

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).



STUDIA HEBRAICA HUNGARICA II.

A SZÍVNEK VAN KÉT REKESZE

TANULMÁNYKÖTET PROF. DR. SCHWEITZER JÓZSEF TISZTELETÉRE,
90. SZÜLETÉSNAPOJA ALKALMÁBÓL

L'Harmattan – MAGYAR HEBRAISZTIKAI TÁRSASÁG

„A szívnek van két rekesze”

Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József
tiszteletére, 90. születésnapja alkalmából

Studia Hebraica Hungarica, 2

Sorozatszerkesztő: Zsengellér József

MTA Judaisztikai Kutatócsoport

ÉRTESÍTŐ, 19

Sorozatszerkesztő: Komoróczy Géza

„A szívnek van két rekesze”

Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József
tiszteletére, 90. születésnapja alkalmából

Szerkesztette: Koltai Kornélia

Budapest, 2012

© Tanulmányok szerzői, 2012
© Koltai Kornélia, 2012
© Magyar Hebraisztikai Társaság, 2012
© MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet,
Judaisztikai Kutató Csoport, 2012
© L'Harmattan Kiadó, 2012

ISSN 2061-1781
ISSN 0239 1007

ISBN 978-963-236-608-1

A kiadásért felel Gyenes Ádám és Zsengellér József

Tördelőszerkesztő: Zsengellér József
Borító: Cyberdűrer Kft. - www.cyberdurer.hu
Foto: Németh András Péter

KÖSZÖNTÉS

אַחֲרֵי וְקָרַם צִרְתָּנִי וְחִשָּׁת עָלַי בִּפְנֵיהֶם (Zsolt 139,5)

Hátul-elöl körülfogtál engem, s kezeidet rám helyezed.

Egészen rendkívüli alkalomból készült ez a kötet: Professzor Schweitzer József nyugalmazott országos főrabbi, az Országos Rabbiképző Intézet egykori igazgatója és tanára 90. születésnapja alkalmából. A kötetben barátok, kollégák, tanítványok – köztük a szeretett fiúgyermek, Gábor – és tanítványok tanítványai tisztelegnek a tudós tanár és vallási vezető – az apa – előtt. Mindannyian a Magyar Hebraisztikai Társaság tagjai, akik Schweitzer József személyében alapító elnökünket is tisztelhetjük.

90. születésnap – egy olyan ünnep, amelyen az Ünnevelt bizton állíthatja a zsoltáros szavaival: *Hátul-elöl körülfogtál engem, s kezeidet rám helyezed.*¹ Professzor úr egész élete ebből a tudásból, az Örökkévaló gondoskodó szeretetének tudatából és érzetéből táplálkozik, ahogy ez a kötet címadó interjújából, a legelső írásból is kiderül.² „A szívnek van két rekesze”, vallja a tudós rabbi, aki egy különösen nehéz korban egyedülálló és példaértékű módon élte meg e hitvallást. Tudományos és vallási tevékenysége – egymással összeforrvá –, hite és tudása – egymástól nem szétválaszthatóan – sokakat inspirált és inspirál *mind a mai napig*, és egészen bizonyosan az utókor is hitet, kitartást, reményt és erőt meríthet majd belőle.

A sötétség nem sötétlik, az éjszaka, mint a nap, világol: a sötét olyan, mint a fény (Zsolt 139,12) – tanította Professzor úr e zsoltárverset a katedrán, és közvetítette-közvetíté mint megtapasztalt hitigazságot a mindennapokban. S ha „kreatívan”³ kiragadjuk a passzust az eredeti kontextusából, kijelenthetjük, Schweitzer József életútja és munkássága ez a fény, amely még a legsötétebb éjszakában is fáklyaként lobogott.

Amikor e kötet tartalmát terveztük, az volt a célunk, hogy írásainkon keresztül Professzor úr betekintést nyerjen aktuális kutatásainkba, hiszen

¹ A 139. zsoltárból vett idézeteket Sturovics Andrea fordította, lásd 240, 241. oldal.

² A Bíró Tamás által készített beszélgetés címét választottuk a kötet címéül, mert Professzor úr hitvallását, amellyel a neológ rabbi hitét és tudományos munkáját jellemzi, saját tevékenységünkre nézve is mértékadónak tekintjük. Az interjút lásd a 9–28. oldalakon.

³ Utalás a címadó hitvallás bibliai háttérét adó értelmezési technikára, amely „a szívnek van két rekesze” kísérő magyarázatában olvasható, lásd 14. oldal.

sokunkat ő indított el a pályán, illetve alapvető szerepet játszott abban, hogy ma hebraisztikával kapcsolatos tevékenységet folytathatunk, a Magyar Hebraisztikai Társaság tagjai lehetünk. Kértük tehát, hogy szerzőink lehetőleg éppen most folyó kutatásaikból válasszanak publikációs témát. Amikor megérkeztek a tanulmányok, kiderült, jóval jelentősebb és közvetlenebb Professzor úr szerepe jelenlegi munkáinkban, kutatásainkban, mint azt korábban feltételeztük. Elég csak megnézni a témaválasztásokat: Professzor úr hatása a konkrét szakterületeken is érződik.

A tanulmányokat ugyanis olyan főbb témakörök mentén tudjuk csoportosítani – a Biblia, a Biblia utáni zsidó irodalom, a zsidó történelem, ezen belül is a magyar zsidó történelem –, amelyek éppen Schweitzer József kutatási területeivel esnek egybe. Az ünnepi írások rendszerezésével erre szeretnénk reflektálni: a különálló fejezetek Professzor úr tudományos tevékenységének tematikáját idézik, és egyúttal arról tanúskodnak, hogy Professzor úr munkássága milyen nagy mértékben meghatározza a kötet szerzőinek tudományos érdeklődését, kutatási irányvonalát.

Az írások rendezőelveként szolgáló nagyobb tudományterületeken belül a diszciplínák széles skálájával találkozhatunk. A *Héber Bibliáról* történetkritikai, exegetikai, irodalmi és nyelvészeti tanulmányok születtek. A *zsidó irodalom* témakörében, amelyet tematikus és kronológiai alapon két részre osztottunk, késő-ókoránál húzva meg a határvonalat, *posztbiblikus* tárgyban qumráni szöveg-hagyománnyal, apokrif irodalommal és értelmezéstörténettel kapcsolatos írásokat olvashatunk; a *középkorral* kezdődő fejezetben pedig Maimonides-kutatással, szefárd legendával, a judeo-arab népszerű irodalommal, jiddis irodalommal, az újkori héber drámai irodalommal, a magyar zsidó bibliafordításokkal és a híres Pollák-szótárral foglalkozó tanulmányok kaptak helyet. Ebben a fejezetben található a keresztény hebraisták irodalmi alkotásairól szóló írás is, szoros műfaji kötődése és időrendi illeszkedése okán. A *zsidó történelem*-részben olyan fogalmak, témák elevenednek meg, mint az Aranybulla zsidókkal kapcsolatos dokumentuma, Jeruzsálem és a diaszpóra zsidóságának kapcsolata, a zsidó tárgyi kultúra, valamint sajátos, magyar zsidó családtörténetek és egyéni életutak, amelyek személyes indíttatására és kötődéseire a szerzők külön is felhívják a figyelmet.

Az egyes fejezetekben igyekeztünk szorosabb műfaji-tartalmi és nyelvi kritériumok mentén tagolni, és ahol lehetett, kronologikus rendbe fűzni az írásokat. Természetesen nem minden tanulmány esetén volt egyértelmű, hogy hova kerüljön. Ha több kategóriába is besorolható lett volna egy írás a tárgya alapján, vagy ellenkezőleg: kissé kilógott mindegyik kategóriából, a kötet szerkesztés praktikus szempontjait is tekintetbe vettük.

Sok helyről jövünk, több vallást, felekezetet, iskolát és több nemzedéket képviselünk. Szerkesztői elvek szintjén ez azt jelenti, hogy nem törekedtünk mindenben egységességre, például a héber szavak átírása és a bibliai névhasználat terén ki-ki egyéni, felekezeti, emocionális kötődése szerint járhatott el.

Ugyanakkor számomra soha nem tapasztalt egység mutatkozott meg a szerzők lelkes, odaadó, lelkiismeretes, fegyelmezett és segítőkész munkájában, amely nagyban megkönnyítette a szerkesztői munkálatokat, ezúton is köszönöm mindenkinek!

Természetesen ez az összhang, összefogás annak tulajdonítható, hogy Ünnepeztünkhez egyféleképp viszonyulunk, mert bár sokfélék vagyunk, de köszöntésünkben ugyanaz a lelkesedés, tisztelet és szeretet hat át bennünket.

Mert Schweitzer József képes egységet és közösséget kovácsolni – a 90. zsoltár kezdő sorait idézve: – בָּרַךְ וְרַב *nemzedékről nemzedékre*. És ez csak a legnagyobbaknak adatik meg.

Fogadja e kötettel szeretetünket, köszönetünket, köszöntésünket, Profes-szor Úr!

Koltai Kornélia

„A SZÍVNEK VAN KÉT REKESZE”

INTERJÚ SCHWEITZER JÓZSEF PROFESSZORRAL A NEOLÓGIÁRÓL

2012. MÁJUS

Biró Tamás

Schweitzer professzor úr jelenti három generáció óta családunk számára „a” rabbit. Régi vágyam teljesült, amikor 2012 májusában másfél órán keresztül arról faggathattam, hogy mit jelent számára a neológ rabbi fogalma, mit jelent a neológia, és hogyan látja annak múltját, jelenét, jövőjét. Professzor úr nem tudta, hogy az interjú ebben a meglepetéskötetben fog megjelenni, annak végső formájáért így engem terbel a felelősség. Az alábbiakban ennek a beszélgetésnek közöljük a szerkesztett kivonatát. Számos ponton meghagytam a spontán beszéd jellegzetességeit Professzor úr személyiségének bemutatása érdekében. Különösen érvényes ez a héber szavak és kifejezések átírására, ahol igyekeztem minél pontosabban visszaadni a – helyenként általam is szándékosan provokált – kódkeverés minden árnyalatát, a modern, a keleti és nyugati askenázi, valamint a jiddis kiejtés közötti állandó váltást. Azt gondolom, a beszélgetés formája legalább annyira visszaadja Professzor úr személyiségét és az eredeti magyar neológia lényegét, mint a beszélgetés tartalma. Az interjú műfajában szokatlan lábjegyzetimmel, kommentárjaimmal a neológia két gyökere, a hagyományos rabbinikus irodalom és a tizenkilencedik századi német Wissenschaft formái jellegzetességeit szeretném egyszerre megidézni, remélhetően többek számára is hozzáférhetőbbé téve ezt a világot.

Biró Tamás: Professzor úr, mi a neológia?

Schweitzer József: Az 1868-as zsidó kongresszusig kell visszamenni.¹ 1867-ben megtörténik a kiegyezés a két ország között. Tulajdonképpen, ha modern szemmel nézzük a kiegyezést, az arisztokraták, az uralkodó osztályok meggyeztek a dualista formában. A dualista berendezkedés azonban a magyar zsidó polgárság számára is nagy felívelést jelentett. Ebben benne volt a beilleszkedés vágya a magyar társadalomba, és a magyar politika ezt az asszimilációs törekvést támogatta. Nyilván a francia forradalom, a „szabadság, egyenlőség, testvériség” elvének hatására, de nagyon jogos magyar érdekből is. Magyaror-

¹ Formálisan nézve, a neológ – hivatalos nevén a kongresszusi – hitközség az 1868–69-es Izraelita Egyetemes Gyűlés eredményeképp létrejött országos szervezet, illetve azok a helyi hitközségek, amelyek csatlakoztak ehhez az országos szervezethez.

szág soknemzetiségű állam volt, és ezért fontos volt a magyar politika számára a zsidó kisebbség fenntartás nélküli lojalitása.

A magyar zsidók sokat alkottak, és így „beérkeztek” a középosztályba. Ez annyit jelentett, hogy a régi magatartást mindenben levetették. Igyekeztek a nyelvben is, a küllemben is magyarosodni. Ekkor rájöttek arra, hogy az istentiszteleti formák még nagyon a régiek, és körülöttük a világon sok minden másképp megy. Azokat a példákat keresték, amelyek az istentiszteletet is egy polgáriasult közösséghez „méltozá” tették, polgári eleganciát közvetítettek neki. Ilyen példát szolgáltatott Bécs és Németország. Bécsben Sulzer, Németországban Lewandowski komponált meg egy modern zsidó istentiszteletet.² Ezt Magyarországon is be akarták vezetni, és be is vezették a Dohány-templomban. Tulajdonképpen nehéz meghatározni, hogy mi a neológia...

BT: A neológia ezek szerint esztétikai kategória lenne?

JJ: Nem. Halákhikusan elvileg majdnem azonos az ortodoxiával.³ Az ortodoxiának és a neológiának egyaránt pillérje a sábosz és kásrusz.⁴ Az ortodoxiának practice, és a neológiának elvileg. Nem fog találni olyan neológ rabbist, aki – ugyan tudja, hogy a hívei nem tartanak sáboszt és nem tartanak kásruszt – azt mondaná, hogy ezek nem pillérek. Elvileg a pillérek azonosak. A különbség az, hogy egy neológ hitközség mindenkit, aki igazolja, hogy ő halákhikusan zsidó, zsidó szülőtől, zsidó anyától származik – *hávalád holekh ákhár háém*⁵ –, azt felveszi tagjának. Az ortodox hitközség azt veszi fel tagjának, aki bizonyítani tudja, hogy somér sábat és somér kásrut.⁶

A neológia megőrizte a zsidó gondolatvilág kereteiben azokat is, akiket az ortodoxia már leírt. Akik nem is akarnak ortodox világszemlélet szerint halákhikus zsidók lenni. Persze a főbb jegyek megtartásával, de inkább érzelmileg, etikusan azok. Templomjáróak, micvetartóak, de nem az ortodox mértékben. A neológia megőrizte a zsidóságnak azokat, akiket az ortodoxia már nem tud megtartani. Aki bemegy a Dohány-templomba, az azért megy oda, mert a Dohány-templom ad a számára egy lelki élményt. És bármilyen szép a Kazinczy utca vagy a Sász Chevre,⁷ az neki nem passzol. És megfordítva.

² Solomon Sulzer (1804–1890) és Louis Lewandowski (1821–1894) a tizenkilencedik századi liturgiai zenének a magyarországi neológiára legnagyobb hatást kifejtő megújítói.

³ *Halákha* vagy *halakha*: zsidó vallásjogi rendszer (vallási parancsolatok és tilalmak, rituális előírások a hétköznapiakra és az ünnepekre, családügyi törvények, rabbinikus polgári és büntetőjog, és így tovább). Melléknévi alakja: *halákhikus*.

⁴ A szombat (mai standard héber kiejtéssel: *sábat*) és a kóser étkezés (*kásrut*) törvényei.

⁵ 'A gyermek [zsidósága] az anyja [zsidóságát] követi'.

⁶ 'Szombattartó és kósersttartó'.

⁷ A Kazinczy utcai templom a budapesti ortodoxia központi zsinagógája. A Vasvári Pál utcai zsinagóga a világháború előtt a *Sász Herre* talmudegylet imaháza volt, a nyolcvanas években rövid ideig Professzor úr szolgálati helye, jelenleg a Chabad-Lubavics haszid közösség használja.

Mondok még egy példát. Jom há-kippurimkor ugyanazt lájnoják mind a két templomban. A neológ rabbi nem vesz tudomást arról, hogy az illető cipőben van vagy papucsban.⁸ Egy ortodox templomban nem hívnak fel a Tórához jomkiperkor olyat, aki bőrcipőben van. Tehát az ortodoxia a halákba praktikus megőrzésében mindent megtart. A neológia, hogy úgy mondjam, egy könnyített és esztetizált ortodoxia.⁹

Itt van az orgona, ami óriási vihart keltett. Erre nem lehet mit mondani, ez egy *chukesz ha-goj*.¹⁰ De az ortodoxiával szemben a neológia avval érvel, hogy *chidur micva*.¹¹ És még eggyel, amit többé-kevésbé betartanak, hogy a *laj szársze melókbót*¹² nem hágjuk át, mert nem zsidó orgonál. Aztán itt van a kis tálisz¹³ és a reverenda is. Hasonulni akartak a keresztény istentisztelethez, ahol a pap reverendát vesz fel. A kis táliszt pedig nem a rabbik, hanem maguk a neológ hívek kezdték, majd a rabbik is elfogadták.

BT: Ez az a sál, ami nagyon-nagyon keskeny.

SJ: Igen, de az árbá cicijot a ciceszből megvan.¹⁴

BT: Csak a szélessége nem biztos, hogy megfelel a halakhának.

⁸ A jom kippuri élvezeti tilalmak egyike a bőrcipő viselete. Helyette régebben papucsot, manapság vászoncipőt hordanak. *Lejnojás*: tóraolvasás a liturgia keretében.

⁹ Egy későbbi beszélgetés során Professzor úr hozzáfűzte: „Az ortodoxia *mi-boker ad erev* (‘reggeltől estig’) zsidó. A neológiához tartoztak a diktatúrában azok, akik érzelmileg zsidók voltak, de nem engedték, hogy zsidó voltukból, magatartásukból mások kritikát kovácsoljanak ellenük.”

¹⁰ *Hukket ha-goj* (eredetileg: *bukket ha-gojim*), ‘a nép[ek] törvénye’, vagyis nem-zsidók szokása, amelynek árvétele tilos. Klasszikus példaként, a borotválkozás kapcsán, lásd Ibn-Ezra és Szforno kommentárjait Lev 19,27-hez és *Szefer Hamicvot* 251–252.

¹¹ *Hiddur micva*, ‘a parancsolat [végrehajtásának] széppé tétele’: *halákhikus* elv, amelynek értelmében dicséretes, ha egy-egy parancsolat végrehajtása során a művészi-esztétikai szempontok is érvényesülnek (például a kegytárgyak díszítése vagy a liturgia zenei gazdagítása által). Az ortodox felfogás szerint ez az elv nem írhatja felül a tilalmakat.

¹² *Lo taasze [khol] melakha*, ‘ne végezz semmilyen munkát’ (Exod 20,9 [10] és Deut 5,13 [14]), a szombati munkatiltalom parancsolata.

¹³ *Talit* vagy *tálesz*, azaz ‘imalepel’, a gyakoribb szóhasználatban ‘imasál’. A Num 15,38–39 előírása szerint a négysarkú ruhadarabokra szemlélőrojtot (*ait/ácsz/aidáklí* – lásd az interjú későbbi részében is) kell elhelyezni. Amióta a mindennapi öltözködésnek nem része a négysarkú ruhadarab, szokás egyrészt a felsőruházat alatt hordani egy *talit katant* (‘kis táleszt’), rajta szemlélőrojtokkal, valamint egyes liturgiai eseményeken *talit gadolba* (‘nagy tálesz’-be) burkolózni. Utóbbi a valódi imalepel. A tálesz minimális szélességét (közel fél méter) a *halákba* meghatározza, ennél keskenyebb ruhadarabra nem vonatkozik a szemlélőrojtok (*árbá aijot*: ‘négy cicesz’) elhelyezésének a kötelezettsége. A neológ hitközségekben azonban elterjedtek a nyakba helyezett, rendkívül keskeny táleszek is, amelyeket joggal nevez a hétköznapi szóhasználat imasálnak.

¹⁴ Az imasál négy sarkán található négy szemlélőrojt (*arba aijot*) megfelel a szemlélőrojtokra vonatkozó előírásoknak.

SJ: Igen, inkább szimbólum. De a brit milára¹⁵ nem mondhatja a neológ sem, hogy az nem lényeges. Az alapvető. Azt mondtam eddig, hogy a neológia pillérei sábat és kásrut, de ahhoz hozzájárul a brit milá is. És hozzájárul a *chitun ál jödé chupá ve-kidusin*.¹⁶ A neológia mindent megtartott. Az esküvő során van *is* és *isá*.¹⁷ Az *is*-ben benne van a jod. Az *isá*-ban benne van a hé. A készüboban benne van a váv és a hé. Együtt *jod-hé-váv-hé*. Ahol benne van a *jod-hé-váv-hé* a házasesetben, az egy zsidó házaseset, és a készübo ezt szimbolizálja. Tehát mi a halákhában a régít, tiszteletből a múlt iránt, megtartottuk.

BT: Csak szimbolikus okból tartjuk meg a régít?

SJ: Nem csak szimbolikus okokból. Hanem azért, mert él az a hagyomány, hogy legyen *chupá-kidusin*.

BT: Csak mert ez a hagyomány?

SJ: Természetesen. A Misna liberálisabb, mint mi vagyunk. *Ho-iso nichnesz bi-stár be-keszef uevio*.¹⁸ Mi pedig ragaszkodunk a *chupa ve-kidusin*hoz.

BT: Egy ortodox rabbi azt mondaná, hogy nem azért tartjuk meg ezeket, mert ez a hagyomány, hanem azért, mert...

SJ: ...ez a halákha.

BT: *Tora min ha-samajim*.¹⁹ *Mose kibbel Tora mi-Színaj*.²⁰

SJ: Itt van a nagy kérdés, amit az ortodoxia tud csak megválaszolni. *Vö-zovácho kááser civiszácho*.²¹ Ennek a magyarázata az, hogy *hero laj há-kodajs boruch hu le-*

¹⁵ *Brit mila/brisz mila*, 'a szövetség körülmetélése', a körülmetélés parancsolata.

¹⁶ Házasságkötés *huppa* (esküvői baldachin) és *kiddusin* (eljegyzési szertartás) révén.

¹⁷ *Is*: 'férfi'. *Isa*: 'nő'. Előbbit *alef-jod-sin*, utóbbit *alef-sin-hé* betűkkel írjuk. A *ketubba* (készübo, 'házasságlevél') szó egy *váv* és egy *hé* betűvel bővül a *k.t.b* ('írni') gyökhöz képest. A Tetragrammaton négy betűjének „összegyűjtéséhez” mindhárom résztvevőre szükség van: a férfi, a feleség és a házasság formalitásai együtt adják ki az isteni teljességet.

¹⁸ A Misna [a rabbinikus irodalom i. sz. 3. századi alapműve], *Kiddusin* traktátus 1,1 szerint a házassági viszony három módon is létrejöhet: „A nő [három úton vásároltatik meg, és két úton vásárolja ki magát:] megvásároltatik pénzzel, szerződéssel és elhálással”. A gyakorlati *halákha* azonban megköveteli a baldachint (a *huppát*) és a formális eljegyzést (*kiddusin*) is az esküvői szertartás elemeiként.

¹⁹ „A Tóra az égből van.” Tagadó formában ld. Misna, *Szanhedrin* 10,1-t, amely az eretnokség formáit sorolja fel.

²⁰ Misna, *Avot* traktátus 1,1-t idéztem, amely a Szóbeli Tan (Szóbeli Tóra) eredetét és továbbadását foglalja össze: „Mózes Tórát kapott a Sínai-hegyen, és azt továbbadta Józsuének, aki továbbadta a véneknek, akik...”.

²¹ „És levágod [...] amint megparancsoltam neked” (Deut 12,21). A kontextusból kiemelve, a rabbinikus exegézis ezt a mondatot az állatok kóser vágásának alapvető tórai forrásaként értel-

*Majse rábenu bilchajsz s'chito.*²² Tehát Mózes tudta az egész halákhát, különben nem ehetett volna *vözováchto*.²³ Mi ezt magunknak tudományosan magyarázzuk.

A neológia hivatalosan nem fogja azt mondani, hogy a *Torá min há-somájim* tudományosan csak egy teológiai elv. Hanem azt fogja mondani, hogy *Torá min há-somájim*. De egy neológ rabbiképzőben, ha ad magára valamit, az összes szentírástudományra vonatkozó elméletet megtanítják. Azonban hozzáteszik, hogy ezt nem mi mondjuk. A neológ Rabbiképző azt mondja, hogy tudni kell ezekről, de a mi hitünk szerint *Torá min há-somájim*.

BT: Hogyan viszonyul egymáshoz a tudományos értelmezés és az, hogy *Tajro min há-somájim*?

SJ: A hagyomány az, amit mi megtartunk. Svuajszkor²⁴ egyetlen rabbi sem prédikálja azt, hogy „Tajrász Wellhausen²⁵ P, J, J1, J2, plusz Deuteronomium”. Nem, nem ez a Sávuo. Hanem a *Torá mi-Színáj* a Sávuo. Tehát a vallásos világban mi megtartunk mindent a hagyományból. Más kérdés, hogy tudjuk, hogy a nem-zsidók tudományosan így magyarázzák. De ez nem egy *emuna*,²⁶ az *Ani máámin*-ban nincs benne.²⁷ Mi azt mondjuk, és ebben nem lehet különbség neológ és ortodox között, hogy Májmoni az *Ani máámin*-ban, hogy úgy mondjam, a zsidó teológia fundamentumát fektette le.

BT: Hogyan viszonyul a hit és a tudás egymáshoz?

mezi. A vers azonban nem részletezi a kóser vágás törvényeit, hanem egy olyan korábbi parancsolatra utal, amelyet a rabbik nem találnak az írott Tóra szövegében. Az ellentmondást úgy oldják fel, hogy a hús kóserságának részleteit Mózes szóban kapta meg a Sínai-hegyen, és erre utal az „amint megparancsoltam neked” tagmondat (például *bHullin* 28a és *bJoma* 75b, valamint Rasi *ad Deut* 12,21). Vagyis ez a tórai vers bizonyítékként szolgál a Szóbeli Tan dogmájára a rabbinikus zsidóságban.

²² „Megtanította a Szent-Áldassék-Ő Mózesnek a *sechita* [a kóser vágás] törvényeit.” (A midrások nyelvezetéhez hasonló idézet eredetét nem találtam meg ilyen formában.)

²³ „És levágod”, értsd, „amint azt megparancsoltam neked”: utalás a fenti tórai idézetre. A rabbinikus irodalom jellegzetessége, hogy egy bibliai versnek az elejét idézi, de valójában a vers folytatása releváns a kontextusban.

²⁴ Sávuo, a pünkösdi zsidó megfelelője, a standard (poszt-biblikus) értelmezés szerint a Sínai-hegyi Tóra-adás ünnepe.

²⁵ Wellhausen Tórája a P, az E, a J – [ezen belül] a J1 és J2 – [forrásokból], valamint a Dauteronomiumból [áll]. Utalás a Julius Wellhausen (1844–1918) német protestáns teológus nevével fémjelzett forráskritikára, amely szerint a mózesi könyveket különböző korszakokból származó szóbeli forrásokból több lépésben szerkesztették egybe a babiloni fogságot megelőző és követő évszázadokban.

²⁶ *Emuna*, azaz 'hit'. Professzor úr itt 'hitelv' értelemben használja.

²⁷ *Ani máámin*. Maimonides (1138–1204) tizenhárom hitelve, illetve annak elterjedt, katekizisszerű megfogalmazása.

SJ: Úgy, hogy a szívnek van két rekesze: *Vejodato hájajm, váhásévajszo el lövovecho*.²⁸ *Vejodato hájajm* – az azt jelenti, hogy a fejünkkel. *Váhásévajszo el lövovecho* – ez pedig azt, hogy a szívünkkel. Tehát mindkét módon valljuk az istenhitet: intellektuális és emocionális módon, értelemmel és érzellemmel. Tórai alapunk van erre a két módra: *vejodato* és *váhásévajszo*. Erre mondjon valamit egy ortodox rabbi.²⁹

BT: Emlékszem egy történetre, az 1880-as évekbeli *Egyenlőség*ben olvastam.³⁰ A rabbiképzős diákok teológiai egyesülete önképzőkori előadásokat szervezett, ahova meghívtak ismerősöket, barátokat, és leginkább fiatal hölgyeket. Az egyik előadás után egy keresztény teológushallgató írt egy felháborodott olvasói levelet az *Egyenlőség*nek: képzeljék, meghívtak erre az előadásra, amelyen az hangzott el, hogy a Sir hasirim...³¹

²⁸ „És tudni fogod ma, és visszatérsz a szívedhez, [hogy az Örökkévaló az Isten az égben fenn és a földön alul, nincs más]” (Deut 4,39).

²⁹ A midrási-talmudi irodalom alapelve, hogy minden állítást alá kell támasztani bibliai idézetek kreatív értelmezésével. A Professzor úr által idézett Deut 4,39 három elemből áll (1. „és tudni fogod”, 2. „és visszatérsz a szívedhez”, 3. „az Örökkévaló [...] nincs más”), de a három elem pontos kapcsolata az értelmezéstől függ. A klasszikus rabbinikus exegézis kiindulási pontja az, hogy nincs fölösleges szó és véletlen egybeesés a Tóra isteni eredetű szövegében. Ezért a mondat első felében szereplő két igei szerkezet más és más módon kapcsolódik a harmadik elemhez, más és más jelentéssel járul hozzá az egész mondat értelméhez. Így születik meg a bibliai vers kreatív interpretációja: azt, hogy az Örökkévalón kívül nincs más, egyrészt tudni kell az értelemmel, másrészt érezni-hinni kell a szívvel. Tegyük hozzá, hogy Professzor úr értelmezésének modern eredetét jelzi a szív és az értelem szembeállítás, ugyanis az ókori ember számára a szív az értelemnek, nem pedig az érzelmeknek volt a központja. Az érzelmek a veséhez kapcsolódtak, ld. a Professzor úr által is idézett Jer 11,20-t. Lásd 37. jegyzet.

³⁰ A Kecskeméti Lipót elnöklete alatt működő Theológiai Egylet második előadásáról van szó, amelyet Elzász (Elsas, később: Elsass) Bernát rabbijelölt tartott németül, 1889. február 18-án. Az egylet tagjai csak a felső tanfolyam hallgatói közül kerülhettek ki, de az ismeretterjesztő előadások közönsége laikus volt. Az *Egyenlőség* (1889. február 17: 15) így tudósít az első, Kecskeméti Lipót által tartott előadásról: „szép számú közönség előtt – hangsúlyozzuk a szép szót, mert a hallgatóság jórésze szép fiatal hölgyekből állott – [...] azt azonban, kivált szép hölgyeink alig tudták megérteni, miért kellett a tisztelt rabbijelölt úrnak oly végtelenül elvont és tudományos tárgyat választani”. Az Elzász Bernát előadását követő, a következő hetekben az *Egyenlőség* hasábjain kibontakozó polémia kapcsán lásd Hornyik István református papnövendék „A szeminárium és a Biblia-kritika” című olvasói levelét (március 3: 7–8), Szabolcsi Miksa azonos című válaszát, amely szerint Bloch Mózes is elítéli a rabbijelölt eljárását (március 10: 2–5); Elsass Bernát levelét (március 17: 5–6) és Szabolcsi Miksa válaszát (március 17: 6–7), egy szerkesztői üzenetet (március 14, p. 24), és Szabolcsi Miksa alapos tanulmányát (1889. április 7: 3–8). A rabbijelölt *Egyenlőség* által nem közölt olvasói levele a *Magyar Zsidó Szemlében* (1889: 213–219) jelent meg, és a végén Elzász azt is hozzáfűzi, hogy Hornyik teológushallgató „nem existál”. Az *Egyenlőség* következő évi híradásai szerint 1890. február 20-án avatták fel Elsass Bernátot rabbivá, Kecskeméti Lipóttal és Kohlbach Bertalannal együtt, majd rövidesen a kelet-poroszországi Königsberg (ma Kaliningrád) hitközsége választotta meg rabbijának. Ő a Rabbiképző második végzettség, a Karlsbadba került Ziegler Ignác (Cziegler Gyula) után, aki külföldön kapott rabbiállást.

³¹ *Sir hasirim*; a bibliai Énekek éneke.

Sj: ...szerelmi dalok, nászdalok füzére...

BT: ...és nem Salamon király írta! Mi is, írja a teológushallgató, tanulunk Biblia-kritikát a teológián, de nyilvánosan, ifjú hölgyek társaságában nem adunk ilyet elő.³² Az olvasói levélből nagy polémia keveredett az *Egyenlőség* hasábjain. Manapság egy neológ rabbi hogyan viszonyul ehhez a kérdéshez? Van valami, amit a könyvtárban gondol, és valami mást mond a szószéken? Mondhatja azt a szószéken, hogy a Sir hasirimet nem Salamon király írta?

Sj: Legfőljebb, ha nagyon pontos akar lenni, azt mondja, hogy Sir hasirimet a Szentírás Salamonnak tulajdonítja. De nem ismeri el a bibliakritika állításait.

BT: És akkor mindenki értsen ez alatt, amit akar.

Sj: Értsen, amit akar.

BT: *Há-mévin jávin*.³³

Sj: *Há-mévin jávin*. De egy neológ zsidónak, aki beül a templomba, nem fontos, hogy ki írta. Mert nem is gondol erre a kérdésre. A fontos az, hogy a tartalom-ból mi következik. És mi következik? Az, hogy nagyon megragadó gondolatok, érzelmek füzére. Lehet érteni szó szerint, mint Izrael szerelme Istenhez. És lehet érteni úgy, mint nemes emberi kapcsolatok bemutatását.³⁴ A bibliatudomány egy tudomány, nem a hívők kezébe való. Egy rabbi nem mondhatja azt, hogy a Sir hasirim csak egy szerelmi nászdal, mert a midrás szerint Salamon olyan kiváló volt, hogy fiatalkorában megírta a Sir hasirimet, öregkorában pedig a Koheletet.³⁵ Holott a Koheletről tudjuk, mert Deutsch Gábor, szegény, aki

³² „Mi is foglalkozunk ilyenmő kritikával, de a könnyen hívő nép előtt még sem mernők mondani, hogy Sir-Hasirimet nem bölc Salamon írta. Ezen állítás recitálásával – én legalább azt hiszem – hogy a hívőket megingatta a felolvasó úr hitőkben és világos, hogy nincs elérve az a nemes cél, melyet a fiatal lelkészjelöltek magoknak kítűztek. Hogy tanuljon a közönség, ezt tűzték ki feladatuknak és a tulnyomólag nőkből állott hallgatóság igenis tanult – elromlani a leplezetlenül sőt még magyarázatokkal is kísért pikáns, csiklandós dolgok hallatára. [...] ha az a sok éretlen lányka, kik az előadáson jelenvoltak – elbeszéli barátnéjának, hogy a papképezdében olyan pikáns dolgokat lehet hallani, a minőket a 'Magyar Figaró' sem nyújt, szívesen fogják az entréet lefizetni, csak hogy fiatal emberek szájából oly élvezetes tanulmányt halljanak. A mamák pedig nem féltik leányaikat elbocsájtani az előadásra, mert hiszen az erkölcsnek egykori őrei és majdan terjesztői – a szószékéről – tartják azt.” (Hornyik István olvasói levele, *Egyenlőség*, 1889. március 3: 8).

³³ „Aki érti, az érteni fogja”. Akire pedig nem tartozik, az észre se veszi a rejtett üzenetet.

³⁴ A hagyományos felfogás a profán értelmezést tekintő szó szerinti értelmezésnek, míg az allegorikus értelmezés szerint szól a mű Izrael és Istene nászáról. Professzor úr fogalmazása („lehet érteni szó szerint”) azonban arról tanúskodik, hogy az allegorikus értelmezés vált a tradicionális értelmezés alapjává. Míg a profán értelmezés a kevésbé természetes, amelyet a tudomány – és Elzász Bernát fordítása, amelyet Szabolcsi obszcénnek és trágárnak minősített – képvisel.

³⁵ *Qohelet*: a bibliai Prédikátor könyve.

devecseri rabbi volt, kimutatta, hogy milyen görög forrásokra megy vissza.³⁶ A hívek számára ez irreleváns. Az ortodox rabbi számára is irreleváns.

BT: Nincs ebből lelkiismereti konfliktusa?

SJ: Nem, nem is kell, hogy legyen. Mit szólna ahhoz a szemináriumhoz, ahol azt mondják, hogy *sicher*, hogy Salamon írta? A tudományban az *sicher*, amit (úgy, ahogy) bizonyítani lehet. A Sír hasirim esetén viszont a források esetleg egyiptomi nászdalokra mennek vissza. Egy neológ rabbinak ismernie kell az irodalmat, ha ad magára valamit. De azt a zsidó tradícióval nem szabad elegyítenie.

BT: Az okoz-e gondot a neológ rabbinak, hogy egyrészt azt prédikálja, hogy a Tórát, a kásrutot, a szombatot meg kell tartani, másrészt pontosan tudja, hogy a közösségének a kilencvenkilenc százaléka nem tart meg mindent a halákha szerint? Hogyan viszonyul a valós helyzethez a neológ rabbi?

SJ: Úgy, hogy nem foglal állást. Nem mondja, hogy „miután ti nem tartjátok meg a szombatot, nem vagytok zsidók”. Hanem arról prédikál, hogy milyen hatalmas dolog volt a szombat szociáletikai jelentősége 3000 évvel ezelőtt, és milyen összetartó erő, ha péntek este együtt van a család. Legalább péntek este legyetek együtt, gyűjtsátok meg a gyertyát, beszélgetsetek zsidó témákról. A péntek estének adjatok egy családias, zsidó vonatkozást.

BT: Lehet valaki úgy rabbi, hogy ő maga se tartja be a szombatot, csak együtt van a családjával péntek este? Ha valaki, mondjuk úgy, az ortodox kritériumok szerint nem szombattartó?

SJ: Nem vizsgálunk mi senkit. Nem vagyunk *bajchén kőlojasz vo-lév*.³⁷ Hanem abban a jóhiszemben vagyunk, hogy aki erre a pályára ment, aki elvégezte a Rabbiképzőt, és felavatták rabbivá, az ennek megfelelően él. Vagyis pontosan megtartja a halákhát. A gyakorlat azt mutatja, hogy a mai neológ rabbik igen ortodoxul élnek.

BT: Sokan mondják, hogy a fiatalabb generációban történt egy kimondottan ortodox fordulat.

³⁶ Deutsch Gábor (1909–1944), *A prédikátor bölcséletének rendszere*, Budapest: Neuwald Nyomda, 1934.

³⁷ 'Vesék és szív vizsgálója' (ld. Jer 11,20).

SJ: Igen. Azt hiszem, általában konzervatívabbak a maiak a régi neológ rabbiknál. Ha lehet, egy kicsit kilóg a cidákli is...³⁸

BT: Mennyire szól a dolog a látványról? Ha a neológia a tizenkilencedik században részben egy esztétikai fordulat volt, akkor mennyire szól a mai fordulat is az esztétikáról? Hogy kilógjon a cidákli, és hogy minél több héber szót keverjen a dróséjéba?³⁹

SJ: Azt nem tudom. A cidákli sem a reverenda fölött viseli, hanem a civil viseletében.

BT: Nem is hordanak sokan ma már reverendát.

SJ: Sokan már nem is öltenek reverendát. A forradalmiság mindig a változás mellett tör ki. Száz évvel ezelőtt a neologizmus volt a forradalmi újítás. Most a forradalmi magatartás a neologizmusból egy kis visszatérés. A tanítványaim nem szívesen vesznek fel reverendát. Én pedig igen. Azt már valamelyik ortodox rabbi is megmondta a reverenda kapcsán, hogy *a roké iz a roké*.⁴⁰

BT: Meg lehetne-e teológiai értelemben határozni a neológiát?

SJ: Liberális ortodoxia.

BT: Tehát csak az ortodoxiához és a reformhoz képest?

SJ: Az ortodoxiánál liberálisabb, a reformnál ortodoxabb. *Svil há-žábáv* – 'az arany középút', Maimunit idézve. Ha akarok nagyon nagyképp lenni.

BT: És saját fogalmaival? Nem másokhoz viszonyított definíciót lehetne adni a neológiára?

SJ: A zsidóság minden lényeges elvének vallása, elvileg gyakorlása, gyakorlatilag engedmények tétele az idő parancsainak. Én például nem mondhatom, hogy ha valaki szombaton bemegy az irodába, akkor ő rossz zsidó. Ilyen a világ, ilyenek a körülmények. Meg kell élnie. De ha valaki már rosesóne-jankiperkor kinyit, akkor az már egy „bitang”: elszakadt tőlünk.

³⁸ A felsőruházat alatt hordott *talit katan* ('kis tálesz') szemlélorojtjait egyes ortodox körökben kilógatják a felsőruházat alól, hogy a bibliai előírás (Num 15,39) szó szerinti értelmében látni lehessen azokat.

³⁹ *Drasa*: 'tőramagyarázat, prédikáció'.

⁴⁰ 'Egy kabát az egy kabát' (jiddis). A mondásbeli *roké* szó – német hatásra, egy tizenkilencedik századi magyarországi német-jiddis nyelvi kontinuumban élő ortodox rabbi szájából elhangozva – jelölhet szoknyát, női ruhát is. Ebben az esetben a reverendát elítélő mondás kimondottan a női ruha viselésével kapcsolatos tilalomra utal (Deut 22,5).

BT: Meg lehet húzni a határt? Sábesskor még elfogadom, jankiperkor már nem?

SJ: Tudtommal senki hivatalosan nem húzott határt.

BT: A neológia a tizenkilencedik században hallgatott az idő szavára, és modernizálódott. Mi a helyzet a huszonegyedik században?

SJ: Magyarországról tudok csak beszélni, ahol a diktatúrából felszabadulva szabad a zsidó élet. De én az ifjúságnál azt látom, hogy ez inkább társadalmi viszonylatban mutatkozik. Nagyon szívesen vannak együtt, egymás társaságában. Szimpátikus a cionizmus. A templom bizonyos mértékig, de nem annyira, mert ehhez szokni kell. Nem ebben a miliőben nőttek fel. Akit sose vittek el a templomba, annak nem hiányzik. Nekem sem hiányzik soha, *lehávdil*,⁴¹ a lóverseny. Nem mutatták be. Nem mutatták be az érdekességét, a szépségét, a rendszert. Viszont amikor kisgyerek voltam, tudtam, hogy a nagyapám⁴² reggel megy a templomba, és délután megy a templomba. Ez benne volt az életben. Ahogy az is, hogy az apám, aki abszolút neológ volt, péntek este, amikor már irodaóra után volt, ment a templomba. Vagy amikor, *lajolenn*,⁴³ az édesanyja után gyászolt, akkor elment kádist mondani.

BT: Egy neológ rabbinak mennyire vannak olyan feladatai, mint egy ortodox rabbinak?

SJ: Veszprémben éltem gyerekként a nagyszüleimnél, apámmal együtt, miután az édesanyám meghalt egyéves koromban. Veszprémben, nagyon emlékszem rá, nagyon sok mesőresz jött csütörtökön délelőtt a nagyapámhoz, mert a sajchet a véseten talált valamit, és felküldte a rabbihoz krácolni a vésetet.⁴⁴ Veszprémben még sok neológ család ortodox háztartást vezetett, és nézették a vésetet. Én Pesten nem emlékszem rá, hogy jöttek volna hozzá a vésetet nézetni.⁴⁵

⁴¹ 'Elválasztani'. Értsd: „válasszuk el egymástól ezt a kettőt”, két, egymással össze nem hasonlítható, erősen eltérő megítélés alá eső példa egymás melletti említése esetén.

⁴² Hoffer Ármin (1870–1942): Gyöngyösön született, 1896-ban avatták rabbivá a Rabbiképzőben, 1902-től veszprémi főrabbi. Schweitzer professzor úr, édesanyja halálát követően, anyai nagyszüleinél nevelkedett Veszprémben.

⁴³ *Lo alenn*, 'ne ránk [legyen mondva]’.

⁴⁴ Ha a rituális metsző (*sobet*, *sajhet*) a levágott szárnyas nyelőcsővében (héberül: *veset*) gyanús jelet talál, amely kérdésessé teszi a hús köserságát, akkor azt a rabbi megvizsgálja (német-jiddis eredetű szóval: *krácolja*, 'megvakarja'). Gyakran a megrendelő háziasszony háztartási alkalmazottja (a *mesoresz*) hozta-vitte a *veset*-et.

⁴⁵ A huszas évek második felében a család felköltözött Budapestre. Hoffer Ármin a Csáky utcai zsinagóga rabbija és a Rabbiképző Intézet tanára lett.

BT: Az esküvő a neológ rabbinak központi feladata. De a get mennyire gyakori? Sokkal többen esküsznek huppa alatt, mint ahányan gettel, válólevéllel válnak el. Miért?

SJ: Mert az egyik egy kellemes társadalmi esemény, a másik egy kellemetlen processzus. És hosszú processzus. Rámegy egy délelőtt. Gondolom, de nem tudom. Tény, hogy esküvő sokkal több van, mint get.

BT: És nem csak azért, mert nagyon kevesen válnak el. Halica? A körülmetélés után pidjon ha-ben?⁴⁶

SJ: Az, azt hiszem, alig van.

BT: Mi annak az oka, hogy bizonyos szertartások háttérbe szorulnak? Megszületik az elsőszülött gyermek, aki kisfiú. A körülmetéléssel foglalkoznak, de a pidjon ha-ben... elfelejtődik.

SJ: Elfelejtődik.

BT: Elfelejtődik? Vagy nem nagyon tudnak róla?

SJ: Nem is tudják.

BT: A rabbi nem tartja fontosnak, hogy felhívja a szülők figyelmét, hogy harminc nap múlva...

SJ: Azt hiszem nem, mert úgyse tartják meg. Azzal, hogy megcsinálta a brit milát már nagyot tett, és már vállalt. *Bödomájich cháji*.⁴⁷ Eljegyezte a zsidósággal a gyereket.

BT: És ezzel ki van pipálva a következő tizenhárom évre a zsidóság.

SJ: Ki van pipálva, igen. Azaz nem mindig, én is tanítottam sok elemista gyereket talmud-tórán. Annyian voltak a Csáky utcában, amikor ott voltam

⁴⁶ *Halica*: cipőlevételi szertartás, amelynek révén a sógor lemond a levírátus (sógorházasság) kötelezettségéről. *Pidjon ha-ben*: a nem kohanita vagy levita családba született, elsőszülött 'fiúgyermek kiváltása' egyhónapos korban. A ritkán végzett *halica* szertartásról az 1945-t követő időszakban lásd Toronyi Zsuzsanna: „Halachikus problémák a neológiában 1945–1950 között”, in *Küzdelem az igazságért. Tanulmányok Randolph L. Brabam 80. születésnapjára*. Budapest: MAZSIHISZ, 2002, 727.

⁴⁷ 'A véredben élj!' (ld. Ez 16,6).

rabbi, hogy nem bírtam egyedül, és Schmideg tanár úr segített nekem.⁴⁸ Most pedig vannak zsidó iskolák.

BT: A talmud-tóra óra arról szólt, hogy felkészítik a gyerekeket a bármicvóra?⁴⁹

SJ: Nem. A talmud-tóra kis bibliatörténetre, héber olvasásra, ünnepekre épült. Én rendszerint úgy kezdtem, hogy megkérdeztem: előfordul, hogy az anyuka gyertyát gyújt? Ebből láttam, hogy hogyan állunk. Volt, aki azt mondta, hogy igen, anyuka péntek este mindig gyújt gyertyát. És volt, aki azt mondta, hogy azt nem lehet kiszámítani, hogy mikor rossz a villany.

BT: A rabbi nem csupán tanár, hanem elvileg bíró is. Professzor úr a magyar beszédnek is a feje.

SJ: Voltam. Nem igen voltak divré rivajs.⁵⁰ Egy-egy get. Pénzügyek emlékeim szerint nem voltak.

BT: Betérés?

SJ: Az volt. A betérés legfőbb oka a házasság.

BT: És ez probléma?⁵¹

SJ: Van, ahol probléma.

BT: Meg lehet követelni a betérőktől a neológ közösségben, hogy többet tudjanak, és többet teljesítsenek, mint egy átlagos neológ zsidó?

SJ: Többet tudnak, mert frissen tudják. Cél, hogy tudjon héberül olvasni, ismerje az ünnepeket, és valami fogalma legyen a zsidók történetéről. Az átlag zsidó nagyon keveset tud minderről.

⁴⁸ Dr. Schmideg József (1921–1999), Schweitzer professzor úr fiatalkori közeli barátja. 1947. június 7-én együtt avatták őket rabbivá. A nyolcvanas évek első felében tanítottak közösen a Hegedűs Gyula utcai (régi nevén Csáky utcai) zsinagógában, ahol Schweitzer professzor úr rabbi-ként szolgált 1982 és 1985 között, negyven évvel nagyapja után.

⁴⁹ *Bar-micva*: 'nagykorúság', a tizenhárom éves zsidó fiúk felnőtté válása, illetve az első, ünnepélyes tóraolvasás a tizenharmadik születésnapot követően. A nem-ortodox közösségekben a talmud-tóra ('zsinagógai hittanóra') feladata a gyermekek felkészítése a *bar-micva* (lányok esetén a *bat-micva*) ünnepségre.

⁵⁰ *Bét din*: 'rabbinikus bíróság'. *Divré rivot*: 'peres ügyek'. *Get*: 'válólevél', jelen kontextusban 'válóper'.

⁵¹ A *halákha* szerint elvileg házasság nem lehet a betérés indoka, kizárólag a meggyőződés és a parancsolatok betartásának őszinte szándéka.

BT: Halákha, életvitel?

SJ: Elvileg elmondjuk. De már a nagypapától se követeltük meg.⁵² Különösen a diktatúra óta nem vagyunk abban a helyzetben, hogy követeljünk. Ajánlunk, rábeszélünk, és örülünk, ha igen. Ez az igazság. Miután az élet és a hétköznapiak mindent megtettek a *nem* érdekében, óriási dolog volt, hogy azért rosesóne-jankiperkor megteltek a templomok. Voltak olyanok, például Pécsert,⁵³ híveim, hogy rosásónóból egyik napot kivették valamilyen trükkal, a másik nap bementek dolgozni. Előfordult, hogy a második este is beszéltem, mert akkor voltak többen, mint délelőtt.

BT: Pécs nagy, de Budapesthez képest mégis egy nagyságrenddel kisebb város, ahol sokkal jobban ismerik az emberek egymást. Milyen volt a szocialista érában a város rabbijának lenni?

SJ: Vigyázni kellett, hogy mit beszél a rabbi. De mindenkinek volt magához való esze. Sétáltak a templom előtt zsidók is, és figyelték, hogy ki jött be, ki ment ki. De azért jöttek a templomba. Nagyon okosan válaszolt az egyik hívem, aki kommunista párttag volt. Azt mondták neki: Zsolnai elvtárs, állítólag maga ott volt hosszúnapon a templomban. Mire Zsolnai elvtárs azt válaszolta: idefigyeljen elvtársam, amint az én első feleségemről és a kisfiamról, akit a fasiszták és a németek meggyilkoltak, a Széchenyi téren meg fognak emlékezni, oda fogok menni. De egyelőre csak a templomban emlékeznek meg róluk.

BT: Nagyon szép válasz! Ugyanakkor, érdekes, hogy a Holocausthoz köti a zsidó identitást. De Holocauston kívül is van, lehet zsidó identitás.

SJ: Az volt a legerősebb hatóerő, hogy az én gyerekeim, az én szüleim, az én családom elveszett, mártír lett, mert zsidó volt. Tartozom irántuk annyi kötelességgel, hogy részt veszek a templomi megemlékezésen. Azt nem mondta, hogy fogok sábeszt tartani, mert a szülei se tartottak. Vagy azt, hogy fogok tfilint rakni, mert az apja se rakott.⁵⁴

BT: Sokan a Holocaust hatására fordultak el a zsidóságtól, másoknak megerősödött az identitása. Hogyan tudta egy közösségi rabbi kezelni ezt a helyzetet?

⁵² Sok betérő apai ágon (vagy anyai nagyapai ágon) zsidó származású, és csak azért kell betérnie, mert vallásjogiilag, *halákbikus* szempontból nem számít zsidónak.

⁵³ Schweitzer professzor úr 1947 és 1981 között volt főrabbi Pécsen.

⁵⁴ *Tfilin*: 'ímaszif', a férfiak hétköznapi reggeli imájának a kelléke. Önálló parancsolat Deut 6,8 és 11,18b szerint.

SJ: Aki elszakadt, elszakadt. Próbálta, elment hozzá, meglátogatta, nem vett tudomást arról, hogy elszakadt. Hanem azt mondta: „eljöttem”, „meglátogattam”, „hogyan van?”, „szívesen látjuk, örülünk, ha jön”. *I have done my duty*. Senkit sem lehet kényszeríteni. Azért mindig volt reggel-este Pécsen minjen.⁵⁵ Igaz, hogy a szeretet ház nagy segítség volt.

BT: Miért lesz valaki rabbi? Mi az, ami Professzor urat motiválta?

SJ: Én egy rabbiházban nevelkedtem. Ott minden ekörül forgott. Emlékszem, amikor kicsi gyerek voltam, és szombat reggel a Sächreszról a nagypapám táleszen jött haza, és úgy mondott reggel kide.⁵⁶ Ő teljesen ortodox életet élt, ezt láttam magam előtt. Azt utánóztam, ahogy a nagypapa felmegy a rozoga szószerkekre, amit erősen fogott. A városi zsidók azt mondták: „Józsi, hogy megy fel a nagypapa a szószerkekre?” Utánóztam. Ebben éltem.

BT: A rabbiság intellektuális oldalát, tehát hogy a rabbi egyben tudós is, azt mennyire látta?

SJ: Gyerekként nem annyira. Nagypapámat otthon három pozícióban láttam. Vagy érkezésnél ültünk az asztalnál. Vagy ebéd után lefeküdt aludni. A többi időt pedig a nagy asztalánál töltötte, és halmozódtak a gemorok.⁵⁷ És tanult vagy írt. Az volt a legdöntőbb, hogy ott voltak a nagy gémorok, és egymásra tornyosultak a könyvek. Hogy mit tanult, azt én, mint kisgyerek, nem tudtam.

BT: Professzor úr érettségi után a Rabbiképzőbe jött. Milyen felvételi követelmények voltak?

SJ: A Rabbiképző tíz évből állott. Öt év alsó tanfolyamból, és öt év felső tanfolyamból. Az első öt év után, ahogy a világi gimnáziumi tárgyakból volt érettségi, ugyanúgy volt érettségi Bibliából, Talmudból, héber nyelvtanból és zsidó történelemből. Az öt év anyagából azoknak, akik úgynevezett külsősök voltak, mint én, szintén érettségizni kellett. Addig a nagypapámmal tanultam

⁵⁵ *Minjan*: tíz felnőtt férfiből álló gyülekezet, a közösségi ima feltétele. Sok esetben a zsinagóga melletti idők otthona (Pécsen a „szeretetház”, amíg működött) lakói adják a *minjen* stabil magját, és így a hétköznapi reggeli és esti imák kevésbé függenek a távolabb lakók változó életformájától.

⁵⁶ *Sabarit*: a reggeli ima neve. *Kiddus*: ’megszentelés’, a szombat és az ünnepnapok megszentelése borra (vagy más itallal) mondott áldással. Elsősorban az ortodox közösségekre jellemző, hogy a férfiak a szombat reggeli ima végén nem vetik le a *táleszt*, az imaleplet mindaddig, amíg *kiddust* nem mondtak.

⁵⁷ A (Babilóniai) Talmud nagyalakú kötetek. A *gemara* (jiddisül *gemore*) eredeti jelentése a Talmud azon részei, amelyekben a Misnát – a zsidó vallás jog, a *halákha* első összefoglaló művét – vitatják meg a későkorok rabbi. Ezért a *Gemara* a (Babilóniai) Talmudnak is a szinonimája.

Talmudot.⁵⁸ Emlékszem, hogy a héber tétel, a bibliai tétel címe az volt, hogy *ráájon há-szociáli bá-Tónách*.⁵⁹

BT: És héberül kellett erről beszélgetni.

SJ: Héberül kellett az érettségi tételt megírni. Persze, a diákok a Rabbiképzőben is diákok. Volt itt egy részeges altiszt, Urbán. Ő vitte az érettségi elnökhöz a tételeket. Ha szerencsénk volt, és nem vidéki elnök volt, mondjuk Wallenstein pécsi főrabbi, akinek a javasolt tételeket postán küldték, akkor Urbán vitte, mint a mi esetünkben Hevesi Simonhoz. Mi előbb tudtuk a tételeket, mint Hevesi. Volt két kollégánk, Gottlieb László, aki elpusztult,⁶⁰ és Karsai Elek. Urbánt bevitték ide a József körúton egy kocsmába, leitatták, elvették tőle a borítékot. Már volt Gottlieb jóvoltából egy címzett boríték Hevesihez. Friss. Kinyitották, megnézték, mi a tétel, beragasztották. Majd Urbánt elbocsátották egy-két pohár borral. Azt mondták, „jól van Urbán, tartsd a szádát.” Úgyhogy előbb tudtuk a tételt, mint Hevesi Simon. Majd egy jó barátomat, Moskovics Mihályt megkértem, hogy írja meg szépen a tételt. Mindenkinek valaki megírta. Bementünk, ottan írkáltunk-firkáltunk valamit, hogy az idő teljen, aztán stikában kivettük a jó dolgozatot a tárcából, és beadtuk. Majd a felsősök kérdezték a nagypapámat, hogy „professzor úr, tetszett látni a Jóska dolgozatát? Igazán szép dolgozat volt, azt mondják.” „Igen, mondja a nagypapa, én is megnéztem, szépen dolgozott.”

BT: Szép történet. Mennyit kellett tudni a Tánách- és a Gemóre-tárgyakból?

SJ: Gömoreből kellett tudni Bobő Meciéből, kellett tudni Béceből, kellett tudni Peszóchimból, Brócheszból.⁶¹ Nem tudom már, hány lapot kellett tudni. Legalább 60–80 lapot. A Tónáchból, azt tudom, hogy a Zsoltárokból kellett sokat tudni. És Deutero-Jesájából.

BT: Deutero-Jesájának kellett nevezni?

SJ: Második Jesája. Nem törődtek vele. Heller professzor akkor már nyugdíjban volt, és a budai hitközség keretein belül szervezett bibliai előadásokat. Én oda jártam. Egy csoda volt Heller bibliai előadásait hallgatni. Tőle hallgattam Tóhillimet és Deutero-Jesáját is.⁶²

⁵⁸ Hoffer Ármín, a *Zsidó lexikon* szerint, 1915-től a Rabbiképző vezérelőbízottságának a tagja, 1926-tól az intézet óraadó tanára és 1928-tól rendes tanára. Szertartástant és Talmudot tanított.

⁵⁹ 'A szociális eszme/gondolat a Héber Bibliában'.

⁶⁰ *Elpusztult*: értsd, a Holocaustban (a világháborút követő generáció jellegzetes szóhasználata).

⁶¹ A Babilóniai Talmud *Babba Meia*, *Béca*, *Peszahim* és *Berakhot* traktátusai.

⁶² *Tebillim*: a bibliai Zsoltárok könyvének (hagyományos) héber elnevezése. *Deutero-Jesája*: Jesája (Izaiás, Ézsaiás) próféta könyve 40. fejezettel kezdődő része. A tudományos felfogás szerint ezeket a fejezeteket nem Jesája próféta írta.

BT: Mit tanultak a felső tanfolyamon?

SJ: Ottan „unalmasakat”, ritkán olvasottakat tanítottak. Ezrát, Nehemiát, Melóchimot.⁶³ Azt mondta Löwinger professzor,⁶⁴ hogy amik szépek, azokat úgyis fogjátok tudni, mert fogjátok a prédikációhoz használni. De az Ezra-Nehemiát és a történeti könyveket nem fogjátok soha kinyitni, mert nem kell a prédikációhoz.

BT: Gömöréből és Sulhan Arukhból⁶⁵ mennyit tanult egy rabbiképzős?

SJ: Sokat tanultunk, többek között, Chülint és pajszekot.⁶⁶ Mindenütt vettük a Rómót, vettük a Báchot, és Sach-Türézov-ból válogatott részeket.⁶⁷ De azért, ami fontos, azt tudni kellett. *Üne nisze de-varde*...⁶⁸ Boldogult Schmideggel egy évig jártunk a rabbivizsga előtt Domán Ernő bácsihoz *ze'!* Talmudra és pajszekra. Ő nagyon jól tudta.

⁶³ *Melakhim*: a Királyok (két) könyve.

⁶⁴ Löwinger Sámuel (1904–1980).

⁶⁵ *Sulhan Arukh*: rabbi Joszef Karo (1488–1575) 1563 körül írt műve, a gyakorlati *halákhá* alapvetőbb forrása.

⁶⁶ A Talmud *Hullin* traktátusának fő témája a köser vágás – a hagyományos rabbi mindennapi tevékenységének egyik legnagyobb tudást igénylő része (ld. az interjúnak a veszprémi élményeket tárgyaló korábbi szakaszát). A Talmud és kommentárjainak tárgyalását kiegészítik az *Arba Turim* és a *Sulhan Arukh*, valamint azok kommentárjainak a tárgyalásával. A komplex téma feldolgozása nem csupán a köserséggel kapcsolatos gyakorlati döntések meghozatalára (a *pajszek-nolátra*) készíti fel a rabbit, hanem elsajátíttatja mindazokat a képességeket is, amelyekkel bármely más további témát ön maga – akárcsak a Hoffer-nagypapa az íróasztala mellett – fel tud dolgozni. Az ortodox világban a mai napig erre épül a rabbiképesítés (a *szmikha*) megszerzésének a folyamata. A legkiválóbbak számára a továbblépés következő fokozata az, hogy egy rabbinikus bíróság (*bét din*) munkájába bekapcsolódva, a peres ügyekkel kapcsolatos *halákhikus* területeken (polgári és üzleti jog, válás, stb.) mind elméleti, mind gyakorlati tudásra tegyenek szert.

⁶⁷ A *Sulhan Arukh* legfontosabb kommentárjai, amelyek segítségével a mai *pajszek* (*pajszek*, döntéshozó) meghatározza a gyakorlati *halákhát*. A rabbikra a nevük rövidítésével vagy a művük címének a rövidítésével szokás hivatkozni. *Remo*: rabbi Mose Iszerlesz (1525/30–1572) nevének a rövidítése. *Bajit hadas*, azaz *Bah*: Joel Sirkes (1561–1640) kommentárja. *Szifte kohen*, azaz *Sakeb*: Sabbatai ben Meir ha-Kohen (1621–1662) kommentárja. *Turé zahav*, azaz *Taz*: David ben Smuel ha-Levi (1586–1667) kommentárja.

⁶⁸ Ennek az idézetnek a forrása valószínűleg egy talmudi mnemotechnikai kifejezés (*kiszüne de-varde*) és a *Turé zahav* egy meghatározása (*jine ktane de-varde*). A Babilóniai Talmud *Hullin* traktátusa (46a) a megjegyzést segítő „jelként” vezeti be a *kittuna de-varda* ('rózsaszín ing', Hoffer Ármin kiejtésében valószínűleg *kiszüne de-varde*) kifejezést, arra emlékeztetendő, hogy a tüdőlebeny belső, rózsaszín membránja az, amely fontos. (Marcus Jastrow, *A Dictionary of Targumim*..., 375.) A *varda* ('rózsa, rózsaszín') arámi szó, 'rózsaszín lebeny' értelemben, *bHullin* 47a nyomán, a középkori, és különösen a korai újkor *halákhikus* irodalomban a szarvasmarha járulékos tüdőlebenyének az elnevezésévé vált. A *Sulhan Arukh* kommentátorai több alkalommal is együtt említik az *una* ('tüdőlebeny') és a *varda* ('járulékos lebeny') szavakat. Például *Turé zahav* (JD 35,1): „azt írta a Ros, hogy a [*bHullin* 47a-n előforduló] *inunita de-varda* kifejezés jelentése lebenyecske, azaz kis lebeny (*una ktana* / *jine ktane*), amely rózsaszín (*de-varda* / *de-varde*) a piros hártya miatt”.

BT: Mindezt nagyon askenázi, nagyon jiddises kiejtéssel ejti ki Professzor úr.

SJ: Mert a nagypapa így tanított. Azt nem is lehet mondani, hogy *uno niszto dö (di) vardo*. A pajszekhoz ez a kiejtés nem pásszol, csak az, hogy *üne niszte de-varde*.

BT: És itt, a Rabbiképzőben, a tanárok milyen kiejtéssel olvastak, tanítottak?

SJ: Löwinger neológosan, au-val, u-val, Hoffer ortodoxosan, ü-vel. Guttman Henrik is au-val, u-val. Az idősebb Guttman keveset tanított bennünket, ezért nem tudom. Mire odajutottunk volna, már meghalt. És Róthra sem emlékszem.⁶⁹ Érthetően a legnagyobb hatással a nagyapám volt rám, ő pedig ortodox kiejtéssel tanított.

BT: Mennyire elvárás a Rabbiképző elvégzése után, hogy az ember tudjon paszkenolni?⁷⁰

SJ: A felszabadulás után az alsó tanfolyam nem nyílt meg, nem volt kívül, ezért azóta kevesebb az, amit elvárnak. Én nem tudom, hogy practice kell-e tudni paszkenolni. Nem tanítottam, és ezért bele se szóltam. Azt hiszem, hogy a pajszőkot inkább csak elvileg tanulták. De azt tudom, hogy a háború előtt még boldogult nagyapám gyakorlatra vitte ki néha a tanítványait, hogy a vágóhídon praktikusán is megismerhessék a nagyállatok vágását és vizsgálatát.

BT: Mennyire születnek ma pszak dinek⁷¹ a neológ rabbikarban? Akár írásban, akár szóban, a mai világ helyzeteire reagálva?

SJ: Nem nagyon. Esetleg megbeszéljük, de mindenki a saját felelősségére dönt.

BT: Adott helyzetben úgy dönt a rabbi, hogy leveszi a polcra a forrásokat, és addig keres, amíg saját lelkiismeretével összhangban nem tud döntést hozni – ahogy azt az ember ideális esetben elképzei? Vagy pedig tudására és megérzésére hagyatkozva azt mondja, hogy ezt tilos, de azt viszont szabad, mert úgy érzem, nem annyira súlyos az eset, és lehetünk megengedőbbek? Vagy pedig aszerint mond igent vagy nemet, hogy a konfliktusokat hogyan tudja csökkenteni?

⁶⁹ Löwinger Sámuel (1904–1980), Hoffer Ármín (1870–1942, Schweitzer professzor úr anyai nagypapja), Guttman Henrik (1905–1995), Guttman Mihály rektor (1872–1942), Róth Ernő (1908–1991). A *barukh ata* ('áldott vagy') kifejezés a „neológos” ejtésben *boruch ata*, az „ortodoxos” ejtés szerint pedig *borich ata*. A „lengyeles” *burich atura* nem volt példa a Rabbiképzőben.

⁷⁰ Rabbínikus döntésket hozni eddig fel nem vetett vagy el nem döntött *halákbikens* kérdéseken, források alapján.

⁷¹ *Pszak din*: Rabbínikus állásfoglalás konkrét *halákbikens* kérdésben.

SJ: Nekem egyszer volt egy súlyos problémám. Valamilyen oknál fogva nem lehetett brit milát csinálni, de az illető mindenképp akart esküvőt. Akkor a *Melamed lehavil*-ban találtam egy hettert.⁷² Különben saját fejem után mentem, miután a poszkim sok mindenre gondolt, de arra nem, hogy a huszadik században ávós diktatúra lesz Magyarországon, és ilyen körülmények között kell halákhát érvényesíteni. Tehát a rabbi *lőfi hauroasz básóó*⁷³ döntött a kétes esetekben. Ha valaki zsidó akart lenni, a rabbi igyekezett, hogy az lehessen.

BT: És hova fog a neológia a huszonegyedik században fejlődni?

SJ: Jobb lesz a helyzet, mert nincs terror.

BT: Itt látom az asztalon a *Conservative Judaism* című folyóiratot. Az amerikai „conservative” mozgalom, bár a neológia megfelelőjeként szokták emlegetni, elment egy kicsit reformabb irányba. Például női rabbikat avatnak, és a nőket beszámítják a minjenbe.

SJ: Mi ebben nem vagyunk benne, én nem csinálnám. Egy liberális női rabbtól egyszer azt kérdeztem, alapvető-e számukra a sábesz, alapvető-e náluk a kásrusz. A válasz nem volt egészen pozitív. Erre azt mondtam, ne haragudjon, olyan távolságok vannak, amelyeket mi nem tudunk áthidalni. Ugyanakkor azt is gondolom, hogy ha valaki ezen az úton lesz zsidó, ha őneki ez jó, és őt ez a zsidóság szempontjából valamivel táplálja, akkor csinálja.

BT: Van a neológiának helye a huszonegyedik században?

SJ: Biztosan van helye. A gyakorlatot kell nézni: megtelnek a templomok. Volt Holocaust, volt kommunizmus, és megtelnek a templomok, legalább a főünnepeken. Tehát van igény, és ez a lényeg. Hétköznap reggel nem telik meg, mert arra nincs igény. Ma már lassan ki fog veszni az is, hogy, *laulénu*, aki óvél,⁷⁴ az egy évig menjen kádist mondani – mert már az apja se ment. Én még tudom, hogy az én időszakomban, amikor én gyerek voltam, nagyon sok zsidó, amíg óvél volt, elment, még ha különben nem is járt rendszeren, reggel-este templomba.

BT: Mire lesz igény: neológiára, vagy egy kevésbé szigorú ortodoxiára?

⁷² *Melamed lehoil: responsumgyűjtemény*, amelynek szerzője a magyarországi születésű David Tzvi Hoffman rabbi (1843–1921), a berlini, Hildesheimer-féle neo-ortodox rabbiseminárium vezetője. Professzor úr a mű címét kétszer is nyugat-európai askenázi kiejtéssel – a *holemet* [au] diftongusként – ejtette. *Hetter*: megengedő vélemény.

