum auctoraí között), akkor egyértelműen kimondható: a Jézus életművéről, a megváltás-műről tanúságot tévők között egy ízig-vérig farizeus zsidó, Pál apostol élet- és nézőpontja határozza meg leginkább valamennyi keresztény exegéta tipológiára alapozott értelmezésmódját. Még szélsőségesebben fogalmazva: azt látjuk, amit csaknem kétezer esztendővel ezelőtt Tarszoszi Saul látott; s ez nyilvánvalóan nem elsősorban nevezett zsenialitásának (ha így lenne, akkor Porphüriusztól Nietzscheig mindenkinek igaza lenne, aki csak Pál-vallásról ejtett szót, ám egyiküknek sincs igaza), hanem magának a jó értelemben vett *inspirációnak* a hozadéka.

Pál az, aki „az Ószövetség felolvasásáról” (ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης, 2Kor 3,14) beszél, s így először nevezi magát a szöveg-corpust úgy, ahogyan az elmúlt kétezer év során ez az elnevezés az egész keresztény hagyománykörben meghonosodott; ő az, aki a Názáreti Jézus *másáljait*, példázatait követően szisztematikusán típus-antitípus (vagyis öntőforma és kiöntött figura) viszonyként magyaráz számos Tanakh-szöveghelyet, hasonlóan persze a többi újtestamentumi irat szerzőjének eljárás módjához. A tipológiának az ókeresztény kor írásmagyarázatának kezdetétől fogva egyre sokasodó kötelékei, referencia-hálója az oka, hogy sem Markión, sem a mindenkori újmarkionizmus, sem az alexandriai gnózis, sem pedig modern oldalhajtásai nem voltak képesek soha a *kainé diathéké* világát elszakítani a mózesi szövetség világától. Legalábbis pro forma nem, hiszen itt is szem előtt kell tartanunk a Tanakh és az Ószövetség viszonyára vonatkozóan egyszer már felmerült kérdést. Mit jelent az *ugyanaz* ebben a korrelációban?

Korrelációról beszéltem, de talán szerencsésebb lenne a *szüdzügia* kifejezés (az egy igába fogott ökrök példáját általában a házasságra vonatkozóan használja a korabeli görög nyelv), jelezve, hogy az elmúlt kétezer év tanulsága alapján aligha szerelmi házasságról van szó, sokkal inkább a *neque*

²⁸ Az Újszövetségben, egészen pontosan a *Philippi-levélben* Pál egyfajta szoros munkatársi viszony jelölésére használja; *gnészie szüdzüge* (hűséges munkatársaim) – írja, azaz olyasvalakit jelöl a kifejezéssel, aki mindenben osztozik az ő sorsában.

tecum, neque sine te állapotáról. Pál apostol exegetikai módszerében mindenesetre a tüposz és a tipológia perdöntő dokumentációt tár elénk ennek a rossz házasságnak az intimitásaira nézve. A *Korinthosziakhoz írt első levél* 10. fejezetének közismert példáját idézem, ahol is Pál – a qumráni *peserek* bevett módszeréhez hasonlóan – Izrael pusztai vándorlását interpretálja: ebben a megközelítésben a népnek Istentől juttatott táplálék pneumatikus ételként, a sziklából Mózes által fakasztott víz pneumatikus italként jelenik meg, majd azt olvassuk, hogy „a kőszikla pedig a Krisztus volt” (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός, 1Kor 10,4). E különleges, *lémma* és *peser* vegyületekből álló magyarázat kommentárjaként a levél szerzője még ezt is hozzáfűzi: „Ezek viszont a mi tüposzainkká lettek (példává lettek számunkra), hogy ne kíváncsozzunk gonosz dolgok után, amint amazok kíváncsoztak” (ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, 1Kor 10,6). A *tüposz* – amint persze a *szimbólum* is – minden esetben korrelációt jelent, kétféle világ, kontextus, nyelv egymásra vonatkozását, ennek megfelelően a τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν formula a többes számú birtokos névmás jelentéstartományában már „eredendően” is, azaz a Tóra szövege megfogalmazásának, írásba foglalásának pillanatától meglévő törésvonalat feltételez. Elvben mindez már egy első nemzedékbeli alexandriai, vagy római zsidó-keresztényre nézve is érvényes; ha tudott héberül, akkor mindenképpen *ad litteram* olvasta a Tóra idevágó szövegszakaszait, ha a Szeptuagintára szorítkozott, akkor a „mindenképpen” törlendő a gondolatkísérletből, ám a páli levelek ismeretében már feltételezhető a „kettős olvasat” lehetősége, vagyis a szó szerinti és a tipológikus szövegértés interferencia-jelensége.

Arra vonatkozóan, hogy milyen is lehetett ez a sajátos szellemi biopszia, nem áll rendelkezésre történelmi példa; ez a logikai út kizárólag az első zsidó-keresztény nemzedékek számára bizonyult járhatónak. Paradox módon éppen az iménti szellemtörténeti szituáció felderítésekor nem alkalmazható a tipológiai módszer, nincs olyan korai zsidó-keresztény, akiről – a *Róma-levél* közismert példájára hivatkozva – elmondható lenne, hogy ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, azaz „aki az eljövendő *tüposza*” (Róm 5,14). Az írásnak ezek az arcai – egyelőre legalábbis – homályba burkolóznak.

9.

„*A teljes Írás Istentől ihletett*”. Szinte a protestantizmus születésétől fogva, részben a *sola Scriptura* elv egyik alapzataként is, folyamatosan kulcsfontosságúnak bizonyul a *Timótheoszhoz írt második levél* 3. fejezetének az a szövegszakasza, ahol Pál apostol buzdító beszédet (*protreptikosz logosz*) intéz tanítványához és munkatársához, Timotheoszhoz. A 3. fejezet első logikai része (3,1–9) eszkatológiai jellegű okfejtés, az apostol az „utolsó napokban” (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) bekövetkező állapotokra, vagyis egyfajta szellemi-morális összeomlásra hívja fel a figyelmet, amely egyfajta általános aposztasziába torkollik. A level-részlet azt a „dramaturgiát” követi, amelyet a jézusi próféciaák hagytak ránk, s amelyet minden Biblia-olvasó tud és érez: az utolsó napok kétezer éve „éppen most van”, noha szigorúan a véghez tapad. Az „éppen most” érvényes szellemi kollapszus túlélése érdekében fogalmazza meg intelmeit Pál apostol, noha természetesen egy hús-vér emberhez beszél, nem az általános emberit megcélózva, valamiféle logikai fantomhoz. Arra való hivatkozással, hogy „De te követőjévé szegődtél az én tanításomnak” (σὺ δὲ παρηκολούθησας

μου τῇ διδασκαλίᾳ, 2Tim 3,10), a következőket mondja: „Te azonban maradj meg mindabban, amit tanultál, és amiről bizonyosságot szereztél, tudván, kiktől tanultad, miután gyermekkorodtól ismered a szent írásokat, amelyek képesek arra, hogy bölccsé tegyenek téged a megváltásra a Jézus Krisztusban való hit által. A teljes írás Istentől ihletett (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), és hasznos a tanításra, a feddésre, a korrekcióra, az igaz állapotra való nevelésre” (2Tim 3,14–16).

A keresztény hit két támpillére ezek szerint a *hiera grammata*, a szent írások ismerete; valamint a *didaskalia*, a tanítás, amely a kinyilatkoztatott szövegek tanúságtételére épül. Leegyszerűsítve *apokalüpszis* (kinyilatkoztatás) és *paradoszisz* (hagyomány) kettős tanúságtételéről beszélhetünk. A „két tanú” akár a mózesi törvények előírásainak megfelelően is érthető. Ahogyan már szó esett róla, a két tanú a zsidó hagyományban elválaszthatatlanul együtt jelenik meg, a kommentárok beláthatatlan erdőségeiben bolyongva, míg az ősi protestáns attitűd mindig is kétségbevonta az egyik tanú szavahihetőségét, diszkreditálva így magának a tanúságtételnek a jogi előfeltételeit is. Ennek megfelelően az egyik – vagy az egyetlen tanú – tekintélye hatalmas mértékben megnő: aligha véletlen, hogy Pál apostol a θεόπνευστος („Istentől lehelt” a latin *inspiratio* pontos megfelelője) jelzőt használja a szent írásokkal kapcsolatban.

De mit is jelent pontosan „a teljes Írás Istentől ihletett” állítás? Melyik szöveg-corpust? Melyik kánont? A középkori kódexből előállított *textus receptus*ok és az egész szöveghagyományt figyelembevevő kritikai edíciók szűnni nem akaró vitáját, ha csak a nyugati tradíciót vesszük is figyelembe, s a görög nyelvű orthodox szöveg-hagyományozást (amelyet nem „fertőzött meg” a latinítás) egyáltalában nem? Nem beszélve arról, hogy a πᾶσα γραφὴ szükségképpen a két szövetség elsősorban tipológiailag értelmezett együttesét jelenti a „keresztény Pál” számára is. Lényegében véve ugyanezek a dilemmák merülnek fel a kanonizáció kérdését illetően is: a *teljes* vagy *egész* Írás a Tanakhot követő protestáns Biblia-kánont jelenti-e, vagy pedig a *Szeptuaginta* befolyását tükröző *Vulgatát*? Netán a kopt és a géez egyházi hagyomány saját kánonját? Avagy elsősorban a textológiától nem független írásertelmezési iskolák küzdelméről kell-e beszélnünk, tudomásul véve, hogy a német protestáns bibliakritika nagy korszakának befolyása ma is döntő mértékben meghatározó. A történeti, filológiai, hermeneutikai trendek számbavétele (amely amúgy is reménytelen feladat lenne) aligha jelenthet igazi támpontot, a πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος állítás verifikációja, avagy falszifikációja nyilvánvalóan újfent csak a πίστει νόησις eszközeivel lehetséges; de ha ebből indulunk ki, fel kell tennünk a kérdést: vajon mi az, amit a *hittel való megismerés* a „tudományos vizsgálódáshoz” hozzátesz, a történeti filológia eljárás módjához képest nyújtani tud? A kérdést természetesen meg is fordíthatjuk, a szigorúan tudományos módszer többletét firtatva, ekkor viszont azzal szembesülünk, hogy az elvileg varázstalanított Nagy Tudományos Diskurzus gondolkodásmódját, nyelvét a korszakhatártól a 17. századtól áthatja a hitek/hiedelmek/vélekedések világa. Mégsem fogjuk példának okáért a NEWTON-féle inverz négyzetes törvényt hittétellként megfogalmazni, avagy a nikaiai *credót* természettörvénnyé emelni. Amíg matematika van a világban, addig ezek a határok áthághatatlanak bizonyulnak.

Talán hasonlóképpen áll a helyzet, mint amit a *Zohár*ban olvasunk: a Messiás király maga hitelesíti a számára „autentikus” szövegcorpust, illetve szöveg-értelmezéseket. „Eközben hangot hallott: Álljatok félre, nyissatok utat, mert a Messiás király Rabbi Simon jesivája felé tart. Az itt je-

lenlévő igazak, jesivák fejei, és az idekerülő iskolák és az iskolák minden tagja feljut az égi iskolába. A Messiás minden iskolába ellátogat és bepecsételi a bölcsek szájából eredő tanítást.” Feltételezhető, hogy a *Zohár* Messiás királya – és hasonlóképpen a βασιλεὺς Χριστός – nem jön el másképpen, csakis az általa hitelesített szöveg hagyományban.

Ezt jelenti a „bepecsételés”, vagy inkább „lepecsételés”, amely gyakorta a *Szent Szellem pecsétje* (*hatam ha-Rúah ha-Qódes*). A Rúah ha-Qódes, mint *pecsét* Pál apostol szótárában is felbukkan; az *Epheszoszi-levél* elején olvassuk a hívekhez intézett buzdításban, hogy a megváltás evangéliumában hívökké lévén „lepecsételtettek az ígélet Szent Szellemével” (ἐσφραγίσθητε τῷ Πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ Ἁγίῳ, Eph 1,13). Mindehhez ráadásul még egy jogi formula is járul: a Pneuma Hagion „a mi örökösödési jogunk kauciója” (ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, 1,14). Aligha kétséges, hogy a levél szerzője mint Gamaliél-tanítvány pontosan tisztában volt az idézett szövegszakasz, benne a „pecsét” poétikai és jogi konnotációjával egyaránt.

A *πίστει νόησις* nehezen körvonalazható műfaji szabályainak megfelelően úgy képzelem, hogy az égi jesivában (illetve mennyei teológiai szemináriumban) a sorok és betűk között állandóan formálódó, s így jogerőre emelkedő szövegről állítható, hogy *πᾶσα γραφή θεόπνευστος*. Ennek a feltételezésnek véleményem szerint a Münsteri Institut für neutestamentliche Textforschung hajdani és jelenlegi neves tudósainak szövegkritikai tevékenysége sem mond ellent. Lényegében véve ugyanez érvényes a textológiától sohasem független bibliai hermeneutikai iskolák örökségével kapcsolatban is; megannyi félreértés, fals interpretáció, vagy egyenesen rosszindulatú értelmezés sem eredményezheti azt, hogy az Írásnak valamiféle „vadonatúj portréja” kerekedjék belőle; az ilyesfajta beavatkozások úgy jelennek meg az Írás égi arcán, mint a ráncok, a miazmák és egyéb torzulások. Restaurálhatóak-e, avagy retusálhatóak-e a megrongálódott portré sérülései? E kérdés megválaszolásakor szinte azonnal abba a paradoxonba ütközünk, miszerint az ókeresztény Írásmagyarázat legkorábbi korszakától, a 2. század derekától fogva az Írás „autentikus portréjának” a helyreállítása folyik, anélkül, hogy a restaurátorok ismernék az abszolút eredetit, a paradigma-művet. Kicsit hasonló ez az erudíció az arámi nyelvű ősevangélium szövegének fellelészére irányuló kísérlethez. Az ilyen típusú Urtext esetleges előkerülése csak a qumráni, vagy a nag-hammadi leletek felbukkanásához lehet hasonlatos. Azt is mondhatnánk, hogy az eféle felfedezés nem kényszeríthető ki semmiféle tudósi kíváncsisággal, az ilyen lelet egyszerűen „adatik”.

10.

A Gecsemáné-kertben. Amikor mind a négy evangélium tanúságtétele alapján a názareti Jézust a Kedrón-patakon túli olajtaposó majorban, arámiul *Gat-Semané-kertben* elfogják, s a tanítványok egyike karddal kel a Mester védelmére, Jézus az ellenállás beszüntetésére szólítja fel őt, a következő indokkal: „Vagy azt hiszed, hogy nem kérhetném meg Atyámat, és nem állítana mellém tizenkét légió angyalnál is többet? De hogyan teljesülnének be akkor az Írások, hogy (ennek) így kell lennie?” (πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι, Mt 26, 54). A színhely, a kertek kertje, a feltehetőleg holdfényes olajfaliget nyilvánvalóan mit sem tudott az idézett szövegben levő *kellről* (δεῖ); a természet indifferenciája azonban az evangéliumi szöveg narratívájában megkom-

ponált tájjá változik, s kilép a természet történelem iránt közömbös világából. A táj – a különféle szentképeken milliószor ábrázolt, jobbára giccses háttér – a megváltás-mű egyik részletének és az újszövetségi tipológia születésének tanújává lép elő. Feladva „természetadta” némaságát, váratlanul beszélni kezd. Mit is mond nekünk? Feltehetőleg azt, hogy ami a Mediterraneum ezer és ezer olajfaligetei közül éppen ott, és éppen akkor történt, az a legkevésbé sem a véletlen műve. A δεῖ γενέσθαι grammatikai és szellemi értelmében világkorszakok gyülekeznek egybe, tanúságot téve arról, hogy a prófétai jövendölések egy része, az úgynevezett *messiási prófécia*k corpora *bizonyosan* beteljesedett: ἐπληρώθησαν αἱ γραφαί (vö. πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, Mt 26,54). A pohár csordultig teli. (Legalábbis a keresztény Bibliában, mert a Tanakh alapján a poharat, vagy inkább serleget (*kósz*) még az eljövendő világban szorongatja Valaki). Az Írások *beteljesedése*, a világos kontúrokkal megmutatózó arcok és a próféciaikat hitelesítő kell egy és ugyanazon logikai töről sarjad, nem mondhatjuk azt, hogy az egyik a másikból következik, vagy hogy az egyik megelőzi a másikat. Ebből fakadóan a próféciaák kényszerítő aurája körbefonja az üdvtörténetet, illetve az egész világtörténelmet.

Mindamelletts csak a Történet egyetlen szereplője mondja azt, hogy „legyen meg a Te akaratod” (γενήθῃ τὸ θέλημά σου, Mt 26,42), a többiek – az apostolok, az áruló, a pribékek, mind-mind szabadságuk teljes tudatában cselekednek. Ám ez az egyetlen szólam pontosan elég: jóllehet még meg sem született, a tipológia máris totális diadalt arat. Ebből a *kellből* az Újtestamentum szöveg-corpora, az Írások deuteró-kanonikus holdudvara, az egész apokrif világ, az apostoli hagyomány genealógiája, a keresztény halakha, az ókeresztény hermeneutika stb. épül fel, vagyis egy monumentális, szinte beláthatatlan mindenség. Csupán a gondolatkísérlet kedvéért: ha az iménti *dei helyén* – az *éppenséggel történhetett volna így is* formula állna, Glóbusz egészen másféle arculatot öltött volna. Például a rabbinikus hagyomány bármelyik jeles képviselője pusztán a *minim* egyik jelentéktelen ágának a sok közül címezhetne volna, hogy „nincs igaza”. Így viszont nem pusztába kiáltott szó a refutációk egyike sem. Mondandómban legcsekélyebb ironia sincs. Nem csupán a teológiai gondolkodás, hanem az egész európai, sőt a globális kultúra egyik legfontosabb éltető szellemi dűnamisa a zsidóság és a kereszténység „vitája” volt, és most is az. Megdöbbenő ugyanakkor, hogy az eljövendő nemzedékek hosszú sorának szabadság-tudata és szabadság-vágya a szóbanforgó késő-antik *Sollen* jelentéstartományában gyökerezik.

Hogyan érzékeljük azonban a bibliai szöveg rendszeres olvasásakor, hogy a Gecsemáné-kerten történtek a próféciaák előírt beteljesülései, hogyan jut érvényre az Írások *theopneusztosz* volta, azaz annak a tudata, hogy itt azért egy árnyalatnyival mégis többről van szó, mint egyfajta történetileg nagyhatású narratíváról? Nyilvánvaló, hogy a történeti filológia, az elkötelezett teológia, vagy akár a πίστει νόησις ilyen kauciókkal nem szolgálhat. A felismerés, a rádöbbenés, majd az elkötelezettség mindig, minden körülmények között személyes ügy a *fides ex auditu* elv maximális figyelembevételével is. Ugyanez fordítva nem igaz, egy-egy tudományos felfedezés konfirmációja, a matematikai bizonyítás, sejtés vagy belátás státusza a „tudományos közvélemény” belügye, meghatározott szabályok alapján. A πίστει νόησις „eredményeit” nem lehet feltenni valamelyik egyetem vagy kutatóintézet honlapjára, s aligha lehetne közölni egy történész szakfolyóiratban sem. Úgy tűnik, áthághatatlan falak emelkednek megértés és megértés világai között. Ebben az esetben nem marad más hátra, minthogy a *falakra* koncentráljunk.

A falak vonulata – megítélésem szerint – nem csupán *limes*, kétféle realitás között húzódó határ, hanem maga is *világ*. Kissé hasonló a fikciók (ha tetszik: a képzelet) világához, amelyet nem tekintünk azonosnak sem a hétköznapi tapasztalat, sem pedig a transzcendens szféra felségterületével. Úgy vélem, amikor a Biblia-olvasó, különösen pedig a „hívő” Biblia-olvasó felidézi magában a Gecsemáné-kertben történeteket, s szinte érezni véli a hűvös éjszakában az olajfák illatát is, valami-féle töredezett és nagyon elmosódó fekete-fehér filmet szemlél a falra kivetítve, hozzátéve, hogy a vetítés állandóan megszakad. Jobb hasonlat híján gimnazista korom ikonikus zenekarának, a King Crimsonnak egyik dalát idézem fel, az *Epitaph* címűt: „A fal, amelyre a próféták írtak, repedezik az eresztékek mentén...”²⁹ repedezik, recseg-ropog – ebből adódik a filmvetítés technikai *kezdetleges*ége –, de le nem omlik. Ha a fal ledől, akkor már az üdvrend (oikovoμία) valamennyi történelmi korszakot felölelő aiónja is véget ér; a próféciák értelmezése immár okafogyottá válik. Mégis a *fal* (amelyre a próféták írtak), valamennyi írásértelmezés megjelenítője, mindazoké ugyanis, amelyek a πίστει νόησις rejtekútjain léptek be a világba. A falon egyszerre látjuk előtűnni a jól ismert bibliai szereplőket, a kanonikus evangéliumok beszámolóit, itt látjuk (megfilmesítve) azokat a jeleneteket, amelyeket az apokrifek fantázia-világa őrzött meg, s Nikodémosz, Arimátiai József, vagy Mária Magdolna fiktív „emlékiratait” olvasva ismerősként üdvözölhetünk. Már amennyire az *ismerős* jelző itt helytálló lehet, hiszen a felvillanó arcok közül egyik sem személyes ismerős, de egyik sem idegen. Egyszerre vélünk felfedezni rajtuk örök és *efemer* vonásokat. A legnagyobb kihívást az írásmagyarázók számára éppen ez a köztesség jelenti. Talán ilyesmit érezhettek a quattrocento nagyjai is, amikor végképp elfordultak az ikonok örök képmásaitól, s a bibliai figurák arcvonásait a főúri patrónuséről vagy a szomszéd tűzrőlpattant leányaéről, leányairól kölcsönözték. Vagy éppen a haragosokéről, netán a konkurrenciáéről, hiszen Kajafás vagy Júdás nyilván pontosan olyan lehetett, mint emezek. Semmi sem mulandóbb, mint az örök emberi.

11.

Mózes fátyla. A Tanakh egészére, illetve a kitüntetett szöveghelyekre reflektáló újszövetségi tipológia, elsősorban is Pál apostol előszeretettel alkalmazott írásmagyarázati módszere – noha természetesen egy szintig kívülről, azaz a történeti filológia, a hermeneutika eszközeivel is érthető – eredendően feltételezi a πίστει νόησις és a páli antropológia alapján a *szellemi ember* (ἄνθρωπος πνευματικός) látásmódját, vagyis egyfajta beavatottságot, *horribile dictu* kiválasztottság-tudatot is. Ennek megfelelően a kinyilatkoztatott szöveg szerzője (ugyanígy, valamennyi szerzője) a korabeli antik világ univerzális gondolkodásmódját követve *műsztagógos*ként „avatja be” a mindenkori olvasót a szöveg-világ misztériumaiba. Az eddigiekből adódóan tehát a *tipológia* működésképtelen lenne az apokaliptika műfaji hagyományai nélkül; minden, ami igazán fontos, a „fellibbenő fátyol” (κάλυμμα) *mögött* tárulkozik fel előttünk. Ha mindezt a Tanakh szöveg-corpusára vonatkozóan alkalmazzuk – úgy, ahogyan azt Pál apostol teszi –, akkor fel kell tételez-

²⁹ „The wall on which the prophets wrote / is cracking at the seams / upon the instruments of death” – így hangzik a harmadik dal nyitó strófája az „In the Court of the Crimson King” (1969) című lemezzről. A zeneszerző Ian McDonald, a szövegíró pedig a nem éppen kiköpött angol, kiváló költő, Peter Sinfield.

nünk, hogy mindaz, ami az újszövetségi exegeta számára „fel-tárulkodik”, az a korabeli zsidó szóféra számára „rejtve marad”.

Különös ellentmondásként értelmezhető, hogy Pál, aki a *Római-levéiben* – a feltehetőleg már akkor is felerősödő antijudaista teológiai megfontolások ellenében – arról ír, hogy Isten „nem vetette el az ő népét”, s mindenkinél pontosabban vázolja fel zsidóság és kereszténység eljövendő üdvtörténeti viszonyát (Róm 9–11), és világosan kifejti, hogy „Krisztus a körülmételés szolgájává lett Isten igazságáért, hogy az atyáknak szóló ígéretet megerősítse” (Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας Θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, Róm 15,8), a zsidóságot és jószerével az egész zsidó írásmagyarázatot (amelyet persze formailag nem képes nem követni), ebből a szellemi beavatottságból kirekeszti. Mindennek legékesebb példája a *Korinthisziakhoz írt második levél* 3. fejezetének jól ismert fátyol-hasonlata, s a hozzá kapcsolódó prófécia: „ha majd elvétetik a fátyol”. Addig is azonban, amikor (mikor?) ez megtörténik, a zsidóság *szelíd olajfa* világa egyfajta rezervátummá minősül – ha nem is úgy, mint Markión kikövetkeztethető álláspontja³⁰ alapján –, míg az ótestamentumi zsidóság, kimondhatatlanul is a *prekereszténység* státuszába kerül; ők tehát bizonyos fokú szellemi-politikai védettséget élveznek a keresztény oikumenében, szemben mindenkori eleven sorstársaikkal. Ez a maximum, amit a tipológia öröksége nyújtani tud, minden egyebet az Aufklärung világnézeti forradalma hoz létre, paradox módon mindig is a kinyilatkoztatás logoszával hadakozva. Az iménti paradoxon kiiktatásával a „kereszténység szelleme” és a gettók valószínűleg pompásan megférnének egymással még ma is.

A *Második korinthiszi levél* 3. fejezetének 4. és 18. verse közötti szövegszakasza Pál apostolnak, mint *műsztagógos*nak talán legbravúrosabb megnyilatkozása, az Írás olyan arculatát tárja elénk, amelyet másutt sehol sem. A levélszakasz címzettjei részint „az újszövetség szolgái” (διακόνου καινῆς διαθήκης), vagyis a keresztények, másrészt pedig „Izrael fiai” (υἱοὶ Ἰσραὴλ), s a szerző világossá teszi, hogy a *műsztagógia* az előbbieknak szól, hiszen ők nem a *betűk* (τὰ γράμματα), hanem a *szellem* (πνεῦμα) szolgái. Ennek a logikai dichotómiának (rétórikai) csúcspontja a következő megállapítás: „mert a betű megöl, a szellem viszont életre kelt” (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, 2Kor 3,6). A „betű”, azaz az Írás, a Törvény betűje nem képes visszasugározni a kinyilatkoztatott szó maradandó dicsőségét, hanem mulékony, olyan, mint a fátyol (κάλυμμα), amelyet arcának sugárzása miatt tett fel Mózes, valahányszor lejtött a Szinaj hegyről. Miként már szó esett róla, a κάλυμμα elszakíthatatlan nyelvi-szellemi szimbiózisban áll az *apokalipszisszel*; két évezred múltán, egy DERRIDÁBA oltott Pál valószínűleg valamiféle „elodázott apokalipszisről” beszélne Mózes fátyla kapcsán. És ebben van is némi igazság, hiszen a *műsztagógia* kirekesztettjei számára az apokalipszis késik, egyre késik.

A 12. versben Pál apostol a fátyol-szimbolika rejtett világával szemben „teljes nyíltsággal” (πολλῇ παρρησίᾳ) való megnyilatkozást ígér ugyan, de rögtön hozzáteszi, hogy az egész új szövettségnek mint tipológiai konstrukciónak a megértéséhez a Krisztus jelenti a kulcsot, akárcsak vala-

³⁰ Jóllehet a pontusi eretnekvezér hagyománytörténete csak Irenaeustól Tertullianusig számítva is roppant heterogén, annyi mindenesetre lehetséges, hogy az eredendően maga is zsidó-keresztény egyházalapító – szemben az alexandriai gnosztikusokkal – nem közösi ki a zsidóságot az üdvtörténetből. Egyfajta metafizikai sziget-létet tulajdonít nekik, ahol a Tóra, a halakha világa továbbra is fennáll, s ahol a zsidóság kinyilatkoztatott történelme feltartóztathatatlanul halad a beteljesülés felé. De miféle beteljesülés felé?

miféle kód a rejtjelezett szöveg megfejtéséhez. „De az ő [ti. Izrael fiainak] a gondolkodása megke-ményítettett (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν). Mert mind a mai napig ugyanaz a lepel a régi szövetség felolvasásakor felfedetlen maradt, mert a Krisztusban tűnik el (érvénytelenül, καταργεῖται). Ám mindmáig, mindahányszor csak Mózes felolvasásra kerül, fátyol borul a szívükre (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται, 3,15); de ha majd megtérnek az Úrhoz, elvételik a fátyol. Az Úr ugyanis szellem; ahol pedig az Úr szelleme, ott szabadság van. Mi viszont, miközben leplezetlen arccal szembenézünk az Úr dicsőségével, ugyanarra a képmásra formálódunk majd át dicsőségről dicsőségre (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), mintegy az Úr szellemétől” (3,14–18).

A fenti gondolatmenet végkövetkeztetése alapján üdvtörténeti értelemben kétféle embertípus áll szemben egymással (nem kimerítő jelleggel persze, hiszen Pál alkalmazza a *pogány* és a *barbár* típus megnevezéseket is), az egyik a beavatott keresztény, a szellemi ember, a másik pedig az avatatlan, törvénytisztelő, nyilvánvalóan lelki ember (ἄνθρωπος ψυχικός), aki leplet/fátylat visel a szívén. Márpedig a páli anthropológia értelmében a szellemi és a lelki ember sohasem értheti meg egymást; az előbbi – már csak a szójáték kedvéért is – az *apokaliptikus*, az utóbbi viszont az *apokrif* (ἀπόκρυπτον, vagy ἀποκεκρυμμένον) gondolkodásmód képviselője. Ennek megfelelően zsidóság és kereszténység metafizikai küzdelme nem azonos lélekfilozófiai térrénumon zajlik, hiszen a beavatott szellemi ember státusza előfeltételezi a μετάνοια (megtérés, a νοῦς „áthangszerelése”) állapotát, enélkül a πίστει νόησις módszere alkalmazhatatlan. A másik metafizikai küzdőtér a szív (καρδιά) birodalma, s e két terület nem feltétlenül ugyanaz, mégha Pál apostol kísérletet is tesz a καρδιά, a νοῦς és a πνεῦμα kompetencia-tartományának „összehangolására”. De a korabeli lélekfilozófiai irányzatok kínálta analógiák alapján még az *Epheszosziakhoz írt levél* különös kifejezésének, „megújulandó pedig elmétek szellemével” (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν, 4,23) értelmezése is szinte megoldhatatlan nehézséget okoz.

Annyi bizonyos csupán, hogy az első egy-két zsidó-keresztény nemzedék számára a páli exegézis kétféle embertípusa aligha jelenthetett valódi dichotómiát, hiszen avatott és avatatlan, szellemi és lelki ember egyazon személyben, a majdani trinitológiai viták *proszópon* fogalmában jelent meg. De a későbbiek során, amint a fátyolban rejlő komplex kép – tüposz és szimbólum egyszerre – szétbomlott, tüposz és antitüposz, illetve a szümbolon két fele szinte felismerhetetlenné vált egymás számára, a kódolhatatlan rejtjeles üzenet hagymázás megfejtési kísérletek számára nyitott utat az eljövendő évezred exegétái számára. Az írás sajátos Janus-arcával szembesülünk így, ahol is nyilvánvaló, hogy a két arc-félteke sohasem pillanthatja meg egymást. Márpedig a 3. fejezet idézett szövegszakaszának utolsó verse éppen arról beszél, hogy a szemlélő a szemlélt képmására, (az ember-arc, a Krisztus-arc mintájára) formálódik át. Ezt a paradoxont a *Mislé* körkörös logikáját követő *Első János-levél* még tovább bővíti, amikor is a Krisztus-eikónhoz való hasonulást egyfajta előfeltételnek tekinti a misztérium legbelsőbb régiójába történő belépéshez: „tudjuk, hogy ha ez nyilvánvalóvá lesz, hasonlóak leszünk Hozzá, mert olyannak fogjuk látni őt, amilyen [valójában]” (οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν, 1Jn 3,2). Ha ez bekövetkezik, *arc* és *tekintet/látvány* kétségtelenül eggyé válik. Talán ugyanez az analógia érvényes

az Írás „messiási megértésére” nézve is. Ám hogyan valósulna meg akár az egyik, akár a másik, ha a tekintetek „történelmi messzeségben” (bódulatban) pásztázzák egymást, és a szembejövőt sohasem veszik észre?

12.

Hazatérés. Szó esett már róla, hogy a Messiás is a számára „authenticus” szöveg hagyományban tér majd vissza, noha sem a jézusi parabolák, sem a próféciaik, sem pedig a szóbeli tan alapján nem tudjuk *mikor*. A „jelek” természetesen szép számmal idézhetőek, a gonoszság (πονηρία) megsokasodásától az eszkhatológiai háborúig, Izrael szétszórt gyermekeinek (ha nem is teljes) egybegyűjtéséig, amikor is Isten népei – vagyis Izrael és az Egyház – valahol, a világtörténelmen innen vagy túl, *hazatérnek*. Ettől fogva pedig a *haza* fogalmának mibenléte jelenti a kulcskérdést, szorosan egybekapcsolódva a már érintett problémával: vajon a keresztény Biblia Ószövetsége *ugyanaz-e*, mint a Tanakh? Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy az iménti kérdés akkor is jogosult lenne, ha az Egyház héber/arámi nyelvű szöveget használna, nem pedig görög, latin vagy éppen szír, kopt, örmény és egyéb nemzeti nyelvű variánsokat, utalva BORGES zseniális novellájára, a *Don Quijote* szerzőségére vonatkozóan.³¹ Ennek a kérdésnek az eldöntését illetően mindenesetre különös jelentőséggel bír a hazatérés, a hazatalálás motívuma.

A héber Biblia sorrendben utolsó műve, a *Krónikák második könyve* – megegyezően *Ezra* 1. fejezetének prológosával – röviden utal Kürosz (Kóres) perzsa uralkodó dekrétumára, amelyben elrendeli a birodalomban élő zsidók önkéntes döntésen alapuló hazatérését. A dekrétum azonban nem a perzsa nagykirályok legendás humanizmusának megnyilatkozása, hanem isteni inspiráció következménye; mindezt a rendelet Bibliában „idézett” szövege is hangsúlyozza: Kóres perzsa király [uralkodásának] első évében, azért, hogy beteljesedjék az Örökkévalónak Jeremiás próféta szájába adott szava, felébresztette (felkeltette) az Úr Kóres perzsa király szellemét (*héir adonáj et-rúah kóres melek párasz*), hogy egész birodalmában élőszóban és írásban kihirdesse a következőket”. A prófétáknál gyakori kép, az „alvó szellem” az, amely felébred, pontosabban felébresztetik, s így válik Kürosz az Örökkévaló *felkentjévé*, miként Jesajánál, illetve *Dániel-könyvében* így válik Nabu-kudurri-uszur a bibliai *világuralom* elvének szószólójává. „A föld minden országát nekem adta az Úr, a Menny Istene, és Ő rendelte el nekem, hogy építsem fel házát a Júdában lévő Jeruzsálemben; aki csak közületek az ő népéből való, legyen azzal Istene, az Úr, és kerekedjék fel” (2Krn 36,22–23). Aligha kétséges, hogy a hajdani hazatérés egy újabb, végső alijázást sejtet, amely a modern cionizmus születése óta folyamatosan zajlik. Mint tudjuk, az ultraorthodoxia álláspontja szerint ez a hazatérés a Francia Forradalom emberjogi vívmányai alapján valósul meg,

³¹ J.-L. Borges novellájára, a *Pierre Ménard, a Don Quijote szerzője* (1939) címűre gondolok. Ménard műve betűhíven megegyezik a nagy spanyol háromszázvalahány évvel korábban íródott, s a világ minden táján olvasott regényével, de mégsem azonos azzal. Hogyan is lenne azonos, ha egy 20. századi dél-francia éli bele magát elődjének konvertita katolicizmusába, számára archaikus nyelvi alakzataiba. Borges szerint a „végső” *Don Quijote*-ban valamiféle rejtett palimpszesztet kell(ene) látnunk, amely viszont tényleg azonos Cervantes kéziratával. Ménard zsenialitása abban rejlik, hogy csak kivételesen kevés olvasó képes erre, olyannyira tökéletes a *rescriptus* szöveg.

ám vallási értelemben illegitim módon, azaz idő előtt, nem Melek Mesiah parancsára, halachikusan kifogásolható módon, s nem is az *erecre*, hanem csupán *Medinat Jisráél*be. Nem kétséges azonban, hogy a hazatérés a történelmi múlt és jövő egy bizonyos, földrajzilag is behatárolható pontjára történik (majd).

Ezzel szemben a keresztény Ószövetség a fogság utáni próféták egyikének, Malakinak (Malakiás) a könyvével végződik, a tipológia szellemének megfelelően, hiszen a szöveg Élijáhu (Illés) próféta eljövételét ígéri, aki előképe, antitüposza Keresztelő Jánosnak. Igaz, Illés küldetésének egyfajta prófétai előfeltétele is írva áll a 3. fejezet 22. versében: „Emlékezzetek szolgámnak, Mózesnek a tanítására, amelyet általa parancsoltam meg a Hórebbe, egész Izraelnek parancsolatokul és rendelkezésekül.” És csak ezután következik az ígélet: „Lásd, én elküldöm hozzád Éliját, a prófétát, mielőtt eljön az Úr nagy és félelmetes napja. És [ő] visszatéríti az atyák szívét a fiakhoz, a fiak szívét pedig az atyákhoz, nehogy átokkal (*hérem*) sújtsam a földet, amikor eljövök” (3,23–24). A tipológiai felfogás értelmében Malakiás Illése és az evangéliumok Keresztelő Jánosa csupán karnyújtásnyi távolságra vannak egymástól az üdvtörténeti térben, a hagyomány egymásba illeszkedő láncszemeiként. Jövételüket mindenesetre egy különös procedura követi (majd): a szív *megtérése* (*tesúvá halév*). Továbbá egy másik, nagy horderejű esemény, az Úr napjának (*jóm adonáj*) eljövetele. Csakhogy ez a két esemény nehezen helyezhető el ugyanazon tipológiai keretek között. Az újszövetségi Illés (János) ugyanis egy másik világ-, avagy üdvtörténeti korszakra vonatkozóan hirdeti meg a malakiási próféciában foglaltakat: „Térjete meg, mert elközelített a mennyek királysága” (μετανοεῖτε· ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Mt 3,2). Noha a *Máté-evangéliumból* idézett mondatban kimondva nem szerepel az „Úr napja” kifejezés, a *végre* vonatkozó próféciák egyfajta tipológiai hálóként egybefonódnak, ha másként nem, akkor a közös metaforika alapján. Amikor Pál apostol arról ír, hogy „mert ti magatok is pontosan tudjátok, hogy az Úr napja, mint tolvaj éjszaka, úgy jön el” (ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται, 1Thessz 5,2), akkor pontosan ugyanazt a metaforikus nyelvet használja, mint a Máténál és Lukácsnál olvasható jézusi parabola (Mt 24,43; 2Pét 3,10).