⁷³ *I zfi horaat ha-saa*, 'az [adott] pillanat [idő, kor] körülményeinek megfelelően'.

⁷⁴ *Ovek*: 'gyászoló'.

SJ: Én azt hiszem, hogy a komoly ortodoxia elment, és el is fog menni innen. Mert a gazdasági körülmények közt nem tud megmaradni. Mert azt nem lehet, hogy szombaton, amikor a legtöbb vásárlás van, ő bezárja a boltját. Tehát nem ideológiai okok miatt, hanem egyszerűen mert egy ortodox zsidó, ha ortodox életmódot akar folytatni, akkor nem tudja a boltját fenntartani. Szombaton a legtöbb iroda zárva van, tehát egy irodistának nincs ilyen gondja. Ünnepek közül mindig tolerálták rosesone-jankippert. De ne menjen dolgozni négy napot pészáchkor, négy napot vagy öt napot szükségeskor?

BT: Tud-e a neológia valami pozitívát is nyújtani a huszonegyedik századnak? Vagy azt tudja csak nyújtani, hogy adva van az ortodoxia, az „autentikus zsidóság”, és mi ezt kínáljuk, de egy kicsit...

SJ: ...felhívjuk. Azt kérdezi, hogy mit is adunk a huszonegyedik századnak. Tudunk-e egyáltalán valamit adni? A legtöbb, amit tudunk adni, az egy jó talmud-tóra, aminek ugyan most van egy vetélytársa, a zsidó iskolai oktatás. És tudunk adni egy szép péntek estét, kiddussal. Én például minden második héten még ma is szervezek kiddust, húsz-harminc emberrel és különböző előadókkal: történészek, politikusok, írók, orvosok adnak elő, zsidó témával kapcsolatban.

Biztos van egy réteg, amelynek van igénye egy-egy érdekes prédikációra. Azt hiszem, hogy a kiddusaink vonzanak embereket. Nem mindig zsidó az előadó, nem is ragaszkodom hozzá, de ha ért egy, a zsidóságot is érintő témához, akkor meghívom. Ezen túl, a nézetem szerint, olyan nagyon sokra nincs is igény. Ha egy rabbi jól foglalkozik a gyerekekkel és vonz felnőtteket is, akkor még többet tesz. Olyan nagy kíváncsiak, magas igények nincsenek. Sách-Türezóv-ot⁷⁵ nem kell tanítani.

BT: Milyen jellegűek lesznek a huszonegyedik század érdekes neológ prédikációi a tudomány és a hagyomány skáláján? Hova helyezi magát, Professzor úr, a mai tudományhoz képest?

SJ: Én magamról nem mondhatom, hogy a tudományt képviselem. Igyekszem tudománnyal felvértezett rabbi lenni. Nem a saját érdememből, hanem a kor szörnyű követelményeinek következtében lett belőlem szemináriumi tanár és igazgató, holott itten sokkal kiválóbb és nagyobb elődök ültek. De hát *bimkajm se-én is, histadel*.⁷⁶ Írtam én is egyet-mást, héberben is, másban is. Úgyhogy azt mondhatom, hogy ha szerényebb adottságok között is, mint volt, de a legnehezebb időkben a Rabbiképzőt fenntartottuk.

⁷⁵ *Sakh*-ot [és] *Turé Zahav*-ot, a *Sulhan Arukh* előbb említett kommentárjait.

⁷⁶ 'Olyan helyen, ahol nincs férfi, törekedj [férfinak lenni]' (vö. Misna *Avot* 2,5 [6]).

BT: Reméljük, hogy a magyar neológia, a Rabbiképző és a zsidó tudományosság szelleme, amelyet Professzor úr mentett át a huszonegyedik századba, minél tovább fennmarad. Köszönöm a nagyon érdekes beszélgetést, és jó egészséget, sok erőt kívánok a további munkához.

Héber Biblia

FEGYVERZAJ AZ ÓRIÁSOK VÖLGYÉBEN

Kőszeghy Miklós

Aki csak egyszer is járt Jeruzsálemben, sosem szabadulhat a Várostól. Igaz, általában nem is nagyon akar szabadulni. Hiszen kevés olyan hely van a világon, ahol ennyire nyilvánvaló volna a régiség szárnyakat adó hatalma. Hiába a Ben Jehuda modern nyüzsgése, hiába a turisták áradata a Nyugati Fal és a Szent Sír templom közt, mégsem tudunk szabadulni a gondolattól, hogy az Amarna-archívum néhány levelét itt fogalmazták és rótták agyagtáblára több mint háromezer évvel ezelőtt. Alábbi szerény írásomban, amellyel a magam részéről köszönteni szeretném a jubilánst, aki fáradhatatlanul dolgozik a héber tudományok ügyének előmozdításán עד היום הזה, magam is Jeruzsálem történetének egy apró mozzanatával szeretnék foglalkozni. Ráadásul abban a szerencsében van részem, hogy nemcsak szeretett városom, hanem szeretett hősöm is feltűnhet a következő lapokon. Mert képzeletünk szárnyának egészen addig kell visszaröpítenie bennünket a múltba (amelynek kútja köztudomásúan mélységes mély, sőt inkább talán feneketlen), amikor a betlehemi Isai fia, Dávid harcolt a filiszteusok ellen nem is egy, hanem két alkalommal. S mert vele volt Adonáj, győztesen hagyhatta el a csatateret – bár talán meggondolatlanság ennyire előre szaladnunk.

Jelen írásomban, egy nagyobb lélegzetű kutatási program részeként, arra teszek kísérletet, hogy hagyománytörténeti, topográfiai és történettudományi szempontból elemezzem a 2Sám 5,17–25 rövid szövegét. Reményeim szerint a cikk végén megértünk valamit Dávid, Jeruzsálem és a filiszteusok bonyolult viszonyrendszeréből.

A SZÖVEG¹

17. vers

Amikor a filiszteusok² meghallották, hogy Dávidot királlyá kenték Izrael felett, felvonult minden filiszteus, hogy megkeressék³ Dávidot. Amikor Dávid ezt hallotta, lement⁴ a sziklaerődbe.⁵

¹ A szöveget saját fordításomban közlöm.

² A Septuaginta a filiszteusokat olyan néven nevezi, amelyet az adott történeti szituációhoz igazodva lehetett akár máshogyan is értelmezni (ἀλλόφυλοι: 'más törzsből való idegenek').

18. vers

És a filiszteusok megérkeztek, és szétterjedtek⁶ az egész Refáim⁷-völgyben.⁸

19. vers

Azután Dávid megkérdezte JHWH-t: „Felvonuljak⁹ a filiszteusok ellen? Kezembe fogod adni őket?” És mondta JHWH Dávidnak: „Vonulj fel, mert a kezedbe adom a filiszteusokat!”

20. vers

És Dávid megérkezett Baal¹⁰ Peracim¹¹-ba, és Dávid levágta őket ott, és mondta: „JHWH átszakította ellenségeimet,¹² amint a víz átszakít [egy gátat].¹³” Ezért nevezik a helyet »Baal Peracim«-nak.

³ A בָּקַשׁ gyökhöz ld. HALAT, 145–146. A szó alapjelentése: 'keres, felkeres, megkeres'. Hogy Ehrlich 1968: 285 fordítási javaslata (*herausfordern*) jobb-e az elterjedt megoldásoknál, nos, ezt a kérdést érdemesebb nyitva hagynunk, bár az kétségtelen, hogy a szónak van ilyen felhangja.

⁴ Az ige (וָרַח) egyértelműen a 'lemenés'-re utal. Vö. HALAT, 415–416! Ráadásul az ige itt is, mint általában, magasságbeli különbséget jelez.

⁵ A héber főnév (מַצֹּדָה) tartogat némi nehézséget. Az újabb kommentátorok jelentései ('Bergfesté', ld. Stolz 1981: 210, 'stronghold', ld. McCarter 1984: 150 és 'fester Platz', ld. Stoebe 1994: 176) abban egyeznek meg, hogy a szó csakugyan egy erődített helyre utal. A probléma nem is ez, hanem inkább a lokalizáció. A szó itt nem vonatkozhat Jeruzsálemre, hiszen egyfelől a szöveg logikája szerint Dávid ekkor már a városban van, másfelől nem sok olyan hely van a közvetlen környéken, ahonnan „le” lehetne menni Jeruzsálembe. A kutatásban ezért a legtöbbször Adulámban lokalizálják e titokzatos sziklaerődöt. A kérdésben egyelőre nem lehet kimondani a végső szót.

⁶ Az ige (נָפַץ) fordítása nem mentes bizonyos nehézségektől. Stolz 1981: 210 'verteilt sie sich'-ként, McCarter 1984: 150 a 'spread out'-fordulattal, Stoebe 1994: 176 'hatten sich ausgebreitet'-ként felelteti meg. Tidwell 1979: 195 feltételezi, hogy a pontos ekvivalens ebben az esetben a 'to plunder'. Fő érvként azt a megfigyelést emeli ki, hogy a *qal* passzív participium alakja nagyjából a *nifal* jelentését írja körül. A passzivitás ugyan valóban hasonló elem a *qal* passzív participium és a *nifal* igerörzsi alapjelentés esetében, a reciprocitás azonban véleményem szerint már nem tekinthető annak. Azt sem feledhetjük el, hogy az ige *nifal* formája a Tidwell által is kiemelt Jud 15,9-ben inkább 'megragad'-értelemben volna helyesen fordítandó. Ld. ugyanígy Carter 1984: 150. A teljes problematikához ld. HALAT, 657, valamint HAHAT, 813–814.

⁷ A völgy nevével a későbbiekben még bővebben foglalkozom.

⁸ A szó mögött az עמק igeigök áll (ld. HALAT, 801), amelynek jelentése: 'mélynek lenni'. Főnévként (עֲמָקָא) a szó az esetek messze túlnyomó többségében 'völgy'-et jelent, s csak sokkal ritkábban 'síkság'-ot. (Vö. HALAT, 802.)

⁹ Az עלה 'felmenni'-t jelent (ha magasságbeli különbségről van szó), de igen gyakran katonai terminus technikusként érdemes fordítani, ennek értelmében 'egy hadjárat kezdeti fázis'-át jelenti. (Vö. HALAT, 783–785, különösen is 784.) Ugyanígy Wehmeier 1978: 277.

¹⁰ Baal isten neve gyakorta fordul elő a legkülönbözőbb helynevek elemeként. Itt minden bizonnyal egy konkrét Baal-módosulatról van szó, akit ezen a helyen tiszteltek, de ennél többet nem tudunk róla. Vö. Stolz 1981: 211.

¹¹ A szó eredetileg a víz áttörésére (vö. פָּרַץ = 'át-, kitör'), ezzel pedig a helynév egy különösen erős forrásra utalhatott. Ld. Stoebe 1994: 177. A névadás mögött tehát feltehetően egy jellegzetes természeti jelenség állt. Ehrlich 1968: 285 egy másik lehetséges megoldást vázol fel, amikor így ír: „Hier ist פָּרַץ durch מים in Genitiv näher beschreiben.” Fordítása ennek megfelelő-

21. vers

És otthagyták istenszobraikat,¹⁴ úgyhogy Dávid és emberei magukkal vitték¹⁵ őket.

22. vers

És a filiszteusok újra felvonultak és szétterjedtek a Refáim-völgyben.

23. vers

És Dávid megkérdezte JHWH-t és ő felelte: „Felvonulhatsz,¹⁶ de ne vonulj fel [egyenesen],¹⁷ hanem térj ki¹⁸ mögédük,¹⁹ és menj rájuk a baka'-fák²⁰ mögöl!

24. vers

És ha a baka'-fák mögül lépések zaját halod,²¹ készülj fel gyorsan,²² mert akkor vonul el előttd JHWH, hogy lesújtson a filiszteusok táborára.”

en: 'JHWH ist mir gegen meine Feinde vorangeschritten, wie eine Vorbote an das Wasser'. A mértékadó kommentárok megoldásai meggyőzőbbek, ezért inkább azokat követtem.

¹² Leginkább talán az ellenség sorainak átszakítására lehetne gondolni a tömör nyelvhasználat kapcsán.

¹³ A megértést segítő saját kiegészítem.

¹⁴ Valószínűleg amulettekről beszél a szöveg.

¹⁵ A נָשָׂא alapjelentése: 'emel, felemel' = 'aufheben, erheben, heben' (vö. HALAT, 683–686, ill. HAHAT, 848–849, valamint Stolz 1978, Spalte 109–117). Ennek megfelelően a kommentátorok fordítási javaslatai többnyire elfogadhatónak tűnnek, pl. 'carried them off', ld. McCarter 1984: 150, valamint 'mitnehmen', vö. Stolz 1981: 210. Stoebe 1994: 176 megoldása már erősen interpretatív: 'erbeuten'. A párhuzamos krónikási hely (1Krn 14,12) arról tudósít, hogy Dávid elégettette ezeket a bálványiszobornak minősített amuletteket. Stoebe 1994: 177 joggal hívja fel a figyelmet, hogy a Krónikás variációja mögött a Deut 7,5,25 szövegét kell látnunk. A Septuaginta ugyancsak beszámol az amulettek elégetéséről. A változtatás teológiai háttere elég világos: a krónikási hagyomány szerint Dávid jámbor emberként mást nem is tehetett. A korábbi szöveghely azonban efféle előírásról még nem tudott.

¹⁶ Az imperfectum alakot modális értelemben fordítom.

¹⁷ A megértést segítő saját kiegészítem.

¹⁸ Az ige (220) itt katonai terminus technicusként értelmezendő. Vö. Stoebe 1994: 176–177.

¹⁹ Ld. McCarter 1984: 152 megoldását: 'circle around behind them'. Ehrlich 1968: 285 törli a kifejezést, de kéziratoss bizonyíték nélkül.

²⁰ A kifejezés értelmezésével több gond is van. Először is a növény azonosítása egyelőre nem egyértelmű. Vagy valamilyen tölgyfélérről lehet szó ('*Mastixsterebinthé*', ld. Stoebe 1994: 177), vagy valami egészen különleges növényről, amely cseppek formájában folyadékot bocsát ki, mintha könnyezne ('*Pflanzen, die irgendwie tropfen*', vö. Stolz 1981: 211). Stolz e fordítást ('*weinende Sträucher*') képviseli kommentárján kívül másutt is, ld. THAT Sp. 314. A נָשָׂא igegek 'csepegni' jelentéséről ld. HALAT, 124.

²¹ Az egész vers tele van problémákkal. Elsőnek Ehrlich 1968: 285 kifogását említem meg. Véleménye meglehetősen markáns: „Ein Substantiv נָשָׂא, das das Schreiten bedeutete, kennt die Sprache nicht.“ Mindezeket követően azonban olyan változtatást javasol a szövegben (נָשָׂא), amelynek semmiféle kéziratoss alapja nincs. Legfeljebb azt állíthatnánk, hogy néhány maszoréti kéziratban az eredeti szó határozott névelővel áll, így a BHS apparátusa, de ez nem jelent megoldást a problémára. A HALAT, 973–974 szerint a szó mögött álló igegek többnyire középheber

25. vers

És Dávid úgy cselekedett, ahogyan JHWH megparancsolta neki, és vágta a filiszteusokat Gebától²³ Gézerig.

A SZÖVEG ÉS KÖRNYEZETE

Elegendő akár csak egyetlen futó pillantást is vetni a szövegre ahhoz, hogy látni lehessen: jelen formájában a beszámoló önmagában sem egységes. A 22. versben egy új történet kezdődik, csaknem szó szerint ugyanolyan felvezetéssel, mint az első. Szövegünk tehát önmagában véve is dublett, arról nem is szólva, hogy a fejezet, amelyben helyet foglal, maga is igen bonyolult, mondhatnánk mozaik-karakterű. A 2Sám 5 jelen formáját a deuteronomiumi redakciónak köszönheti, amely valamikor a fogság után zajlott, s amely kialakította Izrael történetének az Ószövetség lapjain ma előttünk álló képét. A szöveg jelenlegi formája tehát minden kétséget kizáróan sokkal későbbi, mint maga az esemény, amelyről hírt ad. Mondhatnánk: az elbeszélt idő és a lejegyzés ideje közt hosszú évszázadok teltek el. Köztudomású azonban, hogy a deuteronomiumi redakció, s azon belül is a történeti érdeklődésű DtrG²⁴ redaktor nagy mennyiségű olyan anyagot is ismert és felhasznált, amelyek előlünk már örökre rejtve vannak. Másként fogalmazva: a helyzet logikáját követve el kell ismernünk, hogy a kései megszerkesztésű szöveg bizonyos elemei sokkal régebbiek is lehetnek, mint a végső szerkesztésnek a pillanata.

előfordulásokat mutat, de nem ritkák ószövetségi felbukkanásai sem. Vö. HALAT, 974, valamint HAHAT, 1127. Ez utóbbi levezetett jelentésként közli is a szónak azt a jelentését, amelyet fordításomban megadok: שִׁפְפָּ = 'Schritt', esetleg 'Schritt von JHWH'. Azt természetesen el kell ismerni, hogy ez a jelentés nemcsak levezetett, hanem meglehetősen ritka is. Ám mivel Ehrlich javaslatát kézíratos hely nem támasztja alá, inkább a szótárak adatainál maradok. McCarter 1984: 150 megoldása még problematikusabb. Ő a következőképp felelteti meg a jelentést: 'when you hear the sound of the wind...'. E furcsa fordítás melletti legfőbb érve legalább olyan furcsa, mint maga a fordítás: „(storm)wind is a conventional medium of theophany”, ld. McCarter 1984: 153. Tagadhatatlan, hogy a katonai környezetben zajló teofánia esetében a Biblián kívüli irodalomban (említhetnénk az újjászír királyfeliratokat) a roham- vagy a vihar-metáforával kerül elő, vagy maga Adad viharisten az, aki összehavarja az ellenség hadsorait. Azt azonban nem látom bizonyíthatónak, hogy a szél az ószövetségi teofániák leírásának egyetlen szignifikáns eleme volna.

²² Fordításunk itt a legjobb esetben is csak tentatív lehet. A probléma megoldhatatlanságához ld. McCarter 1984: 150, 152, illetve Stoebe 1994: 178.

²³ Geba pontos lokalizálása egyelőre nem lehetséges. Gibeonról – mint alternatív olvasatról – ld. Stolz 1981: 211–212.

²⁴ A Rudolf Smend, Walter Dietrich és Timo Veijola munkásságán alapuló, úgynevezett göttingeni iskola felosztási modelljét követem e cikkben. Közismert tény, hogy ez a modell mára sokat veszített elfogadottságából, s bizonyos szerzők (Philip Davies, Ernst Axel Knauf és mások) részéről folyamatos és heves ostrom célpontjává vált. Mivel azonban a kritikusok munkássága mindmáig nem eredményezett új modellt, afféle munkahipotézisként, valamint a szövegrétegek egyfajta értelmes elrendezése érdekében magam e cikkben és más írásaimban is a régít használom. A hipotézis visszafogott értékelését adja Kratz 2000: 155–218.

A most elemzendő szöveg katonai eseményeket, két csatát ír le. Műfaját a formatörténeti kutatás során Plöger²⁵ *Kampfbereich*-ként határozta meg. E műfaj az Ószövetségben vagy egyes szám harmadik, vagy többes szám első személyben fordul elő. Legfontosabb elemei a következők:

- a kiinduló helyzet leírása, a harc tényének, helyének említése, utalás a részt vevő csapatokra,
- *Preisgabeformel* (JHWH megígéri, hogy Izrael kezébe adja az ellenséget – נתן *wayyiqtol* + ביד),
- a győzelem hírüladása, a harci cselekmények leírása (נכה a mezei csaták, לכד az ostromok esetén).

Mivel szövegünkben két ilyen *Kampfbereich* szerepel egymás mellett, gyakorta nevezik²⁶ e passzust *double battle report*-nak is.

A 2Sám 5 önmagában erősen összegző jellegű szöveg. Mintha az lett volna a redaktor célkitűzése, hogy egyfajta összegzést adjon Dávid királyként abszolválta addigi karrierjének legfontosabb tényeiről. Ezek közé tartozott maga a tény, hogy Dávid Izrael királya lett (1–3, amelynek központi, legréggebbi magva talán a 3. vers lehetett), a dávidi uralkodási idő szám szerinti megadása (4–5), Jeruzsálem elfoglalása és kiépítése (6–12, ahol mindeme tények alapját is megnevezi a szöveg, hogy ti. JHWH volt az, aki megerősítette Dávid uralmát), Dávid Jeruzsálemben született gyerekeinek felsorolása (13–16, ahol feltűnik, hogy a gyerekek egyike sem visel JHWH-nevet, feltételezhetjük tehát, hogy kánaáni/jebúsi asszonyoktól születhettek). Az összegzett és mozaikszerűen egymás mellé tett események láncolatában az utolsó helyet foglalja el a filiszteusok ellen vívott két csatáról szóló beszámoló (17–25), jelen írásunk témája.

Mint említettük, a szöveg jelen állapotában a deuteronomisztikus redakció munkáját tükrözi, ám talán két eleme mögött is ennél sokkal ősbibliai anyagot sejthetünk.

Elsőként említhetnénk az uralkodási évek összegzéséről szóló részt (4–5. vers), amely témáját, valamint megfogalmazásának rendkívüli tömörségét, ám ugyanakkor tényszerűségét tekintve arra utalhat, hogy az információ származási helye egy *Annales*-jellegű udvari feljegyzés lehetett.²⁷ A dinasztia természetesen tárolta, tárolhatta ezt az adatot, illetve azt az adatsort, amely jelen adatunkat is tartalmazta. Határozottan az a benyomásunk, hogy ez a rövid közlés rendkívül hasonlít ahhoz a módszerhez, ahogyan a Királyok könyveiben vezették be, illetve zárták le többnyire az egyes uralkodókról szóló beszámolókat.²⁸ Az ilyen

²⁵ A műfaj leírását ld. Plöger 1967: 16–17. Ezenkívül vö. Campbell 2005: 61.

²⁶ Vö. pl. Campbell 2005: 61.

²⁷ Kratz 2000: 163 joggal utal arra, hogy az ilyen jellegű passzusok a legközelebbi rokonságot a Babiloni Krónikakompozíció néven ismert szövegegyüttessel mutatják. Mindebből azonban nyilván nem következik az, hogy az ilyen típusú adatok a babiloni fogság idején jöttek létre.

²⁸ Salamonról: 1Kir 11,41–42, majd ezt követően az északi és a déli országrész uralkodóiról külön-külön találhatjuk a rövid feljegyzéseket. Északon I. Jeroboámról: 1Kir 14,19–20, Nádábról: 1Kir 15,25, Baasáról: 1Kir 15,33, Éláról: 1Kir 16,8, Omrirol: 1Kir 16,23, Áhábról: 1Kir 16,29, Jórámrol: 2Kir 3,1, Jéhuról: 2Kir 10,36, Jóházról: 2Kir 13,1, Jóásról: 2Kir 13,10.

adatokat a királyi archívumokban őrizték, ám azt, hogy ezt milyen irodalmi formában tették, nem tudhatjuk. Igaz ugyan, hogy sem Jeruzsálemben, sem az északi, izraeli királyi székhelyeken nem került elő semmiféle archívum,²⁹ létezésük feltételezése mégis eléggé jó hipotézisnek látszik. A fejlett írásbeliséggel rendelkező ókori közel-keleti államok működése elképzelhetetlen volt hasonló intézmények nélkül, így inkább az volna meglepő, és az szorulna bővebb magyarázatra, ha ki akarnánk jelenteni, hogy Izrael és Júda királyai nem rendelkeztek ilyen archívumokkal.

Második, és talán még érdekesebb esetünk a Jeruzsálemmel kapcsolatos szövegrész, ahol a város elfoglalásáról, majd kiépítéséről olvashatunk. Ha a szöveget megpróbáljuk elhelyezni egy tágabb ókori keleti kontextusban, akkor talán nem az utólagos redakció lesz az egyetlen lehetséges magyarázat a szövegrész keletkezésére nézve.

A rombolás és az építés egymás melletti témaként áll előttünk a mezopotámiai királyfeliratok jó részében. Egyazon király favorizálhatta mindkettőt, hiszen az ellenség elpusztítása és a saját környezet fizikai fejlesztése egyként az alapvető királyi feladatkörök közé tartoztak. Példaként Assur-ah-iddina számos változatban fennmaradt feliratát említem, amelyet a szöveg magyarra fordítója építési feliratnak³⁰ nevez. A felirat³¹ a király trónra lépésének cseppet sem egyszerű körülményeivel foglalkozik. Assur-ah-iddina csak az apagyilkosságot elkövető bátyjainak legyőzése után foglalhatta el a trónt, s a felirat – természetesen az erős legitimációs deficitet leküzdendő – hosszasan ecseteli a polgárháború okait és lefolyását egyaránt. Egy idő után (a II,40-től kezdve) a szöveg rátér a király külföldi hadjáratainak ismertetésére, majd az utolsó részben a király építkezéseiről olvasunk. Assur-ah-iddina egy világbirodalom királya volt, így a rombolásra és az építkezésre egyaránt sokkal nagyobb méretekben nyílt lehetősége, mint amiről Dávid, a júdai dombvidék éppen csak hatalomra jutott uralkodója valaha is álmodhatott. Mégis úgy gondolhatjuk, hogy a struktúra tekintetében van valami hasonlóság Assur-ah-iddina felirata és a 2Sám 5,6–12 közt. Ez pedig nem más, mint az elfoglalás és az építkezés témáinak szorosán egymás melletti felmutatása.

De ha Assur-ah-iddina eseténél maradunk, akkor még közelebbi párhuzamot is felfedezhetünk. Assur-ah-iddina ugyanis a birodalom erőforrásait nem

Délen Abijjáról: 1Kir 15,1–2, Ászáról: 1Kir 15,9–10, Jósáfátról: 1Kir 22,41–42, Jóriámról: 2Kir 8,16–17, Ahazjáról: 2Kir 8, 25–26, Jóásról: 2Kir 12,2, Amacjáról: 2Kir 14,2, Azarjáról: 2Kir 15,2 stb. Nem kell felsorolnunk valamennyi uralkodóváltást, mert ezek egyébként is rendkívül sűrűvé váltak Izrael történetének utolsó fél évszázada során. A módszer, amellyel figyelmet fordítanak a királyok uralkodási idejére, nyilvánvalóan egységesnek mondható a DtrG teljes praxisára nézve.

²⁹ E tényt a történeti körülményekkel kielégítően magyarázhatjuk. Az északi fővárosok egy része (Penuél, Tirca) csak rövid ideig töltötte be ezt a szerepet. Somrón esetében a hellenisztikus, illetve főleg a Heródes-kori átépítések elpusztították a korábbi anyag túlnyomó többségét, Jeruzsálem viharos története pedig nyilván nem kedvezett egy archívum fennmaradásának.

³⁰ Komoróczy Géza, in ÓKTCh 177.

³¹ A felirat teljes szövegét ld. Borger 1956: 39skk. A szöveg első kiadásáról ld. ÓKTCh 177.

kimélve újra felépítette Babilont, amelyet apja, Szín-ahhé-eriba rombolt le ugyanezen birodalmi erőforrások nagy mértékű felhasználásával. Azaz Asszíria történetében (is) találhatunk olyan esetet, amikor egy hatalom (igaz, nem egyazon személy) újjáépít egy várost, amelyet ugyanaz a hatalom (igaz, nem ugyanaz a személy) korábban lerombolt.³²

E gondolat felvetésével természetesen nem az a célom, hogy irodalmi függést feltételezzek a Jeruzsálem elfoglalását és kiépítését hírül adó bibliai passzus, valamint bármely (hiszen a példák sorát még hosszasan idézhetnénk) asszír királyfelirat között. Az azonban talán nem teljesen védhetetlen, ha feltételezzük, hogy valamilyen formában Dávid esetében is megörökítették a rombolást, majd szorosan mellette az építkezést. Igaz, az asszír királyok általában egy idegen várost romboltak le, majd az ott szerzett zsákmány segítségével saját fővárosuk kiépítésén kezdtek fáradozni. Ha azonban helyesen értjük a bibliai szöveget, akkor rájöhetünk, hogy ott is hasonló a helyzet. Hiszen a megostromolt Jeruzsálem még ellenséges város volt Dávid számára, az elfoglalt város ezzel szemben már az ő városa (צִירְדֹּן), amelynek fejlesztése ugyanolyan fontos feladata volt, mint bármi más királyi elfoglaltság. Nem teljesen lehetetlen tehát, ha azt feltételezzük, hogy a DtrG redaktor akár egymás mellett is találhatott anyagot Dávid esetében e két ellentétes, ám mégis egymással szorosan összefüggő uralkodói tevékenységről.

A fejezet imént említett mozaikszerű felépítése önmagában tehát semmit sem mond a csatáról olvasható beszámoló történeti forrásértékéről, miként a többi rész történeti verifikálhatóságáról sem. Ebben a tekintetben ugyanis magunk két alapvető eshetőséget látunk. Vagy arról van szó, hogy a beszámolót az izraelita, vagy talán még inkább ószövetségi történeti emlékezet egy darabjaként tekintjük. Assmannt követve utalhatunk arra, hogy az emlékezet számára a krízisekhez kapcsolódó események mindig kiváló nyersanyagot szolgáltatnak, márpedig a háborús cselekmények mindig krízisnek számítanak az emberi történelemben.³³ Az emlékezetnek pedig valamihez kapcsolódnia kell, a semmire elég nehéz évszázadokon keresztül emlékezni. Ha tehát jelen szövegünket a történeti emlékezet termékének tartjuk (kérddezhetjük persze: létezik-e egyáltalán olyan, ókori témájú történelmi forrás, amelyről nem mondhatjuk el ugyanezt), akkor sem érdemes abból kiindulnunk, hogy a leírt két csata mindeztől az írói képzelet szüleménye. Második lehetőségként, bármilyen furcsán hangzik is mindez a 21. század elején művelt ószövetségi tudomány trendjeit ismerve, fel kell vetnünk, hogy a leírás mögött valóban megvívott csaták állnak.

A továbbiakban már csak egyetlen kérdést szeretnénk körbejárni. Mennyiben képzelhető el, hogy a 2Sám 5,17–25 szövegét mint történeti forrást elemezzük, s ezáltal információkhoz jussunk. Olyan információkhoz, amelyek,

³² Nem feladatunk Assur-ah-iddina Babilon-politikájának még csak futólagos elemzése sem. E tekintetben modern monográfia áll rendelkezésünkre: Porter 1993, ahol a szerző a Borger-féle szövegkiadás óta fellelt töredékekről alapos listát közöl (177–180).

³³ Assmann 2003: 15–33.

ha nem mondják is meg, hogy mi történt, legalább abban segítségünkre lesznek, hogy a múlt lefolyásának egy lehetséges verzióját az olvasó elé tárhassuk.

TOPOGRÁFIAI KÉRDÉSEK

A történeti topográfia olyan tudomány, amelyet határozottan nem azért találtak ki, hogy megkeserítsék vele az egyetemi ifjúság történelmet tanuló részének mindennapjait. Sem az nem lehet mindegy a történész számára, hogy valami mikor történhetett, sem pedig az, hogy hol. Ha pedig az adott eseményről beszámoló forrás kifejezetten hangsúlyoz bizonyos topográfiai adatokat, akkor ezt mindig érdemes nagyon komolyan venni. A felmerülő topográfiai kérdések, amelyek a szakasz történeti értékeléséhez nélkülözhetetlenek, a Refáim-völgyben összpontosulnak számunkra. Hol keressük a völgyet, honnan a furcsa neve, de legfőképpen: miért olyan fontos ez a völgy? Miért éppen itt támadnak a filiszteusok, akik valamilyen módon meg akarják akadályozni Dávid uralmi rendszerének konszolidálódását, kiépítését?

Maga a völgy Ramat-Raheltől indul el nyugat-délnyugat felé, ma itt fut a vasútvonal Jeruzsálemből Tel-Aviv felé.³⁴ A völgy neve igen érdekes és máig megoldatlan problémát jelent. A név (רָפָאִים) mögött a רָפָא gyököt kell keresnünk, amelyhez a lexikonok két alapjelentést is társítanak. Az I. jelentés³⁵ ritkábban *qalban* és *nifalban* ('geheilt werden' = 'meggyógyulni'), főként azonban *pielben* ('heilen' = 'meggyógyítani') adathozható. A II. jelentés³⁶ 'schlaff / schwach werden' = 'gyengének lenni'. Feltűnő, hogy e gyök nemcsak רָפָא, hanem רָפָה formában is létezik.³⁷ A név eredetének megértéséhez érdemes röviden áttekintenünk a kifejezés legfontosabb ószövetségi előfordulásait.

Alapvető kettősség³⁸ jellemzi a szót aszerint, hogy poétikus részekben, vagy pedig történeti könyvekben, történeti szövegekben fordul-e elő. Mivel bennünket most egy történeti jellegű szöveg érdekel, a másik csoporttal³⁹ nem foglalkozunk. Ha viszont csak a történeti jellegű szövegekre összpontosítunk, további distinkciót⁴⁰ kell tennünk. A kifejezésnek minden jel szerint létezett egy deuteronomiumi és egy praedeuteronomiumi felfogása az Ószövetségben belül.

³⁴ Vö. Keel – Küchler 1982: 596.

³⁵ HALAT, 1186–1188.

³⁶ HALAT, 1190–1191.

³⁷ Ennek oka egyelőre nem teljesen tisztázott. Loretz 1990: 129 szerint a változás azzal függ össze, hogy a szövegi ר az istenként tisztelt ősokeket jelenthette. Ezt a fogság utáni korszakban változtatták ר-re, amikor e lelkek istenekként, vagy legalábbis isteni létezőkként való tisztelését már semmilyen körülmények közt nem tartották elfogadhatónak. Magunk ezt a magyarázatot kevésbé tartjuk kielégítőnek, ám jobbal nem tudunk előállni. Koltai Kornélia kolléganóm hívta fel a figyelmemet arra, hogy a jelenség mögött esetleg hangtörténeti változások állhatnak, amelyek már az Ószövetség kései rétegeiben is kimutathatók – köszönet az információért.

³⁸ Ld. Rouillard 1999.

³⁹ Erről első megközelítésben ld. Rouillard 1999: 692–697 kiűnő összefoglalóját.

⁴⁰ Vö. Rouillard 1999: 698.

A deuteronomiumi teológia hatása alatt készült szövegek, mint a Deut 2,20–21,⁴¹ a Deut 3,11,⁴² a Jos 12,4,⁴³ a Jos 17,15,⁴⁴ a Gen 14,5⁴⁵ és a Gen 15,19–21,⁴⁶ úgy beszél a refáiakról, mint akik Transzjordániában éltek a terület őslakosaiként az ammóniak, illetve a móábiak megtelepedése előtt. Feltűnő, hogy egy hely (Deut 2,20–21) kifejezetten említi, hogy a refáiak magas termetűek voltak, egy másik (Deut 3,11) pedig a síremlék méreteivel talán halvány utalást tesz ugyanerre a körülményre. A Deuteronomium történeti geográfiájában tehát a רפאים Transzjordánia többé-kevésbé (inkább talán többé) mítikus őslakóit jelöli. Ez nyilván nem magyarázza meg, hogy miért ezzel a névvel illetnek egy völgyet Jeruzsálemtől nyugatra, azaz a Jordán jobb partján.

Ha azonban felidézünk néhány praedeuteronomiumi szöveget,⁴⁷ akkor azt látjuk, hogy a szónak létezett egy topográfiai értelemben ettől különböző értelme. Ebből következően pedig egyetérthetünk azzal az érveléssel is,⁴⁸ amely szerint a szó transzjordániai lokalizálása szekundér. A 2Sám 21,15–20 valóságos kincsesbánya e tekintetben. Itt rövid megjegyzéseket fűzött egybe a DtrG redaktor Dávid harcairól, amelyek a történeti emlékezet feltehetően ősi elemeit tartalmazták. Két körülményre érdemes felfigyelnünk. Először talán arra, hogy a harcok a filiszteusokkal folynak, azaz topográfiailag minden valószínűség szerint a júdai-filiszteus határvidékre kell helyezni őket. Ez Gát⁴⁹ esetében bizonyosra vehető, Góbnál legfeljebb csak sejtethetjük. Vagyis létezett egy olyan tradíció, amely a refáiakat a Jordántól nyugatra lokalizálta. Másodszor azt kell látnunk, hogy Dávid itt felbukkanó ellenségei mind igen magas termetűek voltak. A 2Sám 21,20 egy hat kéz és hat lábujjú, nagytermetű harcosról beszél, aki

⁴¹ A szöveg arról tudósít, hogy a refáiak, akiket az ammóniak zumzumiaknak neveztek, olyan százas emberek voltak, mint az anákok. Nagy kár, hogy ez utóbbiak magasságát nyilván nem ismerjük, de az tény, hogy a refáiakat a szöveg az átlagnál jóval magasabbnak tartja. Itt érdemes emlékeztetnünk idezni a Num 13 szövegét, ahol a Mózes által kiküldött kémek erős embereket: Anák ivadékait találják meg az ígéret földjén – igaz: a Jordántól nyugatra.

⁴² Óg, Bāsán királya kerül itt elő, mint a refáiak egyedülként megmaradt, kései utóda. A szöveg megemlíti Óg hatalmas méretű (9 könyök, azaz 4,5 méter hosszú és 4 könyök, azaz 2 méter széles) sírhelyét az ammóni Rabba, azaz a mai Amman városában. Feltűnő a síremlék nagy mérete, ám hogy ez mond-e valamit a király termetéről, azt nem lehet teljes bizonyossággal eldönteni, mivel a síremlékről a Biblia nem közöl semmiféle közelebbi leírást.

⁴³ Itt is Ógra utal a szöveg, megjegyezve, hogy a refáiaiktól származó uralkodó székhelye Astarótban, illetve Edreiben volt. A két helynév lokalizálása egyelőre eléggé bizonytalan, de mindkettőt a Jordántól keletre érdemes keresnünk.

⁴⁴ A deuteronomiumi eredetű határleíró szöveg pusztán csak megemlíti a refáiakat.

⁴⁵ Itt a refáiak Kedorlaómer ellenfeleiként tűnnek fel, székhelyük Sávė-Kirjatajin. Roullard 1999: 698 a helyet el-Qureyattal azonosítja.

⁴⁶ A refáiak itt egy deuteronomiumi eredetű listában kerülnek elő, amely összefoglalja Palesztina őslakosait az őszövetségi kor népeinek megtelepedése előtt időkbl.

⁴⁷ A datálásban Rouillard 1999: 698 megoldását követem.

⁴⁸ Így Caquot 1985: 345–346.

⁴⁹ Tell es-Sāfi a Sefėla és a Júdai-dombszék határán. A *tell*, amelyet jelenleg is ásnak, arról az osztrakonról lett híres, amelyen a feltárók Góliát nevét vélték, remélték, akarták felfedezni. Szkeptikus véleményemet ld. Kőszeghy 2007.

(a 15. versben szereplő bajnokkal együtt) a refáiak leszármazottja volt. Aligha tévedünk nagyot, ha valahol itt keressük azon elképzelés forrásvidékét, amely a קְרָפָאִים kifejezésen 'óriások'-at ért. Ez az elképzelés igen korai, már a Septuagintában is 'óriások' jelentéssel szerepel a kifejezés.

Ha ezek után a szó etimológiáját keressük, akkor be kell vallanunk, hogy távolról sem vagyunk könnyű helyzetben. A gyök nem tekinthető valamennyi sémi nyelvben fellelhető gyöknek.⁵⁰ Talán a 'gyenge, erőtlen' jelentés az, amely megmagyarázza a szó későbbi jelentéseit. A halott az, aki gyenge és erőtlen, árnyszerű lényként bolyong a Seolban, ám ennek ellenére kapcsolatba lehet kerülni vele. Minden tiltás ellenére azt látjuk, az 1Sám 28,1–25 tanúbizonysága szerint, hogy még Izrael első, tragikus sorsú királya, Saul is megpróbált kapcsolatba kerülni egy halott próféta, Sámuel szellemével.⁵¹ Ráadásul a bibliai szöveg szemernyi kétséget sem hagy felőle, hogy ez sikerült is neki. A refáiak tehát egyfelől olyan, többnyire daliás termetű emberek, csaknem óriások voltak az Ószövetség felfogása szerint, akik az izraeliták előtt laktak Kánaán földjének különféle tájait, részben azonban az elhunyt ősök tiszteletre méltó szellemét⁵² is jelölhették ugyanezen szóval. Ha pedig komolyan vesszük a Jes 14,9 adatát, ahol a קְרָפָאִים a királyokkal, a régi idők trónon ülő hatalmasaival állnak párhuzamban,⁵³ akkor azt sem kell lehetetlennek tartanunk, hogy a szó mögött régi idők régen elhunyt nagy királyait is kereshetjük.

Maga a völgy, bármi is nevének helyes etimológiája, termékenységeivel vívott ki magának komoly jelentőséget. Noha útként délnyugat, azaz a filiszteusok által birtokolt terület felé vezetett, mégsem ebben állt stratégiai jelentősége, mert akár a Szórek-völgy, akár más vízmosásos völgyek jobb lehetőséget kínáltak erre. A völgyben folytatott teraszos földművelés volt az, ami igazán fontossá tette a területet.

A terasz szó ószövetségi terminológiája elég bonyolult. Alapvetően két olyan szó is létezik, amelyet így lehet fordítani. Az első közülük a מִדְרָגָה, amelynek alapjelentése: 'lépcső'.⁵⁴ Ez azonban mindössze két helyen fordul elő az Ószövetségben, ráadásul mindkettő elég problematikus.⁵⁵ Nem meglepő, ha e ritka és bizonytalan kifejezés helyett inkább a מְדִשָּׁה-kifejezést találjuk meg sokkal gyakrabban a 'terasz' leírására. A szó első renden 'terasz'-t, illetve 'szőlőskert'-et jelent,⁵⁶ de értelmezhető 'mező'-nek vagy 'megművelt föld'-nek is.

⁵⁰ Stoebe 1978: Sp. 803 szerint az akkád *ripūtum* kánaáni jövevényszó az akkádban – ld. AHW 956.

⁵¹ A kérdéskörhöz ld. Loretz 1990: 128–129.

⁵² Talán ilyen irányban is lehetne értelmezni a KTU 1.120–122 szövegét.

⁵³ Ugyanígy a KTU 1.161 adatát idézve ld. Loretz 1990: 130.

⁵⁴ Vö. HALAT, 521–522.

⁵⁵ Az Ez 38,20 olvasata meglehetősen bizonytalan, a BHS apparátusa a Targum alapján *emendációt* javasol, és מַגְדָּל-t olvas. A Cant 2,14 még ennél is nehezebb, vele kapcsolatban érdemesebb a Septuaginta olvasatát követnünk.

⁵⁶ Vö. HALAT, 1321–1322. Ld. Deut 32,32 vagy Jes 16,8.

Egy vaskori palesztinai terasz átlagos szélessége 10–15 méter körül mozgott, ez pedig a szőlő és az olajfa, valamint különféle zöldségek és gyümölcsök termesztésére tette alkalmassá⁵⁷ a teraszt. A gabonát nem a teraszokon, hanem a teraszosított völgy aljában termelték, mert itt több hely és több nedvesség állt rendelkezésre.⁵⁸ A teraszokon, így a Refáim-völgy teraszain is, számos olyan maradványt találhatunk, amelyek a használat mikéntjén kívül a datálás kérdéseit is megvilágíthatják. A kerámiaanyagot a téli esőzések után lezúduló víz a terasz falához sodorta, így elvileg (és gyakorlatilag is) minden olyan periódusból fennmaradhatott, amikor a teraszt használták. A megépítést azonban ezen adat alapján nem tudjuk kronológiailag elhelyezni. A közép-palesztinai dombvidékek teraszosítása legkésőbb a középső bronzkorban, azaz a Kr. e. II. évezred elején megtörtént, vagyis ezt a művet nem tekinthetjük olyan újdonságnak, amelyet az izraeliták vezettek be. Az olaj és a szőlőtermés feldolgozására sziklába vágott olajpréseket és borsajtókat építettek, az egyéb termények tárolására pedig raktáépületeket emeltek a teraszokon. Minden teraszrendszerhez elég bonyolult csatornarendszer tartozott, amely a csapadékot, valamint a völgyek oldalában fakadó források vizét szétosztotta a teraszok között.

A kutatás mára sikeresen azonosított néhány, kifejezetten nagynak mondható, vaskori mezőgazdasági települést a völgyben. A parttalanságot elkerülendő, mintegy *pars pro toto* csak egyetlen ilyen települést említenék röviden. A völgy északi részén terül el Manahat, Málhaqh (S) El Maliha (M) 16807 12925. A telepről származó legkorábbi lelet egy bronz fejsze a 800-as *areáról*, amely, a közelében található lakóstruktúrákkal együtt, a középső bronzkorból származik.⁵⁹ Ebből a periódusból került elő egy szkarabeuszt formázó gyűrű, amely a viszonylagos jólét jelének tekinthető egy falusi településen.⁶⁰ A völgy egyéb településeihez hasonlóan itt is szembetalálkozunk azzal a furcsa jelenséggel, hogy egyazon kosárból (*basket*) kerülnek elő cserépdarabok⁶¹ a középső bronzkorból és a vaskor II-ből, azaz a Kr. e. 9–6. századból. A hely tehát annyira megfelelt a korabeli földművelés igényeinek, hogy a középső bronzkor után a vaskor II-ben is ugyanolyan célra használták. A két korszakbeli Manahat nagyon hasonló külső jegyekkel rendelkezett, méghozzá azért, mert a hely és a funkció nem változott meg az eltelt hosszú évszázadok alatt. Manahat a vaskori Jeruzsálemtől körülbelül 4–5 kilométernyire pont olyan távolságban helyezkedett el, hogy a város agrárrendszerének részeként működhetett. Afféle miniatűr központként részben önmagát, részben pedig Jeruzsálemet láthatta el.

A Refáim-völgy tehát az ókori Jeruzsálem éléskamrája, vagy legalábbis (mérete és adottságai okán) az egyik legfontosabb élelmiszerellátó területe lehetett. Ha valaki birtokolni akarta a várost, akkor birtokolni kellett a völgyet is. A

⁵⁷ Lásd Finkelstein 1995: 353.

⁵⁸ Vö. Zwickel 2002: 93.

⁵⁹ Vö. Edelstein – Grenhut 1990.

⁶⁰ Edelstein – Grenhut 1990: 123.

⁶¹ Vö. Edelstein – Milevsky – Aurant 1998: 10–11. Itt olyan *locusokról* is olvashatunk, ahol az arány 50–50% körül mozog.

kettő a természeti és mezőgazdasági adottságokból következően csakis együtt volt lehetséges. Természetesen ugyanígy igaz, hogy ha valaki lehetetlenné akarta tenni a jeruzsálemi uralkodó helyzetét, akkor vagy ellenőrzése alá kellett vonnia a völgyet, vagy időszakos razziák során kellett a termést elrabolni vagy megsemmisítenie. És talán ez az a pont, ahol a történeti rekonstrukciót is elkezdhetjük a 2Sám 5,17–25 kapcsán.

TÖRTÉNETI ÉRTELMEZÉS

Persze, alighanem érdemes volna sokkal szerényebben fogalmaznunk. Aligha remélhetjük, hogy birtokunkban van „A történeti rekonstrukció” kulcsa. Legfeljebb abban bízhatunk, hogy egy lehetséges értelmezést felvázoljunk a sok másik lehetséges értelmezés mellé. Kiindulópontunk, amint arra halványan már utaltunk korábban, talán meghökkentő lesz mindenki számára, aki csak kicsit is ismeri az ószövetségi bibliatudomány, illetve az ókori Izrael történetével foglalkozó kutatás modern trendjeit.

Induljunk ki abból, hogy Dávid csakugyan két csatát is vívott a filiszteusok ellen a Refáim-völgyben!

Az ószövetségi adatok alapján a kutatásban eléggé elfogadottnak tűnik, hogy Dávid politikai karrierjének egy szakaszában a filiszteusok vazallusa volt. Ákís, gáti király szolgálatába szegődött (1Sám 27), mert a júdai dombvidék Hebróntól délre eső részén, vagy bárhol másutt, a filiszteusok támogatása nélkül nemigen lett volna képes kiépíteni az uralmát. Ez a lépés egyfelől nyilván a dávidi életrajz egyik sötét oldala, hiszen az ösellséggel való együttműködés árnyékát veti Izrael később emblematikussá váló királyának alakjára. Másfelől azonban feltételezhetjük, hogy Dávid lépése a pillanatnyi politikai realitás felismeréséből következett, így akár sikeres lépésnek is tarthatjuk. A Biblia szövege e vazallusi helyzet létrejötté kapcsán nem tartalmaz olyan formulákat, amelyeket az ókori Közel-Kelet máshonnan ismert vazallusi szerződéseiből adatholhatnánk, inkább megelégedni látszik a tény közlésével, s a jogi terminológia mellőzésével. Így azon sem érdemes csodálkoznunk, hogy a szövetség felmondására sem találunk még csak elbeszélő jellegű utalást sem a Sámuel-könyvek lapjain. A helyzet logikáját követve mégis sikerülhet nagyjából megtalálni azt a pillanatot, amikor a vazallusi viszony a vazallus hatalmának túlzott megnövekedése okán megszűnt.

Ez a pillanat nagyjából akkor jöhetett el, amikor Dávid nemcsak a Jeruzsálemtől délre fekvő dombvidéket vonta ellenőrzése alá, hanem az attól északra elterülő efraimi régiót is, majd pedig a kettő összekapcsolására meghódította a Jeruzsálem központtal kiépített, régi, kánaáni városállam területét is. Ez a tett, ha a létrejött főnökség (*chiefdom*) területét tekintjük, nem különösebben nagy jelentőségű. Ám ha a Dávid uralma alatt létrejövő főnökségnek a területen túlmutató jelentőségét akarjuk megragadni, akkor több ponton is elindulhatunk.

Elsőként utalhatunk arra, hogy ez a főnökség elég tipikus módon jött létre.⁶² Egymástól eredetileg független központok kerültek kapcsolatba egymással az újonnan felemelkedett vezető személyén keresztül. Júda, Efraim és Jeruzsálem: a dávidi állam három olyan pontja kapcsolódott így össze, amelyek korábban politikailag önálló egységek voltak. Fejlettségük, jellegük eltérő volt, politikai és bizonyos értelemben vallási hagyományaik szintén, így összekapcsolásukat komoly politikai teljesítménynek kell tartanunk. Másfelől érdemes felfigyelnünk arra, hogy Júda és Efraim közt csaknem a Kr. e. II. évezred eleje óta megfigyelhető egy komoly rivalizálás a lokális hatalom címének elnyeréséért. Elegendő csak arra a közismert tényre utalnunk, hogy a jeruzsálemi király, Abdi-Hepa leveleiben⁶³ legtöbbször a sikemi Labaju és fiaí úgy kerülnek elő, mint Jeruzsálem engesztelhetetlen ellenségei. Ha pedig az Amarna-kor (Kr. e. 14. század) azon lelőhelyeit vetítjük térképre, amelyek a később Júda és Efraim területén helyezkednek el,⁶⁴ akkor a képet még tovább lehet árnyalni. Jól látszik, hogy a kérdéses területen két, egymással versengő központi település található, Jeruzsálem és Sikem. Dávid tehát egy olyan archaikus államot hoz létre, amely magában foglalja ezt a két, ősidők óta rivalizáló központot, s ezzel valami tényleg újszerű képletet hoz létre Palesztina dombvidéki régiójában. Teljesítményének történeti értékét talán éppen az jelzi a legjobban, hogy az általa létrehozott politikai képlet fia halála után felbomlik. Vagy talán helyesebb, ha azt mondjuk: Salamon halálával helyreáll az a Jeruzsálem–Sikem-szembenállás, amely Palesztina egyik alapvető hatalmi mintázata volt a Kr. e. II. évezredtől kezdődően. Amikor Dávid elfoglalta Jeruzsálemet és Sikem régióját is, akkor ezzel olyan erőközpont jött létre a filiszteus régió tözsomszédságában, amelynek megszületésére a filiszteusoknak valamiképpen reagálniuk kellett.

A két csata, amelyről a 2Sám 5,17–22-ben olvashatunk, e reakció megnyilvánulási formái. A filiszteusok megpróbálják demonstrálni, hogy még mindig ők azok, akik elrendezik a térség politikai viszonyait, nem pedig a helyéről megfeledező vazallus, Dávid. A két csata tehát kifogástalanul beleillik abba a politikai környezetbe, amelyet éppen az imént vázoltunk fel. Ha pedig még egy lépést tovább haladunk az összefüggésrendszer vizsgálatában, akkor eljuthatunk a csaták helyszínéig. A Refáim-völgy, mint Jeruzsálem egyik, de feltehetően legfontosabb éléskamrája, ideális helyszín volt egy Dávid elleni fellépéshez. Itt lehetett érzékeny csapást mérni Jeruzsálem-városállam királyára, itt lehetett elérni, hogy kibillentsék Jeruzsálem birtoklásából, ezzel pedig lehetetlenné tegyék, hogy hebróni bázisából kiindulva ellenőrizze a messze északi, Efraim területén található másik politikai központot. De Dávid szempontjából is ez volt az a hely, ahol meg kellett küzdenie Jeruzsálem birtoklásáért. Hol máshol csaphattak volna össze?

⁶² Az ilyen típusú folyamatok leírását magyar nyelven ld. Renfrew – Bahn 1999: 195–207.

⁶³ EA 1964: 287, 30, 289, 6 stb.

⁶⁴ Finkelstein – Silberman 2002: 171–175 [a német nyelvű kiadást használom]. Különösen tanulságos a 174. oldalon található térképábrázolat.

ÖSSZEGZÉS

Persze, ha valaki megkérdezné, mi zajlott Dávid és a filiszteusok közt a Refáim-völgyben, egyetlen becsületes választ adhatnék: nem tudom, mert nem voltam ott. A fenti lapokon nem állt szándékomban eldönteni, hogy mi is történt. Mindössze a források egy lehetséges értelmezését szerettem volna a türelmes olvasó elé tárni. A két csatát olyan kulcsmomentumként szerettem volna láttatni, amely nagyban hozzájárult, hogy Dávid két generációnyi időre össze tudta kapcsolni a dombvidék két, régóta rivalizáló régióját, Jeruzsálemet és Efraim területeit. S távolról sem mellesleg, örökre összekapcsolta nevét Jeruzsálemmel, amelyet mindmáig Dávid városaként szoktunk emlegetni. Talán azért, mert rá nézve is igaz, hogy aki csak egyszer is járt Jeruzsálemben, sosem szabadulhat a Várostól.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|-----------------------------------|---|
| AHw | W. von Soden, <i>Akkadisches Handwörterbuch I–III</i> , Wiesbaden: Harrassowitz, 1965–1981. |
| Assmann 2003 | J. Assmann, <i>Mózes, az egyiptomi</i> , Budapest: Osiris. |
| Borger 1956 | R. Borger, <i>Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien</i> (AfOBeiheft 9), Graz. |
| Campbell 2005 | A. F. Campbell, 2 <i>Samuel</i> (fotl VIII), Grand Rapids: Eerdmans. |
| Caquot 1985 | A. Caquot, „Rephaim” in <i>DBSuppl</i> 10: 344–357. |
| EA 1964 | J. A. Knudtzon, <i>Die El-Amarna Tafeln</i> (Neudruck), Aalen: Otto Zeller Verlagsbuchhandlung. |
| Edelstein – Grenhut 1990 | G. Edelstein – Z. Grenhut, „Manahat – 1987/1988” in <i>ESI</i> 7–8: 117–123. |
| Edelstein – Milevsky – Auran 1998 | G. Edelstein – Milevsky – S. Auran, <i>The Rephaim Valley Project. Villages, Terraces and Stone Mounds. Excavations at Mahanat, Jerusalem</i> (IAA Reports, No. 3), Jerusalem: Israel Antiquities Authority. |
| Ehrlich 1968 | A. R. Ehrlich, <i>Randglossen zur Hebräischen Bibel Bd. 3</i> , Hildesheim: Georg Olms. |
| Finkelstein 1995 | I. Finkelstein, „The Great Transformation: The ‘Conquest’ of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States”, in Th. Levy (szerk.), <i>Archaeology of Society in the Holy Land</i> , London: Leicester University Press, 349–366. |
| Finkelstein – Silberman 2002 | I. Finkelstein – N. A. Silberman, <i>Keine Posannen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel</i> , München: Beck. |

- HAHAT H. Donner (szerk.), *Gesenius – Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. kiadás, Berlin – Heidelberg: Springer Verlag.
- Keel – Küchler 1982 O. Keel – M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Band 2: Der Süden*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Göttingen: Benziger Verlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kószeghy 2007 Kószeghy Miklós, „Góliát osztrakonja Gátból?” in Fehér Bence – Könczöl Miklós (szerk.), *Orpheusz búcsúzik. Tanulmányok Sarkady János emlékére*, Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 213–219.
- Kratz 2000 R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Loretz 1990 O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- McCarter 1984 P. K. McCarter, *II Samuel. A new translation with introduction, notes and commentary* (The Anchor Bible 9), New York: Doubleday.
- Plöger 1967 J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26), Bonn: Peter Hanstein.
- Porter 1993 B. N. Porter, *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- Renfrew – Bahn 1999 C. Renfrew – P. Bahn, *Régészeti. Elmélet, módszer, gyakorlat*, Budapest: Osiris.
- Roulliard 1999 H. Roulliard, „Art. Rephaim”, in K. van der Toorn – B. Becking – P. van der Horst (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD), 2. kiadás, Leiden – Grand Rapids – Cambridge: Brill – Eerdmans, 692–700.
- Stoebe 1978 H. J. Stoebe, „Art. 𐤓𐤕𐤔” in E. Jenni – C. Westermann (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München – Zürich: Chr. Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, 803–809.
- Stoebe 1994 H. J. Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT viii 2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,
- Stolz 1978 F. Stolz, „𐤓𐤕𐤔” in *THAT* II, Spalten 109–117.
- Stolz 1981 F. Stolz, *Das erste und das zweite Buch Samuel* (ZBK AT 9), Zürich: Theologischer Verlag.
- Tidwell 1979 N. L. Tidwell, „The Philistine Incursions into the Valley of Rephaim (2Sam. V 17ff.)” in J. A. Emerton (szerk.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (SVT 30), Leiden: Brill, 190–212.

Wehmeier 1978

G. Wehmeier, „עלה” in *THLAT* II, Spalten 272–290.

Zwikel 2002

W. Zwickel, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HASZONÉLVEZET AZ ÓKORI IZRAELBEN

Karasszon István

Egy társadalom fejlettségének mindig fokmérője az, hogy milyen elbánásban részesülnek a társadalom azon tagjai, akik aktív munkavégzésre önhibájukon kívül nem alkalmasak. Ez így volt már az ókori Keleten régtől fogva: az özvegyek és árvák védelme (oly fontos téma a Héber Bibliában is!) már az ugariti szövegekben is királyi funkciót jelentett – igaz, inkább „szociális juttatás”, semmint tényleges jogszolgáltatás formájában.¹

Az óizraeli jog azonban pontosan körülírja, hogy miként kell védeni azokat a családokat (vagy családtagokat), akiket az elszegényedés fenyeget.² Különösen is fontos (és bizonytalannal gyakran előforduló) eset volt az, amikor a családfő idejekorán távozott a minden élők útján, s nem volt olyan fiúgyermek, aki helyére léphetett volna. A levirátus (sógorházasság) egészen biztosan olyan intézmény volt, amelyik a családfő nélkül maradt családot védte az elszegényedéstől – ezt a meglehetősen bonyolult történeti kérdéseket fölvető problémát azonban itt nem kívánjuk tárgyalni.³ Inkább az öröklés joga felé fordulunk, amelyet – úgy tűnik – elég részletesen tárgyal a 4Móz 27,8–11:

Ha valaki úgy hal meg, hogy nincs fia, juttassák az örökséget a leányának. Ha leánya sincs, akkor adjátok az örökséget a testvéreinek. Ha pedig testvérei sincsenek, akkor adjátok az örökséget az apja testvéreinek. Ha apjának sincsenek testvérei, adjátok az örökséget annak, aki a nemzetségében a legközelebbi rokon, az örökölje.

Ez a törvény a jelenlegi összefüggésében a késő papi rendelkezések között maradt fenn, bár minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy korábbi

¹ Csupán megemlítjük, hogy feltételezés szerint a Khirbet Qeijafában végzett ásatások során egy i. e. 10. századra datálható feliratot találtak – ami nyilván azt jelenti, hogy a legrégebbi héber írásos emlékekkel van dolgunk, ha ez a feltételezés bebizonyosodik. Ez a felirat is említi az özvegyek védelmét, tehát ez azt jelentené, hogy ez a szociális kérdés már az izraeli irodalom kezdetén fontos téma volt. Egyelőre mindazáltal nehéz bárműt is mondani. A feliratot csupán szabad szemmel tudtam megvizsgálni, s így még afelől sem tudtam bebizonyosodni, hogy héber betűket látok – igaz, i. e. 10. századból származó feliratot eddig még senki nem látott Izraelben. Az érdemi kiértékelést így későbbi írás számára kell fenntartanom.

² Hívjuk fel a figyelmet egy olyan könyvre, amely most jelent meg magyarul, s kitűnő analízist ad az ókori Izrael társadalmáról: Kessler 2011! Különösen 126sköv lapjai értékes háttéranyagot szolgáltatnak az i. e. 8–6. század társadalomtörténetéről.

³ E téma tárgyalásánál magyarul leginkább Egeresi 2006a tanulmányaira érdemes figyelni.

szokásokat is magában foglal.⁴ Ugyanakkor pedig az is világosnak tekinthető, hogy nem egyszerűen a régi szokások kodifikálása volt e passzus célja, hiszen már tartalmazza a leányági öröklést (egyfajta *pragmatica sanctio*ként), amit a 4Móz 27 szerint Celofhád lányainak a kérésére iktattak be az izraeli jog rendelkezései közé.⁵ Ez a kérés nem is annyira anyagi természetű, hanem inkább a család fennmaradásának elvi kérdését veti fel: „Miért tűnjék el apánk neve a nemzetségéből, csak azért, mert nem volt fia?” (v. 4.)⁶

A jogi szövegek vizsgálata és értelmezése egy kicsit eltér más irodalmi emlékek hermeneutikájától: ténylegesen csak akkor tudjuk megérteni a jogi rendelkezéseket, ha figyelünk azok végrehajtására is, tehát azt tartjuk szem előtt, hogy az illető rendelkezés mennyire határozta meg az életet magát. Sajnos

⁴ Egészen érdekes Phillips 2004: 126 magyarázata: „In conclusion, then, in Israel betrothal and marriage were effected unilaterally by the father of the girl pronouncing the appropriate formula in the home, and were no concern of the courts, nor do provisions concerning betrothal and marriage appear in law collections. The only exception concerns the practice of levitate (*šel*) marriage (Gen. 38) which was clearly disliked, and an attempt made to regulate it (Deut. 25.5–10), before it was finally prohibited (Lev. 18.16; 20.21 < 22.13; Num 27.8–11).” Tehát: feltételezzünk egy ősi gyakorlatot, amelynek kritikáját tartalmazza Júda és Támár története; a régi társadalmi intézmény megjavított formában áll előttünk a deuteronomiumi törvényben, de aztán mégis elhagyták ezt a szokást, sőt meg is tiltották a későbbiekben! Itt nyilván az a meghökkentő, hogy a 3Móz 18. és 20. fejezete nem a meghalt, hanem a még élő testvér feleségére vonatkozik, s ezért tiltja a szexuális kapcsolatot a sógornővel. Celofhád lányainak az esetében nem derül ki, miből gondolja Phillips, hogy tiltva van anyjuk számára, hogy sógorházasságra lépjen – igaz, ha a levirátus egyik célja az, hogy a meghalt férj helyett utódló gondoskodjon annak testvére, akkor ebben esetben immár szükségtelen a sógorházasság. A 1Móz 38 esetében én úgy gondolom, hogy jóval későbbi elbeszélésről van szó, mint Phillips feltételezi, lásd tanulmányomat: Karasszon 2010: 12–18. Talán még inkább E. Otto magyarázata tűnik elfogadhatónak, aki alternatív megoldást lát a szükségben levő özvegy számára a levirátus mellett: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994, 58: „In einer Erbrechtsüberlieferung (Num 27,1–11), die als Alternative zur Leviratsehe den Töchtern eines ohne Söhne verstorbenen Mannes das Erbrecht zuerkennt, wird ein Zusammenhang zwischen der Genealogie und dem Landesbesitz hergestellt.”

⁵ A kérdés annál is bonyolultabb, mivel az idézett törvény nem a klasszikus papi törvényben (2Móz 25–3Móz), hanem a Numeri (4Móz) könyvében fordul elő. Mármost pont ennek a könyvnek a magyarázata okozott oly sok fejtörést a Pentateuchos kutatóinak, hiszen a klasszikus forráselméletbe igen nehezen illik bele a könyv tartalma (ezt hangsúlyozta már M. Noth is!). Újabban azt vélik sokan, hogy a Numeri könyve talán a legkésőbbi a Pentateuchos könyvei között, s egyszerűen a kimaradt tradíciók gyűjteménye akart lenni. Schmid 2008: 173 megjegyzései jellemzők az elmúlt évtized kutatásaira: a 4Móz „eigentlich kein Buch, sondern eine literarische Etappe im Pentateuch”, ill. „Sammelbecken der Gesetze...”, die nicht mehr in Ex-Lv oder Dtn Aufnahme fanden, da diese Corpora bereits zu einem gewissen Abschluss gefunden hatten”. Teológiai mondanivalóját tekintve a Numeri könyve párhuzama akart lenni a Deuteronomiumi Történeti Mű felfogásának: az Istentől való elhanyaglást már a pusztai vándorlásra is kivetíti.

⁶ Levine 2000: 357 hangsúlyozza, hogy kivételes dolog az ókori Közel-Keleten, de a mediterráneum országaiban is, hogy férjezetlen nők örököljenek. Valóban! De a helyzet ennél is bonyolultabb: nemcsak a nők szociális helyzete a kérdés itt, hanem a család fennmaradása általában. Ez pedig a szigorú patrilineáris társadalomban igen jelentős eltérés a szokástól – aligha gondolhatunk tehát ősi rendelkezés kodifikálására a 4Móz 27,4-ben!

azonban az óizraeli jog esetében elég gyakran előfordul, hogy a történetírás dokumentumai nem őrizték meg, hogy hogyan hajtották végre a rendelkezéseket. Jelen esetünkben az a kérdés merül föl – már magának a szövegnek az első olvasása után is –, hogy mi lesz annak az özvegyasszonynak a sorsa, akinek nincs olyan gyermeke, aki az elhunyt férj helyébe léphetne. Az özvegy örökléséről egy szó sincs a bibliai rendelkezések között. Ilyen szempontból üdvözlendő, ugyanakkor pedig elég nagy tudományos vitát is váltott ki az az osztrakon, amelyet az elmúlt években publikáltak Slómó Moussaïeff londoni hagyatékából. A tartalom ui. egy özvegy kérése a falu elöljárójához, amelyben előtárja, hogy gyermektelenül elhunyt férjének vagyonát kívánja tovább élvezni. A szöveg paleográfiai vizsgálata durván az i. e. 6. századra utal; sajnos azonban nem tudjuk, hogy milyen összefüggésben találták meg az osztrakont; márpedig egy ókori archeológiai emlék magyarázata mindig nagy mértékben függ attól a környezettől, amelyben fölfedezték. Ennek megfelelően az eredetiség kérdése is fölmerült. Ennek eldöntése nem a mi feladatunk most. Végző soron célunk most inkább a Biblia értelmezése e tanulmányban, s nem annyira az archeológiai emlékek verifikálása. Lássuk azonban a szöveget, amit (bár jól tudom, anakronisztikus) az egyszerűség kedvéért kvadrát betűkkel közlök.⁷

יברכך יהוה בשלם ועת ישמ
ע אדני הנשרן את אמתהן מת
אישי לא בנם והיה ירך
עמי ונתתה ביד אמתך את ה
נחלה אשר רבחתה לעמס
יהו ואת שרה החטם אש
ר בנעמה נתתה לעח
י

A szöveg jól érthető, s a bibliai héber nyelv ismeretében is lefordítható minden nehézség nélkül. Ugyanakkor azonban vannak benne olyan sajátosságok is, amelyekkel mindenképpen foglalkoznunk kell.

Áldjon meg téged JHWH békességgel. Most pedig hallja
meg az én uram, az elöljáró, szolgálóját! Meghalt
a férjem, gyermektelenül. Kezed legyen⁸
velem: add szolgálódnak azt az
örökséget, amelyet megígértél 'Amasz-

⁷ A szöveget Dobbs-Allsop – Roberts – Seow – Whitaker 2005: 570–573 alapján idézem. Felhasználtuk még Gogel 1998: 424–425.

⁸ Dinamikusan ekvivalens fordításban: „Légy segítségemre!”

jáhúnak.⁹ Azt a búzamezőt, amely
Na'amában¹⁰ van, a testvérének adta.

Az érthető szövegben szereplő furcsaságok némelyeket arra indítottak, hogy esetleg hamisítványnak tartsák az osztrakont. Érdemes ezeket az érveket megismételni! Először is az első szó tűnik fel: *jbáreke ká* – ez ugyan betű szerint így található az Ároni áldásban (4Móz 6,24), viszont érdekes, hogy a Biblián kívüli, feliratos anyagban ugyanez a szuffigált igealak egyetlen *kaf* írásával szerepel. A Ketef Hinnomban talált amulett első ezüst táblácskáján a 14. és 15. sorban így látjuk,¹¹ valamint a Kuntillet Adzsrudban talált *pitbos* feliratának 6. és 7. sorában sincs kettőzött *kaf*.¹² Fölmerülhet a gyanú, hogy valaki a bibliai szóhasználatot jobban ismerte, mint a feliratos anyagot, s ezért „túl jóra” sikerült a hamisítás. – Az érv mindenesetre nem túl erős. Hiszen a korabeli pontozatlan írás inkább csak az emlékezés megkönnyítését szolgálta (*aid mémoire* lehetett), s ez esetben csupán helyesírási kérdés, hogy ha az ige „k” betűre végződik, ismét jelöljük-e a szuffixumot. Miként tudjuk: az ortográfiát majd csak a maszóreták fogják egységesíteni, így természetsszerűleg nyitva maradt, mely írásformát választotta a szöveg írója korábban.

Hasonlóan meglepetést jelenthet a *bérék* ige és a *sálóm* főnév összekapcsolása – bár tartalmilag kétségkívül összetartoznak, mégis érdekes és fontos tény, hogy a feliratos héber anyagban a kettő együtt sehol nem fordul elő! Úgy tűnik, a héber szerzők az ókorban inkább vagy egyiket, vagy másikat használták az áldás kifejezésére.

Itt ismét óvatosságra int bennünket valami: bizonynyal nem a *teljes* héber nyelvet ismerjük a Biblia korából, hanem annak csak egy kis szeletét. Ha tehát egy fordulat nem szerepel a ránk maradt irodalomban, akkor az még nem szükségszerűen jelenti azt, hogy az idióma nem létezett, hanem csak számunkra ismeretlen. A két szó összekapcsolása egyébként a Bibliában is csupán egy helyütt maradt fenn – mégis: fennmaradt, a Zsolt 29,11-ben: *jhw h jbáreke 'et 'ammó b'sálóm*. A szófordulat tehát aligha sérthette a korabeli hallgató fülét. Igaz ugyan, meg kell jegyezzük, hogy jelen ismereteink szerint ez a lezáró mondat nem a fogság előtti „hét mennydörgés zsoltárához” tartozott, hanem annak fogság utáni kiegészítő részéhez.¹³ Ez a redakció-kritikai megjegyzés azonban nem bír jelentőséggel, ha nyelvhelyességi kérdést tárgyalunk!

⁹ Dobbs-Allsop – Roberts – Seow – Whitaker 2005: 572: „Presumably, this is the deceased husband, but this is not absolutely certain.” Ha elfogadjuk, hogy Amaszjáhú azonos az elhunyt férjével, akkor egy szóban adott végrendelettről lehet szó. Ha egy számunkra ismeretlen harmadik személyről van szó, akkor úgy kell értsük, hogy egy közvetítő személy bízta az özvegyet kérényre benyújtására. A kérdés eldöntése azonban nem föltétlenül fontos.

¹⁰ A hely pontos meghatározása körül ugyan viták vannak, de annyi bizonyos, hogy Na'amá Lákistól északra feküdt, néhány kilométer távolsággal.

¹¹ Magyar kiadását lásd Karasszon 2007: 55, további irodalommal.

¹² Magyar kiadását lásd Kőszeghy 2003: 121, további irodalommal.

¹³ Lásd tanulmányomat: Karasszon 2004: 214–238.

Megjegyzendő, bár nem feltűnő és nem eltérő jelenség, hogy mind a férj (*'is*), mind pedig az adás (*nátattá*) szavak *plene* írásmóddal szerepelnek a feliratban.¹⁴ Ez mindenképpen arra utal, hogy i. e. 6. század előtti nem lehet a felirat – amennyiben eredeti. Ugyanakkor azonban az írásmód semmiképp sem jelenthet érvet az eredetiség ellen. A férj *'is* szóval való jelölése egészen gyakori a Héber Bibliában (pl. 2Sám 14,5: *'issá 'ahnáná 'áni wajjámot 'is*), még ott is, ahol nyilvánvaló a szövegből, hogy a férj megjelölésére pl. a *ba'al* szó is használatos lehet (így Hós 2,18: *tiqr'i 'is*, *wló-tiqr'i-lí 'ód ba'lí*).

Inkább elgondolkodtató azonban a gyermektelenség kifejezése: enigmatikus hangzik a *ló' báním* kifejezés. A mi fülünk talán úgy érezné, hogy helyesebb lenne az *'ajin* tagadószó használata e helyütt; a vonatkozó jogi szövegek legalábbis így hozzák a kifejezést, lásd pl. az említett 4Móz 27,8 szóhasználatát: *'is kí-jámút úbén 'én ló*. Ezzel együtt azt kell mondjuk, hogy a *ló'* tagadószó használata is előfordul a Héber Bibliában: *úclofhád ben-héfer ló' hájú ló báním* (4Móz 26,33), vagy Eleázárról: *wajjámot 'el'ázár wló' hájú ló báním* (1Krón 23,22). A két tagadószó használata közötti különbséget alig lehet érzékelni! Meglehet, hogy csupán stiláris eltérés van a kettő között, de talán hangsúlybeli különbség is lehet az eltérő szóhasználat oka: a 4Móz 27,8 az említett fiú immár jogalany – az örökös. Ezt a nyomatékot a 4Móz 26,33 és az 1Krón 23,22 esetén nem érezhetjük, csupán közlésértéke van annak, hogy utód nélkül halt meg Celofhád és Eleázár is. Érdekes továbbá az is, hogy a *báním* kifejezés – jóllehet hímnemű szó – talán inkluzív jelentéssel bír, s lányt is jelent. Legalábbis ezt kell föltételezzük, ha a szöveg szerzője számára ismert volt a 4Móz 27 rendelkezése a leányági örökösödésről. Ez azonban határozottan eltér a Szövetség könyvének korábbi, az i. e. 8. századot tükröző szóhasználatától, ahol pontosítva látjuk: *báním 'ó báním* (2Móz 21,4), de a szokásos *báním úbáním* kifejezés is gyakran előfordul (pl. 1Móz 5,4.7.10 stb.). Nincs kizárva, hogy az inkluzív szóhasználat a fogság utáni héber nyelv jellegzetessége, hiszen Jeremiás könyve pontosítani kényszerül, amennyiben az illető fiú az örökös is egyben: *bén zákár* (Jer 20,15).

További furcsaság, hogy a harmadik sorban nyelvtani *inkongruenciát* olvassunk, hiszen ha *hájá jádka* kiejtést feltételezzünk, úgy mindenképpen az ige hímnemű formáját kell látnunk a szövegben, jóllehet a *jád* ('kéz') szó nyilvánvalóan nőnemű. Ritka dolog (bár nem példátlan), hogy a nyelvtani nemek kérdésében tévedjen egy anyanyelvű egyén; vajon itt most erről van szó? Véleményem szerint az ilyen „tévedések” általában inkább a megbízhatóság jelei, hiszen ki lenne az az ostoba, aki hibákkal akarna elfogadtatni eredetinek egy hamisított iratot? A bibliai héber alapján azonban nem szükségszerű, hogy hibáról beszéljünk: egyeztetési *inkongruencia* igenis előfordulhat abban az eset-

¹⁴ Ez annál inkább meglepő, mivel a *n'attá* ('most pedig') kifejezés *defective* szerepel szövegeinkben – ami önmagában még nem jelentene problémát, hiszen az arádi vagy lákisi osztrakonok is. A *matres lectionis* használatának a kezdeteire utalhat, hogy nem szisztematikus a *plene* és *defective* írás ortográfiája.

ben, ha az állítmány megelőzi az alanyt.¹⁵ W. Gesenius (és E. A. Cowley) nyelvtana ezt nyilván mondja is: „The speaker or writer begins with the most simple form of the predicate, the uninflected 3rd singular masculine, and leaves us without indication as to which the following subjects (and so which gender or number) is to define the predicate thus left temporarily indefinite.”¹⁶

Jegyezzük meg, hogy ez a jelenség más nyelvekben is előfordulhat, így pl. a franciában a *les gens* (emberek) hímnemű szó (*plurale tantum*), mégis nőnemű egyeztetést igényel – de csak abban az esetben, ha a melléknév megelőzi a főnevet. Példa a Langenscheidt szótár szerint: „bonnes gens, ill. tous les gens vertueux sont honorés”.¹⁷ Nem anyanyelvi olvasó számára mindez meghökkentő lehet, jelen esetünkben viszont éppen azt bizonyítja, hogy az osztrakon (akár eredeti, akár hamisított) a *beszélt* nyelvet adta vissza írásban. A hivatalos, írásos (bár kétségkívül maszóréták által már egységesített) szöveg azonban megmaradt a logikus nyelvtani forma mellett: *hájá tá jád ká 'immi* (1Krn 4,10).

Az említett furcsaságok azonban semmiként sem jelentenek bizonyítékot arra, hogy nem eredeti, hanem hamisítvány lenne az osztrakon: éppen a csekély számú eltérések mutatják, hogy nem egyszerűen *replica*, hanem eredeti mű van a kezünkben.¹⁸ Ezzel együtt igaz, hogy a mai régiségpiac elég sok hamisítványt tartalmaz, így az óvatosság nem árt! A Lemaire beszámol arról,¹⁹ hogy több, szám szerint három vizsgálatot is végeztek az osztrakonnal: nyilvánvalóan a karbon-tesztet, az írás mikroszkopikus vizsgálatát, ill. a felhasznált írásanyag vizsgálatát, s mindhárom teszt nagy valószínűséggel autentikusnak mondja az osztrakont. Ha nincs is teljes bizonyosságunk az eredetiségről, mégis elmondhatjuk, hogy jogos inkább ezzel számolni, mint az osztrakon hamisítvány jellegével!

A szöveg tartalmát illetően több kérdés is fölmerülhet a mai olvasóban. Először is az, hogy ha valaki tudja, hogy örökös nélkül fog meghalni, miért nem végrendelkezik, így gondoskodván özvegyéről (esetleg özvegyeiről). Bár jogi szövegekben nem fordul elő ez a jogi eset, az elbeszélő szövegek mégis tudnak arról, hogy ez lehetséges. Létezik olyan formula is a héber nyelvben, ami úgy tűnik, speciálisan a végrendelkezés kifejezéséül szolgált: *cinnvá 'el-hajit* (esetleg *hbjit*). Ahítófelről olvassuk például, hogy amikor látta terve sikertelenségét és öngyilkosságra szánta el magát, előzőleg még rendelkezett háza felől (*wajcaw 'el-bétó*, vö. 2Sám 17,23). Egészen hasonló helyzetről van szó, bár a haláleset nem következett be, a 2Krn 20,1 = Ézs 38,1 elbeszélésében. A próféta (Ézsaiás) szólítja fel Ezékiás királyt: *caw kbéteká kí mét 'attá* (rendelkezz házad

¹⁵ Talán vehetjük összehasonlítási alapul Mózes elfáradó kezeit a 2Móz 17,12-ben, bár ott nominális mondatról van szó. A *widé móse kbédim* kifejezésben azonban szintén egyértelműen hímnemű melléknévet vonz a *jád* nőnemű főnév.

¹⁶ Gesenius / Kautzsch – Cowley 1910: § 145, 7.

¹⁷ Lange-Kowal 1976: 304.

¹⁸ A hamisítványok kérdésével magyar nyelven foglalkozik Egeresi 2004: 52–58, valamint Egeresi 2006b: 7–11.

¹⁹ Lemaire 1999: 1–14.

felől, mert meg fogsz halni”). Ugyan szó szerint nem szerepel ez a fordulat az 5Móz 21,16-ban, de ez az érdekes passzus feltételezi a végrendelkezés lehetőségét. Arról van ui. benne szó, hogy ha valakinek két felesége van, s az egyiket szerette, de a másikat nem (ld. pl. Jákób és Ráhel/Lea- vagy Elímelek és Hanná/Peninná esetét), de az elsőszülött gyermeke nem a szeretett feleségtől származik – nos, úgy nem teheti meg a végrendeletében, hogy a szeretett feleségtől származott gyermeket tegye meg elsőszülötté.²⁰ A végrendelkezés lehetősége biztosan huzamosabb ideig fennállt, hiszen még Sírák könyvében is olvasunk róla: „Amikor betelik napjaid száma, halálod óráján oszd szét örökségedet” (33,24).²¹

Röviden: bizonyosan megvolt a végrendelkezés lehetősége Izraelben, de a jelen szöveg egy olyan esetet tárgyal, amikor váratlanul következett be valakinek a halála, s ezért a végrendelkezés hiányában a szokásos örökösödési jog lépett érvénybe. Ennek értelmében az elhunyt férfi testvére örökölt, az özvegy pedig kiszolgáltatott helyzetbe került, mert sem gyermeke, sem vagyona nem maradt.

S itt kell megjegyeznünk egy számunkra kissé nehezen magyarázható tény. Az izraeli jogban ui. az özvegy nem örökölt – ez pedig eltér az ókori keleti joggyakorlattól. Hammurapi törvénye köztudottan ezt tartalmazza a 150. § szerint: „Ha valaki feleségének földet, kertet, házat, avagy *más* holmit ajándékoz, pecsét alatt ráhagy: férje után a gyermekek nem indíthatnak keresetet ellene; az anya hagyatékát, annak a gyermeknek a kit szeret, adhatja; testvérnek nem adhatja.”²² J. A. Wagenaar még a hettita jogot és ugariit szokást is idézi, hogy az izraeli sajátosságot jobban kidomborítsa.²³ Itt megint meg kell jegyeznünk, hogy egészen biztosan nem pillanatnyi joghézagról van szó, hanem folyamatosan érvényben, sőt gyakorlatban lévő jogszokást állapíthatunk meg: még az i. sz. 2. században is probléma lehetett az ilyen típusú örökösödés, amint azt a Nahal Heverben föllelt iratok Babata esetében elárulják.²⁴ S bár nem világos, milyen megoldást talált ez a 2. századi özvegy peres ügyére, az a tény, hogy sor kerülhetett olyan perre, amelyben az özvegy második férjének első házasságából származó gyermekével áll vitában, mutatja, hogy az özvegy meglehetősen kiszolgáltatott helyzetben volt még ekkor is!

Röviden: úgy tűnik, az özvegy öröklésének lehetősége azért nincs benne az izraeli jogban, mert a törvényhozó biztosítottak látta az özvegy ellátását azáltal, hogy a gyermekek (leányok is!) örökölhettek. Mint a gyermek gyámja, az özvegynek joga volt férje vagyonának a használatára – a gyermek felnőtté válása után anyja eltartása nem csak erkölcsileg, hanem jogilag is kötelessége volt.

²⁰ „since the father would be alive, the action is equivalent to making a will... the father is forbidden to follow his natural inclinations...” – így értelmezi a passzust Craigie 1976: 283.

²¹ Végre olvashatjuk héberül is ezeket a szavakat, ld. Beentjes 1997: 107. Ezúttal azonban az örökség elosztására a *banbil naḥlāt ká*-fordulat szolgál.

²² Idézet Kmoskó 1911 szerint.

²³ Lásd Wagenaar 1999: 15–27.

²⁴ Lásd itt Karasszon 2009: 220–221, további irodalommal.

Speciális esetet tárgyal jelen osztrakonunk, miként az i. sz. 2. században Babata esete sem lehetett átlagos!

Itt azonban egy újabb kérdés merül föl: amennyiben egy váratlan haláleset miatt az özvegy nehéz anyagi helyzetbe kerül, s amennyiben az elhunyt van férfitestvére (amint ezt az osztrakon bizonyítja), úgy meg kell kérdezzük, hogy miért nem él az özvegy, ill. a sógor, a levirátus adta lehetőséggel. Erre a kérdésre az osztrakon nem ad választ. Sem azt nem tudjuk meg, hogy ő nem igényelte ezt a lehetőséget, sem pedig a sógor esetleges elzárkózásáról nem értesülünk.

Ha Ruth könyvének az analógiáját vesszük, úgy ez utóbbi esetet föltételezhetjük. Ott is fennállt ui. az a lehetőség, hogy egy rokon lemondjon erről a jogáról/kötelességéről, hiszen nem Bóáz volt a legközelebbi rokon. Ez esetben jogos az özvegy hatóságokhoz fordulása, kérelmét pedig mindenképpen akceptálni kell: ha a testvér örököl s a levirátust nem vállalja, akkor az örökség terhére gondoskodnia kell az özvegy megélhetéséről. Egy bizonyos: szemben az 1Móz 38 elbeszélésével, úgy tűnik, a levirátus soha nem volt kötelező gyakorlat, mindig inkább csak lehetőségként volt felkínálva legális útként, ha egy család valamilyen oknál fogva bajba került. Természetesen az is kérdés, hogy miért nem megy vissza az özvegy apja házához, ill. a saját családjához (ahogy azt a már említett Ruth 1 és 1Móz 38 mellett még a 3Móz 22,13 is lehetőségként említi); ha azonban a szóban forgó házaspár előrehaladottabb korú volt, akkor ez a lehetőség éppúgy nem jöhetett számításba, mint egy esetleges újabb házasságkötés.

A legnehezebb kérdés mindazáltal az, hogy milyen hatósághoz fordul az özvegy. A héber kifejezés két dolgot árul el: az egyik, a *szár*, nyilván valamilyen királyi funkcionáriusra utal. A másik, a *jád*, inkább arra, hogy valamilyen hatalma, valamilyen tekintélye kellett legyen ennek az embernek. A lokális illetékesség az osztrakon által maximálisan föltételezett, így leginkább egy központi hatalom helyi képviselőjét kell lássuk benne.²⁵ Legérdekesebb természetesen az, hogy mi az, amit tesz egy ilyen hivatalnok! Erre két kifejezés van az osztrakon nyelvezetében: a hivatalnok a szokásos törvények értelmében megállapítja, hogy az örökös nem más, mint az elhunyt testvére. Erre a szakki-fejezés: *nátan + k + PN* (*nátattá k'áhin*). Az özvegy azt kéri, hogy a hivatalnok neki ítélje a mezőt; erre a szakki-fejezés: *nátan + bjad + PN*.²⁶ Vajon ugyanazt

²⁵ Lemaire leginkább a „*notaire*”-fordítást (’jegyző’) tartja alkalmasnak az európai kifejezések között arra, hogy a funkcionárius jogállását körülírja, ld. Lemaire 1999: 10. Ez igaz, bár Európában örökösödési perek esetében azért mégis inkább bíróság dönt. Valahogy a kettő keveredését láthatjuk jelen esetünkben.

²⁶ Talán nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy ezúttal eltekintünk ugyanazon szófordulat politikai-katonai használatáról, s kizárólag a jogi-szociológiai jelentésre vagyunk tekintettel. Az előzőt a hagyományos héber lexikográfia már jól felvázolta. Példaként lásd a THAT-ben a „*ntn geben*” szócikket, Labuschagne 1976: 117–141. A 135. oldalon így ír a szókapcsolatról a szerző: „Der Ausdruck *ntn bjad* wird aber vor allem im militärischen und rechtlichen Bereich verwendet und meint die Auslieferung bzw. die Preisgabe einer Person oder eine Sache in die Gewalt anderer.”

jelenti a kettő? Mi a különbség aközött, hogy „valakinek adni valamit”, ill. „valakinek a hatalmába adni valamit”?

Az értelmezéshez figyeljünk arra az apróságra, hogy az özvegy nem kéri, hogy vegyék vissza az örökséget a férj testvérétől. Hogy lehet azonban még egyszer odaadni (és ráadásul ezúttal másnak), ami egyszer már át van adva? A *bjad* azt sugallja, hogy ezúttal csak virtuális átadásról van szó, a tényleges tulajdonjog megmaradt a sógor kezében. Ha ez a sejtésünk helyes, akkor lehet, hogy egy új jogi formulát láthatunk az osztrakonon előfordulni, ami azt jelenti, hogy az előnyök élvezését a tulajdonjog ellenében is az özvegynek ítéli a hatóság. Ezt a mi európai jogi nyelvezetünkben úgy mondjuk, hogy *haszonélvezet* elrendelését kéri az özvegy az illetékestől, míg maga a tulajdonjog megmarad a sógor kezében. Ezzel a szokásos örökösödési jog is érvényben marad, de méltányosságot is gyakorol a hatóság a szükségben levő özvegy kérésére: a szociális funkció is el van látva ezáltal. Ha tehát jól értjük, akkor a *nátan* + *k* + PN kifejezés a tulajdonjog megállapítását jelenti az i. e. 6. század után az izraeli jogi nyelvezetben, míg a *nátan* + *bjad* + PN a haszonélvezet elrendelését egy ingatlan esetében.

Egy új idióma posztulálásának a kérdése természetesen összehasonlító feladat: több, egymástól független szövegben előforduló, hasonló szóösszetételek vizsgálatával tudjuk biztonsággal megmondani, ha egy új szemantikai egység keletkezett.²⁷ Elismerem: erre most nem sok lehetőségünk van, hiszen ez az eset nyilván kivétel volt a többi örökösödési ügy alól. Eredményünk tehát megmarad hipotézisnek. Az osztrakon összefüggése azonban eléggé valószínűvé teszi a fenti eredményt.

Számomra öröm, hogy ezt az apró előrelépést a héber nyelv értelmezésében, amit a jövő lehet, hogy cáfol, lehet, hogy megerősít, Schweitzer József főrabbi úrnak ajánlhatom, akitől sokat tanultam, s akinek barátsága és támogatása mindig is sokat jelentett számomra. Hogy a már idézett francia szótár szavaival mondjam: *Que tous les gens vertueux soient honorés!*

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|---|---|
| Beentjes 1997 | P. C. Beentjes, <i>The Book of Ben Sira in Hebrew</i> , Leiden: Brill. |
| Craigie 1976 | P. C. Craigie, <i>The Book of Deuteronomy</i> , Grand Rapids: Eerdmans. |
| Dobbs-Allsop – Roberts – Seow – Whitaker 2005 | F. W. Dobbs-Allsop – J. J. M. Roberts – C. L. Seow – R. E. Whitaker, <i>Hebrew Inscriptions. Texts from the</i> |

²⁷ Nincs ellentmondás korábbi írásommal. Karasszon 2005²: 25–34 uí. azt állítja, amit most is gondolok az idiomatika szerepéről és munkamódszeréről. Viszont egészen más a helyzet akkor, ha egy új szöveget kell vizsgálnunk, nem pedig egy ismert szövegtörzset tesztünk vizsgálat tárgyává!

- Biblical Period of the Monarchy, with Concordance, New Haven – London: Yale University Press, 570–573.
- Egeresi 2004 Egeresi László Sándor, „Jakab, József fia – de kinek a testvére?”, in *Keresztény-Zsidó évkönyv*, Budapest: Keresztény-Zsidó Társaság, 52–58.
- Egeresi 2006a Egeresi László Sándor, *Ruth könyve*, Budapest: Kálvin János Kiadó.
- Egeresi 2006b Egeresi László Sándor, „A Jós-tábla – avagy merre tart a héber epigráfia?” in *Ókor* 2: 7–11.
- Gesenius / Kautzsch – Cowley 1910 W. Gesenius' *Hebrew Grammar* as edited and enlarged by the late E. Kautzsch, revised by A.E. Cowley, Oxford: Clarendon Press, § 145, 7. pont.
- Gogel 1998 Sandra Landis Gogel, *A Grammar of Epigraphic Hebrew*, Atlanta: Scholars Press, 424–425.
- Karasszon 2004 Karasszon István, „Kánaáni vagy izraeli? A 29. zsoltár az ószövetségi teológiában”, in *Az Ószövetség varázsa*, Budapest: Új Mandátum, 214–238.
- Karasszon 2005² Karasszon István, *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, Pépa: PRITA, 25–34.
- Karasszon 2007 Karasszon István, „Tekintély vagy erőszak? Az ároni áldás és Ketef Hinnóm”, in Molnár János (szerk.), *Háború és erőszak a vallásokban*, Komárom: SJE.
- Karasszon 2009 Karasszon István, *Izrael története, a kezdelektől Bar Kochbáig*, Budapest: Új Mandátum.
- Karasszon 2010 Karasszon István, „The Role of Patriarchalism in the Hebrew Bible” in *Könyv és Könyvtár* 20: 12–18.
- Kessler 2011 R. Kessler, *Az ókori Izrael társadalma*, Budapest: Kálvin János Kiadó.
- Kmoskó 1911 Kmoskó Mihály, *Hammurabi törvényei*, Kolozsvár: Ajtai K. Albert.
- Kőszeghy 2003 Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*, Budapest: Új Mandátum.
- Labuschagne 1976 C. J. Labuschagne, „ntn geben”, in Jenni – C. Westermann (szerk.), [THAT] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, München – Zürich: Chr. Kaiser/TVZ, 117–141.
- Lange-Kowal 1976 E. E. Lange-Kowal, *Langenscheidts Handwörterbuch Französisch*, Berlin – München – Wien – Zürich: Langenscheidt.
- Lemaire 1999 A. Lemaire, „Veuve sans enfants dans le royaume de Juda” in *ZAR* 9: 1–14.
- Levine 2000 B. A. Levine, *Numbers 21–36* (The Anchor Bible 4A), New York: Doubleday.

- Otto 1994 E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Phillips 2004 A. Phillips, *Essays on Biblical Law*, London: T & T Clark.
- Schmid 2008 K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wagenaar 1999 J. A. Wagenaar, „'Give in the Hand of Your Maidservant the Property'... Some Remarks to the Second Ostrakon from the Collection of Sh. Moussaieff" in *ZAR* 5: 15–27.

A PROFANIZÁLÁS MINT A VALLÁSI REFORM ESZKÖZE

AZ ÁLLATVÁGÁS MEGÍTÉLÉSÉNEK KÉRDÉSE

A DEUT 12,13–19 FÉNYÉBEN*

Kustár Zoltán

BEVEZETÉS: JÓSIÁS KIRÁLY VALLÁSI REFORMJAI

Jósiás, Júda királyának korában az ókori Közel-Keleten jelentősen átrendeződtek a politikai viszonyok. Asszurbanipal (i. e. 668–630/627) uralkodása még Asszíria fénykorához tartozott. Halála után azonban Babilónia összefogott a médekkel, és Nabupolassar vezetésével i. e. 625-ben kivívta függetlenségét. Királlyá koronáztatva magát az Újbabiloni Birodalom megalapítója lett, amely még csaknem két évtizedig elhúzódó harcok során fokozatosan megdönti az Asszír Birodalmat, és átveszi annak tartományait.¹

Júda i. e. 701 óta a vele szomszédos Asszíria hűséges vazallusa volt. Jósiás azonban Babilónia elszakadása után beszüntette az adófizetést, majd a birodalom gyengeségét kihasználva az egykori Izrael jelentős részére is kiterjesztette a hatalmát. Sikerült elfoglalnia Somrón és Megiddó tartományokat, és ezzel Júda határát északon a Jezréeli síkságig, nyugaton pedig egészen a Földközi-tengerig tolta ki. Dávid és Salamon óta neki sikerült a legnagyobb területet egyetlen zsidó állam uralma alatt összefognia.

Jósiás az Asszíriától való elszakadását azzal is demonstrálta, hogy a jeruzsálemi templomból, amely lényegében állami szentélyként működött, eltávolította az asszír állami kultusz kellékeit. A király azonban ennél a templomtisztitúciónál nem állt meg. Jelentősen megnövekedett országának vallási/ideológiai egységét, illetve a nemzeti önállóság és összetartozás érzését két további intézkedéssel kívánta megerősíteni.

Először is i. e. 622-ben a deuteronomiumi törvénygyűjteményt az ország vallási alkotmányává tette, s e törvénygyűjtemény megtartására a népet egy vazallusi szerződés keretében az Istennek tett hűségsküvel kötelezte el.

* Ezzel a tanulmánnyal a magam és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem nevében szeretném az ünnepeltet, dr. Schweizer József főrabbi urat 90. születésnapja alkalmából köszönteni. A Tanah / az Ószövetség mindkettőnk számára Isten kijelentését hordozza: adja a Mindenható, hogy fényénél, az Ézs 2,3 értelmében is, minél több jóakarátú ember meglássa a közöset, az értékeset, az ember-társat a másikban!

¹ Az itt ismertetett történelmi eseményekhez lásd Miller – Hayes 2003: 373–383.

Másrészt a király Jeruzsálemen kívül bezáratott minden szentélyt és áldozóhelyet. Az ezekhez kapcsolódó lokális tradíciók és kultuszgyakorlatok ugyanis lényegesen eltértek egymástól. A deuteronomista reform irányítói nyilván reálisan felmérték, hogy ezek a szent helyek egy teológiai és kultikus egységesítésnek mereven és sikeresen állnának ellen, s így a nemzeti egység megteremtésének útjában állnak: az tűnt tehát az egyetlen megoldásnak, hogy bezárják, egyszer s mindenkorra felszámolják őket.²

Jósiás ezzel Izrael vallástörténetének egyik legmélyrehatóbb reformját hajtotta végre, az úgynevezett jeruzsálemi kultuszcentralizációt (2Kir 22,8–23,28): Izrael ettől kezdve egyetlen helyen, a jeruzsálemi szentélyben mutatott be Istennek áldozatot.

Természetes következménye volt ennek a reformnak az, hogy a kötelező zarándokünnepeket, amelyeket eddig bármelyik szentélyben teljesíteni lehetett, Jeruzsálembe irányították át.

A kultuszcentralizáció keretében az évenkénti páskaünnep gyakorlatát is radikálisan átalakították. A páskát ugyanis addig otthon, családi körben ülték, s a páskabarány feláldozásának rítusát maga a családfő végezte. Az ünnepet eltörölni nyilván nem lehetett. Egyetlen megoldás kínálkozott tehát: a páskát hozzákapcsolták az egyik zarándokünnephez, a *macót* ünnepéhez, s ezzel a helyi, családi ünnep helyszínét szintén áttették Jeruzsálembe.³

S végül a kultuszcentralizáció keretében az évenkénti, mindenki számára kötelező kultikus lakomákat, az ún. *zebach*-áldozatokat is Jeruzsálembe irányították át: ilyen volt a mezőgazdasági termények tizedének (Deut 14,22–29) és az állatok első ellésének a bemutatása (Deut 15,19–23). Ugyanakkor a felajánlásként vagy egy fogadalom beváltásaként megült rendkívüli áldozati lakoma is csak a jeruzsálemi templomban volt ezentúl engedélyezve (vö. Deut 12,17–18).

Röviden: a kultuszcentralizáció értelmében bármiféle áldozati aktusra, és az azzal összefüggő szakrális étkezésekre csak és kizárólag Jeruzsálemben kerülhetett sor.

AZ ÁLLATVÁGÁS DESZAKRALIZÁLÁSA: A DEUT 12,13–19 ELEMZÉSE

Mindezeket a rendelkezéseket a reform ideológusai a deuteronomiumi törvénykönyv (Deut 12–26*) átszerkesztett változatában rögzítették. A kultuszcentralizáció parancsát programszerűen a 12. fejezetben fogalmazták meg, de a törvénygyűjtemény későbbi fejezeteiben, számos kiemelt ponton szintén

² Veijola 2004: 270. Természetesen Jósiás vallási indítékait ezzel nem kívánjuk tagadni: ambiciózus politikai terveihez a királynak szüksége volt az ÚR támogatására, amit a vallási megújulás eszközével kívánt biztosítani. Kultuszcentralizációja ugyancsak elképzelhetetlen lett volna a Sion/Jeruzsálem kiválasztottságának Jeruzsálemen kívül is széles körben elfogadott tanrétele nélkül, amelynek igazolását a város i. e. 701-es csodás megmenekülésében látták. A kérdésnek ezekhez az aspektusaihoz lásd Maag 1956: 10–18.

³ Ehhez lásd Kustár 2008: 73–84.

nyomatékkal megismétlik azt (lásd Deut 14,22–29; 15,19–23; 16; 17,8–13; 18,1–8; 19,1–13; 26,12–15).

Maga a 12. fejezet irodalomkritikailag meglehetősen összetett. Számomra Nielsen rekonstrukciója tűnt a leginkább meggyőzőnek: a folytatásban most, röviden, ezt ismertetem.⁴

(1*) Ezeket a rendelkezéseket és döntéseket kell azon a földön, amelyet atyáid Istene, az ÚR ad neked birtokul, 'megtartanotok' és 'teljesítenetek' mindenkor, amíg csak azon a földön 'éltek':

(2) El kell pusztítanotok mindazokat a helyeket, ahol az áthalatok meghódítandó népek szolgálják isteneiket, a magas hegyeken és halmokon, és minden zöldellő fa alatt. (3) Romboljátok le oltáraitokat, törjétek össze szent oszlopaitokat, ésszétek el szent fáikat, isteneik szobraiát pedig vágjátok darabokra! Még a nevüket is irtsátok ki arról a helyről!

(4) De ne így tegyetek Istenetekkel, az Úrral. (5a) Hanem azt a helyet keressétek fel, amelyet kiválaszt Istenetek az ÚR valamennyi törzsetek közül, hogy oda helyezze nevét, és ott lakjék. – (5b) oda menj! (6) Oda vigyétek égőáldozataitokat és zebach-áldozataitokat, tizedeiteket és felajánlásaitokat, fogadalmi és önkéntes áldozataitokat, marháitok és juhaitok elsőszülöttjét. (7a) Ott egyetek Isteneteknek, az ÚRnak a színe előtt, és örüljétek házatok népével együtt minden szerzeményeteknek! – (7b) amellyel megáld téged Istened, az ÚR.

(8) Ne tegyetek úgy, ahogyan mi itt ma teszünk: mindenki ahogyan jönnek látja. (9a) Mert még nem mentetek be a nyugalom helyére, az örökségbe. – (9b) amehet Istened, az ÚR ad neked. (10) Majd ha átkeltek a Jordánon, és letelepedtek azon a földön, amelyet örökségül ad nektek Istenetek, az ÚR, amikor már nyugton lesztek a körülöttetek levő összes ellenségeketől, és biztonságban laktok, (11) akkor arra a helyre, amelyet kiválaszt Istenetek, az ÚR, hogy ott lakjék az ő neve, oda vigyétek mindazt, amit parancsolok nektek: égőáldozataitokat, zebach-áldozataitokat, tizedeiteket, felajánlásaitokat és fogadalmi áldozataitok legjavát, amit csak az ÚRnak fogadtok. (12) Örvendezzettek Isteneteknek, az ÚRnak színe előtt fiaitokkal és lányaitokkal, szolgálóikkal és szolgálóikkal együtt, meg a lévítával együtt, aki a lakóhelyeden van, mert neki nincs örökrésze közöttetek.

(13) Vigyázz, ne áldozd fel égőáldozataidat bármelyik helyen, amelyet látsz, (14) hanem csak azon a helyen, amelyet kiválaszt az ÚR egyik törzsedben. Ott áldozd fel égőáldozataidat, és ott teljesítsd mindazt, amit én parancsolok neked!

(15) Amikor csak kívánsz, bármely lakóhelyeden vágatsz és ehetsz húst, amennyivel megáldott és amit adott neked Istened, az ÚR. Tisztátalan és tiszta ember egyaránt eheti azt, mint a gazellát, vagy mint a szarvast. (16) Csak a vért nem ehetitek meg. Öntsétek azt a földre, mint a vizet!

(17) Nem szabad megenned lakóhelyeden sem gabonának, sem mustodnak, sem olajodnak a tüzedét, sem marhádnak és juhodnak az elsőszülöttjét, sem fogadalmi ajándékaidat, amelyeket fogadsz, sem önkéntes áldozataidat, sem felajánlásaidat. (18) Csak Istenednek, az ÚRnak a színe előtt, azon a helyen, amelyet kiválaszt Istened, az ÚR,

⁴ Nielsen 1995: 133–137.

ott eheted meg azokat fiaddal és leányoddal, szolgáloddal együtt, meg a lévitával együtt, aki lakóhelyeden van, és örvendezzél Istenednek, az ÚRnak színe előtt minden szerzeményednek.

(19) Vigyázz, ne hagyj magára a lévitát, amíg csak földeden élsz!

Nielsen szerint a szakasz alaprége a 12,1.13–16.19. versekben olvasható. Legkorábban ehhez a 12,17–18 pontosító kiegészítése járult. Ezt követték időrendben 21–27. versek. Ez a két kiegészítés, valamint nem sokkal utánuk a 12,20 minden bizonnyal még azelőtt keletkezett, hogy a Deuteronomiumot a babiloni fogság korában a Deuteronomista Történeti Mű elejére illesztették (DtrG). Ahogy a kánaáni népek és a honfoglalás témája mutatja, a 12,2–7 minden bizonnyal a Deuteronomista Történeti Mű szerkesztőjének a számlájára írható. A 12,8–12 még későbbi kiegészítés lehet, amely egyrészt a törvénygyűjtemény végével (25,17–19), másrészt a salamoni templomépítés leírásával teremt utólag irodalmi kapcsolatot (1Kir 5,18; 8,56). A perikópa legkésőbbi betoldásait a 12,5bβ.7b.9bβ rövid szakaszai alkotják.⁵

Vizsgáljuk most meg a Deut 12 alaprégéből a 13–16.19. verseket! Ez a szakasz mutatja ugyanis, hogy a kultuszcentralizáció ideológusainak még egy komoly problémával kellett megbirkózniuk: ez pedig az étkezési célú állatvágás szakrális jellege volt.

Először is azt kell világosan látnunk, hogy Jósias király előtt minden egyes állatvágás kultikus aktusnak, áldozatbemutatásnak minősült.⁶ Az ölés még az állatok esetében sem számított Izraelben magától értetődőnek: az őstörténet elbeszélései szerint Isten az Éden kertjében még nem engedte meg az állatok leölését és elfogyasztását – erre a ragadozók és maga az ember csak az özönvíz után, a Nóéval kötött szövetség keretében kapott engedélyt. Az izraeli vallás ugyanis az élet egyedüli urának Istent tekintette: életet teremteni csak ő tud, és elvenni is alapvetően az ő joga. Az öléssel tehát az ember mindig az Isten hatáskörébe avatkozik – ami szükségszerűen rituális óvintézkedéseket igényel.⁷ A Deut 12,23–25 és a Lev 17,10–14 szerint az ószövetségi korban az élőlények lelkét, illetve életerejét a vérrel azonosították: a lélek pedig Istentől jön, s ezért az kizárólag őt illeti. A szükséges óvintézkedés ezért abban állt, hogy a levágott állat vérért nem fogyasztották el, hanem azt egy arra alkalmas, szent helyen Istennek szentelték oda (Lev 1; 3–5),⁸ illetve az étkezésbe az Istent is bevon-

⁵ Nielsen 1995: 136. Alapvetően másképp Veijola 2004: 265–266, aki a fejezet alaprégét a 12,13k.17k.21abéta versekben látja, és a profán állatvágásra vonatkozó 15*.16. verseket egy fogság korabeli, de DtrG utáni szerkesztőnek tulajdonítja, a 19. verset pedig a 12bβ-val együtt fogság után kiegészítésnek tartja.

⁶ Így szinte valamennyi kutató, lásd Bergman – Lang 1977: 523, Maag 1956: 14.17, Hermisson 1965: 18, von Rad 1983: 66–67, Tórh 1995: 267, Kraus 1962: 141–144, Nielsen 1995: 140, Veijola 2004: 269.

⁷ Ehhez lásd Maag 1956: 14–15.

⁸ Így Rendtorff 1967: 146.149.238.

ták.⁹ Az állatvágás szakrális jellegét maga a héber terminológia is világosan kifejezésre juttatja: a héber *zēbach* ige egyszerre jelenti az állat levágását, illetve egy közös lakoma keretében annak kultikus feláldozását.¹⁰

Hogyan történt Jósiás előtt egy ilyen állatvágás? A rítus az 1Sám 1–2 és a Tóra rendelkezései alapján viszonylag jól rekonstruálható.¹¹

Az állatvágásra normál körülmények között az adott település melletti áldozóhalmon (pl. 1Sám 9; 16,2–5; 20,6) vagy egy nem túl távoli, ismertebb kultushelyen került sor (1Sám 1–2; 2Sám 15,7kk; 1Kir 12,27). Akár így, akár úgy, az állatot szent helyen kellett levágni: maga a Deut 12 is ezt feltételezi, s azért tárgyalja ezt a kérdést éppen a vidéki áldozóhelyek bezárásának összefüggésében.

A privát jellegű *zēbach*-áldozat általában a család vagy a nemzetség szűkebb körében zajlott. Az állatot maga a családfő vágta le, és ő öntötte az állat edénybe felfogott véréit is az oltárra.¹² A fogság előtti korban a papok ezt a feladatot még nem vették át a laikusoktól: az ő minimális szerepük sokáig csak a szentély felügyeletében állt, illetve abban, hogy az áldozati állat kövérjének bizonyos részeit (Lev 3,3kk és 7) az Istennek járó részként az oltáron elégessék (vö. 1Sám 2,15).¹³

Az állat húsát a család feldarabolta és fazekakban megfőzte. Ezután a család megvárta a kövére elfüstöltetését (1Sám 2,15), majd a családfő áldást mondott (1Sám 9,13), kiosztotta a lakoma résztvevőinek adagját (vö. 1Sám 1), s az ételből ekkor a papoknak is juttatott (Lev 7,12–14). A Deut 12,19 az állatvágás összefüggésében szintén megemlíti a lévitákat. Jósiás reformjának ideológusai ugyanis világosan látták, hogy az állatvágás profanizálásával a léviták elesnek majd ettől a bevételi forrásuktól – ezért tartották fontosnak a reform következményét e téren tompítani, és a róluk való anyagi gondoskodás szükségességét továbbra is hangsúlyozni. A bor és a sör fogyasztása, és az ezzel együtt járó „örvendezés” természetes velejárója volt a lakomának. Az áldozatbemutatás hivatalosan másnap reggel ért véget, amikor is a megmaradt húst helyben elégették (Lev 7,16k).¹⁴

⁹ Maag 1956: 15k. Az állatvágás szakrális jellegét, ha nem is magyarázza, de mindenképpen elősegítette az, hogy akkoriban a húsevés ritka, különleges, ünnepi alkalomnak számított, lásd Kraus 1962: 141.

¹⁰ Lásd Bergman – Lang 1977: 509–514.

¹¹ Lásd Bergman – Lang 1977: 522, Rendtorff 1967: 133–149.

¹² A *zēbach*-áldozat véréit az Ex 23,18; 34,25 külön megemlíti, a Deut 12,27 pedig a profánná nyilvánított állatvágással szemben e rítus érvényességét és fontosságát hangsúlyozza – a Jeruzsálembe átírányított kultikus, áldozati állatvágásokkal kapcsolatban.

¹³ Így Bergman – Lang 1977: 522, Rendtorff 1967: 147. Másképp Rost 1981: 88–89, aki még a kövére bemutatása terén sem számol eredetileg a papok tevékeny részvételével, hasonlóan Karasszon 1994: 74.77–78. A laikusok kiszorítása a vér bemutatásának terén az Ez 40–48 törvénytervezetében jelenik meg először, amit majd a második templom korában ültetnek át a gyakorlatba, lásd Bergman – Lang 1977: 525.

¹⁴ Lásd Bergman – Lang 1977: 522–523.

Wellhausen és Lang szerint volt ennek a közösségi áldozatnak egy jóval egyszerűbb formája is, amit például váratlan vendégek vagy vidám együttlétek kedvéért végeztek (lásd pl. Gen 31,54; 1Sám 28,24; 1Kír 1,9; 19,21): ennek során az egyetlen kultikus aktus a vér kiöntése volt, amit, ahogy azt láttuk, a szentélyben is maga a családfő végzett el.¹⁵ Az 1Sám 6,14; 14,32–35 szerint ilyenkor egy nagyobb követ is kinevezhettek alkalmi oltárnak, s így a rítus a szentélyen kívül is végrehajthatóvá vált, a levágott állatot pedig – a páska-barányhoz hasonlóan – otthon is elfogyaszthatták.¹⁶ Az iszlám előtti arab vallás nyomai hasonló rítusokról árulkodnak.¹⁷

A kultuszcentralizáció hívei nyilvánvalóan látták, hogy ezeket a szakrális lakomákat gyakoriságuk és alkalmi jellegük miatt nem lehet Jeruzsálembe átirányítani. Az a megoldás tehát, amit a zarándokünnepeknél, a jóval ritkább *zebach*-áldozatoknál, vagy amit a páskánál alkalmaztak, itt nem volt kivitelezhető. Ha azonban a kultuszcentralizáció követelményéhez hűek akartak maradni, csakis egyetlen másik megoldást választhattak: az állatvágást ki kellett vonniuk a szakrális aktusok közül, azaz a szakrális, szent, áldozati jellegét megtagadva „profanizálniuk” kellett.

Ez a deuteronomisták egyik legradikálisabb újítása volt: egy addig szakrális eseményt egyszerűen kivontak a kultikus szférából, s ezzel megszületett a profán állatvágás.¹⁸ A 15–16. versek e profán állatvágás szabályait rögzítik.

A rendelkezés először is azt hangsúlyozza, hogy az étkezési célú állatvágás nem tartozik a kultuszcentralizáció hatálya alá. Húst bármikor és bárhol ehet az ember, mondja a szöveg: sem szent idő, sem szent hely nem szab ennek határt, illetve gyakoriságban és mennyiségben sincs semmiféle megkötés: mindenki annyit fogyaszthat belőle, amennyit csak kíván, illetve amennyire módja van.

Azt, hogy ez a húsevés nem számít többé áldozatnak, a 15. vers két módon is nyomatékosítja. Először is, mondja a szöveg, ebből a húsból tiszta és tisztátalan ember is ehet. Áldozati lakomán az öszövétségi törvények szerint csakis kultikusan tiszta ember vehetett részt: aki bármilyen módon, például betegség, menstruáció, magömlés vagy holttest érintése miatt tisztátalanná vált,

¹⁵ Wellhausen 1961³: 117–118, Bergman – Lang 1977: 523. Hogy a kiontott vér kultikus „hatástalanítása” milyen komoly követelmény volt, azt az 1Sám 14,32–35 még jelenlegi formájában is jól mutatja – lásd a kérdéshez Rost 1981: 67–68.

¹⁶ A Gen 31,54-nél a *zebach* egy akkor készült körakásnál, az 1Kír 1,9 szerint egy ismertebb sziklánál történik.

¹⁷ Ezekhez lásd Wellhausen 1961³: 117–118 és újabban Rost 1981: 68–69.

¹⁸ Így a profán állatvágás deuteronomista eredetéhez Bergman – Lang 1977: 523, Hermisson 1965: 18 („eine revolutionierende Neuordnung”), von Rad 1983⁴: 66–67, Tóth 1995: 267, Maag 1956: 14, Kraus 1962: 141 szintén azzal számol, hogy eredetileg minden állatvágás kultikus aktusnak számított, de szerinte a deuteronomisták az itteni rendelkezéssel egyszerűen a *zebach* áldozati formát megszüntették, lásd Kraus 1962: 143–144. Nielsen 1995: 140 szerint is a deuteronomista reform során eredetileg a *zebach* teljes megszüntetéséről (!) határoztak, de szerinte a 12,17–18 betoldása ezt visszavonja, utólag mégiscsak elismerve a jeruzsálemi *zebach*-áldozatok létjogosultságát. Milgrom 1976: 1–17 szerint a profán állatvágás korábbi eredetű, s először arról Hóseásnál olvassunk: nézetét jogosan utasítja vissza Nielsen 1995: 140.

ideiglenesen kizárta magát a szent helyekről, és így az áldozati lakomákból is (így a közösségi áldozatokról a Lev 7,19–21). Az étkezési célú, profán állatvágáson azonban – mondja itt a szöveg – tisztátalan ember is részt vehet.

Ezt követően a szakasz a levágott háziállat húsát a gazella és a szarvas húsához hasonlíttja.¹⁹ Ez a két nemes vad kultikus értelemben tisztának számított (Deut 14,5), azaz emberi fogyasztásra alkalmas volt. Ám az Ószövetség kultikus rendelkezéseiben áldozati állatként mindig csak háziállat szerepel, tehát vadakat nem lehetett Istennek áldozatként bemutatni. Azaz, hangsúlyozza a szöveg, ezentúl az otthon levágott háziállat fogyasztásának semmiféle szakrális jellege sincsen: az áldozatra egyébként alkalmas juhot, kecskét és marhát ezentúl otthon csak úgy fogyaszthatják, mint az áldozatbemutatásra alkalmatlan mezei vadakat.

A 16. vers nyomatékka kiemeli azonban, hogy a régi szakrális állatvágás egy eleme változatlan formában megmarad: az állat vérenek kicsorgatása továbbra is kötelező – azaz az állat vérének szabad megenni. Ez a tilalom a zsidó étkezési szokásoknak máig is az egyik legmarkánsabb eleme; ahogy Lang írja: a kultikus rendelkezés a profán állatvágás megszületésével kulturális szokássá változott.²⁰

A kultuszcentralizáció hívei tehát a vérevés tilalmát az étkezési célú állatvágás kapcsán is érvényben tartották. Ugyanakkor itt is gondosan ügyeltek arra, hogy a megfogalmazásban jelezzék: az aktus elvesztette szakrális jellegét. A Deut 12,27 azt hangsúlyozza, hogy a Jeruzsálembe átirányított *zebach*-áldozatok során az áldozat vérének az oltárra kell hinteni. A 16. vers ezzel ellentétben azt írja elő, hogy a levágott állat vérének a földre kell önteni, úgy, „mint a vizet” (ugyanígy a Deut 12,23k.). A Deut 12 szerint tehát a profán állatvágás és a *zebach*-áldozat között – a helyszínen túl – éppen ez a különbség: a profán vágásnál a vér a földre kerül, mint pl. a Lev 17 szerint az elejtett vadállat esetében (17,13), míg a kultikus, áldozati állatvágásnál azt felfogják, és az oltárra teszik.²¹

A 15–16. versek rendelkezése csaknem szó szerint megismétlődik a Deuteronomium egy másik helyén, a 15,21–23-ban. Ott az áldozatra alkalmatlan elsőszülött állat levágásáról van szó: a szöveg ott is ugyanezzel a három elemmel igyekszik nyomatékosítani, hogy ezeknek a „selejt” állatoknak az otthoni levágásával és elfogyasztásával nem jött létre áldozati aktus: ezeknek a húsát is eheti tiszta és tisztátalan, akár a gazellát és a szarvast, és ezeknek a vérének is (az oltár helyett) a földre kell kiönteni, úgy „mint a vizet”.²²

Mint fentebb már láttuk, a 17–18. versek utólag kerültek a fejezet alaprétegébe. Ez a szakasz azt az esetleges téves következtetést akarja eloszlatni, hogy a kultuszcentralizációval megszűnne az Istennel való közös, kultikus

¹⁹ Von Rad 1983a: 66.

²⁰ Bergman – Lang 1977: 523.

²¹ Rendtorff 1967: 145, hasonlóan Veijola 2004: 274.

²² Tóth 1995: 267.

étkezés, a vele való asztalközösség. Nem minden húsevés válik profánná, hangsúlyozza a szakasz, hiszen a közösségi áldozatok lehetősége továbbra is megmarad: ezentúl azonban ezeket csak és kizárólag Jeruzsálemben lehet majd teljesíteni.²³ A fejezet folytatása, a 12,20–27 egy újabb kiegészítés, ami az alaprétteg rendelkezését némileg pontosítja, illetve szigorítja is: a profán állatvágás e szakasz szerint ugyanis csak azoknak megengedett, akik túlságosan távol laknak Jeruzsálemtől.²⁴

ÖSSZEGZÉS

Foglaljuk most össze az eredményeinket! A Jósias király idejében végrehajtott nagyszabású vallási reformok magukkal hozták egy addig szakrálisnak tekintett rítus tudatos profanizálását.

Izraelben ugyanis korábban az étkezési célú állatvágás is áldozati aktusnak számított, amely az adott településen, egy szent helyen zajlott, s melynek során a vér Istennek szóló felajánlásként került az oltárra. Egyetlen legitim szentély esetében azonban ez a rítus nyilvánvalóan nem volt többé kivitelezhető. Jósias reformjának ideológusai ezért az állatvágás profanizálása mellett döntöttek, és a Deut 12,13–19 rendelkezésével az aktust egyszerűen kivonták a szakrális cselekmények sorából.

Vallástörténetileg érdekes, és a nagy vallási reformok (és reformációk) során is megfigyelhető jelenségre látunk itt egy példát: az igazán lényeges dolgok szentségének óvása, megőrzése, jelen esetben a szent és a profán tér markánsabb különválasztása érdekében bizonyos vallási elemek és rítusok tudatos profanizálása szükséges és elfogadható eljárásnak minősül.²⁵

FELHASZNÁLT IRODALOM

Bergman – Lang 1977

J. Bergman, – (Ri.) – B. Lang, „Zebach”, in G. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Band II), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 509–531.

²³ A Lev 17,1–7 bármilyen állatvágást a szent sátorhoz rendel, mondván, hogy ellenkező esetben az a „gonosz szellemeknek” bemutatott áldozat, azaz halálos bűn. Ez a rendelkezés tehát mintha ismét betiltaná a profán állatvágást. A szakasz értelmezése vitatott, lásd röviden Bergman – Lang 1977: 521.

²⁴ Lásd Nielsen 1995: 134.

²⁵ Ugyanakkor annak, hogy az étkezések már Jósias korában elvesztik szakrális jellegüket, s így nincsenek Jeruzsálemhez vagy bármely szentélyhez kötve, jelentős szerepe lehetett abban, hogy Izrael hite a templom elpusztulása és a Jeruzsálemtől való, áthidalhatatlan fizikai távolság ellenére is a babiloni fogságban a zsidó nép számára megélhető maradt. Ehhez az aspektushoz lásd Maag 1956: 18.

- p>Hermisson 1965
- Hans-Jürgen Hermisson, *Sprache und Ritus im alt-israelitischen Kult: zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament* (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Karasszon 1994

Karasszon István, „Áldozat az óizraeli vallásban”, in Karasszon (szerk.), *Az óizraeli vallás* (A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliái és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai 6), Budapest: k. n., 69–83.

Kustár 2008

Kustár Zoltán, „A zarándokünnepek reformja Jósias korában. A Deut 16,1–17 magyarázata”, in *Studia Biblica Athanasiana* 10: 63–96.

Kraus 1962

H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes* (Beiträge zur evangelischen Theologie 19, 2), völlig neubearb. Aufl., München: Kaiser Verlag.

Maag 1956

Victor Maag, „Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation” in *Vetus Testamentum* 6: 10–18.

Milgrom 1976

Jacob Milgrom, „Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy” in *Hebrew Union College Annual* 47: 1–17.

Miller – Hayes 2003

J. M. Miller – J. H. Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 3), Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsésztudományi Kar.

Nielsen 1995

Eduard Nielsen, *Deuteronomium* (HzAT I/6), Tübingen: J. C. B. Mohr.

von Rad 1983⁴

Gerhard von Rad, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium* (Altes Testament Deutsch 8), Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht.

Rendtorff 1967

Rolf Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Rost 1981

Leonhard Rost, *Studien zum Opfer im Alten Israel* (BWANT 113), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer.

Tóth 1995

Tóth Kálmán, „Mózes öt könyvének magyarázata” in (szerk. nélkül) *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, I. kötet, Budapest: Kálvin János Kiadó, 135–276.

Veijola 2004

Timo Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (Altes Testament Deutsch 8/1), Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht.

Wellhausen 1961³

Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin: De Gruyter.

JHWH VITABESZÉDE IZRAELLEL (IZ 40,12–31)

EXEGETIKAI MEGJEGYZÉSEK

Xeravits Géza

A bibliai héber nyelvbe igazán mélyen és lelkesítően Schweitzer József professzor úr szövegolvasási óráin kaptam bevezetést a kilencvenes évek elején, a Rabbiképző Intézetben, ahová több, a Héber Biblia iránt érdeklődő Pázmányos diáktársammal jártunk át. Professzor úr átfogó műveltsége, kifogástalan felkészültsége és kedves humora mindannyiunkat rögvest rabul ejtett, s bizonynal kikerülhetetlen részese lett annak, hogy a korai zsidóság kutatására adtam magam. E születésnapját köszöntő kötetben a babiloni fogság kora egy kiemelkedő egyéniségének irodalmi örökségével szeretnék foglalkozni, azzal a névtelen prófétával, akit a szakmai közbeszéd Deutero-Izajás néven emleget, s akinek igehirdetését először Schweitzer professzor úr vezetésével olvashattam héberül. Az alábbiakban Deutero-Izajás könyvének egyik legelső perikópájához szeretnék fűzni néhány exegetikai megjegyzést.

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

A Iz 40,12–31 verseket a kutatók általában egy összefüggő, több alegységből megkomponált szövegegységként kezelik, jöllehet az alegységek elhatárolását illetően a vélemények megoszlanak. A maszoréta szöveg az alábbi felosztást kínálja: vv. 12–16; 17–24; 25–26; 27–31, és ez a beosztás – egyetlen problematikus pontot leszámítva – helyesnek tűnik. A 40,17 elhelyezése a maszoréta szövegben nyilvánvalóan téves, ez a vers valójában a megelőző egységet zárja le, s az újabb alegység a 40,18-cal indul. Ezt megerősíti tartalmi párhuzama a 40,25-tel, amely a rákövetkező alegység kezdetén áll. A maszoréta szöveg többi szakaszzáró jele azonban pontosan tükrözi az alapvető irodalmi egységek határait.¹

¹ Hasonló beosztást ad pl. Westermann 1976: 41–53 és Melugin 1976: 90–93 is. Egyes kutatók ettől eltérő véleményen vannak. Így pl. Schoors 1973: 257–259, a 20. és 21. versek közé illeszti a 41,6–7 szakaszt. Spykerboer 1976: 30–58 öt alegységet különít el (vv. 12–17; 18–20; 21–24; 25–26; 27–31). Baltzer 2001 a 12–31. verseket Spykerboerhoz hasonlóan öt részre bontja, továbbá a 9–11. verseket hozzákapcsolja a 12–17-hez. Bonnard 1972: 96–97 a szakasz hármas tagolása mellett érvel: vv. 12–20; 21–26; 27–31. De Moor 1993: 181–216, a 40,12–31-et a 40,1–11-gyel egy egységnek tartja.

A 40,12 vers egy kérdőszóval indul (כִּי, 'ki?') és ugyanez tér vissza a 40,18 és 25 elején (וְכִי formában). Ez arra utal, hogy e szakaszok egymáshoz kapcsolódnak, s a 40,12 éppen egy, a 40,18 és 25 versek által indított egységgel egyenrangú szakasz kezdeteként tűnik fel, nem pedig egy más egységen belüli elemnek. Ez a megfontolás Baltzer és de Moor javaslatát valószínűtlené teszi.

A 40,12–31 műfaja: vitabeszéd (*Disputationsrede*). JHWH vitáját tartalmazza Izraellel, a vitapartnert világosan azonosítja a 27a félvers. Westermann ugyanakkor aláhúzza azt is, hogy e szakasz részleteiben a leíró dicsőítés (*beschreibendes Lob*) vagy himnusz felépítésének megfelelően áll össze, egységünk tehát egy profán és egy kultikus műfaj együttes alkalmazásával került kialakításra.²

E szakasz kérdések egész sorát tartalmazza. Az első három egység kérdései költőiek vagy szónokiak, általánosságban szólítanak meg mindenkit, a negyedik egység (vv. 27–31) viszont kifejezetten Izraelhez szól, s ennek konkrétságában nyeri el teljes értelmét az első három egység „teo-lógiája” is.³

JHWH ÖSSZEMÉRHETETLENSÉGE I. (VV. 12–17)

- | | |
|-----|--|
| 12a | Ki mérte meg tenyerével a vizet,
és az eget arasszal (ki) mérte fel?
És mind mérőeszkőzzel a föld porát, |
| 12b | és (ki) mérte ki mércével a hegyeket,
és a dombokat mérleggel? |
| 13a | Ki irányította JHWH leheletét, |
| 13b | és ki tanította tanácsára? |
| 14a | Kivel tanácskozott, hogy kiokosítsa őt,
és (ki) tanította őt az igazság ösvényére? |
| 14b | És (ki) tanította őt tudásra,
és az okosság útját (ki) tudatta vele? |
| 15a | Íme, a népek olyanok, mint csepp a vederből,
és mint porszem a mérlegen, (annyit) érnek; |
| 15b | íme, a szigetek, annyit nyomnak, mint a por, |
| 16a | és Líbanon tűzgyújtásra sem jó, |
| 16b | és vadja áldozatnak sem jó. |
| 17a | Mind a népek, mint semmiség ölelte, |
| 17b | semmiségnek és pusztaságnak számítanak nála. |

² Westermann 1964: 127–132. (Utóbbihoz vö. Schoors 1973: 250 *caveat*-ját.) A leíró dicsőítés műfaját tárgyalja Westermann 1963: 87–97, meghatározását lásd *ibid.*: 26: „[A] leíró dicsőítés... Istennek nem az egyszeri, éppen megtörténő tettét dicséri, hanem összefoglalja a teljességet, Istent cselekedete és léte horizontjának egészére tekintve dicséri. Szemben a tudósító dicsőítéssel (*berichtendes Lob*), nincsen egy meghatározott, egyedi indítéka, nem a megmentettek hitvallása, hanem a »nagy Isten nagy tetteire« tekint minden időben és helyen, mindenek fölött dicséri Őt.”

³ Vö. Westermann 1976: 42–43.

A 12. verssel tematikus váltás következik be a fejezet anyagában, a következő versek központi témája JHWH bármi mással való összehasonlíthatatlan mivolta.⁴ Ami a 12–31. versek első irodalmi egységét illeti (vv. 12–17), Elliger és különösen Baltzer felhívják a figyelmet ennek költői szempontból művészi megszerkesztettségére.⁵ A teremtett világ elemeinek a megmérése magára a teremtésre utal vissza, nem pusztán ezeknek a dolgoknak átlátására és ismeretére, nem tudományos megalapozottságról, hanem létrendi függőségről tanít itt a próféta.⁶

Vallástörténeti szempontból figyelemre méltóak a Schoors és Baltzer által idézett babiloni szövegek, amelyek Mardukot s egyéb istenségeket neveznek meg a deuterio-izajási kérdés kijelentő változatával: „aki megméri a tenger vizeit”.⁷

Maga a vers – és ezzel az általa bevezetett irodalmi egység – egy szép gondolatpárhuzammal indít, melynek szerkezete a + b + c || c' + b' + a':

Ki mérte meg	tenyerével	a vizeket,
és az eget	arasszal	(ki) mérte fel?

Egyes sémi szövegtanúk, így az 1QIsa^a és a Pesitta a parallelizmus még pontosabbá tétele végett a b' elemet kibővítik, „arasszal” helyett „araszával” olvasatot hoznak. Szövegkritikailag azonban inkább a maszoréta szöveg nehezebb változatának kell előnyt biztosítanunk. Ugyancsak a maszoréta szöveg olvasatát fogadjuk el a מִי (‘vizek’) kifejezés esetében, szemben a Qumránban található מִן הַיָּם-mal (‘a tenger vizei’), hiszen a מִי – מִיָּם (‘vizek’ – ‘egek’) asszonánc költőileg szándékosnak tűnik.⁸

Az említett mérőeszközök közül a שֶׁלֹּם 'harmadmérték', azaz egy nagyobb mértékegység egyharmadát jelenti, a שֶׁלֹּם egyfajta kézímérleg, míg a מִשְׁכָּל leginkább kétserpenyős mérleg (erre utal a nyelvtani kettős szám is).

A megelőző vers kérdő tónusa folytatódik a következőkben, egy tematikus fókuszváltással: a próféta ezúttal a teremtett világ feletti szuverenitás helyett JHWH mindenképp felett való ismeretét és tudását említi. A v. 13a mintegy összekötő szerepet tölt be ebben a fókuszváltásban: a הָיָה יְהוָה kifejezést kapcsolatba hozhatjuk a Gen 1,2 képpel. (Természetesen nem kívánjuk azt állítani ezzel, hogy a próféta itt idézné a *Hexaéméron* elbeszélését – ennek konkrét keletkezési idejét nehéz pontosan meghatározni, a gondolkodásmód azonban kétségtelenül hasonló.) Isten lelke nem egyfajta sajátos metafizikai entitásként kerül említésre, hanem sokkal inkább Isten csodálatosan működő

⁴ E témát számos tanulmány tárgyalja, lásd pl. Labuschagne 1966; illetve Brettler 1998.

⁵ Baltzer 2001: 65–66 három strófát különböztet meg egységünkben, melyeket tematikus indokokon túl a bennük megfigyelhető asszonáncok alapján is kijelölhetünk, ekképp: I. strófa: v. 12 (-*gim* és -*im* végződések); II. strófa: vv. 13–14 (-*enu* és -*ébu* végződések), III. strófa: vv. 15–17 (*bén* és *én* szavak).

⁶ Vö. North 1964: 83.

⁷ Schoors 1973: 251, Baltzer 2001: 67; vö. ANET 309, 332–333.

⁸ Vö. Baltzer 2001: 60.

erejét jelöli.⁹ North tehát helytelenül jár el, amikor „the mind of the Lord”-ot fordít itt.¹⁰ Ugyancsak a v. 13a kapocs-jellegét húzza alá az is, hogy benne a v. 12aß igéje tér vissza.

A 12aß és a 13a félversekben a szerző tehát ugyanazt az igét (יָדַח) – úgy tűnik – kétféle értelemben használja. Schoors kimutatja, hogy ezt már az ókori fordítások szóhasználata is tükrözi, ezek ugyanis más szóval adják vissza a két יָדַח-t (így pl. θ: ἐμέτηρσεν és ἔγνων, α': ἠτοίμασεν és ἐσταθμήσατο, v: ponderavit és adiunxit, s: مضى és دأى).¹¹

A 13b félverssel megszűnik a „felmérhetetlenség” képének idézése, a szerző JHWH összehasonlíthatatlan tudását úgy említi, mint amely eredetében külső forrást nem igényel.

JHWH összemérhetetlenségének bemutatása után a 15–16. versekben a próféta az ellenkező végre is szót kerít, és a pogány népek semmiségét állítja szembe a kikutathatatlan isteni teljességgel.

Maga a v. 15 meglehetősen problémás. Mindjárt az első *kolon* két *bapax legomenon* tartalmaz: יָדַח és יָדַח, de ugyanilyen *bapax* az egyes számban álló יָדַח is a következő *kolon*ban. Egyéb sémi nyelvek adatai alapján a יָדַח-t mint 'csepp', a יָדַח-t pedig mint 'veder' azonosítják.¹² A יָדַח értelmezésében eligazodást nyújt a Sir 42,4, melynek héber szövege (MS B és M, de különösen az előbbi) ugyanezt a יָדַח מִדְּמִיּוֹת-ot tartalmazza a görög ἀκριβεία ζυγοῦ ('a mérleg pontossága') megfelelőjeként: pontos mérleg az, amelyik a porszemig helyesen mér.¹³

A 16. verset egyes kutatók késői hozzáadásnak tartják. Jelen pozíciójában mindenesetre szépen vezet tovább a megelőző verset, és mutat egyúttal előre is, a bálványoszobrokkal foglalkozó következő irodalmi alegység anyagára. A Libanon itt komplex szimbólum. Hatalmas kiterjedésű erdői, méltóságos termű fái még áldozati tűz gyújtására sem jók – éppígy a fából készült bálvány sem ér semmit, vö. a következő egység –, vadbősege kontrasztosan értéketlen a JHWH számára kedves áldozathoz képest.

Az alegységet záró 17. vers megerősíti a népek semmiségének tanítását. Különösen kiemelendő a 40,17b יָדַח-ja, amely – érdekes módon – ismét csak a Gen 1,2-t idézi.

⁹ Vö. Westermann 1976: 44.

¹⁰ North 1964: 83.

¹¹ Schoors 1973: 247–248.

¹² Vö. HALOT, s.v., utóbbihoz lásd még Jastrow, 310a.

¹³ Dahood 1966: 414–416 a három kérdéses szóból kettőt máshogy értelmez, a feltételezett ugárit párhuzamok, és a Num 24,7a kérdéses helyének sajátos értelmezése alapján. A יָדַח szerinte a többes számban többször előforduló יָדַח-egyes számú alakja, jelentése így 'felhő'. A יָדַח-énak a paralelleje lenne (vö. Num 24,7a). A v. 15a tehát így hangzana: „íme a nemzetek, mint csepp a felhőből, mint mérleg alakú felhő (*pan-sized cloud*), annyit érnek.” Dahood értelmezése számos ponton problémás (a יָדַח-hez vö. pl. UT, §19.1430), legkézenfekvőbb cáfolatául Sirák fia könyvének fentebb említett félversének anyaga kínálkozik (vö. még Schoors 1973: 248–249).

POLÉMIA A BÁLVÁNYOK ELLEN (VV. 18–24)

- 18a És kihez hasonlítánátok Istent?
 18b Milyen hasonmást készítenétek róla?
 19a A bálványt mester készíti,
 és ötvös fedi arannyal,
 19b és az ötvös forrasztó ezüstjével.
 20a Aki talapzatot készít,
 nem korhadt fát választ,
 20b képzett mestert keres magának,
 hogy meg nem ingó bálványt készítsen.
 21a Hát nem tudjátok, hát nem halljátok,
 hát nem hirdették kezdettől nektek,
 21b hát nem értettétek meg
 a föld alapjait?
 22a Ő, aki a föld korongja felett lakik,
 melynek lakói, mint a sáskák,
 22b ő, aki kiterjeszti az eget, mint a fátylat,
 és kifeszíti, mint lakósátrat,
 23a ő, aki a vezéreket megsemmisíti,
 23b és a föld bírját semmivé teszi,
 24a valóban, még el sem plántálták,
 el sem vetették őket,
 meg sem gyökerezett
 törzsökük a földben,
 24b rájuk fúj és elszáradnak,
 és a vihar, mint ocsút felkapja őket.