Ebben a tipológiai hálóban „egyneműsödnek” végül is a Tanakh/Ószövetség szöveghelyek, legalábbis a hajdani és a mai keresztény írásmagyarázók számára. Mindez nem jelenti azt, hogy a héber Biblia ne ismerné és ne alkalmazná a tipológiát, ám az „előképek” általában arra a végre vonatkoztatva értendőek, amely – miként szó esett róla – egészen mást jelent a zsidó, illetve a keresztény exegetikai hagyományban. A vég eseményrendjének azonban nincs is, és nem is lehet más verifikációja, mint az, *ahogyan megtörténik*. Ennek a szó etimológiai értelmében vett apokaliptikus tudásnak kimondatlan előfeltevése, hogy az események csak egyféleképpen derülhetnek ki „igaz módon”. Ám a majdani kiderülés előterében egyelőre *inkonzisztenciák* sora és *jelek* sokasága húzódik. A jelek egyneműsége vonatkozhat arra is, hogy a prófétai jövendölések éltető dünamisza, maga a *jövő* válik kérdésessé, vagyis, ha egy-egy ilyen prófécia beteljesedne, akkor az azt jelentené, hogy – Jesájával szólva – az érintetteknek „nem lesz hajnala” (*én ló sáhár*), hiszen megszűnne létezni a nép, akinek a prófécia szól. „[Isten] megemlékezik bűneikről, és számonkéri vétkeiket, ők Egyiptomba térnek vissza” – olvashatjuk Hóseánál az Izraelnek szóló jövendölését (Hós 8,23). Ha mindez megtörténne, illetve megtörtént volna, a szövetség népe kihátrálna a

szövegből és a Kinyilatkoztatás világából egyaránt, még akkor is, ha Egyiptom írástudói innentől fogva napi rendszerességgel tanulmányozták a Tórát. Fogalmuk se lenne arról, hogy mi is az a Tóra, legfeljebb azt vennék észre, hogy a hapiruk szent szövegeiben a Napbárka rituális útjának leírása nem szerepel.

Hazatérés a próféciaák jövőjébe – ez nem jelent egyebet, mint újra elfoglalni azt a helyet, amelyet a Biblia Istene Ábrahám utódainak örökségül kijelölt. Ugyanez az örökösödési jog az Újszövetség alapján legfeljebb a tipológia – és bizonyos fokig az allegóriák – világában lehetséges, ahogyan ezt a *Galata-levél* 3. és 4. fejezetének bonyolult okfejtése tudtul adja. A Hágár és Sára nevével fémjelzett két szövetség, az „ígéret gyermekei” mint Ábrahám valódi szellemi örökösei, a Krisztusban elnyert szabadság – mindezek egy olyan világ körvonalait vázolják fel előttünk, amelynek értelmezéséhez maga Pál apostol szolgáltató útmutatót: „ezeket allegórikusan kell felfogni” (ἄτινά ἐστιν ἀλληγοροῦμενα, Gal 4,24).

Minden jel arra vall, hogy az újszövetségi írásmagyarázók hazatérése mégsem egyfajta allegórikus országba történik majd; ilyen allegórikus *erecbe* nehéz lenne alijázni, miként az allegórikus Micrajimba se lehet „hajókon” visszatérni. Véleményem szerint ez a fajta alijázás egy másik világkorszakba vezet el (még ha ez a korszak nem is esik túl a bibliai világtörténelem horizontján), olyan világba tehát, ahonnan ritkán bukkannak elő megszokott, ismerős arcok. Enélkül pedig nehéz az embernek megteremtenie az otthonosság érzetét. De hát miféle korszakról van/lehet szó?

Amíg az üdvrend (οἰκονομία) be nem teljesedik, addig a világkorszakok fennállnak, akár külön-külön, akár „feltorlódva” a bekövetkező vég küszöbén. Ennek megfelelően az οἰκονομία érvényességi körén belül csupán „korszakos írásmagyarázatokról” beszélhetünk (ez az elgondolás az ókeresztény kor egyik legnagyobb zsenijének, Órigenésznek a találmánya), a „messiási megértés” valami radikálisan mást kell, hogy jelentsen, például azt, hogy a próféciaák magyarázatai teljességgel fölöslegessé válnak. Mindamellet figyelembe kell vennünk egyes világtörténelmi korszakok helyreállítását (ἀποκατάστασις), illetve legalább részleges ismétlődését; enélkül a tipológia, mint *par excellence* „történelmi alakzat” érvénytelenné válna. A *Zsidókhoz írt levél* 9. fejezetében az ószövetségi és a krisztusi főpapi liturgia összehasonlítása közben olvashatjuk a jeruzsálemi szentély áldozati rendjére vonatkozóan, hogy ezek a „testi rendelkezések” (követelmények), a helyreigazítás korszakáig (időszakáig) állnak fenn” (δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα, Zsid 9,10) elsősorban is a *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* értelmezése okoz nehézséget, és nem csupán azért, mert a kifejezés *hapax* az újszövetségi koinében. Az idézett szókapcsolatot a Vulgata *tempus correctionis*-nak fordítja, megadva a görög formula egyik kézenfekvő jelentését: a „helyreigazítás ideje”. Azonban a *kairosz* mindig több, mint a *tempus*, a koinében általában a héber ét vagy ólám jelentése felé hajlik, s ekként főleg „rendelt időt”, vagy „korszakot” jelent. Amennyiben „helyreigazítás korszakaként” értjük a szóbanforgó szövegszakaszt, akkor – híven a *Zsidókhoz írt levél* 8–10. fejezeteinek érveléséhez – egyértelműen arra kell gondolnunk, hogy felemeltetése után a Názáreti Jézus a mennyei liturgia főpapja is egyben. (Ez a nézőpont az orthodox hagyományban sokkal erőteljesebben van jelen, mint a nyugati kereszténységben.) Innentől fogva pedig a levél 10. fejezetének első versei a mérvadóak, miszerint „mert a törvény az eljövendő javak árnyékát bírja, nem maguknak a dolgoknak a képmását” (σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν,

οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, Zsid 10,1). Itt és most nem a Törvény „allegorikus lefokozása” a fontos, hanem az a megfogalmazásmód, amely a *καιροῦ διόρθωσις*-t a σκιά (árnyék) és az *εἰκών* (képmás) köztes erőterébe helyezi, nem pedig maguknak „a dolgoknak” (πράγμα) világába. Ilyenformán ugyanis „a dolgok” egy örök, tisztán szellemi világkorszak tartozékai. Az eddigiekre nézve mi következik mindebből? Paradox módon elsősorban az, hogy a *διόρθωσις* nem valami déli fényként árad ki, éppen ellenkezőleg, gigantikus árnyékként borul rá a földi történelemre és az írásmagyarázatok beláthatatlan logikai mindenségére egyaránt. Ebben a mindenségben minden lehetséges magyarázat egyszerre van jelen, ám ha valahol, valamikor elgondolják, árnyékként tűnik elő. Ez a fajta beállítás aligha növelheti tisztességben megőszült teológiaprofesszorok önbizalmát. Mégis így van; miért pont a kommentárookra ne lenne igaz mindaz, ami a liturgiával kapcsolatban kerül szóba: a legkiválóbb írásmagyarázat is valahol az árnyék és a *képmás* létmódja között „lebeg”. Mégis mindannyiukban benne foglaltatik a megújulás, a korrekció ígérete, ám erről elsősorban maga a korszak gondoskodik, a kairosz diorthószeosz, amely nem-jelenlévőként is képes árnyéket vetni az éppen jelenlévők írásmagyarázataira. Nagyjából úgy, ahogyan az égi tanházak szövegkritikai tevékenysége befolyásolja a földi jesivák működését. Azt is mondhatnám, hogy végtelen beszélgetés zajlik itt is, ott is, amelynek tétje nem kevesebb, minthogy minden potenciális szöveghely valamennyi lehetséges kommentárja egyszer majd a helyére kerüljön, vagyis fény derüljön igaz, illetve hamis voltukra.

Addig azonban marad az *eltűnés* és az *előtűnés* szüntelen interferencia-játéka, nagyjából úgy, ahogyan az emmauszi tanítványok viszonyultak a feltámadott Krisztushoz: amikor együtt volt velük, nem ismerték fel, amikor viszont rádöbbenek ki is, ő egycsapásra eltűnt előlük. Nincs ebben semmi rendkívüli, hiszen előbb-utóbb minden reveláció emlékké válik, olyan emlékké, amely örököül hagyja a kiapadhatatlan sóvárgást: az ember innentől fogva mindig csak ugyanazoknak az arcoknak a feltűnésére, ugyanazoknak a mondatoknak az elhangzására vár. Paradox módon arra vár, hogy megismétlődjék, ami még meg se történt.

De eljön az idő, amely felszámolja a paradoxonok, idő és örökkévalóság mitikus szülőiteinek a létmódját. Az Újszövetségben ez az *eszkhatonon*-túli világ; a *Máté-evangélium* 19,28 példázatában Jézus ezt a *παλιγγενεσία*, az „újáteremtés” világának nevezi, de erről beszél a *Jesája* 65. és a *Jelenések könyvének* 21. fejezete is. Ez a stáció már az örökkévalóság totális offenzívája és teljes diadala, amelyről a legérzékletesebb módon János apostol „emlékei” tanúskodnak. Ám amennyiben az örökkévalóság utáni sóvárgás is emlékként rögzül, akkor még mindig a paradoxonok kórusát hallgatjuk, hadd tegyem hozzá, egy-egy fokozatosan rövidülő és egyre halkuló éneket. Már csak néhány obskúrus szöveghely az övék, amelyet hagyományosan ők szólaltatnak meg. Például a *Jelenések könyve* 8. fejezetének első mondatát: „Amikor feltörte [Jézus] a hetedik pecsétet, csönd lett a mennyben, mint egy fél órányi időre” (ὥς ἡμιώραιον, Jel 8,1). Nem tudjuk pontosan, hogy mennyi is ez a bizonyos *hémiorion*, annyi valószínű csupán, hogy valamilyen belátható időköz. Bármeddig tartson is, mélységes csönd és feszült várakozás a velejárója. Innentől fogva már a paradoxonok fennkölt kórusa is elhallgat; ez lesz majd az exegézis Nagy Korszaka, amikor senki nem fűz kommentárt a történendőkhöz. Senki nem *tud* egyebet, mint ami az izgatott tekintetéről, a feszült arcokról leolvasható. Az arcok – akár az utazóé, aki a távolból már hallani véli az óceán tompa

morajlását, de az aprócska neszek alapján is tudja, hogy a távoli hang rövidesen, „egy” *hémiórion* múltán fülsiketítő robajlássá változik át: az örökkévalóság, mint valamiféle szökőár bezúdul a földi történelembe.

S ha ez bekövetkezik, annak visszavonhatatlan következményei lesznek; mindenekelőtt lőttek a dolgozószoba magányában végzett nyugodt alkotómunkának, a szökőár nem hagyja érintetlenül az idő mégoly meghitt zugolyait sem; ahogyan KIERKEGAARD írja, az örökkévalóság nem vonul vissza többé az idő-fölöttibe;³² s az embernek nem marad más transzcendálható mássága, csupán az eljövendő neve. Miközben megtanul olvasni az arcokról; talán az írásmagyarázó is megtudja végre: a feléje hömpölygő tömegből melyik arc is az övé?

³² S. Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz, 1998, 258.

FORRÁS

PÁL APOSTOL HAJÓÚTJA (Csel 27:1–28:14)

FORDÍTÁS ÉS KOMMENTÁR

GRÜLL TIBOR

Az *Apostolok cselekedetei* című kanonikus újszövetségi könyvben olvasható az ókorból ránk maradt egyik legrészletesebb hajóútleírás. A szöveg lejegyzője Lukács (feltehetőleg egy antiochiai származású megtért prozelita), aki Pál apostol egyik legközelebbi munkatársaként többes szám első személyben írja le hányatott utazásukat Caesareából Rómába.¹ A hajóút időpontját a történet-szek belső adatok alapján Kr. u. 59–62 közé, vagyis Nero uralkodásának közepére (Kr. u. 54–68) teszik. A szöveg természetesen nem történeti forrásértéke, hanem teológiai üzenete miatt került bele az újszövetségi Szentírásba, de az alábbiakban mi a textus átvitt értelmű jelentéseivel és a narratológiai megközelítéseivel nem, vagy csupán érintőlegesen foglalkozunk.² E rövid bevezetésben csupán egy dolgot emelek ki: a hajóút szótériológiai megközelítését. Az elemzett szövegrészben (Csel 27:9–28) hét utalás található a viharból, illetve a hajótörésből történő megmenekülésre: σῶζεσθαι (27:20); σωθῆναι (27:31); σωτηρίας (27:34); διασωσai (27:43); διασωθῆναι (27:44); διασωθέντες (28:1); διασωθέντα (28:4). A „megmenekülés” frazeológiája nagyon hasonló ahhoz, amit a pogány útleírásokban találunk: visszatérő eleme a σωτήρ (megmentő), σωτηρία (megmenekülés), σῶζειν, διασῶζειν (megmenteni) stb. Ugyanezek a kifejezések tűnnek fel a szamothrakéi votív feliratokon, amelyekben a hajósok tesznek fogadalmakat megmenekülésükért.³ Természetesen az *Apostolok cselekedeteinek* szövege a σωτηρία kettős értelmével játszik: konkrét értelemben „megmenekülés a bajból”; szellemi értelemben „a győztes földi élet után bekövetkező üdvözülés”. Ez a jelentésváltás nem is a misztériumvallásoknak, hanem csakis a kereszténységnek köszönhető.⁴

[27] (1) Miután úgy döntöttek, hogy átszállítanak bennünket hajóval Itáliába, Pált néhány más fogollyal együtt átadták egy Iulius nevű századosnak a császári egységből. (2) Felszálltunk egy adramüttioni hajóra, amely az Aszia partjai mentén

¹ Az ún. „mi”-részekről kifejezetten a hajóútról szóló elbeszélésben lásd Robbins 1978.

² Pál hajóútjának teológiai szempontú megközelítéséhez lásd pl. Metzger 1954; Rougé 1960; Orr 1963; Miles–Trompf 1976; Robbins 1978; Hemer 1985; Wehnert 1990; Suhl 1991; Warnecke 2000; Reiser 2001. – A tengeri utazásról mint ókori irodalmi toposzról lásd Praeder 1984; Dunsch 2014. – Pál tengeri útjának gyakorlati, hajózástechnikai megközelítéséhez lásd Pomey 1997; Reynier 2009.

³ Pl. Στράτων Ἀρχοντας σωθεῖς κατὰ θάλασσαν Θεοῖς [Μ]ε[γ]άλους Σα[μ]ύθρη[α] ξιν χαριστήριον, „Sztrátón, Arkhón fia, megmenekülve a tengerből, ajánlotta fel (ezt a feliratot) a szamothrakéi Nagy Isteneknek hálaáldozatul” (MAMA VI 94), cf. Suk Fong Jim 2017, 259–261.

⁴ Theodora Suk Fong Jim több antik misztériumvallás „megváltás-frazeológiáját” megvizsgálva jutott erre a következtetésre (Suk Fong Jim 2017, 275–278).

fekvő helyeken készült végighajózni, és elindultunk. Társaságunkban volt egy thesz-
salonikéi makedón férfi, Arisztarkhosz. (3) Másnap kikötöttünk Szidónban. Iulius
 emberségesen bánt Pállal: megengedte, hogy fölkeresse barátait, akik gondoskodtak
 róla. (4) Innen továbbindulva elhajóztunk Ciprus alatt, mivel ellenszelünk volt. (5) A
kilikiai és pamphüliai tengeren áthajózva befutottunk a lükiai Mürába. (6) Ott a szá-
 zados talált egy Itália felé tartó alexandriai hajót, erre tett fel minket. (7) Jó néhány
 napig lassan haladva nagy nehezen elvergődtünk Knidosz elé, de minthogy nem
 volt kedvező szelünk, Kréta felé vettük az irányt, és elhaladtunk Szalmóné mellett.
 (8) Miután ezt ügygel-bajjal megkerültük, horgonyt vetettünk egy Jókikötők nevű
helyen, amely Laszaia város közelében feküdt. (9) Itt hosszabb ideig maradtunk.
 Közben már a bőjtnap is elmúlt, így a hajózás veszélyessé vált. Pál ezért figyelmez-
 tette őket: (10) „Emberek! Úgy látom, hogy ez az út nemcsak a hajót és rakományát,
 hanem a mi életünket is veszélybe sodorhatja, és nagy veszteséggel fenyegeti!” (11)
 A százados azonban inkább adott a kormányos és a hajótulajdonos véleményére,
 mint Pál szavaira. (12) Ráadásul a kikötő sem volt alkalmas az áttelelésre, úgyhogy a
 többség úgy döntött, hogy induljanak tovább, hátha valahogy eljuthatnak Phoinix-
ba, hogy ott átteleljenek. Ez egy északnyugat–délnyugat felé néző krétai kikötő. (13)
 Mivel eközben enyhe déli szél támadt, úgy vélték, hogy tervüket megvalósíthatják.
 Ezért fölszedték a horgonyt, és szorosan a partvonal mentén haladtak tovább Kréta
mentén. (14) Nemsokára azonban viharos forgószél csapott le a sziget felől, amelyet
»északkeletinek« neveznek. (15) Mikor ez magával ragadta a hajót, amely nem volt
képes széllal szemben haladni, rábíztuk magunkat és sodródtunk. (16) Egy apró
sziget, Kauda alá futottunk be, ahol csak nagy nehézségek árán tudtuk megtartani
a csónakot. (17) Miután ezt a fedélzetre emelték, óvintézkedést tettek: alulról átkö-
tötték a hajót, s mivel attól tartottak, hogy a Szürtisz felé vetődnek, ezért bevonták
a vitorlát, és úgy sodródtak. (18) Eközben hevesen dobált bennünket a vihar, ezért
 másnap sorjában könnyítettek a hajón, (19) harmadnapon pedig saját kezükkel
dobálták ki a hajó felszerelését. (20) Mivel pedig több napon át sem a nap, sem a
csillagok nem látszóttak, és a vihar továbbra is tombolt, végül megmenekülésünk
 minden reménye szertefoszlott. (21) Több étlen töltött nap után Pál odaállt eléjük,
 és azt mondta: „Emberek! Jobb lett volna, ha rám hallgattok, és nem indulunk el
 Krétáról, így megkíméltük volna magunkat e veszélytől és a kártól. (22) De én a
 mostani helyzetben is azt tanácsolom nektek, hogy bizakodjatok, mert egy lélek
 sem fog elveszni közületek, csak a hajó. (23) Mert ma éjjel megállt mellettem annak
 az Istennek az angyala, akié vagyok, és akinek szolgálók, (24) s ezt mondta: »Ne
 félj, Pál! A császár elé kell állnod, és íme, az Isten mindazokat neked ajándékozta,
 akik veled utaznak!« (25) Úgyhogy bizakodjatok, emberek! Én hiszek az Istennek,
 hogy úgy lesz, amint megmondta nekem. (26) Egy szigetre kell kivetődnünk.” (27)
 Már a tizennegyedik éjszaka sodródtunk az Adriai-tengeren, amikor éjfélután a
 hajósok látni vélték, hogy valami szárazföld közeledik feléjük. (28) Erre leenged-

ték a mélységmérőt, amely húsz ölt mutatott. Kissé tovább haladva újra leengedték a mérőólmot, és tizenöt ölt mérték. (29) Mivel félő volt, hogy valami zátonynak csapódunk, a tatról kivetettek négy horgonyt, és fohászkodva várták, hogy megvirradjon. (30) A matrózok közben megpróbálták elszökni a hajóról. Úgy tettek, mintha horgonyokat akarnának kivetni a hajó orrából, miközben tengerre eresztették a csónakot. (31) Pál azonban így szólt a századoshoz és a katonákhoz: „Ha ők nem maradnak a hajón, ti sem lesztek képesek megmenekülni! (32) Akkor a katonák elvágta a csónak köteleit, és hagyták, hogy odavesszen. (33) Addig, amíg megvirradt, Pál mindenkit arra biztatott, hogy vegyen magához ételt. „Ma van tizennegyedik napja annak, hogy étlen várakoztok, és egyetlen falat nélkül kitartotok. (34) Ezért kérlek, vegyetek magatokhoz ételt, mert ez is megmeneküléseket szolgálja. Mert egyetlen hajszála sem fog egyikőtöknek sem leesni a fejről!” (35) E szavak után kezébe vett egy kenyeret, mindenki előtt hálát adott Istennek, majd tört belőle, és enni kezdett. (36) Ettől mindnyájan megkönnyebbültek, és ők is nekiálltak falatozni. (37) A hajón velünk együtt összesen kétszázhetvenhat lélek utazott. (38) Miután jóllaktak, a gabonát a tengerbe szórva könnyítettek a hajón. (39) Mikor megvirradt, nem ismerték fel a szárazföldet, de észrevettek egy öblöt, amelynek sík partja volt. Arról tanácskoztak, hogy hátha sikerülne a hajót erre kifuttatni. (40) Köröskörül elvágták a horgonyokat, és a tengerben hagyták őket, egyúttal a kormányvezetők tartóköteleit is kioldották, majd az orrvitorlát szélirányba felvonva a part felé igyekeztek. (41) Mikor egy földnyelvhez jutottak, ráfuttatták a hajót: orra mozdíthatatlanul befürödött, míg a tatja kezdett szétesni a hullámveréstől. (42) A katonák arról tanácskoztak, hogy megölik a foglyokat, nehogy valamelyikük úszva elszökjön. (43) A százados azonban meg akarta menteni Pált, ezért megakadályozta őket tervük végrehajtásában. Egyúttal megparancsolta, hogy először az úszni tudók ugorjanak ki és érijék el a szárazföldet, (44) a többiek pedig részint deszkákon, részint a hajó más darabjain menjenek ki a partra. Így történt, hogy mindannyian épségben földet értek.

[28] (1) Miután épségben partra vetődtünk, megtudtuk, hogy a szigetet Máltának nevezik. (2) A barbárok pedig nem hétköznapi emberiséggel bántak velünk, mert máglyát raktak, s a szakadó esőre és a hidegre való tekintettel mindnyájunkat befogadtak. (3) Amikor Pál összeszedett egy nyaláb rőzsét, hogy a máglyára tegye, a forróságtól egy vipera előmászott, és belemart a kezébe. (4) Ahogy a barbárok meglátták a kezéről lecsüngő kígyót, azt mondták egymásnak: – Ez az ember biztosan gyilkos, aki ugyan megmenekült a tengerből, de az isteni igazságosság nem hagyta őt életben! (5) Pál azonban lerázta a kígyót a tűzbe, és semmi baja nem esett, (6) holott ők azt várták, hogy megdagad, vagy hirtelen holtan rogy össze. Miután hosszan várakoztak, és látták, hogy semmi rendkívüli nem történik vele, megváltoztatták véleményüket, és azt mondták róla, hogy isten. (7) Azon a környéken feküdtek

a sziget első emberének, Publiusnak birtokai, aki befogadott és három napon át barátságosan vendégül látott bennünket. (8) Publius apja éppen heveny láztól és vérhastól gyötörve feküdt. Pál meglátogatta, kézzel és lábakkal imádkozott érte, és meggyógyította. (9) Miután ez az eset történt, más beteg szigetlakók is felkeresték őt, és gyógyulást nyertek. (10) Nagyon nagy megtiszteltetésben is részesítettek bennünket, és amikor tengerre szálltunk, elláttak minket a szükséges dolgokkal. (11) Három hónap után indultunk útnak egy alexandriai hajóval, amely a szigeten telelt át, s amelynek orrdíszje a Dioszkuroszokat ábrázolta. (12) Partra szálltunk Szirakúzában, ahol három napot töltöttünk. (13) Innen kerülővel eljutottunk Rhégionba, majd a másnap feltámadt déli széllel egy nap múlva megérkeztünk Puteoliba. (14) Ott testvéreinkre találtunk, akik meghívtak minket, hogy töltsünk velük egy hetet. Így jutottunk el Rómába.⁵

(27:1) **átszállítanak bennünket hajóval Itáliába** (ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν) – A Caesareából Itália legnagyobb kikötőjébe, Puteoliba vezető (légvonalban 2000, a déli útvonalon 2200, az északi útvonalon 2500 km) hajóút optimális körülmények között körülbelül két hétig tartott. Kiindulópontja – a romjaiban ma is lenyűgöző látványt nyújtó – Caesarea volt, melynek kikötőjét Nagy Heródes építtette Kr. e. 22–15 között a Sztratón tornya (Sztratónosz pürgosz) néven ismert tengerparti kis település helyén, és Augustusról nevezte el. A szinte egyenes tengerparton a hullámtörő gátakat a legmodernebb technológiával: víz alatt kötő beton felhasználásával készítették.⁶ Heródes Caesareája lett a zsidó királyság első modern kikötője, amely alkalmas volt arra, hogy az országot bekapcsolja a Római Birodalom gazdasági vérkeringésébe.⁷

(27:1) **átadták egy Iulius nevű századosnak a császári egységből** (παρεδίδουν . . . ἑκατοντάρχῃ ὀνόματι Ἰουλίῳ σπειρῆς Σεβαστίης) – A Heródesek királyságának, illetve Iudaea tartománynak Caesarea volt a fővárosa. Heródes itt építette fel palotáját, amely később a mindenkor helytartó székhelye is lett. A római fennhatóság idején itt állomásozott a helyőrség, amely Kr. u. 6. után egy lovasezredből (*ala I Sebastenorum*) és öt gyalogos *cohors*ből állt. Az utóbbiak közül legalább az egyik egy szebasztéi *cohors* volt (*cohors I Sebastenorum*). Vita folyik arról, hogy a többi négy *cohors* is szebasztéiekből állt-e, vagy olyan csapatokból, amelyeket Heródes seregéből vettek át; esetleg a rómaiak más provinciákból hoztak-e be csapatokat, mikor Iudaeát tartománnyá szervezték.⁸ E. SCHÜRER és újabb kiadói (M. GOODMAN, F. MILLAR és G. VERMES) azt állítják, hogy a *praefectus*-ok alá rendelt valamennyi *cohors* szebasztéi volt. Ez azt jelenti, hogy a csapatok állományát Samaria–Szebaszté városában és annak környékén toborozták, mivel a rómaiak úgy gondolkodtak,

⁵ A fordítás a Nestlé–Aland-féle standard görög szövegkiadás alapján készült. – Az *Új Exodus* folyóiratban megjelent fordítást (Grüll 2002a, 2002b) nem kis mértékben korrigáltam. A korábbi fordításban közreműködött Csalog Eszter és Ruff Tibor.

⁶ A technológia leírását lásd Vitruvius, *Az építészetről* V. 12; Caesarea kikötőjének építéséről: Flavius Iosephus, *A zsidók története* XVI. 2. 2 [16–21].

⁷ A kikötő részletes leírását lásd Grüll 2014, 70–72, további szakirodalommal

⁸ Mommsen 1895/1910; Schürer 1973, I. 363.

hogy a szamaritán–zsidó ellentét miatt a zsidók ellen jól bevethető egységek lesznek. SCHÜRERnek ez a véleménye széles körben elfogadottá vált.⁹ Ezt látszik alátámasztani Flavius Josephus is, aki beszámol arról, hogy Heródes halála után annak hadserege (amely 3000 szebasztéi gyalogosból és lovasokból tevődött össze) a rómaiakhoz állt át.¹⁰ Ez a szám megfelel hat darab standard 500 fős egységnek: egy lovassági *alának* és öt gyalogos *cohors*nak. Mások ellenben arra figyelmeztetnek, hogy Heródes halála (Kr. e. 4) és a provincia megszervezése (Kr. u. 6) között tíz év telt el, és ez alatt az idő alatt a rómaiak más csapategységeket is behozhattak Iudaeába. Továbbá eddig csak egy *ala* és egy *cohors Sebastenorum* ismert a feliratokról, s mindkettő az I. sorszámot viseli. – A szövegben említett „császári sereg” (σπεῖρη Σεβαστή) azonban nemcsak Szebaszté városára, hanem a Császár nevére is utalhat, amelynek pontos megfelelője a latin *cohors Augusta*. Figyeljük meg, hogy a szövegben Lukács nem állítja, hogy a *cohors Augusta* Caesareában állomásozott volna. Ennek a csapategységnek ma ismert állomáshelye Hauranitis tartomány volt, valahol a mai Jordánia és Szíria határán.¹¹ A *cohors* – az előkerült feliratok tanúsága szerint – II. Agrippát szolgálta annak észak-transzjordániai kliens-királyságában. Ez reguláris római egység lehetett, mivel néhány parancsnokának ismerjük a karrierjét, akik később más római *cohors*okhoz kerültek. Mivel a *cohors*ot római tisztekkel töltötték fel, szinte biztosra vehetjük, hogy az *Apostolok cselekedetei* Iulius nevű *centuriója* is római volt. A *cohors Augusta* caesareai tartózkodásának okát szintén Lukáctól tudhatjuk meg. A Csel 25:13-ban azt olvassuk, hogy II. Agrippa és Bereniké az új helytartó, Festus köszöntésére ment fel Jeruzsálembe. Az apostol kihallgatása itt zajlott le nagy pompa közepette, amelyen a *centuriók* is jelen voltak (σύν τε χιλιάρχοις, Csel 25:23). A kihallgatás végeztével „átadták (παρεδίδουν) őt [Pált]” – mondja Lukács (Csel 27:1), így, többes számban. SPEIDEL szerint Pált ugyan Festus ítélte el, de Agrippa adta a katonai kíséretet, vagyis végső soron mindketten benne voltak a döntésben.¹²

(27:2) **adramüttöni hajóra** (πλοῖφ Ἀδραμυττηνῶ) – A hajó anyakikötője, Adramüttön (a mai Edremit) Kis-Ázsia északnyugati felében (Müszia) található tengerparti település, Leszbosz szigetével szemben. Asia tartomány egyik *conventus*ának (közigazgatási–igazságszolgáltatási kerületének) fővárosa, és Kr. u. 75-től a *portorium Asiae* (Asia vámtartomány) egyik fontos állomása.

(27:2) **az Aszia partjai mentén fekvő helyeken készült végighajózni** (μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους) – A szöveg földrajzi utalása jó példa arra, hogy az *Aszia* elnevezést, amely római közegben Asia *provinciát* jelentette, az Anatóliai-félsziget többi részére, sőt annál távolabbi területekre is kiterjesztették. A római földrajzi íróknál az *Asia intra Taurum* és *Asia extra Taurum* elnevezést találjuk: az előbbi a Taurus-hegységtől északra és nyugatra, a másik a tőle délre és keletre található területeket jelentette. Ha szűkebben értelmezzük Lukács kifejezését, akkor itt – keletről nyugatra haladva – nyilvánvalóan Kilikia, Pamphülia és Lükia tartományokról van szó. Mélyen szabdalta partjaival, számtalan szigetével és tagolt medencéivel a Földközi-tenger kedvező feltétele-

⁹ Lásd pl. Smallwood 1976, 146–148.

¹⁰ Flavius Josephus, *A zsidó háború* II. 3.4 [53].

¹¹ Dabrowa 1979; Isaac 1981.

¹² Speidel 1982–1983/1992.

ket biztosít a hajózás számára. Azonban nem minden partvidék kedvező, sőt egyesek nagyon veszélyesek is lehetnek. Ez a helyzet a lapos, homokos, sekély vizekben gazdag partok esetében, mint délen – Líbia partjai előtt – a Szürtiszek, amelyek víz alatti homokpadjaikkal a legveszélyesebbek közé tartoztak. Ugyanez igaz a sziklás partokra, mint a Pálék útjában fekvő Pamphülia és Lükia, ahol a meredeken tengerbe zuhanó sziklafalak miatt kevés a kikötőhely, a part menti szigeteken könnyen zátonyra lehet futni, rendkívül erősek az áramlatok, így a süllyedő hajókból sem lehetőség nyílik a megmenekülésre. A Khelidonia-fok (Porquerolles-szigetek) különösen veszélyes helynek számított, amit a körülötte talált számtalan hajóroncs is bizonyít. A kabotázs (*cabotage*), vagyis a partmenti hajózás eddig nem keltett különösebb figyelmet az ókori hajózással foglalkozó szakemberek körében. Ennek okát ROBERT L. HOHLFELDER ebben látja: „The very ubiquity and mundaneness of such coasting trade, the routine transport of goods and ideas along short routes in undistinguished, utilitarian boats that often called at equally unremarkable points along the Mediterranean littoral, seem to militate any candidature for great significance or importance”.¹³ Az adramütti hajó minden bizonnyal egy kisebb (maximum kb. 50 bruttóregisztertonnás) kereskedőhajó lehetett, amely a levantei és anatóliai kikötők között bonyolította a kiskereskedelmet. Az ilyen hajók általában mindent szállítottak, ami az adott területek jellegzetes terménye/terméke volt: bort, olajat, halszószt, üveget, fém- és kerámiaárut, amit csak be tudtak szerezni.¹⁴

(27:2) **egy thesszalonikéi makedón férfi, Arisztarkhosz** (Ἀριστάρχου Μακεδόνοϛ Θεσσαλονικέωϛ) – A thesszalonikéi Arisztarkhosz az apostol harmadik útján csatlakozott Pálhoz (Csel 20:4), amikor az visszatért Makedóniából Iudaeába. Úgy látszik, innentől kezdve hűséges és elválaszthatatlan társak voltak, mivel nemcsak Rómába kísérte el Pált, hanem fogságában is vele volt (Pál συναϊχμάλωτοϛ-nak, vagyis „fogolytársnak” nevezi őt: Kol 4:10, vö. Fil 1:24). A keleti hagyomány szerint Apameia püspökeként szolgált. Ha igaz, hogy a thesszalonikéi városvezetők (*politarkhészek*) egyik feliratos formában fennmaradt listáján (IG X/2, 1, ll. 30, 50, 109) szereplő Arisztarkhosz azonos Pál munkatársával (συνεργόϛ), akkor előkelő származású és vagyonos emberről van szó.¹⁵

(27:3) **kikötöttünk Szidónban** (κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα) – Caesarea és Szidón tehát egynapi hajózási távolságra feküdt egymástól. Az ókori Szidón kikötőjéből ma már semmi nem maradt meg. 1998-ban a British Museum kutatói kaptak engedélyt a város és a kikötő kutatására. Szidónban három kikötőt különböztethetünk meg: a Zire-sziget mögött fekvő „külső”, valamint a város északi és déli részén fekvő kikötőket.¹⁶ Az utóbbit RENAN, POIDEBARD és LAUFFRAY „egyiptomi” vagy „körkörös” kikötőnek nevezte. Az északi kikötőt, amely az ókorban Szidón gazdasági és katonai tevékenységének központja volt, először Pszeudo-Szküla említi, aki zárt kikötőként írja le. POIDEBARD és LAUFFRAY munkájának nagy része e terület körül összpontosult, ahol egymás mellett elhelyezkedő kikötőművek sorát azonosították. Kutatásaik során egy zárt ősi kikötő maradványai kerültek elő, amelyek a következőkből álltak: egy homokkő-turzásra épített hullámtörőgát; és egy

¹³ Hohlfelder–Vann 2000, 126. Eddig csupán Xavier Nieto Prieto foglalkozott átfogóan a kérdéssel: Nieto 1997.

¹⁴ Wilson 2016, 231.

¹⁵ Brocke 2001, 245–250.

¹⁶ Marriner et al. 2006; Marriner–Morhange 2006.

mesterséges belső kikötői móló, amely merőleges a gerincre, és két medencét választ el. Ez a hidraulikus cement felhasználásával épített mesterséges móló – amint azt a legújabb szedimentológiai kutatások megerősítették – jelentősen megnövelték a kikötő eliszaposodását, ami ellen intenzív kotrással igyekeztek védekezni. (Ilyen kotrás nyomait találták meg Epheszosz kikötőjében, Marseillesben pedig kotróhajók maradványai is előkerültek.) A régészeti kutatások Türosz, Szidón és Bérütosz (Beirút) kikötőjében is azt mutatták, hogy a fejlett kikötői infrastruktúra miatt ezek a kikötők *hub*-szerepet játszottak a római kori Levante kereskedelmében. – Szidónban Pálnak éltek barátai, ami nem meglepő, hiszen elég szép számban lakhattak zsidók a városban. Szidón ugyanis földrajzilag Felső-Galilea határán feküdt.¹⁷ Ezért érthető az is, hogy Jézus „elmenvén onnét [ti. Galileából] . . . Türosz és Szidón vidékeire tért” (Mt 15:21, vö. Mk 7:24). A város talán leghíresebb zsidó lakója egy Ennion (héberül Hananja) nevű üvegműves volt, akinek termékei a szó szoros értelmében az egész akkori világon ismertek voltak.

(27:4) **elhajóztunk Ciprus alatt** (ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κύπρον) – Az Csel 27–28. fejezetében több mint negyven görög hajózási szakkifejezés szerepel, melyek némelyikét ma már nem is egyszerű megértenünk. A ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κύπρον, vagyis „elhajóztunk Ciprus alatt” nem egyszerűen azt jelenti, hogy Ciprus keleti partjaitól nem messze északi irányban hajóztak, hanem a „sziget takarásában” (ahogyan az angol hajósok mondják: „under the lee”) navigáltak.¹⁸ MARK WILSON hívta fel a figyelmet arra, hogy a Pál hajóútját ábrázoló legtöbb térképen a Karpasz-félszigetet megkerülve Ciprus északi partjai mentén haladnak el, miközben a ὑπο- igekötő elsődleges jelentése „valami alatt”. Miközben a kabotázst folytató kisebb hajók a szigetet észak felől kerültkék, a nagyobb gabonaszállító hajók a szélvédett déli oldalon közlekedtek („under the lee”). Később ugyanezt a módszert láthatjuk Kréta megkerülésénél.

(27:4) **ellenszelünk volt** (διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους) – Az ókori vitorlák legnagyobb szakértője szerint a négyszögletes vitorlával felszerelt mediterrán hajók csak a legritkább esetben kockáztatták meg a széllal szembeni hajózást: „In the majority of cases it is unlikely that such performance would have encouraged ancient mariners to set out on a voyage against the wind. The practice of waiting for a suitable wind-direction must have been the norm. These figures simply illustrate that the ancient Mediterranean square-sail was not as one-directional (downwind) as is often thought. Ground could be made to windward if the conditions were right and circumstance required it.”¹⁹ A DAVID GAL vezetésével a Haifai Egyetemen működő kutatócsoport ugyanakkor ókori feljegyzések (különösen a 4. századi Marcus Diaconus), ókori hajók modern replikáinak (Kyrenia II, Ma’agan Mikhael II) hajózási adatai és a modern hajózási szakirodalom teljes áttekintése alapján arra a következtetésre jutott, hogy a széllal szembeni hajózás (upwind sailing) szinte lehetetlen vállalkozás volt az ókori feltételek közepette.²⁰

¹⁷ Rosenfeld 2000, 157.

¹⁸ Wilson 2024.

¹⁹ Whitewright 2011, 10; lényegében ugyanezt állítja Beresford 2013, 166.

²⁰ Gal et al. 2023.