A szöveg újabb irodalmi alegysége újabb kérdéssel indít, ezúttal két különböző szempontot domborítva ki: Isten bármi mással való összehasonlíthatatlanságát (הַאֵלִים), és a bálványoktól való különbségét (מִתְדַמֶּה). A két kérdő félverset a דָּמָה ('hasonlónak lenni', *piél*: 'hasonlítani') gyök kapcsolja össze. Ezzel a verssel a könyv első bálványimádás elleni polemikus szakasza kezdődik (lásd még különösen 41,5–7; 44,9–20; 46,5–7).¹⁴ Ezen szövegeknek Melugin sajátos, sztereotip szerkesztési módját írja le, a következőképp:¹⁵

(1) összehasonlításra irányuló kérdés; (2) esetenként szarkasztikus hangvételű bemutatása a bálványok készítésének; (3) a hallgatóság felszólítása, hogy visszaemlékezzenek arra, amit régtől tudnak; (4) ez utóbbi tartalmát pedig himnikus formában kifejezi az egység lezárása.

¹⁴ Vö. Spykerboer 1976.

¹⁵ Melugin 1976: 33.

A v. 18 Istent – némiképp váratlan módon – לֵא-nek nevezi. A kutatók jó része ennek teológiai jelentőséget tulajdonít. Schoors szerint az לֵא istennév használata önmagában egy monoteisztikus hitvallás, és hozzáteszi, hogy a szó – jöllehet a kánaánita panteonból kölcsönződött – Deutero-Izajásnál már teljesen elvesztette politeisztikus összefüggéseit.¹⁶ Ennek azonban némiképp ellene mond az, hogy Deutero-Izajás hatszor a bálványokra használja az לֵא-t.¹⁷

A 19–20. versek – érdekes közjátékként – a bálványkészítő iparosok műhelyébe vezetik az olvasót. Elhelyezkedésük többeknek problémát jelent – együtt a 41,6–7-tel. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy a 40,19–20 eredeti helye a 41,6–7 előtt volt (Westermann), míg mások az utóbbi verseket helyezik át ide (Schoors). Megint mások meghagyják a vv. 19–20-t ezen a helyen, de glossza jellegét aláhúzzák (McKenzie).¹⁸ Ugyanakkor, ha számot vetünk Roy Melugin fentebb említett szerkezeti javaslatával, e versek semmilyen áthelyezésére nincsen szükség.

Amúgy e két vers elhelyezkedésén túl is számos problémával terhelt. Mindjárt ami az első szót illeti, egyesek a הָאֵל elején levő *hē* nem névelőnek tartják, hanem kérdőszócskának ('a bálvány?'), mellyel a szerző a megelőző kérdésekre kérdezne vissza.¹⁹ Ez azonban problémás, mert így a v. 20 elején álló הָאֵל esetében is hasonlót várnánk a párhuzam miatt. Baltzer meg is kísérel emellett érvelni, és úgy gondolja, a két *hē* egyaránt a rájuk következő vers egészére kérdezne rá, ugyanakkor a v. 20 elején lévő *hē* világosan nem kérdőszócska.²⁰ Schoors javaslata („The idol! a workman casts it”, etc.) emfatikus értelemben veszi a *hē*-t, szükségtelenül.²¹ A vv. 19–20 ugyanis, a v. 18 kérdésére válaszul, két kijelentő mondatban mutatja be a bálvány készítését – s ezzel mesterséges mivoltát.

Maga a הָאֵל szó kultikus eszköz, eredetileg kifaragott bálványra utal,²² de később öntött bálványra is használták.²³ Ez az előfordulás is ezt tükrözi, a הָאֵל gyök jelentése '(ki)önt'. A v. 19 egy öntött bálvány elkészítésének fázisait írja le, aprólékos részletességgel.²⁴ A הָאֵל, egy közelebről nem azonosított mesterember kiönti a szobrot, az ötvös (צֹרֵף) pedig bearanyozza a felületét. A v. 19b már kérdéses, itt ugyanis a הָאֵל szó *hapax*. Általában „láncnak” szokták fordítani, a félvers végén levő הָאֵל-et pedig הָאֵל-ra javítják, mely szerint 'és ezüstös láncot olvaszt rá'. Célszerűbbnek tűnik azonban Marjo Korpel megoldását elfogadni, aki egyéb sémi analógiák alapján a הָאֵל gyököt 'forrasztani' értelemben veszi

¹⁶ Schoors 1973: 252.

¹⁷ Vö. North 1964: 85.

¹⁸ Westermann 1976: 46–47, Schoors 1973: 252–253, McKenzie 1968: 20.

¹⁹ Így North 1964: 82, 84; Korpel 1991: 219, de Moor 1993: 189.

²⁰ Baltzer 2001: 60.

²¹ Schoors 1973: 245.

²² Vö. הָאֵל HALOT, 949a, DISO, 231.

²³ North 1964: 85.

²⁴ Ehhez lásd Korpel 1991: 220–222 elemzését; Korpel szerint a próféta kovácsműhelyben dolgozhatott, mert a könyv során többször is tanújelét adja e téren képzettségének.

(vö. még 1 Kir 6,21), s eszerint a v. 19b a bálvány készítésének harmadik lép-csőjét ábrázolná, a bálványt fedő arany lapok egymáshoz forrasztását.

A v. 20 további nehézségeket támaszt. Először is, a verset kezdő הַמִּסְכֵּן הָרוּקָה értelmezése abszolút *crux*. Ami a הַמִּסְכֵּן-t illeti, ez szintén *hapax*. A megoldási javaslatok skálája széles.²⁵ 1^o A Septuaginta és a Vulgata érdekes struccpolitikát folytatva kihagyja e két szót. 2^o Legtöbbször a 'szegénynek lenni' jelentésű סֵכֶן gyök *pual* participiumának tartják a szót,²⁶ ennek a megléte azonban kérdéses.²⁷ Mi több, aki szegény – s ezért nem fémszobrot állít – a „képzett mestert” sem tudja megfizetni.²⁸ 3^o Mások szerint egy fafajtáról van szó.²⁹ 4^o Igen elterjedt az a megoldás, amely a szót הַמִּסְכֵּן-ra javítja (סֵכֶן *bifil* 'kifarag'), ehhez azonban a következő szót is javítani kell הָרוּקָה-ról הַמָּוֶה-ra ('képmás'). 4^o Korpel ugariti párhuzam alapján a סֵכֶן gyök *pié*leként azonosítja a szót (הַמִּסְכֵּן): 'aki formál', s a következő szót 'talapzat' értelemben veszi, tehát a bálvány készítésének negyedik fázisáról lenne szó.³⁰ 5^o Schoors szintén ugariti alapon a סֵכֶן gyöknek kifejezetten 'bálványt készít' jelentést tulajdonít, s ugyanezt fogadja el Baltzer is.³¹ Hogy valóban mit jelent a הַמִּסְכֵּן szó, csak az ezt követő הָרוּקָה jelentésének tisztázásával együtt dönthetjük el. Ennek alapjelentése 'felajánlás', ezzel összefüggésben 'áldozat felajánlása'.³² Magunk Marjo Korpel megoldását követjük, melyet egyes részleteiben van Leeuwen is megerősít. Ebből az is következik, hogy a vv. 19–20 egyféle bálványt mutat be, nem pedig, ahogy egyesek értelmezik, kettőt (egyet fémből és egyet fából).

Egyes magyarázók szerint a 21. verssel új egység kezdődik,³³ de, mint említettük, biztosabb a vv. 21–24-nek a megelőzőkhöz kapcsolása. A bálványkészítő műhely nagyon is földies, és a korabeli hallgatóság számára talán mulatságos felidézését váratlan hirtelenséggel szakítja meg ez a vers, melynek hatásosságát, erejét még jobban kidomborítja a három egymást követő הָרוּקָה a félversek elején. JHWH nagyságát ismét teremtő hatalmán keresztül mutatja be a próféta. A v. 21bβ félvers מוֹסְדוֹת ('alapjai') szavát előszeretettel javítják מוֹסְדוֹת-ra ('alapjától'), esetleg מוֹסְדוֹת-ra ('alapjaitól'), leginkább a targumi olvasat alapján, és tekintettel a v. 21aβ félvers מִרְאֵשׁ kifejezéssel létrejövő párhuzamra. Ugyanakkor a többi ókori változat megőrzi a maszoréta szöveg olvasatát, és ez önmagában megfelelő értelmet ad, a javítás tehát nem szükséges.³⁴

²⁵ Vö. Trudinger 1967: 220–225; van Leeuwen 1997: 273–287.

²⁶ BDB, 698b; North 1964: 82.

²⁷ Vö. DISO, 193; UT, §19.1754, HALOT, 606a.

²⁸ Van Leeuwen 1997: 277.

²⁹ KB, 658a; McKenzie 1968: 21.

³⁰ Korpel 1991: 222, vö. van Leeuwen 1997: 284, elfogadja de Moor 1993: 189 is.

³¹ Schoors 1973: 254; Baltzer 2001: 75 (vö. UT, §19.1754).

³² Néhány javaslatot a הָרוּקָה értelmezésére az imént már említettünk, továbbiakhoz vö. van Leeuwen 1997: 283–287.

³³ Pl. Bonnard 1972: 97, Merendino 1981: 96, Baltzer 2001: 78.

³⁴ Vö. még Baltzer 2001: 78 meglátásait a parallelizmusról.

A próféta sürgető kérdéseire saját maga ad választ, egy himnusszal a 22–24. versekben, amely JHWH teremő nagyságát dicséri. A v. 22-t indító יושב ('ül, trónol', átv. 'lakozik') igét sokszor technikai értelemben fordítják, mint a Ps 2,4; 29,10 vagy 1 Kír 2,12 stb. esetében. Ugyanakkor a következő félverssel való párhuzam inkább a 'lakni' értelmet kívánja meg. A vv. 22–24 szépen bontják ki egymás után a himnusz témáját, élve a fokozás eszközével, a következőképpen:

- v. 22: JHWH a teremtés ura
 v. 23: JHWH a történelem ura
 v. 24: a megelőző két téma kombinálása: a teremtett világból vett kép-
 pekkkel megerősíti JHWH történeti erejét.

A חַי הַאֲרֶץ kifejezés kétféleképpen fordítható: „korong” vagy „boltozat”.³⁵ Maga חַי szó – amint Westermann megjegyzi³⁶ – csak a teremtés kontextusában fordul elő az Ószövetségben, ezen kívül két alkalommal: a Prov 8,27-ben a tengernek van ilyenje, míg Jób 22,14-ben az égnek,³⁷ az előbbi esetben a jelentése 'korong', az utóbbiban 'boltozat'. A v. 22a ismét felveszi JHWH összehasonlíthatatlan nagyságának képét (lásd „a föld lakói, mint a sáskák”). A v. 22b aztán folytatja a teremő JHWH-t dicsérő szövegek jellegzetes kifejezéseinek összegyűjtését (Dt12-on kívül vö. pl. Jer 10,16par; Zak 12,1; Ps 104,2; 11QPs^a xxvi 14). A דָּךְ szó hapax.³⁸ A חַי הַאֲרֶץ és חַי הַשָּׁמַיִם kifejezések együtt a Ps 2-t idézik (ott a חַי הַאֲרֶץ || חַי הַשָּׁמַיִם), szintén JHWH történelem feletti úr-ságának kontextusával. A חַי megint csak a *Hexaëmeron* szóhasználatával mutat rokonságot.

A szakasz utolsó versének három azonos kifejezése (חַי הַאֲרֶץ) költőileg ismét erőteljes indítás, a vers mezőgazdasági képanyaggal él, melyet a teremtett világ vegetatív szférájából kölcsönöz. A v. 24b emlékeztet a próféta meghívásakor hangoztatott ellenvetésére (40,7a).

JHWH ÖSSZEMÉRHETETLENSÉGE II. (VV. 25–26)

- 25a „És kihez hasonlíthatok engem, hogy olyan legyek?”
 25b mondja a Szent.
 26a Emeljétek magasra szemeteket,
 és lássátok: ki teremtette ezeket?
 Ő, aki előhozza szám szerint seregüket,
 26b mindegyiket nevén szólítja,
 Erőssége sokasága és ereje hatalma miatt
 senki nem hiányozhat.

³⁵ Utóbbihoz lásd McKenzie 1968: 21–22.

³⁶ Westermann 1976: 49.

³⁷ Itt szokták idézni a Sir 43,12-t is, de vö. legújabban Beentjes 1997.

³⁸ Vö. HALOT, 229b.

A 40,12–31 irodalmi egységének ez a harmadik alegysége folytatja a kérdések sorozatát, majd egy rövid himnikus betétben JHWH egyediségének újabb bizonyítékát szolgáltatja, a csillagok világával való kontrasztálás révén. E verseket egyes kutatók egyetlen irodalmi egységnek tekintik a megelőzőkkel,³⁹ ugyanakkor a v. 25 kérdése, és a tematikus váltás (csillagok) inkább egy új, rövid egység feltételezését kívánja meg.

A próféta JHWH szavát idézi a 25. versben. A kutatók többsége szerint maga JHWH a beszélő, a v. 26 igealakjai azonban inkább azt támasztják alá, hogy az isteni szót a próféta mondja el. A kérdő forma a vers elején szó szerint ugyanaz, mint amit a v. 18-ban, a megelőző egység elején találtunk, csupán az אלה helyett az istenmegnevezés itt קדוש. Ez a szó ebben a formában csak itt fordul elő Deutero-Izajásnál, ugyanakkor 14 alkalommal megfigyelhetjük egy bővebb szerkezet részeként, mint קדוש יִשְׂרָאֵל ('Izrael Szentje').⁴⁰ Magához a „Szent” istenmegnevezéshez vö. különösen Iz 6. fejezetének párhuzamát, ahol a próféta meghívásakor JHWH-t háromszor deklarálják a mennyei udvartartás tagjai קדוש-nak.

A próféta a 26. versben egy újabb szemponttal bővíti JHWH összemérhetetlenségének tanítását. A forma ismét himnikus, amelyet jól jelez a v. 26ay participiuma. A hallgatóság figyelmét a szöveg ezúttal a csillagokra irányítja, melyeket azonban nem nevez meg direkte, hanem csak körülírással (אלה, „ezeket”) – ehhez vö. ismét a *Hexaëmeront*, ahol a nap és hold teremtésénél a szerző óvakodik ezeket néven nevezni, nyilvánvalóan abból az okból, hogy elejét vegye a hozzájuk kapcsolódó mitologikus spekulációknak. Ez a szempont állhat Deutero-Izajás megfogalmazásának a háttérében is, aki a kortársaknak a csillagvilághoz fűződő spekulációi helyett azt mutatja be, hogy JHWH szuverén úr felettük, s szabadon rendelkezik velük. Ez utóbbi szempontot illetően a kutatók általában felhívják a figyelmet arra, hogy a szakasz a katonai nyelvből kölcsönöz kifejezéseket.⁴¹ Baltzer azonban amellet érvel, hogy itt az egyébiránt katonai jellegű nyelvhasználatot a v. 26by *kolon* („senki sem hiányozhat”) inkább a v. 11 pásztori képe irányába módosítja.⁴² Ez nem is lehetetlen, hiszen a *kolon* igéje (עדר) a pasztorális nyelv szókincsének része. A két megközelítés mindazonáltal nem zárja ki egymást, hiszen a vv. 10–11 egyaránt kidomborítja

³⁹ Pl. Elliger 1978: 65–69, Merendino 1981.

⁴⁰ A קדוש szó névelő nélküli formája szokatlan. A kommentátorok általában megegyeznek abban, hogy a szót 'a Szent'-nek célszerű érteni, amint azt az ókori változatok is tanúsítják (vö. Septuaginta, Pesitta). Ettől csak kevesen térnek el, nem meggyőzően. Így Morgenstern 1954: 54 szerint a *kolon* eredetileg a קדוש יִשְׂרָאֵל kifejezést tartalmazta, amelynek utolsó tagja írnoki hiba miatt veszett el. Ennek ellene mond a קדוש két hasonló előfordulása Hab 3,3-ban és Jób 6,10-ben. Baltzer 2001: 80–81 a szót mint 'a Holy One' érti: „if one translates the the phrase exactly as it stands... the result is the tense question: 'which Holy One?' The answer is given again and again in everything that follows: 'the Holy One of Israel.'” Ha azonban összevetjük a v. 18-ban levő párhuzamával (אֵל), valójában azoknak kell igazat adnunk, akik névelővel érték a szót. Amint Elliger 1978: 87 fogalmaz, JHWH maga „a Szent”, lényegéből következően.

⁴¹ Pl. North 1964: 88, Spykerboer 1976: 48, Elliger 1978: 89.

⁴² Baltzer 2001: 81–82.

JHWH győztes királyi és gondos pásztori arcát. A lényeg ebben a versben az, hogy JHWH korlátlan úr és tekintély a csillagok felett (is), és hogy ez a tekintély honnan ered. Erre a kérdésre a választ a próféta a v. 26aβ *kolon* kérdésének igéjével adja meg: ő teremtette (בָּרָא) őket.

A 26bβ két kifejezése a maszoréta szöveg szerint: 'nagy erőssége és hatalmas ereje miatt'. Ugyanakkor a kutatók általában két javítást eszközölnek a szövegen. Az 1QIsa^a וַאֲמִין (melléknév) helyett וַאֲמִין-et (főnév) olvas, és ennek mintájára a מַרְבֵּה helyett is általában מַרְבֵּה-ot javasolnak, így a szöveg értelme: 'a nagyerejűtől az erősségességig'.

IZRAEL REMÉNYE (vv. 27–31)

- 27a Miért mondod, Jákob,
és miért beszélsz (így), Izrael:
27b „El van rejtve az utam JHWH-tól,
Istentől az én igazam eltávolodik”.
28a Hát nem tudod,
vagy nem hallottad:
Örök Isten JHWH,
a föld széleinek teremője,
Nem fárad, és nem lankad,
28b kikutathatatlan az értelme.
29a Ő, aki erőt ad a megfáradtnak,
29b s aki erőden, annak megsokasítja erejét.
30a Elfáradnak az ifjak és ellankadnak,
30b és a fiatalok bizony elbotlanak,
31a de akik JHWH-ban bíznak, erejük megújul,
sasként emelik szárnyukat,
31b futnak és nem lankadnak,
mennek és nem fáradnak.

Az egység megelőző szakaszaitól ez a záró vitabeszéd két aspektusában alapvetően különbözik: az imperativusok egyes számban állnak, és a beszéd címzettje név szerint azonosították: Jákob/Izrael. Iz 40–48. fejezeteinek ez a Jákob/Izrael lesz az egyéni főszereplője, míg a 49,14-től kezdve a már a prológusban is említett Sion/Jeruzsálem. Ugyanakkor ez az alegység a használt szókincs, témavezetés és stílus szempontjából szorosan kapcsolódik is a megelőzőkhöz, ami cáfolja azokat a kutatókat, akik a vv. 27–31-et önálló egységnek tartják.⁴³

⁴³ Pl. Elliger 1978: 94–95.

Baltzer felhívja a figyelmet arra, hogy az alegységet indító „miért” (לָמָּה) kedvelt kérdése a közösségi siralom műfajának, akárcsak az igazság (צֶדֶק), illetve elrejtteni (סָתַר) kifejezés.⁴⁴ Hogy a próféta itt egy konkrét szöveget idéz-e Jákob/Izrael szájába adva, vagy pedig tipikus elemekből építkezve maga konstruál egy sornyi siralmat, nem eldönthető, Westermann az előbbi mellett foglal állást. A siralom szerkezetileg szépen felépített, a + b + c || c' + b' + a', hasonló ahhoz, melyet az egész egységet indító v. 12aαβ esetében találunk. Tartalmát tekintve a kulcskifejezések: „utam/igazam” és „elrejtettet/eltrávo-lodik”. Az „út/igazság” páros a v. 14-et idézi, amely gyakorlatilag elővételezi Jákob/Izrael panaszát, s az erre adandó választ: JHWH lényegéből következően úr út és igazság felett, ő tehát az egyetlen, aki alkalmas arra, hogy e kérdésre, mi több vádra, válasszal szolgáltson.⁴⁵ A következő versek aztán Jákob/Izrael panaszára adnak teológiai kidolgozott választ.

Az isteni választ a próféta közli, újfent himnikus formát választva, a választ azonban két kérdéssel indítja, melyeket a v. 21-ből ismert הֲלוֹא ('hát nem?') kérdőszócska, valamint a 'tudni' és 'hallani' alapjelentésű gyökök (יָדַע és שָׁמַע) vezetnek be. Az ezt követő szöveg felépítése szintén figyelemre méltó. Egy JHWH-ra utaló, participiumokat tartalmazó *bikolon* (v. 28aγδ) követ egy újabb *bikolon*, mely a 'fáradni' és 'lankadni' gyököket (יָאָץ és נָאָץ) tartalmazza (v. 28aεb). Ezután egy újabb *bikolon* következik, amely egyesíti a megelőző két *bikolon* sajátosságait annyiban, hogy egyaránt megtalálhatjuk benne a 'lankadni' jelentésű gyököt, és a JHWH-ra utaló participiumot állítványi szerepben (v. 29).

Jákob/Izrael siralmára a válasz alaphangját a teremtmő JHWH képének magasztos bemutatása adja meg. Ebben JHWH egyfelől az „Örök Isten” (אֱלֹהֵי עוֹלָם) megnevezést kapja, másrészt „teremtőként” (בּוֹרֵא) azonosítatik, a בּוֹרֵא ige újabb használatával.⁴⁶

A 30–31. versek szorosan kapcsolódnak a megelőző kettőhöz. A v. 30 egy a v. 28aεb-vel ellentétes *bikolon*, ahol a „fáradni” és „lankadni” kifejezések az emberekre vonatkoznak, s JHWH-val szemben ezek esendőségét mutatják be. A v. 31 pedig ennek az alegységnek konklúziója, amely bemutatja, hogy az esendő ember – amennyiben JHWH-ban bízunk – részesül ennek erejében. Ezzel választ is ad a v. 27b siralmának vádjára: a kulcs az embernek JHWH-ra hagyatkozása. Ezt támasztja alá maga a 'bízni' gyök is (בָּרָא).

⁴⁴ Baltzer 2001: 82. Utóbbiit illetően (vö. Westermann 1976: 51) Schoors 1973: 256 ellene veti, hogy a siralmakban a סָתַר mindig az 'arcot elrejtteni' (הַסְתִּיר פָּנִים) idioma részeként szerepel, itt viszont nem Isten arca, hanem Izrael útja van elrejtve. Ugyanakkor Schoors is úgy értelmezi a v. 27b két *kolon*-ját, mint közösségi siralmat.

⁴⁵ Vö. Leclerc 2001: 96–102.

⁴⁶ Baltzer 2001: 83 rámutat, hogy a v. 28 Istennek hármass aspektusát domborítja ki. Egyfelől idői síkon: örökkévalóságát. Ez lefedi múlt, jelen és jövő dimenzióit. Másfelől térbeli vonatkozásait, amit nyomatékosít a „föld szélei” (קְצֵוֹת הָאָרֶץ) kifejezés. Harmadrészt pedig erejét, amely felett szuverén módon rendelkezik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Baltzer 2001 Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40–55* (Hermeneia, ford. M. Kohl), Minneapolis: Fortress Press [ered. KAT 10/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999].
- Beentjes 1997 Pancratius C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTSup 68), Leiden: E. J. Brill.
- Bonnard 1972 P. Bonnard, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40–66* (EtBib), Paris: Gabalda.
- Brettler 1998 Marc Z. Brettler, „Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40–66” in *JOT* 78: 97–120.
- Dahood 1966 Mitchell J. Dahood, „Hebrew-Ugaritic Lexicography IV” in *Biblica* 47: 403–419.
- Elliger 1978 Karl Elliger, *Deuterjesaja 40,1–45,7* (BKAT 11/1), Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Korpel 1991 Marjo C. A. Korpel, „Soldering in Isaiah 40:19–20 and 1 Kings 6:21” in *UF* 23: 219–222.
- Labuschagne 1966 C. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series 5), Leiden: E. J. Brill.
- Leclerc 2001 Thomas L. Leclerc, *Yahweh is Exalted in Justice. Solidarity and Conflict in Isaiah*, Minneapolis: Fortress Press.
- van Leeuwen 1997 Kees van Leeuwen, „An Old Crux: המסכן תרומה in Isaiah 40,20”, in J. van Ruiten és M. Vervenne (szerk.), *Studies in the Book of Isaiah* (BETL 132, FS. W.A.M. Beuken), Leuven: Peeters, 273–287.
- McKenzie 1968 J. L. McKenzie, *Second Isaiah. Introduction, Translation, and Notes* (AB 20), Garden City: Doubleday.
- Melugin 1976 Roy F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW 141), Berlin: de Gruyter.
- Merendino 1981 Rosario P. Merendino, *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48* (VTSup 31), Leiden: E. J. Brill.
- de Moor 1993 Johannes C. de Moor, „The Integrity of Isaiah 40”, in M. Dietrich és O. Loretz (szerk.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica* (AOAT 232, FS K. Bergerhof), Kevelaer: Butzon & Bercker és Neukirchen: Neukirchener Verlag, 181–216.
- Morgenstern 1954 Julian Morgenstern, „The Loss of Words at the Ends of Lines in Manuscripts of Biblical Poetry” in *HUCA* 25: 41–83.
- North 1964 Christopher R. North, *The Second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chapters xl–lv*, Oxford: Clarendon Press.

- Schoors 1973 Anton Schoors, *I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. xl–xlv* (VTSup 24), Leiden: E. J. Brill.
- Spykerboer 1976 Hendrik C. Spykerboer, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah, with Special Reference to the Polemics against Idolatry*, Meppel.
- Trudinger 1967 Paul Trudinger, „To Whom then Will You Liken God?” (A Note on the Interpretation of Isaiah xl 18–20)” in *VT* 17: 220–225.
- Westermann 1963 Claus Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht³.
- Westermann 1964 Claus Westermann, „Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas” in *Forschung am alten Testament. Gesammelte Studien* (ThB.AT 24), München: Chr. Kaiser, 92–170.
- Westermann 1976 Claus Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66* (ATD 19), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht³ [első kiadás: 1966].

Received of the Treasurer of the County of ...

the sum of ...

for ...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

JÚDA/JEHÚD-TARTOMÁNY A PERZSA KORBAN

Rózsa Huba

STATUS QUAESTIONIS

Izrael babiloni száműzetés utáni történelmének problémáját jól megvilágítja számunkra, ha kezünkbe vesszük az Izrael történetéről írt nagy monográfiákat. Ezek a művek általában az izraelita törzsek Palesztinában való megjelenésétől (i. e. 12. század) a perzsa kor végéig (i. e. 333) tárgyalják a bibliai Izrael történelmét, a hellenista kor eseményeire csak utalnak, és inkább külön, a korai judaizmus összefüggésében szokták feldolgozni.

A száműzetés utáni kor egybeesik a perzsa uralommal (i. e. 538–333), amikor Palesztina a perzsa birodalom része volt, és a palesztinai zsidóság élete a Júda/Jehúd-tartomány¹ keretében bontakozott ki. A monográfiák a perzsa kor történelmét szűken, mindössze kb. 30–40 oldal terjedelemben dolgozzák fel, és a korszak eseményeit csak a főbb pontokra összepontosítva írják le.

A korszak történelmének szűkszavú feldolgozása két okra vezethető vissza. Az egyik a forrásanyag korlátozottsága, amelyből csak nagyon kevés támpontot meríthetünk Jehúd-tartomány történeti eseményeire a perzsa korban. A másik ok, amely háttérbe szorította a figyelmet és az érdeklődést a korszak iránt, a biblikus kutatás szemléletből magyarázható, amelyben a 20. század 70-es éveinek közepétől napjainkig alapvető fordulat következett be.

Jeruzsálem i. e. 587/586-ban történt elfoglalásától és lerombolásától, valamint a babiloni száműzetéstől (i. e. 587–586) visszamenőleg a királyság korán át a törzsek megjelenéséig a bibliai irodalom bőséges anyagot szolgáltat e kor történelméhez.

¹ Röviden tisztázzuk a tudományos irodalomban használt *Júda*, *Jehúd*, *Júdeá* terminológiát. A *Júda* név eredetileg Júda törzsének törzsterületét jelölte, majd a Salamon halála után keletkezett két izraelita állam közül a déli királyságot, amelynek fővárosa Jeruzsálem, királyai pedig Dávid házából valók. A tudományos irodalom a *Júda* nevet használja a királyság helyén a perzsa korban szerveződött tartomány jelölésére is. Az elmúlt évtizedekben azonban a tudományos irodalom egyre inkább a *Jehúd* megnevezésre tért át. A *Jehúd* arám név, a régészeti feltárások során napvilágra került korszófogantyúkon talált pecsétfelirat a tartomány jelölésére. Értekezésünkben is a *Jehúd* névhasználatot alkalmazzuk. *Júdeá* a tartomány megnevezése a hellenista kortól egészen a római időkig.

A királyság korával ellentétben a perzsa korról (i. e. 539–333) alig áll rendelkezésünkre bibliai forrásanyag. A hellenista korig mindössze a Krónikás történetírásból, azaz a 1–2Krónikák könyvéből, valamint Ezdrás és Nehemiás könyvéből, továbbá Aggeus és Zakariás könyvéből ismerjük Jehúd-tartomány történelmét. Az elmondottakból érthető, hogy a zsidó közösség újrászerveződése Palesztinában a száműzetés után a modern biblikus történetírásban viszonylag szűk helyet foglal el, a súlypont tehát a száműzetés előtti időszakra esik.

A száműzetés utáni idő, azaz a perzsa kor jelentőségének háttérbe szorulása a biblikus kutatásban meggyökerezett szemléleti okra is visszavezethető. A hagyományos álláspont a mózesi könyvek hagyományának eredetét Izrael kezdetére vezette vissza. Minden, ami Izrael történelmében lényeges, akkor megtörtént, formát öltött és írásban lecsapódott. Az Izrael hitét meghatározó JHWH-hit a királyság korát megelőzően már jelen volt (mózesi kor), és Izrael hittörténetében a későbbiekre nézve mindent eldöntött. A királyság idején minden hitbeli megújulás kiindulása abban állt, hogy visszatértek a kezdetekhez. Ezért a kutatás Izrael történetírásának súlypontját is a kezdetekre helyezte. A. Alt, G. von Rad és M. Noth a 30-as évektől a Pentateuchus-hagyomány kialakulásában perdöntőnek tekintette a királyságot megelőző évszázadokban a törzsek egyesülésével kialakult összizraelita tudatot, amely a bibliai hagyományt is egységesítette. Nem csoda tehát, hogy az Izrael történelme-monográfiák, főként M. Noth indítására, terjedelmesen ezekkel a kezdeti eseményekkel foglalkoztak.

Hasonlóan vélekedtek a héber nyelvű Biblia könyveinek jelentős számáról, amelyeket korai eredetűnek tekintettek. Ez azt jelenti, hogy a királyság korában alapvető formát öltöttek, és Izrael hite, valamint élete számára minden lényegest tartalmaznak. Ugyanakkor a perzsa korban mindebben meghatározó jellegű változás már nem történt, s ez úgy is megfogalmazható, hogy Izrael története a száműzetés után már semmi lényegi újat sem ad hozzá Izrael hitvilágához.

JEHÚD-TARTOMÁNY JELENTŐSÉGÉNEK ÁTÉRTÉKELŐDÉSE

A 80-as évektől a biblikus kutatásban beállt fordulat magával hozta a perzsa kor jelentőségének átértékelését.² Ezt a fordulatot a szentírástudomány több területén szerzett új belátások hozták létre. Az indítást a Pentateuchus-kutatásban bekövetkezett fordulat adta, miszerint a mózesi könyvek hagyománya késői eredetű, és csak a perzsa korban kapta meg kánoni formáját. A prófétai hagyomány ebben a korban lényeges bővítéssel és redakción ment át, új hit-tapasztalatokkal értelmezték és egészítették ki, s ebben a formában vált

² A kérdés átfogó és részletekben való bemutatását gazdag irodalmi utalásokkal lásd Carter 1999: 31–74 („The Changing Face of the Persian Period” fejezetcím alatt).

könyvekké. Az elmondottakhoz hozzátehetjük, hogy ennek az időszaknak terméke Ezdrás és Nehemiás könyvének alaprétege, a fogság utáni kispóféta, mint pl. Aggeus és Zakariás könyve, a zsoltárok és a bölcsességi irodalom jelentős része.

Összességében ma általánosan elfogadott, hogy a héber nyelvű Biblia Izrael történetének késő szellemi terméke. A Bibliáról mint írásba foglalt hagyományról az i. e. 6. századtól kiindulva beszélhetünk. A perzsa kor két évszázadában keletkezett a bibliai irodalom jelentős része úgy, ahogyan kánoni formájában a kezünkben van. Ebben a megállapításban jelentős szerepe van annak a felismerésnek, hogy az egyes könyvek kialakulásában végbement redakciós, szerkesztői folyamat időben jóval hosszabb és terjedelmesebb, mint azt korábban gondolták. Júda királyságának összeomlása után a már eddig feljegyzett vagy szóbeli hagyományokat összegyűjtötték, rendezték és írásba foglalva egységesítették, valamint új hittapasztalatokkal értelmezték és kiegészítették. Ezek az írások alkotják végső formájukban a héber nyelvű Bibliát. Az itt vázolt tevékenység lényegi formájában a perzsa korban ment végbe, ami azt is jelenti, hogy a Biblia keletkezésének helyzetét Izrael történelmében újra kell gondolni.

Mindez ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a perzsa kor 200 éve Izrael vallástörténetének rendkívül produktív és termékeny korszaka, amelyben a palesztinai zsidó közösség új Isten tapasztalatokban részesült, és jelentős szerepe volt a Biblia végérvényes kialakulásában. Érthető tehát, hogy az elmúlt három évtizedben a biblikus kutatás figyelme egyre jobban eme időszak felé fordult, és megnövekedett jelentősége egyúttal azt a feladatot is jelenti a szentírástudomány számára, hogy feltárja a babiloni száműzetésből visszatért, és a Jehúd-tartományban megszerveződött zsidóság történelmét. A kérdés ugyanis az, hogy milyen feltételek tették lehetővé ilyen gazdag vallási élet és a vele járó irodalmi tevékenység kibontakozását. Csak a palesztinai zsidó közösség politikai, gazdasági, társadalmi és vallási életéről szerzett ismeretek révén dolgozhatjuk ki a hátteret a bibliai írások keletkezéséhez.

TÁMPONTOK JEHÜD-TARTOMÁNY TÖRTÉNETÉHEZ A PERZSA KORBAN

(I. E. 538–333)

Mint már említettük, a száműzetés időszakára, és ezt követően a Jehúd-tartomány megszerveződésére és kialakulására rendkívül kevés forrásunk van. Ezeket három csoportba sorolhatjuk: a bibliai hagyomány, a régészet, valamint a Biblián kívüli profán források.

Bibliai források

A perzsa korról, i. e. 539-től, a száműzetésből való visszatéréstől egészen a hellenista korig, a bibliai történeti források szűkre szabottak. Ide soroljuk

Ezdrás és Nehemiás könyvét, Aggeus és Zakariás (1–8. fejezet) könyvét, valamint ezekhez kapcsolódva az apokrif irodalomból 3Ezdrás könyvét³ és Josephus Flavius *A zsidók története* (XI. könyv) munkáját. Az utóbbi két írás ugyanis az Ezdrás és Nehemiás könyvére támaszkodik, és nem mondanak többet a kánoni könyvekből ismert eseményeknél. A perzsa korban keletkezett prófétai írások – Iz 56–66, Malakiás, Joel és Jónás – csak közvetett módon engednek következtetéseket ennek az időszaknak a vallási vagy társadalmi viszonyaira.⁴

Mint már említettük, általánosan elfogadott, hogy a bibliai hagyomány jelentős feldolgozáson ment át a perzsa korban. Egyes bibliai írások (pl. Jeremiás, Ezekiel) számos részletében nyilvánvalóan sok utalás található Jehúd-tartomány vallási és társadalmi viszonyaira, és ezeket a kutatás megpróbálja történetileg kiértékelni, a kiértékelte adatokat pedig valamilyen módon összhangba hozni a palesztinai zsidó közösség életének biztosnak elismert történeti adataival, ill. helyzetével. Hozzá kell azonban tenni, hogy a kiértékelés azonosítása történeti helyzetekkel, társadalmi és vallási állapotokkal sok esetben rendkívül hipotetikus, és csak óvatos mérlegelésre adnak lehetőséget.

A bibliai irodalomból a legjelentősebb forrás Ezdrás és Nehemiás könyve, minthogy a perzsa kor történelmére nézve egyedül belőlük kapunk adatokat. Ezek részben héber és arám nyelvű dokumentumok (Ezd 1–6), másrészt beszámolók Ezdrás és Nehemiás tevékenységéről Jehúd-tartomány zsidó közösségében.

A héber nyelvű dokumentumok a következők: Kürosz rendelete, amelyben engedélyezi a hazatérést és a jeruzsálemi templom felépítését (Ezd 1,2–4); a perzsa hatóságok által visszaszolgáltatót és Sesbaccárnak átadott szent edények leltára (Ezd 1,8–11a); a hazatértek listája (Ezd 2,1–67). Megismerjük még a templom Zerubbábel és József vezetésével folytatott építését és az ellene folytatott ellenségeskedést (Ezd 3,1–4,5), az építés befejezését és a templom felszentelését (6,14–22). Az arám nyelvű forrás (Ezd 4,6–6,18) egy hivatalos levelekből álló gyűjtemény összekötő szöveggel, amely leírja a templom és a városfalak felépítésének körülményeit. Közöttük található két történetileg fontos utalás Aggeus és Zakariás prófeta működésére is (Ezd 5,1; 6,14), akiknek igehirdetése döntő szerepet játszott a templomépítés elkezdésében és sikeres befejezésében.

³ Az Ószövetség ókori görög fordításának, a Szeptuagintának több jelentős kézirata (A, B kódex) a kánoni Ezdrás és Nehemiás könyve mellett (a Szeptuagintában Ezdrás β) egy további Ezdrás könyvet (3Ezdrás könyve, a Szeptuagintában Ezdrás α) is tartalmaz, amelynek elbeszélése jelentős részben párhuzamos a kánoni Ezdrás könyvével. A Jozija király idejében megölt pászka-ünnep leírásával kezdődik, és az eseményeket a Krónikák könyve szerint követi a 2Krn 31,1-től egészen a 2Krn 36. fejezet végéig. Ezután, bár nem azonos sorrendben, a kánoni Ezdrás könyve tartalmát közli (Ezd 1–10), majd kihagyja a Neh 1–7 fejezeteket és lényegében a Neh 8. fejezettel folytatja, amelyet azonban csak félig tartalmaz (Neh 7,72–8,13), mert a 3Ezd 9,55-től (=Neh 8,13) megszakad az elbeszélés fonala.

⁴ A bibliai források felsorolását és rövid kiértékelését lásd Grabbe 2006: 70–106.

A dokumentumokon kívül a két könyv elbeszélésekből áll Ezdrásról (Ezd 7–10; Neh 7,73b–10,39), valamint Nehemiásról (Neh 1,1–7,73a; 11–13).

Az Ezdrás és Nehemiás könyvének történeti értékével kapcsolatban nem hiányoznak a kritikus hangok, amelyre részben maga a bibliai szöveg, amelyben erőteljesen érvényesül a teológiai szándék és a tartomány helyreállítását igazoló politikai szándék, részben pedig a Jehúd- tartományban és a Jeruzsálemben folytatott ásatások eredményei megalapozott indítékokat szolgáltatnak. Megállapítható, hogy az elmúlt évtizedekben a kutatásban egyértelműen megerősödött a kritikus értékelés igénye.⁵

A két könyvvel kapcsolatos kritikus értékelés a következő témakörökben merül fel: a dokumentumok autentikus volta és a bennük tartalmazott adatok történeti megbízhatósága. További problémát jelent, hogy Ezdrás és Nehemiás könyve a palesztinai zsidó közösség vallási, társadalmi és politikai újjászervezését kizárólag a száműzetésből visszatérteknek tulajdonítja, és ezen a szinten tárgyalja és értelmezi, míg egyáltalán nem foglalkozik az egykori Júda királyságának azon lakosságával, amelyet az újbabiloni hódítók nem deportáltak, és otthon maradtak. Az otthon maradtak helyzete és a visszatértek hozzájuk való viszonya, amelyet kétségtelen fontos tényezőnek kell tekinteni Jehúd-tartomány megszerveződése és konszolidációja szempontjából, teljesen említésen kívül marad. A problémákhoz lehet még sorolni azt is, hogy a két bibliai könyv a tartomány történelmében két nagyobb időszakot említés nélkül hagy, mégpedig a templom felépítésétől a két reformátor Palesztinába érkezéséig, és a reformátorok tevékenysége után a hellenista korig terjedő időtáv eseményeit.

Azt is mérlegelni kell, hogy Ezdrás-Nehemiás könyve alapjának (a helyreállítás története, Ezdrás-elbeszélés, Nehemiás-émlékirat) keletkezése nagyjából az i. e. 4. és 3. század közötti időre helyezhető, tehát már távlatból tekintenek vissza a történetekre. A kánoni formájuk legkésőbb a 2. században jött létre, de még a makkabeusi kor előtt. A két könyv jelenlegi kánoni formájában – a szöveg elrendezését tekintve – kétségtelen teológia szempontok is érvényesülnek.

Mindent összevetve a perzsa kor 200 esztendejét a bibliai forrásokból hézagosan, kérdésekkel megterhelve, és bizonyos mértékig feltételelesen lehet rekonstruálni.

A bibliai történetírás teológiai természetű, ezért a régészeti kutatás eredményeiből, valamint profán források adataiból kiindulva számos kutató az elmúlt évtizedekben kétségbe vonja a bibliai történetírás történeti forrásértékét. Olyan álláspontot képviselnek, hogy Izrael történelmét a bibliai történetírástól függetlenül kell rekonstruálni.⁶ Ezdrás és Nehemiás könyvének mint forrásnak

⁵ Az Ezdrás és Nehemiás könyvének szövegével és adataival kapcsolatos kritikus értékelések rövid áttekintését 1990-ig lásd Rózsa 2002b: 453–460. Az Ezdrás és Nehemiás könyvének problémáit és irodalmát lásd Grabbe 2006: 70–83 és Grabbe 1991: 98–106. A két könyv adatainak szembesítését a régészet eredményeivel, főként a Jeruzsálemben végzett ásatásokéval lásd Zwicker 2011: 18–24.

⁶ Lásd Finkelstein – Silberman 2001 [magyar nyelvű fordításban *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca* címen jelent meg a Gold Book kiadónál]; továbbá Liverani 2003 [angol

használata kikerülhetetlen, mert minden kritikus felvetés ellenére egyedül belőlük szerezhető ismeret a perzsa kor történelméről, és így csak ezek nyújthatnak támpontokat a régészeti adatok és a profán források értelmezéséhez és elhelyezéséhez.

Biblián kívüli források

A profán történelem szempontjából Jehúd-tartomány a perzsa birodalom egy jelentéktelen tartománya volt, ezért a bibliai irodalmon kívülálló történeti források a Jehúd-tartományban élő zsidóság életére nézve alig, vagy egyáltalán nem találhatók. Ebben a helyzetben a biblikus kutatás a mezopotámiai (elsősorban az újbabiloni), egyiptomi, főleg azonban a perzsa írásos dokumentumok keresésére és újraértékelésére fordítja a figyelmét.⁷ Ezek a források csak közvetve szolgáltatnak ismereteket Jehúd-tartomány helyzetéről, de jól megvilágítják a kor nagypolitikájának eseményeit, amelyek hatással voltak a tartomány életére. Fontosak azok a szövegek is, amelyekből fény derül a perzsa valláspolitikára, mert érthetővé teszik a perzsa hatóságok viszonyát a zsidóság vallási kérdéseihez. Emellett a Palesztina területén végzett régészeti kutatások is szolgáltatnak héber és arám nyelvű feliratok-, valamint osztrakák és papiruszok formájában segédanyagot.⁸

Jehúd-tartomány történelme szempontjából legjelentősebb források az elefantinei papiruszok, amelyekben levelezést találunk az Assuán mellett, Elefantine szigeten élő zsidó kolónia és a palesztinai zsidó közösség vezetői között. A közösség a perzsa uralom ideje alatt katonai szolgálatot teljesített Egyiptomban.⁹ Az első zsidó ezüst pénzérméket Jehúd-tartományban verték a perzsa korban, amelyeket a perzsa uralkodóknak járó adó fizetésére szolgáltak. Az érméken két hivatalnok nevét is megtaláljuk, akiknek a feladata volt az adó-behajtás.¹⁰ Az ásatások szerte a tartomány területéről edénytöredékeket tártak fel, a fogantyúkon JHD pecsétnyomattal, vagyis Jehúd-tartomány nevével (összességében 532 példány).¹¹ Esetükben olyan edényekről lehet szó, amelyeket a tartomány adózásának céljából állítottak elő, és a termény tárolására használtak.

A forrásokhoz sorolhatunk olyan ékiratos szövegeket, amelyek az újbabiloni birodalom végnapjairól és bukásáról (Nabonid krónika),¹² vagy a perzsa biroda-

nyelven 2005, 2009]; vagy Whiteman 1996. A régészet és a Biblia viszonyának rövid összefoglalását lásd Finkelstein 2007: 183–188, 189–195.

⁷ A perzsa, mezopotámiai és egyiptomi források összefoglaló ismertetését lásd Grabbe 2006: 107–117.

⁸ Ennek az anyagnak összefoglaló ismertetését, kiegészítve az Egyiptomból és Föníciából származó anyaggal lásd Grabbe 2006: 54–69.

⁹ Kiefer 2011: 40–41.

¹⁰ Grabbe 2006: 64–67.

¹¹ Grabbe 2006: 61–62.

¹² A szöveg magyar fordítását lásd Harmatta (szerk.) 1965: 236–237 (a fordítást készítette: Komoróczy Géza).

lom felemelkedéséről (Kürosz-agyaghenger)¹³ tudósítanak. Ezek közvetve megvilágítják Júda királysága Babilonba száműzött lakóinak hazatérésének hátterét, és a perzsa hatóságok jóindulatát: a száműzött hazatérésének és a templom építésének engedélyezését. Ebben a tekintetben különösen a Kürosz-cilinder érdekes, amely Kürosz perzsa király jóindulatát és toleranciáját írja le a meghódított népek iránt.

Régészet

Tekintve az írott források korlátozott számát, Jehúd-tartomány perzsa kori történelmének megismerésében fontos szerepe van a régészeti kutatásoknak. A feltárásokat az archeológia kifinomult eszközeivel végzik, és a pontosabb tájékozódás végett arra törekednek, hogy a feltárt települések anyagát rétegekre bontsák: újbabiloni periódus (i. e. 587/586–538), I. perzsa periódus (i. e. 538–450) és a II. perzsa periódus (i. e. 450–332). A régészeti kutatást összekapcsolják a szociológia módszerével, hogy megállapítsák a feltárt település lakóinak szociológiai helyzetét, életmódját és demográfiai körülményeit.¹⁴ A feltárt települések és temetők eredményeit az egész Jehúd-tartomány területén folytatások eredményeivel egyeztetik, valamint az Ezdrás és Nehemiás könyvéből ismert adatokkal szembesítik, és ezekből próbálnak következtetni az egész térség gazdasági és szociológiai helyzetére.

A régészeti kutatás kiterjed a már feltárt és ismert települések újrafeldolgozására (a perzsa korban keletkezett rétegek meghatározására), és számos kis falusi település feltárására, amelyek részben Ezdrás és Nehemiás könyvében megnevezettek, részben eddig teljesen ismeretlenek.¹⁵ A feltárások célja az is, hogy meghatározzák Jehúd-tartomány területét.

Ide kell venni a Jeruzsálemben és a város környezetében folytatott ásásokat is, amelyek hozzásegítenek, hogy tisztázzák Jeruzsálem helyzetét a perzsa korban, valamint a Nehemiás alatt épült városfalak és a helyreállítás mértékének kérdését.¹⁶

Mindent összegezve elmondható, hogy a régészet a fogság utáni Jehúd-tartomány történetének meghatározásában jóval meghatározóbb szerepet tölt be, mint a királyság alatt Izrael megismerésében.

¹³ A szöveg magyar fordítását lásd Harmatta (szerk.) 1965: 306–308 (a fordítást készítette: Harmatta János).

¹⁴ Jehúd-tartomány régészeti kutatásának módszerét bővebben lásd Carter 1999: 53–74.

¹⁵ A Jehúd-tartományban folytatott, régészetileg feltárt vagy újrakutatott településeket, kiegészítve a környező vidékekkel lásd Grabbe 2006: 22–53; Carter 1999: 207–210.

¹⁶ Williamson 2004: 64–73 („Nehemia's Walls Revisited” fejezetem alatt). A vélemények bemutatásával lásd Finkelstein 2008: 301–320; Ussishkin 2006: 147–166; Zwicker 2011: 18–24.

JEHÚD-TARTOMÁNY TÖRTÉNETE FŐBB VONALAKBAN

Az eddig elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy Jehúd-tartomány története minden erőfeszítés ellenére is csak főbb pontokban határozható meg. Ebben Ezdrás és Nehemiás könyvének adatai segítenek, de hozzá kell tenni, hogy a két könyv adatainak kiértékelése sok problémát hoz magával. A babiloni száműzetésből való visszatéréstől a hellenista korig főbb pontokban az alábbiakban foglalható össze Jehúd-tartomány történelme.¹⁷

A Babilonból való visszatérés a templom felépítéséig

A Babilont meghódító (i. e. 539) Kürosz perzsa király toleráns politikájának következménye a jeruzsálemi templom felépítésének és a kultusz helyreállításának, valamint visszatérés engedélyezése azoknak a száműzetésben élő júdaiaknak, akik az újjáépítésben részt venni akarnak (i. e. 538). Az engedély, az ún. Kürosz-ediktum szövegét Ezdrás könyvéből ismerjük (Ezd 1,1–4). A szöveg autenticitása vitatott, de a tartalmát tekintve historikailag megfelel a korabeli dokumentumokból ismert perzsa politikának. Jelenlegi héber nyelvű formája és szemlélete zsidó megfogalmazásra utal, elfogadható azonban, hogy eredeti forráson alapul.¹⁸

A száműzetésből visszatértek nem egy néptelen, kifosztott és pusztá földre tértek vissza. A Nebukadnezár által elfoglalt és a birodalomhoz csatolt Júda királyságának a területét hagyományosan egy lerombolt és lakosságától kifosztott tartománynak tekintették, amelynek élete a babiloni száműzetés idején csupán a romos ország területén vegetált. Ez a kép tárul fel a bibliai írások tükrében (lásd pl. 2Krn 36,17–21).

Már korábban felmerült az a felismerés, hogy ez a kép nem teljesen helytálló,¹⁹ Júda lakosságát a háború alkalmával a babiloniak nem irtották ki, elsősorban a Jeruzsálemtől délre eső terület népességének jelentős része vesztette életét a háborús cselekményekben. A Jeruzsálemtől északra fekvő területet jobban megkímélte a háború. Az életben maradtak többsége, a legszegényebb népréteg, nem került száműzetésbe (a bibliai adatok szerint kb. 10,000 ember: hivatalnokok, katonák, papok, iparosok kerültek Babilonba),²⁰ és szőlőt,

¹⁷ A száműzetés után a Palesztinában megszerveződött zsidó közösség helyzetének sokrétű bemutatását a szélesebb közönség számára, de magas színvonalú szakszerűséggel lásd *Welt und Umwelt der Bibel* című folyóirat tematikus száma: *Unter der Herrschaft der Perser. Israel erfindet sich neu* (WUB 3/2011).

¹⁸ A Kürosz-ediktum héber szövegének elemzését a vélemények ismertetésével lásd Grabbe 2006: 271–276.

¹⁹ Janssen 1956. Az egykori Júda királyság területének és lakosságának helyzetét az újbabiloni időszak alatt (i. e. 586–539) a kutatás ártértekélt, és ennek reprezentatív bemutatását találjuk a következő tanulmánykötetben: Lipschits / Blenkinsopp (szerk.) 2003. A téma bemutatását lásd a tanulmánykötet két értekezésében: Barstad 2003 és Oded 2003.

²⁰ A Babilonba deportáltak száma a 2Krn 24,14 szerint 10000 ember, amíg a 2Krn 24,16 valamivel kevesebb, 7000 emberben – 6000 harcos és 1000 mesterember – határozza meg számukat.

valamint szántóföldet is kaptak a babiloniaktól (2Kí 25,12; Jer 39,10). Valamilyen formában tehát szervezett élet folyhatott a tartomány területén a babiloni hatóságok irányítása alatt (lásd 2Kí 25,8–26). Nem rendelkezünk közvetlen ismeretekkel arra nézve, hogy a babiloniak milyen adminisztrációt építettek fel a meghódított királyság területén, inkább következtetésekre vagyunk utalva, de a kutatás törekszik a kérdést újraértékelni. A babiloni időszakban teljes egészében a kultusz sem szakadt meg. Zakariás könyvének utalásából az is kiderül, hogy a lerombolt templom területén a júdaiak rendszeresen összejöttek, és gyászistentiszteleteket tartottak (Zak 7,3.5; 8,19 vö. Jer 41,5).

A babiloni időszak körülményeihez azt is számításba kell venni, Ezdrás és Nehemiás könyvéből kiindulva, hogy a környező területén élő idegen lakosságból is sokan beszivárogtak az egykori júdai királyság területére. A királyság helyén kialakult Jehúd-tartomány kisebb volt annak területénél. A tartomány határait a kutatók két támpont alapján próbálják meghatározni. Egyrészt Ezdrás és Nehemiás könyvének geográfiai adatokat tartalmazó listáira, elsősorban a Jeruzsálem építőinek listájára támaszkodva (Neh 3), másrészt az archeológia kutatás által feltárt Jehúd pecsétnyomatok területi megoszlása révén. A pecsétek lelőhelyei azonban a Neh 3. fejezetében megnevezett helységeknek csak egy részét fedik. Mindenesetre a kutatóknak nem sikerült egybehangzó álláspontra jutni a tartomány határait illetően.²¹ Egyre inkább felmerül az az álláspont, hogy Jehúd-tartomány határait csak a Jehúd pecsétnyomatok lelethelyeinek területi eloszlása révén kell körvonalazni, mert a Neh 3. fejezetének listája későbbi viszonyokat is (hellenista kor) tartalmaz.²²

Ugyancsak említésre szorul még, hogy Szamaria tartományt, amely folyamatosan asszír és babiloni provincia maradt, a háborúk nem érintették, és itt megmaradt a babiloni, majd felépült a perzsa adminisztráció is, amely magával hozta, hogy a terület életét Szamáriából biztosan ellenőrizték.

Felmerül a kérdés, hogy a fogságból való visszatérés mennyire volt tömeges, vagy inkább a csoportokban való visszatéréssel kell számolni. A kutatók inkább az utóbbi mellett döntenek. Annyi bizonyos, hogy Kürosz ediktuma nem vezetett a Babilonba deportáltak tömeges visszatéréséhez, sem a visszatértek életének lelkes újraszervezéséhez. A régészeti leletek arról tanúskodnak, hogy a tartomány népességének lélekszáma a királyságéhoz viszonyítva jelentősen csökkent, főként Jeruzsálemben és a környező vidéken, és nincs jele jelentős növekedésnek a perzsa kor idején. Az első csoport a júdai Sesbaccár vezetésé-

Jeremiás könyve viszont csak 3023 júdait említ, akik ez alkalommal fogságba mentek (Jer 52,28). A számok ingadozása alapján csak találgathatunk. A tízezres szám túlzottnak tűnik, de lehet, hogy a 2Kí 24,16-ban említett 7000 ember csak jeruzsálemi, míg a Jeremiás által közölt 3023 fő csak júdai, s a két szám összeadásából kijön a 10000-es szám. Más számítást nyújt a bibliai adatokból kiindulva, összefüggésben Jehúd-tartomány népességének mérlegelésével Blenkinsopp 1991: 22–53, 40–44; Smith 1991: 73–97, 75–76.

²¹ Megfontolások Jehúd-tartomány határaitra lásd Lipschits 2005: 154–184; Carter 1994: 106–145, 114–120; Carter 1999: 75–113; Finkelstein 2010: 39–54, 40–46.

²² Finkelstein 2010: 41–44.

vel tért vissza. A visszatérők számáról rendkívül nehéz dönteni, de ezt a korabeli idők lehetőségeihez és adottságaihoz kell mérni.²³ Az első csoport nem lehetett több néhány ezer embernél, de a későbbi csoportok lélekszáma is mérsekelt lehetett. A hazatértek listája (Ezd 2,1–67 vö. Neh 7,6–68:) túl magas számokat közöl (Ezd 2,64–65: „Az egész közösség negyvenkétezer-háromszázhatvan személyt tett ki, nem számítva a szolgákat és szolgálókat, akik bétezer-háromszázharminc-heten voltak. Volt köztük kétszáz énekes és énekesnő”), és az sem világos, hogy kikre vonatkozik. A lista ugyanis Sesbaccár megbízatása után következik, de a listában nem szerepel, ehelyett ott találjuk Józue és Zerubbábel nevét. Kérdés tehát, hogy melyik visszatérés adatait akarja közölni.

Rátérve ismét az Ezd 2,64–65 számadatára, számításba kell venni azokat a népsűrűségekre tett felméréseket, amelyek a tartomány településhálózatának archeológiai felmérésén alapulnak. Eszerint a tartomány lakossága a perzsa korban 20000 és 30000 között határozható meg,²⁴ de ennél alacsonyabb népességgel is, 12000 lakossal, számolnak.²⁵ Ha feltételezzük, hogy a lista a népesség későbbi adatain alapul, a perzsa kor végére vagy a hellenista korra gondolhatunk.

Mint ahogy a romos Jeruzsálemben az építkezésre sem mesterségbelileg, sem számszerűen nem voltak felkészülve, a visszatértek vidéken telepedtek le, mert a mezőgazdaság biztosította az életfeltételeket. Ez azt is jelentette, hogy földművelésre alkalmas területet kellett szerezniük egy olyan régióban, ahol a művelhető terület már elfoglalt volt. Számos problémával kellett szembenézni, részben az otthonmaradt júdaiak részéről, másrészt az esetleges idegen telepések részéről, végül pedig a samariaiak sem nézték jó szemmel a hazatérőket, mert ezt a területet a saját magukénak tekintették, legalábbis a rendelkezés jogát maguknak tartották fenn.

Nincsenek biztos ismereteink a nem deportált, és Júda területén maradt zsidóság, valamint a visszatértek viszonyáról. A perzsa korban a tartomány lakosságának túlnyomó részét ők alkották, és a gazdátlanul maradt földeket nyilván birtokba vették, földet műveltek, létszámuk is növekedett az eltelt időben, és bizonyosan közösségi életet is kialakítottak. Jelenlétük folytonosságot jelentett a tartományban a királyság ideje és a perzsa uralom között. A Babilonból visszatértek velük találkoztak, és valamilyen viszony kialakult a két csoport között, Ezdrás és Nehemiás könyvében azonban jelenlétüknek nincs nyoma. Összeütközések lehetségesek voltak, de az egész tartomány életét átfogó konfliktus már a Júdában maradtak számbeli fölénye miatt sem volt lehetséges.

A tartomány lakosságát Ezdrás és Nehemiás könyve az „ország népének” nevezi, és mint „idegeneket” jellemez (az ország népeinek leányai „idegenek”,

²³ Lipschits 2003: 323–376, 355.376; Lipschits 2005: 34–184 („Changes in the Borders of Judah between the End of the Iron Age and the Persian Period” fejezetcím alatt). Érdemes figyelembe venni Grabbe 2006: 271–276.

²⁴ Carter 1999: 195–205; Lipschits 2003: 364.

²⁵ Finkelstein 2010: 45.

akiket feleségül vettek a hazatértek: Ezd 10,2.10.11.14.17.18 stb.). Kiket fed „az ország népe” és az „idegenek” jelző? A két kifejezés jelentése értelmezésre szorul. Az Ezd 6,21 megjegyzése azokról, akik Izrael hazatért fiaival csatlakoztak, és szakítottak az „ország pogány népeinek” tisztátalanságával, tartalmilag nem világos. A babiloniak a deportáltak helyére ugyanis nem telepítettek idegen lakosságot, mint ez az asszíroknál szokásos volt. Az Ezd 4,1–4-ben „az ország népe” Szamaria lakóira vonatkozik, akiket az asszírok telepítettek erre a területre.

A két megnevezés tartalma az Ezd 9–10 és a Neh 9–10 fejezetekben, a vegyes házasságok problémájánál jobban körvonalazódik. Izrael fiai elkülönülni kötelesek az „idegenektől”, és nem adhatják leányaikat „ország lakóinak”, sem az ő leányaikat nem veszik feleségül fiaiknak (Neh 9,2; 10,29.31–32). A Neh 13,23 még jobban pontosítja a vegyes házasságokban elvett „idegen nők” mibenlétét, amikor asdódi, ammonita és moábita nőknek nevezi őket. A két kifejezés ilyen értelemben kizárja, hogy zsidó lakosság maradt volna a tartományban Nebukadnezár deportációja után. Ez a szemléletmód azonban teológiai természetű, és az Ezdrás és Nehemiás könyve szerzőjének, a Krónikáknak a felfogását tükrözi, aki az egész helyreállítást a visszatérteknek tulajdonítja, akik „Izrael szent maradékának” tekintették magukat.²⁶

A Babilonból a száműzöttekkel és a szent edényekkel visszatérő első csoport vezetőjének, Sesbaccárnak alakja meglehetősen talányos, és Ezdrás könyve sem egyértelműen nyilatkozik róla. Csak Ezdrás könyvéből ismerjük, abból a rövid beszámolóból, hogy a perzsa hatóságok neki adták át a templom szent edényeit, amelyeket Nebukadnezár elvitt Jeruzsálemből, s ezekkel a száműzöttek kíséretében visszatért Palesztinába. A bibliai szöveg „Júda fejedelmének” nevezi, de hogy ez a cím mit jelent, nem határozza meg közelebbről (Ezd 1,9–11). Ezdrás könyve a továbbiakban megemlíti róla, hogy kormányzó volt, és ő rakta le a templom alapjait Jeruzsálemben (Ezd 5,14–16). Ez azonban ellentmond annak, hogy az Ezd 3,2.6 szerint Józue és Zerubbábel építették fel az eléggé áldozatok oltárát, és naponta áldozatot mutattak be rajta, bár a templom alapkövét még nem rakták le. Ezért a kutatók többféle magyarázatot adnak az Ezd 5,14–16 mibenlétének. Annyi bizonyos, hogy Sesbaccár jelentős helyzetet foglalt el a visszatértek közösségében, és szerepe a szent edények visszahozatala volt, de további tevékenységét a Palesztinába érkezés után nem ismerjük.

A templom felépítésétől Ezdrás és Nehemiás érkezéséig

Az első csoport megérkezése után semmit nem ismerünk Jehúd-tartomány életéről. Nyilvánvalóan a kudarcok híre eljutott a babiloni diaszpórába, ahonnan egy újabb csoport tért vissza i. e. 520-ban. Vezetőjük Zerubbábel, Jojachin király leszármazottja, és a Babilonba deportált jeruzsálemi papság tekintélyes

²⁶ Jehúd-tartomány lakosságának különböző csoportjai között fennálló vallási, társadalmi és szociális viszonyairól átfogóan lásd Smith 1991: 73–97; Grabbe 2006: 285–288.

képviselője, Józsue főpap. Ez a visszatérés lendületet adott a templom felépítésének, amely jóval szerényebb volt, mint a salamoni templom, és i. e. 515-ben épült fel.²⁷ Így helyreállt nemcsak Jehúd-tartományban, hanem a diaszpórában élő zsidóság vallási központja is.

Ezzel azonban Jeruzsálem felépítése nem történt meg, de a tartomány újjászervezése sem. Jeruzsálem hosszú ideig csak a kultusz helye maradt, és lakossága is számszerűen nagyon szerény volt.²⁸ Ebben szerepet játszhatott az is, hogy a perzsa hatóságok nem engedték meg a városfal felépítését. Zakariás könyvéből utalásokat kapunk Józsue főpap és Zerubbábel helyzetére és szerepére a közösség életében, de a két személy később eltűnik a közösség életéből.

A templom és a városfalak építésével kapcsolatban Ezdrás könyvében (Ezd 4,6–6,18) egy levelezés található. Ez az arám nyelvű forrás egy hivatalos levelekből álló gyűjtemény összekötő szöveggel, amely leírja a templom és a városfalak felépítésének körülményeit. Közöttük található két történetileg fontos utalás Aggeus és Zakariás próféta működésére is (Ezd 5,1; 6,14), akiknek igehirdetése döntő szerepet játszott a templomépítés elkezdésében és sikeres befejezésében.

Az arám nyelvű forrás célja az újjáépítés törvényességének igazolása, jelenlegi helyén, az Ezdrás 1–6 fejezetek összefüggésében azonban az ellenséges környezettel való összeütközést hangsúlyozza. A levelek ugyanakkor nincsenek kronologikus sorrendbe szedve, mert a templomi munkálatok Dáriusz idejéig (552–486) tartó megakadásának elbeszélését (Ezd 4,1–5) a Xerxész (486–465) és I. Artaxerxész (464–424) korában folytatott levélváltás követi, amely a város újjáépítését tilalmazza (Ezd 4,6 köv.; 4,17 köv.). Csak e levelek után következik a templomépítés Dáriusz idejében történt engedélyezése és befejezése (Ezd 5,1 köv.), jóllehet időbelileg a templomépítés, és a vele összefüggő levélváltás megelőzi a város felépítésének tilalmát.

Hogy a levelek és az események jelenlegi sorrendje a felhasznált forrásokra megy vissza, vagy pedig a szerzőtől, a Krónikástól származó, hivatalos levelezést utánzó irodalmi alkotások, a kutatók között vitatott kérdés, és végérvényesen aligha eldönthető.²⁹ Úgy véljük, hogy a levelek jelenlegi formájukban a

²⁷ Williamson 2004: 11–15 („C. The Early Years” címszó alatt)

²⁸ 1250–1500 lakos, lásd Carter 1999: 288; 3000 lakos, lásd Lipschits 2005: 371; későbbi értékelésben 1500 lakos Lipschits 2006: 19–52, 32; csak néhány száz lakos, lásd Finkelstein 2008: 514; Finkelstein 2010: 44–54.

²⁹ A kutatók egy része szerint az Ezd 1–6 fejezetek szerzője a leveleket, mint forrásanyagot vette át, pl. H. G. Williamson (1987), mások viszont úgy vélik, hogy a szerző a 4, 6–6, 18-ban közvetlenül nem leveleket, hanem egy arám nyelvű forrást használt fel, amely a fogság utáni újjáépítést beszélte el zsidó beszédből, így A. H. J. Gunneweg (1981, 1982), J. Lust (1987), O. Kaiser (1992). – A levelek hitelességének kérdésében mindmáig nem alakult ki egységes álláspont. E. Meyer (1896) megállapításai napjainkig maga mellé állítják a kutatók jelentős részét. Kimutatta, hogy a birodalmi arám nyelven (a perzsa birodalom nyugati részének hivatalos nyelve) megfogalmazott levelek megfelelnek az udvari kancellária stílusának és a perzsa birodalmi politika szellemének, ezért hitelesnek kell tartani őket. Hasonló érvekre támaszkodik R. de Vaux (1937, 1967) is. Az ellentábor viszont ugyancsak nyelvi és stilisztikai érvek alapján kétségbe vonja

szerző, a Krónikás munkája, de autentikus dokumentumokon alapulnak. Annyi bizonyos, hogy a templom felépítése az adminisztrációval történt problémák rendezése után történt meg, és jelentős mértékben nehézséget okozott a szamáriaiakkal való konfliktus, akiket kizártak a templom építéséből.

A templom felépítésétől, azaz 520-tól a tartomány történeti eseményeiről semmit nem tudunk, kizárólag bibliai szövegekből való következtetésekre, és az ásatások eredményeire vagyunk utalva.³⁰ A régészeti leletek tanúsága szerint Jehúd-tartomány területén, Jeruzsálemtől déli irányban egy mezőgazdaságilag fokozatosan megerősödő településrendszer alakult ki, ahol a hazatérők megvetették lábukat.

Ezdrás és Nehemiás könyvéből arról a folyamatos feszültségről van tudomásunk, amely a hazatelepültek és a szamaritanusok között folytatódott. Úgy tűnik, hogy a tartomány közigazgatási helyzete nem rendeződött, és ügyeit továbbra is Szamáriából intézték, amely mindenképpen a hazatelepültek hátrányára történhetett. A tartomány bizonyára nem heverte ki Nebukadnezár hadjáratának sebeit sem, legnagyobb városa pedig, Jeruzsálem romokban hevert. Az ásatásokból, főképpen a helyi települések; és Jeruzsálem temetőinek összehasonlításából az a tény derül ki, hogy a város lakossága gyér volt, s helyzet csak a 4. századtól változott meg.

A megélhetési lehetőségek, és a visszatért zsidóság helyzetének mozdíthatatlansága vallási krízist idézett elő (lásd Malakiás könyve), ami a vallási törvények meg nem tartását, és a kultusz hanyag végzését is előidézte. A templom felszentelését (i. e. 515) követő hetven év stagnálásnak Ezdrás és Nehemiás tevékenysége vetett véget, amely a tartomány vallási, valamint társadalmi és politikai fellendülését hozta magával.

A két reformátor tevékenysége Ezdrás és Nehemiás könyvéből ismert. Az ún. Ezdrás-elbeszélés (Ezd 7–10; Neh 8–10) és Nehemiás emlékirata (Neh 1–7; 11–13) számos irodalomtörténeti problémát vet fel.³¹ Minthogy a Krónikás szerző már történeti visszatekintésből írja művét (i. e. 4. és 3. század), és a munkája számadás a jeruzsálemi zsidó közösség külső és belső újjáépítéséről, amelyet történeti tényekre épít, de szándéka elsősorban az, hogy a megújulást teológiaiilag értékelje, ezért nyitva maradnak kérdések a történelmi értékelésre. Ezek közé tartozik Ezdrás és Nehemiás Palesztinába érkezésének időpontja, küldetésük királyi eredetének mibenléte és tartalma, és Jehúd-tartomány zsidó közösségében végzett tevékenységük.

autenticitásukat, és irodalmi utánpótlásnak tartja őket, pl. C. C. Torrey (1910), G. Hölscher (1923). Ugyanerre a következtetésre jut a levelek alapos elemzése alapján, azzal a lehetőséggel számolva, hogy tartalmazhatnak autentikus anyagot, Grabbe 2006b: 531–570; J. Becker (1990) szerint az Ezd 1–6 fejezetekben található valamennyi héber és arám nyelvű dokumentum, tehát a levelek is a Krónikás alkotása, lásd Becker 1990: 8.

³⁰ Williamson 2004: 15–18 („D. From Zerubbabel to Nehemiah” címszó alatt).

³¹ Rövid ismertetésben lásd Rózsa 2002³: 455–458; Nehemiás tevékenységének kifejtését egészen a bibliai szöveg sajátosságai alapján lásd Blenkinsopp 2009: 86–116.

A problémák azzal kezdődnek, hogy nem tudjuk a két reformátor tevékenységének időbeli sorrendjét megállapítani. Ezdrás könyve szerint (Ezd 7,8) Ezdrás pap Artaxerxész király uralkodásának 7. esztendejében érkezik Jeruzsálembe. Nehemiás viszont ugyancsak Artaxerxész 20. esztendejében (Neh 1,1; Neh 2,1) kezdi küldetését, majd a 32. esztendőben visszatér a királyi udvarba (Neh 5,14; 13,6), ahonnan még Araxerxész uralkodása alatt visszatér Palesztinába.

A perzsa birodalomnak azonban három Artaxerxész nevű uralkodója volt, de közülük csak I. és II. Artaxerxész (i. e. 465–424 és i. e. 405–358) jöhet számításba a két reformátor működésével kapcsolatosan. A leírás problémája, hogy Ezdrás-Nehemiás könyve nem említi meg, hogy a jelzett időpontban hányadik Artaxerxészről van szó. Nehemiás Jeruzsálembe érkezését 445-ben, I. Artaxerxész 20. esztendejében határozhatjuk meg, amelyre az elefantinei papi-rusok egyike nyújt alapot.³² Ezért tehát Ezdrás működési idejének a meghatározása a probléma, vagyis hogy I. Artaxerxész uralkodásának 7. esztendejében (i. e. 458), tehát Nehemiás előtt, vagy csak Nehemiás után, II. Artaxerxész 7. esztendejében, i. e. 398-ban érkezett Palesztinába, azaz a 7. esztendőt II. Artaxerxész 7. esztendejének kell értelmezni. Ez nem közömbös kérdés a vegyes házasságok kérdésének rendezésében, minthogy a probléma nagy társadalmi változást is jelentett Jehúd-tartomány életében. A kutatás általában arra hajlik, hogy Ezdrás csak Nehemiás után érkezett Palesztinába.

Nehemiás működése elsősorban politikai, társadalmi és szervezői karakterű volt. A királyi udvarból kapott megbízatással egyúttal – mint perzsa tisztviselő – Jehúd-tartomány közigazgatási helyzetét rendezte (Neh 1–7.11–13).³³ Nehemiás a perzsa hatóságok engedélyével felépítette a város falait, a tartomány lakosságát arányosan szétosztotta, és a szociális ellentéteket is enyhítette az adósságok elrendezésével. Ezenfelül a tartományt közigazgatásilag a perzsa tartomány önálló tartományává tette. Nehemiás jeruzsálemi építkezéseinek, a városfalak felépítésének a régészeti kutatás eddig nem jutott nyomára. Ebből a korból mindössze néhány falmaradvány állapítható meg.³⁴ Nehemiás második jeruzsálemi tartózkodása (Neh 13) vallási karakterű. Rendezte a visszaéléseket a templom szolgálatában, a szombat szigorú betartását, és megszüntette az idegen (asdódi, ammonita és moábita: Neh 13,23) nőkkel való vegyes házasságokat. Mindezekkel a tartomány vallási és etnikai azonosságát biztosította.

Ezdrás küldetésének és tevékenységének meghatározása nehezebb, mint Nehemiásé. Ezdrás működése az ún. Ezdrás-elbeszélésben (Ezd 7–10; Neh 8–10) található, amelynek szövege azonban irodalmilag nem egységes és rendkívül

³² Az i. e. 408-ból eredő dokumentumban „Szanballat fiai, Szamária kormányzói” megnevezés található. Ezt a Szanballatot a kutatók Szanballattal, Szamária kormányzójával azonosítják, aki Nehemiás egyik nagy ellenfele volt (Neh 2,10.19; 3,33; 4,1; 6,1köv).

³³ A Nehemiás tevékenységével kapcsolatos kérdéseket és értékeléseket lásd Grabbe 2006: 294–316.

³⁴ A vélemények bemutatásával Finkelstein 2008: 301–320; Ussishkin 2006: 147–166.

összetett. Ezért a kutatás arra hajlik, hogy elutasítsa egy kiterjedt önálló Ezdrás- emlékirat létezését, és elfogadhatóbbnak tartja, hogy egy zárt Ezdrás- hagyomány helyett a Krónikás-szerzőnek csak részletek álltak rendelkezésre Ezdrás tevékenységének megörökítéséből, és ezeket kapcsolta össze. Kiindulásként az Ezdrás megbízatásáról szóló szöveg (Ezd 7,12–26) állt a rendelkezésére.³⁵

Ezdrás küldetését királyi rendelet biztosítja (Ezd 7,12–26). Mint látjuk, mindkét reformátor küldetése királyi rendelet alapján jött létre. Ennek lehetséges háttere a perzsa birodalom egyiptomi tartományában kitört lázadások, ezért a perzsák rendezni akarták Jehúd-tartomány belső rendjét, és biztosítani a lakosság lojalitását. A királyi rendelet szerint Ezdrás és mindazok, akik arra készek, visszatérhetnek Jeruzsálembe, tekintélyes királyi adománnyal a templomi kultusz számára, és a templom szolgálatában lévők adómentességével. Ezdrás széleskörű, Jehúd-tartomány határán túl is érvényes megbízatást kap Isten törvényének tanítására. Az Isten törvényének mibenléte nem tisztázott, és a kutatás előszeretettel Mózes öt könyvével azonosítja.³⁶

A királyi rendelet szövege eredeti dokumentumon alapul, jelenlegi formájában azonban a teológia feldolgozás és az Ezdrás személyét idealizáló szándék érvényesül. A királyi adományok nagysága, de főleg az Ezdrásnak adott királyi megbízatás mértéke – a perzsa tisztviselőkön átnyúló politikai hatalom – historailag valószínűtlen.³⁷

Az Ezdrás elbeszélés nem ad lehetőséget Ezdrás Jehúd-tartományban folytatott tevékenységének összefüggésében való ismeretére. A probléma már Ezdrás Palesztinába érkezésének időpontjával kezdődik. Mint már említettük, a kutatás általában elfogadja, hogy ez II. Artaxerxész 7. esztendejében (i. e. 398) történt, királyi rendelet alapján. Nem ismerjük tevékenységének időbeli terjedelmét sem, és küldetésének végkimenetelét sem. Működését két fontos vallási természetű esemény határozza meg, a vegyes házasságok megszüntetése és Jehúd-tartomány zsidó közösségének elkötelezése az Isten törvényének teljesítésére.

Ezdrás és Nehemiás tevékenységével a palesztinai zsidóság élete vallásilag, társadalmilag és közigazgatásilag, valamint gazdaságilag végérvényesen konszolidálódott, és ennek a konszolidációnak a jegyében folytatódott. Egyúttal megteremtődtek a feltételek a bibliai hagyomány irodalmi rendezésére, és ezzel összefüggésben egy intenzív vallási gondolkodás kibontakozására. A két reformátor után egészen a hellenista korig nincsenek ismereteink a tartomány történelméről.³⁸

³⁵ Az Ezdrás elbeszélés szövegének irodalmi elemzését lásd Rózsa 2002³: 455–457. Az Ezdrás elbeszélés elemzését történelmi szempontból lásd Grabbe 2006: 324–33.

³⁶ A kérdést röviden összefoglalva lásd Miller – Hayes 2003: 452.

³⁷ Ezdrás küldetése szövegének elemzését lásd Grabbe 1994: 287–299.

³⁸ Williamson 2004: 21–24 („F. The Last Century of Achaemenid Rule” fejezetcím alatt).

A perzsa kori Jehúd-tartomány történelmét a kutatások már eddig is, és a jövőben is, számos, alapvetően új részlettel formálják át. Nemcsak a politikai történelem területén kapunk belátásokat, hanem üdvtörténeti szempontból is, arra vonatkozólag, hogy ez a korszak a vallási tapasztalatok tekintetében milyen gazdagon gyarapította a bibliai Izrael hitét. Ennek tanúja a kezünkben lévő héber nyelvű Biblia.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Barstad 2003 Hans M. Barstad, „After the ‘Myth of the Empty Land’: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah”, in O. Lipschits – J. Blenkinsop (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 3–20.
- Becker 1990 J. Becker, *Esra / Nehemia* (NEB), Würzburg: Echter Verlag.
- Becking 2006 B. Becking, „‘We All Returned as One!’ Critical Notes on the Myth of the Mass Return”, in O. Lipschits – M. Oeming (szerk.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 3–18.
- Blenkinsopp 1991 J. Blenkinsopp, „Temple and Society in Achaemenid Judah”, in Philip R. Davies (szerk.), *Second Temple Studies, vol. 1: Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield: Sheffield Academic Press, 22–53.
- Blenkinsopp 2009 J. Blenkinsopp, *Judaism: The First Phase. The Place of Esra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Carter 1994 Charles E. Carter, „The Province of Yehud in the Post-Exilic Period. Soundings in Site Distribution and Demography”, in Tamara C. Eskenazi – Kent H. Richards (szerk.), *Second Temple Studies, vol. 2: Temple and Community in the Persian Period* (JSOTSup 175), Sheffield: Sheffield Academic Press, 106–145.
- Carter 1999 Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOTSup 294), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Finkelstein 2007 I. Finkelstein, „A Short Summary: Bible and Archaeology” in B. B. Schmidt (szerk.), *The Quest for the Historical Israel*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 183–188.
- Finkelstein 2008 I. Finkelstein, „Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah” in *JSOT* 32/4: 301–320.

- Finkelstein 2010 I. Finkelstein, „The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods” in *RB* 117/1: 39–54.
- Finkelstein – Silberman 2001 I. Finkelstein – N. A. Silberman, *The Bible Unearthed*, New York: The Free Press.
- Grabbe 1991 Lester J. Grabbe, „Reconstructing History from the Book of Ezra”, in Philip R. Davies (szerk.), *Second Temple Studies, vol. 1: Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield: Sheffield Academic Press, 98–106.
- Grabbe 1994 Lester J. Grabbe, „What was Ezra’s Mission?” in Tamar C. Eskenazi – Kent H. Richards (szerk.), *Second Temple Studies, vol. 2: Temple and Community in the Persian Period* (JSOTSup 175), Sheffield: Sheffield Academic Press, 287–299.
- Grabbe 2006 Lester J. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, vol. 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, London – New York: T & T Clark International.
- Grabbe 2006b Lester J. Grabbe, „The ‘Persian Documents’ in the Book of Ezra: Are They Authentic?” in O. Lipschits – M. Oeming (szerk.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 531–570.
- Harmatta (szerk.) 1965 Harmatta János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest: Tankönyvkiadó.
- Janssen 1956 E. Janssen, *Juda in der Exilzeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kiefer 2011 J. Kiefer, „Die jüdische Gemeinde von Elephantine”, in *Welt und Umwelt der Bibel* 61/3: 40–41.
- Lipschits 2003 O. Lipschits, „Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.”, in O. Lipschits – J. Blenkinsop (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 323–376.
- Lipschits 2005 O. Lipschits, *The Rise and Fall of Jerusalem*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Lipschits 2006 O. Lipschits, „Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.” in O. Lipschits – M. Oeming (szerk.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 19–52.
- Liverani 2005, 2009 M. Liverani, *Israel’s History and the History of Israel*, London: Equinox Publishing Ltd.

- Miller – Hayes 2003 J. Maxwell Miller – John H. Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 3), Piliscsaba: PPKÉ-BTK.
- Oded 2003 B. Oded, „Where Is the 'Myth of the Empty Land' To Be Found? History versus Myth” in O. Lipschits – J. Blenkinsop (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 55–74.
- Rózsa 20023 Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.* Budapest: Szent István Társulat.
- Smith 1991 Daniel L. Smith, „The Politics of Esra: Sociological Indicators of Postexilic Judaeon Society”, in Philip R. Davies (szerk.), *Second Temple Studies, vol. 1: Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield: Sheffield Academic Press, 73–97.
- Ussishkin 2006, D. Ussishkin, „The Borders and De Facto Size of Jerusalem in the Persian Period” in O. Lipschits – M. Oeming (szerk.), *Judah and the Judaeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 147–166.
- Whitelam 1996 K. W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge.
- Williamson 2004 H. G. M. Williamson, *Studies in Persian Period History and Historiography* (FAT 38) Tübingen: Mohr Siebeck, 64–73.
- Zwickel 2011 W. Zwickel, „Eine Stadt muss sich neu erfinden” in *Welt und Umwelt der Bibel* 61/3: 18–24.

A SZÉTVÁLASZTÁS ANATÓMIÁJA

A BDL (בדל) SZÓ SZEMANTIKAI FEJLŐDÉSE A HÉBER BIBLIÁBAN¹

Marossy Attila

BEVEZETÉS

A Papi-írás (P) egyik közismert jellegzetessége a „szétválaszt” (הִבִּיל, בדל *hifil*) szó gyakori használata. A leghíresebb ezzel kapcsolatos vers a Lev 10,10, amely szerint a papoknak különbséget kell tenniük a tiszta és tisztátalan, a szent és a profán között. Hasonlóan sokat tárgyalt szöveg a papi tereméstörténet (Gen 1,1–2,3/4a), amelyben az Örökkévaló „elválasztja” egymástól a világosságot és sötétséget, illetve az ég alatti vizeket az ég feletti vizektől (Gen 1,4.6.7.14.18). A létezők szétválasztása – mint a papi gondolkodás rendszerező sajátossága – a kultuszi élet területének számos aspektusát felöleli, beleértve a szent és profán teret; a templomban szolgáló papságot, levitákat és velük szemben Izrael népének egészét; illetve a kultuszban való részvétel lehetőségét meghatározó tiszta és tisztátalan rituális státust.

A papi dichotómiarendszer *szent és profán* elemének vallásfenomenológiai aspektusát nagy mélységben dolgozták fel Robertson Smith,² Émile Durkheim,³ Rudolf Otto⁴ és Mircea Eliade⁵ munkái; míg a *tiszta és tisztátalan* fogalompáros legjelentősebb feldolgozása Mary Douglas⁶ nevéhez fűződik. E szerzők azonban adósak maradtak az általuk felvázolt nagyívű koncepciók bibliai szövegkorpuszon történő *validációjával*, és ezzel együtt annak igazolásával, hogy az általuk univerzálisként kezelt *szent és profán*, illetve *tiszta és tisztátalan* dichotómiák csakugyan jelen vannak-e a Bibliában dokumentált vallásgyakorlatban. *A szent és a profán* megjelenését követően még a Héber Bibliát kiválóan

¹ Dolgozatom egy nagyobb, a papi dichotómiák történetét összefoglaló munka (Marossy 2012) részkutatása.

² Smith 1927.

³ Durkheim 2004 [1912].

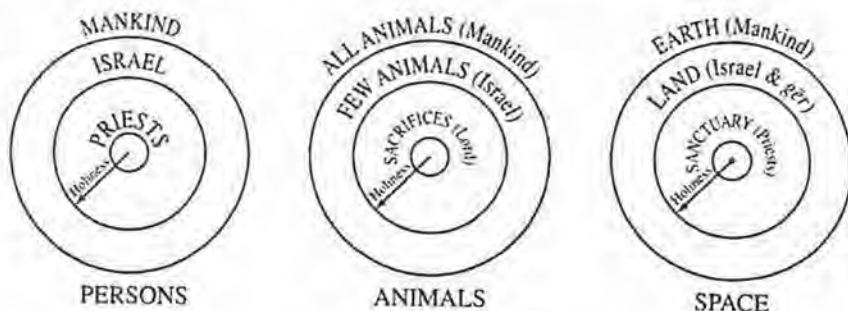
⁴ Otto 2001 [1917].

⁵ Eliade 1987 [1957].

⁶ Douglas 1984 [1966].

ismerő teológusok (köztük pl. Gerhard von Rad)⁷ is reflektálatlanul kezdtek el hivatkozni a Rudolf Otto és Mircea Eliade által felvázolt rendszerre.

A legmélyebb szövegalapú vizsgálatot Jacob Milgrom végezte el Leviticus-kommentárjában,⁸ a következő ábrában összegezve kutatása eredményeit:



1. ábra: Milgrom szentség-modellje⁹

Milgrom egy háromosztatú rendszert javasol (papság – Izrael – emberiség), amellyel párhuzamba állítja az állatok világát (áldozati állat – tiszta állat – tisztátalan állat) és a tereket (szentély – Izrael földje – pogányok földje). Véleménye szerint míg a Papi-írás (P) még statikusan kezeli a szegmensek közötti határokat, addig a Szentség Törvénye (H) már dinamikus, elmosódó határokat feltételez a két belső kör között: Izrael egész népe (és földje) részesülhet abból a szentségből, amely a papság „veleszületett” tulajdonsága, ha betartja az Örökkévaló törvényeit.¹⁰

Milgrom modellje egyrészt rávilágít arra, hogy a *szent és profán* határa változékony lehet, másrészt a P és H rétegek közötti különbség kimutatásával utal a papi dichotómiarendszer lehetséges időbeli fejlődésére. A szent és profán határának megállapítása során Milgrom eltér Eliade szisztémájától, és a „mozgó szentség” (*moving holiness*) fogalmának bevezetésével a „szent” és „profán” tér helyett Izrael vallási-etnikai határvonalára tolja ki a *szent és profán* határvonalát. A két rendszer között az egyik legjelentősebb különbség tehát a két pólus szétválasztásának helye, módja és jellege: a *szétválasztás* aktusa alapjaiban határozza meg a dichotómiarendszer karakterét.

Dolgozatom a „szétválaszt” szó történeti-szemantikai elemzésével arra keresi a választ, hogy a Héber Biblia szerint hol húzódik meg az „elválasztás” határa: a „szent hely” körül, igazolva Durkheim és Eliade kutatásait, vagy végső soron kitolódik a „közösség/gyülekezet” határára, amint azt Milgrom feltételezi?

⁷ von Rad 2000 [1957]: 167–169, 217–223.

⁸ Milgrom 1991, 2000, 2001.

⁹ Milgrom 2000: 1718.

¹⁰ Milgrom 2000: 1718–19.

Kimutatható-e történeti változás a szó használatában, és ezzel együtt elmozdulás a szent és profán, illetve tiszta és tisztátalan dichotómiarendszerekben?

A BDL (בדל) GYÖK SZEMANTIKAI TÉRKÉPÉRŐL

A mellékelt szemantikai térkép (2. ábra) a gyök használatának változásait követi nyomon. A térkép oszlopai a szemantikai mezőket (*semantic field*) jelölik, jelentés és kontextus szerint csoportosítva az előfordulásokat (mire vonatkozik, mit jelent az adott szöveggörnyezetben). A térkép soraiban azok a bibliai könyvek szerepelnek, amelyekben a vizsgált gyök előfordul. Első pillantásra szembevető, hogy az előfordulások bizonyos rendszer szerint csoportosulnak. Ezeket a koncentrátumokat a szemantikai tartomány (*semantic domain*) névvel illetjük; a térképen vastag keretben és címkével láthatók.

	„különbséget tesz”			„kijelöl, kiválaszt”			„elkülönül, elkülönít”			Névszók		
	Teremtés	Szentély állat	Áldozati szentet állatokat	Városl	Bűnöst	Lévi törzset	Kiscsoportot	Idegen népeket	Levitákat	Izraelt Ábünös	Rész, darab	Ön, ötvözet
Gen	1, 4, 6, 7, 14, 18 (P)											
Exod		26, 33 (P)										
Lev			1, 17; 5, 8 10, 10 (P) 11, 47; (P)						20, 24, 26 (H)			
Num									8, 14; 16, 9; 16, 21 (n/f) (P)			31, 22 (P)
Deut				4, 41; 29, 20 19, 2, 7 (DTR1) (DTR1)	10, 8 (DTR1)							
Jósu				16, 9 (nifa)								
1Kir												
1Krón						23, 13 (nifa)	12, 9 (nifa); 25, 1					
2Krón							25, 10					
Ezra						8, 24; 10, 16 (nifa)	6, 21; 9, 1; 10, 8; 10, 11 (n/f)					
Neh						Krónikás II történeti Mű	9, 2; 10, 29 (n/f); 13, 3 (hifil)		Izolációs tartomány			
Jes										56, 3, 3; 59, 2	1, 25	
Ezék			22, 26; 42, 20			Logikai tartomány	39, 14		Mordás, tartomány		22, 18, 20; 27, 12	
Ám											3, 12 (hif csúcske)	
Zak												4, 10

2. ábra: A bdl (בדל) gyök szemantikai térképe

Az ábra négy jól megkülönböztethető tartományra oszlik: (1) kultuszi, (2) logikai, (3) izolációs és (4) morális tartományokra, a gyök igei előfordulásaira tekintettel. Ugyanakkor nominális realizációja is van a gyöknek: *badal* (בדל, = „rész”) formában egyszer (Ámós 3, 12), és *bedilként* (בדיל = „ötvözet, ön”) összesen hatszor jelenik meg a bibliai korpuszban. Az elemzés során megkíséréljük behatárolni az egyes tartományokhoz tartozó előfordulások lehetséges keletkezési idejét, valamint a szerzői kört, amelytől az adott szakasz származhat,

kísérletet téve a 'szétválasztás' alapértelmű kifejezés jelentésváltozásainak rekonstruálására.

NÉVSZÓI ELŐFORDULÁSOK

בָּדָל. A mindössze egyszer előforduló *badal* (בָּדָל = 'rész') szó Ámósz könyvének 3. fejezetében található. Bár ez a fejezet a könyv alaprétegéhez tartozik, s ezért a kutatók a 8. század közepére datálják, a 12. vers megtöri a szakasz ívét: nem ítéletről és pusztulásról szól, hanem a megmenekülő maradékról. A verset tartalmi okoknál fogva tehát nem a fejezet ősi rétegéhez soroljuk, hanem vagy az egy évszázaddal későbbi deuteronomista iskola (D) betoldásának, vagy fogság utáni megjegyzésnek tekinthetjük. Mivel azonban hiányzik belőle a fogság utánra datált 9,11kk szakasz „minden népre” utaló univerzalista szemlélete, ezért a verset az északi állam elpusztulása után felívelő Júda miliójébe, különösen Jósias király 6. század végi udvarába helyezhetjük. A *badal* névszói alak tehát a 7. század vége felé már használatban lehetett.

בְּדִיל. A gyökből képzett másik névszó, a *bedil* (בְּדִיל = 'ötvözet, ón') a szemantikai térképről leolvasható módon javarészt fogság utáni szövegekben fordul elő (Num 31,22 a P forrásból, 3 vers Ezékiel könyvéből, egy vers Zakariás könyvéből). Az egyetlen forrás, amely esetleg a 6. századnál korábbra tehető, a Jes 1,25, ennek a versnek a datálása azonban vitatott: a redakciótörténeti kutatás ezt is a fogság utánra helyezi.¹¹ Az előfordulások alapján az állapítható meg bizonyossággal, hogy az i. e. 6–5. századra elterjedt a szó, 'ötvözet' vagy 'ón' jelentésben, 'amit elválasztottak' [ti. egy értékesebb fémről], – a BDB levezetése szerint.

A bibliai héberben egyetlen helyen (Ámósz 7,8) felbukkan az „ón” akkádiban *annaku* formában használt szava is, az *anak* (אֲנַק), méghozzá 'függőn' jelentésben. A vers Ámósz könyvének alaprétegéhez tartozik, így a szó használata a 8. század közepére datálható.¹²

A *bedil* fent említett előfordulási helyei között négy olyan vers is van, amely különböző fémeket sorol fel (Num 31,22; Ez 22,18.20; 27,12). Ezek közül a Num 31,22 lajstroma a legteljesebb, az „arany” (זָהָב), „ezüst” (כֶּסֶד), „réz” (נְחָשֶׁת), „vas” (בַּרְזֵל), „ón” (בְּדִיל) és „ólom” (עֹפֶרֶת) anyagnevekkel, viszont feltűnő, hogy az Ámósz 7,8-ban még szereplő *anak* (אֲנַק) itt már nincs jelen. Okkal valószínűsíthető tehát, hogy a 6. század végére kikophatott a használatból, és helyét a fogság után a *bedil* (בְּדִיל) vette át.

¹¹ Rózsa 1996: 94.

¹² Rózsa 1996: 53.

LOGIKAI TARTOMÁNY

A logikai tartományba olyan előfordulások kerültek, amelyek csupán egyetlen tárggyal együtt szerepelnek (akár *נש* tárgyi prepozícióval, akár anélkül), jelentésük: 'kijelöl, kiválaszt vmit'. A nyelvi adatok használatának feltételezett korát figyelembe véve ez lehetett a gyök legkorábbi, elsődleges jelentése. A tartományba került versek általános jellemzője, hogy egyszerű logikai választásról szólnak, és – szemben a további három tartománnyal – nem fejeznek ki rituális, morális vagy más természetű szembenállást.

Menedékvárosok

A logikai tartományba tartozó legkorábbi bibliai szakaszok nagy valószínűséggel a Deuteronomium menedékvárosokra vonatkozó részei (4,41 és 19,2.7).

„Akkor *kijelölt* Mózes három várost” (אָן יבְדִּיל מֹשֶׁה שְׁלֹשׁ עָרִים). (Deut 4,41)

„*Jelölj ki* három várost országodban” (שְׁלֹשׁ עָרִים תִּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אֶרֶצְךָ). (Deut 19,2.7)

E szakaszok datálásával kapcsolatban viszonylagos konszenzus alakult ki a kutatók között. E konszenzus nagyvonalakban J. de Vaux ötlépcsős felosztását követi, aki a Deut 4,41 és 19,2.7 verseket a menedékvárosokra vonatkozó szövegek történeti elemzésében a fejlődés harmadik lépcsőfokára, a kultusz-centralizáció idejére, azaz a 7. század második felére helyezi.¹³ Ez éppen megegyezik az Ámós 3,12 vers feltételezett keletkezési korával! A gyök tehát névszói és igei formában nagyjából egy időben, a 7. század végén már használatban volt – a ránk maradt írott források tanúsága alapján. Az igealak mindhárom helyen *bifil* igeetörzsben és prepozíciós bővítmények nélkül szerepel.

Jósua 16,9

A térképen a hasonló jelentés miatt ugyanebbe az oszlopba került a Jósua 16,9 is, amely azokat a városokat tárgyalja, „melyek *ki lettek választva* Efraim fiai számára” (הַמִּבְדִּלוֹת לְבְנֵי אֶפְרַיִם הָעָרִים). A kontextus különbözik az előzőtől, a szó alkalmazási mechanizmusa azonban ugyanaz: a városok egész halmaza közül egy részhalmazt, konkrét, meghatározott célból, kiemelnek. Az ige itt *nifal* formában köszön vissza, de még mindig prepozíciós (pl. *מן*) bővítmények nélkül. A történettudomány Finkelstein és Silberman által képviselt álláspontja,¹⁴ illetve a Biblia-kutatók jelenkori konszenzusa¹⁵ alapján a Jósua könyvében felsorolt területi felosztások a Jósiás-korabeli politikai programot tükrözik, így a 16,9 vers is legkorábban a 7. század végén kerülhetett a szövegbe; a későbbi redakciót,

¹³ Budd 1998: sub Num 35,9–34.

¹⁴ Finkelstein – Silberman 2006: 110.

¹⁵ Rózsa 1996: 311.

amely a nyelvi adat előfordulásának későbbi datálását feltételezné, filológiai eszközökkel nehéz biztosan megállapítani.

Deut 10,8

A leviták kijelöléséről szóló vers egy összetett szakaszban található. A tágabb szöveggörnyezet, Isten haragja a Hórebbe (Deut 9,7–10,11) az aranyborjú történetének (Ex. 32–34) egy korai változata lehetett (9,7–18; 9,26–29; 10,10b–11), amelyet később különböző blokkokkal egészítettek ki.¹⁶ A Deut 10,8–9 egy ilyen kiegészítés, amely arról ad számot, hogy az Örökkévaló kijelöli (הִבְדִּיל) Lévi törzsét, hogy (a) hordozzák a szövetség ládáját, (b) az Örökkévaló előtt álljanak, neki szolgáljanak és áldják „mind a mai napig”. Jóllehet ez utóbbi megjegyzés a késői betoldás vagy átdolgozás gyanúját veti fel, a kutatók egyhangúlag a deuteronomisztikus hagyományhoz sorolják a verset. Tartalmilag azért, mert a leviták fenti jogosítványait csak a D ismeri el teljes körűen, a P nem engedélyezi a leviták templomi szolgálatát.¹⁷ Formailag pedig azért, mert – amint azt Christensen (1991) is észreveszi – a Deuteronomiumban mindössze négyszer szereplő *hivdil* (הִבְדִּיל = itt 'kijelölni') kapcsolatot teremt a fent már tárgyalt 4,41 és 19,27 versek, és a 10,8 vers, azaz a menedékvárosok és a leviták kiválasztása között. Ez a gondolatritmus, illetve az, hogy a leviták tisztsége inkább a deuteronomista iskola koncepciójába illik bele, a deuteronomista iskola működésének idejére utal.

Deut 29,20

Egyetlen előfordulást kell még számba vennünk. A Deut 29. fejezetében található átokszöveg szerint az Örökkévaló „*kiválasztja* [a megátalkodott szívűt] Izrael minden törzséből, és romlást hoz rá” (וְהִבְדִּיל יְהוָה לְרֵעָה מִכָּל שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל). A vers, akárcsak a fenti esetekben, egyszerű logikai választást takar, és nem az Izrael törzseitől való *elválasztást*, *elhatárolást*; ezt erősíti a közbeiktatott לְרֵעָה lexéma, amely célhatározói értelemben, 'veszedelmre való kiválasztás'-t implikál.

Fogság utáni szövegek

Ezék 39,14 és a Krónikás Történeti Mű általánosságban.

A 7. századra adatolt nyelvi anyagon kívül a bibliai korpuszban még 7 versben a *bdl* (בָּדַל) hasonló, 'kijelölni' értelmű megjelenését érhetjük tetten.

Az alábbi realizációk mindegyikében arról olvashatunk, hogy valaki (kisebb csapat/csoport vagy konkrét személy) valamely speciális tevékenység elvégzésére kap megbízást.

¹⁶ Barton – Muddiman 2001: 144.

¹⁷ Részletesebben ld. Mazar 2007: 513–526.

- Ezék 39,14 „Egy különleges temetőosztagot *választanak ki*, akik a temetetlen halottakat elföldelik” (וְאֶנְשֵׁי תָמִיד יִכְדִּילוּ עֲבָרִים בְּאֶרֶץ) (אֶל־דָּוִד בְּכָדָלוֹ).
- 1Krón 12,9 „Egy kis csapatot *választanak* Dávidnak a gáditák közül” (יִמְן־הַגָּדִי (אֶל־דָּוִד בְּכָדָלוֹ).
- 1Krón 23,13 „Áron *kiválasztatik* (וַיִּבְרָךְ אֱהֲרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ), hogy papként szolgáljon.”
- 1Krón 25,1 „Dávid és a sereg fővezérei *kiválasztják* Asáf, Hémán és Jedutun fiait zenészeknek” (וַיִּבְרָךְ דָּוִיד וְשָׂרֵי הַצָּבָא לְעִבְדָּהּ לִבְנֵי אֲסָף וְיִחְזָקוּ (וַיְדוּתוּן).
- 2Krón 25,10 „Amacjá *kijelöli* (azaz utasítja) az efraími csapatot (וַיִּכְרִיזֻם אֲמַצְיָהּ (הַלְהָדוֹד), hogy térjenek haza.”
- Ezra 8,24 „Ezra *kiválaszt* a papi fejedelmek közül 12 főt” (וַאֲבָדִילָה מִשָּׂרֵי (הַכֹּהֲנִים שְׁנַיִם עָשָׂר).
- Ezra 10,16 „Ezra családfőket *választ ki*” (וַיִּכְרְלוּ עֹרֵי הַכֹּהֵן אֲנָשִׁים).

Első pillantásra két szembeütnő dolog van a sorozatban. Az egyik, hogy az ezékieli vers kivételével mindegyik az ún. Krónikás Történeti Műből (az egymástól függő Krónika – Ezra-Nehemja könyvekből) való. A másik a *nifal* igetörzs szignifikánsabb jelenléte. Már Braun felfigyelt arra,¹⁸ hogy a *nivdal* (נִכְדָּל) kizárólag 10 helyen fordul elő a Bibliában, ebből 9 a Krónikás Történeti Műben, és csak egy a P-hez tartozó Num 16,21-ben. A *bdl* gyök *nifal*-beli megvalósulása tehát a Krónikás Történeti Műre jellemző.¹⁹

A szemantikai térképről leolvasható, hogy a logikai és az izolációs tartomány határa kettévágja a Krónikák – Ezra-Nehemia tömböt, így 6 előfordulás még a logikai, a maradék 7 adat pedig már az izolációs tartományhoz tartozik. A szétválasztás nem mesterséges: a különböző jelentéseket a szöveggörnyezet határozza meg. Esetünkben ez azt jelenti, hogy miközben a Krónikás Történeti Műben már megjelenik a *bdl* gyök egy új, speciális használata (‘valamitől elkülönülni’), még intenzíven használják a korábbi jelentést is: ‘valamit kijelölni, kiválasztani.’

Ezékiel könyvének 39. fejezetét, s különösen is a 11. verstől kezdődő szakaszt (főként a nyitó vers „és lesz azon a napon” formulája miatt)²⁰ a kutatók döntő többsége egy későbbi redaktor munkájának tartja.²¹ A szöveget kisebb egységekből továbbírt műként értelmező Zimmerli²² ugyanakkor a 39,1–5 és 17–20 verseket elsődleges orákulumnak tekinti.

Az általunk tárgyalt Ezékiel-vers tehát minden bizonnyal fogság utáni keletkezésű. Az itt használt „és *választottak* állandó [azaz ‘főállású’] embereket” (וְאֶנְשֵׁי

¹⁸ Braun 1986: sub 1Krón 12,9.

¹⁹ A Num 16,21-es versre a későbbiekben még visszatérünk.

²⁰ Allen 1998: sub Ez 38,1–39,29.

²¹ Rózsa 1996: 212–218.

²² Allen 1998: sub Ez 38,1–39,29.

הַבְּדִיל (יִבְדְּלוּ) kifejezésben a *bdl* kontextuális aktualizációja az egyszerű logikai kiválasztással feleltethető meg.

Hasonló logika mentén képezi le a kifejezést a Krónikás Történeti Mű fent felsorolt hat verse is. Az 1Krón 12,9-ben a gáditákat, a 25,1-ben a templomi zenészeket „választják ki”. A messze északon lévő gáditák Dáviddal kapcsolatos említése, történelmi ismereteink szerint, politikai koncepción nyugvó, késői (legalább Jósias korából származó) hagyomány – aligha valószínű ugyanis, hogy az északon székelő Gád törzs tagjai messze délen háborúskodtak volna Dáviddal közösen. A 25. fejezet 1. verse a személynevek (Jeduthun, Hémán) tanúsága szerint is fogság utáni eredetű; a szakasz többszörösen összetett szövegből áll, amelynek legősebb rétege sem korábbi a második templom koránál.²³

1Krón 23,13

Érdemes kis figyelmet szentelni az 1Krón 23,13 versre, különösen a fent bemutatott Deut 10,8 verssel való összevetés fényében:

„Abban az időben *választotta külön* az Úr a Lévi törzsét (הַבְּדִיל יְהוָה אֶת־שֵׁכֶט (הֵלֵךְ)), hogy hordozzák az Úr szövetségládáját, hogy az Úr színe előtt álljanak az ő szolgálatára, és hogy áldást mondjanak az ő nevével. Így van ez ma is.” (Deut 10,8)

„Amrák fia volt Áron és Mózes. De Áront *különválasztották* (וַיִּבְדֵּל (אֶרֶן)), hogy fölszenteljék, mint legszentebbet, őt és fiait örökre, hogy áldozatot mutassanak be az Úr színe előtt, hogy őt szolgálják, és az ő nevében mondjanak áldást mindenkor.” (1Krón 23,13)

Szembetűnőek a két – a modellünkben egy oszlopba került – vers közötti hasonlóságok és különbségek. Mindkét versben „kiválasztják” (*bdl*) a papságot, de míg a régebbi szövegben még Lévi törzsét, addig a későbbi szövegben már csak Áront és fiait; s míg a Deut-szövegben a *bdl* *hifil* törzsben jelenik meg (הַבְּדִיל = 'kiválasztotta'), a Krónikás Történeti Műben viszont, jellemző módon, már *nifal*-ban szerepel (וַיִּבְדֵּל = 'kiválasztatott'). A feladat – némi eltéréssel – mindkét versben az Úr szolgálata és áldás mondása.

Bár a magyar megfelelő, melyet a „különválasztották” igekötős igével adtunk meg, egyfajta szembenállítást sugall, mindkét szövegben alapvetően 'kijelölés'-ről, 'kiválasztás'-ról van szó. A lehetséges oppozíciót maga az igei jelentés ugyan fogalmi jegyként hordozza, de *explicite* nincs jelölve, sem מן prepozíciós bővítménnyel (ti. hogy *kitől* „választották külön”), sem a וּבֵין ... partikulák által kísérve. A formai kritériumok alapján e verseket még az egyszerű logikai tartományba kategorizáljuk, annak ellenére, hogy a templomi szolgálat és a papság-téma miatt a kultikus tartományhoz is lehetne sorolni.

²³ Részletesebben ld. Braun 1986.

2Krón 25,10

A rendkívül érdekes szerkezetű vers a Krónikás külön anyagát tartalmazó szakaszhoz, a 25,5–16-hoz tartozik, amely a Krónikás 2Kir 14,7-hez kapcsolódó magyarázata. Bár Dillard²⁴ és más kutatók a szöveg ellentmondásai és a próféta névtelensége miatt úgy vélik, hogy a Krónikás a jelen szövegrész létrehozásában korábbi hagyományokból dolgozott, a 25,10 vers pontos keletkezési idejét nem lehet meghatározni. A *hifil* יִקְרֶינִי alak mindenestre beleillik a Krónikás stílusába, a szó használata pedig megfelel az ebben a szemantikai mezőben található többi előfordulásnak.

Ezra 8,24 és 10,16

A két vers tartalmi-logikai szempontból hasonló (a 8,24-ben 12 papi fejedelmet, a 10,16-ban családfeket „jelölnek ki”), formailag azonban eltér egymástól. A 8,24 egyes szám első személyben írt, ún. „én–tudósítás”, a 10,16 a narratív egység része: egyes szám harmadik személlyel. Mivel mind a két versben egyszerű „kiválasztásról”, és nem *elkülönítésről* van szó, ezért sem a Károli-Biblia „különválasztotta”, sem az angol fordítások „separated” fordítása nem adekvát. A 10,16 vers szintaktikai nehézsége miatt javításra szorul; a legkézenfekvőbb a יִקְרֶינִי alakot לו יִבְדֹּל-ra javítani, ez esetben a mondat értelme: „és választott [Ezra] magának”.

Logikai tartomány – összefoglalás

A csoportban a *bdl* gyök olyan előfordulásait vizsgáltuk meg, amelyek értelme ’kijelöl, kiválaszt valamit vagy valakit’ (angolul ’to set apart’). Az igéhez soha nem társul *ṣ* prepozíció, egyik előfordulásban sincs oppozíció morfológiailag jelölve. A fordítók erőfeszítése, hogy az ige jelentését ’elválaszt’ (angolul ’to separate’) megfelelővel adják vissza, ezért tévútra vezet. A lexéma verbális és nominális használata a 7. század második felében elterjedt lehetett; s a fogság után feltűnik a *bedil* (בְּדִיל) forma is, ’ötvözet’, ’ón’ jelentésben. Az ige ’kijelöl’ alapjelentése még a Krónikás idejében is ismert volt.

KULTUSZI TARTOMÁNY

Időrendben tovább haladva, a Papi-írás (P) adatait vesszük szemügyre, amelyek a kultuszi tartomány mezőben tömörülnek, kiegészítve két ezékieli verssel (22,26 és 42,20). A csoport előfordulásainak közös jellemzője a kultusszal kapcsolatos téma, illetve a יָבִין ... יָבִין páros prepozíció használata, amely bővítmény a בָּדַל gyök megjelenési módjában az egyik legjelentősebb innováció. Az ige így többé már nem csupán egyetlen tárgyat vonz (’kijelöl *valamit*’), hanem két té-

²⁴ Dillard 1987.

nyező között tesz különbséget, illetve két tényezőt választ el egymástól ('különbséget tesz *valami és valami között*', 'elválaszt *valamit és valamit*').

A teremtéstörténet

A papi kozmogónia (Gen 1,1–2,3/4a) hét lépcsőben meséli el a világ teremtését, amelynek egyik jellemző mozzanata az entitások szétválasztása. Ez valójában mindössze két entitáspárra vonatkozik: a világosságra és sötétségre (1,4.14.18), illetve az égi és ég alatti vizekre (1,6–7).

A szétválasztás képzete nem új a bibliai kozmogóniában: a mezopotámiai teremtéseposzban, az *Enuma Elis*ben Marduk „szétválasztja” Tiamatot, az egyik feléből megalkotja az égboltot, amely az égbolt vizeinek tartóhelye lesz (IV/138).²⁵ Egy töredéken találkozunk a *Ti-amat e-Zi-ti* ('Felső Tiamat/Óceán') és *Ti-amat šap-li-ti* ('Alsó Tiamat/Óceán') kifejezéssel is, amely megfelel a bibliai égi és földi vizeknek.²⁶ Hasonlóképpen, az ötödik tábla elején Marduk megalkotja az égitesteket, és az évet szakaszokra osztja (V/3); az akkád szöveg itt a *mašāru* ('szétválaszt') és az ugyanebből a gyökből képzett *mišru* ('rész, szakasz') szavakat használja. Az *Enuma Elis* és a bibliai teremtéstörténet összefüggése túl van e dolgozat keretein; az azonban megállapítható, hogy a bibliai eposz az *Enuma Elis*hez hasonló motívumokat használ, így mind a vizek, mind a világosság és sötétség (azaz az idő) szétválasztása a mezopotámiai kozmogóniával közös motívum. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a P teremtéstörténetében az entitások szétválasztása nem a papi teológia belső fejlődésének eredménye, hanem a mezopotámiai kozmogónia egyes elemeinek átvétele, így az a fogalom, amelyet a P többek között a szent és a profán szétválasztására is használt וָבֵין ... וָבֵין-bővítményes הִבְדִּיל-lel fejez ki, komparasztikai keretek között vizsgálendő.

Exod 26,33

A teljes Exodusban mindössze egyetlen versben fordul elő a *bdl* gyök, a függönnyel (פָּרָדָה) kapcsolatban, melynek funkciója az, hogy „elválassza” egymástól a szentek szentjét a szent sátor többi részétől. A vallástörténeti szimbolizmus természetesen ebbe is beleértheti a „szétválasztás koncepcióját” – mint ahogyan önmagában a függöny létébe is –, mivel azonban az Exodus szerkesztője nem fűz hozzá további magyarázatot, ezért ebben a versben a „szétválasztást” inkább technikai jellegűnek vehetjük.

²⁵ King 2010: 77.

²⁶ King 2010: LXXXIII.

Lev 1,17; 5,8

Hasonló technikai leírást tartalmaz a Leviticusnak az a két verse, amelyek az égőáldozat (1,17), illetve a vétekáldozat (5,8) technikai végrehajtásáról szólnak: a papnak nem szabad „elválasztania” egymástól az áldozati állat darabjait. A kifejezés mind a két esetben ugyanabban a formában szerepel (לִקְרֹךְ אֶל = ’ne szakítsa el’), bővítmény nélkül, amelyből arra következtethetünk, hogy mint állandósult formula, bevett kifejezésként (esetleg *terminus technicus*ként) funkcionált a kultuszi életben. Ez a jelentés nagyon távol áll az elsődleges, ’kijelöl/kiválaszt’ értelemről; itt mindössze arról van szó, hogy az állat darabjai között lévő kontaktusnak nem szabad megszakadnia.

Lev 10,10

Elérkeztünk a táblázat témánk szempontjából legfontosabb verséhez, ahhoz a papi programbeszédhez, amely egy dichotómiapár formájában fogalmazza meg a P világlátásának központi elemét. A papoknak – konkrétan Áron fiainak – „különbséget kell tenniük” a tiszta és a tisztátalan, illetve a szent és a profán között. Ez a tisztség egyértelműen az ő felelősségük. A szöveg a kategóriákat mint abszolút fogalmakat (*a* szentet, *a* profánt, *a* tisztát és *a* tisztátalant) határozza meg.

Ez 22,26

A kultuszi tartomány ezékieli verse egyedülálló abban a tekintetben, hogy a Lev 10,10-en kívül egyedül itt szerepel *expressis verbis* a szent és a profán „különválasztása”.

Az Ezékiel 22. fejezete három orákulumra oszlik (1–16, 17–22, 23–31), az általunk tárgyalt vers a harmadik orákulumba esik. Ez az orákulum egy történelmi retrospekció, amely Jeruzsálem 587-es elestét idézi fel. Másik jellegzetessége, hogy kapcsolatban áll a Zof 3,3–4,8 szakasszal. Több kutató ezért úgy véli, hogy a szakasz a 7. század vége és Ezékiel működési ideje között keletkezhetett, sőt azt is felveti, hogy akár maga Ezékiel is lehetett a szerző.²⁷ A 26. vers azonban ezzel kapcsolatban problémákat vet fel, ahogyan a Lev 10,10-zel való összevetésből kiderül:

¹⁰ „Így tudtok *különbséget tenni* (לִקְרֹךְ) a szent és a közönséges közt, a tisztátalan és a tiszta közt,

¹¹ és így tudjátok *tanítani* (לְהוֹרֹת) Izrael fiait mindazokra a rendelkezésekre, amelyeket kijelentett számuk-

²⁶ „Papjai erőszakot követtek el törvényemen, és meggyalázták szent dolgaimat. *Nem tettek különbséget* (לֹא לִקְרֹךְ) a szent és a közönséges között, *nem tanítottak* (לֹא הוֹדִיעוּ) a tisztátalan és tiszta megkülönböztetésére. A

²⁷ Allen 1998: sub Ez 22,26.

ra az Úr Mózes által.” (Lev 10,10–11) nyugalom napjaival nem törődtek, és gyalázatot hoztak rám.” (Ezékiel 22,26)

A szöveget tanulmányozva egyértelmű, hogy mind a szókincs, mind a mondanivaló alapján a két szöveg függ egymástól: az ezékieli szakasz a Leviticus törvényének *inverze*. Aligha elképzelhető, hogy az Ezékiel 22,26 szerzője a Leviticus törvényének ismerete nélkül fogalmazta volna meg mondanivalóját. A kulcs tehát a Leviticus, és általában a P datálása; az ezékieli vers ennél későbbi kell, hogy legyen.

Ez 42,20

Az új templomról szóló látomást (Ez 40–48) a kutatói konszenzus fogság utáni alkotásnak tartja.²⁸ A templom aprólékos és precíz leírása egyértelműen papi körökhöz köthető. A 42,20 a „belső ház” (הַבַּיִת הַפְּנִימִי) oldalait jellemzi úgy, hogy

„Mind a négy égtáj felől megmérte. Kőfala volt körös-körül, amelynek a hosszúsága is ötszáz, a szélessége is ötszáz könyök volt. Ez *választotta el* a szent területet a közönségestől (לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְהַל).” (Ez 42,20)

Bár a szöveg itt a ל ... בֵּין prepozíciókat használja, erről a versről is egyértelmű, hogy feltételezi a szent és profán dichotómia létezését, illetve az ehhez kapcsolódó papi teológiát. A fentiekből következik, hogy mind a két vers a papi teológia kialakulása, azaz a fogság *után* keletkezett.²⁹

Lev 11,47; 20,25

A tiszta és tisztátalan állatokról szóló két vers különös darabja a Szentség Törvényének (H), amelyet a kutatók többsége szintén a fogság utáni papi körök szerkesztői tevékenységének tulajdonít. A tiszta és tisztátalan állatok *distinkciója* valóban tökéletesen illeszkedik a papi rendszerbe, ugyanis zökkenőmentesen alkalmazható rá a tiszta/tisztátalan dichotómia. Ez a megkülönböztetés azonban jellegében eltér a papi rendszer tiszta/tisztátalan fogalmától. Míg ez utóbbi rituális *állapotot* fejez ki, amely változik (ti. hogy alkalmas-e valami vagy valaki a kultuszban való részvételle), addig a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése egy *inherens tulajdonságon* alapszik, melynek lényege nem a kultuszi alkalmasság, hanem a fogyaszthatóság – amely felelős azért, hogy részt vehet-e egy állat a kultuszban vagy nem, de megváltoztathatatlan.

A tiszta és tisztátalan állatokkal kapcsolatos szövegek elemzése azt mutatja, hogy a papi hagyomány beillesztette a korábbi hagyományt a rendszerébe. A

²⁸ Rózsa 1996: 212–218.

²⁹ A P fogság előtti vagy utáni keletkezéséről ld. Hildebrand 1986 és Meyer 2010 összefoglalóit; jelen cikk a fogság utáni álláspontra épül.

Lev 11,47 már egyértelműen azt az állapotot mutatja, amikor ez a beillesztés megtörtént:

„E szerint kell *különbséget tenni* a tisztátalan és a tiszta közt (להבדיל בין הטמא ויבין השקר), a megehető állatok és a meg nem ehető állatok közt.” (Lev 11,47)

Látható, hogy a szöveg szóról szóra a Lev 10,10 papi formuláját *recitál*ja, ugyanakkor a vers második fele egy *másik* definíciót hoz: nem „tisztátalan állatokról” beszél, hanem „ehető állatokról” (החיה הנאכלת)! A vers tehát beilleszti az ehető és nem ehető állatok korábbi hagyományát a papi rendszerbe, amelyet a tiszta/tisztátalan dichotómia fogalomkörével definiál.

Kultuszi tartomány – összefoglalás

A fogság utáni papság *authoritását* a tiszta vs. tisztátalan és a szent vs. profán dichotómiarendszer fejezi ki, amely szisztéma kimutathatóan *posztexilikus*, a papság társadalmi helyzetét és céljait leképezendő. E dichotómiarendszer *terminus technicus*a a ’különbséget tesz’ (להבדיל בין... ויבין) kifejezés, amely a כל gyökjelentés meghatározó fogalmi jegyének manifesztációja – egyfajta fogalmi kiterjesztés – révén jött létre a בין... ויבין prepozíciós bővítmény – mint a jelentést szűkítő, konkretizáló fakultatív vonzat – alkalmazásával. E jellegzetes formula azonban nem csupán a papi dichotómiarendszer artikulálására szolgált, hanem hétköznapi értelemben is használták (pl. az áldozati állat testrészeinek elválasztására).

IZOLÁCIÓS TARTOMÁNY

Vizsgálatunk következő tárgya az izolációs tartomány, amely – hasonlóan a logikáihoz – két különböző korszakból tartalmaz előfordulásokat. Az egyik csoport még a P-ből (illetve H-ból) származik, ezt összesen 6 előfordulás alkotja; a második csoport pedig a már érintett Krónikás Történeti Mű, amely Ezra-Nehemia könyvéből 7 előfordulást foglal magában.

Num 8,14; 16,9; 16,21

Mindhárom szövegrész a leviták és a köznép „elválasztásáról” szól, és mind a hármat a Papi-írás (P) rétegeihez sorolja a tudományos konszenzus.

„Válaszd külön a levitákat Izrael fiaitól (להבדלם את הלויים מתוך בני ישראל), hogy a leviták az enyémekek legyenek.” (Num 8,14)

„Majd ezt mondta Mózes Kórahnak: Hallgassatok ide, Lévi fia! Keveslitek, hogy *különválasztott* benneteket Izrael Istene Izrael közösségétől (להבדיל אליהו ישראל אתכם מעדת ישראל)” (Num 16,8–9a)

„Az Úr így beszélt Mózeshez és Áronhoz: *Váljatok külön* ettől a közösségtől (הַבְּדִיל לִי מִתּוֹךְ הָעֵדָה), hadd semmisítsem meg őket egy pillanat alatt!” (Num 16,20–21)

A Numeri 8. fejezete eredetileg feltehetően a leviták tisztulási rítusának a leírása lehetett,³⁰ a papi redaktor pedig úgy alakította át, hogy megfeleljen a papok és leviták P szerinti viszonyának.³¹ A 14. vers még a Kellermann által feltételezett alapréteg része: Mózesnek Lévi fiait kell „kiválasztania” Izrael fiai közül. A בָּדַל gyök használata nagyon hasonlít a korábban a logikai tartományban tárgyalt esetekhez: a kontextusban nem a וַיִּבֶן ... יֵן prepozíciós bővítménnyel konkretizált jelentéstartalom, hanem az הָאֵל prepozíciós tárgyi vonzat és a הָאֵל prepozíciós határozó jelenik meg konkretizáló szerepben.

A 16,9 nagyon hasonlít ehhez. A 16,3–11 szakasz (Korah lázadása) közmegegyezés szerint szintén a papi szerző műve. Ez az egység tartalmilag további részekre bontható: a 4–7-ig terjedő versek egy füstölőtesztel kívánják megoldani a problémát, a 8–11 versek pedig élesen kikelnek Lévi fiai ellen;³² ez utóbbi vélhetően már a P összedolgozójától származik. A הַבְּדִיל itt az הָאֵל ... הָאֵל prepozíciókkal bővül, megfeleltetve ezzel a *denotátumokat*: a levitákat, illetve mindenki mást, azaz Izrael népét. A hangsúly itt sem a kiválasztás egyszeri, valamely speciális tevékenységre szóló jellegén van, hanem a kiválasztottság permanens állapotán: a הַבְּדִיל jelentése így a 'kijelölés' felől a 'különválaszt' irányába mozdul el.

A 16,21 annyiban eltér az előző kettőtől, hogy az ige *nifal* igetörzsben szerepel, akárcsak a későbbi Krónikás Történeti Műben. Ráadásul itt már inkább 'elkülönülés'-t fejez ki. Áronnak és Mózesnek „külön kell válnia” a gyülekezet-től, hogy az Örökkévaló elpusztíthassa a sokaságot. Úgy tűnik, a *nifal* nem egyszerűen mediális, illetve visszaható akcióminőséget kölcsönöz a mondatnak, hanem magával hozza a lexéma szemantikai transzformációját is. Bár a Lev 16,21 inkább 'elválasztás'-t jelöl, a demarkációs vonal azonban nem Izrael és a környező népek, hanem a papság (Mózes, Áron) és a köznép között húzódik!

Lev 20,24.26

A két vers a fent már tárgyalt, a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetéséről szóló Lev 20,25 verset fogja közre. Ezekben a versekben morfológiailag az הָאֵל ... הָאֵל páros prepozíció felelős a bővítményként megjelenő mondatrészek kijelöléséért.

²⁴ „Nektek viszont megmondtam, hogy ti fogjátok örökölni földjüket, mert én adom azt nektek örökségül, a tejfel-mézzel folyó földet. Én, az

³⁰ Kellermann 1970: 115.

³¹ Budd 1998: sub Num 8.

³² Budd 1998: sub Num 16,8–11.

Úr, vagyok a ti Istenetek, aki *elkülönítettelek* a népektől (אֲשֶׁר־הִבְדֵּלְתִּי אֶתְכֶם מִן־עַמִּים).

[²⁵Tegyetek azért különbséget a tiszta és tisztátalan állatok között (הִבְדֵּלְתֶּם בְּיַדְכֶּמָּה הַשָּׁהֳרָה לַשְּׁמֹאָה וּבִידְהֶעָוֹר), a tisztátalan és tiszta madarak között, és ne tegyetek magatokat utálatossá állattal, madárral vagy bármiféle földi csúszómászóval, mert azokat *különválasztottam*, mint tisztátalan-tisztátalanokat (אֲשֶׁר־הִבְדֵּלְתִּי לָכֶם לְטָמֵא).]

²⁶ Legyetek előttem szentek, mert én, az Úr, szent vagyok, és *elkülönítettelek* benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek (וְאַבְרָהָם אֶתְכֶם מִן־עַמִּים) (להיות לי).

A Szentség Törvényéhez tartozó szakaszon szemmel láthatóan átível a הִבְדֵּל: a szöveg szerkesztője e kulcsszóra fűzi fel a gondolatmenetet. A szöveg mondanivalója az Örökkévaló Izraellel kötött szövetsége, amelynek feltétele és következménye, hogy Izraelnek szentnek kell lennie.

Dacára a הִבְדֵּל által teremtett szövegkohézióknak, első látásra egyértelmű, hogy a 25. vers megtöri a szakasz gondolatmenetét, kilóg a szövegtestből: fölöslegesnek tűnik. A 24. vers után egyből a 26. versnek kellene következnie; de ez esetben már a 24b is redundáns, mivel a 26. vers gyakorlatilag ugyanazt ismétli meg. A 26. vers „idegenkezűségéről” – a tartalmán kívül – a הִבְדֵּל szó használati módja is árulkodik: míg a két keretvers az מִן ... אֶת prepozíciókat vonzza, addig a beillesztett vers a kultuszi tartomány többi eleméhez hasonlóan וּבִין ... וּבֵין-t.

A vélhetően utólagos beillesztés kétfajta asszociációra adhat alapot. Egyrészt a tisztátalan állatok fogyasztása a környező népekre jellemző, másrészt a környező népek ugyanúgy tisztátalanok lehetnek, mint a tisztátalan állatok. Ezért a tőlük való „elkülönülés” a feltétele a szentségnek és az Örökkévalóval való kapcsolatnak. A redaktor ily módon erőteljesen kapcsolja össze a tiszta és tisztátalan állatok kérdését a környező népekkel való kapcsolat kérdésével.

Ha azonban megpróbáljuk rekonstruálni az alaprégteg eredeti üzenetét, és kivesszük az utólag beillesztett 25. verset, hirtelen megváltozik a szöveg értelme. Már nincs szó tisztátalan állatokról, és ezért a tisztátalan népekre sem asszociálunk. A tiszta és tisztátalan „szétválasztásának” képe sem kísérti az „olvasót” többé. Marad viszont a מִן ... אֶת הִבְדֵּל szerkezet, amely a szövetségkötés szemszögéből – amelyre az Örökkévaló „kiválasztotta” magának Izraelt a népek közül – inkább jelent ’kiválasztás’-t, mint ’elválasztás’-t. Izrael és a népek szembenállása az eredeti szövegben tehát nem vehető magától értetődőnek! Különösen a 26. versben szembetűnő ez, ahol a „hogy enyéim legyetek” célhatározói mondategység (לֵהוּיֹת לִי) a kiválasztás-, nem pedig a népekkel való szembeállítás mozzanatát hangsúlyozza. A jelentés helyes tolmácsolása: ’kiválasztottalak titeket a népek közül, hogy az enyéim legyetek’. Izrael és a népek szembeállításának és szétválasztásának gondolatát tehát az utólag ügyesen beszerkesztett 25. vers domborítja ki! A szerkesztői megoldás egyúttal árvezeti az olvasót a tisztátalan idegenektől való teljes elkülönülés (késői) eszméjéhez is.

1Kí 8,53

Az eddig tárgyalt megjelenésekhez képest váratlanul bukkan föl az 1Kí 8,53, amely a kései kifejezései miatt egyértelműen a fogság utánra datált³³ 8,46–53 szakaszt zárja le. Az 53. vers szerint az Örökkévaló „kiválasztotta” az izraelitákat magának örökségül (אֱלֹהֵי הַבְּדִלָּתָם לָהּ לְנַחֲלָה מִכָּל עַמִּי). A kifejezés ismételt „kiválasztás”-t jelöl, amint azt a אֱלֹהֵי הַבְּדִלָּתָם kifejezés egyértelművé teszi. A „népek közül” csupán arra a halmazra utal, amelyből az Örökkévaló választott magának. Ez viszont a már bemutatott Lev 20,24.26 versekkel együtt azt jelenti, hogy a הַבְּדִיל – egészen a Krónikás Történeti Műig – megmaradt a papság és köznép, a templom és közterület, azaz a *szent* és a *profán* elválasztásának szakszavaként, és nem vonatkoztatható Izrael és a környező népek szembenállására.

Krónikás Történeti Mű

Elérkeztünk utolsó szövegcsoporthoz, a Krónikás Történeti Műhöz, amelyet a logikai tartomány keretében már részben tárgyaltunk. Ezra-Nehemia könyvében hét olyan előfordulást találunk, amely a közösség és a környező népek közötti izolációt fejezi ki.

- | | |
|------------|---|
| Ezra 6,21 | „Részt vesznek a pészahon mindazok, akik <i>elkülönültek</i> az ország pogányainak tisztátalanságától (כָּל הַבְּבָלִי מִשְׁמָעַת (גִּיּוֹרֵי הָאֶרֶץ אֲלֵהֶם).” |
| Ezra 9,1 | „A nép, a papok és a leviták <i>nem különítették el magukat</i> a föld népeitől (לֹא-יִבְדְּלוּ הָעָם וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמִּי (הָאֶרֶץ).” |
| Ezra 10,8 | „Aki nem jelenik meg három nap múlva Jeruzsálemben, azt <i>közösíték ki</i> a száműzöttek gyülekezetéből (וְהוּא יִבְדֹּל (מִקְהַל הַגּוֹלָה).” |
| Ezra 10,11 | „Ezsdrás felszólítja a népet, hogy <i>különítsék el magukat</i> a föld népeitől és az idegen feleségektől (וְהַבְּדִילוּ מֵעַמִּי הָאֶרֶץ (וּמִן-הַנָּשִׁים הַנִּזְכָּרוֹת).” |
| Neh 9,2 | „Izrael fiai <i>elkülönültek</i> minden idegentől (וַיִּבְדְּלוּ יִשְׂרָאֵל (מִכָּל בְּנֵי נֶגֶר).” |
| Neh 10,29 | „Az Örökkévaló törvénye mellé álltak mindazok, akik <i>elkülönültek</i> a föld népeitől (וְכָל-הַבְּבָלִי מֵעַמִּי הָאֶרֶץ).” |
| Neh 13,3 | „Izrael fiai <i>kizártak maguk közül</i> minden keverék népet (וַיִּבְדְּלוּ כָל-עָרֹב מִיִּשְׂרָאֵל).” |

Az „Izrael fiai” és az „ország pogányai” közötti konfliktus fellelhető Ezra-Nehemia narratíváiban éppen úgy, mint a Haggai 2,10–14 szakaszban, amelyről

³³ DeVries 1998.

számos kutató feltételezi, hogy a visszatérők és az otthoni lakosok közötti konfliktust tükrözi vissza.³⁴

A templomépítés körüli nézeteltérés, ötvözve a fogságból visszatérők összetartásával, valamint a külvilággal szemben tanúsított (tanult) rezisztenciájukkal, ahhoz a felismeréshez (majd viselkedési normához) vezetett, hogy az idegenektől „el kell különülni”. A nemzeti izoláció szimbolikus következménye a papi teológiában használt tiszta/tisztátalan dichotómiának az idegen népekre történő kiterjesztése lett. A papi teológia eredeti szent/profán és tiszta/tisztátalan rituális szimbólumrendszere tehát megkezdte átalakulását: a tisztátalanság az idegen népek inherens attribútumává vált.

Mindez nyomon követhető a יהדיל szó jelentésváltozásán is. A szónak a מן prepozíciós bővítménnyel való használata nem újdonság, hiszen ez megjelenik már a P egyes rétegeiben is; ott még azonban – mint láttuk – a prepozíciós kifejezés nem ’valamitől’ való szeparáció-t, hanem csupán ’valamiből’ való kiválasztás-t jelöl (egyetlen kivétel ez alól a Numeri 16,21, ahol a jelentés a ’félrehúzóds, félrevonulás’ fogalmi jegyekkel képezhető le.) Ezra-Nehemia könyvének verseiben azonban a lexéma egyértelműen ’szeparáció’, ’izoláció’ jelentésű. Amint azt láttuk, nyelvi újításnak minősül a korábbi igeörzsi előforduláshoz képest a *nifal* használata is, amely visszaható, illetve mediális természettel ruházza fel az igei jelentést (’elkülöníti magát, elkülönül’).

A tiszta/tisztátalan dichotómia kiterjesztésével együtt a demarkációs vonal tehát elmozdult a templom falától, és a gyülekezet (= nemzet) határára tolódott ki. A jelenség nyelvi kifejezőeszköze – *terminus technicus* minőségben – a módosult értelmű יהדיל lett.

MORÁLIS TARTOMÁNY

Egyetlen csoportot, azon belül két verset kell még megvizsgálnunk. (Trito-) Jesaja könyvében a gyülekezettől, illetve az Örökkévalótól való „elszakadást” fejezi ki a szó – az Ezra-Nehemia könyvében írottakhoz hasonló formában.

„Ne mondjon ilyet az az idegen, aki az Úrhoz csatlakozott: Bizonyára *elkülönít* engem népetől az Úr (הַבְּדִיל יְבִדִּילֵנִי יְהוָה מֵעַם עַמּוֹ).” (Jes 56,3)

„A ti bűneitek *választottak* el titeket Istenetektől (עֲוֹנֵיכֶם הָיוּ מְבַדִּילִים בֵּינָכֶם) (לָכֵן אֶלֶּהֶיכֶם), a ti vétkeitek miatt rejtette el orcáját előletek, és nem hallgatott meg.” (Jes 59,2)

Mind a két vers a késői Trito-Jesaja gyűjteményben található, amelyet ma már többnyire nem egy szerzőnek, hanem redaktori kompillációnak tulajdonítanak.³⁵ A fenti két versben közös, hogy mind a kettő *morális sikra* tolja el az

³⁴ Smith 1991: 86–97.

³⁵ Rózsa 1996: 285–287.

„elválasztás” motívumát, ami új elem az eddigi *rituális*, illetve *fizikai* „elválasztáshoz” képest.

Az első vers a Krónikás Történeti Mű logikáját és szóhasználatát hozza *in-verse* formában: az idegen NE legyen „elválasztva” az Örökkévaló népétől. Bár a בָּדַל gyök *hifil*-ben szerepel, mégis: a kontextus és a מָעַל prepozíciós bővítmény tisztán az Ezra-Nehemia-beli koncepció meglétére, jelenlétére utal. A jövővényekkel szembeni megengedő hangnem miatt összességében, úgy véljük, az Ezra-Nehemia műnél későbbi szövegről lehet szó.

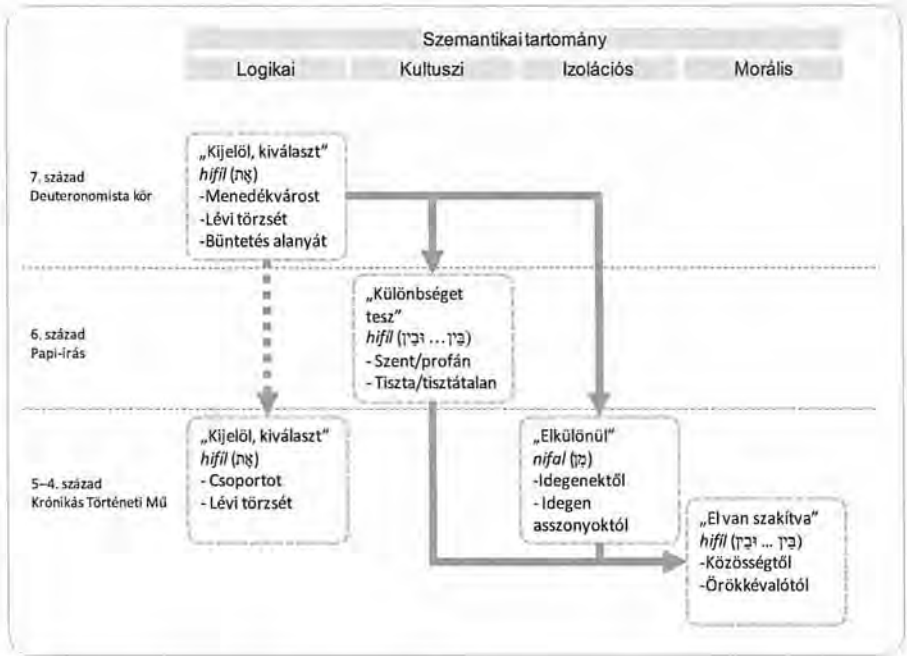
Az 59. fejezet 2. verse a kutatók jelentős része szerint egy késői liturgikus szöveghez tartozik.³⁶ Különlegessége a בָּדַל gyök *hifil* participiumi (מְבַדֵּלִים) realizációja, a papi szóhasználatnak megfelelő יָבִין ... בֵּין prepozíciós bővítmény kíséretében, de már nem rituális, hanem morális vonatkozással. A בָּדַל gyök rituális → morális transzformációja *korrelál*, illetve együtt történik a tiszta/tisztátalan rituális dichotómiák morális síkon történő használatával.