(27:5) **kilikiai és pamphüliai tengeren** (τὸ τε πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύσαντες) – A napjainkban használatos Földközi-tenger elnevezés a latin *Mare Mediterraneum* fordítása. A *mediterraneum* szó a *medi-* „közép, köztes” és *terra* „föld” latin szavak összetétele. A kifejezés eredete az ógörög μεσόγειος θάλασσα. A görögök ugyanis a Földközi-tenger térségét tartották a lakott világ közepének. A tenger leggyakoribb római neve a *Mare Nostrum*, azaz „a mi tengerünk” volt, illetve néha a *Mare Internum* („belső tenger”) elnevezést is használták. A Földközi-tenger alapvetően egy nyugati és egy keleti medencére osztható fel, amit a Messinai- és a Szicíliai-szoros vág ketté.²¹ A Földközi-tenger két nagy medencéjén belül a szárazföldek kiszögellései között egy sereg kisebb tenger, ún. „narrow-sea” különül el egymástól. A Mauretania és Hispania Baetica közötti tengerrész, vagyis az Ibér-tenger (*mare Ibericum*) – amit egy kutató „a Földközi-tenger La Manche-ának” nevezett – az erős áramlatok miatt kelet–nyugati irányban nagyon nehezen hajózható. Ezzel szemben viszonylag könnyű a hajózás észak–déli irányban. Éppen ezért az ibériai és észak-afrikai kontinentális világok között ez a csatorna nem a sorompó, hanem a folyosó szerepét játszotta, amely inkább összekötött, mint elválasztott. Hispania keleti partvidékén, nagyjából Carthago Nova (Cartagena) és Pompeius emlékműve között terült el a Baleári-tenger (*mare Balearicum*), amely nevéből adódóan a Baleári-szigeteket is magában foglalta. Ez egy kikötőkkel igen szegényesen ellátott partszakasz volt, ami mentén élénk hajóforgalom zajlott Gallia és Italia felé. A Szárd-tenger (*mare Sardoum*) a Mauretania Caesariensis és Numidia előtt elterülő tengerrész elnevezése volt, Szardínia és Korzika szigetétől nyugatra. Északi határát az Oroszlán-öböl képezte, amit ebben az időben Gall-tengernek (*mare Gallicum*) neveztek. A kicsiny Ligur-tenger (*mare Ligusticum*) régebben kalóztól nyüzsgött, de a köztársaságkor végén már igen fontos szerepet játszott az Italia és Gallia Narbonensis közötti átmenő kereskedelemben. A Tirrén-tengert, amit a rómaiak „alsó tengernek” is mondtak (*mare Tyrrhenum vel inferum*), gazdag és sűrűn lakott földek szegélyezik, így történelme is mozgalmasan alakult. Az etruszkok legyőzése után Róma emelkedett ki a térség egyetlen vezető hatalmaként, s így a Tirrén-tenger lett „Róma előszobája”. Az Appennini-félsziget keleti oldalán végighúzóódó Adriai-tenger, más néven „felső tenger” (*mare Adriaticum vel superum*) egy északnyugat–délkeleti irányú víziút. Nyugati partja kikötőhiányos, ezzel szemben a keleti tengerpart túlságosan is szegdelt, ezernyi sziget borítja, amelyek mögött ott emelkednek a Balkán kopár magaslatai. Ideális hely tehát a kalózkodásra. Az Adriai-tenger délen mindössze 72 km-re összeszűkülő szorosát két kikötő: az itáliai Brundisium (Brindisi) és az illüricumi Apollonia (Vjosë, Albánia) kötötte össze. Az utóbbi hely stratégiai fontosságát mutatja, hogy ez volt a Balkán-félszigetet átszelő *via Egnatia* egyik végállomása is. Az Appennini-félsziget keleti és nyugati oldalának ellentéte – amely a középkorban egyértelműen a keleti oldal javára billent – az ókorban még a nyugati oldálnak kedvezett, hiszen Róma központi szerepe elvitathatatlan volt, ezen kívül itt feküdt a két legfontosabb kikötő: Puteoli (Pozzuoli) és Portus–Ostia is. A „csizma talpa” és a Balkán-félsziget nyugati oldala között terül el a hatalmas Ión-tenger (*mare Ionicum*), amely a Kelet- és Nyugat-Mediterráneum választóvonalán fekszik. Az ókorban nem szerették ezt a hirtelen lecsapó viharokról hírhedt tengerrészt, amelyen kedvező körülmények között is 2-3 napig kellett úgy hajózni, hogy a hajósok nem látták a partot. Az

²¹ Leidwanger 2020, 71–76.

Africa proconsularis (a mai Líbia) hosszú és kietlen partvidéke előtt fekvő terület nem is érdemelte ki a „tenger” nevet: egyszerűen Szürtiszeknek (*Syrtae*) hívták a Nagy-Szürtisz- (*Syrtis maior*, Sidra-öböl) és a Kis-Szürtisz-öbölről (*Syrtis minor*, Gabès-öböl). Ezeket a sekély, zátonyokkal és homokpadokkal teli részeket rendszerint messze elkerülték a hajósok.²² A Cyrenaica és Creta iker-provinciái között elterülő tengert Líbiai-tengernek (*mare Libycum*) hívták; a Krétai-tenger (*mare Creticum*) a sziget északi partja előtt feküdt. A ma egységesen Égei-tengernek hívott terület az ókorban számos kisebb részre oszlott: délről észak felé haladva a *mare Myrtoum* (a Peloponnészosz keleti partvidékén), a *mare Icarium* (a Milétosz és Epheszosz előtt elterülő szigetvilág), a tulajdonképpen *mare Aegeum* (Euboi szigetétől keletre), és a *mare Thracicum* (a thrák tengerpart előtt elterülő vidék). Kréta, Kósz, Karpathosz és Rhodosz szigetétől keletre terült el a *mare Carpathicum*. Ha képzeletben összekötjük Kréta keleti és Ciprus nyugati csücskét – ami Mediterráneum keleti felét északi és déli részre osztja – ettől a vonaltól északra található a Pamphüliai- vagy Lüki-ai-tenger (*mare Pamphiliium vel Lycium*), és az ókorban Isszoszinak hívott Iskenderun-öbölbe szoruló Ciprusi-tenger (*mare Cyprium*). Ez a dél-anatóliai partvidék sziklás, zátonyos, erősen tagolt, éppen ezért inkább a kabotázs-típusú hajózásnak kedvez. A Syria és Iudaea/Palaestina előtt elterülő Szíriai-tenger (*mare Phoenicicum vel Syriacum*) számos nagy múltú kikötővel büszkélkedett, de ez a tengerrész csupán a hátszág gazdasági jelentősége és nagyszámú népessége miatt is jelentős forgalmat bonyolított. Az Egyiptomi-tenger (*mare Aegyptiacum*) ugyanebből az okból kifolyólag volt élénk forgalmú, hiszen Egyiptom legfőbb kiviteli cikkével, a gabonával nemcsak Rómát, hanem – a Ptolemaida kori hagyományoknak megfelelően – részben a keleti részeket is ellátta.²³

(27:5) **befutottunk a lükiai Mürába** (κατήλθαμεν εἰς Μύρρα τῆς Λυκίας) – A Szent Miklós püspökről (vagyis a „Mikulásról”) és különleges sziklásíjrairól nevezetes lükiai Múra a Mürosz-folyó (ma Demre Çayı) partján épült, annak torkolatától 3 km-rel feljebb. Kikötőjét, a tőle 5 km-re nyugatra fekvő Andriakét 2009 óta tárják fel török régészek. CANDACE RICE kutatásai szerint Andriaké Lükia második legnagyobb kikötője volt a tartományi székhely, Patara kikötője után.²⁴ Appianosz szerint (BC IV. 82) Kr. e. 42-ben Brutus elküldte Lentulust, hogy szedjen össze pénzt a polgárháborúhoz, mire az a kikötő bejáratát védő láncot áttörve felhajózott a Mürosz-folyón egészen Múra városáig. A kikötőben felfedeztek egy nagy *horreumot*, amely alapító felirata szerint Hadrianus idején (Kr. u. 119-ben, CIL III 232) készült; megtalálták az *agorát*, számos üzlethelyiséggel, továbbá egy bíborfestő-üzemet, hatalmas mennyiségű *murex*-csigahéjjal. Előkerült egy *nymphaeum* és egy fürdő is. Ám a legérdekesebb épület egy zsinagóga, amelyben feliratok is előkerültek, de építési idejéről nincsenek pontos információk. Valószínűleg ugyanúgy késő római (3–4. századi), mint a közelben talált keresztény bazilika.²⁵ Pál idejében Andriaké

²² Csel 27:17; Sztrabón II. 5.20, XVII. 3.20; Dión Chrysotomos, *Orationes* V. 8–10.

²³ Az egyiptomi gabonában hagyományosan részesülő kelet-mediterrán területeknek csak a Róma által meg-hagyott felesleg jutott. Hadrianus 127-ben egy tralleiszi polgárnak adott engedélyt arra, hogy 60 000 *modius* gabonát vásároljon városa számára (*I.Trall.* 77, 80), és Epheszosz városa ugyancsak abban a kiváltságban részesült, hogy Alexandriából vehetett magának gabonát (*IvEph.* VII,1 3016). Egy előkelő spártai polgár azzal dicsekedett feliratán, hogy Egyiptomból hozott gabonát polgártársainak (*SEG* XI, 491).

²⁴ Rice 2020, 253–255.

²⁵ Wilson 2019, 130.

nem volt még városias jellegű, de édesvízforrásai és a belső területekkel való jó összekapcsoltsága miatt fontos közbenső állomása lehetett a római gabonaszállító hajóknak. Egy 2005-ben megtalált és Nero császár korára – vagyis Pál itteni útjának idejére – tehető görög felirat, a *Lex portorii provinciae Lyciae* (SEG LVII, 1666) szerint a tartomány évente 100 ezer *denariust* tartozott befizetni a római államkincstárnak, amiből 7000-et Múra rótt le. A felirat tartalmazza azokat az adózás alá vont termékeket is, amelyek különösen fontosak voltak (rabszolgák, bíborcsiga, szurok, olívaolaj, sáfrány, füge és hal). Az Epheszoszban előkerült *Lex portorii Asiae*-vel szemben ez a felirat nem sorolja fel a kikötőket, amiből arra következtethetünk, hogy a legkisebb horgonyzóhelyen is vámszedőhelyek működhettek.²⁶

(27:6) **talált egy Itália felé tartó alexandriai hajót** (εὐρὼν . . . πλοῖον Ἀλεξανδρίνον πλέον εἰς τὴν Ἰταλίαν) – Egészen bizonyos, hogy a Mürában (illetve Andriaké kikötőjében) talált hajó az alexandriai gabonaszállító-flottához tartozott, hiszen később megtudjuk, hogy a viharban tengerbe szórták a gabonát (27:38), és ráadásul a hatalmas tengerjárón 276 lélek utazott a matrózokat, civileket és katonákat is beleértve (27:37). Az egyiptomi hajókat a rakomány mérete alapján osztályozták: a gabona standard egyiptomi mértékegysége alapján 1000–7000 *artab* (kb. 30–200 tonna) űrmértékeket különböztettek meg.²⁷ A római kort illetően a szakirodalom szintén három kategóriát különböztetett meg: a 70–80, a 100–150 és a 350–500 tonnás hajókat.²⁸ A császárkorban tűnik fel a negyedik típus: az 500 tonna feletti gabonaszállító-hajó, amelyekkel évente 20 millió *modius* gabonát szállítottak Rómába. Egyelőre ugyan nem kerültek elő ilyen nagyságú hajóroncsok, de bizonyára voltak közöttük olyanok, amelyek elérték a Lukianosz által leírt *Iszisz* hajó méreteit, amely 1200 tonna rakomány szállítására volt képes, így hossza kb. 53, szélessége kb. 14, magassága kb. 7 méter lehetett.²⁹

(27:7) **elvergődtünk Knidosz elé** (μόλις γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον) – A kis-ázsiai (káriai) Knidosz az Égei-tengerbe nyúló Datça-félsziget egyik nyugati csúcsán található. „Azután a két kikötővel rendelkező Knidosz látható; az egyik zárt és triérészek befogadására szolgál, 20 hajó állomásozhat benne. Előtte fekszik egy kb. 7 stadion kerületű, magas, színházhoz hasonló, a szárazfölddel gátak útján összekötött sziget, amely Knidoszt bizonyos mértékben kettős várossá teszi; lakosságának jelentékeny része lakja ugyanis a két kikötőt elválasztó szigetet” – írja Sztrabón az Augustus-kor végén.³⁰ A város valóban két kikötővel rendelkezik: az északi egy nyitott öbölből nyíló *kóthón*, amely hadikikötőként szolgált; a déli egy hullámtörő-gátakkal elzárt nagyobb méretű kereskedelmi kikötő. De miért volt olyan nehéz az idejutás Pálék hajója számára? A hajózási szakirodalom tisztában van azzal, hogy a Rhodoszi-szorost elhagyó, észak felé tartó hajóknak számos kihívással kellett szembenéznük, mindenekelőtt a szembefújó etésziai szelekkel, továbbá a zátonyokkal, sziklaszirtekkel, meredek sziklafalakkal. A hajókra leselkedő veszélyeket a Datça-félsziget körül talált hajóroncsok

²⁶ Takmer 2007.

²⁷ Pestman 1981, 549–550.

²⁸ Pomey–Tchernia 1978; Casson 1971.

²⁹ Casson 1950; Houston 1987.

³⁰ *Geógr.* XIV.2.15 C 656. A zárt kikötő fogalmához lásd Mauro 2022.

is bizonyítják.³¹ — Az is nagy kérdés, hogy mit is értett Lukács a κατὰ τὴν Κνίδον kifejezésen, amit mi így fordítottunk: „Knidosz elé”. Jellemző, hogy a fontosabb angol fordítások sem egyértelműek a kifejezés visszaadásában: „over against Cnidus” (KJV, ASV, WBT, ERB); „opposite Cnidus” (WEB); „off Cnidus” (NIV, NSV, NASB, ISV); „neared Cnidus” (NLV); „next to the island Qnidus” (ABPE); „abreast of Cnidus” (DBT). A kommentár-irodalom szinte egyöntetűen úgy vélekedik, hogy a hajó az ellenszél miatt nem tudott kikötni Knidosz kikötőjében, csak lehorgonyzott előtte, annak látótávolságán belül. Ez az útirány egyébként szintén azt valószínűsíti, hogy a teherhajó – Lukianosz Isziszéhez hasonlóan – eredetileg Pireusz irányába indult.

(27:7) **Kréta felé vettük az irányt** (ὕπεπλευσαμεν τὴν Κρήτην) – Lukács egyértelműen kijelenti, hogy Knidoszból azért fordultak DNy-i irányba, „minthogy nem volt kedvező szelünk” – vagyis nem tudtak Ny–ÉNy felé, Pireusz irányába továbbhaladni. ÉK-Krétán, Pszeria szigetével átellenben, a Tholosz-öbölben már a 19. század elején találtak egy lelőhelyet, ahol elszórt bronzkori lakóépületek mellett Kr. e. 1.–Kr. u. 7. századig folyamatosan használt római forrásház és egy 55,7 x 9,6 méteres, *opus caementicium* technológiával épült gabonarakár (*horreum*) maradványai kerültek elő.³² A Tholosz-öbölben talált épületeket a kutatás átrakodási pontokként (transshipment-point) értelmezte, hozzátevé, hogy Kréta szigetének északi partvonalán számos vízfellevőhely és raktár szolgálta az alexandriai flotta igényeit. Ez arra mutat, hogy a Róma utánpótlásában nélkülözhetetlen szerepet játszó teherhajók gyakran választották ezt az útirányt.

(27:7) **Szalmóné mellett** (κατὰ Σαλμώνην) – Kréta szigetének északkeleti csücske, mai neve Szidero-fok (35° 19' 00" É, 26° 19' 00" K). Az ókorban a hegyfokok körüli hajózás jelentős veszélyeket rejtett magában: közmondásos volt a Peloponnészosz-félsziget déli csücskén levő Malea-fok; vagy a Lükia déli csücskében lévő Fecske-szigetek (Gelidonüa-fok). Lukács a következő versben utal arra, hogy a Szalmóné-fok megkerülése sem volt éppen könnyű vállalkozás, főként kedvezőtlen szélviszonyok között. (A μόλις τε παραλεγόμενοι αὐτὴν Károli-féle fordítását szépsége miatt meghagytam: „űggyel-bajjal megkerültük”, 8. v.) Pálék hajója innentől kezdve Kréta déli partja mentén hajózott tovább, ahol – nyugatról kelet felé haladva – számos port-of-call szolgálta ki a hajókat: Itanosz, Ampelosz, Leuké (Kuphoniszi), Sztalisz, Hierapütna, Inatosz, Lebena, Laszea, Matala, Apollonia, Phoinika, Suzia, Lisszosz és Gavdosz.³³

(27:8) **horgonyt vetettünk egy Jókikötők nevű helyen** (ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοὺς Λιμένας) – Kréta déli tengerpartját követve kb. 160 km-t tettek meg, anélkül, hogy Lukács említést tett volna kikötésről. Bizonyára az időjárás is kedvező volt, így ezt a távolságot 3-4 nap alatt letudhatták. Ekkor érkeztek meg a „Jókikötők” nevű helyre (ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοὺς Λιμένας). A καλός görög szó egyaránt fordítható „jó”-nak és „szép”-nek is, ezen kívül még

³¹ A hajózás veszélyeiről lásd Bresson 2011; három Knidosz környéki hajóroncsról lásd Opař et al. 2018. A 2010-ben tengeralattjárókkal folytatott mélyvízi kutatások során 26 roncsot sikerült lokalizálni a félsziget körül 100–500 méteres mélységben.

³² Haggis 1996.

³³ Sanders 1982, 31; Bowsky 1994, 15; Tsougarakis 1990, 56–59.

„nemes, tiszteletreméltó” értelme is van. (Az angol bibliafordítások elsöprő többségében a Fair Havens kifejezés szerepel.) Ennek közelében feküdt Laszaia (34° 56' 20" É, 24° 49' 28" K), amely a *Tabula Peutingeriana* térképén *Lisia* néven szerepel.³⁴ Lukács πόλις-nak nevezi a várost. ANGELOS CHANOTIS szerint a településen és környékén látható romok egyaránt arra utalnak, hogy a hellenisztikus és római korban itt virágzó település lehetett, ami természetesen nem jelenti azt, hogy Laszaia *független* városi ragot viselt, CHANOTIS szerint sokkal valószínűbb, hogy Gortün *territorium*ához tartozott. Mindenesetre ma is felismerhető Laszaiaiban a kikötői hullámtörő, rak-tárak, egy templom, basilica és a vízvezeték is.³⁵ Két kilométerre a várostól nyugatra fekszik a *Kaloi Limenesz* kikötő, ahol Pálék partra szálltak, ennek környékén farmépületeket és egy nekropoliszt azonosítottak a kutatók az 1970-es években. Mindjárt a kikötőtől nyugatra fekszik az Agiofarangoszurdok, ahol egy Kr. e. 5. században alapított Aszklépiosz-szentélyt találtak hellenisztikus kori ex-votókkal (*I. Cret.* I, xv.3). — A szinte egyenes partvonalú, szigetekkel vagy hullámtörőkkel nem védett kikötő teljesen ki volt téve a szeleknek, vagyis – mint Lukács megjegyzi – „a kikötő sem volt alkalmas az áttelelésre” (12. v.).³⁶ Történelmi érdekesség, hogy 1924-ben itt kötött ki a minószi Kréta nagy kutatója, SIR ARTHUR EVANS, akit nemcsak a bronzkori épületmaradványok nyűgöztek le, hanem a rengeteg itt talált római kori amphoramaradvány is. EVANS rögtön készen állt egy magyarázattal: Laszaia lakói tavernákat üzemeltettek a parton, ahol a Pál apostol hajóján dolgozó tengerészek mulatoztak.³⁷ A római kori maradványok alapján Laszaia lakossága fénykorában sem lehetett több 400-500 főnél.³⁸

(27:9) **bőjt nap is elmúlt, így a hajózás veszélyessé vált** (ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοῦς διὰ τὸ καὶ τὴν Νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι) – Az ókorban a hajózási szezon május 27-től szeptember 14-ig tartott. Ebben az időszakban biztonságosnak tartották a Földközi-tengeren történő átkelést. Március 10. és május 26., illetve szeptember 15. és november 11. között a változékonnyá időjárás miatt már kockázatos volt a hajózás; a november 12. és március 9. közé eső időszakban pedig igen veszélyesnek minősült a tengeri utazás.³⁹ A veszélyt nem egyedül a viharok jelentették. A part menti vizeket vastagon ellepő köd, valamint a napot és csillagokat eltakaró felhőzet komolyan akadályozta a navigációt abban a korban, amelyben a hajósok nem rendelkeztek még iránytűvel. Régebben szokás volt a télen „zárt tengerről” (*mare clausum*) úgy beszélni, mint ahol *jogilag* is tilos volt a közlekedés. Ez az elképzelés azonban távol áll a valóságtól. Számos példa bizonyítja, hogy télen sem állt meg az élet a tengereken.⁴⁰ Az alexandriai gabonaszállító flotta hajói például telente is közlekedtek; sőt Claudius alatt külön biztosítási szerződés vonatkozott ezekre, miközben a magánhajókat erre az időszakra nem biztosították (Suet. *Claud.* 18.2). Lukács azonban nem azt mondja, hogy a hajó a „zárt tengeren” indult útnak, hanem hogy „bőjt nap is elmúlt” (τὴν νηστείαν

³⁴ Chaniotis 2000.

³⁵ Chaniotis 2000, 55.

³⁶ Mourtzas–Kolaiti 2021.

³⁷ Evans 1928, 85.

³⁸ Blackman–Branigan 1975, 36.

³⁹ Rapske 1994, 22; Vegetius, *Epitome* IV. 39; Plinius, *NH* II. xlvii. 122; Tacitus, *Historiae* IV. 81.

⁴⁰ Rougé 1952; Casson 1971, 270; Tammuz 2005.

ἡδη παρεληλυθέναι). A νηστεία itt minden bizonnyal a Jóm kippurra vonatkozik, amely a zsidó naptár szerint Tisri hónap 10-én tartott egész napos böjt (a gregorián naptár szerint szeptember 14. és október 14. közé esik).⁴¹ A zsidó felfogás szerint a hajózási idény a Sávúot (pünkösöd) és Szukkót (sátorok ünnepe) közötti időszakban, vagyis májustól szeptemberig tartott. A Szukkót és Hannuka (szeptember–december) között kifejezetten veszélyes volt a tengeren közlekedni.⁴² Ebben az az érdekes, hogy Jóm kippur megelőzi a Szukkótot, vagyis – elvben – még beleesik a zsidó felfogás szerinti hajózási idénybe. Hogyan lehet ezt a látszólagos ellentmondást feloldani? Mivel a zsidó vallási ünnepek a Hold járásához igazodó ún. mozgó ünnepnapok, egyes elképzelések szerint Pál útjának évében Jóm kippur jóval a pogány világban a hajózási idény végének tartott szeptember 14, sőt az őszi napéjegyenlőség (szeptember 23/24) utánra esett.⁴³ WORKMAN számításai szerint ez a Kr. u. 59. évben október 5-én lehetett. Ha ezt a dátumot nem is fogadjuk el feltétlenül hitelesnek, annyi bizonyos, hogy Pál hajója az általánosan elfogadott hajózási idényen kívül próbált úticéljához eljutni. Nem véletlen, hogy a 12. versben kétszer is szerepel az „áttelelés” (παραχειμασία) kifejezés.

(27:11) **a kormányos és a hajótulajdonos** (τῷ κυβερνήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῳ) – A κυβερνήτης jelentése egyértelmű: ő az a személy a hajón, aki felelős annak irányításáért. A ναύκληρος (és latin megfelelője: a *navicularius*) jelentése azonban már nem ilyen világos. Az ókorból fennmaradt papiruszok és feliratok alapján úgy tűnik, hogy a kifejezés olyan üzletemberre vonatkozik, aki lehet a hajó bérlője és tulajdonosa, a hajórakomány (vagy annak egy része) tulajdonosa, és bizonyos esetekben a hajó kapitánya is. A latin nyelvű forrásokban a *dominus navis* és *magister navis* kifejezéssel is találkozunk, amelyek egyértelműen jelzik, hogy az előbbi a hajó tulajdonosa, az utóbbi pedig a fedélzetmester volt, aki a rakományért és az utasokért felelt. A hajó kapitánya a *gubernator* volt, de ennek a tisztségnek a *magister navis*hoz fűződő viszonya egyelőre nem tisztázott.⁴⁴

A *naukléroszok* – szinte minden foglalkozáshoz hasonlóan – a római világban *collegiumok*ba tömörültek. HENRI PIGONNEAU már a 19. században felvetette azt az elképzelést, hogy a *navicularius*-testületeket eredetileg Egyiptom bekebelezése után (Kr. e. 30) a római állam hozta létre azzal a céllal, hogy az alapvető élelmiszerek (elsősorban a gabona) Rómába történő szállítását biztosítsa.⁴⁵ Minthogy a szállítások volumene Róma gyarapodásával egyre nőtt, és ebbe számos provincia bekapcsolódott, ez birodalomszerte stimulálta a szállító-vállalatok („sociétés de transport”) létrejöttét. Ezzel szemben OTTO HIRSCHFELD már korábban úgy érvelt, hogy a *naviculariusok* testületei valamiféle átmenetet („eine mittelstufe”) képeztek a magánvállalkozók és az állami alkalmazottak között.⁴⁶ A római *collegiumokról* szóló mesterművében JEAN-PIERRE WALTZING ezt azzal egészítette ki, hogy szerinte szakmai testületek eleinte csak Rómában szerveződtek, mégpedig a

⁴¹ A Szíriában használatos zsidó naptár szerint október 28. is lehetséges. Ugyanezt a naptárt használta Josephus is, és elképzelhető, hogy a szintén szíriai prozelita, Lukács is ezt alkalmazta (Rapske 1994, 25).

⁴² Sperber 1986, 99–101.

⁴³ Workman 1900, 317.

⁴⁴ Casson 1971, 317–318.

⁴⁵ Pigonneau 1886.

⁴⁶ Hirschfeld 1870.

köztársaságkorban életre hívott adószedő-testületek (*societates publicanorum*) mintájára. A *navicularius*ok spontán és természetes módon jöttek létre, amihez a római állam csak külső segítséget nyújtott.⁴⁷ Lényegében ugyanezt a nézetet osztotta JEAN ROUGÉ is.⁴⁸ ADRIAAN SIRKS ezzel szemben egy merőben új elmélettel állt elő 1984-es doktori disszertációjában. Szerinte a *corpus naviculariorum* testületeket Traianus állította fel, mivel a 2. század előtt hallgatnak róluk a források.⁴⁹ A *corpus naviculariorum* eredetéről egyelőre tehát nincs konszenzusos elmélet, mindenesetre annyi bizonyos, hogy a negyedik századra a leggazdagabb céhek ezek lettek, amelyekbe számos szenátor is tartozott, és gyakorlatilag állami vállalatokká váltak: egyedül a *Codex Theodosianus*ban 38 cikkely foglalkozik szabályozásukkal.⁵⁰ Nyugaton a *navicularius*-testületek elsősorban az élelmiszer (gabona, olaj és bor) exportőr provinciákban működtek (Sicilia, Africa, Sardinia, Hispania, Gallia, valamint keleten Aegyptus);⁵¹ de keleten is sok *nauklérosz*-sír felirat maradt fenn Nikomédiából, Kariából, Kilikiából, Mütilénéből, Tróaszából, Smürnából, Lükiából.⁵² A hajótulajdonos-kereskedők *corpus*ai ugyanakkor jellemzően a Birodalom nyugati provinciaiban működtek, az egyetlen biztosan azonosítható *corpus* keleten nem meglepő módon az alexandriai hajósoké, akik jelentős szerepet játszottak a keleti árucikkek nyugatra szállításában.⁵³

Fontos kérdés, hogy a hajó navigációjával kapcsolatban kinek volt joga meghozni a végső döntést. A 11–12. versek alapján úgy tűnik, hogy a százados (ἐκατοντάρχης, *centurio*) mondta ki a végső szót, miután meghallgatta a kormányos, a hajótulajdonos, és a hajó legprominensebb utasa: a tarszoszi Saul (Pál apostol) véleményét. Végül a többség úgy határozott, hogy induljanak tovább. A 19. század neves tudósa, WILLIAM MITCHELL RAMSAY még azon a véleményen volt, hogy mivel a hajó a császár szolgálatában álló gabonaszállító flottához tartozott, a százados véleménye per-döntőnek számított a többiekével szemben: „a legionary centurion was certainly of superior rank to the captain of the vessel of the Alexandrian corn fleet”.⁵⁴ Csakhogy Claudius idejétől kezdve az egyiptomi gabonaszállítás magánvállalkozók kezébe került (Suet. *Claud.* 18.1); és amúgy is nehezen képzelhető el, hogy egy ilyen fontos kérdésben egy katonatiszt figyelmen kívül hagyja a hajózásban járatos szakemberek véleményét. (A hajó személyzetéről lásd még 27:30 igevershöz fűzött kommentárt.)

(27:12) **eljuthatnak Phoinixba, hogy ott átteleljenek** (δύναιντο καταντήσαντες εἰς Φοῖνικα παραχειμάσαι) – A Pált szállító hajó továbbindul Phoinixba, „hogy ott átteleljenek” (12. v.), vagyis kivárják a viharos téli időszak (a „zárt tenger”) végét. „Ez egy északnyugat–délnyugat felé néző krétai kikötő” – jegyzi meg vele kapcsolatban Lukács. Phoinix (az eltérő írásmódok szerint Phoinikosz vagy Phoiniké) nevét valószínűleg a Krétán őshonos pálmafáról (φοῖνιξ) kapta. Szinte teljes bizonyossággal azonosítható a mai Lutróval, ami egy apró üdülőfalu Szfakia járásban, Nyu-

⁴⁷ Waltzing 1896–1900, I. 188–195.

⁴⁸ Rougé 1966, 245–246.

⁴⁹ Sirks 1991; *contra* Broekaert 2008.

⁵⁰ Broekaert 2008, 2009.

⁵¹ Rougé 1966; Broekaert 2013.

⁵² Vélissaropoulos 1980, 55.

⁵³ Rathbone 2007, 311.

⁵⁴ Ramsay 1897, 323–326.

gat-Krétán (35°12' É, 24°5' K), az ókori források (Hieroklész és a Stephanus Byzantinus) szerint Anopolisz („felső város”) kikötője. Az „áttelelés” (a παραχειμασία szóhoz lásd még Csel 28:11; 1Kor 16:6; Tit 3:12) csakis egy szélről és hullámveréstől védett, zárt és mélyvízű kikötőben volt elképzelhető.⁵⁵ Hogy Phoinix–Loutro ennek a célnak tökéletesen megfelelt, bizonyítja egy itt talált latin nyelvű felirat, amelyet az alexandriai Iszopharia-hajó egyik utasa állított a kormányos nevében: *Iovi Soli Optimo Maximo / Sarapidi et omnibus di{i}s et / Imperatori Caesari Nervae / Traiano Aug(usto) Germanico Dacico n(ostro) / Epictetus libertus tabellarius / curam agente operis Dionysio Sostra/ti filio Alexandrino gubernatore / navis parasemo Isopharia T(iti) Cl(audi) Theonis* (IC II.20.7 = CIL III 3, p. 967 = ILS 4395 = EDCS 20800405 = SIRIS 171 = RICIS 203/0701),⁵⁶ magyarul: „*Iuppiter Sol Optimus Maximus Sarapisnak és minden istennek, valamint Imperator Nerva Traianus Augustus Germanicus Dacicus császárunknak (állította) Epictetus szabados, levéltáros, az alexandriai Dionysiusnak, Sostratus fiának, az Isopharia orrdísz viselő hajó kormányosának nevében eljárva, mely(nek tulajdonosa) T(itus) Cl(audius) Theon.*” A felirat számos érdekessége közül kiemelendő, hogy a dedikáció eredeti címzettje Zeus Héliosz Megasz Szarapisz lehetett, de ezt Epictetus *tabellarius* – aki minden bizonnyal görögül és latinul egyaránt jól tudott – összekeverte a latin epigráfiában szokásos *Iuppiter Optimus Maximus* titulussal.⁵⁷ Rendkívül érdekes, hogy a felirat ugyanazt a kifejezést használja, mint Lukács a Csel 28:11-ben szereplő hajóval kapcsolatban: ἐν πλοίῳ Ἀλεξανδρινῷ παρασήμῳ Διοσκοούροις („whose sign was Castor and Pollux”, KJV; „an Alexandrian with a figurehead the twin gods”, INT). A παράσημος jelentése „orrdísz” (figure-head), amit valamennyi ismert ókori mediterrán hajózási kultúra alkalmazott, sőt az angol flotta vitorláshajóin egészen a 19. századig megtalálhatók voltak, amint arról a greenwichi National Maritime Museum kiállításán bárki meggyőződhet. A hajó neve, pontosabban az orrdísz görögül *Iszopharia*, amivel kapcsolatban a kommentátorok általában csak azt jegyzik meg, hogy ez *Iszisz Phariára*, a hajósok „védőszentjére” emlékeztet, holott a szó az ἴσος + φάρος összetétele, ami annyit jelent: „pharosszal egyenlő”, vagyis elképzelhető, hogy egy világítótornyot ábrázolt. — A λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον is sok fejtörést okoz a kommentátoroknak. A legtöbb angol fordítás így adja vissza: „facing both southwest and northwest” (NIV, ESV), ami csak közelítőleg jó fordítás, mivel a Λίψ jelentése „délnyugati szél” (gyakori a klasszikus irodalomban és a *Szeptuagintában* is); a Χῶρος (latin Caurus vagy Corus) jelentése pedig „északnyugati szél” (csak az Újszövetségben fordul elő) – vagyis itt alapvetően nem égtájakról, hanem *szelirányokról* van szó. Ha nagyon szó szerint akarnánk fordítani a mondatot, „az északnyugati és délnyugati szélnek kitett” lenne a helyes megoldás. Mondanunk sem kell, hogy a leggyakoribb *szelirány* jelzése alapvetően fontos információ volt a hajósok számára.

(27:13) **enyhe déli szél támadt** (ὕποπνεύσαντος δὲ νότου) – A *genitivus absolutus* egyaránt lehet idő- és okhatározói értelmű, az angol fordításokban általában hangsúlyozzák, hogy a ὕποπνεύω *enyhe* szelet jelent: „when a gentle south wind began to blow” (NIV); „when a light wind began

⁵⁵ Ogilvie 1958 kimutatta, hogy a kikötő vízszintje 3,8–6,3 méterrel magasabb volt az ókorban, vagyis alkalmas lehetett mélymerülésű teherhajók kikötésére.

⁵⁶ Guarducci–Halbherr 1939, xx, 7; Bowsky 1995, 269. n. 19.

⁵⁷ Szarapisz szerepéről a hajózásban lásd Tomorad 2005; Bricault 2019.

blowing” (NLT); „now when the south wind blew gently” (ESV); „when a moderate south wind came up” (NASB) stb. — Pál hajútjának leírásában összesen négyféle szél-elnevezés szerepel: a *Lipsz*, a *Khórosz*, a *Notosz* és az *Euroklüdón* vagy *Eurakülón* (12–14. versek, sorrendben). Az ókorban négy, nyolc, tizenkettő és huszonnégy csúcsú szélrózsát használtak.⁵⁸ A fennmaradt irodalmi forrásokban – hajózási szövegkörnyezetben – leggyakrabban a 12-es szélrózsza szerepel, amit a rhodoszi Timoszthenész fejlesztett ki a Kr. e. 3. században. Ebben a következő elnevezések szerepelnek: *Aparktiasz* (É); *Boreasz* (ÉÉK); *Kaikiasz* (ÉK); *Apeliotész* (K); *Eurosz* (DK); *Phoenikiasz/Euronotosz* (DDK); *Notosz* (D); *Leukonotosz/Libonotosz* (DDNy); *Lipsz* (DNy); *Zephyrosz* (Ny); *Argesztész* (ÉNy); *Thraszkiasz/Kirkiosz* (ÉÉNy). A Lukács által említett szelek közül tehát csak a *Lipsz* és a *Notosz* szerepel a Timoszthenész-féle 12-es görög szélrózsában. A *Khórosz* latin eredetű, és az *Eurakülón*nal együtt Vitruvius 24-es római szélrózsájában található meg.⁵⁹ Seneca a *corus*-t NyÉNy-i szélnek mondja; Plinius mindkettőt ÉNy-inak nevezi (egy 8-as szélrózsát használva) és NyÉNy-inak az *agrestes*-szel együtt (a 12-es szélrózsában), de Lukácsnál KÉK-i szélként szerepel.⁶⁰ (Lásd még alább a 27:14-es versnél.)

Régészeti leletek vallanak arról, hogy a rómaiak előszeretettel állítottak fel szélrózsákat a városokban, illetve utak mentén. Ezek az anemoszkópok elsősorban az utazók céljait szolgálták, és időjárásjelző-szerepük volt. De vajon a Platón által említett „hajózási eszközök” (ναυτικοῖς ὀργάνοις) között lehettek-e hordozható szélrózsák?⁶¹ Egyelőre ilyenek nem kerültek elő hajóroncsokból, de van egy irodalmi utalás, amely szerint a szirakúzi Hierón hatalmas hajóján napóra (*horologium*) is helyet kapott.⁶² Márpedig ismerünk olyan napórákat – ha nem is sokat –, amelyekbe szélrózsák is bele voltak szerkesztve. (Ezek közül három Rómában, egy pedig Aquileiában került elő.) Vagyis elméletileg nem kizárt, hogy az Athénaiosz által említett napóra a szelek irányát is mutatta. Előkerültek olyan kisméretű, fából készült szélrózsák is, amelyek a szó szoros értelmében hordozhatóak voltak, és talán tengeri utakon is használhatták őket. Iudaea/Palaestina fővárosában, Caesareában két olyan fából készült eszközre bukkantak a régészek, amelyek egyik oldalán az állatövi jegyek és *Sol Invictus* jele, a másikon egy oktagon szerepelt (ez utóbbi lehetséges, hogy a nyolcas szélrózsza megfelelője).⁶³ Az eszköz első kiadói úgy vélekednek, hogy valamiféle apotropaikus tárgy lehetett, amely talán egy tengerészé volt. A tárgyat a 4–5. századra keltezik. A hajókon egyébként – a fennmaradt ábrázolások alapján – gyakran használtak jelzőszalagokat és zászlókat az árbocokhoz kötve, hogy ezek mutassák a kormányosnak az aktuális szélirányt. Egy hellenisztikus kori görög epigramma szerint ezek bőrből készült csíkok (διφθερίδες) is lehetettek.⁶⁴ Arab hajósok a középkorban selyemszalagokat is használtak ebből a célból.

⁵⁸ Murray 1987.

⁵⁹ Marcus Vitruvius Pollio (Kr. e. 80–15) római építész, hadmérnök és szakíró, főműve a *De architectura*. Az általa leírt szélrózsza (*De arch.* I. 6.10) ezek szerint a Kr. u. 1. század közepére már széles körben ismert volt.

⁶⁰ Plinius, *Naturalis historia* XVIII. lxxvii. 333–339 (8-as lista), II. xlvi. 119–120 (12-es lista).

⁶¹ Platón, *Az államférfi* 298d. Kövendi Dénes ford.

⁶² Athénaiosz, *Lakomázó bölcsek* (*Deipnosophistai*) V. 207e–f.

⁶³ Ovadiah–Mucznik 1996.

⁶⁴ *Antologia Graeca* IX. 546 (Antiphrilos): Κήν πρύμνῃ λαχέτω μέ ποτε στίβας αἱ θ' ὑπὲρ αὐτὴν | ἡχεῦσαι ψακάδων τύματα διφθερίδες.