ÖSSZEFOGLALÁS

A בָּדַל gyökből képzett szavak szemantikai elemzése ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a jelentésváltozás összefügg a papi teológia mondanivalójával. A bibliai irodalomban a gyök a 7. század vége felé jelenik meg először névszói (בָּדָל = 'rész, darab'), illetve igei (הִבְדִּיל = 'kijelöl, kiválaszt') alakban; ez utóbbi kezdetben egyszerű logikai értelemben. A logikai jelentéstartalom továbbélni látszik egészen a Krónikás Történeti Mű keletkezéséig; ezzel párhuzamosan azonban a fogság utáni papi használatban (6. század vége és 5. század) végbe ment a szó első szemantikai transzformációja. A tiszta/tisztátalan és a szent/profán dichotómiák *terminus technicus*aként a szót 'megkülönböztet, szétválaszt' jelentésben kezdik használni; az elhatárolás fogalmilag a jeruzsálemi templomon belüli szakrális térre és az ebben szolgáló papságra koncentrálódik.

Később, az idegen népekkel való konfliktusok élesedése során, a társadalmi változásokra reflektálva, ez a határ a gyülekezet (= nemzet) határaitól tolodott ki, ekkorra már 'elkülönülés, izoláció', esetenként pedig 'kiközösítés' szemantikai többlettel. Végül, utolsó lépésként a szót morális síkon kezdik el használni, amely a tiszta/tisztátalan és a szent/profán dichotómiák szemantikai migrációját is jelzi. Mivel a הִבְדִּיל használati módjai eltérnek a különböző korszakokban és teológiai rétegekben, leképezve a papi teológia változásait, a szó fordítását és értelmezését korszakonként eltérő módon kell elvégezni.

³⁶ Pl. Hawthorne 1987.



3. ábra: A בָּרַל gyök igei használatának szemantikai transzformációja

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|------------------------|--|
| Allen 1998 | Leslie C. Allen, <i>Ezekiel 20–48</i> (World Biblical Commentary 29), Dallas, Texas: Word Books. |
| Barton – Muddiman 2001 | John Barton – John Muddiman (szerk.), <i>The Oxford Bible Commentary</i> , New York: Oxford. |
| BDB 2000 | Brown – Driver – Briggs, <i>The Enhanced Hebrew and English Lexicon</i> , Oak Harbor, Washington. |
| Braun 1986 | Roddy Braun, <i>1 Chronicles</i> (World Biblical Commentary 14), Dallas, Texas: Word Books. |
| Budd 1998 | Philip J. Budd, <i>Numbers</i> (Word Biblical Commentary 5), Dallas, Texas: Word Books. |
| DeVries 1998 | Simon J DeVries, <i>1 Kings</i> (Word Biblical Commentary 12), Dallas, Texas: Word Books. |
| Dillard 1987 | Raymond B. Dillard, <i>2 Chronicles</i> (World Biblical Commentary 15), Dallas, Texas: Word Books. |
| Douglas 1984 [1966] | Mary Douglas, <i>Purity and Danger</i> (ARK), New York: Routledge. |

- Durkheim 2004 [1912] Émile Durkheim, *A vallási élet elemi formái*, Budapest: L'Harmattan.
- Eliade 1987 [1957] Mircea Eliade, *A szent és a profán: a vallási lényegről*, Budapest: Európa.
- Finkelstein – Silberman 2006 Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Biblia és régészet. Az ókori Izrael törtelmének két arca*, Budapest: Gold Book.
- Hartley 1998 John E. Hartley, *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4), Dallas, Texas: Word Books.
- Hildebrand 1986 David R. Hildebrand, „A Summary of Recent Findings in Support of an Early Date for the So-Called Priestly Material of the Pentateuch” in *JETS* 29/2: 129–138.
- Hawthorne 1987 Gerald F. Hawthorne, *Isaiah 34–66* (Word Biblical Commentary 25), Dallas, Texas: Word Books.
- Kellermann 1970 Diether Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10*, Berlin: De Gruyter.
- King 2010 Leonard W. King, *Enuma Elish: The Seven Tablets of Creation; the Babylonian and Assyrian Legends Concerning the Creation of the World and of Mankind*, New York: Cosimo.
- Marossy 2012 Marossy Attila, *The Art of Separation. A history of the clean/unclean and sacred/profane dichotomies*, PhD dissertation, Wien: Universität Wien, Evangelisch-Theologische Fakultät.
- Mazar 2007 Mazar, Amihai, „Priests and Priesthood”, in Fred Skolnik – Michael Berenbaum (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 16, Farmington Hills: Gale, 513–526.
- Meyer 2010 Esias Meyer, „Dating the Priestly text in the pre-exilic period: some remarks about anachronistic slips and other obstacles”, *Verbum et Ecclesia* 31(1), Art. #423, 6 oldal, DOI: 10.4102/ve.v31i1.423.
- Milgrom 1991 Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3), New York: Doubleday.
- Milgrom 2000 Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 3A), New York: Doubleday.
- Milgrom 2001 Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3B), New York: Doubleday.
- Otto 2001 [1917] Rudolf Otto, *A szent*, Budapest: Osiris.
- von Rad 2000 [1957] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája I.*, Budapest: Osiris.

- Rózsa 1995 Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése* I., Budapest: Szent István.
- Rózsa 1996 Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése* II., Budapest: Szent István.
- Smith 1927 Smith, Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, 3. kiadás, New York: The Macmillan Company.
- Smith 1991 Daniel L. Smith, „The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judean Society”, in Philip R. Davies (szerk.), *Second Temple Studies. 1. Persian Period* (JSOT 117), Sheffield: Sheffield Academic Press, 73–97.
- Wenham 1998 Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1), Dallas, Texas: Word Books.
- Williamson 1985 H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemia* (World Biblical Commentary 16), Dallas, Texas: Word Books.

AZ 1SÁM 1–10 BESZÉLT NYELVI REKONSTRUKCIÓJA¹

Koltai Kornélia

Tanulmányomban először röviden bemutatom a Héber Biblia beszélt nyelvi jegyeit elsőként szisztematikusan kutató, Gary A. Rendsburg rekonstrukciós módszereit – az 1990-ben publikált eredményei alapján, majd a kiválasztott bibliai szövegrészen az élőnyelvi vizsgálatok egy lehetséges módozatát szemléltetem.²

REDSBURG METODOLÓGIÁJÁRÓL ÉS EREDMÉNYEIRŐL

Rendsburg a 80-as években kezdett hozzá nagyszabású kutatásaihoz, annak igazolásaképp, hogy a Héber Bibliában *attesztált* nyelvi anyag nemcsak az írott, irodalmi nyelv sajátosságait tükrözi, hanem a korabeli beszélt nyelvváltozatra is reflektál.³ Beszélt nyelvi kutatásait doktori tanulmányai keretében, tanára, C. H. Gordon tutoriális segítségével végezte, s a tudományos eredményeket 1990-ben *Diglossia in Ancient Hebrew* című monográfiájában tette közzé.

Rendsburg a címben is jelzett „diglosszia” fogalmát Ferguson meghatározásában értelmezi, amely szerint a diglosszia két különböző, funkcionálisan elkülöníthető nyelvi kód. Az egyiket a mindennapi társalgásban, a másikat pedig „többnyire írásban és formális (hivatalos) beszédalkalmakkor” használják a nyelvközösség tagjai.⁴ E két alapvető nyelvi kód érhető tetten a Héber Biblia

¹ E tanulmánnyal szeretném Schweitzer József professzor urat 90. születésnapján köszönteni, aki a 90-es évek elején a bibliai szövegolvasási stúdiumokon a bibliai héber nyelv szépségére is felhívta a figyelmemet.

² Köszönettel tartozom Lórik Leventének, a Baptista Teológiai Akadémia adjunktusának, aki értékes szakirodalmi tételeket bocsátott a rendelkezésemre.

³ Szemben a bibliai héber nyelvet irodalmi nyelvként definiáló szemléletekkel, lásd pl. Blau 1976: 1, megjegyzi Rendsburg 1990a: 22, Rendsburg 1990b: 2. Blauhoz hasonlóan vélekedik William Chomsky is, bár amellett, hogy a Héber Biblia nyelvét kizárólag irodalmi nyelvnek tekinti, megfogalmazza, hogy kellett lennie egy beszélt nyelvi változatnak is, amely eltért az írott normától, lásd Chomsky 1964: 161, hivatkozik rá Rendsburg 1990a: 17 és Rendsburg 1990b: 2.

⁴ A definíciót részletesen lásd Ferguson 1975: 310. Ferguson az arab, a svájci német, a haiti (francia és kreol) és a görög nyelv példáján szemlélteti a diglossziát – kimutatja, hogy mind a négy nyelvben van egy emelkedettebb (magas presztízsű) és egy közönségesebb (alacsony presztízsű) változat. Rendsburg Ferguson arab diglossziával kapcsolatos vizsgálatait tekintí mérvadónak,

korpuszában Rendsburg preconcepciója és vizsgálatai szerint is. Ferguson hatása terminológiájában is megmutatkozik: a beszélt nyelvi jelenségekre a „vernakuláris”, „bizalmas”, „hétköznapi”, „nem hivatalos” megjelöléseket a „beszélt héber”-elnevezés alternatíváiként használja.

Rendsburg rekonstrukciós eljárásaiban a héber nyelvtörténeti, valamint az összehasonlító sémi faktor játszik jelentős szerepet: a *vernakuláris* változat kiválasztásában tehát a héber nyelv történetének egy későbbi korszakából adatolt, és/vagy egyéb sémi nyelvekben is feltárt sajátosságok jelentik számára a kiindulási alapot. Retrospektív módszerében, amely a nyelvi változások felől közelíti meg a bibliai korszak élőbeszédének összetevőit, nem nélkülözi a mennyiségi tényező figyelembevételét sem.

Mindennek eredményeképp azokat a ritka grammatikai-szintaktikai fordulatokat gyűjti össze a Héber Bibliából élőnyelvi bizonyítékokként, amelyek a misnai héberben már jellemzően, nagy gyakorisággal vannak jelen. Ilyen pl. a $\text{היה} /by(h)/$ + participium, a $\text{לך} /l'x/$ és $\text{לך} /l'x/$ igék fúziója stb.⁵

Ebből az is következik, hogy Rendsburg evidenciának tekinti, hogy a misnai héber a posztbiblikus idők beszélt nyelvének a dokumentuma,⁶ valamint, hogy elfogadja M. H. Segalnak a misnai héber és a bibliai héber kapcsolatáról vallott nézetét, miszerint „a misnai héber a bibliai korszak beszélt héberének a közvetlen, egyenes leszármazottja”.⁷ Ugyanakkor olyan jelenségeket is vizsgál (pl. az *inkongruenciát*, a nemek semlegesítését stb.), amelyek beszélt nyelvi státuszát az egyéb sémi nyelvekben feltárt kutatások alapján előfeltételezi.

Mivel bizonyos *vernakuláris* elemek (pl. a beszélt nyelvi ψ - /š/ vonatkozó névmás) jelenlétét horizontális perspektívából, azaz a szöveg keletkezési helyével magyarázza,⁸ Rendsburg kezdettől fogva tanulmányozza a társadalmi nyelvhasználat földrajzi, regionális tagolódását is. A *Diglossia* megjelenése óta pedig egyre kizárólagosabban fordul a dialektológia, azon belül is az észak-izraeli dialektus kutatása felé.⁹

lásd Rendsburg 1990a: 3–4. A diglossziáról, illetve Ferguson elméletéről lásd továbbá Wardhaugh 1995: 79–84.

⁵ Rendsburg 1990a. A latin betűs átírásnál az angolszász hagyományt követem. Az átírási szisztemát részletesen lásd Seow 1995: 1.6–13.

⁶ E tudományos vélekedés szakirodalmi előzményeit részletesen is bemutatja, lásd Rendsburg 1990b: 7–18.

⁷ Vö. Segal 1927: 11, idézi Rendsburg 1990a: 15 és Rendsburg 1990b: 3. Ezzel összhangban citálja Ullendorf álláspontját is (Ullendorf 1977: 249), vö. Rendsburg 1990a: 15–16. Említésre érdemes ugyanakkor Ian Young koncepciója, aki a bibliai héber korszakait és szövegeit vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a fogság utáni korszakban, vagyis a kései bibliai héber nyelven íródott szövegekben már megjelennek azok a nyelvváltozatok, amelyek a klasszikus időszak (a fogság előtti kor) sztenderd, irodalmi nyelvváltozata mellett léteztek, többnyire helyi dialektusok formájában. Young tehát időben „közelebből” vizsgál: a retrospektív vizsgálathoz a kései bibliai nyelvi korpuszt is alkalmasnak véli, lásd Young 2005.

⁸ Vö. Rendsburg 1990a: 113–118.

⁹ Az 1990b mellett még számos kötete és tanulmánya keletkezett e tárgyban. Ezekben vagy a bibliai korpusz általános északi nyelvjárási sajátosságait mutatja be, mint pl. a „The Strata of

Rendsburg dialektológiai elméletének és metodológiájának helyességét többek közt¹⁰ Daniel C. Fredericks kérdőjelezi meg.¹¹ Fredericks mellett érvel, hogy az élőnyelvi fordulatok iránt északon az írniaki gyakorlat hagyományosan nyitottabb volt, mint a déli konzervatív iskolák. Így a Rendsburg által tipikusan északi nyelvjárásnak ítélt lexikai-grammatikai jelenségek voltaképpen csak a beszélt nyelv, azaz a „bizalmas, társalgási dialektus” beszívárgásai a kevésbé szabályozott, kevésbé normatizált / sztenderdizált északi irodalmi textusba. Pl. ezzel magyarázható a ׁ- /ʔ/ vonatkozó névmás előfordulási gyakorisága az északi könyvekben, valamint, hogy kései bibliai könyvekben is relatíve magas arányban van jelen.

Fredericks tisztán szociolingvisztikai indíttatású szemlélete ugyan logikus magyarázatot ad a jelenségre, de további széles körű kutatáson alapuló bizonyításra szorul.

Vizsgálataimhoz én olyan metodikát választottam, amely lehetővé teszi, hogy magából a szövegből induljunk ki és csakis a szövegre támaszkodjunk. S mivel ezt a *leíró* szemlélet biztosítja, a beszélt nyelvi tényezőket *leíró* módon, a *szinkron* diszciplínák vizsgálati módszereivel közelítettem meg.

KOLLOKVIALIZMUSOK AZ 1SÁM 1–10-BEN

Elemzésemhez egy tartalmában és stílusában is összefüggő, a klasszikus / sztenderd / fogság előtti nyelv szabályait, jellegzetességeit mutató, s az orális hagyományt is megfelelően érzékeltető egységet: Sámuel 1. könyvének első 10 fejezetét szemeltem ki, amely Izrael i. e. 1000 körüli történetét Sámuel fellépésének és működésének nézőpontjából tárgyalja.

Mivel Sámuel könyvei műfajilag a Héber Biblia irodalmi-elbeszélői korpuszához tartoznak, a mai formájában fennmaradt, kanonizált textus háttérében a szakrális hagyomány lejegyzését szabályozó nyelvi normákat kell feltételeznünk. Számolnunk kell ugyanakkor a korai források későbbi, folyamatos redakciójával is, s nem utolsósorban azzal a koncepciózus alkotói-szerkesztői

Biblical Hebrew” (Rendsburg 1991) és a „Morphological Evidence for Regional Dialects in Ancient Hebrew” című írásában (Rendsburg 1992a); vagy szoros dialektológiai analízist végez, ahogyan pl. az „Israelian Hebrew Features in Genesis 49.” értekezésében is (Rendsburg 1992b). Nem áll meg azonban a bibliai korszaknál és/vagy korpusznál: „The Galilean Background of Mishnaic Hebrew” című tanulmánya (Rendsburg 1992c) a rabbinikus szakasz meghatározó nyelvemlékén demonstrálja a dialektológiai tagolódást; a következő évben publikált, „The Dialect of the Deir Alla Inscription” (Rendsburg 1993) című munkája pedig a felírt emlékek nyelvjárási vonatkozásaiba ad betekintést. 2003-ból származik szintézistanulmánya: „A Comprehensive Guide to Israelian Hebrew: Grammar and Lexicon” (Rendsburg 2003), melyben bibliográfiát is közöl. Rendsburg publikációs listáját, tanulmányainak pdf-formátumos elérhetőségével-letöltési lehetőségével, lásd http://jewishstudies.rutgers.edu/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=51.

¹⁰ Vö. pl. Young 1997.

¹¹ Fredericks 1996.

tevékenységgel, melyet a modern bibliakritika deuteronomista történetírásként tart számon.¹²

Analízisem szempontjából mindez annyiban releváns – és ez volt a kiindulási hipotézisem is –, hogy az egymásra rakódott, különböző korú és regionális kötődésű, eltérő stílusú és szociolektusú (azaz valamely csoportra, pl. a deuteronomista iskolára jellemző regiszterrel vagy nyelvhasználattal íródott) rétegek, amelyek a jelen állapotban előttünk lévő 1Sám 1–10 maszorétikus szövegét alkotják, különböző mértékben tartalmazzák az élőbeszéd jegyeit. Az idő-tényezőt figyelembe véve a lineáris előrehaladás feltehetőleg az írott-irodalmi nyelv dominanciáját eredményezi, így ha a normáktól, irodalmias stílustól függetlenebb, eredeti állapothoz akarunk közelebb kerülni, időben visszafelé, a legalsó rétegek irányába kell haladni. A műfajiságot tekintve azonban egészen másféle kép bontakozik ki a felhalmozódott rétegek szóbeliséghez való viszonyulásáról. A műfaji, stilisztikai-pragmatikai követelményeknek eleget téve ugyanis az irodalmi nyelv maga is konzerválhat, vagy inkább: szentesíthet közel egykorú *vernakuláris* változatokat. Ezért lehetséges, hogy vannak szöveg-típusok, amelyek *ab ovo* alkalmasabbak arra, hogy belőlük a korabeli beszélt nyelv elemeire, szerkezeteire következtessünk. Haader Lea a középmagyar kor szövegemlékeivel kapcsolatosan kimutatta, hogy ilyenek pl. a peres iratok, valamint a misszilikék, amelyek funkcionálisan beszélt nyelvi szerepet töltenek be.¹³ A beszélt nyelv jellegzetességeinek megőrzése, dokumentálása azonban számos további szövegfajtaéhoz, állandósult szószerkezethez, szófordulathoz köthető, pl. a glosszákhöz, esküformulákhoz, üdvözlőformákhoz, dialógus-részekhez, egyenes idézetekhez, indulatszókhoz, módosítószókhoz, parancsokhoz, kérdésekhez, megszólításokhoz stb.¹⁴

¹² A deuteronomista történetírásról Noth 1943 úttörő munkájának a kiadása óta [angol nyelven 1957] számtalan monográfia, tanulmány- és szümpóziónkötet, tudományos cikk stb. született, s a mai napig folyamatosan jelennek meg különböző hipotézisek, kritikák, elméletek deuteronomista-témakörben. A hihetelenül termékeny fél évszázadnyi kutatástörténet azt jelzi, hogy a deuteronomista történetírói hagyomány vizsgálata a modern bibliakritikának az egyik legkedveltebb területe – már-már önálló diszciplínává nőtte ki magát. Kiterjedt irodalmára itt most csak közvetve hivatkozom, magát a Noth-féle koncepciót és későbbi formálódását a bibliai *Einleitung*ek vonatkozó fejezeteiben célszerű áttekinteni, és ugyanitt található hozzá bőséges irodalomjegyzék is, magyarul lásd pl. Rózsa 1995: 283–303. Külön kiemelnék azonban néhány, a tárgyhoz szorosabban tartozó aktuális tételt, elsőként a Thomas Römer által szerkesztett tanulmánykötetet, amely a kurrens kutatástörténeti irányokról, problémákról és módszerekről ad helyzetjelentést, lásd Römer 2000. Napjaink egyik legjelentősebb nyelvészeti-történeti feldolgozását, összegzését szintén Römer munkásságának köszönhetjük: Römer 2007. Köszönettel tartozom Karasszon István tanszékvezető professzor úrnak (KGRE Hittudományi Kar, Összefüggési Tanszék), hogy fontosságukat hangsúlyozván rendelkezésemre bocsátotta a könyveket. Ugyancsak grammatikai oldalról közelít a tárgyhöz Muraoka – Malessa 2002 is, melynek módszertani értéke Egeresi László Sándor, a KRE Hittudományi Karának docense hívta fel a figyelmemet; köszönet érte. Sámuel könyveihez McCarter kommentárjai (McCarter 1980, 1984), bár néhány évtizede jelentek meg, de máig mértékadóak, és ugyanez mondható el Polzin 1993-ról is.

¹³ Haader 2008.

¹⁴ Vö. Haader 2008: 162.

Sámuel könyvei, és azon belül is a kiválasztott részlet bővelkedik az ilyen nyelvi formákban. S ha műfaji vagy tipológiai szempontból szemléljük az ősi szakaszokhoz minden bizonnyal csak később hozzátoldott vagy szerkesztett részeket (1Sám 2,25b; 2,34–35; 7,2–8,22; 9, 9; 10, 17–27a),¹⁵ akkor azt is látjuk, hogy köztük is nagy számban vannak *vernakuláris* jelenségek (pl. párbeszédekben, esküformákban stb.).¹⁶

A szóbeliséghez legközelebb álló réteg rekonstrukciójában tehát figyelmen kívül hagytam az időbeli keletkezés aspektusát. Az idő-faktor figyelmen kívül hagyása nemcsak a lehetséges források és redakciós folyamatok negligálását jelenti, de egyúttal azt is, hogy a későbbi korok nyelvi tanúságát is csak (szó szerint) tanúbizonyságként, nem pedig viszonyítási alapként kezeltem.

Elsőként tehát a tipikusan beszéltnek tekinthető szövegfajtákat, fordulatokat emeltem ki a narratív keretből: a párbeszédeket, fogadalmakat, monológokat, névetimológiákat, esküvételeket, közmondásokat. Ezt követően ezek beszélt nyelvi jellegét tettem vizsgálat tárgyává, lexémaszinttől a grammatikai kapcsolódásokon keresztül egészen a szövegszintig, különös tekintettel a pragmatikai vonatkozásokra.

BESZÉLT NYELVI REKONSTRUKCIÓ: VÁLOGATÁS, ELEMZÉS

Az élőbeszéd szempontjából releváns mondatokban azonnal feltűnik a *deiktikus névmások* gyakori előfordulása. A *deixis* olyan, főként mutató névmási funkció, amely által lehetővé válik a külső világ valamely entitásának vizuális reprezentációja a szövegben.¹⁷ Mivel „nincs fogalmat jelölő nyelvi reprezentáció, csak irány-, idő-, mód-, minőség- vagy helyreprezentáció van”, a *deixis* „alapvetően és elsődlegesen”¹⁸ beszélt nyelvi sajátosság.

Íme a korpuszunkban található számos *deixis* közül néhány jellemző példa – az átírásban és a fordításban dőlt betűs kiemeléssel:¹⁹

¹⁵ Vö. Polzin 1993: 226.

¹⁶ NB: Mats Eskhult éppen a fogság előtti, klasszikus korszak elbeszéléseinek orális jellegét hangoztatja, szintaktikai összehasonlító vizsgálatainak konklúziójaként. Kimutatja, hogy a fogság utáni szövegek szintaxisától eltérően a klasszikus szövegek mondatánát alapvetően meghatározza az egyenes idézetek túlsúlya, de egyéb, az életszerűséget felidéző partikulák jelenléte is, sőt, az orális színezetről már-már mint műfaji követelményről beszél. A kérdést azonban nem teszi fel: miért? A fogság előtti szövegek miért törekszenek az élőbeszéd visszaadására? S a fogság utáni szövegekben ez miért válik lényegtelenné? Vö. Eskhult 2005.

¹⁷ Laczkó Krisztina meghatározása, Tolcsvai 2001: 175 nyomán, lásd Laczkó 2003: 315.

¹⁸ Laczkó 2003: 315.

¹⁹ A példaként hozott kifejezéseket, jelenségeket végig dőlt betűvel emelem ki, és zárójelben megadom azoknak a verseknek a számát, amelyekben az aktuális mondategységek, szerkezetek előfordulnak.

כִּי־מֵרֹב שִׁחִי וְכַעֲסִי דִּבַּרְתִּי עַד־הֵנָּה: (1Sám 1,16)
 kí-mē-rōb šihī wē-ka'sí dibbartū 'ad-bēnā(h)
 'Mert aggodalmam és bosszúságom nagysága miatt beszéltem
 /a nagy aggodalom, zaklatottság beszélt belőlem/ *eddig...*'

אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצָּבָה עִמָּךְ בְּזֶה (1Sám 1,26)
 'ānī hā-'iššā(h) hannisševei 'immēkā(h) bā-ze(h)
 'Én vagyok az az asszony, aki veled állt *itt*en...'

לָמָּה נִנְפְנוּ יְהוָה הַיּוֹם (1Sám 4,3)
 lāmmā(h) nēgāpānū YHWH hayyôm
 'Miért vert meg bennünket az Úr *most*?'

אֵי לָנוּ כִּי לֹא הָיְתָה בָּזֹאת אַחְמוּל שְׁלֹשׁ: (1Sám 4,7)
 'ôy lānū kí lō' hāyṭā(h) kēzō' 'etmól šilšôm
 'Jaj nekünk, mert nem volt *efféle* *exelöl*t!'

וַיֹּאמֶר מָה קוֹל הַהֶמּוֹן הַזֶּה (1Sám 4,14)
 wayyô'mer me(h) qôl he-hāmôn haẓẓe(h)
 'És mondta: micsoda *enneke* a zajnak a hangja /miféle zaj *ez*?'

וְאֲנִי מִן־הַמַּעֲרָכָה נֹסֵתִי הַיּוֹם (1Sám 4,16)
 wa-'ānī min-hamma'ārākā(h) nastī hayyôm
 'Én pedig a csatasorból menekültem *az imént*...'

עַל־כֵּן לֹא־יִדְרְכוּ כֹהֲנֵי דָנוֹן... עַד הַיּוֹם הַזֶּה: (1Sám 5,5)
 'al-kēn lō'-yidrēkū kōhānē Dāgōn... 'ad hayyôm haẓẓe(h)
 'Ezért nem lépik Dagon papjai... *mind e mai napig*.'

וַיֵּרְאוּ אֲנֹשֵׁי־אַשְׁדּוֹד כִּי־כֵן וַאֲמָרוּ (1Sám 5,7)
 wayyir'û 'ansē-'Asdōd ki-kēn wē-'āmēru
 'És látrák Asdód férfiai, *bogy így* [áll a dolog], és mondták...'

כִּי לִנְבִיא הַיּוֹם יִקְרָא לַפְּנִים הָרֵאָה: (1Sám 9,9)
 kí lannābī' hayyôm yiqqārē' lēpānīm hā-rō'e(h)
 'Mert akit *manapság* a prófétának, *korábban* „a látónak” hívtak.'

הֲיֵשׁ בָּזֶה הָרֵאָה: (1Sám 9,11)
 hā-yēš bā-ze(h) hā-rō'e(h)
 'Van-e *errefelé* /*errefelé* van-e/ a látó?'

יֵשׁ הֵנָּה לַפְּנִיד מֵהֵרָא עֲתָה כִּי הַיּוֹם בָּא (1Sám 9,12)
 yēš hinnē(h) lēpānēkā mahēr 'attā(h) kí hayyôm bā'
 'Van. *Íme, itt* [áll] *előt*ted, siess *mostmár*, mert az *imént* jött!'

בְּלִכְתְּךָ הַיּוֹם מֵעַמֻּד: (1Sám 10,2)
 bē-lektēkā hayyôm mē-'immādi
 'Amikor elmész *most majd* mellőlem...'

A *deixisek*, láthatjuk, valamennyi esetben szövegen kívülre mutatnak (*exoforikusak*), csakis az adott kommunikációs, beszélt nyelvi szituációban nyelik el (nyerték el) pontos jelentésüket. A szövegben mindössze korlátozottan

értelmezhetők, olyan mértékben, amennyiben sikerül reprezentálniuk a kommunikációs valóságot.²⁰ Kiragadva a szöveggörnyezetből pedig szinte teljességgel elveszítik a situációs háttérre vonatkozó, reprezentált jelentéstartalmukat.

Az alábbi mondategységek עֲתָה és כִּי partikulái már tisztán a társalgás szervezésében játszanak szerepet, és/vagy pragmatikai viszonyjelölő, érzelmi és kifejező erővel bírnak. Funkciójukból kiindulva ezért ún. *diskurzusjelölőknek* tekinthetők.²¹ Szintén csak a kommunikációs eseményben résztvevők számára egyértelmű a jelentésük:

כִּי עֲתָה חָתָן וְאִם־לֹא לִקְחָתִי בְּחֻזָּה: (1Sám 2,16)
kí 'attā(h) iittēn wē-'im lō' lāqahū bē-ḥoza(h)
 'Szóval, azonnal adj, mert ha nem, elveszem erővel!'

וְעַתָּה קִרְוּ וַעֲשׂוּ (1Sám 6,7)
wē-'attā(h) qēhū wa-'āšū
 'Ezzáltal tehát fogjatok és csináljatok...'

עֲתָה שִׁמָּה־לָּנוּ מֶלֶךְ (1Sám 8,5)
'attā(h) šimā(h)-lānū melekh lēšop'tēnū
 'Hát adj nekünk királyt, hogy ítélkezzen felettünk!'

A beszélt nyelvi jelenségek körébe tartoznak az ún. *témaismétlő névmások* is. A kommunikációban legtöbbször nyomatékosító szerepet látnak el – bár hogy milyen arányú a nyomatékosító funkció, s hogy milyen egyéb funkciói lehetnek még, arról a szakirodalomban megoszlanak a vélemények.²² A mondatok élő-beszédhez közelálló jellegét azonban nemcsak a bennük lévő névmások, hanem maguk a szerkezetek, a *közbeékelések* vagy *átszővődések* is tanúsítják.

Az alábbi példamondat is ilyen: közbeékelése magyarázó szereppel bír, és témaismétlő névmás pontosítja az értelmet. A témaismétlő névmás itt *anafóra*, a közbevetett mondategység előtti névszóra utal vissza. Szerepe tehát az egymástól távol került *topik* és *komment* összehangolása, nyomatékosítás, kiemelés.

וְלֹא־חָתָן וְהַאֲבִדוֹת לִי הַיּוֹם שְׁלֹשָׁה הַיָּמִים אֶל־הַשָּׁם אֲחִי־לִבְנֵי לֵהָם (1Sám 9,20)
wē-lā-'āḥōnōṭ hā-'ōbēdōṭ lēkā hayyôm šēlōšet hayyāmim 'al-tāšem 'et-libbēkā lāhem

²⁰ A הַיּוֹם / *hayyôm*/ ('most, imént, nemrég' stb.) sűrűn előfordul a vizsgált korpusz párbeszédjeiben, ezek közül most csak néhány jellemző fordulatot szemlétetnek.

²¹ A korpuszban az עֲתָה / *'attā(h)*/ és a כִּי / *kí*/ partikula hasonló funkcióban még néhány alkalommal megjelenik, de mivel a diskurzusjelölők elméleti háttérét és a Héber Biblia-beli gyakorlati megvalósulásait egy korábbi tanulmányomban vizsgáltam (Koltai 2010), a diskurzusjelölőkre most ennél részletesebben nem térek ki.

²² Magyar nyelvészek történeti és leíró szempontból egyaránt vizsgálták a jelenséget. Napjainkban kutatása nemcsak az írott és beszélt nyelvi, hanem a mintegy köztes státuszú, a „másodlagos írásbeliséget” képviselő internetes csevegésszövegekbeli megjelenésére is irányul. Funkciói szerint minősítik töltelékszónak, hezitációszignálnak, nyomósító értékű partikulának, a kontrasztív topik jelölőjének stb. A rövid, de lényeglátó kutatástörténeti összefoglaláshoz, valamint további önálló vizsgálatokhoz lásd Veszelszki 2008.

'A szamarak felől pedig, melyek neked ezelőtt három nappal /korábban/ elvesztek, ne aggodalmaskodjál *felőlük!*'

A következő mondatokban a témaismétlő névmások már nem nevezhetők szokványosnak, mert egyrészt *kataforák*, tehát nem ismétlik, hanem előre vetítik, azaz *explicité* kifejezik a következő mondategységben is megjelenített tartalmat, másrészt eltérő mondatrészi szerepben is állnak, mint a *posztcedensük*.²³

לָמָּה תַעֲשֶׂוּן בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר אֲנִי שָׁמַע אֶחֱדָבְרֵיכֶם רָעִים (1Sám 2,23)
lāmmā(h) ʔa'āsūn kaddēbārīm bā-'elle(h) 'āšer 'ānōki šōmē(a)' 'et-dibrēkem rā'im
'Miért cselekedtek *ezek* szerint a dolgok szerint?!... amit én hallok.... a ti dolgaitokat... rosszak!'

כְּבִאֲכֶם הָעִיר בֶּן חֲמִצָּאן אֲחִי בְּטָרִם יַעֲלֶה (1Sám 9,13)
kē-bō'ākem hā-'ir kēn timsē'ūn 'ōtō bē-terem ya'āle(h)
'Amikor beértek a városba, *így* találjátok őt... mielőtt felmegy...'

A 1Sám 2,23-beli példamondat szerkesztésmódja olyannyira eltér a klasszikustól, hogy szabálytalannak is nevezhetnénk, ha nem a spontán megnyilatkozást látnánk a háttérében. Azt a laza, *szykesszerű*, közbeékeléses (esetlegesen mondatátszövődéses)²⁴ közlési formát, melyet a mindennapokban használunk – különösen izgalmi helyzetben, mint amilyenben Éli is volt. Amikor jóformán a szavakat is alig találjuk, nemhogy a komoly grammatikai műveletekre (pl. az egyeztetésre) lennénk tekintettel. Az élőnyelvi hatást tovább fokozza a 'tesz, csinál', valamint a 'dolog' jelentésű szavak használata (a „dolog” ráadásul kétszer is „elhangzik”).

Az ismétléses szerkezetű mondat (1Sám 9,13) is azt az élőszóbeli önkéntelen, mechanikus mondatfűzést valószínűsíti, mikor utólag korigáljuk vagy árnyaljuk a korábban már kimondottakat. A témaismétlő névmások éppen ezért *redundanciaként* is felfoghatók.

Az alábbi mondatban a határozott névelő tölti be a témaismétlés (vagy inkább: témakettőzés) szerepét:

כִּי לֹא-טוֹבָה הַשְׁמָעָה אֲשֶׁר אֲנִי שָׁמַע מֵעֲבָרִים עִמִּיהוּ (1Sám 2,24)
ki lō'-tōbā(h) haššēmū'ā(h) 'āšer 'ānōki šōmē(a)' ma'ābīrim 'am-YHWH
'Mert nem jó [az] a hír, amit hallok...az Úr népét bűnbe vinni /hogy ti bűnbe viszitek!'

²³ Lásd Szalamín Edit meghatározását, amelyben egyeztetésről beszél, Szalamín 1988: 91–92.

²⁴ Haader Lea a magyar nyelvemlékek élőnyelvi rekonstrukciójában a mondatátszövődés vizsgálatát az egyik adekvát megismerési lehetőségnek tartja, mivel ez a szintaktikai szerkezetforma máig nem tudott beépülni az írott nyelvbe, azaz folyamatos a peremstátusza, lásd Haader 2008: 165. A magyar élőnyelvi kutatások a leíró nyelvészek körében ezért kiterjednek a mondatátszövődések tanulmányozására is, vö. Wacha 1988.

A névelőnek a mutató névmási természete nyilvánvaló,²⁵ így arra is alkalmas, hogy (mint pl. itt) a nyomatékositás aktuális funkcióját ellássa.

Nem kifejezetten tartozik a témaismétlő névmások közé, mégis bizonyos szinten érintkezik vele a következő mondat személyes, illetve mutató névmása:

וַיֹּאמֶר יְהוָה הוּא הַטֹּב בְּעֵינֵי יְעֹשֶׁהָ (1Sám 3,18)

wayō'mar YHWH *hū* 'hattōḥ bē'ēnāw ya'āše(h)

szó szerint: 'És azt mondta: az Úr Ő, ami a jó a szemeiben, azt fogja tenni.'

szabadabban: 'És azt mondta: az Úr... az... amit jónak lát, [azt] fogja cselekedni.'

A mondat kétségtől érthető, fordítható összetett mondatként is, sőt, több mondatként is, amelyben az első mondategység / mondat nominális. A hagyományos fordítások is ekként feleltetik meg a kérdéses névmást – egyfajta teológiai tartalmat adva így a mondanivalónak. Mégis azért sorolom ide a jelenséget, mert elgondolkodtató, hogy a mondatban pontos jelentésében nehezen megragadható elem nem kap-e valamiféle értelmet, ha pl. a hangzó nyelvi kommunikációból indulunk ki. Ha bekalkuláljuk a beszéd közbeni gondolkodási időt, hezitációt, szüneteket. Az azonosításnak ekkor az a feladata, hogy a beszélő időt nyerjen a közlendő megfelelő formába öntéséig, azaz a beszédszünetet tölti ki.

Közbevetéses szerkesztésüek továbbá a következő összetett mondatok is:

וַיִּרְאוּ הַפְּלִשְׁתִּים כִּי אָמְרוּ בָּא אֱלֹהִים אֶל-הַמַּחֲנֶה (1Sám 4,7)

wayyir'ū 'ā happēlštīm kī 'āmērū bā' 'ēlōhīm 'el-hammahāne(h)

'Es féltek a filiszteszek, mert, mondták, Isten a táborba jött...'²⁶

וַאֲתָּ בָלִי הַזֶּהָב אֲשֶׁר הֵשַׁבְתָּם לוֹ אֲשֶׁם חֲטִימוֹ בָּאֲרָז (1Sám 6,8)

wē-'et kēlē haḥḥāh 'āšer hāšēḥōtem lō 'āšām ḥāšimū bā-'arāz

'S az arany eszközöket, melyeket vétékáldozatul hoztatok neki, tegyétek a ládába!'

Végezetül következzenek néhány megváltozott jelentésű (grammatikalizálódott) kifejezés, állandósult szó szerkezet, és formulává, illetve szólásmondássá váló mellékmondat, melyek beszélt nyelvi közegből eredeztethetők és/vagy használatuk is jórészt kommunikációs keretek közt zajlott.

לָכָה וְנָשׁוּבָה (1Sám 9,5)

lēkā(h) wē-nāšūbā(h)

'Nosza (rajta, uzsgyi, nyomás), menjünk vissza!'

לָכָה וְנָשׁוּבָה (1Sám 9,10)

lēkā(h) nēlēkā(h)

'Nosza (rajta, uzsgyi, nyomás), menjünk!'

²⁵ Vö. Gesenius / Kautzsch – Cowley 1910: 110.

²⁶ NB: a maszoréikus tagolás alapján nem közbevetés.

Azért fontos kiemelni az eredetileg – és más előfordulás esetén – igei jelen-téssel bíró הָלַךְ grammatikalizációját²⁷ mint beszélt nyelvi jelenséget, mert „a nyelvi változás helye a nyelvhasználatban, a tényleges kommunikációban van”²⁸ – s ez a tétel a grammatikalizációs folyamatokra, ha lehet mondani, kiváltképpen is igaz.²⁹ Másrészt maga a folyamat is tetten érhető, hisz, ahogy utaltam rá, a lexéma másutt lexikális jelentésben, független szóként, igei morfoszintaxissal fordul elő (pl. 1Sám 17,44), tehát korszakunkra még nem vált kizárólagossá a buzdítószói szerep.

A grammatikalizációs forma előszóbeli terjedését kiválóan dokumentálja az 1Sám 9,9-beli híres szerkesztői betoldás, amely a régies „látó” szó jelentését magyarázza:

לְפָנִים בִּישְׂרָאֵל כֹּה־אָמַר הָאִישׁ בְּלִבּוֹ לְדָרוֹשׁ אֱלֹהִים לָכֵן וְנִלְכָּה עֶרְוֵהָאָה (1Sám 9,9)

lěpānīm bē-Yiśrā’el kō(h)-’amar hā-’iš bē-lektō līdrōš ’ēlōhīm lēkū wē-nēl-kā(h)‘ad-hā-rō’e(h)

‘Azelőtt így mondta Izraelben az a férfi, aki Istent ment felkeresni: *nosza (rajta, uszgyi, nyomás)*, menjünk a látóhoz!’

Grammatikalizációs fejlődést lehet felfedezni az alábbi igei képződmények megjelenési módjában is:

אָקִים ... הָחֵל וְכָלָה: (1Sám 3,12)

’āqīm ... hāhēl wē-kālē(h)

‘Véghezviszem ...elejétől a végéig / totálisan!’

A ‘teljesség’-et kifejező szerkezetet itt két ige alkotja, melyek jelen formájukban elvesztették önálló igei természetüket és függetlenségüket. A fogalmi eltolódás kiindulási helye természetesen a „nyelvhasználatban” keresendő.

Az alábbi állandósult szó szerkezetek, illetve szólásmondások létrejöttében szintén kommunikációs indítást gyaníthatunk, és használatukat is főként a beszélt nyelvre szűkíthetjük, hiszen csak többé-kevésbé épültek be az irodalmi nyelvbe. Jól illusztrálja ezt az idiomatikus jelentések helyenkénti szlenges, rétegnyelvi jellege.

²⁷ A הָלַךְ, valamint egyéb igék grammatikalizációjáról a Héber Bibliából származó példákkal lásd Seow 1995²: 241. Igaz, Seow nem használja a „grammatikalizáció” kifejezést a jelenségre: a lexikális jelentésüktől megfosztott igékre mint szervesen mondatrészekre, indulatszókra utal.

²⁸ Vö. Kiss – Pusztai 2003: 45.

²⁹ Vö. Haader 2008: 162. Nem véletlen, hogy Cynthia Miller a Héber Biblia függő és egyenes beszédeinek megjelenési formáit vizsgálva szintén nem tudja megkerülni a grammatikalizáció témakörét, lásd Miller 1996: 200–206. Az utóbbi időben különösen is megszorodtak a publikációk e témakörben, lásd pl. Halevy 2011, amely a bibliai héber névmások grammatikalizációját, és Andrason 2011, amely az igei aspektusokat teszi vizsgálat tárgyává a grammatikalizációs folyamatokon keresztül stb. A Héber Bibliában található grammatikalizációs folyamatok, jelenségek közül néhányat korábban behatóbban elemeztem, lásd Koltai 2005.

Állandósult szerkezet:

אֶל־תִּתֵּן אֶת־אֲמָתְךָ לִפְנֵי (1Sám 1,16) <i>'al-tittēn 'et-'āmātēkā l'pne...</i> <i>'Ne tartsd szolgálódat ...-nak!</i>	lexikális jelentés: 'ad' + 'előtt' (prepozíció mint kötelező vonzat) deszemantizációs szintagmaikus jelentés: <i>'tart vminek'</i>
--	---

Idiomatikus kifejezések, mondások:

כָּל־שְׁמֵעוֹ תִּצְלִינָה שְׁתִּי אֹזְנִי: (1Sám 3,11) <i>kol-šomē'ō tēšillēnā(h) šētē 'oznāw</i> szó szerint: <i>'Aki hallja, beleseng a két fülé!'</i>	idiomatikus jelentés: <i>'kettéáll a füle [tőle]' = 'kiakad' (akár mint rétegnyelvi kifejezés)</i>
וְלֹא־הָפִיל מִכָּל־דְּבָרָיו אֶרֶצָּה: (1Sám 3,19) <i>wē-lō'-hippīl mikkol-dēbārāw 'arēšā(h)</i> szó szerint: <i>'S nem hagyott a szavaiból a földre esni.'</i>	idiomatikus jelentés: <i>'fogékony'?</i>
וְלֹא־שָׁחָה לָּבָה: (1Sám 4,20) <i>wē-lō' šātā(h) libbāh</i> szó szerint: <i>'Nem tette az elméjét'</i>	idiomatikus jelentés: <i>'ügyet sem vel' = 'nemtörődöm'</i>
מִשְׁכְּמוֹ וּמַעְלָה נָבָה: (1Sám 9,2) <i>miššikmō wā-ma'la(h) gābō(a)h</i> szó szerint: <i>'vállától fölfelé nagyobb'</i>	szintagmaikus jelentés: <i>'egy fejjel magasabb'</i>
עֲשֵׂה לִךְ אֲשֶׁר חֲנֹצָא יָדְךָ כִּי הָאֱלֹהִים עִמָּךְ: (1Sám 10,7) <i>'āšē(h) lēkā 'āšer timšā' yadekā</i> szó szerint: <i>'Tedd azt (magadnak), amit talál a kezéd'</i>	idiomatikus jelentés: <i>'teszi, ami keze ügyébe kerül' = 'ráhagyatkozó'</i>

KONKLÚZIÓ

Konklúzióként megállapíthatjuk, hogy a Héber Biblia feltehetőleg jóval több beszélt nyelvi elemet tartalmaz, mint amit a héber nyelvi tanulmányainkból, és – ezzel összefüggésben – a tudományos kutatásokból ismerünk, és jóval többet annál, mint amit a klasszikus, illetve nemzeti bibliafordítások tolmácsolnak (elég, ha csak a modalitást jelző mondatvégi írásjeleket tekintjük).³⁰ Tanulmányomban nem törekedtem átfogó analízisre, sokkal inkább arra, hogy új megközelítésből, a modern, főként szinkrón nyelvészeti diszciplínák vizsgálati

³⁰ Természetesen születtek, születnek speciális céllal, speciális közösségek (rétegek) számára olyan bibliafordítások (többnyire egy-egy könyv, esetleg több könyv), amelyek aktualizálják, emberközelbe hozzák, „kulturálisan újraértelmezik” az évezredekkel ezelőtti szöveget, de ezek önálló, sajátos típus képviselnek (áttatok, parafrázisok). Részletes ismertetést lásd de Waard – Nida 2002: 56–58.

módszereivel hívjam fel a figyelmet a Héber Bibliában meglévő nyelvi rétegződésre.

Tisztában vagyok lehetőségeink korlátaival, vagyis, hogy soha nem tudjuk rekonstruálni a valós beszélt nyelvi hátteret teljes egészében,³¹ de abban is biztos vagyok, hogy a kutatási módszerek és a vizsgálandó terület kiterjesztésével egyre közelebb kerülhetünk hozzá.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Andrason 2011 A. Andrason, „The Biblical Hebrew Verbal System in Light of Grammaticalization” in *HS* 52: 19–51.
- Blau 1976 Blau Joshua, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Chomsky 1964 William Chomsky, *Hebrew: The Eternal Language*, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Eskhult 2005 Mats Eskhult, „Traces of Linguistic Development in Biblical Hebrew” in *HS* 46: 353–370.
- Ferguson 1975 Charles A. Ferguson / Pap Mária – Szépe György (szerk.), *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*, Budapest: Gondolat.
- Fredericks 1996 Daniel C. Fredericks, „A North Israelite Dialect in the Hebrew Bible? Questions of Methodology” in *HS* 37: 7–20.
- Gesenius / Kautzsch – Cowley 1910 E. Kautzsch – A. E. Cowley (szerk.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press.
- Haader 2008 Haader Lea, „Beszélt nyelvi jelenségek megismerésének lehetőségei régebbi nyelvtörténeti korokban”, in Keszler Borbála – Tátrai Szilárd (szerk.), *Diskurzus a grammatikában – grammatika a diskurzusban*, Budapest: Tinta Könyvkiadó, 160–167.
- Halevy 2011 Rivka Halevy, „The Grammaticalization of Bipartite Reciprocal Markers in Hebrew” in *HS* 52: 7–18.
- Kiss – Pusztai 2003 Kiss Jenő – Pusztai Ferenc (szerk.), *Magyar Nyelvtörténet*, Budapest: Osiris.
- Koltai 2005 Koltai Kornélia, „A grammatikalizáció, mint a Biblia értelmét befolyásoló tényező”, in Xeravits Géza (szerk.), *Próféta, prófétaság, prófécia* (Studia Biblica Athanasiana 8), Nyíregyháza – Pápa: L'Harmattan, 95–106.

³¹ Vö. Haader 2008: 166.

- Koltai 2010 Koltai Kornélia, „Nyelvhasználati sajátosságok: a Héber Biblia írott nyelvi tanúsága”, in Hubai Péter és Majsai Tamás (szerk.), *A Te könyvedbe mind ezek bérattattak. Szimpozium a Bibliáról*, Budapest: Wesley János Lelkész-képző Főiskola, 211–227.
- Laczkó 2003 Laczkó Krisztina, „A mutató névmások funkcionális vizsgálata” in *Magyar Nyelvőr* 127/3: 314–325.
- McCarter 1980, 1984 P. Kyle McCarter, *I-II Samuel* (The Anchor Bible 8–9), Garden City, NY: Doubleday.
- Miller 1996 Cynthia L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (Harvard Semitic Monographs 55), Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Muraoka – Malessa 2002 T. Muraoka – M. Malessa, „A Deuteronomistic Formula <עשה + שמר>” in *Vetus Testamentum* LII, 4: 548–550.
- Polzin 1993 Robert Polzin, *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History II–III: 1–2 Samuel*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Rendsburg 1990a Gary A. Rendsburg, *Diglossia in Ancient Hebrew* (American Oriental Series 72), New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- Rendsburg 1990b Gary A. Rendsburg, *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms*, Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Rendsburg 1991 Gary A. Rendsburg, „The Strata of Biblical Hebrew” in *JNSL* 17: 81–99.
- Rendsburg 1992a Gary A. Rendsburg, „Morphological Evidence for Regional Dialects in Ancient Hebrew”, in W. R. Bodine (szerk.) *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 65–88.
- Rendsburg 1992b Gary A. Rendsburg, „Israelian Hebrew Features in Genesis 49.” in *Maarav* 8: 161–170.
- Rendsburg 1992c Gary A. Rendsburg, „The Galilean Background of Mishnaic Hebrew”, in L. I. Levine (szerk.), *The Galilee in Late Antiquity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 225–240.
- Rendsburg 1993 Gary A. Rendsburg, „The Dialect of the Deir Alla Inscription” in *BiOr* 50/3–4: 309–329.
- Rendsburg 2003 „A Comprehensive Guide to Israelian Hebrew: Grammar and Lexikon” in *Orient* 38: 5–35.
- Rózsa 1995 Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe* 1, 2., átdolgozott kiadás, Budapest: Szent István Társulat.

- Römer 2000 T. Römer (szerk.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL, 147), Leuven: Leuven University Press.
- Römer 2007 T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London – New York: T & T Clark.
- Segal 1927 Moses Hirsch (Cvi) Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon Press.
- Seow 1995² Choon Leong Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville: Abingdon Press.
- Szalamin 1988 Szalamin Edit, „Az ún. témaismételő névmások kérdéséhez”, in Kontra Miklós (szerk.), *Beszélt nyelvi tanulmányok* (Linguistica, Series A, 1), Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézete, 91–101.
- Ullendorf 1977 Edward Ullendorf, *Is Biblical Hebrew a Language*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Veszelszki 2008 Veszelszki Ágnes, „Egy beszélt nyelvi jellemző: a témaismételő szerkezet csevegésszövegekben” in *Magyar nyelvőr* 132/2: 235–244.
- Young 1997 Ian Young, „Evidence of Diversity in Pre-exilic Judahite Hebrew” in *HS* 38: 7–20.
- Young 2005 Ian Young, „Biblical Texts Cannot Be Dated Linguistically” in *HS* 46: 341–351.
- de Waard – Nida 2002 Jan de Waard – Eugene A. Nida / Pecsuk Ottó (ford.), *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*, Budapest: Kálvin János Kiadó.
- Wacha 1988 Wacha Imre, „Élő nyelvi (spontán) szövegek megnyilatkozásainak (szintaktikai) vizsgálati szempontjaihoz (A gazdagréti kábeltelevízió élő nyelvi felvételei alapján)”, in Kontra M. (szerk.), *Beszélt nyelvi tanulmányok* (Linguistica, Series A, 1), Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézete, 102–158.
- Wardhaugh 1995 Ronald Wardhaugh / Pap Mária (ford.), *Szociolingvisztika*, Budapest: Osiris – Századvég.

A HÉBER MÁSÁL MINT KÖZMONDÁS

Hack Márta

DEFINIÓS KÍSÉRLETEK A KUTATÁSTÖRTÉNETBEN

A legrégebb bibliai példabeszédek a nép ajkán élő *közmondások* közül kerültek ki. A példabeszéd kifejezést így az egyes közmondásokra, és magára a műfaji kategóriára is használjuk. Az a közmondásgyűjtemény, amely összefoglalóan is a példabeszéd, azaz a *másál* (משל) megnevezést viseli, a héber bibliai kánon *Írá-sok*-egységében (*ketuvim*) található.

A Héber Bibliában *másálnak* mondott megnyilvánulások műfaji diverzitása, a bölcsességi irodalomnak nevezett hagyomány sokszínűsége, valamint a példabeszéd európai irodalmi műfajok szemszögéből nézve összetett jellege nehezé teszi a szó pontos definícióját. Az *Encyclopaedia Judaica* meghatározása szerint: „A példázat vagy példabeszéd a bibliai héber *másál* (plur. *mesálim*) szó fordítása, amely bizonyos speciális irodalmi formák megnevezése, különösen a bölcsességi irodalomban. (...) Azon irodalmi műfajok, amelyekre a *másá*t a Bibliában használják, különbözőek, és a kutatók megosztottak e műfajok közötti kapcsolat kérdésében (...)”¹

A *hébererek szent költészete* klasszikus szerzője, Robert Lowth negyedik *Előadása*-ban úgy fogalmaz, hogy a *másál* „lehet bármely szentencia vagy axióma, melyet tökéletesen vagy nagy súllyal mondanak ki”, és példaként hozza az 1Sám 24,14-ben² feljegyzett közmondást.³ James L. Crenshaw ugyancsak a *másál* összetett, sok műfajt tömörítő sajátosságáról beszél: „ahol a משל előfordul, számos különböző irodalmi formára utal: hasonlatokra, közmondásokra, irodalmi aforizmákra, szólásokra, allegóriákra és párbeszédre.”⁴ Archer Taylor szerint „a példabeszéd meghatározása túl nehéz ahhoz, hogy megérje a fáradozást. (...) Elégedjünk meg azzal a felismeréssel, hogy a példabeszéd egy olyan mondás, amely elterjedt a nép körében.”⁵ Roland E. Murphy hozzáteszi, „nem maga a nép a szerző, mégis szerepet játszhatott a mondás megformálásában.”⁶

¹ Haran 1972: 1265.

² „Amint a régi példabeszéd mondja: »Gonoszságtól származik gonoszság: de én nem emelek kezet rád.« 1Sám 24,14.” A Héber Biblia verseit jelen cikkben a saját fordításomban közlöm. H.M.

³ Lowth 1829 (2005): 31.

⁴ Crenshaw 1981: 68.

⁵ Murphy 2002³: 7.

⁶ Murphy 2002³: 7.

A közmondás tehát a *másál* egyik fajtája, azon belül is a rövid és erőteljes mondások típusát képviseli. Ismérve az, hogy közszájon forog, és szerzője ismeretlen. A közmondások és szállóigék elszakíthatatlanok a közösségtől, amelyben létrejöttek.

A családok, nemzetségek, törzsek életében felhalmozódott számos élettapasztalat a tanítás kiapadhatatlan forrása. Nem véletlen, hogy Jób egyik beszédében az a gondolat jelenik meg, hogy a nép maga a kollektív bölcsesség hordozója.⁷ Bár a népi bölcsesség és a Példabeszédek könyvének viszonya folyamatosan foglalkoztatta a kutatókat, a Tanakhban rögzített közmondások közvetlen vizsgálata a kutatás viszonylag elhanyagolt területe.⁸ E közmondások azonban formai és tartalmi szempontból egyaránt a bölcsességirodalom kutatásának tárgyát képezik.

James G. Williams leszögezi, bármilyen elmélet is legyen a *másál* szó eredetét és használatát illetően, az kimondottan a gondolkodással, a tudással, a tanítással függ össze. Úgy látja, két ok is adódik erre az összefüggésre: egyrészt a tömör mondás beszédmódja „olyan nyelvi közvetítőeszközt kínál, amely képes kifejezni azt, amit időtállóknak és egyetemesnek hittek”. Másrészt „az aforizmak stílusa megfelel annak a világszemléletnek, melyet Izrael bölcsességében felfedezhetünk, amely a világban zajló életet esetek, embertípusok és események sokféleségében látja”. A *másál* „az emberi tapasztalatból vonatkoztat el és általánosít, miközben az emberi ügyek sokféleségét nagyon komolyan veszi.” E két vonás alapján úgy találja, az aforisztikus bölcsesség „nem annyira az egyént és az újdonságot támogatja, hanem túlnyomórészt a társadalmat és a hagyományt kívánja megerősíteni és alátámasztani.”⁹

A közmondások szerzőjét többnyire nem ismerjük. A közösségi eredetű, pontosabban anonim *másál* hagyományozásában egyfelől a kollektív emlékezet „archiváló” tevékenysége mutatkozik meg, amely nem enged feledésbe merülni egy eseményt. Ekkor a *birértéke* miatt maradhatott fenn a mondás. Másrészt a közmondás születésében a *közvélemény ítélete*, egyfajta *common sense* nyilvánult meg. Sok ember véleményét tükrözte a mondás, ha emlékeztek rá, ha továbbadták. Harmadrészt a közmondás lehet egy népi bölcsesség által csiszolt mondás, amely *általános tapasztalatot* tartalmaz, és ezért tanulságosnak tartották.

Mindegyikre igaz, hogy tömör és magvas mondás, amely egy jelenség lényegét pár szóba sűrítve ragadja meg. A közmondás sikere abban rejlik, hogy mind az egyedi esetet, mind az általános tapasztalatot röviden és találóan tudja megfogalmazni, ezzel hasznos tudást közvetít meggyőző formában.

A közmondás *szerkezetét* vizsgálva úgy tűnik, a magva egy összehasonlítást tartalmazó megállapítás. Maga az összehasonlítást jelző partikula (⊃) nincs feltétlenül a felszíni szerkezetben, bár igen gyakori.

⁷ Jób 12,2.

⁸ A 20. századi kutatást összefoglalja Whybray 1995: 25–42.

⁹ Williams 1981: 42.

A legtömörebb, kétszavas közmondásra példa Ezékiel 16,44 verse, amelyben így szól a próféta: „*Íme, aki csak másált mond rólad, így mond mondást* –

//בָּתָּה/בָּתָּה

„Amilyen az anya, olyan a lánya.”

A közmondást a vers *másá*lnak nevezi. A *másá*lok alapszerkezete egy szimmetrikus kifejezés, a párhuzamosság,¹⁰ amely két versfélből áll, és költői sornak nevezzük.

A _____ / B _____ //

A és B

James Kugel szerint a párhuzamos sor fordítása: „*A így van, és B mennyivel inkább!*”.¹¹ Az általános költői sor szerkezetén belül azonban gyakran megjelenik egy összehasonlító partikula, a ׁ (‘mint’) prepozíció. Ekkor a szólás egy hasonlat. A legtömörebb forma:

./ / _____ / _____ ׁ

Mint A, (olyan) B.

Izrael hagyományos közmondásai irodalmi formában maradtak fenn, fennmaradásukat a kanonikus Szentírásnak köszönhetik. Általában a narrátor idézi – mint közismert szállóigét. Gyakran a narratíva maga ad választ a közmondás keletkezésének körülményeire. A közmondás ismertetőjegye, hogy az „azért mondják...” (עַל כֵּן יֹאמְרוּ) vagy „azért lett mondássá...” (עַל כֵּן הָיְתָה לְמִשְׁלָה) bevezető formula után idézik. E mondások formai jegyeit kívánom sorra venni valamennyi szentírási előfordulásnál.

EMBLEMATIKUS NÉV: „OLYAN, MINT X... – ILYEN/EZT CSINÁLJA”

Nimród

A héber irodalomban alig maradt fenn a hőroszok korának epikus hagyománya, sőt a bibliai költészet feltűnően kerüli a hőstörténet színes elmesélését, valószínűleg tudatosan kerülve a környező népek pogány mítoszaiival való hasonlóságot.¹² A városalapító hős, Nimród tetteiről csak a népek genealógiája emlékezik meg egy rövid passzus erejéig, amely hírnevének a kollektív emlékezetben fennmaradt kicsiny darabja.

¹⁰ Kugel 1988: 1.

¹¹ Kugel 1988: 1.

¹² Alter 1985: 27–28.

„És Khús nemzette Nimródot.

Ő hőssé kezdett válni a földön.

Hős vadász volt az Úr előtt,

azért mondják:

Mint Nimród, hős vadász az Örökkévaló

előtt.” (1Móz 10,8–9)

וכש ילד אחנמרד

הוא החל להיות גבר בארץ:

הוא היה גבר ציד לפני יהוה

על כן יאמר

כנמרד גבור ציד לפני יהוה:

A hírnév fokmérőjének számító *epitheton ornans* azt jelzi, hogy Nimród hős vadász volt. A גִּבּוֹר 'lebír, megbirkózik valamivel' jelentésű gyökből származó főnév, a גִּבּוֹר szó pozitív értelemben 'hős'-t jelent, negatív értelemben viszont 'zsarnok'-ot. A 8. vers Nimród hatalmának fokozatos növekedésére enged következtetni. Négy folyamközi városállam, Babel, Ere (Uruk), Akkád, Kalne (Kalah) alapítójaként tartja számon az emlékezet. A legendás vadász neve szó-láshasonlattá vált: „Olyan, mint Nimród, hős vadász az Örökkévaló előtt”. A mondás szerkezete három részből áll. A bevezető formulát követően egy nyílt összehasonlítást tartalmaz, majd a hasonlat kifejtése következik. A narratívába ékelődő bevezető formula (עַל כֵּן יֵאָמֵר) megteremti a régi kor és az olvasó kora közötti hidat. Az általános alanyt feltételező formula azt sugallja, hogy közkeletű, korokon át fennmaradt ismeretet oszt meg, és közvetlenül utána az idézett mondásnak kell következnie. A második elem nyílt összehasonlítást tartalmaz. A felszíni nyelvi szerkezetben megjelenik a ׀ prepozíció, a hasonlat tartalmi-formai jelölője. A hozzá csatlakozó tulajdonnév a hasonlított. A harmadik elem a Nimród név *epitheton ornans*-a: a hasonlítás alapja, jellemző jegye, a *tertium comparationis*. Egyetlen nominális mondatba sűríti a hírnév lényegét, ebben a formájában elgondolkodtatóan tömör: גִּבּוֹר צִיד לִפְנֵי יְהוָה – 'hős vadász az Örökkévaló előtt', vagy: 'a vadászat hőse – az Örökkévalóval szemben'. Ki volt Nimród? Az emberiség jótevője, az urbanizáció atyja? Vagy olyan híresség, aki elérte a legnagyobb elismerést, még a Magasságos előtt is elismert vadász volt? Vagy a Teremtővel versengő lázadó? Az enigmatikus mondásban a lehetőségek hosszú sora van belesűrítve. Nimród archetípusa lett a későbbi korok nagytróró zsarnokainak. A közmondásossá vált személyiség típust testesít meg, ezért e szó-láshasonlat emblematikus típusnak nevezhető:

„Olyan, mint X... – [X] ez/ezt teszi.”

Jéhu

A közmondással nem teljesen azonos, de hasonló beszédfordulattal találkozunk a 2Kir 9,20-ban is. Jéhu híres lehetett kocsihajtási stílusáról, mert az őrszolgálatban álló személy azt jelentette a közeledő fogat láttán Jórám izraeli királynak, hogy ugyan nem tudja, ki közeledik, „*de a bajtás olyan, mint Jéhunak, a Nimsi fiának bajtása; mert úgy bajt, mint egy őrül.*”

A szerkezet az emblematikus személyt és a nevével összekapcsolt jellemzőt említi, majd kifejti ezt a jellemzőt: וְהַמְּהִיגָה כְּמִנְהַג יְהוּא בִּן נִמְשִׁי כִּי בִשְׁנֵעוֹן יִהְיֶה. A

hasonlóság felismerése vezetett ahhoz, hogy az őrálló azonosította a nevezetes tulajdonság eredeti hordozóját, a hasonlattal szinte behelyettesítve a hasonló-hasonlított személyt a szituációba. És valóban: a kocsin maga Jéhu hajtott be Jezréelbe. Az „olyan mint X, mert X ez/ezt teszi” szerkezet köznapi beszédhelyzetben jelent meg, ez arra mutat, hogy bárkinek bármely feltűnő szokása vagy tulajdonsága potenciálisan közmondássá válhat, akár pejoratív éllel is, úgy is, mint a gúny tárgya.

AFORISZTIKUS HASONLAT

A bírák korában az északi törzsek Midián elleni hadjáratában Gedeon nagy győzelmet aratott kelet fiainak két királya, Zebach és Calmuna serege felett. A királyt menekülés közben elfogták, de méltóságteljesen néztek szembe az elkerülhetetlen halállal. Gedeon fia félt megölni a legyőzötteket. A legyőzött királyok utolsó kívánsága a dicsőséges halál volt.

„És mondta Zebach és Calmuna:

Kelj fel te és ölj meg minket,

mert amilyen a férfi, olyan az ereje.

És felkelt Gedeon, és megölte

Zebachot és Calmunát (...)

(Bír 8,21a)

וַיֹּאמֶר זָבַח וְכַלְמֻנָּה

קִים אִתָּהּ וּפְגַעֲכֵנוּ

כִּי כַאֲשֶׁר גְּבוּרָתוֹ

וַיָּקָם גִּדְעוֹן וַיַּהַרֵג אֶת־זָבַח וְאֶת־כַּלְמֻנָּה

A királyok egy mondással támasztották alá kérésüket, amely elfogadott igazságot és közös értékeket tartalmazott. Zebach és Calmuna úgy szólt Gedeonhoz, mint harcos a harcoshoz, és a közös értékre, a férfias bátorságra hivatkozott.

כִּי כַאֲשֶׁר גְּבוּרָתוֹ

„Mert amilyen a férfi, [olyan] a vitézsége.”

A tömör megnyilatkozás egyértelműen aforisztikus jegyeket mutat. A két-szavas mondat funkciója kérésük indoklása volt, melyet a כִּי partikula jelenléte mutat. A mondat egy evidencia kinyilvánítása, a megokolásra pedig magától értetődően igaz volta tette alkalmassá. A mondás a כִּי okhatározói partikula nélkül csupán kétszavas. Formájával is azt üzeni, hogy az állítás evidencia. A כִּי hasonlóságot jelöl a két szó között, a szókép meghatározó eleme. A lehető legközelebb hozza az אִישׁ és a גְּבוּרָה kifejezést, de a definíciószerű mondás kiegyensúlyozza a kettőt, így a cezúra két oldalára, mintegy a mérleg két serpenyőjébe kerülnek:

[כִּי] כַאֲשֶׁר גְּבוּרָתוֹ

A _____ / B _____ //

A kiegyensúlyozott elrendezéssel az elemek az azonosság rangjára emelkednek. A királyok az aforisztikus életigazságok tárházából nyertek a helyzet komolyságához illő végszót.

EGY PARADOXON PROTOTÍPUSA: „SAUL IS A PRÓFÉTÁK KÖZÖTT VAN?”

Miután Sámuel próféta Sault felkente királlyá, „(...) mindenki, aki korábban ismerte őt, és látta, hogy lám, a prófétákkal együtt profétálni kezdett, akkor a népben azt mondták az emberek egymásnak (הָעָם אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ): Mi lett Kís fiával? *Saul is a próféták között van?*” A szöveg explicit módon kifejezi, hogy a mondatot a nép mondja, az emberek így adták tovább egymás között a szófordulatot. Grüll Tiborné megállapítja, hogy „itt egy közmondás születésének pillanatát ragadja meg a Biblia.”¹³ A narratíva a nagyon is félenk és két lábbal a földön járó fiatalember hírében álló Saul eksztatikus viselkedésének társadalmi visszhangját örökíti meg.

„És felelt rá egy odavalósi és azt mondta:
és ki az ő apjuk? Azért lett mondássá: Saul
is a próféták között van?” (1Sám 10,12)

וַיֵּעַן אִישׁ מִשָּׁם וַיֹּאמֶר יָמִי אֲבִיהֶם
עַל־כֵּן הָיְתָה לְמִשְׁלַ
הָעָם שְׁאוּל בְּנִבְיָאִים

Az 1Sámuel 10,12 kimondottan *másának* nevezi a nép ajkán keletkezett mondást. Azt, hogy milyen érdeklődést keltő beszédtema lett Saul megváltozása az őt ismerő helybeliek körében, az elbeszélés két jellegzetes kérdéssel érzékelteti: „*Mi történt Kís fiával?*”, valamint „*Hát Saul is a próféták között van?*” A kérdéssel csodálkozásuknak adtak hangot, ugyanakkor információt is megosztottak, a kérdésnek tehát hírértéke volt.

Az odavalósi ember válasza szintén egy szónoki kérdés (וַיָּמִי אֲבִיהֶם). Talán egy szenzációra kevésbé fogékony ember különvéleményét rögzíti a narrátor. A többség azonban inkább csodálkozott. A „*Hát Saul is a próféták között van?*”-kérdés olyannyira pontos tükre volt az érzékelt ellentmondásnak Saul természete és a karizmatikus megnyilatkozása között, hogy szinte azonnal általános érvényűvé emelkedett, és a retorikai kérdés formájában megfogalmazott paradoxonok prototípusa lett.

A mondás tartósságát Saul pályafutásának későbbi, sajnálatosan negatív fordulata csak tovább erősítette. Miután Sámuel próféta Dávidot emelte királlyá Saul helyébe, és hírnévben és tiszteletben egyre emelkedett, Saul esküdött ellenségévé vált Dávidnak. Menekülnie kellett, és csak Rámában, az idős Sámuel környezetében számíthatott védelemre. Amint üldözői a hely közelébe értek, maguk is eksztatikus állapotba kerültek, így Dávid megmenekült. Ezután maga Saul vette kezébe az ügyet, de ahogy odaért, őrá is az Örökkévaló Szelleme

¹³ Grüll 2006: 65.

szállt, és magán kívül prófétált egy álló napon át. A mondás immár új tartalommal bővült: csak nem ő is azok között van, akiknek korábban ellensége volt?

„És ő is levetette ruháit és ő is prófétálni kezdett Sámuel előtt, és mezítelenül hevert aznap egész nap és egész éjjel. Azért mondják: Saul is a próféták között van?” (1Sám 19,24)

וַיִּשְׁטַם גַּם־הוא בְּנֵדְיוֹ וַיִּתְּנָבֵא גַם־הוא
לִפְנֵי שְׁמוּאֵל וַיִּפֹּל עָרֹם כָּל־הַיּוֹם הַהוּא
וְכָל־הַלַּיְלָה עַל־כֵּן יֹאמְרוּ
הֲנֵם שְׂאוּל בְּנִבְיָאִם:

A történetek láttán újból szárnyra kelt a régi mondás. A megfelelő szituáció, amelyre ráillett, előhívta és aktualizálta a közmondást, ezzel elősegítette megszilárdulását.

Két eltérő szöveggörnyezetben látjuk tehát ugyanazt a mondást. Míg a korai Saul esetében újszerű, meghökkentő hatást kiváltó *kontrasztban* áll Saul a prófétákkal, a késői Saulnál már evidens az ellentmondás, az *antitézis*. A költői kérdés még tovább erősíti a paradoxon hatását.

Míg az első kontextus a különös esetet rögzíti, a második úgy számol be róla, mint szinte lehetetlenről. Ugyanaz a mondás tehát a szöveggörnyezet (és a háttérben lévő beszédshituáció) megváltozásával intenciójában megváltozhat. Ez a tény a *másál* rugalmasságát és többféle szituációban történő alkalmazhatóságát bizonyítja.

ŐSI KÖZMONDÁS: GONOSZOKTÓL SZÁRMAZIK GONOSZSÁG

„Ítéljen az Örökkévaló közöttünk és álljon bosszút értem rajtad, de az én kezem nem lesz ellened. Ahogy a régi példabeszéd mondja: Gonoszoktól gonoszság származik, de én nem emelek kezet rád.” (1Sám 24,13–14)

יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ
וְנִקְמֵנִי יְהוָה מִמֶּךָ וְיָדִי לֹא תִהְיֶה־בְּךָ
כִּאֲשֶׁר יֹאמַר מֹשֶׁל הַקֶּדְמוֹנִי
מִרְשָׁעִים יֵצֵא רָשָׁע וְיָדִי לֹא תִהְיֶה־בְּךָ:

„Az 1 Sámuel 24,14a-ban egy régi másálra utal Dávid: „Ahogy a régi mondás szól: *A gonoszoktól gonoszság származik* (...)”¹⁴

Yaakov Klein rámutat, hogy Dávid, amikor nem emel kezet a Mindenható felkentjére, egy „rég példabeszéd” segítségével magyarázza döntését. David Kimchi (Radak) és más kommentátorok a mondást igen régi közmondásnak értelmezik, de Klein elképzelhetőnek tartja, hogy „az utalás egy, az 1Móz 15,19-ben »keletieknek« (הַקֶּדְמוֹנִי) nevezett népcsoportra, vagy az 1Kir 5,10-ben említett »kelet fia« közmondására utal.”¹⁵ Erre a feltételezésére alapozva Klein azt a tanulságot vonja le, hogy Dávid, élete egyik legnehezebb etikai és taktikai döntésében nem habozott megtanulni a nemzetek bölcsességéből egy

¹⁴ Grüll 2006: 65.

¹⁵ Klein 2006.

olyan tanulságot, amely egyetemes morális igazságot és politikai jóízlést is tartalmazott. Hasznát húzta ebből a bölcsességből, hogy megoldjon egy olyan problémát, amely egyszerre volt erkölcsi-egzisztenciális dilemma, politikai-stratégiai kérdés és szabályozatlan *halakhikus* dilemma.”¹⁶

Akár a bölcsességükről híres „kelet fiaitól” származik a közmondás, akár a régműltből hagyományozódott Dávidra, ő megfogadta üzenetét. Mikor Dávid az őt üldöző Saul életét a barlangban megkímélte, királya előtt a levágott ruhaszárnnyal is bizonyítékát adta ártatlanságának. Egy régi példabeszéd szavaival egyezően kijelenti: „*én nem emelek kezet rád*” (וְיָדִי לֹא תִהְיֶה בָּךְ). Kifejezetten érdekes: mintha e szavaival hívná elő emlékezetéből a közmondást, majd megismétli a nyomaték kedvéért.¹⁷ Az ősi igazság Dávidot igazolta, ellenfelét pedig elítélte. Nem kell, hogy kimondja, Saultól származott a gonosz szándék, a *másál* értékítélete megteszi helyette. Egy expresszív¹⁸ megnyilatkozás egyszerű kijelentő módban alkalmas volt arra, hogy Dávid állást foglaljon, és cselekvése indítékává tegye. A történet rávilágít arra, hogy egy erkölcsi tartalmú mondás, melyet a közösség az „elmébe és szívbe becsepegtetett”,¹⁹ milyen ösztönzést adhat a helyes cselekvésre.

Az ősi közmondás a tanítás azon formája, amelyről Robert Lowth így ír: „Egy civilizálatlan állapotban, amikor a betűk ismerete csekély vagy szórványos volt, a tanítás egyetlen módja olyan kellett legyen, amely az emberi természet-hez alkalmazkodik; megragadja a fület és az érzéseket, segít az emlékezetnek, s amelyet nem adnak kézbe, hanem belecsöpögtetnek az elmébe és szívbe.”²⁰

EGY KÖZMONDÁS PRAGMATIKAI ÜZENETEI

Az 1Királyok 20,11-ben szerepel egy rendkívül tömör, négy szóban összefoglalt, mély értelmű kifejezés: אֶל-יְהוָה לֵל הַיָּר כְּחִפְתָּ, azaz: „*Ne dicsekedjen az övezkedő úgy, mint aki leoldja az övet!*” Ez a mondás arra példa, hogy a szituációtól függően egy közmondás pragmatikai funkciót válthat.

„A megnyilatkozások mindig beszédhelyzetben hangzanak el, jelentésük kisebb-nagyobb mértékben függ az adott beszédhelyzettől. A megnyilatkozások jelentésének vizsgálatakor tehát különbséget kell tennünk a szemantika által meghatározott mondatjelentés és a mondatnak megfelelő megnyilatkozás sajátos, csak a beszédhelyzet alapján meghatározható jelentése között. A pragmatika tárgya az utóbbi jelentésfajta vizsgálata.”²¹

Kérdéses, hogy ez egy adott helyzet szülte mondás volt-e, vagy létezett korábban is. Valószínűbb, hogy ismert mondás lehetett, melyet a civil életben az

¹⁶ Klein 2006.

¹⁷ 1Sám 24,14.

¹⁸ Searle 2000: 150.

¹⁹ Lowth 1829 (2005): 43.

²⁰ Lowth 1829 (2005): 43.

²¹ Kiefer 2002: 42.

élet számos területén lehetett alkalmazni. Az adott szituációban, amikor Benhadád szír uralkodó nagy erővel ostromolni kezdte az északi királyság fővárosát, a katonai öltözetre illő hasonlat nagyon találónak tűnhetett: „*Ne dicsekedjen az övet öltő, mint az övet oldó!*” Korán reggel öltöztek, és a nap végén, munka vagy harc után vetették le az övet, rendkívüli helyzetben még akkor sem.²² Azért kellett felövezkedni, mert az övbe gyűrték az öltözéket, amely lehetővé tette a gyors haladást és hatékony munkát.²³ Az övön függtek a szerzők, vagy a fegyverek. Az öv a fegyverzet fontos része volt. Az övezkedés az aktivitást, reggeli napszakot és kezdetet, csatába indulást jelenti. Az öv kioldása, levétele már a nap végét, az elvégzett munkát vagy a harcok befejeztét implikálja, hiszen az övet csak az vetette le, aki magát nyugalomba helyezhette. A mondás jelentése tehát: 'Ne dicsekedjék előre a győzelemmel, aki a harcba indul, mintha már megnyerte volna a csatát!'

John L. Austin hívta fel a figyelmet arra, hogy „nagyon sok megnyilatkozás nem információt közvetít, hanem cselekvésértéke van. (...) Mondani – ilyen esetekben – annyit jelent, mint cselekedni.”²⁴

A diplomáciai üzenetváltás (hadüzenetre behódolás, majd újabb, még súlyosabb követelés) többnyire tömör deklaratív megfogalmazásokat tartalmazott.²⁵ A beszédhelyzet a sírek hadüzenetére való válaszadás kényszerű szituációja volt. A költői túlzásokkal megtűzdelt hadüzenetre²⁶ az izraeli udvar a képes beszéd segítségével igyekezett minél taktikusabb választ adni. A tanácsadók az intelmek nyelvén válaszoltak, felidézve azt a szituációt, amelyben a tanító tudásban és tapasztalatban felette áll a tanítványnak. Ezzel az izraeli király, Akháb nem kevesebbet tett, mint a *praeceptor Syriae* pozíciójába helyezte magát. A mondat lehet figyelmeztetés, de burkolt hadüzenet is. Hogy ez utóbbinak értették, azt az bizonyítja, hogy e *négy* szó hallatán a sírek azonnal ostrom alá vették Sómron városát.

A *másál* rugalmasságát bizonyítja, hogy az élet különböző szféráiban (morális, katonai, diplomáciai) a nép szűk és tág közösségeinek színterén egyaránt használható mintát közvetít. Ebben a történetben – úgy tűnik – az ország vezetői a stratégia részeként alkalmazták, és igyekeztek országos jelentőségű problémát kezelni vele.

ELAVULT ÉS HAMIS KÖZMONDÁS

Mint láttuk, a közmondások jellemzője, hogy egy törvényszerűséget fogalmaznak meg, és rugalmasan alkalmazhatók az élet több területén. A kortalannak

²² Neh 4,23.

²³ Drane 2001: 110.

²⁴ Crystal 2003: 160.

²⁵ 1Kír 20,3–6.

²⁶ 1Kír 20,10.

tekintett életigazságok formáját öltő közmondásokról azonban bebizonyosodhat, hogy elévülnek, és nem minden korban és szituációban érvényesek.

„Az apák ették meg a savanyú szőlőt...”

Egy közmondás kapcsán Jeremiás próféta kijelenti, hogy lesz egy korszakváltás Izrael életében, amikor nem fogják tévesen értelmezni a Törvényben kimondott „harmad és negyedíziglen”²⁷ ható büntetést.

„Azokban a napokban nem mondják
többet: Az apák ették meg a savanyú szőlőt,
és a fiak foga törik bele.” (Jer 31,29)

בְּיָמֵים הָהֵם לֹא־יֹאמְרוּ עוֹד
אֲבוֹת אֲכָלוּ בֶסֶר וְשָׂנִי בָנִים חָקְקִינָהּ:

A képes beszédet maga a próféta magyarázza. A savanyú szőlő megevése a bűnt jelképezi, az elomlott fog pedig a bűnhődést: „*hanem mindenki a maga bűne miatt fog meghalni: minden ember, aki megesszi a savanyú szőlőt, az ő foga törik bele.*”²⁸ A magyarázat egy szinonim parallelizmus formájában áll előttünk. A sorpár első fele a nyílt beszédet (A), a második fele a burkolt képes beszédet tartalmazza (B).

(A) כִּי אִם־אֵשׁ בַּעֲוֹנוֹ יִמָּוֶה

(B) כָּל־הָאָדָם הָאֲכַל הַבֶּסֶר חָקְקִינָהּ שָׂנִי

Ezékiel ugyancsak hallotta a nép között ezt a közmondást. Üzenete megegyezett Jeremiás prófétaéval: az Örökkévaló önmagára esküdött meg, hogy véget vet e mondás ismételtetésének. Nem az apák bűne miatt vesznek el a fiak, hanem „*az a lélek hal meg, amelyik vétkezik*” (Ez 18,4).

Ezékiel az apák és fiúk önkényes szembeállítását ellen is felemeli szavát. Új gondolatot vezet be azzal, hogy az emberek lelkéről egy univerzalist kijelentést tesz (U). Kijelenti, hogy minden lélek a Mindenható kezében van. A közmondás általánosításával szemben nem többes számban, hanem egyes számban fogalmaz, amivel minden egyes ember individuális felelősségére mutat rá. A közmondás tarthatatlanságát úgy bizonyítja, hogy minden elemére reflektál egy-egy mondattal:

(A) Az apák ették a savanyú szőlőt, (B) és a fiak foga törik bele:

(U) Íme, minden lélek az enyém.

(A') A lélek, aki vétkezik, az hal meg.

(B') Mind az apa lelke, mind a fiú lelke enyém.

Maga a bölcsességirodalom is felhívja a figyelmet arra, hogy a *másák* lehet helytelenül is alkalmazni.²⁹ A bölcsesség tradíciója tekintélyt kölcsönözhet egy mondásnak, amellyel nem adekvátan élnek. A torz helyzetértékelésből száрма-

²⁷ 2Móz 20,5.

²⁸ Jer 31,30.

²⁹ Péld 26,7; Jób 13,2.

zó szólásmondás funkcióját veszített, üres közhely csupán. A közmondások érvényességének korlátait a prófétai kritika világosan megmutatja. Nemcsak a *másál* megértéséhez kell bölcsesség,³⁰ hanem ahhoz is, hogy a mondásokat helyesen mérlegelve³¹ alkalmazzák. Ezért volt kulcsfontosságú, hogy a tanácsadók a bölcsek közül kerüljenek ki.³²

A bölcsesség tradíciójának hiteles képviselői nem álltak szemben sem a Tórával, sem a prófétai kijelentéssel, ahogy Genung megfogalmazza: „A bölcsek teljes harmóniában beilleszkedtek abba, amit a papok és a próféták tanítottak. Egy vita sincs a törvénnyel vagy az igével, egyszerűen a harmadik szálát képezték a tanítás hármass kötelének (vö. Jer 18,18).”³³

„...Megvalósul minden látomás”

Ugyancsak Ezékiel próféta beszél egy másik elavult közmondásról, melyet egy új mondással kíván felváltani. Az új mondással formailag a régi tükörképét alkotja meg. A mondatban az ellentétes szópárok a változók. A hasonló sorok és a hangok különleges elhelyezésének visszaadása a fordításban igen nehéz feladat.

„Mennek a napok, és meghíúsul minden látomás. Jönnek a napok és megvalósul minden látomás.” (Ez 12,22–23)	יָאֲרֹכוּ הַיָּמִים וְאָבֵד כָּל־חֲזוֹן: קָרְבוּ הַיָּמִים וְרַבֵּר כָּל־חֲזוֹן:
---	---

A két mondás szoros kapcsolatban áll egymással: hangzásbeli összecsengésük szójátékszerű, mnemotechnikai egységet képez,³⁴ pusztán árnyalatnyi különbség van köztük. Mégis, a régi és az új mondás értelme teljesen ellentétes. Feltűnő az ellentétes szópárok jelenléte: „elnyúlik” – „közeledik”, „elvész” – „megvalósul”. A prófétai látomás megvalósulására használt ige azonos a *dávár* szó gyökével – a „szó”-éval, amely megmarad örökké.³⁵ Megfigyelhető a szem-beforduló betűrím és a *paronomázia*.

יָאֲרֹכוּ ↔ קָרְבוּ	<i>rkbl ↔ qrv</i>
וְאָבֵד ↔ וְרַבֵּר	<i>vd ↔ dv</i>

A régi mondás hangzóinak megfordulása kifejezi azt, hogy változnak az idők, új mondás van érvényben. Nem igaz, hogy „*telik az idő, és semmivé lesz minden látomás.*” Ehelyett életbe lép: „*Közelednek a napok, és megvalósul minden látomás.*”

³⁰ Péld 1,1–6.

³¹ Préd 12,11.

³² Jer 18,18.

³³ Genung: 1939.

³⁴ Alonso-Schökel 2000, Berlin 1985. A domináns hangok és hangcsoportok stílusértékére Alonso-Schökel hívta fel a figyelmet, a nyelv minden szintjén, így a fonetikai szinten is létrejövő párhuzamosságra Roman Jakobson nyomán legkövetkezetesebben Adele Berlin mutatott rá.

³⁵ Jes 40,8.

HELYHEZ KÖTÖTT MONDÁSOK

Abela

A bibliai narratíva feljegyzett egy-két helyhez kötődő mondást is. Abela városka létezéséről Sámuel második könyvéből értesülünk. Joáb üldözőbe vette Dávid ellenlábasát, a benjámini Seba ben Bikhrit, aki bemenekült a városba. Joáb ostrom alá vette, de egy eszes asszony közbenjárt nála a községért, nehogy minden ok nélkül elpusztítson „*egy várost és anyát*” Izraelben.³⁶ Hogy meggyőzze, egy régi mondást idézett Abela szerepéről és elfogadottságáról.

„És ezt mondta:

וְחֹמֶר לְאֹמֶר

Régen az a mondás járta:

דָּבָר יִדְבְּרוּ בְּרֹאשׁוֹנָה לְאֹמֶר

Kérdezzék meg Abelában! – és aszerint

שְׂאֵל יִשְׁאֲלוּ בְּאֵבֶל וְכֵן הָחֲמוּ:

vitték végbe [a dolgot].” (2Sám 20,18)

A szólásmondás alapján Abela a környező települések központi városa lehetett. A nehéz helyzetben egyfajta tárgyalási alapot jelentett a régiek felemlgetése – a város mindig mérvadó volt, semmi ok nincs arra, hogy Joáb a pillanatnyi politikai helyzet alapján döntsön sorsáról, különben szembefordul a nagy többséggel és magával az igazsággal. A *vox populi* hallatán Joáb visszakozott: nem a várost akarja elpusztítani, csak Dávid király ellenségét vette célba. „*Meglátod, ennek a feje majd ki lesz dobva a kőfalon!*”³⁷ – ígérte a bátor lakos. A régi mondás segítségével előbb hangot adott az általános vélekedésnek, amely megteremtette a konszenzus alapját, majd sikeresen emelt szót városa érdekében a katonai vezető előtt. A helyhez fűződő mondást Dávid király krónikájának eseményei között őrizte meg a történeti emlékezet.

Mórija

A helyhez kapcsolódó mondások másik példája a Mórija földjén lévő hegy elnevezése. Eredetileg a helyről Ábrahám szólt maradandót. A mondás elterjedt, és később a jeruzsálemi Templom-hegyhez kapcsolódott. A mondás eredeti megformálásához képest tovább csiszolódott, amikor szállóigévé vált.

„És elnevezte Ábrahám annak a helynek a nevét: Az Örökkévaló lát.

וַיִּקְרָא אֲבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא

Azért mondják a mai napig is: Az Örökkévaló hegyén megjelenik” (1Móz 22,14)

יְהוָה יֵרָאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם

בְּהָרַ יְהוָה יֵרָאֶה:

³⁶ A város metonimikusan lakosainak anyja. Az ~aew> ry[i] kifejezés (vö. 2Sám 20,19) úgy is értelmezhető, mint egy *hendiadisz*, amelyben a két szó voltaképp egy fogalmat jelöl, a metropolisz, anyaváros fogalmát.

³⁷ 2Sám 20,21.

Ábrahám nevet adott annak a helynek, amelyet Isten kijelölt az égőáldozatra, ahol oltárt kellett emeljen: יְהִי יָרְאָה – 'az Örökkévaló lát / kiszemel'. A kiszemelt helyen viszont a döntő pillanatban megakadályozta Ábrahámot, hogy leölje fiát, és ellátta egy kossal, hogy fia helyett azt áldozza fel. A hely neve sokatmondó. A látás a szükségek meglátását, így azok betöltését is jelenti. A maszoretikus szöveg pontozása azt közvetíti az olvasónak, hogy a יָרְאָה alakból יָרָא lett, a *gal* ragozású ige *nifal imperfectum* alakká, passzívummá vagy (egyfajta „mediális” jelentésű) visszaható szóalakká vált. A „lát” és a „láttatik” (‘megjelenik neki’) szópár szemléletbeli változást tükröz. Míg a „lát” grammatikai és logikai alanya az Örökkévaló, a „láttatik”-nak logikai értelemben már tárgya. Az eredeti elnevezésben a „hegyén” kifejezés nem szerepel, az új mondás viszont már a határozószóval kibővült kerek mondat a hegy és az Örökkévaló viszonyáról: az ő hegyén Ő megjelenik. A héber יָרָא ige variálása és hétszeres ismétlése a perikópán belül arra utal, hogy a látás, kiszemelés, ellátás, gondoskodás, láthatóvá válás az Örökkévaló különleges szándéka a hellyel kapcsolatban. A deklaráció arra példa, hogy „a beszélő pusztán azzal megváltoztatja a tárgy státusát, hogy kimondja a megnyilatkozást”.³⁸ A „világot a szavakhoz”³⁹ alakító névadás örökre megváltoztatta Ábrahám és Izsák leszármazottai számára a hely státusát. A בְּהֵרֶן יְהִי יָרְאָה mondat a másálok genezisének tanúja, azt példázza, miként nyerte el egy nagy hatású állítás végleges formáját, és lett szállóigévé. A Teremtés könyve beemelte a narratíva folyamába a helyhez kötött mondást, irodalmi keretbe helyezte, s ezáltal fenntartotta azt. Egyúttal az elbeszélés érzékelteti, hogy a mondás túlmutat a helyi hagyományon, és érvényessége állandó a korokon át.

FORRÁSOK

Biblia Hebraica Stuttgartensia

Szerk. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Fourth Corrected Edition, 1990, in BibleWorks 5.0.

BibleWorks 5.0

Bible Works™ Copyright 1995–2005, Bible Works I.L.C.

Gesenius' Lexicon

Wilhelm Gesenius, *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in veteris Testamenti Libris* [első kiadás: Leipzig: 1834]. Gesenius' *Hebrew–Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1994 [ford. Samuel Prideaux Tregelles].

Szent Biblia

Ford. Károli Gáspár. Budapest: Magyar Bibliatársulat.

³⁸ Crystal 2003: 160.³⁹ Searle 2000: 150.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Alonso-Schökel 2000 Luis Alonso-Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics*, Roma: Pontificio Instituto Biblico.
- Alter 1985 Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books.
- Berlin 1985 Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bullinger 2004 Ethelbert William Bullinger, *Figures of Speech used in the Bible*. 24. kiadás, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Crenshaw 1981 James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Crystal 2003 David Crystal, *A nyelv-enciklopédiája*, Budapest: Osiris, 159–161.
- Drane 2001 John Drane (szerk.), *The Lion Illustrated Encyclopedia of the Bible*, Oxford: Lion Book.
- Haran 1972 Menahem Haran, „Proverb” in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, Jerusalem: Keter Press, 1265.
- Genung 1939 John Franklin Genung, „The Book of Proverbs”, in James Orr, John Nuelsen, Edgar Mullins, Morris Evans és Melvin Grove Kyle (szerk.), *The International Standard Bible Encyclopedia* (ISBE) [Online: <http://www.internationalstandardbible.com/P/proverbs-the-book-of.html>]
- Genung 1906 John Franklin Genung, *The Hebrew Literature of Wisdom in the Light of Today*, Boston – New York: Houghton Mifflin.
- Grüll 2006 *Példabeszédek könyve*. Fordította és jegyzetekkel ellátta: Grill Tiborné, Budapest: Szent Pál Akadémia.
- Kiefer 2002 Kiefer Ferenc, *Jelentélmélet*, Budapest: Corvina, 37–63.
- Klein 2006 Yaakov Klein, „From the Wicked Emerges Wickedness” (Samuel I 24,13), in <http://www.biu.ac.il/Spokesman/Tolerance/klein.htm>
- Kugel 1998 James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*, Baltimore /London: The Johns Hopkins University Press.
- Lowth 1839 (2005) Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, London: Thomas Tegg, 4. kiadás, *fac simile*. Elibron Classics 2005 [első kiadása: *De Sacra Poesi Hebraeorum*, Oxford, 1733; ford. G. Gregory].
- Murphy 2002³ Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K.: Eerdmans [első kiadás: 1990].

Searle 2000

John R. Searle, *Elme, nyelv és társadalom*, Budapest: Vince Kiadó.

Williams 1981

James G. Williams, *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature* (Bible and Literature Series 2), Sheffield: Almond Press.

AZ ÚJABB BIBLIAI HÉBER SZÓTÁRAKRÓL¹

Egeresi László Sándor

Az alábbi rövid írás a most készülő, valamint az elmúlt évtizedekben² megjelent nagyobb bibliai héber szótárakhoz akar eligazítást nyújtani, ill. azokhoz módszertani és kritikai megjegyzéseket fűzni.

Érdemes itt rögtön pontosítani, mit ért a szerző „nagyobb” szótár alatt. Mivel a Héber Biblia szókincse nem éri el a 10.000-et,³ a szótárak többsége feldolgozza azt teljesen, ilyen vagy olyan mértékben.⁴ A besorolás kritériuma inkább a kidolgozottság mélysége, ha szabad így mondanunk. „Kis” szótárnak számít általánosan Georg Fohrer munkája,⁵ vagy például a Langenscheidt kiadványa,⁶ „közepes” szótárnak számít W. L. Holladay szótára,⁷ ill. a PONS szótára.⁸ „Nagy” szótárnak számít minden olyan, a teljes bibliai szókincset felölelő és részletesen kidolgozott szótár, amely igetörzsenként bontja az előfordulásokat, több jelentést ad meg, minél több előfordulási helyet sorol fel, hozzá a

¹ A tanulmány tisztelegés a 90 éves Schweitzer József főrabbi úr előtt – ער מאה ועשרים שנה!

² Pontosabb időbeli behatárolásnak nem láttuk értelmét, hiszen nem évente jelennek meg ilyen nagy munkák. Az áttekintés az elmúlt 50 évre összpontosít, de több tárgyalt szótárnak elődje vagy előzménye van, amelyekről érdemes beszélni a jobb megértés végett.

³ Andersen – Forbes 1992: 8. Adata: 9.980 lexikális egység.

⁴ Említsünk olyan példát is, amely nem teszi ezt meg. Mitchel 1984 a legalább tízszer előforduló héber és arámi szavakat hozza. Ezzel a tanuló egy használható alapszókincsre tehet szert. Fontos megjegyezni azonban, hogy a Héber Biblia szókészletének háromnegyede (tehát kb. 7.500 szó!) kevesebb mint tíz alkalommal fordul elő. Az egyes lexémáknál is csak néhány jelentést ad meg a szerző, igetörzsenkénti bontásra vagy előfordulási helyekre végképp nem futotta. Amerikában, kezdőknek, első szókincs kiépítésére alkalmas a mű, így ott betölti szerepét, hiszen továbbléphet majd az érdeklődő diák komolyabb szótárak beszerzésével és használatával. Magyar fordítását a Szent Pál Akadémia adta ki 2008-ban.

⁵ Fohrer 1971. (Általunk ismert legutolsó kiadása: W. de Gruyter, 1997³). A 331 oldalas munka angol (1973) és magyar fordításban is megjelent (Bécs: Opus Mystici Corporis, 1993), szakmai berkekben előbbi kevés, utóbbi, mondjuk finoman, nagyon-nagyon mérsékelt sikert aratott.

⁶ Feyerabend 1965.

⁷ Holladay 1971. A szótár a KBL első és második kiadásán alapszik, valamint a harmadik kiadást is figyelembe veszi a *számok* kezdődő szócikkkel. Ma is népszerű kiadvány az Államokban.

⁸ Matheus 2006.

derivátumokat, esetleg bibliográfiát és etimológiát is ad. Külső formátumra is egy kb. az A/5-s nagyságnál nagyobb méretű egy ilyen kiadvány.⁹

A behatárolás láthatóan nem kötött,¹⁰ ezért érdemes példákat hozni szemléltetés gyanánt. Klasszikusan ilyen nagy például Gesenius szótára, a KBL, a BDB, a DCH. Szintén érdemes egy pillantást vetni E. Klein etimológiai szótárára. A nagyobb szótárak mellett speciális koncepciójuk miatt néhány munkát külön tárgyalunk exkurzusban, ezek Jeff A. Brenner és Hayim ben Yosef Tawil szótárjai. Később ezekről is ejtünk szót.

Áttekintésünk első részében a szótárakat nézzük át, aztán térünk a szorosabb értelemben vett módszertani részre. Az utolsó pontban néhány szót kell ejtenünk a héber lexikográfia honi helyzetéről is, hirt adni a változásokról.

AZ ELMÚLT ÉVTIZEDEK FONTOSABB BIBLIAI HÉBER NAGYSZÓTÁRJAI

Az „új BDB”¹¹

Angol nyelvterületen a BDB egyeduralma közel száz évig tartott és ma is rendkívüli népszerűségnek örvend.¹² Ahogy a szótár neve¹³ is mutatja, Gesenius szótárának az adaptációjáról van szó. A szótár végleges formában 1906-ban jelent meg, de megalkotása sok évet vett igénybe.¹⁴

Általánosan két újdonságot szokás e kiadványhoz kötni: a különválasztott arámi részt és a gyökök szerinti elrendezést. Az előbbi jól szemlélteti, hogy

⁹ Hasonló körülírást ad James Barr is, vö. Barr 1992: 137–151. Barr itt még a nyomtatott formát is hozzáadja a behatárolásokhoz, bár meglepő módon már beszél az elektronikus adathordozók esetleges jövőbeni szerepéről (a cikket 1987-ben írta!).

¹⁰ Vannak olyan szölisták, amelyek versenyre kelhetnének a tartalom mennyiségét és minőségét tekintve egy-két kisszótárral, ilyen például Samuel Arnet könyve (a szerző egyébként éppen a HALAT revízióján és rövidített kiadásán dolgozik), vö. Arnet 2006.

¹¹ A mindenki által használt rövidítés a szerzőkre utal: a szótár Francis Brown (1849–1916), Samuel Rolls Driver (1846–1914) és Charles Augustus Briggs (1841–1913) munkája. A szótárat elsődlegesen Brown nevéhez kell kötnünk; Briggs mintegy 150–160 szócikket írt, Driver feladata a jelzők, prepozíciók, partikulák, s néhány nagyobb szócikk megírása volt, de Brown dolgozott legnagyobb részben a szótáron, beleértve a szerkesztői munka dandárját is.

¹² Főleg az Államokban. Ez egyrészt az olcsó amerikai kiadással magyarázható, másrészt azal, hogy az amerikai presbiteriánus egyházak által erősen támogatott kiadványról van szó.

¹³ *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. With an appendix containing the Biblical Aramaic, based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson* (Boston – New York: Houghton Mifflin, 1906).

¹⁴ Az első rész megjelenése (1891 júniusa) és a végleges szótár megjelenése (1906) közt tizenöt év telt el, s az előzetes munkákról nem is beszéltünk. Ennek a folyamatos revízió miatt a szótárra is hatása volt: több mindent módosítottak, ill. javítottak volna a szerzők, de etikai okok miatt (azokkal szemben lett volna igazságtalan, akik megvásárolták az első részkiadványt) nem változtattak, hanem egy listát mellékeltek a végleges szótárhoz (ezt később bedolgozták az 1979-s kiadás törzsszövegébe).

mennyire igyekeztek a szerzők a legújabb eredményeket átültetni műyükbe.¹⁵ A BDB elrendezése egyedi, amennyiben nem az egyes lexémákat állítja alfabetikus sorrendbe, hanem a valós/feltételezett gyök alapján alkot sorrendet. Például a בָּרַךְ szót nem a ב-nél, hanem a ב-נ-nál találjuk meg (508a). Ennek az elképzelésnek megvannak az előnyei és a hátrányai egyaránt. Előnye, hogy az olvasó könnyen meglátja a gyök és a származékai közti morfológiai-szemantikai kapcsolatot. Hátránya az, hogy nem mindig könnyű megtalálni egy-egy címszót, ha az nem ige. Olykor pedig dubiózus egy-egy gyök és a derivátum kapcsolata, vagy több gyök is posztulálható. Az is hátrány, hogy túl nagy jelentőséget tulajdoníthat néhány BDB-használó a gyök és származékszavai közötti szemantikai kapcsolatnak. A kontextus tanulmányozása legalább ennyire fontos.

A gyök szerinti elrendezés megnehezíti az egyébként kitűnő szótár használatát. Ezt megkésve, de érzékelték, ezért kapott egy hátsó indexet az 1979-es kiadás, amely megkönnyíti a használatot. Ezt a kiadást hívják „új kiadásnak”,¹⁶ ezért került be tulajdonképpen áttekintésünkbe.

2009-ben röppent fel a hír, hogy a két jól ismert kutató, Jo Ann Hackett és férje, John Huehnergard Texasba költözött, hogy a Texas Egyetemen (University of Texas, Austin) a BDB revízióját elkészítsék. Főleg Huehnergard neve érdekes itt, aki évtizedeket töltött a Harvardon, gyakorlatilag minden sémi nyelvből adott kurzusokat, és jól ismert ugariti, geéz, arámi, akkád, héber publikációiról. Az összehasonlító sémi nyelvészet valószínűleg erősen képviselve lesz a revideált kiadásban. Az átdolgozás szükségességét nem kell részleteznünk, hiszen a szótár megírásakor az akkád lexikográfia még gyerekcipőben járt, s olyan leletekkel lettünk azóta gazdagabbak, mint Ugarit, Ebla, vagy a holt-tengeri tekercsek. Hogy a lexikális részben, ill. a szótár egészének koncepciójában lesz-e változás és milyen mértékű, azt kíváncsian várjuk.

Klein etimológiai szótára

Időben az „új BDB”-hez közel áll Klein etimológiai szótára.¹⁷ Először is el kell mondani, hogy Ernest David Klein (1899–1983) egy szatmárnémeti (Erdély, ma: Satu Mare, Románia) rabbi fia. A monarchia többnyelvű közegében és zsidó családban felnőve számos nyelvet megtanult, amit vándorlásai során folyamatosan gyarapított: ismerősei¹⁸ elmondása szerint összesen mintegy 40 nyelven bírt „working knowledge”-dzzsal.

A hebraisták Gesenius 19. sz. elején kiadott szótárát tartják az első teljes etimológiát átölelő és alkalmazó szótárnak. Azóta számtalan szótár követte a

¹⁵ A különválasztott arámi rész is Friedrich Delitzsch hatására született meg, ő állította fel követelményként ezt a *Prolegomenájában* 1886-ban, tehát éppen a BDB első megjelenése előtt.

¹⁶ Brown – Driver – Briggs 1971.

¹⁷ Klein 1987.

¹⁸ Volt rabbi Novy Zamkyban, Érsekújváron, Szatmárnémetiben, tanult Pesten is. Tudomásunk szerint jelen kötet ünnepeltje személyesen ismerte Kleint.

hallei mester munkamódszerét és eredményeit. Miben más Klein szótára? Két nagy erényét emeljük ki: egyrészt felöleli a héber nyelv minden korszakát (BH, PBH, MH, NH),¹⁹ s természetesen jelzi az idegen eredetű szavakat is (FW).²⁰ Másrészt a címben szereplő „*conaise*” jelző valóban érvényesül, a tömör fogalmazás erőssége ennek a szótárnak.

Egy kis ízelítő:

גולף = főnév, hímnem, *golf* (angol), bizonytalan eredetű, talán a holland *colf*, *colve*, *kolf* [‘labdaütő bot’] szóból származik.

גולש = idegen szó, *goulash* [magyar ‘gulyás (hús)’²¹, a *gulya* (*berd*) szóból].

De említhetnénk a hindu „pizzama” szavunkat, amely nemzetközi szó, így hozza Klein, vagy a „hottentotta” (búr) kifejezéstől a „futuraizmus”-ig számtalan más röviden, pontosan meghatározott kifejezést. Végül egy bibliai kifejezés is álljon itt:

תַּרְשִׁישׁ = fn, hn; a Bibliában előforduló azonosítatlan drágakő. A Septuaginta, Josephus és a Vulgata szerint *krizolit*. Symmachus a *jácinttal* azonosítja. [Valószínűleg helynév után, melynek kiléte még vitatott. A legtöbb tudós a spanyolországi Tartessus-szal felelteti meg.] Klein szótára tömörsége és a nagy átfogott korszak miatt hasznos és fontos munka. A bibliai héber mélyebb megértéséhez azonban aligha lesz primer eszköze a bibliakutatónak.

KBL, HALAT, HALOT, HALOT CD-ROM, Study edition

KBL (a Koehler – Baumgartner-féle *Lexikon*). Ludwig Köhler (1880–1956) zürichi és Walter Baumgartner (1887–1970) bázeli professzorok munkája a KBL.²² Tulajdonképpen a Gesenius – Buhl-féle szótár átdolgozásának indult, de nyugodtan mondhatjuk, hogy Köhler negyven évnyi folyamatos munkájának gyümölcse egy új szótár lett. 1948-tól adták ki füzetekben, majd egybefűzve 1953-ban is. Az arámi rész Baumgartner munkája, általános elismertségnek örvend.

A szótár a német mellett angol nyelvű jelentést is megad,²³ bár a KBL angolságát rendszeresen kritizálták. De ez csupán apró szépséghiba a tartalmi bőséghez képest. Igaz, etimológia és bibliográfia nincs, de így is nagy előrelépés a KBL a bibliai héber szótárak sorában. A szavak alfabetikus elrendezésben vannak, az előfordulás gyakoriságáról is kapunk számadatot, vagy ha nem magas ez a szám, fel is sorolják az összes bibliai helyet. Újdonság a *konjektúrák* alkalmazása: a tradicionális szövegben előfordulnak nyilvánvaló írnoki hibák és tévesztések. Ezeket javítják és így veszik figyelembe. Az ókori fordításokat

¹⁹ BH = *Biblical Hebrew*, PBH = *Post-Biblical Hebrew*, MH = *Medieval Hebrew*, NH = *New Hebrew*.

²⁰ FW = *foreign word*.

²¹ A szótárban: „hus”.

²² Koehler – Baumgartner 1953.

²³ A szótár szükségből lett két nyelvű, melynek sajátos oka van: Köhler nem talált Németországban kiadót, a Brill pedig csak így volt hajlandó megjeleníteni a szótárt. Vö. Karasszon István kutatástörténetében, Karasszon 2011: 5, 103. j.

figyelemmel kísérik, akárcsak az exegézis és az összehasonlító sémi nyelvészet akkori eredményeit.²⁴

A szótár olyan gyorsan fogyott, hogy evidenssé vált egy második kiadás szükségessége. Az idő azonban túl kevés volt az átdolgozásra, így egy kiegészítő kötetben²⁵ jelentek meg a korrekciók és *addíciók*, amelyek elé egy német-héber és német-arámi szólista került. Ezt az 1958-s kiadást és a szintén képménytáblás *supplementumot* szokás második kiadásnak nevezni. Ekkor Köhler már nem élt, a glosszárium az utolsó nagy munkája. De halála előtt hat hónappal bevonta Baumgartnert ebbe a munkába is, hogy befejezze. Baumgartner már az előszóban jelzi, hogy szükségesnek lát egy harmadik kiadást is.

HALAT (Hebräische und Aramäische Lexicon zum Alten Testament)

A tervezett harmadik kiadásnak az első kötete 1967-ben jelent meg.²⁶ Köhler még arról beszélt az első kiadás előszavában, hogy a jövőbeli kiadásokban valószínűleg csökkenteni kellene az anyagot. Nos, az új kiadás szembe ment ezzel. A szótár nyelve kizárólagosan a német lett; részletes etimológiai és bibliográfiai rész is helyet kapott benne.²⁷

Az előszóban Baumgartner részletesen kifejti a követett elveket, hogy új munkatársakat vett be a munkába (pl. E. Y. Kutscher), valamint részletezi az aktuális újabb, fontosabb műveket is, amelyeket beépítettek a szótárba. Baumgartner a második kötet megjelenését már nem érte meg, de ez a kötet még majdnem teljesen az ő tollából származik. A berni ószövetséges, J. J. Stamm vette át munkáját, sikeresen.

Míg Baumgartner a rövidítés mestere volt, Stammot a kifejtő értekezés jellemzi. Stamm vérbeli tanár, gondosan magyaráz, mérlegel a magyarázatok közt, ezért a szócikkek hosszabbak is elődjénél. Ahol bizonytalannak érzi következtetéseit, ott a „*Non liquet*” (nem világos) kifejezést²⁸ alkalmazza. A következő évben (1971) Kutscher is elhunyt, Z. Ben Hayim érkezett a helyére. Az új felállás a szótár további minőségében is hozott némi változást, ahogy az kiderül a negyedik kötet előszavából. Több helyet kaptak az exegeták elképzelései, ugyanakkor kevesebb *emendáció* került a kötetbe. A sok extra anyag miatt a rövidítéseket is revideálni kellett.

HALOT, HALOT CD-ROM, Study edition

²⁴ Köhler még ezt tartotta a „modern tudományos lexikográfia” alapjainak, vö. a KBL előszavát, XII. o.

²⁵ *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1953).

²⁶ Vol. 1: א-תól ח תב-ig (1967, előszó: W. Baumgartner); vol. 2: ח תב-tól כב-ig (1974, előszó: B. Hartmann); vol. 3: כב-tól ר-ig (1983, előszó: J. J. Stamm); vol. 4: ר-tól ר-ig (1990, előszó: B. Hartmann); vol. 5: bibliaiarámi (1995, előszó: B. Hartmann).

²⁷ Baumgartner ismert volt a gyorsírás és a rövidítések iránti lelkesedéséről, amit napi szinten használt előadásai készítésénél. Mottója volt a helytakarékoság, amire nagy szüksége is volt maximalista volta miatt.

²⁸ A római jogból kölcsönzött kifejezés, ahol a jogbizonytalanság, joghézag jelölésére használták.

A Brill kiadó kitűnő érzékkel ismerte fel, hogy az angol fordításnak is lenne piaca. M. E. J. Richardson fordítói és ellenőrzői munkáját szakmai elismerés övezi. A német kötetek eltérő rövidítéseit egységesítette és átláthatóbbá tette. A bibliográfiai utalásoknál teljesen kiírta a szerző nevét, s csak azok a könyveket hozza szerző nélkül, amelyekre folyamatosan hivatkoznak a szótár írói. Szakmai kérdésekben munkája során olyan kutatókkal konzultált, mint Veenhof, Hoftijzer, Muraoka.²⁹

A kiadó az ötödik német kötetel egyidejűleg akarta az angol kiadást megjelentetni, de végül is ez nem sikerült, utóbbi hamarabb jelent meg (1994–2000). Ez a munka jelent meg 2000-ben CD ROM formában is. A digitális kiadás szükségességét több dolog is indokolta. A HAL/HALOT bármennyire is színvonalas, két hátrányát minden olvasó, vásárló látja: a méret és az ár. Egy több kötetes, drága szótárt kevesebben vesznek meg, mint egy olcsóbb kiadást, akkor is, ha az utóbbi elavult. (Ez magyarázza a BDB túlélését is.)

Első lépése a Brillnek ebbe az irányba egy „Study edition” kiadása volt.³⁰ Sajnos két kötetre sikeredett, és ami még szomorúbb, az árképzési politikáján sem enyhített a kiadó. Nagy áttörést egy egykötetes, olcsóbb kiadvány jelentene.³¹ Mindenesetre a CD ROM változat³² is nagy változást hozott. Igaz, nem ez az egyetlen elektronikus bibliai héber szótár,³³ de ez az egyetlen, amely a teljes szótár anyagát tartalmazza.

Két dologról érdemes itt szólni. 1) A szótár ebben a formában gyorsabban használható és átláthatóbb, mint a nyomtatott elődjei. A héber utalások pirossal vannak szedve, a bibliai helyek kékkel. Mindkettőnél egy kattintás az egérrel és odaugrik a célhoz a szöveg, ahonnan egy „vissza” ikonra kattintva megint az eredeti szöveghez vagyunk. A rövidítések zölddel szerepelnek, rákattintva természetesen megkapjuk a feloldást. 2) A *software* a Logos Library System programja futtatja. Ez azt jelenti, hogy ha más termékünk is van a cégtől, azokat is tudjuk applikálni használat közben.³⁴ S itt már rugalmasabb volt a Brill: a kezdeti 399 dolláros ár 160 alá csökkent, ami a HALOT villámgyors terjedését eredményezte. Ennek köszönhetően angol nyelvterületen is sokan ezt a szótárt tartják ma a legjobb bibliai héber szótárnak a világon. Az elektronikus kiadás azt is megmutatta, hogy a héber lexikográfia terén is van értelme a digitális kiadásnak.

²⁹ Egyetlen negatívum a tapasztalataink alapján mégis említendő: minden említett íghegyet ellenőrizni kell, mert sok az elgépelte loci. Példák: II 3,26 – helyesen: 32,6 (268); 7 Jb 16,7 – helyesen: 16,17 (269) stb.

³⁰ Koehler – Baumgartner 2001; a két kötet ára 40.000 forint.

³¹ Ha igaz, készül ilyen, W. Dietrich professzor gondozásában. A bibliográfia és az etimológia elhagyásával megvalósítható egyetlen kötetbe szerkeszteni a szótárt.

³² Koehler – Baumgartner – Stamm 2000.

³³ A BDB-nek van rövidített digitális változata, amit a Logos cég héber csomagja tartalmaz, vö. Brown – Diver – Briggs 1997.

³⁴ Jelen sorok írója például évek óta oktatja diákjainak, hogyan lehet egy ismeretlen bibliai héber szöveget fordítani otthon, digitális eszközök segítségével: néhány program telepítésével a monitoron a HALOT alatt meg lehet nyitni a BHS-t és egy korszerűbb fordítást.

DCH, CDCH

Jóval érdekesebb a BDB „új kiadásánál” és Klein munkájánál a sheffieldiek szótára, a DCH.³⁵ A David J. A. Clines szerkesztésében megjelent szótár új utakon jár elődeihez képest. Először is nem csak a Héber Biblia corpusát tartalmazza, hanem az epigráfiai anyagot, a qumráni anyagot és Ben Szírárt is, vagyis i.sz. 200-ig vizsgálja a héber nyelv emlékeit. Nem a bibliai héber nyelv, hanem a teljes klasszikus héber nyelv szótára ez.³⁶ Másodszor ezen belül minden szó minden előfordulását felsorolja. Harmadszor pedig hangsúlyozottan törekszik a szótár az adott szó szintagmatikus használatának bemutatására.³⁷ Végül megemlíjük azokat az eszközöket, amelyeket az olvasónak kínál a DCH: angol–héber index, szólista az adott kötetben szereplő lexémákról alfabetikus sorrendben, no és egy gazdag bibliográfia.

A szemantikai koncepció tehát értékes és nagyon jó, a spektrum is, melyet feldolgoz a szótár. Mi hát a DCH gyengesége akkor? A szótárnak két gyenge pontja van szerintünk: a) drága, b) terjedelmes, sok felesleges anyagot tartalmaz. Az első ponthoz annyit, hogy a kötetenkénti ár kb. 70.000 forint. Ha egyetlen kötetről beszélnénk, ezt akkor sem venné meg, csak egy nagyon-nagyon szűk réteg, elsősorban könyvtárak, valamint a kutatók töredéke. A DCH azonban nyolc kötetben³⁸ dolgozza fel az vizsgált anyagot. Igaz, ez a klasszikus héber nyelv teljes anyaga, de nyolc kötet akkor is túlzás. Tényleg kell minden szó minden előfordulását hozni? Aligha. Ha az előfordulási szám ott van, az rövid, csupán egyetlen számadat, jelzi a szó gyakoriságát. Ám minden előfordulás felsorolása inkább csak egyfajta görcsös erőlködés, hogy a szótár minél jobban eltérjen elődjeitől. Valóban jelentősre sikerült az eltérés, de nem ezen a ponton fontos a változtatás, hanem a szótár koncepciója az, ami forradalmi: a szemantika nagyobb szerepe és a klasszikus kor teljes bemutatására törekvés. Ez akkor is sikerült volna, ha nincs ez a sokszor felesleges adathalmaz. A szótár ebben a formában kevesekhez jut el, és nehezen használható.³⁹

³⁵ DCH 1993.

³⁶ DCH 1993: 14.

³⁷ A szótár fókusza „not so much on the meanings, or the translation equivalents, of individual words as on the patterns and combinations in which words are used; and attention not to the unusual and difficult words but to the common words”, vö. DCH 1993: 15. Újszerű (legalábbis a héber lexikográfiában).

³⁸ Vol. 1 (1993); vol. 2 (1995); vol. 3 (1996); vol. 4 (1998); vol. 5: Mem–Nun (2001); vol. 6: Samekh–Pe (2007); vol. 7: Šade–Resh (2010); vol. 8: Sin–Taw (2011). Jellemző talán, hogy három magyar könyvtárban is találkoztunk a DCH-val: mindháromban megvásárolták az első kötetet, majd családodtan lemondtak a többitől.

³⁹ Egy, az epigráfiai anyag „nagysága” (pontosabban kicsisége) miatt most egy apró módszertani hibát is említsünk meg. A feliratokat ma már jól láthatóan óvatosabban kell kezelni, mint akár 15 évvel ezelőtt – a hamisítási botrányok fényében. Ha egy felírat eredete bizonytalan vagy egyenesen gyanús, azt valamilyen megkülönböztető jelzéssel kellene jelölni minden nyelvészeti munkában. Lásd C. A. Rollston ismert módszertani javaslatait a MAARAV lapjain.

S éppen itt látjuk a jelentőségét a tömörített változatnak, a CDCH-nak.⁴⁰ A „*concise*” jelző a címben ebben az esetben valóban tömörítést jelent: sikerült egyetlen, 500 oldal alatti kötetbe összehozni a korábbi maratoni szöveggyűjteményt. Lám, lám, megoldható, hogy ne szerepeljen minden szó minden előfordulása. A CDCH abban is eltér elődjétől, hogy a héber szavakról azonnal angol fordítást ad. Formátumban is inkább hasonlít egy klasszikus szótárhoz. A szerkesztő merész lépést tett a DCVH-hoz képest: a javasolt *emendációkat* beépítette a szövegbe. A CDCH-nak még egy egyedi vonását említsük meg: mintegy 3.300 „új szót” hoz. Ezek a klasszikus szótárakban nem szerepelnek, mivel nem fordulnak elő a Bibliában. Ennek a szóanyagnak két forrása van: Ben Szíra, a holt-tengeri tekercsek és a feliratanyag ad kb. 1.200 új szót, és mintegy 2.100 szó az olyan régi bibliai szavaknak adott új jelentés, amelyeket az összehasonlító sémi nyelvészet alapján javasolnak a kutatók. Clines mindezeket bedolgozta a CDCH-ba. A bibliográfia hiányzik, a rövidítés érdekében erről le kellett mondani. Az árra (50\$) sem panaszkodhatunk igazából: egy keménytáblás Angliában kiadott vaskos könyvhöz képest visszafogott. Ez a szótár sokunk a polcán ott lesz (ott van).

DBHE (Alonso Schökel szótára)

Egy évvel a DCH első kötete után jelent meg Luis Alonso Schökel munkája.⁴¹ A DBHE alfabetikusan van elrendezve, mint a Gesenius, a KBL és a DCH. A DCH-hoz hasonlóan nem tartalmaz etimológiai és összehasonlító sémi nyelvészeti anyagot, viszont a DCH-val ellentétben nem zúdít ránk adathalmazt és inkább deskriptív módszerrel adja vissza sok lexéma jelentését, nem pedig glosszákkal. Az 128 szócikknél például 9 jelentéskörbe sorolja a jelentéseket a szerző: természetes anyag, építkezési anyag, fegyverek, díszítő használat, kereskedelmi használat, vallásos és kulturális használat, pogány használat, meteorológiai használat és figuratív alkalmazás. Ez nagyon hasznos felbontás.

A szemantikai bontás sajnos csak a fontosabb kifejezéseknél van meg, nem mindenütt. Ha kevésbé fontos, vagy kevésbé gyakori szóra kerül sor, inkább egy hagyományos szótárra emlékeztet ez a munka is. A strukturális szemantikai elemzés hiányzik, de ebbe az irányba fontos előrelépésnek kell tekintenünk a szótárt. Lexikálisan az anyag megbízható, s ezen nem is csodálkozunk, ha a szerző Jób kommentárját vesszük kézbe. A szótár nagy népszerűségnek örvend, melyet a kiadási és eladási adatok is jól tükröznek.⁴²

⁴⁰ CDCH 2009.

⁴¹ DBHE 1999.

⁴² A DBHE használatra is alig kapható és jellemzően az újjal szinte azonos áron, noha a szótár ára nagyon magas (60.000 forint körül).

*HALAT (Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über des Alte Testament):
az új Gesenius*

Szintén jelentős a Gesenius szótár legújabb átdolgozása (18. kiadás), amely a Springer Verlag gondozásában jelenik meg 1987 óta folyamatosan.⁴³ Az első kötetnél R. D. Meyer segítette H. Donner munkáját, ill. H. J. Renz⁴⁴ és Udo Rüterswörden.⁴⁵ A kiadás 2012 augusztusában zárul le a kiegészítő kötet megjelentetésével. Részletes bibliográfia, etimológia, *emendációk* – az olvasónak *déjà vu* érzete van: ez egy HALAT, talán kicsit részletesebb, és imitt-amott újabb a bibliográfia is (ami adódik a kettő közötti fáziscsúszásból). Úgy tűnik, a német teológia, ezen belül a német nyelvű lexikográfia még mindig ennyivel az angol fölött van: az elmúlt évtizedek két nagy német Gesenius-átdolgozást is produkáltak, míg ezzel szemben angolul csak a sokat kritizált sheffieldiek tudtak igazán monumentális nagyszótárt felmutatni. Az amerikaiak mintha pusztán a BDB-ben tudnának gondolkodni (1906, 1979², ill. a Huehnergard-revízió) vagy beérik Holladay szótárával.⁴⁶ A hollandokra azonban érdemes figyelni, de erről majd később.

Hat kötet, kötetenként kb. 70.000 forintért, no meg a kiegészítő kötet. A helyzet hasonlít a HALAT és a DCH esetéhez. Évtizedekig készült, összességében fél millió forintot kell fizetni, ha valaki otthon szeretné látni a polcon saját tulajdonában. Sejthető, hogy ezt a szótárt sem fogják sokan megvásárolni. Egy digitális kiadás, vagy egy egykötetes változat (lehetőleg angolul) sokat javítana a helyzeten.

NCOT és DBH

Áttekintésünkéből kimaradtak eddig az egy nyelvű héber szótárak. Kettőt röviden mégis említenünk kell jelentőségük miatt.

Az egyik Abraham Even-Shosan konkordanciája.⁴⁷ A számítógéppel készült nagyszerű konkordancia egy kicsit szótár is: a szerző néhány szavas meghatározást ad az egyes szavaknál, sőt jelentésköröket is kapunk. Ezek nem ritkán ignorálják a standard nagy szótárakat, éppen ezért gondolkodásra késztetnek. Igen hasznos munka.

⁴³ Gesenius 1987–2012.

⁴⁴ 2004-ben bekövetkezett haláláig.

⁴⁵ Ennek lipcei (1997), majd bonni (2000) meghívása vetett véget.

⁴⁶ Egy időben felröppent a hír, hogy a Princeton Theological Seminary szótárprojektet indít J. J. M. Roberts vezetésével (Princeton Classical Hebrew Lexicon Project), de nem hallani erről semmit az utóbbi időben. (Ahogy az Oxford Hebrew Lexicon projektről sem hallani már.)

⁴⁷ Even-Shosan 2000. (Eredetileg Abraham Even-Shoshan, *חֲדָשָׁה לְתוֹרַת נְבִיאִים וְכֹהֲנִים*, קונקורנציה (Jerusalem: קריית ספר, 1990).

A másik Menachem Zevi Kaddari könyve: אוצר לשון המקרא מאلف עד תו: *Dictionary of Biblical Hebrew (Alef–Tau)* (Bar-Ilan University Press, 2006). Jelenleg ezt tartják a legjobb héber–héber szótárnak.⁴⁸

SDBH – A Semantic Dictionary of Biblical Hebrew

Ez a szótár abban tér el az eddigi szótáraktól, hogy kimondottan szemantikai szótár. A szemantika jelentőségére már Köhler felhívja a figyelmet szótára előszavában (XIV. o.), s James Barr volt az, aki nem sokkal ezután újabb lökést adott a szemantikai kutatásoknak. Barrnak nem csak a könyvei,⁴⁹ de olykor a recenziói is revelációs erővel bírtak.⁵⁰ Aztán az összehasonlító nyelvtörténet és az etimológia mindenhatóságába vetett hitet is lerombolta Barr,⁵¹ továbbá más területeken (pl. bibliai teológia) is kifejtette innovatív hatását.

Nem kellene minden szótárnak egyben szemantikainak is lennie? A válasz egyértelműen igenlő, mégis a United Bible Societies úgy érezte, hogy a Louw és Nida-féle újszövetségi szemantikai szótárnak⁵² az ószövetségi párját is meg kell alkotni.⁵³ A munkát Reinier de Blois vállára helyezték, aki 2000-ben írt disszertációjában⁵⁴ fektette le az ószövetségi szemantikai szótár alapjait. Még ebben az évben elindították a szótár írását. A bibliai héber nyelv szemantikai analízisében de Blois a lexikális egységek három osztályát különbözteti meg: „tárgyak”, „események” és „kapcsolatban állók”. Minden héber szó ezek valamelyikébe tartozik. Az SDBH-ban a szemantikai besorolás fontosabb, mint a grammatikai klasszifikáció. De Blois Nida szótárára épít, de átdolgozza a kategóriáit. Az ó szemantikai kategóriái nagy vonalakban a következők.

1) Tárgyak (*Objects*), ezen belül nyolc nagyobb osztályt találunk:

- a) állatok (minden élőlény, az emberi lények kivételével),
- b) istenségek (minden transzcendens lény),
- c) részek (minden tárgy, amely izoláltan képtelen létezni),
- d) emberek (minden emberi élőlény),
- e) növények (minden növény és fa),
- f) produktumok (minden élettelen tárgy, általában viszonylag kisméretű, amelyet emberek, istenségek vagy növények produkálnak),

⁴⁸ Érinti majd a bibliai héber szótárak körét az izraeli Héber Nyelvakadémia (לשון העברית) kutatása, amely tervei szerint a héber nyelv összes periódusát feldolgozza: MA'AGARIM – The Historical Dictionary of the Hebrew Language. Az eddig elkészült anyag az Ószövetség utáni anyag része az i. sz. 11. sz.-ig (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il/>).

⁴⁹ Barr 1961.

⁵⁰ Így tette helyre például a Kittel-féle szótár értékeit. Írásait idén akarják kiadni Angliában két kötetben.

⁵¹ Barr 1968.

⁵² Louw – Nida 1989.

⁵³ Lábjegyzetben említsük meg, hogy létezik a Louw – Nida-féle szótárnak egy ószövetségi adaptációja, ez James A. Swanson nevéhez fűződik, vö. Swanson 1997.

⁵⁴ De Blois 2000.

- g) színhely (minden élettelen tárgy, a növények kivételével, amely általában nem mozdítható, ahol az ószövetségi események történnek),
- h) anyag (minden élettelen tárgy, amely megszámlálhatatlan, inkább mérlik, s amiből a tárgyak készíthetők).

2) Események (*Events*)

- a) leírás (minden esemény, amely tárgyak tulajdonságait írja le),
- b) pozíció (minden esemény, amely tárgyak és a környezetük közti kapcsolatot írja le),
- c) kapcsolódás (minden esemény, amely tárgyak közötti kapcsolatot ír le),
- d) észlelés (minden esemény),

Ezek mindegyikéhez tartozik három-három absztrakt alosztály, s ezeken belül is három-három újabb alosztály. A másik két nagy csoport a tulajdonságok (*Attributes*) és a Kapcsolódások (*Relationals*), az osztályokon belül itt is további alosztályok és még kisebb csoportok, és újabb al-, alcsoportok találhatók természetesen. A rendszer végeredményében bonyolult és nem könnyen átlátható.⁵⁵ Nem véletlen, hogy az ilyen felépítésű Louw – Nida szótár nem terjedt el. A de Blois-féle szótár annyival lesz életképebbé újszövetséges párjánál, hogy online szótár.⁵⁶

A szemantikai nézőpont érvényesítése előrébb vitte a héber lexikográfiát, úgy gondoljuk. Ebben a formájában azonban rendkívül nehezen használható, és a hagyományos szerkezet ignorálásával nemcsak hozzátesz az eddigi szótárak értékeihez, hanem el is vesz azokból.

Exkurzus: Benner és Tawil szótárai

Jeff Benner szerint nagy veszteség érte a héber nyelvet, amikor arámi betűkre cserélte a zsidó nép az óhéber betűket a babiloni fogság idején. Ezért a héber szavakat vissza kell írni paleohéber betűkre és akkor felfedezhetjük a betűk piktográf jellegében az eredeti jelentést. Néhány példa:

1) *Atya* = אב.

Az első betű az *álef*, az ökör képe. Ahogy az ökör erős, a szó is bír ilyen jelentéssel. A második betű a *bét*, az óhéberben a sátor vagy a ház képe, ahol a család lakik. Ha a kettőt kombináljuk, a betűkapcsolat jelentése: 'a ház [erősség]' – vagyis az apa.

2) *Fia valakinek* = בן.

Az első betű a *bét*, az óhéberben a sátor vagy a ház képe. A második betű a *nún*, a mag képe. A mag az élet új nemzedékét hordozza magában, ezért azt is jelenti, hogy 'folytatni'. Ha a kettőt egymás mellé tesszük, jelentése: 'folytatni a házat' – ami a héber szó a „fiú”-ra.

3) *Menj!* = ה.

⁵⁵ Az érdeklődő olvasó figyelmébe ajánljuk de Blois egy cikkét, amely letölthető a világhálóról: de Blois 2004.

⁵⁶ Cím: sdbb.org (United Bible Societies, frissítve: 2012. ápr. 2, készen: 3716 címszó).

A *lamed* a bot, a pálca képe. A *kaf* a marok képe, tehát ha kézbe veszi valaki a botját, akkor indulni akar.

A képzet- és jelentéstársítás sok helyen adja magát, de sokszor azért már a képzelőerőt is elő kell vennie Brennernek:

4) Anya = אִמָּה

Az első betű az *álef*, az ökör képe. Ahogy az ökör erős, a szó jelentésében is megjelenik ez a fogalmi jegy. A második betű a *mém*, jelentése 'víz'. A két betű együttes jelentése: 'erős víz'. Az ókori héberek állatbőrök kifőzésével jutottak ragasztóanyaghoz. A ragasztó a víz felszínén egy sűrűbb réteget alkotva jelent meg, ez volt az „erős víz”. Az a szó használt az anya kifejezésére, aki összeköti, „összeragasztja” a családot.

A példákat hosszan lehetne folytatni Benner lexikonjából.⁵⁷ A koncepció világos: óhéber betűs revideálás, amely így vagy úgy, a piktográf jelleg által tükröz valamiféle eredeti jelentést.

A lelkes férfiú „kutatási központot” is létrehozott (Ancient Hebrew Research Center), saját honlappal (www.ancient-hebrew.org), sőt már a teljes Ószövetség mechanikus fordításával (www.mechanical-translation.org) tölti az idejét. A megközelítésnek két előnyét látjuk: a) fittyet mer hányni mindenféle tudományos konszenzusra; b) ha csak egy-két archaikus bibliai szövegben előforduló kifejezés, vagy *hapax legomenon* megértését előmozdítja Benner, már megérti a fáradozást a munkája.

Ugyanakkor a hátránya és a veszélye ennek a munkamódszernek sokkal több, mint az előnye. A szöveghagyományozás, az exegézis, a nyelvtörténet, kortörténet teljes ignorálása mellett még az egyes paleohéber jelek neve és képi jelentése sem biztos!⁵⁸ Írhat-e valaki bibliai héber szótárt, ha nem tanult teológiát, hebraisztikát? Igen. Ilyet. Egy atomerőművekkel foglalkozó mérnöktől szép és érdekes hobbi, bár sajnos ő mintha nem csak hobbinak tartaná mindent. Üdítő a lelkesedése, a többi pedig fogadjuk óvatossággal és derúval.

Jóval nagyobb tudományos értékkel bír Tawil szótára. Hayim ben Yosef Tawil neve mindenki számára ismert, aki követi a modern kori Izráel történelmét.⁵⁹ De nemcsak embervédőként, hanem az összehasonlító sémi nyelvészet művelőjeként is ismert a neve. Az utóbbi években két könyvvel is meglegte

⁵⁷ Benner 2005. Postaköltséggel együtt is alig több, mint 8.000 forint. A tulajdonképpeni szótár rész itt még csak 450 oldalnyi, olvashatunk előtte az ókori héber alefbétről, a rekonstruált alefbétről, a héber gyökrendszerről, a héber nyelvről stb. A későbbi munkája már inkább hasonlít egy lexikonra összességében; vö. Benner 2009. S ha már van szótár, lehet Bibliát is fordítani, könyveket, DVD-ket kiadni, amit csak a kedves amerikai (mindent kritikátlanul) fogyasztó óhajt...

⁵⁸ Vö. Hamilton 2006.

⁵⁹ Tawil aktívan részt vett a jemeni zsidók megmentésében 1988 és 1993 között, erről könyvet is írt.

olvasóit: az egyik az Aleppói Kódexről szól,⁶⁰ a másik egy erős akkád háttérre épülő szótár.⁶¹

A könyv címében olvasható szerény fogalmazás („*Companion*”) ellenére nyugodtan nevezhetjük ezt a kiadványt szótárnak. Hosszú évszázadokon keresztül az Őszövetség magyarázóai a szöveget az arab nyelv segítségével próbálták megérteni. Azután került képbe az arámi, majd 150 évvel ezelőtt hozott forradalmi változásokat az akkád nyelv megfejtése. Ez a változás azóta is tart, amit némileg színezett az ugariti nyelv felfedezése. Túl a pánugaritizmuson ma már látjuk az ugariti előnyei mellett a korlátait is. Az ugariti időben és térben közelebb áll a héberhez, mint az akkád, ugyanakkor elmondhatjuk, hogy összességében nem egy jól attesztált nyelv, különösen nem, ha az akkáddal hasonlítjuk össze. Egy adott ugariti szöveg tanulmányozásához a kutató héber, akkád, föníciai, arámi stb. szótárakat is kézbe vesz. Az akkádnál ez felesleges. Időben és írott anyagban ez a világ egyik legjobban dokumentált nyelve, a maga több száz ezernyi táblából álló elképesztő méretű irodalmával! A Héber Biblia szókincsének megértése mindig is fontos része lesz a Biblia-magyarázásnak. Az összehasonlító sémi nyelvészet fontosságára (talán) felesleges felhívni a figyelmet, enélkül komoly exegetikai munka nincs. Ezen a területen ad nagy segítséget Tawil könyve.

Tawil megközelítése összetett. Aki eddig akkád filológiai munkát akart használni a Biblia-tanulmányozáshoz, vagy a CAD-ot, vagy von Soden AHw-jét vette kézbe – már ha módjában állt. Olcsóbb és hozzáférhetőbb a Black – George – Postgate szótár (főleg a második, javított kiadást ajánljuk), de a terjedelme miatt ez már korántsem olyan alapos és használható, mint elődei. S itt kaptunk egy új hidat Tawiltól a bibliai héber és az akkád jobb megértéséhez. Nem véletlen, hogy az úttörő munkát a borító belsején olyan tudósok dicsérik, mint W. W. Hallo, G. M. Landes, Peter Machinist és Nahum M. Sarna.

Alapvetően szinkronikus módszert választ Tawil: nem az a célja, hogy egy-egy idioma útját detektálja a kelet-sémiből a héberbe, hanem csak felmutatja az azonos vagy hasonló szavakat, szófordulatokat. Ezen belül gazdag a paletta: nemcsak datálja az adott akkád kifejezést (a CAD és az AHw alapján), hanem szemantikailag bontja a használatát: diplomáciai használat, eufemizmus, *merizmus*, frazeológia, metaforikus használat, hogy csak a fontosabbakat említsük. Itt tagadhatatlanul érezni lehet Tawil mesterének, M. Heldnek a hatását, aki számos lexikográfiai tanulmánnyal járult hozzá a Biblia jobb megértéséhez.