(27:13) **szorosan a partvonal mentén haladtak tovább Kréta mentén** (ἄραντες ἄσσον παρελέγοντο τὴν Κρήτην) – Annak ellenére, hogy Hieronümosz alaposan félreértette az ἄραντες ἄσσον παρελέγοντο τὴν Κρήτην mondatot, és azt hitte, hogy Pálék hajója ezen a ponton tett egy kitérőt Asszoszba, a szöveg jelentése egészen világos: „sailed along the shore of Crete” (NIV), „sailed close to the shore of Crete” (NLT), „sailed along Crete, close to the shore” (ESV), „sailed along, hugging the coast of Crete” (BSB), „they began coasting along very near Crete” (BLB), „they sailed close by Crete” (KJV). Az angol hajózási nyelvben nagyon szemléletes kifejezés a „partot ölelve” hajózni, amit a kabotázs miatt gyakran alkalmaztak a kisebb hajók. Ugyanakkor viharos időben ez sem volt éppen veszélytelen vállalkozás, hiszen ha túl közel haladtak a parthoz, egy nagyobb széllelés könnyen a sziklákhöz sodorhatta vagy zátonyra futtathatta a hajókat.

(27:14) **viharos forgószelel csapott le ... amelyet „északkeletinek” neveznek** (ἔβαλεν κατ’ αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικός ὁ καλούμενος Εὐρακύλων) – A „viharos forgószelel” (ἄνεμος τυφωνικός) meteorológiai nyelven szólva egy mérsékelt égövi (vagy mediterrán) ciklon lehetett, amelyben a szél sebessége az óránkénti 100–250 km-t is elérheti.⁶⁵ (A trópusi ciklont a Csendes-óceán nyugati térségében tájfunnak, a Karib-tenger térségében és a Csendes-óceán keleti térségében hurrikánnak hívják; míg az Indiai-óceánon és Ausztrália körül egyszerűen csak ciklonnak vagy orkánnak nevezik.) A mediterrán ciklon főként októbertől márciusig alakul ki, mikor az észak-északnyugat felől érkező hideg légtömegek keverednek a Földközi-tenger felett található, viszonylag enyhe levegővel. — A 14. versben ugyan akad egy szövegkritikai probléma, de ez könnyen javítható. Az eredeti szövegben bizonyosan az Εὐρακύλων név szerepelt, ami egy „öszvér” szóösszetétel a görög *Euros* és a latin *Aquilo* kifejezésekből.⁶⁶ A szélnevét a 12-es szélrózsa használatát feltételezi. Az *Eurakülón* Lukácsnál nyilvánvalóan KÉK-i szélként szerepel, és ezt irányt megerősíti a Thuggában (Dougga, Marokkó) talált 2–3. századi mozaikpadló, amelyen a 12-es szélrózsában szintén ebben az irányban tüntetik fel.⁶⁷

(27:15) **nem volt képes szélel szemben haladni** (μὴ δυναμένου ἀντοφθαλεῖν τῷ ἀνέμῳ) – A szélel szembeni hajózás a legelterjedtebb négyszögletű vitorlakkal igen nagy nehézségekbe ütközött, lásd fentebb a 27:4-es versnél.

(27:16) **egy Kauda nevű apró sziget alá futottunk be** (νησίον δέ τι ὑποδραμόντες καλούμενον Καῦδα) – Szokás volt, hogy a szél elől a parttal szemben fekvő kisebb szigetek szélárnyékába húzódnak be a hajók: például Knósszosz kikötője a vele szemben fekvő Dia szigete volt. A Lukács által említett Kauda⁶⁸ (ma Gavdosz) nemcsak a mai Görögország legdélibb szigete, hanem egyben Európa legdélibb pontja is (34°50' É, 24°5' K). Krétától 45 km-re délre található, területe mindössz-

⁶⁵ Coones 1986.

⁶⁶ Az *Etymologicum Magnum* ugyanezt a szelet *Tüphón*nak is nevezi: Τυφῶν γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ἀνέμου σφόδρα πνοή, ὅς καί εὐρυκλύδων καλεῖται, *Etym. Magn.* p. 772, 30.

⁶⁷ *Septentrio / Aquilo / Euroaquilo / [V]o[l]turnus / Eurus / Leuconotus / Auster / Libonotus / Africus / Faoni[u]s / Argestes / Circius*, *CIL VIII,4 26652 = EDCS 25600768*.

⁶⁸ Szövegkritikai változatok: Κλαυδα, Κλαυδη, Γλαυδη, lásd Harris 1909.

sze 33 km², legmagasabb pontja a Vardia-hegy (345 m). A szigetnek 2021-ben 124 állandó lakosa volt, de a régészeti leletek tanúsága alapján a római korban akár több százan is lakhatták. A sziget északi részén egy kb. 1,1 km-es római vízvezeték nyomait is megtalálták. A helyiek teraszos földművelést folytattak, emellett kecskét tenyésztettek, és méheket tartottak. Ilyen mértékű populációt természetesen a sziget nem tudott anélkül eltartani, hogy környezete is meg ne sínylette volna: az endemikus fenyőfélék kiirtása nyomán a szigetet ma szinte csak *maquis* borítja.

(27:16) **megtartani a csónakot** (περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης) – Ami a σκάφη (latinul *sca-pha*) jelentését illeti, a RÚF-fordításban („nagy nehezen ugyan, de meg tudtuk tartani a mentőcsónakot”) is visszaköszön az a hagyomány, hogy itt klasszikus „mentőcsónakról” van szó, amint azt számos angol fordításban is megtaláljuk („lifeboat”, NIV, NLT, BSB, CEV). Az angol változatokban azonban szerepel még a „boat” (KJB, ASV), a „ship’s boat” (ESV, NASB) és a „skiff” (NKJB, AB, CSB) is, amelyek azért jobbak, mert nem szűkítik le a csónak feladatát egyetlen funkcióra. Az ókorban ugyanis minden nagyobb hajó maga után vontatott egy kisebb csónakot, amint az pl. a pompeii Európa-ház híres graffitóján is látható. Ennek feladata nemcsak az életmentés, hanem sokkal inkább a partra szállítás volt, mivel a nagyobb hajók sokszor a nyílt vízen horgonyoztak. (A mai hajózási nyelven ezt nevezik „dinghy”-nek.) A csónakot alapesetben vontatták, de Lukács szerint a viharban félő volt, hogy elveszítik, ezért a „fedélzetre emelték” (27:17), majd ismét a „tengerre eresztették” (27:30) és kötélén vontatták (vö. „elvágták a csónak köteleit”, 27:32).

(27:17) **alulról átkötötték a hajót** (ὑποζωννύντες τὸ πλοῖον) – Angolul „frapping”-nek nevezik azt az ősidők óta ismert eljárást, amit vészhelyzetben alkalmaztak a hajók palánkzatának szétesése ellen: erős köteleket (ὑποζώματα, *tormenta*) vezettek át a gerinc alatt, amikkel körbekötözték a hajótestet, ahogyan mi a csomagokat szoktuk zsineggel körülkötni.⁶⁹ A kerküriaiak a régi hajóikat ezzel a módszerrel tették használhatóná (ζεύξαντες τε τὰς παλαιὰς ὥστε πλωίμους εἶναι, Thuk. I. 29; cf. Polüb. XXVII. 3.3). A ciprusi Nea Paphosz egyik római kori házának feltárásakor 1986-ban egy olyan szokatlan agyagmécsest találtak, amely egy hajót ábrázolt.⁷⁰ A 37,7 cm hosszú, 10,5 cm széles és 13,8 cm magas *polylychnion* a 2–3. századra datálható. Ennek egyik érdekessége, hogy egy a hajótesten vízszintesen körbefutó *hüpozómát* ábrázoltak rajta; valamint egy a hajótestre merőlegesen körben futó kötélzetet is láthatunk, amit *korüphaionnak* neveztek.⁷¹

(27:17) **a Szürtisz felé vetődnek** (εἰς τὴν Σύρτιν ἐκπέσωσιν) – A Szürtiszek a Líbia partjai előtt elterülő zátonyos, homokpadokkal tarkított sekély öblök: a Nagy-Szürtisz (Sidra-öböl) Keleten, a Kis-Szürtisz (Gabesi-öböl) pedig Nyugaton. Sztrabón kissé töredékesen fennmaradt szövege ugyanezt erősíti meg: „a veszélyessége mind ennek a [Nagy] Szürtisznek, mind a Kis-Szürtisznek . . . , hogy a tengerfenék sok helyen nagyon sekély, s a dagály és apály alkalmával megesisik, hogy némelyek zátonyra futnak, s ott vesztegelnek, mentő jármű pedig ritkaság. Ezért a hajózók ezek-

⁶⁹ A kötelekről lásd Schauroth 1911. – A körbekötözés módszeréről lásd Casson 1971, 92.

⁷⁰ Michaelides 2009.

⁷¹ Morrison–Williams 1968, 296–297.

től távol tartják magukat, s vigyáznak, hogy a szelek észrevétlenül az öblökbe ne sodorják őket” (*Geógr.* XVII. 3.20. C 836).⁷² Pomponius Mela nagyjából egy-két évtizeddel Pál útja előtt így írt a Szürtiszekről: „A Szürtisz egy majdnem száz mérföld széles öböl, ahol a nyílt tengert fogadja, és háromszáz mérföld széles, ahol a tengert zárja körül. Nincsenek kikötői, ijesztő és veszélyes a sekély vízben fekvő gyakori zátonyok miatt, és még veszélyesebb a tenger be- és kiáramlásakor ellentétesen forgó áramlás miatt” (I. 35). Sztrabón és Mela megfigyeléseit a mediterrán viszonyok között szokatlanul nagy árapályról, az erős északi szelekről és a gyakori szélcsendes időszakokról, valamint a 3 csomós ellentétes áramlásról a modern kutatás is megerősíti.⁷³ Sallustius ehhez hozzáfűzi még a homokviharokat (*Bell. Iug.* 78.3, 79.6), Diodórosz (XX. 42.2) és idősebb Plinius (*NH* V. 26) pedig a tengeri kigyók veszélyére figyelmeztet. Ennek ellenére a Szürtiszek hátsó részében is élénk gazdasági élet folyt, aminek bizonyítéka, hogy a Pszeudo-Szkülax által Kr. e. 331 körül a líbiai tengerparton felsorolt kikötők száma megsokszorozódott a római kor elejére, amint azt a *Stadiasmus Maris Magni* címen fennmaradt *periplusz* is bizonyítja.⁷⁴ Mindazonáltal a „zárt tengeren” viharos időben vitorlázva nagy veszélyek fenyegették az ide sodródó hajókat.

(27:17) **bevonták a vitorlát** (χαλάσαντες τὸ σκεῦος) – A hajózástörténeti kézikönyvek szerint a Mediterráneumban mintegy ezer éven át (Kr. e. 500–Kr. u. 500) négyszögletes vitorlát használtak a hajókon, amit a Kr. u. 2. századtól kezdett felváltani a latin vitorla. Ha hihetünk Plinius tudósításának, a kiegészítő vitorlákat a Flavius-kortól kezdve alkalmazták.⁷⁵ Mindenekelőtt az ún. elővitorlák (tarcs- vagy orrvitorlák) jelentek meg, a kétárbocosokon feltűnt az artemón- vagy csúcsvitorla. A latin vitorla elterjedése egyes elképzelések szerint hirtelen történt, mások ellenben több évszázados, lassú folyamatnak tartják.⁷⁶ Egyes vélemények szerint a latin vitorla előnyösebb a négyszögletes vitorlával szemben: nagyobb manőverezőképességet enged a hajónak, emellett kevesebb kötélzettel, vagyis kisebb számú személyzettel működtethető, így alkalmasabb a kedvezőtlen szélviszonyok közötti hajózásra.⁷⁷ Ezzel szemben a mai kutatás azt hangsúlyozza, hogy a négyszögletes vitorla is használható eszköznek bizonyult a téli, kedvezőtlen időjárási viszonyok közepette a Földközi-tengeren.⁷⁸ Az antik hajósok már az archaikus korban (Kr. e. 700 körül) bevezették a különféle felhúzókötelekből és csigákból álló bonyolult kötélrendszert, amely lehetővé tette, hogy akár egy kis létszámú legénység is viszonylag könnyen és biztonságosan kezeljen egy nagyméretű vitorlát.⁷⁹ A modern hajórekonstrukciókkal (Kyrenia II, Olympias) végzett kísérletek is azt bizonyították, hogy a latin vitorla kezelése sokkal bonyolultabb a négyszögletes vitorláénál, különösen erős

⁷² A Szürtiszek veszélyessége irodalmi toposz: Ap. Rhod. *Argon.* IV. 1235–6; Ovid. *Am.* II. 11.17–20; Sen. Ag. 479–480; Sil. *Pun.* XVII. 246–247; Verg. *Aen.* I. 111.

⁷³ Arnaud 2005, 174.

⁷⁴ Quinn 2011, 13.

⁷⁵ Plinius, *Naturalis historia* XIX. 5.

⁷⁶ Whitewright 2008.

⁷⁷ Casson 1971, 68, 232; Roberts 1993, 29.

⁷⁸ Beresford 2013, 157–159.

⁷⁹ Ilyen csigákat és felhúzóköteleket eddig főként a Vörös-tengeri kikötőkben találtak: Bereniké (Wild–Wild 2001); Myos Hormos (Whitewright 2007).

szélben. Olykor még a vitorla felvonása és leeresztése is nehézségekbe ütközik.⁸⁰ JAMES BERESFORD kutatásai szerint miközben a négyszögvitorlával az erős monszunszélben nyugodtan átszelték az Indiai-óceánt az ókorban, latin vitorlával felszerelt hajókkal még a 19. században is alig merészkedtek ki a Perzsa-öbölből.⁸¹ (Lásd még a 27:40-hez írt kommentárt.)

(27:18) **könnyítettek a hajón** (ἐκβολὴν ἐποιούντο) – Szó szerint: „kidobálást csináltak”, vagyis minden felesleges dologtól megszabadultak, bár a szöveg nem mondja ki, de valószínűsíthetően elsősorban az utasok poggyászáról lehetett szó, amit a hajó nélkülözhető felszerelési tárgyai követtek (19. v.). Iuvenalis a XII. satirában Catullus nevű barátjának viharos hajóútját írta le Baeticából Ostiáig, amelynek során szintén először az utasok poggyászától szabadultak meg a kapitány parancsára: „*tengerbe vettetik a használati tárgyak legnagyobb része*” (*iactatur rerum utilium par maxima*, Iuv. Sat. XII. 52).

(27:19) **dobálták ki a hajó felszerelését** (τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἔριψαν) – Itt kifejezetten a hajóhoz tartozó, nélkülözhető felszerelésekről van szó (ezek tartalék deszkák, kötelek, fém alkatrészek, főzőedények, edénykészletek stb. lehetnek) Iuvenalis imént idézett satirájában arra kényszerültek, hogy a hajó árbócát is kivágják (*malum ferro summitteret*, Iuv. Sat. XII. 54–55).

(27:20) **sem a nap, sem a csillagok nem látszottak** (μήτε δὲ ἡλίου μήτε ἀστρων ἐπιφαινόντων) – Az ókori navigációban a Nap és a csillagok helyzetének megfigyelése játszotta a legfontosabb szerepet. A csillagok megfigyelésén alapuló navigációra vonatkozó legkorábbi utalást az *Odüsszeiában* találjuk, ahol Kalüpszó azt tanácsolja Odüsszeusznak, hogy a Medve csillagkép (Ursa Maior) mindig a balkezére essen, és ezzel egyidejűleg figyelje a Peliádok, a későn lenyugvó Arktophüla (Medveőrző) és az Orion pozícióját, amint kelet felé hajózik szigetéről, az Ógügiéről.⁸² Bár a hajózási asztronómia irodalma csak rövid töredékekben maradt ránk, az ókori irodalom telis-tele van utalásokkal ennek alkalmazásával kapcsolatban. Mint irodalmi toposz, általában az *Odüsszeia* fentebb idézett 5. énekére vezethető vissza. Fő elemei: (1) a kormányos éjszaka ül a kormánylapát mellett és küzd az álmoassággal, hogy ébren tudjon maradni; (2) nagyon jól ismeri a hajózáshoz elengedhetetlenül szükséges csillagképeket, amelyek minden esetben a következők: a Fiastyúk, a Nyilas, az Orion és a Nagy Medve; (3) képes arra, hogy előre jelezze a vihart (4) és igen messziről észrevegye a szárazföldet. Jó példa erre Tiphüsz, Apollóniosz Rhodiosz *Argonautikájának* kormányosa, valamint Palinurus, Aeneas hajójának kormányosa; végül Bato, a karthágói kormányos Silius Italicus *Punicájában*,⁸³ és még számos példát említhetnénk a római és keresztény irodalomból.⁸⁴ Nagyjából mindent, amit az ókoriak éjszakai hajózásáról tudunk, ezekből az időben elszórt, műfajilag is tarka-barka utalásokból vagyunk kénytelenek kihámozni. Részben a gyenge forrásadottságoknak, részben pedig EVA GERMAINE RIMINGTON TAYLOR (1879–1966) an-

⁸⁰ Beresford 2013, 160–161.

⁸¹ Beresford 2013, 158–163.

⁸² Hom. *Od.* V. 273–276.

⁸³ Apoll. Rhod. *Arg.* I. 105–108; Val. Flacc. *Arg.* V. 44–52; Verg. *Aen.* III. 513–517; Sil. Ital. *Pun.* XIV. 453–457.

⁸⁴ Petr. *Sat.* 102; Eus. *Praep. Evang.* XI. 18; Lib. *Prog.* IV. 1.13; *Anth. Pal.* VII. 498, IX. 242. stb.

gol földrajztudós nagyhatású művének is köszönhető, hogy szokás az ókori hajósok asztronómiai tudását mélyen alábecsülni.⁸⁵

Elképzelhető, hogy éjszaka a kormányosok a csillagképek változásai alapján váltották egymást a virrasztásban. Mivel a csillagképek nagyjából egyforma nagyságúak és kb. 30°-ot foglalnak el az égbolton, és egyszerre mindig csak hat zodiákusjegy figyelhető meg, a hajósok ezek megfigyeléséből számolták ki az idő múlását, és hogy mikor váltsák egymást a kormány mellett. A Kr. e. 3. századra a görögök a Nagy Medve (Ursa Maior), a szidóni, vagyis a föníciai hajósok pedig a Kis Medve (Ursa Minor) alapján tájékozódtak.⁸⁶ Emellett ismerték azt az összefüggést, hogy a Sarkcsillag magassága (ennek matematikai rövidítése φ) összefüggésben áll a szélességi körrel, ahol a megfigyelő tartózkodik:⁸⁷ ha pl. egy megfigyelő Málta magasságában (azaz az északi szélesség 36°-án) áll, a Sarkcsillag 36°-kal van a horizont felett. Ennek a jelenségnek a legpontosabb leírása Lucanus imént már idézett *Pharsalia* című eposzában maradt ránk, abban a részben, ahol Pompeius a pharsalusi csatavesztés után Caesar elől hajókon Egyiptomba menekül.⁸⁸ Lucanus szerint a kormányos a csillagok megfigyeléséhez az árbocrudat használta mérőeszközü: *descendit ab arbore summa / Arctophylax* („az árboc tetejéről lekúszik az Ökörhajcsár [csillagkép]”). A Sarkcsillag magasságának méréséhez azonban Ptolemaiosz korára (Kr. u. 2. század első fele) már kifejlesztettek egy sík asztrolábium-szerű szerkezetet (a félgömb-alakú armilláris, vagy éggömb kétdimenziós megfelelőjét), amelynek leírása a 4. századi alexandriai Theón elveszett művében szerepelt.⁸⁹ Ez egy olyan mechanikusan működő műszer volt, amelynek egyik oldalán feltüntették az éggömböt a napfordulók és a zodiákusok köreivel, az ekliptikus és a jelentősebb állócsillagok helyzetét, valamint a másik oldalon egy nézőkét (*dioptra*) helyeztek el, amin keresztül nézve meg lehetett állapítani a szélességi fokot. Egyelőre hasonló műszer nem került elő hajóroncsokból, de el kell fogadnunk azt a véleményt, hogy ezt a szerkezetet minden hajó fedélzetén alkalmazhatták.⁹⁰ Műszerek hiányában a hajósok hüvelykujjukat vagy kezüket használták a Sarkcsillag magasságának meghatározásához – erre az egyszerű módszerre az arab hajósok körében is akad példa.⁹¹ A szélességek meghatározásának viszonylag pontos módszerével a következőképpen hajóztak. Először is ismerniük kellett a célállomás szélességi fokát (pl. Bonifacio-szoros = 41° 18' É; Messinai-szoros = 38° É; Rhodosz = 36° 25' É), amihez a földrajztudósok viszonylag pontos szárazföldi mérésekkel járultak hozzá. A kiinduló állomástól először északi vagy déli irányban addig hajóztak a hosszúsági kör mentén, ameddig el nem érték az adott szélességet, majd 90°-ban elfordultak, és keleti vagy nyugati irányban – az adott szélességi kör mentén – elhajóztak a célkikötőbe. Ennek pontosságát úgy ellenőrizték, hogy az asztrolábiumban végig azonos magasságon kellett tartani éjszaka a Sarkcsillagot, nappal a déli Napot.

⁸⁵ Taylor 1971; Severin 1987; Janni 1996; Medas 2004.

⁸⁶ Taylor 1971, 43.

⁸⁷ Gem. *Isag.* V. 58; Sztrabón I. 1.21, X. 2.12 (vö. Aujac 1966, 122–125); Plin. *NH* II. lxxi. 178; Cleomedes, *De motu* (ed. Ziegler 1891, p. 64).

⁸⁸ Luc. *Phars.* VIII. 167–184; vö. Taylor 1971, 46–48; Medas 2004, 159–161.

⁸⁹ Neugebauer 1949, 240–243, modelljét lásd Neugebauer 1983, 278–281; Evans 1998, 156.

⁹⁰ Hyde 1947, 319.

⁹¹ Taylor 1971, 49; Evans 1998, 248–149.

(27:27) **sodródtunk az Adriai-tengeren** (διαφερομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ) – A διαφέρω ige használata azt sejteti, hogy a hajó „ide-oda hányódott”. Az Adriai-tenger megnevezése sok kérdést vet fel, mivel a mi térképeinken Pálék a Jón-tengeren hányódtak. Sztrabón így ír az Adria és a Jón-tenger megkülönböztetéséről: „A torkolata egy és ugyanaz mindkettőnek: az ióni abban különbözik a másiktól [az adriaitól] hogy ez a név csak a tengernek az első részére vonatkozik, míg az Adria a belső, a szögletig terjedő részt jelölte” (VII. 5.9. C 317). Amivel tulajdonképpen ugyanazt mondja, amit a mai földrajzkönyvek is: az Adria délen a 71 kilométer széles Otrantói-szorossal kapcsolódik a Jón-tengerhez, amely ily módon az Adriai-tenger déli előtengere Szicília, Calabria, a Salentói-félsziget és Albánia délnyugati, illetve Görögország nyugati partjai között.⁹² Csakhogy korábban maga Sztrabón tett egy olyan megjegyzést, miszerint „az Ión-öböl az Adriai-tenger egyik része” (ὁ δὲ Ἴόνιος κόλπος μέρος ἐστὶ τοῦ νῦν Ἀδρίου λεγομένου, II. 5.20. C 123). Ez utóbbit erősíti meg Pauszaniász a 2. században, aki azt írja, az Itália és Szicília közötti Messinai-szoros köti össze az Adriai- és a Tirrén-tengert (*Perieg.* V. 25.3). Az ugyancsak a 2. század közepén Alexandriában alkotó Ptolemaiosz (*Geog.* III. 4.1; III. 15.1) különbséget tesz az Adriai-öböl (ὁ Ἀδριατικὸς κόλπος) és az Adriai-tenger (τὸ Ἀδριατικὸν πέλαγος) között. Az előbbi nála az, amit mi Adriai-tengernek nevezünk, az utóbbi pedig szerint Szicília és Kréta partjáig húzódik. Ez a kérdés azért is fontos, mert segíthet eldönteni azt, hogy Pálékat melyik Máltán érte a hajótörés: a mai Horvátországhoz tartozó Mljet szigetén (*Melita Illyrica*) vagy Máltán (*Melita Africana*).⁹³ (Erről bővebben lásd a 28:1-hez fűzött kommentárt.)

(27:28) **leengedték a mélységmérőt** (βολίσαντες ... πάλιν βολίσαντες) – A mélységmérő lebocsátása a βολίζω igével van kifejezve. A mérés először „húsz ölt mutatott”, majd „tizenöt ölt mérték” (27:28). A Lukács által használt *orgiia* = 4 könyök (*péchiusz*) vagy 6 láb (*pusz*), egy sztadi-on századrésze, értékét általában 1,78–2,10 méter között adják meg, vagyis először 35–42 métert, másodsor 26–31 méter mélységet mérték. A víz mélységét egyébként a tenger színe alapján is meg lehet becsülni. A hajózási kézikönyvek szerint a barna és sárgásbarna szín 2 méteres, vagy annál kevesebb; a zöld 2–5 méteres; a kékeszöld 5–25 méteres; a sötétzöld vagy sötétkék szín pedig 25 méteresnél nagyobb mélységet jelez.⁹⁴ Az ókori irodalomban az egyetlen utalás a víz színe és mélysége közötti összefüggésre Apollóniosz Rhodiosznak az Argó-hajóról szóló eposzában olvasható.⁹⁵ Lukács azonban nem erre a módszerre, hanem egy mélységmérő eszközre utal, amit különösen a partok közelében, vagy a zátonyokkal, homokpadokkal teli vizekben használtak. Ennek legegyszerűbb módja a mélységmérő rúd alkalmazása volt, amit Egyiptomban már a Kr. e. 3. évezred közepén is alkalmaztak.⁹⁶ Bár ez a módszer csak kb. 2 méteres vízmélységig volt kényelmes, és a hajónak álló helyzetben kellett lennie, valószínűleg az egész ókor folyamán használták. A régészeti maradványok nagy száma alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy a kőből vagy

⁹² Ivetic 2022.

⁹³ Meinardus 1974; Warnecke 1993; Buzov 2012.

⁹⁴ Beresford 2013, 194–195.

⁹⁵ Ὡς ἄρ' ἔφη: ὁ δὲ χεῖρα τανύσσατο, δεῖξε δ' ἄπωθεν / φωνήσας πόντον τε καὶ ἀγχιβαθὲς στόμα λίμνης, Apol. Rhod. Arg. IV. 1571–1572.

⁹⁶ Wachsmann 1998, fig. 2.15; Oleson 2008, 131.

ólomból készült mélységmérő súlyok is igen népszerűek lehettek az ókori hajósok körében. Ezeket egy zsinórra fűzték fel, miután valamilyen ragadós anyaggal (faggyúval, viasszal, gyantával vagy kátránnyal) kívülről bekenték, hogy a tenger fenekére érve magukhoz ragasszák az ott található dolgokat.⁹⁷ Hérodotosz személyesen is megtapasztalta, hogy „odafelé [ti. Egyiptomba] hajózunk, és a szárazföldről egynapi hajóútra leeresztjük a mérőzsinórt, az iszapot húz fel, noha a víz mélysége tizenegy öl; ebből kiviláglik, hogy a víz egészen idáig elsodorja a földet”.⁹⁸ Rossz látási körülmények közepette igen nagy hasznára lehetett a hajósoknak a mélységmérők használata,⁹⁹ ami az ókori hajósok alapfelszerelése közé tartozott – JOHN OLESON megfogalmazásában egyenesen a legfontosabb navigációs eszköz volt¹⁰⁰ –, annak ellenére, hogy a Földközi-tengernek viszonylag szűk a kontinentális talapzata: a tenger területének mindössze 20%-a sekélyebb 200 méternél.¹⁰¹

(27:29) **a tatról kivetettek négy horgonyt** (ἐκ πρύμνης ῥίψαντες ἄγκυρας τέσσαρας) – A hajónak nemcsak a tatján, hanem az orr-részében is voltak horgonyok: „horgonyokat akarnának kivetni a hajó orrából” (30. v.), amelyeket gyorsan lecsapó vihar esetén nem tudtak kézzel felhúzni, ezért „elvágták a horgonyokat és a tengerben hagyták őket” (40. v.). Lukács leírása ismét rendkívül pontos, és élesszemű megfigyelőre vall. Az ókorban ugyanis valamennyi nagyobb teherhajó több horgonyt is szállított. Ezek lehettek egyszerű átfúrt kődarabok, amiket a római korban felváltottak az ólompántokkal megerősített íjas fahorgonyok, ezeket viszont a Kr. u. 2. századtól kezdték lecserélni részben vagy teljesen vasból készült horgonyokra.¹⁰² A Kr. u. 5. században a dél-francia partok előtt elsüllyedt *Dramont E* jelzésű hajóroncsra, amely eredetileg 14,1 m hosszú és 6,15 m széles volt, kapacitása pedig 20,5 tonna áru volt, összesen tíz horgony került elő. A Bodrummal szemben elsüllyedt, ugyancsak bizánci, 19 m hosszú és 8 m széles, kb. 1100 amphora kapacitású *Yassiada*-roncsra pedig tizenegy horgony találtak. Mivel a Pál apostolt szállító hajó ezeknél jóval nagyobb méretű volt, analógiás alapon kijelenthetjük, hogy a horgonyok száma is bizonyosan tíznél több lehetett.

(27:29) **fohászkodva várták, hogy megvirradjon** (ἡχοντο ἡμέραν γενέσθαι) – A „fohászkodásnak” fordított ἡχοντο nemcsak imádkozást jelent, hanem fogadkozást, fogadalmak tételét is, természetesen ebben a korban még a pogány istenségeknek. A Földközi-tengeren a szamothrakéi Kabirok mellett Poszeidón (Neptunus), Iszisz, Szarapisz és Aphrodité (Venus) számított a hajósok első számú védelmezőjének.¹⁰³ A mediterrán térségben számos olyan ábrázolás maradt fenn,

⁹⁷ Egy Tel Dor (Izrael) közelében talált bizánci mélységmérő-súlyon még megtalálták a marhafaggyú maradványait a régészek, lásd Rosen et al. 2001.

⁹⁸ Hérod. II. 5.2. Muraközy Gyula ford.

⁹⁹ Ezekből a Mediterráneum területén 177 db-ot katalogizált John Oleson (Oleson 2008, 131). A mélységmérő súlyok több mint 80%-a a Kr. e. 2–Kr. u. 2. század közötti időszakból származik, ami egybeesik a földközi-tengeri kereskedelem virágkorával.

¹⁰⁰ Oleson 2000, 294.

¹⁰¹ Beresford 2013, 197. n. 93.

¹⁰² Throckmorton 1972, 77–78; Kapitän 1984.

¹⁰³ Poszeidón: Pevnick 2014; Iszisz: Bricault 2006, 13–154; Szarapisz: Bricault 2006, 155–170; Aphrodité: Demetriou 2012, 92–96.

amely Isziszt szélről dagadó kibontott vitorlával jelenítette meg,¹⁰⁴ az „ezernevű” egyiptomi istennő tengerre utaló elnevezései között pedig szerepel az *Euploia* („Jól hajózó”), a *Pelagia* („Tengeri”), a *Szótéria* („Megmentő”), a *Pharia* („Világítótorony”) vagy a *Kübernétisz* („Kormányos”).¹⁰⁵ Iszisz tiszteletére ünnepelték a hajózási idény kezdetét jelentő *Ploiaphészia*-ünnepet, amit latinul *Navigium Isidis*nek neveztek.¹⁰⁶ Egy hellenisztikus kori epigramma szerint Aphroditénak azért van annyi szentélye a tengerparton, mivel ő teszi biztonságossá a hajózást,¹⁰⁷ három másik epigramma pedig azt fejtegeti, hogy ha a hajós áthalad az Alexandria közelében található Zephürion-fokon, ahol Aphrodité szentélye áll, mindenképpen az istennőhöz kell imádkoznia jó szélért.¹⁰⁸ A viharból vagy hajótörésből megmenekült hajósok festett vagy faragott fogadalmi táblákon örökítették meg szabadulásukat: „s hogy sokan átérték mégis, fogadalmi / táblák száza reá a biztonság templomainkban; / hisz – ki ne tudná? – mind Isisből élnek a festők” – írja a római satíraszerző (Iuv. Sat. XII. 26–28).

(27:30) **matrózok** (ναῦται) – Egy hajó személyzete a kapitányból, a kormányosból, a legénységet irányító fedélzetmesterből és a navigátorból állt, aki meghatározta a hajó irányát és a helyzetét.¹⁰⁹ A nagyobb teherhajókra a tulajdonos vagy a hajóstársaság általában kinevezett egy gazdasági vezetőt, egy hajókincstárnokot is, aki az üzleti ügyekért felelt, és szükség esetén utasíthatta a kapitányt az útvonal megváltoztatására, ha az áru megsemmisülésének veszélye, vagy más üzleti ügy ezt megkívánta. A hajószemélyzethez általában még legalább 6-8, de akár 15-20 közönséges tengerész (ναύτης) is tartozott, ők kezelték a hajót, és a kikötőkben a ki- és berakodásban is segítettek. A római korban a hajózó legénység nemcsak létszámban, hanem szakmai differenciáltság tekintetében is növekedett a korábbi korszakokhoz képest, bár ez a folyamat minden bizonnyal már a hellenisztikus korban megkezdődött. A hajó legénysége a tengeren egységes és fegyelmezett csapatot alkotott, legalábbis abban az ideális esetben, amit a 3. századi Philosztratosz írt le a *Tüanai Apollóniosz életrajzában*.¹¹⁰

És miközben így társalgott, meglátta, amint egy háromárbos hajó fut ki a kikötőből, amelyen a matrózok mind a saját feladatukat végezték, hogy felkészítsék a hajót a tengerre. Éppen ezért hallgatósága figyelmét felhívva azt mondta nekik: „Nézzetek annak a hajónak a legénységét! Közülük egyesek a vontatócsónakban eveznek, mások felhúzzák és rögzítik a horgonyokat, megint mások szélnek feszítik a vitorlákat, ismét mások a hajóorrban és a taton figyelnek. Mármint, ha ennek a közönségnek akár egyetlen tagja is elhanyagolná a saját feladatát, vagy nem hozzáértő módon végezné el azt, igencsak rossz útjuk lenne, és ők maguk testesítenék meg a vihart. Ha azonban egymással azon versengének, és csakis abban fáradoznának, hogy egyikük épp annyira jónak mutassa magát, mint a másik, akkor az a hajó minden kikötők legjobbika lenne, és minden útjuk ragyogó időben és remek hajózási felté-

¹⁰⁴ „Isis à la voile”, Bricault 2006, 44–80.

¹⁰⁵ Az utóbbi a nagyobb keleti kikötőkben és Portusban: Bricault 2006, 101–180.

¹⁰⁶ Bricault 2006, 134–180.

¹⁰⁷ *Anthologia Palatina* IX. 144, ed. Beckby.

¹⁰⁸ Poszeidipposz 39, 116, 119, edd. Austin–Bastianini.

¹⁰⁹ Rougé 1981, 182–185.

¹¹⁰ Philosztratosz, *Vita Apollonii* IV. 9. [129–130]

telek mellett teljesülne, és a saját érdekükben gyakorolt elővigyázatossági intézkedések épp annyira értékesek lennének, mintha maga Poszeidón Aszphaleiosz vigyázna rájuk.

A nagyobb hajókon a legénységet három részre osztották. Legalul helyezkedtek el az „evezősők” (*remiges*), akik a hajó kisegítő felszereléseit, például a vízkiemelő pumpákat is kezelték. Fölöttük álltak a „középső matrózok” (*mesonautae*, gör. μεσοναύτης), akiknek feladata nem világos. (Az olasz *mezzimarinari* olyan fiatalokú hajósinasokat jelent, akik a fedélzeten végeztek kisebb szolgálatokat, de nem biztos, hogy ez visszavetíthető az antikvitásba.) A „hajósok” (*nautae*) jelentették a legénység legfelső csoportját, ők kezelték a horgonyokat és a vitorlákat. A „tisztok” között volt a kormányos (*gubernator*, gör. κυβερνήτης); az első tiszt (*proretes*, gör. προρετής); valamint a fedélzetmester (*pausarius*, gör. κελυστής). Ugyancsak Philosztratosz ír arról, hogy az Indiába tartó kereskedőhajók fedélzetén több κυβερνήτης is szolgált, nyilvánvalóan azért, hogy egymást váltani tudják: „sok kapitány volt a hajó fedélzetén a legidősebb és a legtapasztaltabb vezetése alatt”.¹¹¹ A τοιχαρχος-nak csak görög elnevezése ismert, és LIONEL CASSON szerint ő volt a felelős az utasokért, mivel az ókorban – eddigi tudomásunk szerint – nem léteztek külön személyszállító hajók, hanem a magánszemélyeket is a teherhajókon szállították. Ez alól természetesen kivételt képeztek a császár tulajdonában lévő „yachtok”. A teherhajókon nem lehetett túl kényelmes az utazás, hiszen csak egyetlen kabin állt a fedélzeten, amelyben az úgynevezett *diaetarius* lakott. Nem tudjuk pontosan, ki lehetett ez a személy, de CASSON szerint valamiféle írnok volt, aki a hajó és a rakomány könyveléséért volt felelős. A matrózokat részint a kikötőkben bérelhették fel, akár egy-egy útra, akár hosszabb időre, de az egyszerű hajósok akár a tulajdonos, akár a kapitány rabszolgái is lehetettek. Egy bizonyos csak: a züllött, részeges és verekedő matrózoknak a rómaiak körében éppoly rossz hírük volt, mint a későbbi korokban.

(27:37) **a hajón ... összesen kétszázhetvenhat lélek utazott** (ἦμεθα δὲ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακόσιαι ἑβδομήκοντα ἕξ) – Mint fentebb is említettük, az ókorban nem létezett külön személyszállító hajózás, hanem teherhajókon vitték az utasokat, meglehetősen kényelmetlen körülmények között, ahol mindenkinek magának kellett a saját ellátásáról gondoskodnia. Nehéz megbecsülni, hogy mekkora lehetett az a hajó, amelyen 276 ember fért el, de önmagában ez a szám is alátámasztja azt, hogy a Pálékat szállító hajó a nagyobb gabonaszállítók közé tartozott, bár voltak ennél is nagyobbak: például a Jozséf ben Mattitjáhut (a későbbi Flavius Josephust) Rómába szállító hajón 600-an utaztak.¹¹² Eddig ilyen méretű hajó nem került elő a tenger alól. Az Alexandriából kihajózó *Iszisz*, amelyet Lukianosz írt le, 55 méter hosszú és 14 méter széles volt, és CASSON kalkulációja szerint 1228 tonna rakodókapacitással rendelkezett. Caesarea kikötőjétől nem messze, 1983-ban találtak egy, a Kr. e. 1. század végéről vagy a Kr. u. 1. század elejéről származó kereskedelmihajó-roncsot, amely 40 méter hosszú és 12 méter széles volt. Leginkább ez a méret közelíti meg azt, amelyet Pál apostol utazhatott.¹¹³

¹¹¹ πολλοὶ μὲν κυβερνῆται τῆς νεῶς ταύτης ὑπὸ τῷ πρεσβυτάτῳ τε καὶ σοφωτάτῳ πλέουσι, *Vita Apollonii* III. 35. vö. Aelianus, *VH* IX. 40, ahol a karthágói hajókon említene két κυβερνήτης-t, lásd Rougé 1966, 223–224.

¹¹² Jos. *Vita* III. 15. ed. Mason (2001), p. 24.

¹¹³ Fitzgerald 1990, 1995.

(27:38) **a gabonát a tengerbe szórva** (ἐκβαλλόμενοι τὸν σῖτον εἰς τὴν θάλασσαν) – Mint tudjuk, az egyiptomi gabona létfontosságú volt Róma ellátása szempontjából.¹¹⁴ Claudius császár idején, Kr. u. 48-ban egy éhínség tört ki, amelyről az *Apostolok cselekedetei* is beszámol (11:28).¹¹⁵ Ennek hatására az uralkodó a gabonaellátást illetően több intézkedést is hozott. Például az általa biztosított adózási előnyöket csak a 10 000 *modius* (68 tonna) vagy annál nagyobb mennyiségű gabonát szállító hajóknak garantálták.¹¹⁶ Valószínű, hogy a gabonát zsákokban tárolták, mert a kikötőkbe érkezve „gabonamérő-zsákhordók” (σιτομετροσακκοφόροι) segítettek a gabona kirakodásában. Ez a folyamat némelykor hosszúra nyúlt: egy egyiptomi papirusz szerint az Epeiph hó 6-án (június 30.) Alexandriából Portus/Ostiába beérkezett hajót csak Epeiph 18-ára (július 12.) sikerült kirakodni.¹¹⁷ Ugyanakkor ha figyelembe vesszük a Pál hajóján utazók létszámát, akik a vészhelyzetre való tekintettel bizonyosan részt vettek a zsákok kidobásában, ez nem tarthatott napokig.

(27:39) **nem ismerték fel a szárazföldet** (τὴν γῆν οὐκ ἐπεγίνωσκον) – A partvonal alapvetően fontos tájékozódási pontot jelentett a földközi-tengeri hajósoknak, akik a hegyek sziluettjéből is meg tudták állapítani, merre járnak. Ez esetben olyan rosszak lehettek a látási viszonyok, hogy az öböl és a partvonal alakja nem segített a hely felismerésében, már csak a szárazföldre érve tudták meg, hogy Málta szigetére jutottak (lásd a 28:1-hez írt kommentárt).

(27:39) **a hajót erre kifuttatni** (ἐξῶσαι τὸ πλοῖον) – A sík, homokos tengerpartra vagy egy tengerbe nyúló homokpadra rá lehet futtatni a hajót; ez a terv sikerült is, hiszen később azt olvassuk, hogy a hajó „orra mozdíthatatlanul befűrödött [a homokba], míg a tatja kezdett szétesni a hullámvéréstől” (41. v.), ami igen magas hullámokra utal.

(27:40) **elvágták a horgonyokat** (τὰς ἀγκύρας περιελόντες) — Lásd fent a 27:29-hez írt kommentárt.

(27:40) **a kormányvezők tartóköteleit is kioldották** (ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων) – A hajót kettős kormányvezető-lapáttal (πηδάλια, lat. *gubernacula*) irányították, melyeket a tat két oldaláról engedtek a vízbe. Amikor nem volt rájuk szükség, kihúzták őket a vízből és kötelekkel a hajó oldalához rögzítették. Hogy Pálék hajóját biztosan ki tudják futtatni a homokpadra, úgy látszik, újra szükség volt a kormányvezők használatára, ami hatalmas fizikai erőt kívánhatott a kormányosoktól. A rómaiak valamikor az 1–2. század folyamán tértek át az ennél jóval egyszerűbben kezelhető rudas fartőkekormányra, amelynek kezeléséhez egyetlen kormányos elegendő volt.¹¹⁸

(27:40) **az orrvitorlát szélirányba felvonva** (ἐπάραντες τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεοῦση) – A Lukianosz által leírt *Iszisz*-hajó háromárbcos gabonaszállító volt (Luc. Nav. 14.1). A fővitorlát (ιστίον,

¹¹⁴ Casson 1980; Garnsey 1983; Kessler–Temin 2007; Erdkamp 2009.

¹¹⁵ Graham 2024. – Az 1Kor 7:26 utalása is erre vonatkozhat, lásd Danylak 2008.

¹¹⁶ Casson 1971, 171. n. 23.

¹¹⁷ BGU I 27 = SP I 113 = TM 28211 (Rómában íródott, de Fajúmban került elő, 2–3. század)

¹¹⁸ Mott 1997. – Blussus folyami hajójának ábrázolásán ilyen fartőkekormány látható (Kr. u. 1. század, Mainz), de lehet, hogy ez a technológiai újítás csak lassabban terjedt el a nagyméretű kereskedelmi hajókon, lásd Sleswyk 1982.

lat. *velum*) a hajó közepén elhelyezett főárboc tartotta, amelynek keresztrúdja felett egy háromszög alakú csúcsvitorla (lat. *sippara* vagy *suppara*) volt kifeszítve. A mellékárboc és a hajó orrából előrenyúló árbocrúd tartotta az ún. artemón-(ἀρτέμων)vitorlát, amelynek a sebesség biztosítása mellett az irányításban is fontos szerepe volt. Pálék hajóján már korábban bevonhatták az artemón-vitorlát, majd a fővitorlát és a csúcsvitorlát szedték le, amivel lecsökkentették a hajó sebességét (erről lásd fentebb a 27:17-hez írt kommentárt). A hajó irányításához azonban szükség volt némi vitorlázatra, ezért döntöttek úgy, hogy a kis elővitorlát újra felvonják.

(27:43) **megparancsolta, hogy először az úszni tudók ugorjanak ki és ériék el a szárazföldet** (ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορίψαντας πρῶτους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξίεναι) – Josephus a fent említett *Életrajzában* (*Vita* III. 15) megörökítette, hogy az ő hajójuk is az Adriai-tengeren süllyedt el, és miután utastársaival a vízbe ugrott, egész éjszaka úszva tudott csak partot érni. Ez figyelemre méltó teljesítmény volt ahhoz képest, hogy Josephus Jeruzsálemben nőtt fel, ahol nem sok lehetőség volt az úszás gyakorlására. Ugyanakkor a római arisztokrácia köreiből népszerű sportnak számított az úszás, s egy ízben maga a fiatal Octavianus is úszva menekült meg egy hajótörésből (Suet. *Aug.* 8.1). A nagyobb római fürdőkben sokszor a mai standardoknak is megfelelő méretű (50 méteres, vagy akár annál is hosszabb) úszómedencék (*natatio*) épültek, ahol lehetett az úszást gyakorolni.¹¹⁹

(28:1) **a szigetet Máltának nevezik** (Μελίτη ἢ νήσος καλεῖται) – Pál hajótörésének pontos helyszíne erősen vitatott a teológiai és történeti szakirodalomban. Ennek egyik oka, hogy Μελίτη néven több földrajzi helyet is ismerünk a Mediterráneumban. Az elmúlt száz évben nagyjából három lehetséges helyszín kristályosodott ki a szakirodalomban: (1) a mai Málta (Máltai Köztársaság) Szicíliától 80 km-re délre, Tunéziától 284 km-re keletre, melynek területe 316 km²; (2) a Horvátországhoz tartozó Mljet szigete, Dubrovniktól északra, amely 37 kilométer hosszú és 3 kilométer széles; (3) a görögországi Jón-szigetecsoporthoz tartozó Kefalonia, melynek hosszúsága 48 km, szélessége 30 km.¹²⁰ Mljet mellett – a névazonosságon kívül – az szól, hogy a szigeten még a modern korban is számos mérgeskígyó élt (a kígyókról lásd még a 28:4-hez írt kommentárt), gyér számú lakossága valószínűleg illírekből állhatott, akiket ugyancsak lehetett „barbárnak” tekinteni. Kefalonia esetében a Pálék hajójának útvonalához közel eső helyről van szó, ahol szintén megfigyelték a viperákat, ám ezt a helyet soha nem nevezték Μελίτη-nek, és lakói is görögök voltak. Végelemzésben teljesen egyet értek BRIAN M. RAPSKE megállapításával: „traditional Malta continues to be the most likely location of Paul’s shipwreck”.¹²¹ A felsorolt három lehetséges helyszín közül Málta szigete fekszik legközelebb az alexandriai flotta szokásos útvonalához, amely a Messinai-szoroson keresztül haladt.¹²² A régészeti és epigráfiai kutatások szerint Málta az első század közepén még nem kapott *municipiumi* rangot, a szigetet az ún. „első ember” irányította (erről lásd

¹¹⁹ Yegül 1992.

¹²⁰ Orr 1963; Meinardus 1974; Hemer 1975; Suhl 1991.

¹²¹ Rapske 1994, 42–43.

¹²² McKenzie 2023.

a 28:7-hez fűzött kommentárt).¹²³ A szigeten a pun nyelvet beszélő őslakók (a Kr. e. 3–1. századig vert pénzeken is pun szimbólumok és pun betűk szerepelnek) már bizonyos fokú romanizációt is mutattak, erre vallanak az előkerült római feliratok, amelyek túlnyomórészt a görög nyelv befolyását mutatják. A sziget első embere, „Publius” viszont már latin nevet visel.¹²⁴ (Erről lásd még a 28:7-hez írt kommentárt.) Végül ugyancsak Málta mellett szóló érv, hogy három hónap elteltével Pálék az alexandriai flottához tartozó hajóval indulnak tovább, amely a szigeten vészelte át a viharos téli időszakot (lásd még a 28:11-nél).

Diodórosz leírása szerint (V. 12.1–4) Melité, Gaulosz és Kerkina mindegyike rendelkezett egy-egy névadó városi központtal, valamint kikötőkkel, amelyek védelmet nyújtottak a hajóknak a kedvezőtlen időjárás ellen. A Kr. e. 4. században író Pszeudo-Szkülausz szerint Melité szigetén két település volt: a névadó Melité városa és egy kikötő (*Periplus* 111). Ptolemaiosz Kr. u. 2. századi leírásában is visszaköszön a kettő: *Melite* mellett egy második város neve: *Chersonesos*, valamint két szentély: a Héra-templom és a Héraklész-templom (*Geographia* IV. 3.13). Mindegyikük elhelyezkedése jelentős viták tárgyát képezi, bár Melitét általában Mdina-Rabat közelébe helyezik. A 372 feltárt sír ellenére, amelyek általában Rabat nyugati és délnyugati része mentén helyezkednek el, kevés nyoma maradt a római kori településnek. A *Domus Romana* előtti Esplanade Múzeum az ásatásokból előkerült kerámiát őriz, amelynek datálása a Kr. e. 4. századtól a Kr. u. 4. századig terjed.¹²⁵ (Lásd még a 28:7-hez fűzött jegyzetet.)

(28:2) **a barbárok pedig nem hétköznapi emberiességgel bántak velünk** (οἱ τε βάρβαροι παρείχαν οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν) – Lukács kétszer is utal arra, hogy a sziget lakói „barbárok” (βάρβαροι), de vajon hogyan kell értenünk ezt a dehonesztáló kifejezést? Azért is furcsa ennek a szónak a használata, mivel Lukács általában a „nemzetek” (τὰ ἔθνη) néven említi a nem-zsidókat. Az egyik kézenfekvő magyarázat szerint, mivel a sziget lakói pun nyelven beszéltek, nem tudtak görögül kommunikálni Pálékkal, vagyis a „barbár” itt a szó eredeti értelmében „dadogót”, azaz görögül nem, vagy rosszul beszélőt jelent.¹²⁶ JOSHUA W. JIPP szerint Lukács itt egy ősi irodalmi toposzhoz nyúlt vissza, amely szerint a barbárok, akik nem ismerik a civilizált szokásokat, így a vendégbarátság intézményét sem, és ahelyett, hogy oltalmaznák a szerencsétlen hajótörötteket, megölik őket.¹²⁷ Érdekes, hogy Vergilius eposzában a partra vetődő Ilioneusz is azt kérdezi Kartágó királynőjétől: „milyen emberi törzs ez, mily barbár a szokása, / messzire űzné el fővenyétől azt, aki vendég?” (*Aen.* I. 538–539. Kartal Zs. ford.). Úgy tűnik, Seneca és Dión Khriszosztomosz (*A vadász* VI. 51–54) is egyetértettek abban, hogy a civilizált emberi viselkedés netovábbja, ha menedéket nyújtunk egy bajba jutott idegennek, különösen a hajótörötteknek.¹²⁸ Lukács tehát a βάρβαροι és a φιλανθρωπία kifejezéseket ütközteti egymással ebben a mondatban: „a (nyelvük

¹²³ Brown et al. 2021; Cardona 2021.

¹²⁴ Cardona 2022; Azzopardi 2023.

¹²⁵ Anastasi 2019, 19–21.

¹²⁶ Hérod. II. 57; Ovid. *Trist.* V. 10.37; 1 Kor 14:11. Ezt támogatja Hemer 1989, 152–153.

¹²⁷ A legősibb példa természetesen a küklópszok szigete Homérosznál, de Hérodotosz (IV. 14) szerint a tauroszi Kherszonészosz lakói is feláldozták a hajótörötteket.

¹²⁸ Jipp 2013.

alapján) barbárok, akikkel alig lehetett kommunikálni, mégis rendkívül civilizáltan viselkedtek, amikor menedéket nyújtottak és befogadtak minket, szerencsétlen hajótörötteket”. Ennek értelmezéséhez tudnunk kell, hogy a φιανθρωπία a latin *humanitas* megfelelője, ami a görög–római kultúrában elsősorban *tanult* viselkedés volt, és a „magasabb műveltséghez” kötődött. Ebben a mondatban tehát az is benne van, hogy „bár a barbárok híjával voltak minden műveltségnek, mégis a *philanthropia* magasztos elvei alapján cselekedtek”. A φιανθρωπος jelzőt ugyanebben az értelemben használja Lukács a Pált kísérő katonai osztag vezetőjére, Iulius századosra, mikor az Szidónban megengedte, hogy az apostol „barátaikhoz elmenve gondoskodásukban részesüljön” (Csel 27:3) – miközben a sztereotípiák alapján azt vártuk volna egy *centuriótól*, hogy brutálisan viselkedjen az őrizetére bízott fogollyal.¹²⁹ A sziget főemberéről, Publiusról (lásd alább a 28:7-hez írt kommentárt) szintén megállapítja, hogy „barátságosan” (φιλοφρόνως, Csel 28:7) viselkedett velük.

(28:4) **az isteni igazságosság nem hagyta őt életben** (ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν) – Azok, akik ellenzik *Melité* Máltával történő azonosítását, leginkább arra hivatkoznak, hogy a szigeten napjainkban csupán az emberre ártalmatlan siklófélék (*Colubridae*) egyedei találhatók meg, pedig Lukács egyértelműen „viparának”, illetve „fenevadnak” (ἐχιδνα, 28:3; cf. θηπίον, 28:5) nevezi a Pál kezébe maró kígyót. Ezzel szemben a horvátországi Mljet szigetén őshonos a homoki vipera (*Vipera ammodytes ammodytes*), amely a 19. században még nagy számban élt a szigeten, de miután 1910-ben betelepítették az indiai mongúzt, szinte teljesen eltűnt. Ez azonban nem számít döntő bizonyítéknak amellett, hogy Málta nem lehet azonos Pál szigetével. A római kor óta számos fajkihalás történt, nemhogy kisebb szigeteken, de sokkal nagyobb területeken is. A 316 km²-en elterülő Málta és Gozo a Kr. u. 1. században még aligha lehetett olyan sűrűn lakott, mint napjainkban, amikor a két sziget népessége mintegy félmillió főt tesz ki (népsűrűsége 1650 fő/km²). (Ezzel szemben a 100 km²-es Mljet szigeten mindössze alig több mint ezren laknak.) Nem kell túl nagy fantázia hozzá, hogy Máltán a lakosság lélekszámának növekedésével egyszerűen kiirtották a mérgeskígyókat a szigetekről. Ugyanakkor az is igaz, hogy a történelmi korokban az *Apostolok cselekedetein* kívül más feljegyzés nem említi a viperákat.

A 28:2-ben olvasható epizódhoz hasonlóan Lukács ezt a jelenetet is példázatnak szánta. Csaknem ugyanaz a történet játszódik le, mint Lüsztarában (Csel 14:8–19), csak éppen megfordítva. Lüsztarában a béna lábú ember csodás gyógyulását látva a helyiek így kiáltottak fel: „Az istenek jöttek le mihozzánk emberi ábrázatban!” Lukács hangsúlyozza, hogy a sokaság „*lukaóniai nyelven*” (Λυκαονιστί) beszélt – ami tovább erősíti a párhuzamot a „barbárnak” nevezett máltaiakkal. Barnabást azon nyomban kinevezik Zeusznek, Pált pedig Hermésznek. „*Zeusz papja pedig, akinek temploma az ő városuk előtt volt, felkoszorúzott bikákat hajtva a kapukhoz, a sokasággal együtt áldozni akart*” – ám Pál és Barnabás köntösüket megszaggatva elkezdték lebeszélni az embereket arról, hogy nekik áldozzanak. Ekkor érkeztek meg a pizidiai Antiokhiából és Ikonionból való meg nem tért zsidók, akik a lüsztariaiak előtt rágalmozni kezdték az apostolokat. Ennek következménye az lett, hogy az imént még „földre szállt Hermésznek” tartott Pált megkövezték. A jelenet valószínűleg nagyjából egy óra alatt zajlott le. Máltán épp a fordítottját látjuk ennek a történetnek:

¹²⁹ Lukács másutt is direkt rájátszik a sztereotípiákra, lásd Brink 2014, 66.

amikor a „barbárok” látják, hogy Pált kezét egy vipera marta meg, egymás között így beszéltek: „Bizonyára gyilkos ez az ember, aki a tengerből kimenekült ugyan, de az isteni bosszúállás nem engedi, hogy életben maradjon” (πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον πάντως φονεὺς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν, Csel 28:4). Az „isteni bosszúállás” – az eredetiben Δίκη – koncepciója ezek szerint nemcsak a görögöknél, hanem a barbároknál is megfigyelhető. Pál megmenekült a hajótörésből, tehát nem bűnös; de megmarta a vipera, tehát mégis bűnös; viszont a kígyóméreg nem fogott rajta, tehát nem bűnös. Sőt mi több: „mikor hosszan várakoztak, és látták, hogy semmi rendkívüli nem történik vele, megváltoztatták véleményüket, és azt mondták róla, hogy isten.”¹³⁰ Végso soron a jelenet célja, hogy a Pállal történt csodán keresztül demonstrálja a hit és a Szent Szellem erejét a „barbár” szigetlakók előtt.¹³¹

(28:7) **a sziget első emberének, Publiusnak birtokai** (χωρία τῷ πρώτῳ τῆς νήσου ὀνόματι Ποπλίῳ) – Már 1536 óta ismert L. Castricius Prudens római lovag az „isteni Augustusnak” szóló görög nyelvű dedikációja, melyben ezt olvassuk: Λ(ούκιος) · Κα[σ]τρί[κ]ιος · Κυρ(είνα) · Προύδηνης · ἱππεὺς · Ῥωμ(αίων) · πρῶτος · Μελῖταιων · καὶ · πάτρων · ἄρξας · καὶ · ἀμφιπολεύσας · θεῷ · Αὐγοῦστῳ (IG XIV 603).¹³² A Tiberius-kori (Kr. u. 14–37) feliratban Prudens önmagát a „sziget első emberének” (πρῶτος Μελῖταιων), „patrónusnak” (πάτρων) és „arkhónnak” (ἄρχων) nevezi. A πρῶτος általában a közösség kiemelkedő tagjára vonatkozott, és nem világos, hogy önmagában véne tisztség volt-e, vagy pusztán megtisztelő cím.¹³³ Prudens lehetett a máltaiak érdekeit Rómában képviselő közösség patrónusa.¹³⁴ Cicero elbeszéli egy gazdag máltai polgár, Diodorus történetét, aki Verres kormányzósága idején Lilübaionban lakott, amikor ezüstgyűjteményére a kapzsi Verres szemet vetett (Cic. Ver. II. 4.39–41). Diodorus nemcsak gazdag volt, és szoros kapcsolatokat ápolt Máltával és Szicíliával is, hanem a római barátokhoz is fordulhatott segítségért. Nem világos, hogy Diodorus miért költözött Lilübaionba, talán egy helyi nőt vett feleségül, vagy azért költözött ide, hogy kihasználja a kikötőváros nyújtotta nagyobb társadalmi és kereskedelmi lehetőségeket.¹³⁵ Cicero egy további, a szélesebb római politikában részt vevő máltai polgárra utal: Kr. e. 46 őszén levelet írt Rexnek (vagy Q. Marcius Rexnek, vagy P. Rupilius Rexnek) egy régi barátja, a máltai A. Licinius Aristoteles érdekében, akivel régóta vendégbarátság és bensőséges ismeretség kötötte össze (*antiquissimus est hospes meus et praeterea coniunctus magno usu familiaritatis*, Ad Fam. XIII. 52). A levélben Cicero azt állítja, hogy ő biztosította Aristoteles Caesartól való függetlenségét és szabadságát. Aristotelesnek bizonyára jelentős vagyonnal és tekintéllyel kellett rendelkeznie ahhoz, hogy Cicero baráti köréhez tartozzon, és még Caesar figyelmét is magára vonja.¹³⁶

¹³⁰ Clabeaux 2005; Ladouceur 1980; De Vos 2023. – Többen is felteszik a kérdést: miért nem utasította el Pál, hogy „istennek mondták őt”. Erre talán az lehet a válasz, hogy mindezt *nem nyilvánosan* tették, hanem csak egymás között beszélgetve, ráadásul nem társult hozzá semmilyen imádat (leborulás, áldozatbemutató stb.), mint korábban Lüsztában.

¹³¹ Van der Bergh 2023.

¹³² Azzopardi 2023, 7–8.

¹³³ Busittil 1972, 162–163; Lowe 2021.

¹³⁴ Busittil 1972, 163–164; Lowe 2021.

¹³⁵ Busittil 1968, 33–34; Lowe 2021.

¹³⁶ Busittil 1967; Cassia 2008, 157; Lowe 2021.

Ami a *divus Augustus*nak (θεῶ · Αὐγούστῳ) szentelt dedikációt illeti, számos gozói felirat utal a császárkultusz papjaira és egyik papnőjére. Lutatia, *sacerdos Augustae*, valamint férje, M. Livius Optatus, „Gaulos [Gozo] *flamen*je”, Ceres istennő alakjában Augustus második feleségét, Tiberius császár édesanyját, Livia Augustát tisztelte (*CIL* X 7501).

A római kori (Kr. e. 40 körüli) Málta legteljesebb leírását a szicíliai görög történész, Diodórosz hagyta ránk (V. 12.1–3). A történész dicsérte a sziget gazdagságát és lakosainak tehetős voltát: szerinte külön dicséretet érdemel a kikötők száma és kiválósága, valamint a kézművesek – különösen a textilmunkások – ügyessége, és a házak pompája (V. 12.3). Ami az *Apostolok cselekedeteiben* szereplő Publius birtokait (χωρία) illeti, itt olyan római villagazdaságokra gondolhatunk, amelyeknek volt egy mezőgazdasági termeléssel foglalkozó része (*pars rustica*), és volt egy birtokközpontja (*pars urbana*), melynek mérete, díszítése, felszereltsége kifejezte a tulajdonos társadalmi státuszát és gazdagságát.¹³⁷ A hajótörötteket bizonyosan ez utóbbiban látták vendégül. Az ún. *Domus Romana* 1881-es felfedezéséig kevés bizonyíték volt arra, hogy Diodórosznak a szigeten található díszes házakról szóló leírását alátámasszuk. A *Domus Romana* Mdina délnyugati peremén található. Itt fedezték fel 1881. február 3-án a középkori Mdina erődítményei előtt húzódó sétány mentén végzett faültetés során egy mozaik töredékeit.¹³⁸ A felfedezés híret elvitték a közmunkák főfelügyelőjének, és az ezt követő ásatások ANTONIO CARUANA, a közkönyvtár könyvtárosa vezetésével egy fényűző külvárosi kúriát tártak fel.¹³⁹ A *Domus Romana* építését a Kr. e. 2. század utolsó negyedére vagy a Kr. e. 1. század első negyedére datálják.¹⁴⁰ A ház hellenisztikus mintára épült, középpontjában egy tizenhat festett dór oszloppal díszített *peristylum*mal, amely körül a fogadószobák voltak elrendezve. A *Domus Romana* hiányos alaprajza miatt nem lehet megállapítani a ház és a szomszédos ingatlanok viszonyát.¹⁴¹ A *Domus Romanában* több szobortöredéket is találtak, köztük a császári család tagjait Kr. u. 50 körülről (Claudius császárt; Claudia Antoniát, a császár lányát; valamint egy togát viselő fiút, talán a fiatal, leendő császárt, Nerót, röviddel azután, hogy Claudius Kr. u. 49-ben örökre fogadta). Ez arra mutat, hogy a villa abban az időben, mikor Pálék a szigeten laktak, bizonyosan használatban volt.

(28:11) egy alexandriai hajóval, amely a szigeten telelt át, s amelynek orrdíszé a Dioszkuroszokat ábrázolta (ἀνήχθημεν ἐν πλοίῳ παρακεχειμακóτι ἐν τῇ νήσῳ, Ἀλεξανδρινῶ, παρασήμῳ Διοσκοούροις) – Szicíliai Diodórosz a Máltáról szóló leírásában kiemeli, hogy „Szicília déli részén három sziget fekszik a tengeren, mindegyiknek van egy-egy városa és kikötője, amelyek biztonságot nyújthatnak az időjárás viszontagságaiba került hajóknak” (V. 12.1). Melité szigetéről azt írja, hogy „számos kikötővel rendelkezik, amelyek kivételes előnyöket kínálnak” (V. 12.2). Külön is kiemeli, hogy a szigetet a főníciaiak éppen azért telepítették be, mert „biztonságos menedékhelyet találtak benne, mivel jól ellátott kikötőkkel, és a nyílt tengeren feküdt. Ez az oka annak, hogy a sziget lakói, mivel a tengeri kereskedők révén sok tekintetben segítséget kaptak, gyorsan

¹³⁷ A szigeten talált római villákról lásd Bonanno 1977.

¹³⁸ Bugeja 2004, 53.

¹³⁹ Caruana 1882, 91.

¹⁴⁰ Bonanno 2018, 255; Sagona 2015, 268.

¹⁴¹ Caselli 2008, 36–37.

fejlődtek életmódjukban, és hírnevük is egyre gyarapodott” (V. 12.3). Még Gozóval kapcsolatban is megjegyzi: „E sziget után következik egy másik, amely a Gaulus nevet viseli, a nyílt tengeren fekszik, és jól elhelyezkedő kikötőkkel ékeskedő fönciai gyarmat” (V. 12.4). Mivel a sziget nem esett túl messze a Puteoli–Alexandria–Puteoli gabonakereskedelmi útvonaltól, amelynek egyik természetes kikötője volt Syracusae (lásd a 28:12 versben), nem csoda, ha Pálék egy másik teherhajót is találtak a sziget egyik kikötőjében, amely Itália felé tartott. Figyelemre méltó, hogy Lukács itt ugyanazt a kifejezést használja, mint fentebb a 27:12-ben: a hajó „orrdisze” (παράσημος) a Dioszkuroszokat (latin nevükön Castor és Pollux) ábrázolta.¹⁴²

(28:12) **partra szálltunk Szirakúzában** (καταχθέντες εἰς Συρακούσας) – Seneca Marciához szóló vigasztalásában írja: „Láthatod majd a világ legvédelettebb kikötőjét, ennél különbet sem a természet, sem emberkéz nem alkotott a hajórajok védelmére; oly biztonságos ez, hogy a legvadabb orkánok dűhe is megtörik rajta” (*Cons. Marc.* 17.4. Révay József ford.). Szirakúza (*Syracusae*) városa Szicília délkeleti sarkában található, és magában foglalta Ortúgia szigetét is. Ortúgia, amely a szirakúzai természetes kikötő bejáratának védelmét biztosította kelet felől, jól védhető hely volt, édesvízforrással. A görög telepesek ezért ezt a szigetet foglalták el először, s ide építették a legkorábbi szentélyeiket, köztük Athéné és Apollón templomát. A keskeny sziget még azután is a város fellegvára maradt, hogy kb. Kr. e. 550-ben egy töltéssel csatlakoztatták a szárazföldhöz. A (fél)szigettől délre fekvő Nagy kikötő mellett egy második, jóval kisebb kikötőt is kialakítottak. Ezek a létesítmények Szirakúzáat a Nyugat-Mediterráneum egyik legfontosabb kikötőjévé tették. A szárazföldön Ortúgiától ÉNy-i irányban helyezkedett el a város kereskedelmi és közigazgatási központja, az Akhradina-negyed. Az agora, az üzletek és a középületek ezen a területen voltak, a kikötők rakpartjai és szárazdokkjai mellett. Akhradínától nyugatra feküdt Neapolisz, ahol a színház, az amfiteátrum és számos jelentős műemlék állt. Szirakúza városfalai kb. 31 km hosszan húzódtak, Dionüsziosz türannosz építtette őket a Kr. e. 4. század elején.¹⁴³

(28:13) **kerülővel eljutottunk Rhégionba** (περιελθόντες κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον) – Lukács nem részletezi, hogy lehetett „kerülővel” Rhégionba jutni, amely légvonalban kb. 110 km-re fekszik Szirakúzától északra, és azt sem árulja el, mennyi ideig tartott ez a kitérő. Mindenesetre megérkeztek a Messinai-szoros itáliai partján fekvő Rhégionba (Rhegium), amely a modern Reggio Calabria település alatt található. Az ókori város kereskedelmi központja az egykori kikötő peremén összpontosult, a mai modern város nyugati részén, amelyet északon a Torrente S. Lucia, délen a Torrente Calopinace határol.¹⁴⁴ Bár Rhegium nem rendelkezett olyan nagyszerű kikötővel, mint a szemközti szicíliai parton fekvő Messina, a calabriai partokon egyike volt a legalkalmasabb kikötőknek.¹⁴⁵ Az ókori várostól északra fekvő, modern, sarló alakú Porto Reggio a huszadik században

¹⁴² Ennek egyes teológusok véleményem szerint túlzottan nagy jelentőséget tulajdonítanak (pl. Backhaus 2015), bár az valóban feltűnő, hogy Lukács mennyire odafigyel ezekre a részletekre.

¹⁴³ A város történetéről átfogóan lásd Evans 2016.

¹⁴⁴ D’Amore 2007.

¹⁴⁵ Guidoboni et al. 2000, 50. Bova Marina és Pellaro szintén népszerű és alkalmas partraszállási helyek voltak, bár a két édesvízi folyó közelsége miatt Rhegium volt a legkedvezőbb hely a letelepedésre. Polübiosz (X. 1.1)

épült Messana kikötőjének mintájára.¹⁴⁶ A Torrente dell'Annunziata egykor a keleti hegyvidékről e medence felé áramlott, és a Via Giunchi (Rada dei Giunchi) körül építette ki a partvonalat.¹⁴⁷ A közelmúltban végzett víz alatti régészeti kutatások szerint a Thuküdidész által leírt rhegiumi Artemisz-templom az 1562-ben egy földrengés következtében elsüllyedt Calopinace-dombon helyezkedett el el, bár a kutatási eredményeket egyelőre még nem publikálták.¹⁴⁸ A déli Punta Calamazzi és az északi Rada dei Giunchi kis hegyfokai együttesen egy kiválóan védett öblöt alkothattak a szoros calabrai partvidékén, de az ókori Rhegium kikötője továbbra sem ismert. Valószínűnek tűnik, hogy a tengerpart, a Punta Calamizzi és a Rada dei Giunchi együttesen megfelelő természetes kikötőhelyeket alkottak. Thuküdidész feljegyzi, hogy az athéniai Kr. e. 415-ben az egyik ilyen kiemelkedésről („a városon kívül, Artemisz templomának közelében”) szálltak partra, míg Cicero Reggio Emiliából és a Rhegiumtól délre fekvő Leukopetrából utazott Szicíliába.¹⁴⁹

(28:13) **megérkeztünk Puteoliba** (ἤλθομεν εἰς Ποτιόλους) – Az alexandriai flotta legfontosabb itáliai kikötőjének Puteoli számított. A város neve görögül *Dikaiarchia*, de Lukács ezt nem használja. A többnyire flottában haladó gabonaszállítók érkezését Seneca írta le érzékletesen: „Hirtelen alexandriai hajók tűntek föl ma előttünk, úgynevezett postahajók, amelyeket előre szoktak küldeni, hogy a flotta érkezését jelentsék. Campania számára igazi öröm a megpillantásuk. Puteoli egész lakossága a mólón gyülekezik, és pusztán a vitorlafajta alapján bármilyen nagy hajórajban felismeri az alexandriai hajókat: mert a csúcsvitorlát csak ezeken szabad kifeszíteni, amelyet más hajók csak nyílt tengeren használnak” (Sen. *Epist.* 77.1. Bollók János és Takács László ford.). A görög alapítású Puteoli egész gazdasága a keletről beáramló tengeri kereskedelem köré épült. Sztrabón nem szentelt különösebb figyelmet Puteoli kikötőjének, mindössze megállapította, hogy „a város igen nagy kereskedelmi piac lett, minthogy homokjának alkalmas volta miatt művészileg kiépített kikötői vannak... a homokot ugyanis mészkövel vegyítve töltéseket hánynak a tengerbe és a nyílt partokat öblökké alakítják, úgyhogy a legnagyobb teherhajók is biztosan köthetnek ki” (V. 4.6. C 245). Puteoli kikötőjének nagy része mára tenger alá került. A terület térképezése és feltárása 1959-ben NINO LAMBOGLIA irányításával kezdődött, és kisebb-nagyobb megszakításokkal folyamatosan zajlik. Mára elég jól ismerjük a terület topográfiáját: nyugaton, Baiae előtt egy hatalmas, zárt öböl, a *Lacus Baianus* helyezkedett el. Ezt egy keskeny, betonnal szegélyezett csatorna kötötte össze a tengerrel. A terület keleti részén, Puteolinál helyezkedett el a *Portus Iulius*, amelyet Kr. e. 37-ben Octavianus és Agrippa építtetett ki hadikikötőnek.¹⁵⁰ E mögött volt a *ripa Puteolana*, ahová a gabonaszállítmányok futottak be, s amelyekről fentebb Sztrabón leírását is idéztük.¹⁵¹ Puteoli kikötőjének betonból készült rakpartját Antoninus Pius idején állították helyre.¹⁵² A kikötő épüle-

megjegyzi, hogy Itália déli partvidékén egyetlen jó kikötő sincs Rhegium és Tarentum között.

¹⁴⁶ Guidoboni et al. 2000, 67.

¹⁴⁷ Guidoboni et al. 2000, 67.

¹⁴⁸ Thuk. VI. 44.3. Cf. Chillà 2002, 443

¹⁴⁹ Thuk. VI. 44.2–3; Cic. *Phil.* I. 3, *Ad Att.* XVI. 7; Guidoboni et al. 2000, 67; Chillà 2002, 442; Andronico 2002, 209–210.

¹⁵⁰ Camodeca 1987.

¹⁵¹ Picard 1959; Camodeca 1987; Cerando et al. 2001; Piromallo 2004.

¹⁵² *opus pilarum*, CIL X 1640–1641.

tei olyan híresek voltak, hogy a 3–4. században szuvenírként árusított üveg poharakon ábrázolták őket, amiket a városba látogatók szerte hordtak a Birodalomban. Leghíresebb és legszebb példányuk ma a prágai Nemzeti Múzeumban található.¹⁵³ JOHN D'ARMS meggyőzően cáfolta azokat a feltételezéseket, amelyekkel Puteoli szerepének 2–3. századi hanyatlását akarták alátámasztani.¹⁵⁴ Az ő érveit fejlesztette tovább GIUSEPPE CAMODECA, aki szerint a *procurator portus Puteolanorum* tisztsége már a korai császárkorban kialakult és alapvetően a gabonaszállításokkal függött össze. A Traianus-kori *Augusti servus dispensator a frumento Puteolis et Ostis* tisztség is arra mutat, hogy a 2. század elején még mindkét kikötő egyformán fontos szerepet játszott Róma gabonaellátásában.¹⁵⁵ Nincs okunk kételkedni abban, hogy ez Ostia szerepének növekedése után is így volt.

(28:14) **ott testvérekre találtunk** (εὐρώντες ἀδελφούς) – A római Itália legrégibb és legfontosabb kikötője kétségkívül a Nápolyi-öbölben fekvő Puteoli (Pozzuoli) volt.¹⁵⁶ A város lakossága teljességgel kozmopolita jellegű volt: különösen a keletiek (szírek, egyiptomiak, föníciaiak, arabok stb.) számaránya volt magasan felülreprezentált.¹⁵⁷ A *JIWE* I. kötetében csak Nápolyban talált zsidó feliratokat közöltek, Pompeiiben viszont a korai keresztények nyomaira is bukkanhatunk.¹⁵⁸ Ez utóbbi azért fontos, mert a település a Kr. u. 79-es vulkánkitörésben elpusztult, így a kereszténység megjelenése a városban mindenképpen ez *előtt* kellett, hogy megtörténjen (*terminus ante quem*). Márpedig, ha Pompeiiben, ebben a kb. 12 000 lakosú közepes méretű városban 79-re jelen voltak a keresztények, akkor a minimum tízszer ekkora lélekszámú, keletiekkel telezsúfolt, hatalmas kikötőben még ennél is korábban meg kellett jelenniük.

Bibliográfia

- ANASTASI, Maxine 2019. *Pottery from Roman Malta*. Oxford: Archaeopress.
- ANDRONICO, Emilia 2002. Topografia archeologica di Reggio Calabria. In B. Gentili – A. Pinzone (eds.): *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura: atti del convegno della S.I.S.A.C., Messina-Reggio Calabria 24-26 maggio 1999*. Messina: Di.Sc.A.M, 197–246.
- ARNAUD, Pascal 2005. *Les routes de la navigation antique. Itinéraires en la Méditerranée*. Paris: Errance.
- AUJAC, Germaine 1966. *Strabon et la science de son temps*. Paris: Belles Lettres.
- AZZOPARDI, George 2023. *The Roman Municipia of Malta and Gozo: The Epigraphic Evidence* (Archaeopress Roman Archaeology 103.) Oxford: Archaeopress.
- BACKHAUS, Knut 2015. Paulus und die Dioskuren (Apg 28:11): Über zwei denkwürdige Schutzpatrone des Evangeliums. *New Testament Studies* 61(2): 165–182.
- BERESFORD, James 2013. *The Ancient Sailing Season* (Mnemosyne Supplements 351). Leiden: Brill.

¹⁵³ Popkin 2018.

¹⁵⁴ D'Arms 1974.

¹⁵⁵ *CIL* X 1562; Camodeca 1994.

¹⁵⁶ A város gazdaságáról és társadalmáról átfogóan lásd Dubois 1907; Jaschke 2010.

¹⁵⁷ De Romanis 1993; Soricelli 2007.

¹⁵⁸ Leary 1994; Wayment–Grey 2015; Longenecker 2019.

- BLACKMAN, David J. – BRANIGAN, Keith 1975. An archaeological survey on the south coast of Crete between Ayiofarango and Chrisostomos. *Annual of the British School at Athens* 70: 17–36.
- BONANNO, Anthony 1977. Distribution of villas and some aspects of the Maltese economy in the Roman period. *Journal of the Faculty of Arts* (University of Malta) 6(4): 73–81.
- BONANNO, Anthony 2018. Roman Villas in the Maltese Archipelago. In Annalisa Marzano – Guy P.R. Métraux (eds.): *The Roman Villa in the Mediterranean Basin*. Cambridge: Cambridge University Press, 255–265. DOI: 10.1017/9781316687147.017
- BOWSKY, Martha W. Baldwin 1994. Cretan Connections: The Transformation of Hierapytna. *Cretan Studies* 4: 1–44
- BOWSKY, Martha W. Baldwin 1995. Eight Inscriptions from Roman Crete. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 108: 263–280.
- BRESSON, Alain 2011. Naviguer au large du cap Triopion. *Anatolia Antiqua* 19: 395–409.
- BRICAULT, Laurent 2006. *Isis, Dame des flots* (Aegyptiaca Leodiensia 7.) Liège: Centre Informatique de Philosophie et Lettres.
- BRICAULT, Laurent 2019. Sarapis and the Sea. In *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas* (Religions in the Graeco-Roman World 190.) Leiden: Brill, 232–276.
- BRINK, Laurie 2014. *Soldiers in Luke–Acts: Engaging, Contradicting, and Transcending the Stereotypes* (WUNT II. 362.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- BROCKE, Christoph Vom 2001. *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus* (WUNT 2. Reihe 125.) Tübingen, Mohr–Siebeck.
- BROEKAERT, Wim 2008. Creatio ex nihilo? The origin of the *corpora naviculariorum* reconsidered. *Latomus* 67(3): 692–706.
- BROEKAERT, Wim 2009. Tied down, wings cut? The relation between the State and the *navicularii* during the Later Roman Empire. In Borja Antela-Bernárdez – Toni Naco del Hoyo (eds.): *Transforming Historical Landscapes in the Ancient Empires* (BAR International Series 1986.) Oxford: Archeopress, 169–173.
- BROEKAERT, Wim 2013. *Navicularii et negotiantes: a prosopographical study of Roman merchants and shippers* (PHAROS 28.) Rahden: Verlag Marie Leidorf.
- BROWN, Robert – CARDONA, David – LOWE, Benedict – TANASI, Davide – WILKINSON, Andrew 2021. The Melite Civitas Romana Project: The Case for a Modern Exploration of the Roman Domus, Malta. *Open Archaeology* 7(1): 1618–1635.
- BUGEJA, Anton 2004. Ancient mosaic pavement discovered at Notabile: a historical appreciation. *Melita Historica* 15(1): 53–66.
- BUSUTTIL, Joseph 1967. Aulus Licinius Aristotelis. *Melita Historica* 4(4): 257–259.
- BUSUTTIL, Joseph 1968. Diodorus Melitensis. *Melita Historica* 5(1): 32–35.
- BUSUTTIL, Joseph 1972. Lucius Castricius Prudens. *Journal of the Faculty of Arts* 5(2): 162–167.
- BUZOV, Marija 2012. Is Mljet–Melita in Dalmatia the Island of St. Paul’s Shipwreck? *Histria Antiqua* 21: 491–505.
- CAMODECA, Giuseppe 1987. *Le antichità di Pozzuoli, la Ripa Puteolana ed i resti sommersi del Portus Iulius*. Napoli: Gaetano Macchiaroli.

- CAMODECA, Giuseppe 1994. Puteoli porto annonario e il commercio del grano. In *Le ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut Empire. Actes du colloque internationale de Naples 1991* (Collection Jean Berard 11. Collection de l'École française de Rome 196.) Rome: École française de Rome, 103–128.
- CARDONA, David 2021. Past, present, future: an overview of Roman Malta. *Open Archaeology* 7(1): 231–255.
- CARDONA, David 2022. *Roman Architecture in Malta* (Heritage Malta Monographs 2.) Kalkara: Heritage Malta Publishing.
- CARUANA, Antonio Annetto 1882. *Report on the Phoenician and Roman Antiquities in the Group of Islands of Malta*. Malta: Government Printing Office.
- CASELLI, Antonio 2008. Revisiting the Roman domus in Rabat, Malta, through a consideration of its mosaic flooring. *Malta Archaeological Review* 9: 32–39.
- CASSIA, Margherita 2008. L'arcipelago maltese sotto il dominio romano. In Anthony Bonanno – Pietro Militello (eds.): *Malta in the Hyleans, the Hyleans in Malta*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 133–194.
- CASSON, Lionel 1950. The Isis and her voyage. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81: 43–56.
- CASSON, Lionel 1971. *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- CASSON, Lionel 1980. The role of the state in Rome's grain trade. *Memoirs of the American Academy in Rome* 36: 21–33.
- CERANDO, Giuseppe – GIALANELLA, Constanza – PELLANDRA, D. I. 2001. Tra terra e mare: nuove ricerche lungo la riva puteolana. In *Forma Maris. Forum Internazionale de Archeologia Subacquea, Pozzuoli, 22-24 Settembre 1998*. Napoli: Massa, 73–85.
- CHANOTIS, Angelos 2000. Hellenistic Lasaia (Crete): A Dependent Polis of Gortyn. New Epigraphic Evidence from the Asklepieion near Lasaia. *Eulimene* 1: 55–60.
- CHILLÀ, D. M. 2002. Il versante orientale dello Stretto di Messina. Rhegium il suo porto e il Sistema di approdi vicini. In B. Gentili – A. Pinzone (eds.): *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura: atti del convegno della S.I.S.A.C., MessinaReggio Calabria 24-26 maggio 1999*. Messina: Di.Sc.A.M., 441–454.
- CLABEAUX, John 2005. The story of the Maltese viper and Luke's apology for Paul. *Catholic Biblical Quarterly* 67(4): 604–610.
- COONES, Paul 1986. *Euroclydon: A Tempestuous Wind* (School of Geography, University of Oxford Research Paper 36.) Oxford: School of Geography.
- D'AMORE, Lucia 2007. *Iscrizioni greche d'Italia: Reggio Calabria*. Roma: Quasar.
- D'ARMS, John H. 1974. Puteoli in the Second Century of the Roman Empire: A Social and Economic Study. *Journal of Roman Studies* 64: 104–124.
- DABROWA, Edward 1979. Les troupes auxiliaires de l'armée romaine en Syrie au Ier siècle de notre ère. *Dialogues d'histoire ancienne* 5: 233–254.
- DANYLAK, Barry N. 2008. Tiberius Claudius Dinippus and the food shortages in Corinth. *Tyndale Bulletin* 59(2): 231–270.

- DE ROMANIS, Francesco 1993. Puteoli e l'oriente. In Fausto Zevi (ed.): *Puteoli*. Napoli: Banca di Napoli, 61–72.
- DE VOS, Craig S. 2023. A Nicandrian Nero? The Symbolic Significance of the Viper in Acts 28.1–6. *New Testament Studies* 69(4): 422–428.
- DEMETRIOU, Denise 2012. *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean. The Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DUBOIS, Charles 1907. *Pouzzoles Antique. Histoire e topographie*. Paris: Albert Fontemoing.
- DUNSCH, Boris 2014. 'Describe nunc tempestatem': Sea Storm and Shipwreck Type Scenes in Ancient Literature. In Carl Thompson (ed.): *Shipwreck in Art and Literature*. London: Routledge, 42–59.
- ERDKAMP, Paul 2009. *The Grain Market in the Roman Empire*. Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS, Arthur 1928. *The Palace of Minos: A Comparative Account of the Successive Stages of the Early Cretan Civilization as Illustrated by the Discoveries at Knossos*. London: Macmillan.
- EVANS, James 1998. *The History and Practice of Ancient Astronomy*. Oxford: Oxford University Press.
- EVANS, Richard 2016. *Ancient Syracuse: From Foundation to Fourth Century Collapse*. London–New York: Routledge.
- FITZGERALD, Michael Andrew 1990. The Ship of Saint Paul: Comparative Archaeology. *Biblical Archaeologist* 53(1): 31–39.
- FITZGERALD, Michael Andrew 1995. *A Roman Wreck at Caesarea Maritima, Israel: A Comparative Study of Its Hull and Equipment*. Houston, TX: Texas A&M University.
- GAL, David – SAARONI, Hadas – CVIKEL, Deborah 2023. Windward sailing in Antiquity: the elephant in the room. *International Journal of Nautical Archaeology* 52(1): 179–194.
- GARNSEY, Peter 1983. Grain for Rome. In Peter Garnsey – Keith Hopkins – Charles Richard Whitaker (eds.): *Trade in the Ancient Economy*. London: Chatto and Windus, 118–130.
- GRAHAM, Daryn 2024. Imperial Responses to the Food Crisis that Began Under Claudius. *Museion* 20(1): 26–52.
- GRÜLL Tibor 2014. Mediterrán kikötővárosok a római korban. *Ókor* 13(1): 61–75.
- GRÜLL Tibor – CSALOG Eszter 2002a. Apostolok cselekedetei 1–14. fejezet. *Új Exodus* 13(2): 74–96.
- GRÜLL Tibor – CSALOG Eszter 2002b. Apostolok cselekedetei 15–28. fejezet. *Új Exodus* 13(3): 75–96.
- GUARDUCCI, Margherita – HALBHERR, Federico 1939. *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae, II: Tituli Cretae Occidentalis*. Roma: Libreria dello Stato.
- GUIDOBONI, Emanuela – MUGGIA, Anna – VALENSISE, Gianluca 2000. Aims and methods in territorial archaeology: possible clues to a strong fourth-century AD earthquake in the Straits of Messina (southern Italy). In W. G. McGuire – D. R. Griffiths – P. L. Hancock – I. S. Stewart (eds.): *The Archaeology of Geological Catastrophe*. London: Geological Society of London, 45–70.
- HAGGIS, Donald C. 1996. The port of Tholos in eastern Crete and the role of a Roman *horreum* along the Egyptian 'Corn Route'. *Oxford Journal of Archaeology* 15(2): 183–209.
- HARRIS, J. Rendel 1909. Clauda or Cauda? A Study in Acts XXVII. 16. *Expository Times* 21(1): 17–19.

- HEMER, Colin J. 1975. Euraquilo and Melita. *Journal of Theological Studies* 26(1): 100–111.
- HEMER, Colin J. 1985. First Person Narrative in Acts 27–28. *Tyndale Bulletin* 36: 79–109.
- HEMER, Colin J. 1989. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- HIRSCHFELD, Otto 1870. Annona. Die Getreideverwaltung in der römischen Kaiserzeit. *Philologus* 29: 1–96.
- HOHLFELDER, Robert L. – VANN, Robert L. 2000. Cabotage at Aperlae in Ancient Lycia. *International Journal of Nautical Archaeology* 29(1): 126–135.
- HOUSTON, George W. 1987. Lucian's Navigium and the Dimensions of the Isis. *American Journal of Philology* 108(3): 444–450.
- HYDE, Walter Woodburn 1947. *Ancient Greek Mariners*. Oxford: Oxford University Press.
- ISAAC, Benjamin 1981. The Decapolis in Syria. A Neglected Inscription. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 44: 67–74.
- IVETIC, Egidio 2022. *History of the Adriatic: A Sea and Its Civilization*. Cambridge: Polity Press.
- JANNI, Pietro 1996. *Il mare degli Antichi*. Bari: Edizioni Dedalo.
- JASCHKE, Kathrin 2010. *Die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des antiken Puteoli*. Rahden/Westfalen: Verlag Marie Leidorf.
- JIPP, Joshua W. 2013. Divine Visitations and Hospitality to Strangers in the Malta Episode: An Interpretation of Acts 28:1–10 and its Literary Function in Luke-Acts. In *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts* (Novum Testamentum Supplements 153.) Leiden: Brill, 253–287.
- KAPITÄN, Gerhard 1984. Ancient Anchors – Technology and Classification. *International Journal of Nautical Archaeology* 13(1): 33–44.
- KESSLER, David – TEMIN, Peter 2007. The organization of the grain trade in the early Roman Empire. *Economic History Review* 60(2): 313–332.
- LADOUCEUR, David 1980. Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Concept for Acts 27–28. *Harvard Theological Review* 73(3–4): 435–449.
- LEARY, Timothy John 1994. Jews and Christians in Campania: some evidence for the first century surveyed. *Akroterion* 39(3): 121–125.
- LEIDWANGER, Justin 2020. *Roman Seas. A Maritime Archaeology of Eastern Mediterranean Economies*. Oxford: Oxford University Press.
- LONGENECKER, Bruce W. 2019. Pompeian Artifacts and Jesus-Devotion: The Contours of the Issue in the Early Twenty-First Century. *Vigiliae Christianae* 73(3): 271–296.
- LOWE, Benedict 2021. A Most Notable Dwelling: The Domus Romana and the Urban Topography of Roman Melite. *Open Archaeology* 7: 37–50. DOI: 10.1515/opar-2020-0121
- MARRINER, Nick – MORHANGE, Christophe – DOUMET-SERHAL, Claude 2006. Geoarchaeology of Sidon's ancient harbours, Phoenicia. *Journal of Archaeological Science* 33(11): 1514–1535.
- MARRINER, Nick – MORHANGE, Christophe 2006. Sidon's ancient harbours. *Archaeology and History in Lebanon* 24: 138–149.
- MAURO, Chiara Maria 2022. An analysis of the 'closed harbours' in Strabo's *Geography*: Background, nature and meaning of the expression. *Annual of the British School at Athens* 117: 285–309.

- McKENZIE, Jessica 2023. *The Strait of Messana in the Roman World: Connectivity, Space, and Identity between Italy and Sicily (300 BCE–400 CE)*. PhD diss. Macquarie University, Sydney.
- MEDAS, Stefano 2004. *De rebus nauticis: L'arte della navigazione nel mondo antico*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- MEINARDUS, Otto 1974. Melita Illyrica or Africana: An Examination of the Site of St. Paul's Shipwreck. *Ostkirchliche Studien* 32: 21–36.
- METZGER, Henri 1954. *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec* (Cahiers d'archéologie biblique 4.) Neuchâtel–Paris: Delachaux et Niestlé.
- MICHAELIDES, Demetrios 2009. A boat-shaped lamp from Nea Paphos. *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 39: 197–226.
- MILES, Gary B. – TROMPE, Garry 1976. Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27–28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck. *Harvard Theological Review* 69(3–4): 259–267.
- MOMMSEN, Theodor 1895/1910. Zu Apostelgeschichte 28,16. *Sitzungsbericht Berliner Akademie* pp. 495–503. (= *Gesammelte Schriften* VI. Berlin, pp. 546–554)
- MORRISON, John Sinclair – WILLIAMS, Roderick Trevor 1968. *Greek Oared Ships 900–322 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.
- MOTT, Lawrence V. 1997. *The Development of the Rudder. A Technological Tale*. London: Chatham.
- MOURTZAS, Nikos – KOLAITI, Eleni 2021. Palaeogeography of Ancient Lasaia (SE Crete, Greece). The Evolution of a Harbour from the Minoan Palatial Period to Roman Times. *Méditerranée* May 21, 2021. URL: journals.openedition.org/mediterranee/12549
- MURRAY, William M. 1987. Do modern winds equal ancient winds? *Mediterranean Historical Review* 2(2): 139–167.
- NEUGEBAUER, Otto 1949. The Early History of the Astrolabe. *Studies in Ancient Astronomy* IX. *Isis* 40: 240–256.
- NEUGEBAUER, Otto 1983. *Astronomy and History: Selected Essays*. New York–Berlin: Springer.
- NIETO, Xavier 1997. Le commerce de cabotage et de distribution. In Patrice Pomey (ed.): *La navigation dans l'antique*. Paris: Édisud, 146–159.
- OGILVIE, Robert M. 1958. Phoenix. *Journal of Theological Studies* 9(2): 308–314.
- OLESON, John Peter 2000. Ancient sounding weights: contribution to the history of Mediterranean navigation. *Journal of Roman Archaeology* 13(1): 293–310.
- OLESON, John Peter 2008. Testing the Waters: The Role of Sounding Weights in Ancient Mediterranean Navigation. In Robert L. Hohlfelder (ed.): *The Maritime World of Ancient Rome* (Memoirs of the American Academy in Rome Suppl. 6.) Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- OPAIȚ, Andrei – DAVIS, Dan – BRENNAN, Michael Lee 2018. Roman commerce and elite markets in the eastern Mediterranean: a case study of three 2nd-century shipwrecks off Knidos. In Alexandru Avram – Livia Buzoianu – Vasilica Lungu (eds.): *Koinè et mobilité artisanale entre la Méditerranée et la mer Noire dans l'Antiquité* (Pontica 51. Supplementum 5.) Constanța: Musée d'histoire nationale et d'archéologie Constanța, 299–334.
- ORR, Robert W. 1963. Paul's Voyage and Shipwreck. *Evangelical Quarterly* 35: 103–104.

- OVADIAH, Asher – MUCZNIK, Sonia 1996. A Fragmentary Roman Zodiac and Horoscope from Caesarea Maritima. *Liber Annuus* 46: 375–380, Pls. 31–32.
- PESTMAN, Pieter Willem 1981. *A Guide to the Zenon Archive*, vols. 1–2. (Papyrologica Lugduno-Batava 21.) Leiden: Brill.
- PEVNICK, Seth D. 2014. (ed.): *Poseidon and the Sea: Myth, Cult and Daily Life*. Tampa, FL: Tampa Museum of Art.
- PICARD, Charles 1959. Pouzzoles et le paysage portuaire. *Latomus* 18: 23–51.
- PIGONNEAU, Henri 1886. L'annone romaine et les corps de naviculaires particulièrement en Afrique. *Revue de l'Afrique Française et des Antiquités Africaines* 4: 225–227.
- PIROMALLO, Marco 2004. Puteoli, porto di Roma. In *Le strutture dei porti e degli approdi antichi*. Roma: Rubettino, 267–278.
- POMEY, Patrice – TCHERNIA, André 1978. Le tonnage maximum des navires de commerce romains. *Archaeonautica* 2: 233–251.
- POMEY, Patrice 1997. Le voyage de Saint Paul (con André Tchernia); Les conditions de la navigation; Les navires. In Piero Alfredo Gianfrotta – Xavier Nieto – Patrice Pomey – André Tchernia (eds.): *La Navigation dans l'Antiquité*. Aix-en-Provence: Edisud, 10–35.
- POPKIN, Maggie L. 2018. Urban images in glass from the Late Roman Empire: The souvenir flasks of Puteoli and Baiae. *American Journal of Archaeology* 122(3): 427–461.
- PRAEDER, Susan Marie 1984. Acts 27: 1–28: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts. *Catholic Biblical Quarterly* 46(4): 683–706.
- QUINN, Josephine Crawley 2011. The Syrtes between East and West. In Amelia Dowler – Elizabeth R. Galvin (eds.): *Money, Trade and Trade Routes in Pre-Islamic North Africa* (British Museum Research Publication 176.) London: British Museum Press, 11–20.
- RAMSAY, William Mitchell 1897. *St. Paul the Traveler and Roman Citizen*. London: Hodder and Stoughton.
- RAPSKE, Brian 1994. Acts, Travel, and Shipwreck. In David W.J. Gill – Conrad Gempf (eds.): *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1–48.
- RATHBONE, Dominic 2007. Merchant Networks in the Greek World: The Impact of Rome. *Mediterranean Historical Review* 22(2): 309–320.
- REISER, Marius 2001. Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27. In Friedrich Wilhelm Horn (ed.): *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106.) Berlin–New York: De Gruyter, 49–74.
- REYNIER, Chantal 2009. *Saint Paul sur les routes du monde romain. Infrastructures, logistique, itinéraires*, Lire la Bible. Paris: Le Cerf.
- RICE, Candace M. 2020. The ports of Roman Lycia: Urbanism, networks, and hierarchies. In Miko Flohr (ed.): *Urban Space and Urban History in the Roman World*. London: Routledge, 241–264.
- ROBBINS, Vernon K. 1978. By land and by sea: the we-passages and ancient sea voyages. In Charles H. Talbert (ed.): *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in Religious Studies Special Studies Series 5.) Macon, GA: Mercer University Press – Edinburgh: T&T Clark, 215–242.
- ROBERTS, Owain T.P. 1993. The sailing rig of Olympias. In Timothy Shaw (ed.): *The Trireme Project. Operational Experience 1987–1990. Lessons Learnt*. Oxford: Oxford University Press, 29–38.

- ROSEN, Baruch – GALILI, Ehud – SHARVIT, Jacob 2001. Traces of fatty acids from a Byzantine sounding lead recovered off the Israeli coast. *Journal of Archaeological Science* 28: 1323–1327.
- ROSENFELD, Ben-Zion 2000. Flavius Josephus and His Portrayal of the Coast (Paralia) of Contemporary Roman. *Jewish Quarterly Review* 91(1–2): 143–183.
- ROUGÉ, Jean 1952. La navigation hivernale sous l'Empire Romain. *Revue des études anciennes* 54: 316–325.
- ROUGÉ, Jean 1960. Actes 27, 1–10. *Vigiliae Christianae* 14(4): 193–203.
- ROUGÉ, Jean 1966. *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain*. Paris: École Pratique des Hautes Études.
- ROUGÉ, Jean 1981. *Ships and Fleets of the Ancient Mediterranean*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- SAGONA, Claudia 2015. *The Archaeology of Malta. From the Neolithic through the Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9781139030465
- SANDERS, Ian F. 1982. *Roman Crete. An Archaeological Survey and Gazetteer of Late Hellenistic, Roman and Early Byzantine Crete*. Warminster: Aris and Phillips.
- SCHAUROT, Edward G. 1911. The ὑποζώματα of Greek ships. *Harvard Studies in Classical Philology* 22: 173–179.
- SCHÜRER, Emil 1875. Die speira Italiké und die speira Sebasté (Act. 10,1. 27,1). *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 18: 424–432.
- SCHÜRER, Emil 1973. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, vols. I–IV. Revised and edited by Géza Vermes, Martin Goodman and Fergus Millar. Edinburgh: T&T Clark.
- SEVERIN, Tim 1987. Early Navigation: The Human Factor. *Journal of Navigation* 40: 1–18.
- SIRKS, A.J. Boudewijn 1991. *Food for Rome: The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople* (Studia Amstelodamensia ad Epigraphicam, Ius Antiquum et Papyrologicam Pertinentia 31.) Amsterdam: Gieben.
- SLEESWYK, André W. 1982. The rudder of the Blussus ship. *International Journal of Nautical Archaeology* 11(2): 153–177.
- SMALLWOOD, Mary 1976. *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*. Leiden: Brill.
- SORICELLI, Gianluca 2007. Comunità orientali à Puteoli. In Rita Compatangelo-Soussignan – Christian-Georges Schwentzel (eds.): *Étrangers dans la cité romaine. "Habiter une autre patrie": des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 129–144.
- SPEIDEL, Michael P. 1982–83/1992. The Roman Army in Judaea under the Procurators. The Italian and the Augustan Cohort in the Acts of the Apostles. *Ancient Society* 13–14: 233–240 (in: *id.: Roman Army Studies*, vols. I–II. [MAVORS – Roman Army Researches vol. III.] Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 224–232.)
- SPERBER, Dan 1986. *Nautica Talmudica* (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture) Ramat Gan: Bar Ilan University Press – Leiden: Brill.

- SUHL, Alfred 1991. Gestrandet! Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88: 1–28.
- SUK FONG JIM, Theodora 2017. ‘Salvation’ (Soteria) and Ancient Mystery Cults. *Archiv für Religionsgeschichte* 18(1): 255–280.
- TAKMER, Burak 2007. Lex Portorii Provinciae Lyciae. Ein Vorbericht über die Zollinschrift aus Andriake von neronischer Zeit. *Gephyra* 4: 1–22.
- TAMMUZ, Oded 2005. Mare clausum? Sailing seasons in the Mediterranean in early antiquity. *Mediterranean Historical Review* 20(2): 145–162.
- TAYLOR, Eva Germaine R. 1971. *The Haven-Finding Art. A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook*. New York: American Elsevier.
- THROCKMORTON, Peter 1972. Romans on the sea. In George F. Bass (ed.): *A History of Seafaring Based on Underwater Archaeology*. London: George Fletcher Bass, 65–78.
- TOMORAD, Mladen 2005. Egyptian Cults of Isis and Serapis in Roman Fleets. In *Acqua nell'antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists, Italy, Chianciano Terme, October 15–18, 2003* (Egitto antico 3.) Roma: L'Erma di Bretschneider, 241–253.
- TSOUGARAKIS, Dimitrios 1990. *Romaike Krete*. Irakleion.
- VAN DER BERGH, Ronald H. 2013. The missionary character of Paul's stay on Malta (Acts 28:1–10) according to the early Church. *Journal of Early Christian History* 3(1): 83–97.
- VÉLISSAROPOULOS, Julie 1980. *Les nautilères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé* (Hautes études du monde gréco-romain 3.) Genève–Paris: Droz–Minard.
- WACHSMANN, Shelley 1998. *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*. College Station, TX: Texas A&M University Press.
- WALTZING, Jean-Paul 1896–1900. Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains. Depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident (Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique, vols. 1–4.) Bruxelles-Louvain: Peeters.
- WARNECKE, Heinz 1993. Der Lebensnerv Roms. Der antike Seeweg über das Ionische Meer. In R. Kinsky (ed.): *Offenheit und Interesse. Studien zum 65. Geburtstag von Gerhard Wirth*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 271–291.
- WARNECKE, Heinz 2000. *Paulus im Sturm. Über den Schiffbruch der Exegese und die Rettung des Apostels auf Kephallenia*. Nürnberg: VTR.
- WAYMENT, Thomas A. – GREY, Matthew J. 2015. Jesus Followers in Pompeii: The *Christianos* Graffito and “Hotel of the Christians” Reconsidered. *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2: 102–146.
- WEHNERT, Jürgen 1990. Gestrandet: Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom (Apg 27–28). *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87: 67–99.
- WHITEWRIGHT, John 2007. Roman rigging material from the Red Sea port of Myos Hormos. *International Journal of Nautical Archaeology* 36(2): 282–292.
- WHITEWRIGHT, John 2008. *Maritime technological change in the Ancient Mediterranean: The invention of the lateen sail*, Ph.D. thesis, University of Southampton.

- WHITEWRIGHT, John 2011. The potential performance of ancient Mediterranean sailing rigs. *International Journal of Nautical Archaeology* 40(1): 2–17.
- WILD, Felicity C. – WILD, John P. 2001. Sails from the Roman Port at Berenike, Egypt. *International Journal of Nautical Archaeology* 30(2): 211–220.
- WILSON, Mark 2016. The Lukan periplus of Paul's third journey with a textual conundrum in Acts 20:15. *Acta Theologica* 36(1): 229–254.
- WILSON, Mark 2019. The Ancient Synagogues of Asia Minor and Greece. In Steven Fine (ed.): *Jewish Religious Architecture*. Leiden: Brill, 122–133.
- WILSON, Mark 2024. "Under the Lee" with Paul. *Biblical Archaeology Review* 2024 Spring (online)
- WORKMAN, Walter Percy 1900. A New Date: Indication in Acts. *Expository Times* 11(7): 316–319.
- YEGÜL, Fikret 1992. *Baths and Bathing in Classical Antiquity*. Cambridge, MA: MIT Press.

RECENZÍÓK

STEVE MASON

JOSEPHUS ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG

BUDAPEST–KOMÁROM: KÁLVIN KIADÓ–SELYE JÁNOS EGYETEM RTK, 2023, 351 OLDAL

ISBN 978-963-558-543-4 (Kálvin Kiadó)

ISBN 978-80-8122-468-3 (Selye János Egyetem RTK)

A kanadai születésű STEVE N. MASON vitathatatlanul a Flavius Josephus-kutatás egyik vezéralakja a 21. században. Tudományos felvérteztsége szinte erre a munkára predesztinálta: előbb klasszika-filológiát, ókortörténetet és vallástudományt tanított a torontói York Egyetemen, majd az Egyesült Államokban, a Pennsylvania Állami Egyetemen. 2011-ben Európába tette át székhelyét, ahol előbb Aberdeenben, majd Groningenben oktatott Újszövetséget és keresztény exegézist. Az utóbbi helyről ment nyugdíjba két évvel ezelőtt mint *professor emeritus*. Több mint egytucat könyvet és több száz tanulmányt publikált Josephus életművéről, továbbá vezetője volt annak a tizennégy tudósból álló nemzetközi teamnek, amely Josephus műveinek új angol fordítását és kommentárját készíti a patinás leideni Brill kiadónál. A tervezett tizenkét folio-méretű kötetből 2024-ig már tíz megjelent, ebből négyet maga MASON jegyez. A Kálvin Kiadó és a komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Karának együttműködésében 2023-ban kiadott *Josephus és az Újszövetség* c. kötet eredetije a szerző 1992-ben publikált *Josephus and the New Testament* c. könyve volt (Peabody, MA: Hendrickson). A kötet – választott témájából következően – alapvetően két részre oszlik: első felében Flavius Josephusszal és életművével (pp. 27–164), a másodikban az Újszövetséggel (a továbbiakban ÚSZ), illetve az ÚSZ és Josephus szövegeinek lehetséges kapcsolatával foglalkozik (pp. 165–316).

NIETZSCHE egyik fontos műve, a *Történelem hasznáról és káráról* 1874-ben jelent meg (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), amit angolra a *Use and Abuse of History for Life* címen fordítottak le. Ennek magyar megfelelője: a „felhasznált vagy kihasznált történelem” telitalálat az első fejezet címében (pp. 27–53). MASON itt azt a valóban megkérdőjelezhető jelenséget kritizálja, amely a 19. századi „filológiai historizmusban” gyökerezik. Ennek lényege, hogy minden, az ókorból fennmaradt szöveget olyan elsődleges forrásként kezelünk, amely „névértékén” veendő, *objektív* adatokkal szolgál a múlttal kapcsolatban. (Erre MASON példaként EMIL SCHÜRER generációkra ható „A zsidó nép története Jézus Krisztus korában” c. művét hozza fel példának, jogosan. [p. 47.]) Ezt azonban nemcsak Josephus műveivel, hanem egyetlen más ókori művel sem volna szabad megtenni. Mason remekül foglalja össze azokat az okokat, amelyek oda vezettek, hogy Josephus meglehetősen korpulens életműve csaknem teljes egészében ránk maradt. Ennek

legfőbb oka maga a kereszténység volt, amely az ő műveivel, elsősorban *A zsidók történetével* tudta betölteni azt a történelmi űrt, amely az utolsó ószövetségi könyv és az ÚSZ között tátongott (p. 30). Az sem kétséges, „hogya a korai kereszténység azért ragaszkodott annyira Josephushoz, mert részletesen leírta Jeruzsálem Kr. u. 70-ben lezajlott ostromát és pusztulását” (p. 31), amelyben Jézus próféciainak beteljesülését, egyben annak bizonyítékát látta, hogy a „kiválasztott nép”, Izrael helyébe immár végérvényesen az Egyház lépett. Josephus ráadásul – az első századi nem-keresztény írók közül egyedülálló módon – nemcsak Jézusról beszélt (*testimonium Flavianum*), hanem az ÚSZ számos szereplőjéről: Keresztelő Jánosról, Jakabról, Jézus testvéréről, valamint Heródesről, a Heródes-fiakról, a két Agrippa királyról, és a római helytartókról is, köztük kiemelten Pontius Pilatusról, aki tevőlegesen szerepet játszott Jézus megfeszítésében. Mindezeket Josephus természetesen nem a kereszténység, hanem a judaizmus szemszögéből láttatja velünk. Eklatáns példa erre Jeruzsálem pusztulása. Bár ezt a tragikus eseményt részben Josephus is bibliai próféciaik beteljesüléseként láttatja, fel sem merül nála, hogy arra a következtetésre jusson: „Isten elvetette az Ő népét”. Mélységesen egyetért a szerzővel abban, hogy „Nem kell újraírni őt [ti. Josephust], sem megkeresztelni. Érettségünk jele, ha nem próbálunk mindenkit (diákjainkat, gyermekeinket, beosztottainkat) önmagunk klónjává formálni, hanem úgy értékeljük őket, ahogy vannak” (p. 43).

A mű első felében Flavius Josephusszal és munkásságával ismerkedhet meg az olvasó. MASON összefoglalásai véges-végig rövidek és lényegretörőek, olyan kutató munkáját tükrözik, aki valóban mélyen ismeri Josephus *eredeti* szövegeit, azok szűkebb és tágabb történeti, társadalmi, vallási kontextusát, emellett remekül összefoglalják az adott téma – mára többnyire áttekinthetetlenül elburjánzott – másodlagos szakirodalmát. Mivel ezek a summázatok valóban kiválóak, és mindenkinek melegen ajánlom őket olvasásra, aki Josephus művei iránt érdeklődik, itt és most csupán egy-két kisebb problémára hívom fel a figyelmet. A „Josephus életútja” fejezetben (pp. 55–73) is számos finom megfigyelést olvashatunk, például *A zsidó háború* és az *Életrajz (Vita)* között feszülő ellentmondásokról. Abszolút egyetért azzal, hogy „ma már talán lehetetlen rekonstruálni Josephus személyes motivációit, szemléletmódját, vagy akár a pusztá tényeket galileai küldetését illetően, mégsem feltétlenül hazudott vagy tussolta el múltját” (p. 63). Ugyanakkor kételkedem abban, hogy Josephus, aki nyíltan beszél arról, hogy kapitulációját megelőzően hogyan csapott be másokat, mindezt azért tette volna, „ezzel az irodalmi eszközzel akarta bebizonyítani hősközhöz méltó ravaszságát” (p. 66). Amint azt nyilván Mason is jól tudja, a rómaiak – Josephus „megrendelői” és legfőbb potenciális olvasói – nem értékelték az ilyen típusú ravaszságot. Vergilius az *Aeneis*ben is azért nevezi rendszeresen Ulixest (vagyis a trójai háború görög hőstét, Odüsszeuszt) *pellax*nak, azaz „fondorlatos cselszövőnek”, mert *cselel* foglalta el Tróját, és állítja szembe a *pius* Aeneasszal, minden erény megtestesítőjével.

Mason bölcsen teszi, hogy Josephus műveit részint a római vallás, részint a zsidó diaszpóra kontextusába helyezve tárgyalja, és hangsúlyozza, hogy „Róma alapvetően más értékrend szerint tekintett a háború kérdésére, mint mi” (pp. 75–83). Ami Josephus először keletkezett művét, *A zsidó háborút* illeti, azt valójában nem tudhatjuk, hogy a ránk maradt görög szöveg „nem pusztán fordítása a keletre küldött, sémi [arámi] nyelvű szövegnek” (p. 84), mivel az utóbbiból egyetlen sor sem maradt ránk. Amúgy MASONnak minden bizonnyal igaza van ebben, már csak azért is, mert

A *zsidó háború* fennmaradt görög változata „tökéletesen illik a görög-római irodalmi közegbe” (p. 85). Josephus átveszi a görög-római „Tükhé-teológiát”, amely szerint a rómaiaknak „a szerencse forgandósága” folytán sikerült kiépíteni birodalmukat (p. 91) – ezt az ideát *nyelvileg* sem lehetett volna az arámiban kifejezni, hiszen az ehhez szükséges fogalmak is hiányoztak a nyelvből. Ez a fejezet is telis-tele van jobbnál jobb észrevételekkel: Josephus szerint a zsidók sosem jártak jól azzal, ha fegyvert fogtak, hanem akkor értek el sikert, ha a béke útját követték és Istenre bízta ügyüket, emiatt „kilúgozza a nemzet történetét, hogy senki ne álmodozzon háborús dicsőségről” (p. 93). Ahogyan Polübiosz és Plutarkhosz a görögök „felszabadítójának” tekintette Flaminius római hadvezért, amiért az megmentette őket a zsarnokoktól és a polgárháborútól, ugyanúgy tekintett Josephus Vespasianusra és Titusra, akik megakadályozták, hogy a zsidó zsarnokok polgárháborút robbantsanak ki (p. 94); ugyanakkor a júdeai arisztokraták (vagyis a papság) is „pengeélen táncol”, mert nem akar a rómaiak engedelmes bábjává válni, hanem felelősséget vállal a Tóra megőrzéséért és együtt érez a nép szenvedésével (p. 94–97). Ugyancsak Mason finom megfigyelése, hogy *A zsidó háborúban* Titus nem akarja elpusztítani a Templomot, ezzel azonban Josephus nyíltan szembe megy a Flavius-dinasztia propagandájával, amely „éppen erre a kemény lépésre, Jeruzsálem véres elfoglalására építette hírnevét” (p. 102), vagyis Titus „jószerűségének” (*clementia*) eltúlzott ábrázolása a műben „a legkevésbé sem szolgálalkú hízélgés, hanem valójában csupa ironia” (p. 102). A lényeg tehát: Josephusnál semmit sem szabad szó szerint vennünk, művein végigvonul a *double speech*, ami a zsarnokságok idején született történeti alkotásokra különösen jellemző. (Mason itt Vaszilij Rudics szovjet emigráns ókortörténész munkáira hivatkozik, aki testközelből ismerte ezt a jelenséget... [8. jegyzet, p. 106]) Apró megjegyzés csak, hogy a „Júdeát kormányzó, lovagok osztályából származó római helytartók” esetében (p. 117) a szerző két dolgot összesomos: a Júdeában Kr. u. 6–41 között helytartóskodó *praefectus*ok valóban a lovagrendhez (nem „osztály”!) tartoztak, ellenben a Kr. u. 44–70 közötti időszakban már *procurator*ok uralkodtak, akik között felszabadított rabszolgák is lehettek (mint pl. Felix, a nagyhatalmú Pallas öccse). Tacitus elsősorban *ez utóbbiakat* tartotta „semmirekellőknek”, nem a lovagokat (a vonatkozó szövegrészt később maga Mason is idézi: p. 192). Ugyanez a téves megállapítás köszön vissza a 184. oldalon is, ahol Coponiusszal kapcsolatban írja, hogy Josephus úgy mutatja be az első *praefectus Iudaeae*-t, mint aki „lovagi rangot viselt”, amit akár „szándékos sértésként is értelmezhetünk a magát főrangú arisztokrataként bemutató Josephus részéről”. Mindez azért valószínűtlen, mert a római lovagrend (*ordo equester*) nem „kisnemesség” volt – ahogyan a magyar fordításban szerepel –, hanem rangban a második legfontosabb *ordo*, amelynek az 50 milliós Római Birodalomban összesen kb. 30 000 tagja lehetett. A lovagrend fontosságát az is jól mutatja, hogy a legfontosabb római provinciát, Egyiptomot is lovagrendi helytartó vezette, továbbá a legfontosabb „bizalmi állást”, a testőrparancsnokét (*praefectus praetorio*) is kizárólag lovagrendi tölthette be; arról nem is szólva, hogy az új dinasztia, a Flaviusoké is ebből a rendből származott.

MASON megfigyelése szerint Josephus főműve, *A zsidók története* négy fő téma köré épül: a zsidó nép ősi voltának bemutatása; a zsidók alkotmánya; a zsidó filozófia; a fontosabb személyek erkölcsi értékelése (p. 123) – vagyis szemmel láthatóan a görög-római olvasótábor igényeinek akart megfelelni. A vallások megítélésében az *antiquitas* kérdése elsődleges volt a rómaiak szemében,

úgyhogy nem csoda, ha erre minden zsidó (és keresztény) apologéta nagy hangsúlyt helyez. Ami az alkotmányt illeti, Josephus mellett érvel, hogy „legjobban az arisztokrácia garantálja a hűséget a jelenre, illetve az ellenséges kritika elleni immunitást a jövőre nézve” – ami a római patríciusok értékrendjét visszahangozza. A mózesi „alkotmány” és a judaizmus *filozófiai rendszerként* történő bemutatása is roppant tanulságos (pp. 131–133), különösen, hogy mindkettő célja Josephus szerint a jólét és boldogság (*eudaimonia*) elérése az életben. A három legfontosabb zsidó vallásfelekezetet a végzettről, a lélekről és a túlvilágról alkotott elképzelései alapján mutatja be: a farizeusokat a sztoikusokkal, a szadduceusokat az epikureusokkal, az esszénusokat a püthagoreusokkal vetve össze. MASON arra is rámutat, hogy miközben Josephus a római olvasóközönség (ezen belül elsősorban a magasabb műveltségű arisztokrácia) igényeit próbálja kiszolgálni, „ebből nem következik közvetlenül, hogy ennek érdekében eltorzította volna népének történetét” (p. 138). Miközben *A zsidók története* a maguk teljességében prezentálja a bibliai történeteket, Josephus könnyű kézzel alakít rajtuk, vagy elhallgat fontos részeket, amelyek nem illenek a koncepciójába, vagy amelyekről úgy véli, hogy azok elriasztanák a nem-zsidó olvasókat. Nagyon jó példa erre a *Dániel könyvében* szereplő „kéz érintése nélkül leszakadó kő” (Dán 2:34, 2:44), amelyről épp elegendő mond ahhoz, hogy az érzékeny római olvasót felkavarja, de a kő mibenlétét – vagyis annak eszkatologikus jelentését – nem részletezi (p. 140).

Térjünk most rá a kötet második felére, amely Josephus és az *Újszövetség* kapcsolatát vizsgálja. MASON először a két mű közös szereplőit veszi górcső alá, megállapítva, hogy az ÚSZ „Heródes családjának négy nemzedékéről tesz említést” (p. 170). A szerző úgy tárgyalja az egyes nagyobb témaegységeket (Nagy Heródes és családja; Róma helytartók Júdeában; A zsidó főpapok; Farizeusok és szadduceusok), hogy előbb megnézi, mit mond róluk *A zsidó háború* és *A zsidók története*, majd ezt egybeveti az ÚSZ tárgyalásmódjával. Eközben végig igyekszik mértékadó megállapításokat tenni, bár néha kissé elhamarkodottan ítélik. Szerinte pl. „Josephus sehol nem említi Pált, ami valószínűleg azt bizonyítja, hogy az 1. századi Júdea viharos történetére nem tett túl nagy hatást a kereszténység” (p. 180) – ami azért sem jogos, mert Pál alapvetően a diaszpórában és nem Júdeában végzett missziós tevékenységet. Ehhez a részhez is csupán egy-két apró megjegyzést tennék. Három evangéliumban is szerepel, hogy Pilatus a húsvétra való tekintettel szabadon engedett egy foglyot, akit a zsidók választottak. Mason szerint „a történet több szempontból is problémás”, mivel pl. „sem a zsidó, sem a római történetírás nem igazolja” (p. 197). A *privilegium paschale* ugyan valóban vitás kérdés az ÚSZ-kutatók körében, de azt nem állíthatjuk, hogy ne szerepelne a forrásokban.¹ A helytartók által – rendkívüli események alkalmával – adható eljárás kegyelem előfordul Liviusnál, egy firenzei papiruszon (*Papyrus Florentinus* I. 61), valamint magánál Josephusnál is, aki Luceius Albinus helytartóval kapcsolatban említi, hogy az pénzért amnesztiát adott elítélt bűnözőknek (*Ant.* XX. 215). Azzal is nehéz egyetértennem, hogy „az evangéliumok igyekeznek felmenteni Pilátust minden felelősség alól, hogy a zsidókat érje minden vád”, ti. Jézus halálával kapcsolatban (p. 197). Egyrészt ne feledkezzünk meg róla: az evangéliumok lejegyzői *maguk is zsidók voltak* (Lukács feltehetően prozelita); másrészt Pilatus mondta ki az ítéletet, és az ő katonái

¹ Chapman, David W. – Schnabel, Eckhard J.: *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary* (WUNT 344.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 255–269.

feszítették meg Jézust a Golgotán. Az sem helyes, hogy „a főpapok mindig Jézus ellenségeként jelennek meg az evangéliumokban” (p. 199), hiszen Nikodémus vagy Arimathiai József mindketten a Szanhedrin farizeus tagjai voltak, és még életükben Jézus (titkos) követője vált belőlük. MASON hosszasan magyarázza, hogy Josephusnak ez a mondata: „elkezdtém nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében” (*Vita* II. 12b) nem jelenti azt, hogy „Josephus bármelyik hagyományos irányzathoz személyesen kötődne” (p. 212, cf. 219). Nem értem, miért volna ez probléma, mikor még Pál apostol is többször beismerte a pogányok előtt, hogy „Izrael nemzetségéből, Benjámin törzséből való vagyok, zsidókból való zsidó, törvény tekintetében farizeus” (Fil 3:5). Mindez nem teszi zárójelbe azt, hogy Jézus többször is súlyos kritikát fogalmazott meg a farizeusokkal szemben, amire maga MASON is utal (p. 224).

A kötet 5. fejezete – amely az Újszövetség-olvasók számára talán a legfontosabb – a korai kereszténység alakjainak említését vizsgálja meg Josephus műveiben (pp. 229–265). MASON azzal a kijelentéssel indít, hogy „Josephusnak semmi köze nem volt a kora keresztény gondolatvilághoz” (p. 229), aminek fényében meglepő, hogy mind a Keresztelő Jánosról, mind Jézusról, mind a Jakabról szóló részek – ezt a szerző is elismeri – remekül illeszkednek az ÚSZ által bemutatott képhez, sőt annak stílusához is. MASONnak igazat adhatunk abban, hogy „az ÚSZ-ből gyanúsán hiányoznak az esszénusok, akikről Josephus olyan nagy szeretettel beszél” (p. 225), ugyanakkor nem említi meg, hogy Keresztelő János valószínűsíthetően közvetlenül is kötődik az esszénusokhoz, hiszen kisgyerekkora óta „a pusztában volt mind ama napig, amelyen megmutatta magát az Izraelnek” (Lk 1:80). Ez pedig aligha elképzelhető másként, mint hogy abban a közösségben nevelkedett fel, amelynek legfőbb foglalatossága – a qumráni tekercsek szerint – az éjjel-nappali iget tanulmányozás volt. Itt kell megjegyezni, hogy a kötetben szereplő Josephus-idézetek Révay József mívesen szép, de néha elég pongyola fordításában szerepelnek. Elég nagy gond, hogy a Keresztelő Jánost bemutató mondatot így fordította: „A [keresztelés] célja csak a test megszentelése, nem pedig a bűnök kiengesztelése” (*Ant.* XVIII. 5.2. [117], p. 231). Az eredeti szöveg így hangzik: τὴν βάπτισιν (...) μὴ ἐπὶ τινῶν ἀμαρτάνων παραιτήσῃ χρωμένων, ἀλλ’ ἐφ’ ἁγνεύειν τοῦ σώματος, amelynek pontos fordítása: „A keresztelés célja a test megszentelése, nem pedig bizonyos bűnök kiengesztelése” (kiemelés tőlem, GT). Láthatjuk, hogy ez a mondat minden szempontból összhangban áll azzal, amit az ÚSZ mond a Keresztelő szolgálatáról, aki a bemeírtkezés előtt mindenkitől – még a farizeusoktól is! – megkövetelte a bűnökből való megtérést. Sajnos ugyanezt mondhatjuk el a híres *testimonium Flavianum* – a Jézusról szóló bizonyosság – RÉVAY-féle fordításáról is: nem pontos (p. 242). Erről a sokat kutatott és igen ellentmondásosan megítélt néhány sorról MASON dicséretes módon rendkívül visszafogottan és nagy körültekintéssel nyilatkozik: „ez a rövidke szakasz csupa kérdés” (p. 242). Abszolút egyet kell értenünk abban, hogy az „ez az ember volt a Krisztus” mondat egy keresztény megvallás (*Ant.* XVIII. 3.3. [63]), márpedig „a legapróbb jelét sem látjuk annak, hogy Josephus hitt volna Jézusban” (p. 244), sőt Órigenész, a 3. századi egyháztanító kerekén kimondta, hogy Josephus nem hitt Jézusban, mint Messiásban. (Azért a héber *masiah* „bezsírozott”-ként történő fordítása elég durva hiba, tekintve hogy a zsidók a „felkenetésre” nem állati zsírt, hanem speciális olajat használtak, lásd p. 243.) MASON teljes joggal elveti azt a feltételezést, hogy a szöveget a keresztény másolók utólag illesztették volna az *Antiquitates*ba, és

azt is észrevételezi, hogy „bár a szavak és a fogalmazás itt-ott elüt attól, amit Josephustól megszoktunk, a java tökéletesen beleillik” (p.248). Anélkül, hogy belebonyolódnék MASON okfejtésének részletes ismertetésébe, idézem végkövetkeztetését: „a bizonyítékokat jól ismerők többsége egyetért abban, hogy Josephus *valamit* állított Jézusról, [ezért] jogunkban áll úgy hivatkozni rá (amennyiben kell), mint független forrásra, amely bizonyítja, hogy Jézus valóban élt” (p. 251, kiemelés a szerzőtől).² A szerző ugyanilyen visszafogottsággal elemzi a „Jakab, Jézus testvére” szakaszt (pp. 252–263), ahol felhívja arra a figyelmet, hogy Josephus a Szanhedrin által kivégeztetett keresztény vezetőt így nevezi meg: „testvére annak a Jézusnak, akit Krisztusnak is hívtak, név szerint Jakab” (p. 258). Voltaképpen ez a rész is a *testimonium Flavianum*ból levont következtetést támasztja alá. MASON sajnos nem tér ki arra, hogy a 2002-ben egy Tel Aviv-i magángyűjteményben felbukkant „*Jakab, József fia, Jézus testvére*” arámi feliratot hordozó osszáríum mennyiben tekinthető szerinte hitelesnek, illetve mennyiben járul hozzá e szövegrész értelmezéséhez.³

A „Josephus és a Lk-ApCsel” fejezetben (pp. 267–310) szintén MASON józan álláspontja nyilvánul meg, ami a *Lukács evangéliuma* és az *Apostolok cselekedetei* szerzőségét illeti, bár a 2. jegyzetben (p. 267) azt írja, hogy csak kényelmi szempontból nevezi a Lk-Csel szerzőjét „Lukácsnak”, mivel „nem tudjuk, ki írta a művet”. Részemről már azt is üdvözlendőnek tartom, hogy egyáltalán képes egységes műként tárgyalni az Evangéliumot és a Cselekedeteket. Nagyon jó megfigyelés, hogy „a történeti előszó hagyományának minden fontos összetevője megvan” *Lukács evangéliumának* bevezetésében (Lk 1:1–4), bár – hogy őszinte legyek – én nem látok ebben pejoratív hangot, az elődök munkájával szembeni ellenérzést (p. 270–271). Nagyon jó észrevétel az is, hogy mindketten: Josephus és Lukács is egy-egy patrónusnak ajánlották fel művüket, bár hiányoltam, hogy Epaphroditosz kilétéről nem árul el többet, mint hogy „egy görög nevű római előkelő lehetett” (p. 273). Az is több mint érdekes, hogy mindketten a *kratiszte* megszólítást használják patrónusukkal kapcsolatban, ami azt sugallja, hogy a személyek olyan felszabadított rabszolgák voltak, akik lovagi rangot szereztek és komoly befolyással bírtak a császári udvarban (p. 274), feltéve persze, ha – Theophilosz esetében – nem egy fiktív személyről van szó.⁴ A fejezet több olyan témát tárgyal, amelyben Josephus és a Lk-Csel egyezést mutat: a Quirinius-féle népszámlálás; a galileai Júdás, Theudás és az egyiptomi próféta; Lüszaniasz, Abiléné tetrarchája, Jeruzsálem ostroma és a Claudius alatti éhínség (pp. 288–298). Ezekben elsősorban a kronológiai problémákat veti

² Bár eleinte magam is szkeptikusan viszonyultam a *testimonium Flavianum* hitelességéhez, a szöveg nagyon alapos filológiai elemzés meggyőzött arról, hogy akár még eredeti is lehet. Ami még feltűnő volt számomra: a szöveg számos vonásban egyezik Márk és Lukács evangéliumainak megfogalmazásával, lásd: Grüll Tibor: Josephus és a Messiás. A *testimonium Flavianum* eredetiségének kérdése. *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* 2:1 (2020) 9–63.

³ A csontládikával kapcsolatos kérdéseknek az elmúlt húsz évben kisebb könyvtárnyi szakirodalma lett, most csak egyet-kettőt emelek ki: Magness, Jodi: Ossuaries and the Burials of Jesus and James. *Journal of Biblical Literature* 124:1 (2005) 121–154; Evans, Craig A.: Jesus and the Ossuaries. *Bulletin for Biblical Research* 13:1 (2003) 21–46; Painter, John: *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004.

⁴ A rejtélyes Epaphroditosz kilétéről a legjobb összefoglalás: Cotton, Hannah M. – Eck, Werner: Josephus’ Roman Audience: Josephus and the Roman Elites. In: J. Edmondson – S. Mason – J. Rives (eds.): *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 49–52. – A Theophilosz név jelentése „istenszerető”, ebből következtetnek arra többen, hogy nem valós személyről van szó.

fel, anélkül, hogy erőltetetten foglalna állást egyik vagy másik megoldás mellett. Az események tárgyalásában azonban erős tendencia nála, hogy vagy Lukács közvetlen forrásként használta Josephust, ugyanis „épp azokat az elemeket hozza, amelyek Josephus történetének kulcsmozzanatai, [ami] egészen valószínűvé teszi, hogy Lukács valamennyire mindenképp ismerte Josephust” (p. 298); vagy egy kissé megengedőbben: Lukácsnak „ismernie kellett egy Josephushoz hasonló forrást” (p. 297). MASON szerint Josephus közvetlen hatását bizonyítja bizonyos nyelvi elemek átvétele is: ilyen pl. a *parrészia*, a félelmet nem ismerő, őszinte beszéd; vagy a *haireszisz* (filozófiai iskola, irányzat), amely mindkettejükénél a zsidó vallásfelekezetek megjelölésére szolgál, vagy a farizeusokkal kapcsolatos *akribeia* (precizitás), amely a Törvény magyarázatában nyilvánul meg. MASON felteszi a költői kérdést: „Ha Lukács nem ismerte Josephus munkásságát, hogyan jutott eszébe így fogalmazni?” (p. 304.) Csakhogy ezek a párhuzamok önmagukban nem támasztják alá Josephus hatását a Lk–Csel szövegére, ugyanis a két mű között áthidalhatatlan kronológiai rés tátong. A *zsidók története* Kr. u. 93/94-ben került „publikálásra” (vagyis ekkoriban adta át a szerző a másolóknak, akik néhány kópiát készítettek belőle), a Csel viszont – ADOLF VON HARNACK mértékadó munkája szerint – legkésőbb Kr. u. 62-ben keletkezett.⁵ MASON szemmel láthatóan maga is bizonytalan, amikor a fejezet összefoglalásában egyszerre beismeri, hogy „az irodalmi jelleg hasonlóságából nem következik szükségszerűen, hogy Lukács ismerte Josephus munkásságát”, illetve „[n]em tudom minden kétséget kizáróan bizonyítani, hogy Lukács ismerte Josephus műveit”, ugyanakkor szerinte „nem nyugtalanító”, ha emiatt a nyolcvanas–kilencvenes évekre kell datálni Lk-t és a Csel-t, mivel ezt több bibliakutató amúgy is megteszi (pp. 306–308). Sokkal valószínűbb azonban, hogy Lukács és Josephus közös forrásból építkezett, illetve a magam részéről azt a lehetőséget sem zárnam ki, hogy a Rómában élő Josephus ismerhette akár Márk, akár Lukács munkásságát.

A kötet SZABADI ISTVÁN pontos, szabatos, gördülékeny fordításában jelent meg. A szöveg olvasását ugyanakkor kissé nehezíti a rengeteg főszövegbe tett utalás (jellemző pl. a 44. oldal 3. bekezdése). Nem értem, hogy a főszövegben latinul és rövidítve szereplő ókori források címei (pl. Diogenész Laertiosz: *Vit. phil.* vagy Cicero: *Fat. stb.*) az „Ókori források mutatójában”-ban (pp. 325–351) miért *csak magyarul* szerepelnek (a fent említett esetek feloldása: Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete*; Cicero: *A végzetről*). Szerintem az is remek döntésnek bizonyult, hogy a mutatókkal együtt 351 oldalas kötetet nem terhelték meg egy „végtelenített” bibliográfiával, hanem az egyes fejezetek végére illesztettek egy *further readings* jellegű 2-3 oldalas, annotált szakirodalomjegyzéket. A kötetben egyébként – ha ritkán is – szerepelnek lábjegyzetek, amelyek további szakirodalomra utalnak, ezúttal is dicséretes visszafogottsággal.

Grüll Tibor

⁵ A *Das Wesen des Christentums* IV. kötetében 1911-ben megjelent írására hivatkozik: Benyik György: *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged: JATEPress, 2011, 303–304. Itt most eltekintünk azoknak a „magaskritika” bűvöletében élő 19. századi német protestáns kutatóknak a felsorolásától, akik a 2. századra tették a Csel keletkezését.

BERNÁTH LÁSZLÓ:
LÉTEZIK-E SZABAD AKARAT?
KALLIGRAM KIADÓ, BUDAPEST, 2023, 256 OLDAL
ISBN 9789634684169

Olyan korban élünk, amelyben egyre inkább az empirikus tudományok – pl. a fizika, kognitív tudományok, idegtudományok stb. – kívánnak irányt mutatni az emberi életnek, sorsnak, a metafizika, a filozófia örök kérdéseire is „biztos” választ ígérve. Ilyen terület a szabad akarat kérdésköre is: vajon igazak-e hétköznapi megtapasztalásaink azzal kapcsolatban, hogy van szabad akaratunk? Felelősek vagyunk-e tetteinkért? Vagy DNS-ünk, neveltetésünk, hajlamaink, tudatalattink, különböző rejtett oksági viszonyok determinálják sorsunkat, tehetetlenek vagyunk?

BERNÁTH LÁSZLÓ filozófus – aki elsősorban a morális felelősség és a szabad akarat metafizikai és ismeretelméleti problémáival foglalkozik műveiben (ld. pl. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. MTA BTK – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2019) – legújabb könyve a fenti kérdésekre igyekszik választ találni a kognitív tudomány, fizika, kortárs filozófiai elméletek felülvizsgálatán, a különböző, szabad akarat ellen felhozott érvek áttekintésén, cáfolatán keresztül.

A könyv öt fő fejezetből áll: az első fejezet azon kognitív tudományi kísérleteket szemléli, melyeken elviekben a kognitív tudósok által a szabad akarat létevel szemben felhozott érvek alapulnak; a második fejezet a szabad akarat belső tapasztalatával; a harmadik a szabad akarat létezése melletti két legfőbb érvel: a fenomenológiai és a morális érvel(ek)el foglalkozik; a negyedik a fizikai világ és a szabad akarat ellentmondásosságáról értekezik; míg az ötödik fejezet az akaratszabadsággal kapcsolatos világnézeti fundamentumokat kutatja. A szerző amellet érvel, hogy „*a szabad akaratba vetett hitünk nemcsak hogy nem tarthatatlan nézet, hanem racionálisabb, mint annak tagadása*” (p. 21). De nézzük kicsit részletesebben BERNÁTH érveit!

Az első fejezet tehát a kognitív tudományi, mindenek előtt a klasszikus Libet-, majd néhány fontosabb későbbi kísérlettel foglalkozik. A szerző részletesen bemutatja ezeket, s megállapítja, hogy maguk a kísérletek igazából nem cáfolják a szabad akarat létét, s hogy valójában filozófiai előfeltevések állnak a determinizmust támogató következtetések mögött. Amit ezek a kísérletek ténylegesen bizonyíthatnak, az maximum az, hogy a szabad akarral kapcsolatos naiv elképzelések – vagyis a robosztus szabad akarat fogalom, miszerint minden egyes alkalommal tudatosan és szabadon döntünk – nem állják meg a helyüket. Amit a Libet-kísérletek alapján tudhatunk, pusztán annyi, hogy léteznek nem-tudatos agyi folyamatok, melyek megelőznek bizonyos típu-

sú döntéseket, egyszerűen szólva: vannak esetek, amikor automatikusan döntünk. Tehát hiába sugallja a természettudományos világ azt, hogy a szabad akaratba vetett hit ma egy intellektüel számára kínos vállalás, az agyutatasok valójában nem cáfolják a libertáriánus értelemben vett szabad akarat létét, tehát azt, hogy vannak olyan cselekvések, amelyeket ténylegesen tudatosan és szabadon teszünk.

A második fejezetben a hétköznapi szabadakarat-fogalom felülvizsgálata, a szabad akarat belső megtapasztalásának mikéntje kerül terítékre. BERNÁTH szerint, ha alaposan megvizsgáljuk az akaratszabadsággal kapcsolatos belső tapasztalatainkat, akkor szembetűnő lesz, hogy a különféle cselekvéseink más-más „szabadsági foggal” rendelkeznek, vagyis nem ugyanolyan mértékben szabadok. Vannak ugyanis automatikus cselekedeteink, praktikus döntéseink, melyeken nem rágódunk túl sokat, illetve hosszas vívódást, mérlegelést igénylő ún. dilemmatikus döntéseink. Általánosságban az is megállapítható: minél tudatosabb egy cselekvés, annál világosabb, hogy különböző alternatívák közül választhatunk. De a szabad akarat léte mellett tesz tanúságot lelkiismeretünk működése is: a lelkiismerettel együttműködni, illetve együtt nem működni akaró akarat, valamint a lelkiismeret-furdalás belső tapasztalata is. Az is rendkívül fontos, hogy akaratunk szabadságának tapasztalatával sosem jár együtt a véletlenszerűség tapasztalata, tehát a szabad akarat nem tekinthető – mint ahogy némelyek hiszik – pusztán véletlennek.

BERNÁTH a fejezet további részében azt is áttekinti, hogy a hétköznapi szabadakarat-fogalom – vagyis hogy minden egyes cselekvésünket teljesen szabadnak gondoljuk – miben is gyökeredzik, illetve hogy valójában miért is nem igaz. Ugyanakkor állítását – miszerint a kognitív tudomány eddigi kísérletei nem mondanak ellent pl. a dilemmatikus döntések során tapasztalható szabad választásnak – továbbra is fenntartja.

A harmadik fejezetben a szerző a szabad akarat léte mellett felhozható két legfőbb érveléssel foglalkozik. Az egyik a fenomenológiai – vagyis a szubjektív tapasztalatból vett – érvelés, a másik pedig a morális érvelés. A fenomenológiai érvelés a második fejezetben áttekintett, a szabad akarat belső tapasztalatával kapcsolatos elemzésekre támaszkodik, s azt állítja, hogy *„ha valakinek úgy mutatkozik meg, hogy ez és ez a helyzet, akkor ez valamilyen mértékben igazolja az illetőnek azt a vélekedését, hogy ez és ez a helyzet.”* (p. 113). Vagyis a fenomenológiai konzervativizmus értelmében jó okunk van tapasztalatainkra támaszkodni. BERNÁTH az ezzel szemben felhozható episztemológiai ellenvetéseket is megvizsgálja, mindazonáltal úgy véli, mivel a belső tapasztalat időnként ténylegesen szabadnak mutatja az akaratot, ezért igazolt módon hihető létezése.

A szabad akarat melletti morális érvelés is, bár közvetve, de a fenomenológiai konzervativizmusra épül, vagyis arra, hogy belső tapasztalatunk szerint léteznek erős morális kötelességek, amiket feltétlen felszólításokként érzékelünk, s amelyeket ha nem teljesítünk, akkor normatív hibákat vétünk. Az erős kötelesség és a lelkiismeret feltétlen felszólítása csak olyan entitás sajátja lehet, aki szabad akaratral rendelkezik, vagyis akinek szabadsága van (morálisan) jót vagy rosszat tenni. A lelkiismeret feltétlen felszólításának belső tapasztalatát a lelkiismeret-furdalás jelensége tovább erősíti. Morális kötelessége tehát csak olyan cselekvőnek lehet, akinek választása nem determinált és a véletlennek sincs kiszolgáltatva, hanem szabadon hozza meg döntését. Ezt a döntést pedig még maga a lelkiismeret feltétlen felszólítása, hangja sem kényszeríti ki, hanem csupán jelzi a

különféle választási lehetőségek morális értékét. Az akaratszabadság tétje tehát, hogy a cselekvő szabadon dönthet (morálisan) jól, illetve rosszul.

A negyedik fejezetben a szerző a szabad akarat metafizikájával foglalkozik: a szabad akarat szemből a fizika oldaláról felhozható érveket tekinti át, s cáfolja meg szisztematikusan. Teritékre kerül a (fizikai) világ oksági zártságából vett érv, mely szerint a (fizikai) világ okságilag zárt, minden, ami van, annak fizikai oka van. Márpedig, ha a szabad akarat nem fizikai, akkor nem lehet egyetlen cselekvésnek sem az oka, semmit nem hozhat létre a fizikai világban – ergo a szabad akarat nem létezik. Az akaratszabadság létét tagadók szerint ezt támasztaná alá az energiamegmaradás törvényéből vett érv; a kizárási érv – mely szerint minden egyes fizikai esemény elégséges fizikai okkal bír –, valamint az interakció – vagyis a fizikai és nem-fizikai létezők egymásra hatása – lehetetlenségéből vett érv. Miután BERNÁTH mindezeket – véleményem szerint sikeresen – cáfolja, rátér a szabad akaratot úgyszintén elvető (fizikai) determinizmusból vett érvre, amely azt mondja ki, hogy a világ minden eseményét egy azt megelőző esemény determinálja: tehát minden egyes pillanat az azt megelőző pillanat által determinált, vagyis: a jövő a jelenen keresztül a múlt által rögzített. A (fizikai) fatalizmusból vett érv ennél is szigorúbb: ennek értelmében minden, ami a téridőben történik öröktől fogva fixált, vagyis nem csak a jövő, hanem a múlt és a jelen is eleve az.

BERNÁTH a libertáriánus értelemben vett szabad akarat mellett teszi le a voksát: vagyis egy olyan szabad akarat léte mellett, melynek esetében a döntés pillanatában legalább két nyitott lehetőség áll a cselekvő személy dilemmájának fókuszában. Az ilyesfajta szabadakarat-felfogás pedig nem egyeztethető össze sem a determinizmussal, sem a fizikalizmussal, sem a naturalizmussal, tehát semmiféle olyan nézettel, mely szerint az akaratszabadság természeti törvények által meghatározott. A fentiekből következik az is, hogy a BERNÁTH által preferált szabad akarat csak egy folytonosan a jelenben létező, ám a jelenben állandóan változó világban lelhető fel, egy olyan világban, melyben sem fizikai, sem pszichológiai törvényszerűségek, sem a cselekvő én saját tulajdonságai és természete sem determinálja azt, vagyis az ember akár addigi természete, tulajdonságai, döntései ellenében is dönthet. Eme töretlenül változó jelenben a cselekvő én szabad választásával saját integritását, egységét tartja fenn. BERNÁTH koncepciójában nyilvánvalóan óriási szerepe van egy a mai világban sokak által megkérdőjelezett nem-fizikai énnak, mely folyamatosan változik, mégis önazonos és stabil. Ha ugyanis létezik szabad akarat, a cselekvő én nem redukálható fizikai, biológiai összetevőire, hanem egy olyan valami, ami még ezen „részeibe”, folyamataiba, s az őt körülvevő világba is beavatkozni képes. Van azonban egy probléma: aki elfogadja egy nem-fizikai, szabad akaratú létezését, egyszersmind be kell, hogy lássa egy az ilyen entitásokat létrehozni képes teremtettségét is, ez pedig a modern (természet)tudományos világnézet híveinek nézőpontjából egyenesen botránys! Az akaratszabadságba és Isten létezésébe vetett hit tehát szorosan összefügg egymással, így a szabad akarat melletti, illetve elleni érvek egyúttal azt is megmutatják, hogy a valóságot alapvetően milyen természetűnek gondoljuk el, s a (természet-) tudomány eredményeit is ennek mentén értelmezzük.

Ahogy látható, a szerző már ebben a fejezetben is többszörösen felhívja a figyelmet egy episztemológiai problémára, tudniillik arra, hogy világnézetünk eleve meghatározza, hogy miként értelmezzük egyes fizikai jelenségeket, s így azt is, hogy hiszünk-e a szabad akarat létezésében.

Az alapvető kérdés tehát valójában az, hogy ismeretelméleti szempontból mit is tartunk tekintélyesebbnek: a (természet)tudományokon alapuló ún. szcientista progresszív világképet, vagy egy alapvetően a belső tapasztalatra építő konzervatívabb világnézetet.

Az ötödik fejezet tulajdonképpen az imént említett két világszemléletet boncolgatja, majd azt igyekszik bizonyítani, hogy sokkal racionálisabb az akaratszabadság mellett letenni a voksunkat, mintsem elvetni annak létét. Az alapvető kérdés az, hogy milyennek is gondoljuk el a világot? Olyannak, amelyben a (természet)tudományok adják meg a választ minden fontos, a valóság, a lényünk alapvető szerkezetét érintő kérdésre, vagy pedig olyannak, melyben bár elismerjük, hogy a (természet)tudományok fontos felismerésekre vezethetnek, mégsem engedjük meg, hogy világnézetünk felett teljességgel átvegyék az uralmat, s negligálják belső tapasztalataink tanúságait? BERNÁTH a belső tapasztalatot is figyelembe vevő nézetet konzervatív metafizikának, míg a tudományos világlátást előnyben részesítő elképzelést szcientista progresszív metafizikának nevezi.

A konzervatív metafizika legfőbb ismérve tehát az, hogy alapvetően a fenomenológiai konzervativizmusra épül, a belső tapasztalatnak ismeretelméleti hitelességet tulajdonít, s klasszikus filozófiai érvekkel dolgozik. Vallja, hogy a tudományos elméleteknek tulajdonítható valamiféle ismeretelméleti tekintély, s csak akkor veti el a belső tapasztalat tanúságát, ha azzal szemben rendkívül nyomós, empirikus bizonyítékok állnak fenn. Tehát a konzervatív metafizikus egyfajta szkepticizmust is integrál világnézetébe, igyekszik mind a belső tapasztalatát, mind a tudományos eredményeket egyfajta távolságtartással szemlélni. Ezzel szemben a szcientista progresszív metafizika a belső tapasztalat episztemikus jelentőségét leértékeli, hiteltelennek tartja, s a (természet)tudományt teszi meg egyetlen iránytűjévé, mintegy abszolutizálva annak tekintélyét. De ez tulajdonképpen ellentmondáshoz vezet. BERNÁTH fel is teszi a kérdést: *„Ha általánosságban nem megbízható saját belső tapasztalatunk, akkor hogyan lehet megbízható az, hogy az én számomra valami mint igaznak vagy mint megbízható ismeretforrás mutatkozik meg?”* (pp. 206–207). Vagyis, ha egyáltalán nem bízom a belső tapasztalatomban, a szcientista progresszív világnézet képviselőjeként mégis mi alapján vallom, hogy a tudomány állításai igazak? A könyv szerzője szerint a tudományt a belső tapasztalatnál előrébb valónak tekinteni, különösen olyan kérdésekben, melyekhez a belső tapasztalatnak nyilvánvaló módon közvetlenebb hozzáférése van, tévedés, sőt, egyfajta „bálványozás”. Aki a tudományt elsőprő tekintéllyel ruházza fel, intellektuális autonómiáját is elveszíti, hiszen lemond arról a jogáról, hogy ő maga döntse el, hogy egy állítás igaz-e vagy sem. Ebből a perspektívából – mondja BERNÁTH – a szcientista progresszív metafizika sem tűnik már „tudományosnak”, hanem sokkal inkább valamiféle „vallásos vízióra” hasonlít. Ugyanis valójában nem létezik semmiféle olyan független ismeretelméleti alap, ahonnan megállapítható lenne a természettudományok (kizárólagos) igazsága, ami kényszerítő erővel azok elfogadására sarkallhatna minket. Nincs tehát elegendő okunk arra, hogy egyedül a (természet)tudományokra bizzuk világnézetünk kialakítását. Ez persze nem zárja ki azt, hogy a tudomány művelése, eredményei ne lennének egyébként hasznosak. BERNÁTH vizsgálódása végén levonja hát a következtetést: a szkepticizmust is magába foglaló, alapvetően a fenomenológiai konzervativizmusra építkező konzervatív metafizika akaratszabadsággal kapcsolatos koncepciójának elfogadása racionálisabb, mint a szkeptikus kihívásra elégtelenül válaszoló szcientista progresszív világnézet, amely eleve kizárja

azt, hogy metafizikai előfeltevései esetlegesen hibásak is lehetnek. A tudománynak ez a fajta abszolutizálása vezet a nem-fizikai én tagadásához is.

A könyv egy *Epilógussal* zárul, melyben BERNÁTH azt igyekszik összegezni, hogy mi mindent is befolyásol az, hogy elfogadjuk-e a szabad akarat létét, vagy pedig tagadjuk annak valóságát. A szabad akaratba vetett hit, vagy annak tagadása meghatározza hétköznapijainkat: önképünket, önismeretünket, azt, hogy a jelenben hozott döntéseinknek milyen súlyt tulajdonítunk. Nem mindegy ugyanis, hogy csak bábok vagyunk csupán, vagy pedig aktív társalkotói, formáló a létezésnek, a világnak. A szabad akaratba vetett hit moralitásunkra is kihat: aki ugyanis a szabad akarat léte mellett teszi le a voksát, az tudatos, érzi választásainak súlyát, s egyben azt is, hogy döntéseiért, életének, s a világnak az alakulásáért személyesen is felelős. A szabad akaratba vetett hitnek társadalmi vetülete is van: befolyásolja a bűnelkövetéssel, igazságszolgáltatással és a politikai gondolkodással kapcsolatos nézeteinket, társadalmi berendezkedésünk alakítását is. De a tekintélyekhez való viszonyunkra is hat: aki ugyanis elfogadja, hogy van akaratszabadság, saját felelősségének felvállalása révén az őt befolyásoló tekintélyeket, ismeretforrásokat is képes ennek tudatában rangsorolni. BERNÁTH arra is felhívja a figyelmet, hogy a progresszív politikaifilozófiai keretrendszerek is általában az akaratszabadság tagadásával járnak együtt, hiszen tekintélyük feltétlen elfogadását, s a világ és jelenségeinek e keretrendszer szemüvegén át való, kétely nélküli szemlélését várják el követőiktől.

Mindent egybevetve, BERNÁTH LÁSZLÓ könyve szimpatikus vállalkozás, nem filozófus végzettségűek számára is érthető, alapvető filozófiai fogalmakat megmagyarázó, viszonylag könnyen olvasható, fontos könyv. Eligazítást adhat, óvatosságra inthet egy olyan korban, amelyben a (természet)tudományokat érzékelhetően egyfajta „messianisztikus” várakozás övezi: tőle várják a betegségek ellenszerét, az örök élet megfejtésének titkát, a robotok segítségével a fárasztó munka terhétől való megszabadulást, az egyre okosodó eszközök által a mind kényelmesebb és élvezetesebb életben való szüntelen, könnyed fürdőzést. Ezzel szemben, ha a csillogó, kecsegtető felszínt feledve a dolgok mélyére nézünk, láthatjuk, hogy a tudomány rengeteg – s talán a legfontosabb – kérdés(ek)re egyáltalán nem képes választ adni. A modern ember ugyan elnyomhatja, feledtetheti időlegesen a gyógyszerek, kütyük segítségével mély depresszióját, a szcientista progresszív világnézet mégsem képes értelmet, motivációt adni az egyes ember életének, nem képes csillapítani magányát, szeretetre való éhségét, a haláltól, az élet végességétől való szorongását. Érdemesebb tehát érvekkel is felvértezve magunkat inkább bevállalni a szabad akaratba vetett hitet, s ezzel akár az „intellektuális eretnekség” vádját, mert szabad akaratunk által, döntéseinkkel, szabad cselekvéseinkkel felelősséget vállalva kreatívan alakíthatjuk saját életünket, világunk sorsát, s értelmesebb, boldogabb, szeretettel telibb életet remélhetünk.

Finta Szilvia

Életre keltett üdvtörténet

BAÁN ISTVÁN (SZERK.)

MISZTAGÓGIA. A BIZÁNCI LITURGIA KOMMENTÁRJAI

NYÍREGYHÁZA: SZENT ATANÁZ GÖRÖGKATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA, 2023, 356 OLDAL

ISBN 978-615-6201-29-4

A *Collectanea Athanasiana* sorozat *Textus/Fontes* alsorozatában megjelent kötet – melyet BAÁN ISTVÁN, a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola professor emeritusa szerkesztett – a bizánci liturgia legfontosabb kommentárjait tartalmazza magyar fordításban a kezdetektől egészen a késő bizánci időszakig. A hazai bizantinológia nagy adósságát róttá le ezen gyűjteménnyel, amely révén immáron magyar nyelven is olvashatja mind a szakmai, mind az érdeklődő laikus közönség Hitvalló Szent Maximosz vagy éppen Thesszalonikéi Szent Simeon liturgiakommentárjait. Ugyan korábban is kiadásra került egy-egy mű – gondolok itt például OROSZ LÁSZLÓ (OROSZ ATANÁZ) Nikolasz Kabaszilas-fordítására – de így szöveggyűjteményként ez az első ilyen hazai vállalkozás. Ez nem csak praktikus okokból előnyös, hanem mert az olvasónak lehetősége van egy átfogó történeti ívet felfedezni a különféle korok különféle liturgiamagyarázatait illetően.

A kötet előszavában (pp. 7–10) BAÁN ISTVÁN azon gondolattal magyarázza a *Misztagógia* címet, hogy a hit és a hittel kapcsolatos dolgok maguk is titokzatosak, egyfajta misztériumok, amelyekbe Isten vezet be – mondhatni avat be – bennünket. A liturgia maga is olyan dolog, amely nem nyitott mindenki számára, „hanem csak a beavatottaknak, a megkereszteltetnek, akik a keresztség révén váltak alkalmasakká az üdvösség titkának befogadására, vagyis „belsőleg” látják és értelmezik a liturgiát.” (p. 7.) A kötetben szereplő magyarázatok mind a titokzatos liturgia egyes elemeit igyekeztek feltárni és értelmezni, más és más megközelítést alkalmazva.

A bevezetés (pp. 11–32.) DOBOS ANDRÁS munkája, egyfajta általános összefoglaló, illetve történeti áttekintés a bizánci liturgiakommentárokról, valamint azok szerepéről és kialakulásáról. Az első tárgyalt kérdés lényegében az, hogy miként is lett egy magyarázatra nem szoruló dologból, mint a liturgia, egy olyan cselekménysor, amelyhez kommentárokat kellett írni? DOBOS szerint a korai kereszténység időszakában egyáltalán nem kellett a keresztények számára a liturgiát magyarázni, hiszen az minden hívő számára érthető volt. Akiknek inkább magyarázni kellett a liturgikus cselekményeket, azok a pogányok voltak, akik – mint a szerző is említi – különféle vádakkal illeték a keresztényeket, például azzal, hogy „thüesztési lakomákat” ülnék, azaz gyermekeket áldoznak fel és azokat meg is eszik (p. 11). A 2. századi Juszminosz vértanú nem véletlenül ír *I. Apológiá-*

jában a keresztény istentiszteletről, pedig összefoglalója nem a keresztényekhez, hanem a pogány olvasókhoz szól. A helyzeten a konstantini fordulat változtatott, amely nyomán a kereszténység először engedélyezett vallás, majd pedig Nagy Theodosius idején államvallás lett. A kereszténység felerősödő versengése a különféle kultuszokkal és misztériumvallásokkal azt eredményezte, hogy megindult a különféle idegennek ható elemek beemelése a liturgiába, amelyek vonzóak lehettek az átlagos emberek számára is, de eközben nem mondtak ellene a krisztusi tanításnak. Ugyan azt a kérdést hosszasan lehetne tárgyalni, hogy miképpen is viszonyultak az átvett elemek a krisztusi tanításhoz – ugyanis ennek megítélésében már csak felekezeti alapon is erőteljesen eltérőek a vélemények –, erre nem tér ki a bevezetés, így jelen recenzióban sem fogok ezzel kapcsolatos fejtegetésekbe bocsátkozni. DOBOS ezzel a folyamattal kapcsolatban egyébként még megjegyzi: amellett, hogy a keresztény liturgia egyre látványosabb és mozgalmasabb lett ebben az időszakban, egyfajta titokzatossággal is igyekeztek azt körbevenni. Ennek okaival kapcsolatban a következőt írja: *„Amíg az első három század keresztényei társadalmi státuszukat, esetenként életüket is kockáztatták az Egyházhoz való csatlakozással, a beavató szentségek belső motivációjukat fejezték ki. Amikor az Egyház felszabadult, a hitjelöltek szándéka korántsem volt minden esetben őszintének mondható. A rítusokat ekkor úgy formálták és gazdagították, hogy segítsék a megtérést, hogy a drámai elemek, a megkapó gesztusok a keresztséget kérő jelöltben az őszinte hitnek legalább a csíráit kiváltásák.”* (p. 13).

A szerző ezt követően röviden kitér a 4. században megjelenő liturgikus homíliákra, műsztagógikus katekézisekre (Jeruzsálemi Kürillosz, Milánói Ambrosius stb.), majd pedig a folyamat háttéréként szolgáló neoplatonikus hatásokat illetően tesz egy rövid kitérőt. Ezen neoplatonikus hatásnak két fontos eleme van DOBOS szerint, az ún. „barlanghasonlat” (azaz maga a platóni ideatan), illetve a lépcsőzetes gondolkodás. Hogy mit is kell ezen érteni az egyházatyák írásai kapcsán – azaz jelen esetben a 4–5. században – az a *tüposz–antitüposz* és a *tüposz–prototüposz* fogalompárokban érhető tetten. Ahogy a világban minden dolog egy *„magasabb rendű valóság képe”* (p. 14), úgy maga a liturgia is az azzal kapcsolatos magyarázatokban úgy jelenik meg, mint ami egy magasabb rendű valóság képmása – ami ez esetben nem más, mint Krisztus üdvörtörténetének eseményei. Ezt követően a szerző megmutatja, hogy a gyakorlatban hogyan jelent meg ez a fajta képteológia/képmásteológia, példaként idézi Nagy Szent Baszileiosz *A Szentlélekről* című művének egyik, keresztségről szóló részét, majd ez alapján megállapítja, hogy ez a fajta képi megközelítés az, amely lehetővé teszi, hogy Krisztus maga is több szinten jelenvalóvá váljon minden kor keresztényei számára a liturgián keresztül. A következő alfejezetben egy másik korabeli jelenségről is olvashatunk, ami nem más, mint az egyre gyakoribb távolmaradás az eucharisziától, azaz a Krisztus testből és véréből – a kenyérből és a borból – való közös részesedéstől. Ugyan az egyházatyák, mint például Aranyszájú Szent János sokszor felszólalnak eme jelenség ellen, egyre elterjedtebb lett a korszakban, hogy a közös eucharisztikus ünneplésből az istentisztelet, a liturgia egy olyan dologgá vált, amit a klérus celebrál, a többi keresztény pedig szemléli. Ez részben a „keresztény” tömegek megjelenésének az eredménye, részben pedig annak, hogy ezen tömegek egy része – *horribile dictu* jelentős része – érdekből tért meg, nem őszintén. Ezt követően tér rá a szerző az első liturgiakommentárra, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Az egyházi hierarchia* című művére. Ezzel kapcsolatban a következőt írja: *„Nemcsak abban a tekintetben úttörő, hogy Az egyházi hierarchia*

című művében elsőként ad felsorolást a misztériumokról, hanem abban is, hogy elsőként írja le a Liturgiát úgy, mint egy szemlélődésre szánt eseménysorozatot. [...] A korábbi liturgiaszemlélethez képest nála a Liturgia a képeknek olyan rendszere, amelyet lehet kontemplálni teljes részvétel nélkül is” (pp. 18–19). Pszeudo-Dionüsziosz liturgiaértelmezésére példaként idézi is művének egyik részét, melyben az álneven alkotó ismeretlen szerző azt írja, hogy amikor a püspök a liturgia elején körbetömjénezi a templomot, miután kilépett a szentélyből, az annak a szimbóluma, ahogy Isten önmagából kilépve véghezviszi az üdvöngöztetés folyamatát. A következő alfejezetben az első „bizánci” liturgiakommentárról olvashatunk, amely Hitvalló Szent Maximosz *Misztagógia* című műve. Ez az ún. „ kozmikus liturgia” gondolatát vezeti be, vagyis hogy a földi liturgia egy bekapcsolódás az egyetemes, égi ünneplésbe, amelyben az egész világegyetem részt vesz. Ezek szerint tehát együtt zajlik a földi és az égi istentisztelet. Maximosz liturgiamagyarázata már részletesebb, mint Pszeudo-Dionüszioszé, ez a tendencia pedig – mint a szerző is felhívja a figyelmet – ahogy haladunk előre az időben, egyre inkább megfigyelhető, lépésről-lépésre minden apró mozzanat saját jelentést, magyarázatot fog kapni. Mikor DOBOS idézi Maximosz írását, amelyben az azt írja, hogy mikor a főpap belép a templomba, akkor ez a jelenet Krisztus megtestesülésének képmása, megjegyzi, hogy ez egyfajta historizáló szemlélet – vagyis hogy egyes liturgikus mozzanatokat Krisztus élete egyes eseményeinek feleltetnek meg –, amelyet már korábban, az 5. században megfogalmazott Mopszuesztiai Theodórosz is bizonyos mértékben és a későbbiekben egyre inkább erősödni fog. Az ezt követő alfejezet egy újabb fontos kérdést jár körbe viszonylag röviden, mégpedig a képrombolás időszakának és a képtisztelet győzelmének szerepét a liturgiaszemlélet alakulásában. A legfontosabb jelenség az a „szimbólum” fogalom szerepének változása, ami az ikonoklazmus időszakában már művészeti kontextusban jelent meg a Krisztus ábrázolása körüli vitákban. Krisztust sokszor ábrázolták olyan szimbólumokkal, mint például a pelikán, amely saját vérért ontja gyermekeiért, azonban a képtisztelők elvetették ezeket a szimbólumokat, mert Krisztus valódi emberségének csorbitásaként értelmezték. Egyedül a Megváltó valódi emberként való ábrázolását fogadták el, ez az álláspont egyébként már a képrombolás időszaka előtt megjelent a 692-es trullloszi zsinat – más néven *Quinisextum* – határozataiban. Ez a jelenség felerősítette azt a historizáló szemléletet, amelyet fentebb már említettem és amely a szerző szerint pontosan ezt követően fog általánossá válni, ugyanis a liturgiában is egyre fontosabb lesz annak a szemléltetése, hogy a különféle cselekmények Krisztus életének és megváltó művének eseményeit szimbolizálják. Azonban a képrombolás korszakának nem csak ez volt a következménye a liturgiamagyarázatok szempontjából, hanem az is, hogy az eucharisziára immáron mint „valóságra” tekintettek, nem szimbólumként fogták fel, mint akár a korábbi egyházatyák (például Nagy Szent Baszileiosz, akit DOBOS idéz is). Az ikonoklaszták pontosan ezt a régebbi értelmezési hagyományt követték, amely az eucharisziát Krisztus szimbólumaként szemlélte; a képrombolók maguk is azt állították, hogy egyetlen hiteles képe van a földön Krisztusnak, ez pedig az eucharisztikus kenyér és a bor. A képtisztelők ezzel szemben a kenyeret és a bort mint Krisztus „valóságát” fogták fel, elvetve a szimbolikus jellegét, ugyanis Krisztus szimbóluma számukra a képi ábrázolás és a liturgia maga – pontosan ez az a historizáló tendencia, ami a legfontosabb következménye ezen időszaknak. Ezt követően a szerző szemléletes példákkal demonstrálja, hogyan alakult a képrombolás után egyes liturgiarész-

letek magyarázata Germanosz pátriárkától egészen a későbizánci korszakig, rámutatva például arra, hogy maga a liturgiagyarázat is képes volt a liturgia egyes részleteit befolyásolni, voltak elemek, amik kifejezetten a historizáló, Krisztus megváltó munkáját és életét megjeleníteni kívánó szemlélet kedvéért kerültek bele az istentiszteletbe. Példaként említi a *prothészisz* rítusát, amely során a bort és a vizet a kehelybe öntötték, valamint előkészítették a kenyeret (azaz egy lándzsafejhez hasonló késsel felszelték, miközben Ézsaiás próféta szavait idézték [Ézs 53:7–8]). Míg a bor és a víz kehelybe öntésének volt gyakorlati funkciója és ezzel együtt nyertek végül magyarázatot, addig „A báránynak nevezett kenyérdarab aprólékos előkészítése és a többi kenyérrészecske elhelyezése a diszkoszon ugyanakkor már olyan elemek, amelyeknek sosem volt gyakorlati funkciójuk.” (p. 26). Ezen részletek magyarázata szemléletesen mutatja be az olvasónak, miként is lett egyre mélyebb a liturgiagyarázat az évszázadok előrehaladásával, mint maga a szerző is megjegyzi: „A későbbiekben, azaz a következő évszázadok szerzőinél, nem történik más, mint ezeknek az allegorikus magyarázatoknak a kibővítése, még részletesebb kibontása” (p. 26). Végül a bevezetés zárásaként a szerző a liturgiakommentárok szentségi életben való szerepéről ír néhány oldalon, megállapítva, hogy egyrészt a liturgiakommentároknak fontos szerepe van abban, hogy a bizánci rítusú liturgia olyan gazdag és mozgalmas, mint amilyen ma, másrészt pedig kiemelte, hogy a hívek számára is kapcsolódási pontot jelentettek a sokszor nehezen érthető liturgikus cselekményekben való tudatosabb részvételhez, még akkor is, ha nem magukat a liturgiakommentárokat, hanem az azokra alapuló prédikációkat és közérthetőbb, népszerűsítő műveket olvasták (és egyébként olvassák ma is). DOBOS zárásképpen egy GOGOL-idézettel zárja gondolatait, ami a híres orosz író *Az isteni liturgiáról* című művéből származik.

Egy recenzióhoz mérten – úgy tűnhet – jóval többet foglalkoztam a bevezetéssel, mint az szokás, azonban ez nem véletlen. A kötet bevezetője az (lévén egy szöveggyűjteményről van szó), amely megteremti a műben foglalt szövegek háttérét, történeti és teológiai-filozófiai kontextusát, éppen ezért ismertettem ilyen részletesen. A következőkben – mélyebb elemzés nélkül – lássuk milyen írások is szerepelnek ezen kötetben. Az első szövegek (pp. 35–41) Jeruzsálemi Szent Kürillosz műstagógikus katekéziseiből származnak, VANYÓ LÁSZLÓ fordításában.¹ A 4. század közepén született beszédek olyanoknak szóltak, akik éppen akkor keresztelkedtek meg és szükségük volt egy bevezetésre a liturgia értelmezéséhez. A kötetben Kürillosz 4. műstagógikus katekézisének egy rövidebb részlete, valamint az 5. katekézis olvasható. Ezeket Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Az egyházi hierarchiáról* című művének 3. fejezete követi (pp. 43–56) FRAZER-IMREGH MONIKA tolmácsolásában, amely eredetileg az *Antik Tanulmányokban* jelent meg 2019-ben, a kötetbe pedig kisebb módosításokkal került bele. Pszeudo-Dionüsziosz az 5–6. században alkotott és meghatározott alakja lett a keresztény gondolkodás történetének mind Keleten, mind Nyugaton. Gondolkodása – mint a szöveg előtti rövid bevezető is említi – erőteljesen platonikus hatásokat mutat, nem véletlen központi fogalom nála a „hierarchia”. A következő mű Hitvalló Szent Maximosz *Misztagógia* című írása (pp. 57–88), amelyet fentebb az első bizánci liturgiakommentárként említettem DOBOS ANDRÁS nyomán. A kötetben szereplő fordítás BAÁN ISTVÁNÉ, eredetileg 1994-ben jelent meg. Maximosz a 7. században alkotott – főleg a monoenergizmus és monothelétiz-

¹ Ezek a fordítások már korábban, az *Ókeresztény Írók* sorozat 19. kötetében megjelentek.

mus elleni harcáról ismert – és liturgiakommentárja az első igazán szisztematikus tárgyalása a különféle liturgikus cselekményeknek, amelyeket a „ kozmikus liturgia ” elképzelésébe illeszt bele. Erőtéljes hatást gyakorolt rá Pszeudo-Dionüsziosz gondolkodása. Többek között Maximosz az, aki magát a templom épületét is már bevonja magyarázatába. A negyedik írást (pp. 89–106) Germanosz konstantinápolyi pátriárkához szokták kötni, aki a 8. század első felében állt a császárváros egyháza élén és a képrombolás időszakában tették le székéből. A szöveget BAÁN ISTVÁN fordította és eddig sehol sem jelent meg magyarul. Germanosz kommentárja az első, amelyben ténylegesen elsődlegessé válik a fentebb már említett historizáló szemlélet és a legtöbb részlet, liturgikus cselekmény Krisztus életének egy-egy eseményére fog vonatkozni. Leírása alapvetően a Hagia Szophia székesegyház liturgikus terét veszi alapul, lévén ezt ismerte a legjobban konstantinápolyi pátriárka lévén. Fentebb már szó esett a *prothészis* rítusáról, amely ebben a korszakban alakul ki és amelynek magyarázatára részletesen ki is tér a pátriárka művében. Ezt követően a 11. századba érkezünk, Andidai Miklós *Az Isteni Liturgiában szereplő szimbólumok és misztériumok átfogó áttekintése* című művéhez (pp. 107–133), amelyet szintén BAÁN ISTVÁN tolmácsolásában olvashatunk. A művet a pamphiliai Andida püspöke, Miklós írta és egyik utóda, egy bizonyos Theodórosz kissé átdolgozta, ezen formájában maradt ránk. Fő újítása elődeihez képest, hogy nem csak egyes elemeket feleltet meg Krisztus életéből egyes liturgikus cselekvéseknek, hanem Krisztus fogantatásától egészen mennybemenetelig minden eseményt igyekszik egyes liturgikus cselekményekhez kötni, mondhatni egyfajta teljes párhuzamosságot kíván felállítani kommentárjában. Ráadásul teszi ezt úgy, hogy igyekszik tartani az időrendiséget az események között. Érdekes például, amikor megjegyzi, hogy *„Összegezve azt mondhatjuk, hogy a keresztelest megelőző életének harminc éves időszakát teljes egészében az előkészületi asztal ábrázolja”* (p. 114). A *prothészis/proszkomidia* – már csak az időrendiség miatt is – számára teljesen lefedi Krisztus keresztség előtti életét. A következő mű Sínai Szent Gergely *Fejezetek a hierarchiákról* című írásának 8–13. fejezetei (pp. 135–138.), szintén BAÁN ISTVÁN fordításában. A 13–14. századi, a bizánci hészükhiazmust már valamennyire megelőlegező Gergely művének már a címe is jelzi az erős pszeudo-dionüszioszi kötődését. Írásának a kötetben idézett részei elsősorban a szerzetesi és papi öltözet magyarázatát tartalmazzák, kiegészítve egyes liturgikus tárgyak magyarázatával is, mint például a kehely, de az előkészületi asztallal kapcsolatban is tesz megjegyzést, mégpedig a következőt: *„Az előkészületi asztalhoz való visszatérés a Betlehembe való visszatérés, hogy onnan kezdődjék újból Krisztus titkainak szent szolgálata, ahol ő született”* (p. 138). A szöveggyűjtemény hetedik fejezete a 14. századi Kabaszilaszs Szent Miklós (Nikolasz Kabaszilaszs) *Az isteni liturgia magyarázata* című művét tartalmazza (pp. 139–235) OROSZ ATANÁZ 1996-ban kiadott, de kissé módosított fordításában. Az írás részletes magyarázata minden apró cselekménynek, például ahhoz is magyarázatot fűz, hogy a pap leplekkel letakarja a kenyeret és a bort. Az utolsó előtti szerző Thesszalonikéi Szent Simeon, aki a 15. században működött és a szöveggyűjteménybe két munkája is bekerült, a *Magyarázat az isteni templomról* és *A Szent liturgiáról* (pp. 237–325), amelyeket újfent BAÁN ISTVÁN tolmácsolásában olvashatunk és ezek sem jelentek meg korábban sehol. Ez a két mű lényegében szintézise a korábbi liturgiamagyarázatoknak, ezért nem az újabb megközelítések és gondolatok hangsúlyosak benne, hanem a a korábbi magyarázatok különféle perspektíváinak egymás mellett való

megjelenése. Ennek eredménye az is, hogy a műben egyes liturgikus cselekmények kapcsán több síkon jelenik meg az értelmezés, vagyis hogy az adott liturgikus elem milyen módon jeleníti meg Krisztus életének egyes részeit, azt a magasabb valóságot, amelynek a szimbólumaként szolgál. Utolsó szöveggként végül a 14–15. századi Iószéph Brüenniosz *A szent liturgiáról* című művének egy fejezetéből (pp. 327–328) olvashatunk egy rövidebb részletet szintén BAÁN ISTVÁN fordításában. A kötet utolsó részében függelékként *Aranyszájú Szent János liturgiájának magyar szövegét* találhatjuk meg (pp. 329–356), amelyet többek között azért tartok nagyszerű ötletnek, mert lévén ez az alapvető ortodox liturgia, a kommentároknál van lehetőségünk odalapozni az adott részhez és meg tudjuk nézni, mi is szerepel ott a jelenlegi bevett magyar szövegben, ez pedig segítheti a magyarázatok értelmezését.

A kötetről alapvetően csak elismerően lehet beszélni. A bevezetés teljesen jól illeszkedik a kötet-hez és remekül megadja a könyvben szereplő szövegek kontextusát. A fordítások mind érthetőek, de emellett igyekeznek a lehető leghűségesebben visszaadni az eredeti görög szöveg jelentését. A lábjegyzetelés kapcsán is pozitív a véleményem, nagy segítséget jelent például a bibliai hivatkozások felfedezésében, valamint az is nagyszerű, hogy fontosabb szöveghelyeknél az eredeti görög szöveg is ott szerepel a lábjegyzetben. Ez egyrészt hozzájárulhat az értelmezés kiegészítéséhez, másrészt hasznos lehet azok számára, akik rendelkeznek görög nyelvi ismeretekkel, hiszen nem szükséges a központi szövegrészek esetében fellapozni az eredeti kiadásokat, hanem egyből párhuzamba lehet állítani az eredeti szöveget a fordítással. A magyarázatok, kiegészítések emellett kifejezetten segítenek a sokszor bonyolult szövegek értelmezésében, ami egy ilyen – alapvetően periférikusnak tűnő – téma esetében véleményem szerint különösen fontos. Egyetlen negatívumként talán az összefoglaló bibliográfia hiányát tudom említeni, ugyanis néha nehéz a műveket a lábjegyzetekből külön kikeresgélni, ráadásul újfent csak a téma ismeretlenebb voltára utalnék, ami önmagában szükségessé tenné egy esetleges bibliográfia összeállítását. Mindazonáltal a kötet összességében nagyszerű munka, jól szerkesztett, ráadásul kiváló szakemberek közös munkájának az eredménye. Mindenkinek ajánlom, akit mélyebben érdekel a bizánci liturgia és liturgiamagyarázatok világa, legyen bár szó egy érdeklődő olvasóról vagy egy hozzáértő szakemberről.

Besztercei Márk

Tudósok Isten nyomában

ANDICS ÁRPÁD (SZERK.):

HITVALLÓ GONDOLATOK A MODERN TERMÉSZETTUDOMÁNY MEGHATÁROZÓ ALAKJAITÓL.

BUDAPEST: CASPARUS KIADÓ, 2023, 140 OLD.

ISBN 9786155835476

Hiánypótló könyvet adott ki a Casparus Kiadó *Tudósok Isten nyomában, Hitvalló gondolatok a modern természettudomány meghatározó alakjaitól* címen. A könyv ugyanis nemcsak a régmúlt nagyjainak (NEWTON, PASCAL, MAXWELL, LORD KELVIN, WILLIAM H. BRAGG) gondolatait adja közre, hanem olyan elkötelezett fizikusok, orvosok, természettudósok Istenről alkotott képét is, akik kortársaink, és az elmúlt évtizedekben tették le névjegyüket a tudomány világában.

A könyv válogatása alapján a lézerfizikusok a legbátrabbak az Istenről, a teremtésről való gondolatainknak megosztásában egy olyan kultúrában, amely ellenséges a vallással és a hittel szemben, és hatalmas megfélemlítő erővel lép fel mindenkivel szemben, aki a jelenlegi tudományos kánonnal szembe megy. A jelenleg uralkodó hangulatot jól fogalmazta meg a könyvben idézett RAYMOND VAHAN DAMADIAN amerikai orvos (1936–2022), az MRI feltalálója: „A probléma az, hogy ha tudós vagy, és keresztülmentél azon az átfogó képzésen, amin átmész, a folyamat során – anélkül, hogy tudnál róla, materializmus és az evolúcióelmélet szentségére, sérthetlenségére leszel programozva. Valójában az történik, hogy láncra vernek téged, és nem is tudsz róla, hogy ez történik. Az egyetlen út a láncoktól való megszabadulásra pedig annak vizsgálata, hogy mi a bizonyítéka az evolúció véletlenszerű folyamatának. És amikor ezt részletesen megvizsgálod, arra jutsz, hogy nincs bizonyíték – tudományos fantasztikum az egész, elejétől a végéig”.

Az egyik bátor tudós, aki szembe mer menni a korszellemmel, WILLIAM DANIEL PHILLIPS, aki 1997-ben harmadmagával kapott fizikai Nobel-díjat az atomok lézeres hűtéséért. Ez utóbbi fogalom kissé ellentmondásosnak hangzik, de PHILLIPS és felfedező társai lézerekkel állították meg az atomok mozgását, aminek következtében azok környezete az abszolút nulla fok körülire hűlt le. PHILLIPS személyes meggyőződése, hogy a világegyetem azért működik olyan precíz törvények alapján – amelyeknek a hiányában nem beszélhetnénk „létezésről” – mert a Teremtő törvényeket helyezett el az univerzumban. Nyilatkozatai alapján a Nobel-díjas tudós nem egy távoli, személytelen Istenben hisz, hanem egy közeli és megtapasztalható Istenben: „valójában egy személyes Istenben hiszek, aki tevékeny a teremtésben, és kölcsönhatásban áll a teremtéssel. Hitem szerint azok a megfigyelések, amelyek a fizikai univerzum rendezettségével és körülményeinek az élet ki-

alakulása számára nyilván valóan kivételes finomhangoltságával kapcsolatosak, arra utalnak, hogy mindezért egy intelligens Teremtő a felelős. Személyes hitből fakadóan hiszek Istenben, egy olyan hitből fakadóan, amely egybecseng tudományos ismereteimmel”. Majd így folytatja: „Fizikus vagyok. A fősodorba illeszkedő kutatómunkát végzek; lektorált folyóiratokban publikálok; szakmai összejöveteleken mutatom be az eredményeimet, hallgatókat és posztdoktori kutatókat oktatok, megpróbálom eltanulni a természettől, hogy hogyan is működik. Más szóval, egy szokványos tudós vagyok. Emellett egy vallásos hittel rendelkező személy is vagyok. Templomba járok, éneklek a gospelkórusban, vasárnapi iskolába járok, rendszeresen imádkozom.”

Egy korábbi generáció ismert lézerfizikusa nem kevésbé bátor hitvalló volt, mint PHILLIPS: ő ARTHUR LEONARD SCHAWLOW, aki 1981-ben szintén megkapta a fizikai Nobel-díjat, és szintén lézeres kutatásokért. PHILLIPShez hasonlóan az univerzumban fellelhető rendet Isten munkájának tulajdonítja: „Úgy tűnik számomra, hogy az élet és az univerzum csodáival szembe találva magunkat fel kell tennünk a „miért” kérdését is, nem csak a „hogyan”-t. A lehetséges válaszok kizárólag vallásos természetűek. Számomra ez a protestáns kereszténységet jelenti, amibe gyermekként avattak be, és kiállta számomra egy életútnyi idő próbáját. Valójában a vallás kontextusa egy nagyszerű háttér a tudományok műveléséhez. A 19. zsoltár szavaival: »Az egek hirdetik Isten dicsőségét, kezének munkájáról beszél a menny.« Így tehát a tudományos kutatás egy istentisztelettel felérő cselekedet, hiszen Isten teremtésének csodáiból tár fel egyre többet” – vallja SCHAWLOW.

A lézerfizikusok mellett a könyv természetesen más területek művelőinek Istennel, a természettel kapcsolatos gondolatait is közreadja, ennek következtében kiváló olvasmány. Erényei ellenére azonban vannak hibái is, az első ilyen „hiba” a mérete: a teljes könyv mindössze 140 oldal, az olvasó szívesen olvasna többet és jobban kibontva a bemutatott tudósokról. És itt jutunk el a könyv másik hiányosságához: a szerzők megtalálták a lényeges és figyelemre méltó gondolatokat a bemutatott tudósokról, de nem próbálták kontextusba helyezni azokat. Az idézeteket olvasva nyilvánvaló, hogy NIKOLA TESLA spiritualitással kapcsolatos meggyőződése teljesen más, mint BLAISE PASCAL vagy NEWTON hite; életútja alapján ERWIN SCHRÖDINGER sem lehet keresztény példakép. A könyv sokkal nagyobb ívű lett volna, ha felvázolja a korszakot és a tudományos közeget, amiben a bemutatott tudós dolgozott és jobban tisztázza az adott személy karakterét, személyes életútját is, elkerülve azt a hibát, hogy olyan személyt méltat a vallással kapcsolatos gondolatai miatt, aki erre nemigen méltó. Egy másik hiányérzet a történelmi kontextusba helyezés hiánya is. Mindig nagyon fontos és érdekes a közeg, amelyben az adott tudós dolgozott, interakciója a kortárs tudóssokkal. Ilyen módon az olvasó teljesebb képet kapott volna arról, hogy a tudomány és a hit milyen viszonyban volt az évszázadok során, hol jött be a megosztás és melyek a jelenlegi trendek.

Lukács András

ENGLISH ABSTRACTS

CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL	5
-----------------	---

STUDIES

HAJNALKA ÁBRAHÁM: “The “mitochondrial Eve” and the “y-chromosomal Adam” – Bible and genetics	9
--	---

ABSTRACT: At the end of the 20th century, advances in the techniques of molecular biology and genetics led to two interesting observations. The first was published in 1987 by Rebecca L. Cann and her colleagues on the hypothetical single common female ancestor of all humans. Their study was based on the examination of maternally inherited mitochondrial DNAs of people living on different continents and regions of the world. Ten years later, a study of genetical variations on the Y chromosome, the chromosome primarily responsible for male sex characteristics, led to the hypothetical single male ancestor of the mankind. The two theories, later named mitochondrial Eve and Y-chromosomal Adam, have been supported by several researchers, using modern methods. Nevertheless, the theory, which is still considered valid today, has been subject to many criticisms and challenges. The present paper provides an analysis of the scientific literature of the theory, as well as some of the research that has contradicted it. In addition, the findings behind the mitochondrial Eve and the Y-chromosomal Adam theories are discussed in the context of the biblical creation theory, especially of the passages concerning the creation of the man and woman.

KEYWORDS: genetics, creation, evolution, DNA, mitochondrial Eve, Y chromosomal Adam

SZILVIA FINTA: “The Messenger of the Covenant” – The eschatological role of prophet Elijah	29
--	----

ABSTRACT: One of the peculiarities of the Hebrew Scriptures is the use of so-called typologies, or prefigurations. Events, festivals, rituals, persons can become prefigurations of future events, persons, heavenly scenes, even in multiple ways. Thus, for example, the deliverance of the Jews from Egypt, Passover as “the beginning of the feasts of the Lord”, the figure of Moses, the person of Elijah are not only milestones of the past, but also shadows, reappearing subjects of the future ahead. According to the prophecies, Elijah is the harbinger of the Messiah, “the messenger of the covenant”, whose coming work will restore Israel and the Jewish people to their covenant with the Eternal, to their relationship with the Law. In this paper, I will investigate the person of the prophet Elijah in the Hebrew Scriptures, the early Jewish writings, the Qumran fragments, the New Testament, and Jewish tradition and liturgy. In addition to the Jewish

eschatological expectations, I would also like to show some of the ways in which he might be incorporated into Christian eschatology.

KEYWORDS: apocalypse, Book of Malachi, Book of Revelation, eschatology, Jewish Holidays Messiah, Prophet Elijah, Pesach

ESZTER CSALOG: Playing with letters. Metathesis as a translation technique in the Septuagint book of Proverbs 59

ABSTRACT: The Septuagint version of Proverbs is one of the most freely translated books, and its translator made creative use of the stylistic devices of the Greek language: alliteration, figura etymologica, rhyming and rhythmic line endings. Because of the marked differences in content (extra lines, different order of verses, passages that barely resemble the Masoretic Hebrew version) many scholars have argued that the translator used a Vorlage, or variant Hebrew text, which differs in many respects from the Masoretic text. The issue is quite complex. In this paper I will focus on a single segment of these divergences, the textual variants that can be traced back to the metathesis. Many authors consider these to be unintentional spelling mistakes, which may have occurred during translation or even earlier, when copying a Hebrew text already available to the translator. However, since metathesis is also a Hebrew stylistic device, it is possible that the translator deliberately “played” with the letters in the course of his work. My analysis shows that in almost all cases the metatheses examined fit in with the content trends that characterise the translator’s work. In other words, it seems highly probable that in these cases there was not a misspelling but a conscious intervention in the Hebrew text.

KEYWORDS: Hebrew Bible, Septuagint, Biblical exegesis, stylistic devices in Biblical Hebrew, Book of Proverbs, translation technique

TAMÁS GILLER: The Apostle Paul and his community relationship system. Analysis from a network research perspective 75

ABSTRACT: Graph, graph theory, social network, network research. In the time of the Apostle Paul, these concepts were still unknown, yet Paul saw the ecclesia as a fault-tolerant social network, a tightly interconnected system. In my study, I will explore: can the social relations of the Apostle Paul be analysed using graph-theoretical knowledge, a network-analysis methodology? Based on the names, acquaintances, travels, friendships and kinship relations in the Bible alone, what conclusions can be drawn about the growth of early Christianity? In my thesis, I have used the scientific methods of mathematics and network analysis to analyse the apostle Paul’s social, or community, relations. I have tried to show that Paul was an outstanding influencer of his time, a connector and centre of the fabric of contemporary society.

KEYWORDS: network research, influencer, social network, graph theory, scale-independent network, apostle Paul, cross-religious mission, growth of Christianity

IMRE BERDE: „In perils of robbers”. The emergence of “money history of fear” in the New Testament 93

ABSTRACT: An important aim of the history of emotions is to show the historical significance of emotions. As the Bible contains many references to human emotions, there is also an opportunity to examine

them historically. History of money offers a good opportunity to narrow down this broad spectrum of research. However, it is logical, given the limitations of the study, to arbitrarily select a single feeling that appears with relative frequency in sources of history of money. Fear can be considered such an emotion. The paper attempts to outline the relationship between fear and history of money. In this case, interdisciplinarity cannot be avoided, but it does not venture into the field of psychology but remains with the detection of fear that appears directly or indirectly in sources of history of money, and with the interpretation of its possible historical role.

KEYWORDS: history of emotions, history of money, fear, banditry, defilement, war, death

GYULA RUGÁSI: The faces of Scripture 119

ABSTRACT: As a kind of synthesis of the Biblical-philological and exegetical interest of the last more than four decades, as well as of the studies that have sought to explore the “world of revelation”, this entirely subjective piece of writing takes as its starting point the common phenomenological metaphor: there is no such thing as an ideal, or perfectly interpreted face, unless it has never been gazed upon. In all other cases, the face is a potentially infinite set of sights or gazes; in the case of the historical-philological approach, of course, the face under study is subject to the corrosive power of time. To use the analogy of the renowned 19th century linguist Ferdinand Saussure, but with the opposite meaning: in addition to knowing the rules of chess, we also need to know the history of the game. This paper attempts to demonstrate the paradoxical exegetical role of the face in a textual world which, in contrast to the *ei-dos*-culture of Greek philosophy, can be rather qualified as a *logos*-culture, where either sound becomes visible or sight becomes audible, but the inherent spirit-visual relationship cannot be accounted for. I do this primarily by means of the method of typology, emphasizing that in this case we are not primarily concerned with rhetorical or poetic form, but with the inherent relationship between two text-bodies of the Christian Bible. For, as I see it, the New Testament is, on the basis of this approach, no other than a “wide-open gaze” at the Tanakh.

KEYWORDS: hermeneutics, biblical criticism, revelation, typology, apocalypticism

SOURCE

The apostle Paul’s voyage (Acts 27:1–28:14) – Translation and commentary
by TIBOR GRÜLL 149

ABSTRACT: The canonical New Testament book of Acts of Apostles is one of the most detailed descriptions of a voyage from antiquity. Composed by Luke, the text describes the ill-fated journey from Caesarea to Rome as one of the Apostle Paul’s closest associates, in the plural first person. The voyage is dated by the historians, on the basis of internal data, between 59–62 AD, the middle of Nero’s reign (54–68 AD). Of course, it is not the historical source of the text but its theological message that has led to its inclusion in the New Testament, but in the following we will not deal with the figurative meanings and narratological approaches of the text, or only tangentially. Our commentary focuses mainly on geographical topics and issues relating to navigation.

KEYWORDS: Acts of Apostles, Paul’s missionary journey, navigation, sea-routes, Mediterranean

BOOK REVIEWS

A review by TIBOR GRÜLL	195
A review by SZILVIA FINTA	203
A review by MÁRK BESZTERCEI	209
A review by ANDRÁS LUKÁCS	215

CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS	219
--------------------------------------	-----

GUIDE TO THE AUTHORS	223
----------------------------	-----

THE AUTHORS OF THIS ISSUE	227
---------------------------------	-----

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 forráshivatkozásokat (kivéve, ha görög vagy héber karakterekkel írjuk), és a hivatkozott művek címét: pl. „Flavius Iosephus írja az *Apión ellen* című traktátusában”. Szintén alapelv, hogy minden forráshivatkozást magyarul is közlünk, a könnyebb érthetőség kedvéért elől a fordítást, utána zárójelben (vagy ha kevésbé fontos, akár lábjegyzetben) az eredeti szöveget. Ettől a szabálytól eltekinthetünk kifejezetten filológiai jellegű cikkek esetében.

3. Ókori személy- és földrajzi nevek és kifejezések átírása

A 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, Aiszkülosz stb. Az ismertebb neveket a magyarban rögzült formájuk-

ban 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 Izaías, Ézsaiás vagy Jesája névalakot használják. A héber helynevek esetében a bevett névalakoknál a megszokott formát használjuk: pl. Betlehem, Jeruzsálem, Názáret. Egyéb esetekben a fenti átírási szabályokat követjük, pl. Bét Se'árim, de ilyenkor javasoljuk, hogy zárójelben tegyük mellé a nemzetközi átírási módot is (pl. Beth She'arim), hogy így a helynevek könnyebben visszakereshetők legyenek.

4. Bibliai, pszeudepigrafikus és rabbinikus hivatkozások

A bibliai könyvek esetében a klasszikus protestáns hivatkozási rendszert használjuk: pl. 1Móz 20,4; 2Krón 10,5; Mt 5,2; 1Pét 3,6. (A fejezet és a versszámot vesszővel, szóköz nélkül választjuk el.) A bibliai szöveghelyekre történő hivatkozásokat a főszövegben és a lábjegyzetben is elhelyezhetjük.

Az idézett bibliafordításokat rövidítésekkel jelöljük (ha egyetlen fordítást használunk, elég az első lábjegyzetben utalni rá), pl. KGF = Károli Gáspár Fordítás; RÚF = Revideált Új Fordítás; SZPA = Szent Pál Akadémia fordítása; IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása stb.). A maszorétikus héber szövegeket MT-vel, a *Szeptuagintából* vett idézeteket LXX-szel jelöljük.

A pszeudepigrafikus művekre történő hivatkozásnál is a bevett rövidítéseket alkalmazzuk. Amelyik szövegnek létezik magyar fordítása, magyarul: pl. 1Makk 3,14; SalZsolt 16,2; 2Bár 20,10 – aminek pedig még nincsen, az angolban megszokott rövidítést alkalmazzuk: pl. Orac. Syb. III. 145–167; Jub. II. 18; Énok III. 16.

A rabbinikus irodalom esetében a traktátus előtt kisbetűs jelölést alkalmazunk: m. = Misna; j. = jeruzsálemi Talmud; b. = babilóniai Talmud; t. = Toszefta stb. Egyébként itt is a megszokott rövidítéseket alkalmazzuk: pl. Kel. = Kelim; Meg. = Megilla stb.

5. A klasszikus irodalomból vett idézetek

A klasszikus (görög–római) irodalomból vett idézeteknél is magyar ókortudományban használt standard rövidítésformát alkalmazzuk: pl. Hom. *Od.* XII. 145; Hor. *Epist.* II. 3.1. (A könyveket római számokkal, az énekek és a sorok számát arab számokkal jelöljük, közöttük pont van). Az idézett klasszikusokat nem kell a „Felhasznált irodalom” jegyzékében feltüntetni. Egyébként 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 bízsa 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: Grill–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 cikkekre, 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: Grill, 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. Rabbinikus 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

ÁBRAHÁM HAJNALKA (Ph.D. habil.)

egyetemi docens (ELTE, PTE-ÁOK, SZPA)

orvos, teológus

habraham@szpa.hu

BERDE IMRE (Ph.D. hallgató)

okl. történész, okl. teológus

berdeimre@gmail.com

BESZTERCEI MÁRK

negyedéves történelem-latin tanárszakos hallgató (ELTE BTK)

beszterceimark@gmail.com

CSALOG ESZTER (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)

hebraista, klasszika-filológus

egrull@szpa.hu

FINTA SZILVIA (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)

filozófus, teológus, a zsidó vallástudomány doktora

szfinta@szpa.hu

GILLER TAMÁS

gazdasági vezérigazgató-helyettes

okl. teológus, okl. közgazdász

tamas.giller@gmail.com

GRÜLL TIBOR (Ph.D. habil., az MTA doktora)

tanszékvezető egyetemi tanár (PTE-BTK, SZPA)

ókortörténész

grull.tibor@gmail.com

LUKÁCS ANDRÁS (Ph.D. habil.)

tanszékvezető egyetemi docens (PTE-ÁOK, SZPA)

biofizikus, teológus

andras.lukacs@aok.pte.hu

RUGÁSI GYULA (Ph.D. habil., az MTA doktora)

tanszékvezető egyetemi tanár (OR-ZSE, SZPA)

teológus, filozófiatörténész

rugasigy27@gmail.com