Érdekességgént megjegyezzük, hogy a standard nagy zsidó bibliafordításra (NJPSV) is sűrűn hivatkozik Tawil. Az NJPSV talán az egyetlen becsületes Biblia-fordítás,⁶² ami lábjegyzetben rengetegszer megemlíti, hogy „a héber szó

⁶⁰ Tawil 2010.

⁶¹ Tawil 2009.

⁶² Beleértve az összes ismert keresztyén/keresztyény fordítást is. Talán az NRSV kivétel, amely ebbe az irányba megy, de nem ilyen mértékben.

jelentése bizonytalan”. Ezek közül mondani se kell, számosra ad javaslatot a szerző.

A könyv végén található két függelék is hasznos: az akkád eredetű, ill. akkádban előforduló személynevek áttekintése, valamint az akkád nyelv történetének és nyelvtanának nagyon rövid áttekintése. A szótár még újnak mondható (2009),⁶³ az elismertségéről korai beszélni. Jelen sorok írója szkeptikus egy kicsit: nem lesz akkora hozadéka ennek a munkának, mint amit a szerző gondol, vagy ami ténylegesen lehetne: sokszor erőltetett az akkád és a héber kifejezések összekapcsolása, a „hamis barátok”⁶⁴ becsapták imitt-amott a szerzőt. Ha Tawil leszűkítette volna az akkád anyagot a bibliai héber korszakára, s ebben a korszakban nem csak a CAD és az AHW lett volna a forrása, akkor kevesebb kétséges párhuzamunk lenne. Ezzel együtt is „must need” minden hebraista polcára, és köszönet érte!

NÉHÁNY TOVÁBBI MEGJEGYZÉS

A bibliai héber szótárak kezdenek két táborra szakadni: az „old school”-ba tartozó munkák Gesenius szótárát követik (KBL, HALAT/HALOT, BDB, új Gesenius), míg egyes szótárak részben (DBHE) vagy teljesen (DCH, SDBH) új utakon járnak; az elmozdulás láthatóan a szemantika irányába történt.

A szemantika egyik alapkérdése, hogy miként határozzuk meg egy szó jelentését? A fenti szótárakat áttanulmányozva a következő kritériumokat fogalmazhatjuk meg:

Etimológia

Egy adott szóhoz kapcsolódó információ a belső rekonstrukció alapján, akár más nyelvek segítségével. Bár a szótanulmány hasznos adatokat szolgáltathat nekünk, jelentőségét gyakran túlbecsülik. Ráadásul hiányzanak a negatív megállapítások („negative statement”), például „hiányzik az akkádban” vagy „az arabban megtalálható, de nem hozható összefüggésbe a jelentése”. A festett kép így torz.⁶⁵ Az adott szó tényleges jelentését akkor ismerhetjük meg, ha a kontextusában is megvizsgáljuk.

⁶³ Saját tapasztalatunk volt: a megjelenés éveket csúszott, dacára az előrendelésnek.

⁶⁴ A „hamis barátok” (*faux amis*) itt nyelvészeti utalás természetesen. (Olyan szópár, melynek tagjai különböző nyelvűek, alakjuk hasonló, de jelentésük különböző. Típusait megkülönböztethetjük eredetük, vagy a szópárok jelentésének viszonya szerint.) Vö. D. Bosworth recenzióját *CBQ* 73 (2011), 141–142.

⁶⁵ Barr 1992: 143.

Összehasonlító nyelvészet

Ismereteink a bibliai héber nyelvről az elmúlt évszázadokban rengeteget gyarapodtak más nyelvek, könyvtárak, feliratok megismerésével. Akkád leletek, Ugarit, Ebla, Qumrán, hogy csupán néhányat említsünk. Mivel a Héber Bibliái szókincsének nagyobb része csak tízszer, vagy ennél is kevesebbszer fordul elő, minden külső segítségnek örülnünk kell, amely segíthet a pontosabb jelentés meghatározásában. Ugyanakkor ez az információ egy másik nyelvből, másik kulturális közegből származik, sok esetben nagyon limitált corpusszal. Vitathatónak gondoljuk, hogy „egy szónak csak saját nyelvén és saját korszakában van jelentése”,⁶⁶ de a primer módszer nyilván az adott kontextus és a saját nyelvű szövegekben egyéb előfordulások vizsgálata.

Szemantikai vizsgálat

A klasszikus szótárak érvényesítenek szemantikai szempontot, csak ezek mértékén lehet vitatkozni. Az adott szó alapjelentése mindenütt megelőzi a származtatott jelentéseket. A strukturális szemantikai analízis viszont hiányzik. Ez annak részletes tanulmányozása, hogy a nyelv mögötti világ különféle koncepcióit az adott nyelv beszélője miként fogja fel, s ezek a koncepciók miként öltönek szemantikai formákat. E tekintetben megint Barr kritikája érvényes: „the semantic analysis of the older dictionaries seems often to be defective and needs to be rethought”.⁶⁷ Egy példa szemléltetésnek, J. Barrtól.⁶⁸ A héber לב szó kb. 850 alkalommal fordul elő a Héber Bibliában. Többnyire ’szív’ jelentést adnak meg a szótárak, noha a testrészt tkp. alig jelenti néhány helyen (itt pl. jó a BDB, vö. *inner man, mind, will* – ezek a jelentések előzik meg a *heartot*).⁶⁹

Szintagmatikus kapcsolatok

A szótárak sokszor szintagmatikus információkat is tartalmaznak. Bizonyos szerkezetben egy adott szó jelentése árnyaltabbá válhat vagy jelentősen meg is változhat (például idiómák).

Vitatható kérdés az is, hogy a lexikális elrendezés milyen legyen? A BDB elrendezését ma már senki nem követi, de az alfabetikus elrendezésnek is megvannak a maga kérdőjelei. Ha a סופר szót *scriptio plene*-vel írjuk, 10 oldallal előrébb kerül, mint *waw* nélkül (ספר). Lehet követni és előnyben részesíteni a domináns írásmódot, de ez sem egyszerű. A domináns írásmód az egyes szám

⁶⁶ Barr 1992: 138–139.

⁶⁷ Barr 1992: 143.

⁶⁸ Barr 1992: 143.

⁶⁹ BDB 1979: 523a.

status absolutus formát jelenti, vagy az összes forma többségét? A kérdés vizsgálatával többen foglalkoztak, de megválaszoltak ma sem nevezhetünk mindent.⁷⁰

Megjegyzendő, hogy héber szöveg alatt a megjelent szótárak a Leningrádi Kódexet értik és ezt veszik standardnak, noha a Pentateuch kivételével az Aleppói Kódex is rendelkezésünkre áll, sőt akár egy eklektikus bázisszövegben is lehetne gondolkodni, ahol a legrégibb bibliai kéziratok (holt-tengeri tekercsek, Ketef Hinnom) is egyenlő súllyal esnének latba. Ezek is vitatott elméleti kérdések.⁷¹

Egy másik kérdéses pont a jelentés meghatározásának módja mellett a jelentés formába öntése. Definíció vagy egyszavas jelentések? A legtöbb – nem csak héber – szótár arra törekszik, hogy lehetőleg egy szóval adja vissza az adott szó jelentését. A *konkordantivitas* elvének alkalmazása azonban veszélyeket is hord magában. Egy olyan szónál (is), amely csak pár alkalommal fordul elő, nehéz visszaadni a jelentést egy-két szóval, glosszával. A glosszák önmagukban még nem a jelentést, az a tényleges héber szóhasználatban van, tanította Barr már a '70-es években. Sőt. Alkalmazásuk még félrevezető is lehet, hiszen a felhasználó, ha lát egy lexémát három glosszával például, azt hiheti, hogy az adott szónak három jelentése van, noha azok általában csak egymás szinonimái. Ahhoz, hogy egy szó jelentését megtudjuk, sokkal több információra van szükségünk. Az egynyelvű szótárak mintha jobban kezelnék ezt a problémát.⁷² Ugyanakkor a klasszikus szótárírásban alkalmazott definíciók nem ültethetőek át egy az egyben a bibliai héber szótár készítésébe, ahogy arra rámutatott Barr.⁷³

Egy adott címszó megírásához módszertani alapvetés is kell. A szó jelentése nem automatikusan egyenlő egy halom enciklopédikus adat hosszú leírásával. Nida megfogalmazásában: „a szavaknak csak olyan más szavakkal való szisztematikus szembenállásban van jelentése, melyek bizonyos jellemzők tekintetében osztoznak, míg más jellemzők tekintetében ellentétben állnak velük”.⁷⁴ Egyszerűbben szólva: minden egyes szó egy olyan nagyobb szócsoporthoz tartozik, amely csoportot az alkotó szavak bizonyos szintű jelentésbeli azonossága vagy ellentéte fog össze. Ezt a csoportot hívhatjuk jelentésmezőnek (angol szakirodalomban: *semantic field*) vagy jelentéstartománynak (angol szakirodalomban: *semantic domain*). Egy adott szó jelentését akkor érthetjük meg igazán, ha a jelentéstartományába tartozó más szavakkal kapcsolatban is megvizsgáljuk. Ebből a koncepcióból indul ki a UBS új szótára, mint láttuk, s próbál meg jelentéskörö-

⁷⁰ Vö. Barr 1989.

⁷¹ Persze meg lehet fordítani az érvelést: az első kritikai Héber Biblia-kiadások (BHK, BHS) előtt még nem is volt egységes bázisszöveg, amely a szótárak alapját alkotta volna a héber lexikográfusok számára, ezért a BDB fel sem tünteti, hogy milyen szöveg helyesírását követi.

⁷² S ez nem csupán azért van, mert egynyelvű. Jól szemlélteti ezt a definíciókban és nem glosszákból gondolkodást a világ egyik legnépszerűbb szótára, az *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2010⁸). Ez a szótár egyéb szempontokból is példadadó, erre itt nem kell kitérnünk.

⁷³ Barr 1992: 145.

⁷⁴ Vö. Nida 1975: 32.

ket felállítani. Ezek meghatározása azonban, úgy tűnik, nem egyértelmű, hiszen még egy egységesnek látszó koncepcióban is vannak megkérdőjelezhető tételek.⁷⁵ A szemantikai kérdések egyre inkább előtérbe kerülnek a héber szótárárásban.

Az elméleti lexikográfiai kérdések mellett Biblia-magyarázathoz köthető kérdések is felmerülnek. Figyelembe kell-e venni a kritikai kutatás megközelítéseit és eredményeit, s ha igen, akkor milyen mértékben? Például a források (J, E, Dt., P.) vagy-vagy felosztások (Proto-, Deutero-, Tritó-Ézsaiás, ill. ugyanez Zakariásnál) kérdését? Vagy egyszerűen követjük valamelyik kánont a sok közül⁷⁶ (zsidó, protestáns, katolikus stb.), tudva, hogy annak sorrendje messze áll a szövegek tényleges kronológiai rendjétől?

A MAGYARORSZÁGI HELYZET

Kedves olvasónk nyilván észrevette, hogy a lábjegyzetekben említett Larry A. Mitchel-féle szólista magyar kiadásán és a Fohrer-féle kisszótár fordítási kísérletén kívül magyar nyelvű munkával nem találkozott áttekintésünkben. Komolynak nevezhető szótárt hazánkban utoljára 1881-ben írtak, Pollák Káim a szerzője.⁷⁷

Két kérdést kell itt feltennünk ezek után:

a) szükség van-e magyar nyelven bibliai héber–magyar szótárra? S amennyiben igenlő a válasz, akkor:

b) milyen szótárra lenne szükség hazánkban?

Magyar nyelven szükség van egy bibliai héber–magyar szótárra. Ezt bizonyítja a Pollák Káim újbóli kiadása, és az olyan hiánypótló próbálkozások, mint Stricker Simon⁷⁸ vagy Árus Lajos munkája,⁷⁹ de leginkább a teológus hallgatók és a lelkészi kar folyamatos visszajelzései tanúskodnak róla. Az idegen nyelvű munkák drágák, beszerzésük körülményes és a nyelvtudás, mint előfeltétel, sokaknál hiányzik. Nagy igény lenne egy ilyen szótárra Magyarországon! Elsősorban a teológus diákok és a lelkészek között, másodsorban a laikusok és a nyelvészek közt. Az első kérdésre tehát azonnal igent mondhatunk.

S milyen szótárra lenne szükség? A méretét tekintve törekedni kellene arra, hogy egy egykötetes munka legyen. Ennek érdekében le lehet mondani mind a bibliográfiáról, mind a szakirodalmi ajánlásról. Az összehasonlító nyelvészeti

⁷⁵ Ahogy azt R. de Blois meg is teszi és Nidáék felosztását megváltoztatja. Itt még kikerüljünk azt a vitatott kérdést is, hogy vannak-e univerzális jelentéstartományok, amelyek bármely nyelvre alkalmazhatóak (lennének).

⁷⁶ A fogalmazás éle szándékos, vö. Philip R. Davies rendkívül eredeti és jó írását a kánon kérdéséről: Davies 1995: 56–80.

⁷⁷ Pollák 1881. Második kiadását a Budapesti Református Theológiai Akadémia adta ki 1981-ben Pákozdy L. M. professzor gondozásában.

⁷⁸ Stricker 1998.

⁷⁹ Árus 1996.

munka és a további kutatás nyugodtan feltételezze idegen nyelvű szótárak használatát, de az exegézishez, Biblia-fordításhoz egy lelkésznek magyarul első körben ennyi elég. Spektrumát tekintve nem klasszikus héber szótárnak kell lennie (vö. DCH), hanem egy bibliai szótárnak, viszont vagy már az első, vagy a későbbi kiadások tartalmazzák elkülönítve a bibliai arámi részt is. A második kiadástól lehetne csak digitális kiadvány, amit a szerző és a vásárlók is folyamatosan online tudnának frissíteni.

A tartalomhoz visszatérve: legyen feltüntetve az adott szó előfordulási száma, a derivátumok, gyököknél igeörzsenkénti bontásban a jelentés. A szemantikai szempontok érvényesítése kérdéses: igen, szükséges, de milyen mértékben? Az alapszöveg a BHS, de figyelembe kell-e venni a kritikai apparátust (azaz: a szövegjavítási kísérleteket, szöveghagyományozási variációkat, például Qumránból). E sorok írója erre a kérdésre is igennel felel. A tudományos, kritikai Biblia-kiadás korában, több évszázad exegetikai munka után az *emendációkat* nyugodtan figyelembe lehet venni.⁸⁰

A harmadik kérdést kerülgettük eddig: lesz-e magyarul új bibliai héber–magyar szótár? Igen, készül. A munka vége még messze, de több betű már készen van, ami erőt ad: továbblendíti e sorok íróját e hosszú és buktatókkal teli úton. David Crystal szerint a szótárírók elfoglalt emberek, s mivel borotválkozni sincs idejük, szakálluk van. Az elfoglaltság és a szakáll már meg van, *Deo volente* szótár is lesz.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|------------------------|--|
| Andersen – Forbes 1992 | F. I. Andersen – A. D. Forbes, <i>The Vocabulary of the Old Testament</i> , Rome: Pontificio Istituto Biblico. |
| Arnet 2006 | Samuel Arnet, <i>Wortschatz der Hebräischen Bibel</i> , Zürich: TVZ. |
| Árus 1996 | Árus Lajos, <i>Ószövetségi héber–magyar szómagyarázat 1. rész (Mózes öt könyve)</i> , Budapest – Gödöllő: Iránytű Kiadó. |
| Barr 1961 | James Barr, <i>The Semantics of the Biblical Language</i> , Oxford: Oxford University Press. |
| Barr 1968 | James Barr, <i>Comparative Philology and the Text of the Old Testament</i> , Oxford: Clarendon Press. |
| Barr 1989 | James Barr, <i>The Variable Spellings of the Hebrew Bible</i> , Oxford: Oxford University Press. |

⁸⁰ Nyilván egy bibliai nyelvhez szótárt írni szintén egyfajta hitvallás, hiszen kiderül, a szerző mennyire konzervatív vagy éppen liberális. A szótárból látható, hogy az illető hogyan fordítja a Bibliát, milyen a teológiai látásmódja stb. A szótárírás mégis jóval inkább nyelvészeti, tudományos munka, semmint valamiféle hitbeli cselekedet, nem szerencsés a kettőt összekavarni. Ugyanakkor a szótárírás mindig polémia is: a szótáríró folyamatos dialógusban áll és vitát folytat az aktuális nemzeti Biblia-fordítással, sőt olykor még egyháza hitvallásos irataival is. Nem tartjuk eretneksegnak egyiket sem.

- Barr 1992 James Barr „Hebrew Lexicography: Informal Thoughts”, in Walter R. Bodine (szerk.), *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Benner 2005 Jeff A. Benner, *The Ancient Hebrew Lexicon of the Bible*, Virtualbookworm.com Publishing.
- Benner 2009 Jeff A. Benner, *Ancient Hebrew Dictionary*, Virtualbookworm.com Publishing.
- Brown – Driver – Briggs 1979 Francis Brown – Samuel Rolls Driver – Charles Augustus Briggs, *The New Brown–Driver–Briggs–Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson.
- Brown – Driver – Briggs 1997 *The Abridged Brown–Driver–Briggs Hebrew–English Lexicon of the Old Testament*, Oak Harbor: Logos Research Systems.
- CDCH 2009 David J. A. Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Phoenix Press.
- Davies 1995 Philip R. Davies, *Whose Bible is it Anyway?* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DBHE 1999 Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid: Editorial Trotta.
- DCH 1993 David J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Phoenix Press.
- de Blois 2000 Reinier de Blois, *Towards a New Dictionary of Biblical Hebrew based on Semantic Domains*, Amsterdam: Free University.
- de Blois 2004 Reinier de Blois, „Lexicography and Cognitive Linguistics: Hebrew Metaphors from a Cognitive Perspective” in *DavarLogos* 3.2: 97–116.
- Even-Shosan 2000 Abraham Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text*, Jerusalem: Magnes Press.
- Feyerabend 1965 Karl Feyerabend, *Pocket Hebrew Dictionary*, Maspeth, N.Y.: Langenscheidt Publ.¹⁵
- Fohrer 1971 Georg Fohrer, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Berlin: W. de Gruyter.
- Gesenius 1987–2012 Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – New York: Springer Verlag. Vol. 1: Alef–gimel (1987); vol. 2: Dalet–yod (1995); vol. 3: Kaf–mem (2005); vol. 4: Nun–pe, vol. 5: Šade bis Sin (2009); vol. 6: Schin–Taubiblich aramäisch (2010); Supplementband (2012).
- Hamilton 2006 G. J. Hamilton, *Origins of the West Semitic Alphabet in Egyptian Scripts* (CBQMS 40), Washington: Catholic Biblical Association.

- Holladay 1971 W. L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Karasszon 2011 Karasszon István, *Az Ószövetség regénye*, Budapest: Sapientia Főiskola – L'Harmattan.
- Klein 1987 Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta/The Hebrew University of Jerusalem.
- Kochler – Baumgartner 1953 L. Kochler – W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libris*, Leiden: Brill.
- Kochler – Baumgartner – Stamm 2000 L. Kochler – W. Baumgartner – J. J. Stamm, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament: CD-ROM Edition*, Leiden: Brill.
- Kochler – Baumgartner 2001 L. Kochler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill: Leiden
- Louw – Nida 1989 Johannes P. Louw és Eugene A. Nida (szerk.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Cape Town: Bible Society of South Africa.
- Matheus 2006 Frank Matheus, *PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch-Deutsch*, Stuttgart: Klett Ernst Verlag GmbH.
- Mitchel 1984 Larry A. Mitchel, *Student's Vocabulary for Biblical Hebrew and Aramaic*, Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Nida 1975 Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning*, The Hague: Mouton.
- Pollák 1881 Pollák Káim, *Héber-magyar teljes szótár*, Budapest („nyomatott Löwy és Alkalaynál Pozsonyban”).
- Stricker 1998 Stricker Simon, *Héber-magyar bibliai szótár*, Budapest: Logos.
- Swanson 1997 James A. Swanson, *A Dictionary of Biblical Languages*, Logos Publ.
- Tawil 2009 Hayim ben Yosef Tawil, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew. Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with Supplement on Biblical Aramaic*, New York: KTAV.
- Tawil 2010 Hayim ben Yosef Tawil, *Crown of Aleppo: The Mystery of the Oldest Hebrew Bible Codex*, Jewish Publication Society.

Posztbiblikus zsidó irodalom

KOHANIM, LEVIIM, MASZKILIM, RABBIM

A PAPI SZEREP VÁLTOZÁSAI A QUMRÁNI KÖZÖSSÉG HAGYOMÁNYÁBAN

Fröblich Ida

A címben szereplő *rabbim* megjelölés melléknévi és nem főnévi többes számú alak; ennél fogva nem rabbikat – a hagyományos felfogás szerint a zsidó közösségek szellemi vezetőit és prédikátorait – jelöl, hanem a qumráni szövegekben Sokak-nak nevezett csoport tanácskozó testületét.¹ Ők alkották a mai Hirbet Qumrán (ókori nevén talán Szekaka) területén valaha létezett közösség tanácsát.² Ebben a tanácsban részt vett a közösség minden tagja, rangja és a közösségben elfoglalt helye szerint. A terminust rendszeresen a *Közösség szabályzata* (1QS) című irat említi, de az elnevezés más szövegekben is előfordul.

Mivel foglalkozott a Sokak (vagy: a Nagyok, a Mesterek) tanácsa? A szabályzatok műfajának természete alapján vélhetően a tagok ügyeivel, a közösség életével, melynek létrejöttét és életét az önmaguk által kitűzött célok irányították. A közösség létrejöttének célját a *Közösség szabályzata* a következőképpen fogalmazza meg: „hogym... egyesüljenek a Tórában és vagyonban, és megtérjenek Cádóq fiai, a papok, a szövetség megtartói szerint” (1QS V.2).

Helyes útra visszatérni nyilvánvalóan csak egy másik, helytelennek tartott útról lehet – rossz elvek irányítása alól, vagy helytelen gyakorlat folytatásától elszakadva. A helytelen út a mózesi Törvény nem megfelelő betartását jelentheti, és sehol nem is történik utalás arra, hogy a „megtérők” megtérésük előtt más elveket tartottak volna irányadónak, mint a mózesi Törvényt. A szövegben említett, a Tórában való egyesülés kifejezés nyilvánvalóan a mózesi hagyomány irányító szerepének elfogadását jelenti a közösség számára, a vagyonban való egyesülés vagyonszövetséget és közös gazdálkodást jelent.³ A „Cádóq fiai, a

¹ Más fordításban: Nagyok, a *rb* (pl. *rhym*) melléknévi jelentése értelmében.

² A tanács működéséről értesítő forrás a *Közösség szabályzata* címen ismert irat (1QS, 1QSerek), amely egy közösen dolgozó és egy helyen lakó közösség (*yhd*) működéséről tanúskodik. Az irat szövege alapján rekonstruálható csoport felépítése és működése hasonló a Josephus Flavius által két helyen is (*A zsidó háború* II.8.2–13 és *A zsidók története* XVIII.1.5) leírt, elkülönülve, cölöbátusban és vagyonszövetségben élő csoportéhoz.

³ A szabályzat rendelkezik a vagyon beadásának módjáról is. 1QS VI.18–23 írja le a folyamatot, amelynek során a belépni kívánó egy év próbaidő után felajánlja vagyonát és munkáját a közösségnek, ám a vagyont csak a második évi próbaidő elteltével és a tag végleges felvétele után számítják a közösségéhez. A belépni kívánót a Felügyelő jegyzi be a közösség számadásába. A

papok, a szövetség megtartói” pedig azt a papi csoportot jelenti, amelynek törvénytárgyát helyesnek tartották, és akik útmutatása, törvényértelmezése szerint a tagok „megtérnek”.⁴

A szövegben alkalmazott út-metaphora jó kifejezője annak, hogy – sokféle út választásának lehetőségével – a Törvényt sokféleképpen lehet megtartani.⁵ A mózesi Törvény előírásai ugyanis nem absztrakt megfogalmazásokkal élnek, hanem mindig konkrét eseteket példáznak. Ezek a példák azonban nem adnak teljes körű felsorolást a betartandókról. Az olvasó néhány példát kap, amelyek alapján logikus módon következtetések vonhatók le analóg esetekre nézve.

Egy példával élve, Lev 18 bizonyos szexuális kapcsolatokat tiltó listája nem meríti ki a rokoni kapcsolatok teljes körét. Tiltja ugyan a kapcsolatot nagynéni és unokaöcs, sőt, a nagybácsi felesége és az unokaöcs között (Lev 18,12–14) – ugyanezen listán azonban nem szerepel a nagybácsi és unokahúg kapcsolatának kérdése. Ugyanígy nem szerepelnek tételesen a nőági rokonság többi kategóriái, és az azokkal kapcsolatos megengedő vagy tiltó előírások sem. A tételesen nem említett, de lehetséges esetekkel kapcsolatban tehát két lehetőség van: a lehetséges, és nem tiltott kapcsolatokat megengedettnek venni; vagy pedig a tiltás alapján a tételesen említett, férfiágra vonatkozó tilalommal analóg módon megfogalmazni a tilalmat a női ágra is. A leírt és az analóg módon megfogalmazott tilalmakban együttesen érvényesül a másodfokú rokonok közötti kapcsolatot tiltó elv, amely ilyen elvont megfogalmazásban sehol sem jelenik meg, ám feltehetően ez, ennek betartatása áll a törvénykezés szándékában.⁶ A mózesi Törvény megfogalmazási módja tehát eleve szükségessé teszi az értelmezést követőinek gyakorlatában, akár van ennek írásos nyoma, akár nincs (hiszen értelmezés az is, ha a tételesen nem említett tilalmakat megengedettnek veszik).

Qumránban 1996-ban talált két osztrakon közül az egyik talán éppen egy belépő vagyontárgyainak jegyzékét tartalmazza. A cserépdarab, melyre a szerződés piszkosát írhatták, a szövegnek csak egy töredékét tartalmazza. Sajnos, a szöveg éppen azon a helyen szakad meg, ahol első kiadói a YHD szót sejtik. Ha ez igazolható lenne, az osztrakon nyújtaná az első írott primer bizonyítékot a qumráni telepen élt csoport vagyonközösségére. Az osztrakon első kiadása: Cross – Eshel 1997. A Yardeni fényképekkel ellátott kiadása a szó szereplését nem támasztja alá, ld. Yardeni 1997. Cross – Eshel 2000 kiadása nem fogadja el. Alternatív olvasatot kínál Cryer 1997 is; ld. még Doudna 2004.

⁴ A megtérés (*šwb*) kulcsszó a *Damaszkuszi iratban* (CD) is, amely egy másfajta közösség létezéséről tudósít, mint a *Közösség szabályzata*. A *Damaszkuszi irat* által leírt csoport családokból és a terület településein elszórtan él. Az ő vallási gyakorlatuk középpontjában is a „megtérés”, a mózesi Törvényhez való visszatérés áll; ez az igény hozta létre magát az irányzatot is, a *Damaszkuszi irat* történeti visszatekintése szerint, ld. CD I.5–II.1.

⁵ A vallási gyakorlatot meghatározó jogértelmezésre használt szó, a *haláka* maga is „járás”-t jelent (a *h/k* „menni, járni” jelentésű igéből).

⁶ Így tettek az esszéus irányzat tagjai. A *Damaszkuszi iratban* (CD V.9–11) olvasható az említett problémával kapcsolatos fejtegetés, amely szerint „bár a »meztelenség«-et illető törvény férfiakra vonatkozik, hasonlók hozzájuk a nők is; ha pedig egy fivér lánya fedi fel apja fivérének szemérmét, ez vérrokona”. Az idézett szöveg Lev 18,13 tilalmához fűzött fejtegetés: a bibliai hely csak a fiúnak az anya nővérével való kapcsolat kategorikus tilalmát fogalmazza meg. A qumráni magyarázat a törvény szellemét értelmezi.

Míndezék ismeretében tehát a *Közösség szabályzata*ban említett, „Cádoq fiai, a papok szerinti” megtérés a Törvény előírásainak azonos értelmezését és az értelmezéseken alapuló közös gyakorlatot jelent – vagyis egységesen elfogadott *halákát* azaz jogi interpretációt, és az ezen alapuló azonos életvitelt. A „megtérők” egyféleképpen tartották be a házasságra vonatkozó és a tisztasági előírásokat, a szombat megtartására vonatkozó parancsokat, azonos volt szemléletük az eskütételre vonatkozóan; egyszóval, azonos gyakorlatot folytattak jogi ügyleteikben és a mindennapi életben. A „megtérés Cádoq fiai, a papok, a szövetség megtartói szerint” többszöri fordulata a szövegnek: a belépő „visszatér Mózes Tórájához mindenben, amit csak az parancsol, teljes szívvel és teljes lélekkel, mindazon dolgok szerint, amelyeket kinyilatkoztattak Cádoq fiainak, a papoknak” (1QS V.2).

Az irányzatban működő, azt irányító, *cádoqi* származásúaknak mondott papok tehát egy különleges, kinyilatkoztatott tudás birtokosai, és ez a tudás mindenekelőtt a Törvény betartásának mikéntjére – vagyis a *halákái* magyarázatok követésére – vonatkozik.⁷ A közösség tehát vélemény- és magatartás-közösség. Vélemény a *halákát* illetően: amikor a közösségen kívüliekről ír, így fogalmaz: „és ne válaszoljon senki a közösség emberei közül az ő véleményük [vagyis a közösségen kívüli, hazugnak tartott csoport] szerint semmiben, a Tórát és ítéletet illetően” (1QS V.16). Magatartás-közösség az étkezési előírások gyakorlati betartását illetően: „ne egyen vagy igyon semmit az övékéből és ne fogadjon el kezükből semmit ellenérték nélkül” (1QS V.16–17). Hasonlóképpen szembeállítja a „szentek” gyakorlatát és a hamisnak tartott gyakorlatot egy másik hely is (1QS V.18–19).

A közösségbe való belépéskor előírás, hogy megvizsgálják a jelölt szellemét (*dršw 'l ruhwm*), mégpedig értelme (*lpy šklw*) és a közösségben előírt Törvénygyakorlat szempontjából (*wm'šyw b'turb 'l py bny 'brwm*). Az előírók és véleményezők „Áron fiai”, vagyis egy papi csoport (1QS V.21). A tagok a vizsgálat eredményéről igazolást is kapnak; hierarchiájuk ugyanis egy olyan listán alapul, amelynek alapja a tagok értelme és gyakorlata szerint való bejegyzés (*lpy šklw wm'šyw*, 1QS V.23). A vizsga nem egyszeri: az első vizsgálatot évenként megismétlik, és ezek eredménye alapján változhat az egyes tagok besorolása és státusza a közösségben: „Vizsgálják meg szellemüket és cselekedeteiket évről évre, hogy mindenki értelme szerint és útjának tökéletessége szerint emelkedhesen, vagy pedig mulasztásainak megfelelően visszatartsák őt. Intsék meg egymást állhatatosságban és alázatosságban, és egymás iránti kegyes szeretetben” (1QS V.24–25).

Vagyis, a vizsga és a rangsorolás nem csak az elméleti tudást (*škl*) – ez feltehetően a *haláka* ismeretét jelenti – veszi figyelembe, hanem vallási

⁷ A különleges, kinyilatkoztatott tudásra a qumráni irodalom külön kifejezést is ismer, a 'tikot' jelentésű, perzsa eredetű *rz* főnevet. A peserek, a prófétai szövegek megfejtései is ilyen titkok közlései, amelyek ismerete és közlése kiválasztott személyek – a *Habakkuk-peser* szerint az Igaz Tanító – kiváltsága, ld. 1QpHab VII.3–4.8.14.

gyakorlatukat (*m'šyn bħwrh*) – tehát az étel- és tisztasági törvények, böjtök, eskükre vonatkozó előírások stb. – rendszeres betartását, és a betartás mikéntjét. „Szelleme és cselekedetei” (*m'šyhm*) felől vizsgálják egyébként az újoncot is az egyévi próbaidő⁸ után: ha elméleti tudást szerzett, és a gyakorlatban is betartja ezt, felveszik, és ettől kezdve részesülhet a Sokak tiszta ételéből is, vagyis részt vehet a közös étkezéseken (1QS VI.16–17). Ami a Sokak italából való részese-dést jelenti, ezt az újonc csak a második év után teheti. Ennek oka bizonyára a folyadékok tisztaságával kapcsolatos elképzelés. A folyadékok ugyanis érzékenyebb közvetítői a tisztátalanságnak, mint más elemek;⁹ a közösség felfogása szerint tehát az ezekkel való foglalkozás az előírások szigorúbb betartását követeli. Ez lehet az oka annak is, hogy az újonnan belépettek csak meghatározott idő után – miután bizonyították, hogy a tisztasági előírásokat helyesen tartják meg – engedik meg az italokkal való foglalkozást és az azokból való részese-dést.

A *Közösség szabályzatában* leírt, elkülönülő és zárt közösségre vonatkozó szabályzatok e néhány kitétele is azt engedi sejteni, hogy a qumráni telep, amelyet a régészeti dokumentumok tanúsága szerint az i. e. 2. sz. közepén foglaltak el új lakói, nemcsak egy, a mózesi Törvény előírásait szigorúan betartó életforma színhelye volt, hanem egyben oktató- és kutatóhely is, ahol a Törvény tanulmányozása és jogi döntések meghozatala folyt.¹⁰ A *Szabályzatból* is kitűnik, hogy az irányzathoz tartozó, és a Törvény betartását azonos módon felfogó tagok valószínűleg nemcsak a qumráni telepen éltek, hanem más településeken is, ahol nem alkottak zárt közösségeket. Feltehetőleg ilyen, városi vagy falusi településeken élő, és az irányzathoz tartozó személyekről van szó, amikor így ír a *Közösség szabályzata*: „mindenütt, ahol együtt van tíz férfi (*ubkul mqum 'šr šbyh šm 'šrb 'nšym*) a közösség tanácsából, ne hiányozzék közülük a papi személy”. A településen együtt lakók „együtt étkezzenek, együtt imádkozzanak, együtt tanácskozzanak” (1QS VI.2–3). A pap irányításával „együtt tanácskozó” *minján* tanácskozásának tárgya közelebbről nem ismert. Tárgyalásra kerülhettek napi ügyek, ezek pedig óhatatlanul felvetettek a rituális tisztaság megtartásával kapcsolatos gyakorlati problémákat is, a törvényi előírások helyes értelmezésének kérdéseit.

Az elkülönült qumráni közösségben (a *Közösség szabályzata* ugyanis rájuk vonatkozik) a tanácskozás a szabályzat leírása szerint a pap elnökletével zajlott, és

⁸ Probaidőről Josephus, *A zsidó háború* II.8.2–13 leírása is tud.

⁹ Ennek nincs tételes bibliai megfogalmazása, csak a folyadékokkal és az azokkal készült ételek tisztaságával kapcsolatos számtalan magyarázatból tűnik ki. A Qumránban talált szövegek közül több is foglalkozik folyadékok tisztaságával, mint például 4Q284a (4QLeqet) a kosárba gyűjtött, kicsorduló levű gyümölcsök feldolgozásának tisztasági kérdéseivel, vagy 4QMMT egyik töredéke (4Q394 8 iv) a tiszta edényből tisztátalanba öntött folyadék tisztaságának kérdésével.

¹⁰ A hely korábban, a királyság alatt is lakóhely volt, azonban még a babilóni fogság előtt lakatlanná válhatott, az i. e. 2. sz.-i betelepülők új foglakók voltak. R. de Vaux-nak az ásatásokról készített jegyzetei évtizedekkel halála után jelentek meg, ld. Humbert 1994. A telep régészetéről ld. még Laperrousaz 1976; Magness 2003; Magness 2004.

azon mindenkit rangja – azaz a már korábban bizonyított tudása és Tóragyakorlata – alapján kérdeztek. Egy-egy közös témát tárgyaltak tehát meg sorrendben, amellyel kapcsolatban mindenki elmondhatta a véleményét (1QS VI.4). A vitát feltehetően írásba foglalták, ennek módja, felépítése azonban nem ismeretes – és az sem, hogy a felvetett problémát valamint az ezzel kapcsolatos véleményeket rögzítették-e, esetleg csak a vita eredményét foglalták írásba.

A Tóra-magyarázás állandó kötelezettség volt minden olyan helyen, „ahol tízen együtt vannak”: „ne hiányozzanak sehol... azok az emberek, akik a Tórát kutatják nappal és éjjel, állandóan, egyik a másikat váltva” (1QS VI.6–7). A zárt közösségben, a telepen élőknek pedig egyenesen állandó kötelességük volt a hasonló tevékenység: „A Sokak pedig virrasszák át együtt az év minden éjszakájának egyharmadát, hogy olvassák a könyvet (*lqrw' hšpr*) és ítéletet vitassanak (*lđmš' mšpt*), és hogy együtt imádkozzanak” (1QS VI.7–8). A könyv, amelyet olvasnak: a Tóra, az ítélet pedig, amelyet megvitatnak: az előírásokkal kapcsolatos döntések. A *mšpt* főnév jelentése: ítélet, döntés. Nem azonos a „parancsolat, előírás” fogalmával, amelyet rendszerint a *hq* kifejezés jelöl. Ezzel szemben a *mšpt* az értelmezés eredményét, döntvényt jelenthet – ilyen döntvények megfogalmazása eredményezhette a Qumránban fennmaradt *halákei* szövegeket.

A döntési területek másik része a szervezettel kapcsolatos kérdések megvitatása és az ezekben való döntés, valamint a fegyelmi ügyek tárgyalása lehetett. Ez a plénumon történt, a Sokak jelenlétében – szemben a *minjában* történő, papi személy által vezetett „szemináriumokkal”. A Sokak ülésének rendjével a *Közösség szabályzatában* külön rész (eredetileg talán külön szabályzat?) foglalkozik (1QS VI.8–23).¹¹ A plénium ülésén mindenki rangja szerint vehet részt (*š' r kl b'm*) ülhet le. A népen belül is rangrend van (*š' r btkwm*). A *Közösség szabályzata* alapján ugyan az ülések ismertebb témái a fegyelmi ügyek, amelyeket és amelyek szankcióit a *Közösség szabályzatának* külön része (1QS VI.24–VII.25) foglalja magába. A tanács itt egyfajta fegyelmi testületként működik. A Büntetések a *Közösség szabályzatának* jól ismert és sokat tárgyalt része. A döntnökök testülete azonban nem csupán az itt felhozott esetekkel, vagyis a szabályzat ellen elkövetett vétségekkel foglalkozott. Arra egyébként, hogy a közösség tagjai fő feladatának a Tóra betartását tekintették, ez a szöveg is, más is, több alkalommal hivatkozik; és ezzel kapcsolatos a legsúlyosabb büntetés is: „aki készakarva vagy hanyagságból megszeg bármit is Mózes Tórájából, küldjék el őt a Község tanácsából, és ne térhessen vissza többé” (1QS VIII.22–23).

A plénium tevékenységének fontos részét képezhették a Törvény betartásával kapcsolatos kérdések, elsősorban tisztasági kérdések megvitatása, a helyes gyakorlatról határozó döntések. A plénium tanácskozásainak rendjét szabályozó rész ugyanis a plénium feladatai között az első helyen említi azt, hogy „És így kérdezzék őket az ítéletről (*lmšpt*), és minden végzésről (*wlkwl š't*), valamint a So-

¹¹ A szöveg fejlődéséről és a közösség változásairól alkotott elméleteket ld. Gagnon 1992; Alexander 1996; Metsu 1997; Schofield 2009.

kakat illető ügyről (*dbt*), mindenki tudását nyújtván” (1QS VI.9–10). A szövegben említettek nem jelenthetnek fegyelmi döntést, hiszen azokat kész formában tartalmazza a fegyelmi szabályzat; fegyelmi vétségek tekintetében csak az elkövetés tényét kellett megvitatni és alkalmazni az előre kiszabott szankciót. A *mšp* és az *’š* döntést, illetve véleményt jelent, valamely kérdésre adott válasz megfogalmazását. Az ilyen döntések kötelező érvényűek lehettek az irányzat követőinek összességére.¹²

A közösségbe belépni kívánó újoncot egy év próbaidőnek vetik alá. Ezen idő alatt oktatják őt „a közösség összes ítéletében” (1QS VI.15), vagyis a Törvény betartására vonatkozó magyarázataikban, *halákájukban*. A próbaidő végeztével a jelölt vizsgát tesz elméleti tudását és gyakorlatát illetően. Hasonló vizsgáról tudósít a *Damaszkuszi irat* is, ahol a Sokak körébe lépni kívánó újonc a Felügyelő előtt tesz vizsgát (CD XV.8–11). A közösség, amelynek képe ez utóbbi, a *Damaszkuszi irat* szövege alapján bontakozik ki, más, mint a *Közösség szabályzatában* említett; tagjai városokban és falvakban élnek, de nem zárt közösségben. Ami összeköti őket, az a közös *halákám* alapuló életmód és bizonyos szervezeti kötöttségek. A Sokak közé lépő és a Felügyelő előtt vizsgát tevő újonc felvételének lényeges eleme maga a vizsga, amelynek során feltehetőleg számot adott a betartandónak tartott *haláka* ismeretéről.

A különböző kérdések megvitatása nyilvános ülések során a Sokak állandó és rendszeres feladata volt. A *Közösség Szabályzata* tartalmazza az ülés és a vita lefolytatásának rendjét. Az ülés résztvevői: a papok, a vének és a nép, mindenki rangja szerinti helyét elfoglalva vesz részt az ülésen. Így kérdezik őket „az ítéletről (*mšp*) és minden végzésről (*kl ’šh*), valamint a Sokakat illető ügyről (*dbt ’šr jbyh lrbym*)” (1QS VI.8–9). A kérdésekre mindenki legjobb tudását nyújtva válaszol. A kérdezettek rangjuk szerint, rendben válaszolnak (1QS VI.10–11); tehát mindenki elmondja a kérdésről a maga álláspontját, kifejti gondolatmenetét. A kérdezők értelemszerűen a közösség tagjai, a telepen élő teljes jogú tagok lennének. Szövegünk azonban olyanokat is említ, akiknek „közlendője van a Sokakhoz, ám beosztása nem éri el azokét, akik a közösség tanácsát kérdezhetik”. Az ilyenek engedélyt kérhetnek, és ha szót kapnak, kérdezhetnek (1QS VI.12–13).

Feltűnik még a *Közösség szabályzatában* egy tanító funkciójú személy is, a *maszkil* (*mškl*) – ’bölcs, tanító’ (mivel ez utóbbi terminus a *peserekben* és más szövegekben is említett Tanító (*mwrh*) személyére használatos, a *maszkil* alakjára az első terminust használjuk). A Bölcs feladata szemmel láthatóan más, mint a Sokak és a csoportjaik élén álló papoké: az ő nevéhez a barlang-könyvtárból

¹² A *Közösség szabályzatán* (1QS) kívül több szöveg utal arra, hogy a Törvény betartását az irányzat saját értelmezése szerint követelték meg. A 4. barlangban több példányban talált levél (4QMMT), amelyet feltehetően a közösség vezetői fogalmaztak meg, egyfajta manifestum, amely a lényegesnek tartott kérdésekben elfoglalt álláspontokat fogalmazza meg más irányzatok véleményével szemben. Az iratban visszatérő formula a „mi pedig elkülönülünk”. A szöveg kiadása: Qimron – Strugnell 1994.

ismert történetfilozófiai-teológiai iratok fűződnek; azonkívül, a szövegek tanúsága szerint az ő feladata a kiválasztottak prófétai felismerése.¹³ A számára írt előírás, hogy „tanítsa mindazt az értelmet, amit felfedeztek az egyes korokban, valamint a korszak törvényét. Különítse el és mérje meg az igazakat, szellemük szerint. A korszak kiválasztottjait erősítse meg az Ő akarata szerint...” (1QS IX.13–15).

A *baláka* tevékenységre vonatkozóan nemcsak a *Közösség szabályzatának* szűkszavú utalásai ismereteseek, hanem olyan iratok is, amelyek konkrét véleményeket és előírásokat tartalmaznak. Ezek alapján világossá válik, hogy az a közösség, amelyről a *Közösség szabályzata* ad hírt, csak egyik alkotója volt annak a szélesebb irányzatnak, amely ezt az intézményt is létrehozta. A *Damaszkeuszi iratnak* nevezett mű olyan „szövetségkötők”-ről ír, akik nem zárt közösségben, hanem szerte az ország településein, családokban élnek. Életvitelükben azonban ők is elkülönülnek környezetüktől, főként pogány szomszédaiktól, akik nem a mózesi törvények szerint élnek, de elkülönülnek azoktól a zsidóktól is, akik a mózesi Törvényt más értelmezés szerint tartják be. Az irányzatnak ilyen, családokban élő tagjairól egyébként Josephus is ír egyik híradásában (BJ II.8.12–13).

A teljes egészükben *baláka*inak tekinthető, vagy ilyen részeket is tartalmazó szövegek – a *Templomtekercs* (11QT), a *Damaszkeuszi irat* (CD), vagy a 4QMMT *síglummal* jelölt irat (*Megjegyzések a Törvény betartásáról*) – számos olyan esetet említenek, amelyek „polgári” csoportokat (is) érintő esetekkel foglalkoznak.

A *Templomtekercs* (11QT)¹⁴ elsősorban a szentélyre és kultuszra vonatkozó előírásokat interpretál, azonkívül a fizikai és erkölcsi tisztaságokét. „Az a férfi, akinek éjszakai magömlése volt, ne lépjen be a szentély egyetlen részébe se, míg három nap el nem telik. Majd mossa ki ruháit és fürödjön meg az első napon, a harmadik napon pedig mossa ki ruháit és mosakodjon meg, és naplemente után beléphet a szentélybe. Ne lépjenek azonban be tisztátalanságuk szennyeiben szentélyembe, nehogy beszennyezzék” (11QT XLV.7–10). A következők (11QT XLV.11–XLVII.18) mind a tisztátalanság különböző eseteivel foglalkoznak, azokkal, amelyek lehetetlenné teszik, hogy akár tisztátalanság által sújtott személy lépjen a szentélybe, akár ilyen tárgyat vagy terméket vigyenek oda. A tisztátalan állatok (11QT XLVIII), a tisztátalanná vált ház és tárgyak megtisztításának problematikáját (11QT XIX–L.16), valamint a tisztátalanná vált tárgyak és személyek (11QT L.17–L.I.6) kérdéseit tárgyalják.

A *Templomtekercs* feltehetően az irányzat korai szellemi hagyományához tartozik, keletkezése megelőzi az elkülönült közösség létrejöttét. Ez a közösség ugyanis, minden jel szerint, elkülönült a jeruzsálemi szentélytől is, tagjai nem mutattak be ott áldozatot. A szentélytől való elkülönülésről Josephus Flavius is tudósít. A jeruzsálemi szentélybe tehát nem jártak, és Qumránban sem volt

¹³ A világrendről és a bölcs helyéről elmélkedik a *Bölcs dalai* címen ismert szöveg (Songs of the Sage, 4Q510–11, 4QShir^a, 4QShir^b) is. Szövegkiadás: Baillet 1982.

¹⁴ Szövegkiadásai: Yadin 1977 [angol nyelven: 1983]; Qimron 1996.

kultusz. Ismeretes az is, hogy az elkülönülés után komoly ellentét alakult ki az iratokban Gonosz Papnak nevezett személlyel: vele kapcsolatban többféle azonosítás is van forgalomban, a két, egymással vetélkedő vezető vélemény Jónátán főpappal (152–142), vagy Alexandrosz Jannaiossal (103–76) azonosítja.¹⁵ A *Habakkuk-peser* a főpap-utódok sorát is ellenségnek tekintette.¹⁶

Ugyanakkor más iratokban papok és lévíták szerepelnek, sőt, kiemelt helyük van a Cádóq fiainak nevezett papoknak.¹⁷ Utóbbiak csak bizonyos iratokban és föltehetőleg az irányzat életének meghatározott szakaszaiban szerepelnek, és valószínűleg nem a kezdetektől. Mint említettük, az esszéus irányzat elszakadása a Templomtól sem az irányzat kialakulásának kezdeti idejére datálható esemény, hiszen a *Templomtekercs* még az ideális templomot és az abban folytatandó gyakorlatot mutatja be¹⁸ – tehát ezekkel szemben legalábbis elvárásai voltak a *Templomtekercs* szerzőjének és az irányzat tagjainak. Ami a *Templomtekercs* datálását illeti: a szöveg alapjai bizonyosan jóval régebbiek, mint a közösség fizikai elkülönülése, a qumráni telep létrehozása az i. e. 2. sz. derekán (ez lehetett az az idő, amelytől fogva nem vettek részt a jeruzsálemi kultuszban).¹⁹

Ha nem volt kultusz, miben állt a telep lakói és az irányzat vidéken élő követői vallásossága? Josephus leírásaiból is, és a szövegekből (elsősorban a *Közösség szabályzatából*) kitűnik, hogy a telepen élők közösen étkeztek, előtte együtt mondtak imát, és az ételre a pap mondott áldást. Bizonyos naptári szövegek (4QMMT és a *Templomtekercs* naptárai) fényt vetnek arra is, hogy a qumrániaknak három külön ünnepük is volt a bibliaiak mellett (az új olaj, az újbor és a fahordás ünnepnapjai).²⁰ Időszámítási rendszerük, naptáruk is eltérő volt a többiekétől. A *Habakkuk-peser* egyik helye a Gonosz Pap támadásáról ír az Igaz

¹⁵ Az azonosításról összefoglalóan ld. Vermes 1981. Van der Woude 1982 a hasmóneus uralkodók sorával azonosítja a Gonosz Papot.

¹⁶ Kétségtelen a nevek kollektív értelemben való használata, azonban a *Habakkuk-peser*ben említett események csak az Alexandrosz és fiai idején történt eseményekkel azonosíthatók; következőképpen a Gonosz Pap elnevezés csak a dinasztia két generációjára – a népe körében igen népszerűn Alexandroszra, illetve fiaira, akiknek idején a római hódítás bekövetkezett – vonatkoztatható. A hódítást a *Habakkuk-peser* isteni büntetésként értékeli. Erről az azonosításról ld. Fröhlich 1986.

¹⁷ A kifejezés a héber Ószövetségben csak Ezékiel próféta könyvében fordul elő (Ez 40,46; 44,15; 48,11). A Biblián kívüli iratok közül különösen sokat említi őket a *Damaszkuszi irat* és annak a csak Qumránból ismert héber nyelvű töredékei. Az említések a közösség körében működő papokkal kapcsolatosak. A *Damaszkuszi irat*ról ld. Schechter 1970. A terminusról a qumráni szövegekben: Davies 1987.

¹⁸ A *Templomtekercs* egy ideális templom képét és szertartásait írja le, amelyek a jövőben fognak majd megvalósulni, Isten szavai szerint: „amikor megteremtem majd szentélyemet, hogy megalapítsam azt magamnak örök időkre, a szerint a szövetség szerint, amelyet Jákobbal kötöttem Bét-Élben” 11QTS XXIX.9–10.

¹⁹ A *Templomtekercs* szövegét az i. e. 5–4. sz.-ra datálja Stegemann 1988. A legkésőbbi datálás (i. sz. 1. sz.) Barbara Thieringé, ld. Thiering 1989. A legtöbb kutató az i. e. 2. sz.-ra datálja szöveget. Ez a dátum egyébként egy folyamatos szerkesztői munka befejezését jelentheti; a források, amelyekből a szerkesztők dolgoztak, akár több évszázaddal is korábbiak lehetnek.

²⁰ A qumráni szövegekben található külön ünnepekről ld. VanderKam 2000: kül. 291.

Tanító ellen. A szöveg szerint „a nyugalomra rendelt időszakban, Engesztelésnapon jelent meg előttük, hogy elkábítsa őket, és hogy botlásra készítse őket szombati pihenésük bőjtös napján” (1QpHab XI.4–8). Az eset megtörténte csak olyan környezetben volt lehetséges, amelyben a közösség Engesztelésnapja más napra esett, mint a Jeruzsálemben tartott azonos nevű ünnep. Ellenkező esetben a Gonosz Pap (valamelyik hasmóneus uralkodó, tehát főpap, és nem egyszerű pap), nem jelenhetett volna meg a Templomon kívül más színhelyen, vagyis a közösség lakóhelyén.

Közös volt még a közösség és szerte az országban élők jogmagyarázata, *halákaja*, s ennek alapján az ételtörvényeket, házasságot, esküket, tisztasági előírásokat illető mindennapi gyakorlatuk. Ez volt a fogság utáni zsidóság különböző csoportjainak önmeghatározása.

Hogy mennyire fontos volt ez, bizonyítják a *Damaszkuszi iratnak* (CD) a 4. sz. barlangban talált és sokáig nem közölt, csak az utóbbi években megjelent töredékei. Az irat összefüggő szövege a Kairói Genizából ismert, a 19. század utolsó éveiben (1896) találták ott, és csaknem másfél évtized múlva került kiadásra. Mint azt már említettem, a *Damaszkuszi Irat* (CD) az a szöveg, amely nem zárt közösségről tudósít, hanem családokban, az ország településein élők csoportjairól. A szöveg számos helye ezek számára ad *halákai* magyarázatot a Törvény betartását illetően. A genizából ismert szöveg nem teljes, hiányzik a befejezése. A 4. sz. barlangból előkerült töredékek számos olyan részletet tartalmaznak, amelyek a geniza-szövegből nem ismertek. Ezek a részek alkották feltehetőleg a szöveg befejezését. A töredékek szinte kivétel nélkül ún. *halákai* szövegeket tartalmaznak a Törvény megtartása módjának különböző kérdéseiről: a szombat megtartásáról (szombati ruhaviselés, edényhordozás), a pogányoknak szolgáló ároni papok későbbi sorsáról, a lepra természetéről, a nő tisztulásáról, a tallózásról, a házaselet tisztaságáról – még Ádám teremtésének bibliai történetét is a jogi magyarázatok szemszögéből idézve fel.²¹

A hat kézirat töredékeiben is fennmaradt 4QMMT teljes egészében *halákai* tartalmaz.²² Az irat egy levél, amelyet más csoport(ok)hoz intéztek, a közösség szellemi vezetőinek megfogalmazásában. Nem lehetetlen az sem, hogy a több qumráni iratban is emlegetett Igaz Tanítótól származik, aki egyébként föltehetően papi személy volt. A levél tételes *halákai* döntéseket közöl tisztasági kérdésekben, világosan elhatárolva a levélírók véleményét más csoportokétól a „mi pedig azt mondjuk” formula visszatérő alkalmazásával. Az előírások betartása kötelező érvényű az irányzat tagjai számára a következő területeken: áldozatok elfogyasztása, vörös üsző áldozata utáni megtisztulás, vemhes állat feláldozása, házassági előírások (ammoni, moábi, *mamszer*, sérült heréjű), tisztátalan és tiszta állatok bőréből és csontjából készült tárgyak, vakok és siketek

²¹ Ádámot és Évát csak megteremtésük és a születéssel járó tisztátalanság periódusának letelte után viszik be az Éden szent helyére, hogy tisztátalan ne sérthesse meg a hely szentségét.

²² Ld. 12. jegyzet.

törvényhez és ítélethez való viszonya, folyadékok tisztasága és zsongék felajánlása.

4QMMT kultuszra és áldozatokra vonatkozó fejtegetései valószínűleg csak elméletiek, hiszen a telepen nem folytak áldozatok. A szertartások helyes menétét taglaló levél a jeruzsálemi papság helytelen gyakorlatára kíván rávilágítani. Ami a döntések gyakorlati alkalmazását és a döntéshozók személyeit illeti, a *Damaszkuszi irat*ban található egy megjegyzés: „Ha pedig a leprásra vonatkozó törvény [Lev 13–14] ítéletét kell valakire (alkalmazni), jöjjön a pap, és álljon meg a táborban, és tájékoztassa őt a felügyelő a Tóra (vonatkozó) szakaszáról. Ha pedig ő [a pap] tudatlan (*ph*) lenne is, mégis ő különítse el a személyt, mivel őket [a papokat] illeti a döntés”. (CD XIII.4–7). A pap együgyűsége itt döntésképtelenséget jelent. A papok feladata ugyanis, Lev 10,10 meghatározása szerint „... hogy megkülönböztessék a szentet és a nem szentet, a tisztátalant és a tisztát...”. Az általánosságban csak leprának (*sr'ā*) nevezett, bőrelhalással és -leválással járó bőrbetegség esetében a gyógyulás tényét vagy annak hiányát kell megállapítani meghatározott kritériumok (a folt színe, állaga, továbbterjedése vagy visszahúzódása, a körülötte levő szőrzet jellege) alapján. Az ószövetségi előírások alapján rekonstruálható gyakorlat szerint a papok feladata volt, hogy bármely, tisztátalanságából fizikailag megtisztult személyt megvizsgáljanak és a gyógyulás illetve a tisztulási idő letelte után tisztának nyilvánítsanak. Ez a feladat egyben privilégium is volt: a papokon kívül más nem végezhetette. Ez azt is jelenti, hogy a papi csoport volt a tisztátalanságokkal kapcsolatos tudás, ismeretek birtokosa, az ő kompetenciájukba tartozott pl. eldönteni, hogy a lepra (*sr'ā*) által sújtott beteget gyógyulnak, majd tisztának lehet-e nyilvánítani.²³ Az ezekkel kapcsolatos döntések meghozatala komoly ismereteket előfeltételezett és igényelt. Az ismeretek átadásának módjáról nincs forrásunk. Valószínű azonban, hogy intézményes formában és a templomban vagy annak közelében folyt. Nem véletlen, hogy a *Közösség szabályzata* és a *Damaszkuszi irat* is papi vezetőt ír elő a Tórát tanulmányozó csoportok számára. Ők rendelkezhetek ugyanis elegendő ismerettel és gyakorlati tudással a tisztasággal kapcsolatos problémák terén.²⁴

A *Damaszkuszi irat*ban a jelzett helyen említett pap azonban vagy nem ismerte kellő alapossággal a betegség leírását, vagy nem volt képes megítélni a szindrómát, a betegség tendenciáját. Ebben az esetben rendelkezésére állt egy, a döntését előkészítő személy. Ki lehetett ez? Mindenesetre olyasvalakinek kellett lennie, aki rendelkezett az ilyen kérdések eldöntéséhez szükséges tudással. A *Közösség szabályzatából* idézett helyek alapján leszűrhető, hogy a qumráni

²³ Vö. Lev 13,2,9; 14,35. Jézus ennek megfelelően szólítja fel az általa meggyógyított leprást, hogy a gyógyulást pappal ellenőriztesse, Mt 8,4; Mk 1,44; Lk 5,14.

²⁴ A *Damaszkuszi irat* Qumránból több példányban előkerült töredékeiben (4Q266–273, 5Q12, 6Q15) tisztasági előírásokkal – egyebek közt a „lepra” tüneteiről és a gyógyulás jeleiről – olvashatók részletes leírások. A szövegeket feltehetőleg kézikönyvként használták a gyógyulás tényét illető döntések meghozatalánál.

telep nemcsak egy közösségi életforma színhelye volt, ahol az ott élők közösen dolgoztak, étkeztek, imádkoztak, és papok vezetésével tanulmányozták a Tórát. A telep tehát egyfajta oktatási központ lehetett, amely a Tóra interpretációjában és a *halákában* jártas személyeket képezett, és amelynek fenntartását a naponként végzett közös munka biztosította. A képzés rendszeres volt: az évenkénti vizsgálatok a jelölt szelleméről és tudásáról ehhez adtak képesítést. A Tórát papok vezetésével tanulmányozó nem papi személyek így szerezhettek kellő ismereteket a tisztasággal kapcsolatos *halákában*. A Qumránban oktatott tananyagot illusztrálja a *Damaszkuszi iratban* szereplő *halákái* anyag, amely egyébként részletes útmutatást ad a „leprás” betegségének megítéléséhez is.

A *Rabbim* – a közösség tanácsának tagjai, akiknek többsége nem pap volt, de papok vezetésével tanulta az előírások értelmezését – mindenesetre ilyen, döntés előkészítésére és megfogalmazására alkalmas személyek lehettek. Mint ilyenek alkalmasak voltak arra, hogy a tisztasággal kapcsolatos kérdésekben megalapozottan döntsenek és tudásuk és döntésképeségük folytán vallási vezetőivé válhassanak egy-egy közösségnek, hasonlóképpen a talmudi rabbihoz, aki elsősorban a Biblia és a szóbeli Törvény magyarázója és kifejtőjeként, valamint döntőnként ismert.

PRIMER FORRÁSOK, SZÖVEGKIADÁSOK

- | | |
|---|---|
| 1QS | James H. Charlesworth et alia, <i>The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Rule of the Community and Related Documents, vol. 1</i> , Tübingen, Louisville: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. |
| CD | Magen Broshi, <i>The Damascus Document Reconsidered</i> , Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992. |
| 1QpHab | William H. Brownlee, <i>The Midrash Pesher of Habakkuk: Text, Translation, Exposition with an Introduction</i> (SBLMS 24), Missoula, Mont.: SBL, 1979. |
| 4QMMT | |
| Qimron – Strugnell 1994 | Elisha Qimron – J. Strugnell, <i>Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah</i> (DJD 10), Oxford: Clarendon Press. |
| 4Q510–11, 4QShir ^a , 4QShir ^b | |
| Baillet 1982 | Maurice Baillet, <i>Qumrân Grotte 4, III: (4Q482–4Q520)</i> (DJD 7), Oxford: Clarendon Press, 215–219. |
| 11QTS | |
| Yadin 1977 | Yigael Yadin, <i>Megillat ha-Miqdas I–III</i> , Jerusalem: Hékal ha-Széfer [angol kiadás: 1983]. |
| Qimron 1996 | Elisha Qimron, <i>The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions</i> , Beer Sheva – Jerusalem: Ben Gurion University – Israel Exploration Society. |
| Josephus Flavius | <i>Josephus, Works</i> (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press, 1963–1993. |

- Cross – Eshel 1997 Frank Moore Cross – Esther Eshel, „Ostraca from Khirbet Qumran” in *IEJ* 47: 17–28.
- Cross – Eshel 2000 Frank Moore Cross – Esther Eshel, „KhQOstrakon”, in P. Alexander et al (szerk.), *Miscellanea, Part I* (DJD 36), Oxford: Clarendon Press, 497–507.
- Doudna 2004 Greg Doudna, „Ostraca KhQ1 and KhQ2 from the cemetery of Qumran: a new edition”, in *The Journal of Hebrew Scriptures* 5, www.jhsonline.org/Articles/article_35.pdf.
- Yardeni 1997 Ada Yardeni, „A Draft of a Deed on an Ostrakon from Khirbet Qumrán” in *IEJ* 47: 233–237.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Alexander 1996 Philip S. Alexander, „The Redaction-History of Serekh ha-Yahad: A Proposal” in *RevQ* 17: 437–457.
- Cryer 1997 Frederick H. Cryer, „The Qumran Conveyance: A Reply to F.M. Cross and E. Eshel” in *SJOT* 11: 232–240.
- Davies 1987 Philip R. Davies, „Sons of Zadok”, in *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 94), Atlanta, GA: Scholars Press.
- Fröhlich 1986 Ida Fröhlich, „Le genre littéraire des *Pesharim* de Qumrán” in *RevQ* 47: 383–398.
- Gagnon 1992 Robert A. J. Gagnon, „How did the Rule of the Community Obtain Its Final Shape? A Review of Scholarly Research” in *JSP* 10: 61–79.
- Humbert 1994 Jean-Baptiste Humbert et al., *Fouilles de Khirbet Qumrán et de Ain Feskha I*, Fribourg: Éditions universitaires de Fribourg.
- Laperrousaz 1976 Ernest-Marie Laperrousaz, *Qumrán. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site*, Paris: Picard.
- Magness 2003 Jodi Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL), Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Magness 2004 Jodi Magness, *Debating Qumran: Collected Essays on Its Archaeology* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 4), Leuven: Peeters.
- Metso 1997 Sarianna Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden: Brill.
- Schechter 1970 Solomon Schechter, „Fragments of a Zadokite Work”, in *Documents of Jewish Sectaries*, New York: KTAV Publishing House, ix–lxix, 1–20 [a szerző 1910-ben megjelent cikkének reprintje].

- Schofield 2009 Alison Schofield, *From Qumran to the Yabad. A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule* (STDJ 77), Leiden – Boston: Brill.
- Stegemann 1988 Hartmut Stegemann, „The origins of the Temple Scroll”, in: J.A. Emerton (szerk.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (SVT 40), Leiden: Brill, 235–256.
- Thiering 1989 Barbara Thiering, „The Date of Composition of the Temple Scroll” in G. Brooke (szerk.), *Temple Scroll Studies* (JSP Supplements 7), Sheffield: Sheffield Academic Press, 99–120.
- Vermes 1981 Geza Vermes, „The Essenes and History” in *JJS* 32: 18–31.
- van der Woude 1982 Adam S. van der Woude, „Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary” in *JJS* 33: 349–359.
- VanderKam 2000 James C. VanderKam, „Festivals”, in L.H. Schiffman – J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Oxford University Press, 290–292.

A QUMRÁNI JEREMLÁS APOKRIFON

AVAGY ADALÉKOK JEREMIÁS PRÓFÉTA SZEREPÉHEZ A KORAI ZSIDÓ IRODALOMBAN¹

Tamási Balázs

A JEREMLÁS APOKRIFON C TÖREDÉKEI ÉS EGY MŰ REKONSTRUKCIÓJA

Tanulmányomban azt kívánom bemutatni, hogy a szentírási Jeremiás alakját hogyan értelmezik újra egy qumráni szövegben, amely érdekes módon a próféta nevében fogalmaz meg Izrael múltjáról és jövőjéről szóló új „próféciaikat”. Ennek vizsgálatához mindenekelőtt a kézirat töredékeket és az azokból rekonstruált iratról szükséges röviden beszélni.

A qumráni 4-es számú barlangból előkerült kéziratcsoport (4Q383, 4Q385–4Q390) megközelítően 225 db² apró pergamentöredéket tartalmaz, amelyek javarészt az i. e. 1. század második felére datálhatók.³ Először John Strugnell tanulmányozta és csoportosította a töredékeket,⁴ majd Strugnell irányítása mellett Devorah Dimant is bekapcsolódott az azonosítási munkálatokba és előzetes publikálásukba.⁵ Később az izraeli kutatónő önállóan dolgozott a töredékekkel, és több évtizedes kutatói és publikációs folyamat eredményeként végül két különálló művet rekonstruált belőlük, amelyek 2001-

¹ A korábbi tanítvány, aki oly szerencsés volt, hogy hebraisztika szakos hallgatóként korunk egyedülállóan nagy tudású rabbijától hallgathatott zsidó liturgia órákat, e tanulmánnyal szeretné mély tisztelettel és szeretettel köszönteni 90. születésnapja alkalmából a felejtethetetlen tanárt és a nagyhatású tudóst, Prof. Schweitzer József nyugalmazott országos főrabbit.

² Henze 2009: 26.

³ A kézirat töredékek zömében a késő hasmóneus korra, azaz az i. e. 50–25 közti időre datálhatók, kivéve a 4Q391-es töredéket, amely az i. e. 2. század utolsó évtizedeire keltezhető, illetve a 4Q390-es kéziratot, amelyet az i. e. 30–20 közötti években írtak, vö. Dimant 2001: 8–9 és 92–94.

⁴ Ennek eredményeképpen először 1956-ban kapunk hírt a töredékekről és azok tartalmáról, amelyet Strugnell úgy aposztrofál, mint „un écrit pseudo-jérémien”, vö. Strugnell 1956: 65. A következő hírt négy évvel később kapjuk, amikor Strugnell e kéziratcsoporton belül egy „Pseudo-Ezékiel” részről tesz említést, amely az ún. *merkavah*-látomást fogalmazza újra, vö. Strugnell 1960: 344.

⁵ Ez 1985-től történt meg, ettől kezdve a két kutató több *Pseudo-Ezékiel*-töredéket publikál előzetesen, vö. Strugnell – Dimant 1988: 45–56 és Strugnell – Dimant 1990: 331–348.

es hivatalos publikálásukkor a *Jeremiás apokrifon A és C*,⁶ valamint a *Pszendo-Ezékiel* elnevezéseket kapták.

A *Jeremiás apokrifon*-töredékekhez paleográfaiilag hasonló *Pszendo-Ezékiel*-töredékek Ezékieltől származó szentírási próféciaikat értelmeznek újra, például a mennyei trónszekérről és a négy vadállatról szóló látomásokat (4Q385 6, vö. Ez 1 és Ez 10), valamint a kiszáradt csontokról szóló látomást (4Q385 2 és 4Q385 3, 4Q386 1 I. col., és 4Q388 7 II–VII. col., vö. Ez 37,1–14). Ilyen egyértelműen újraírt tematikus próféciaikat a *Jeremiás apokrifon* esetében nem találunk, e töredékek ugyanis főként jeremiási és deuteronomiumi verseket, továbbá más prófétáktól, például Náhumtól (3,8–10) vett idézeteket aktualizálnak (4Q385a 17 a–e II. col. 4–9, vö. Náh 3,8–10), vagy ezektől függetlenül, szentírási stílust mímelve írnak a fogság előtti és utáni korszakokról, kiváltképp a hellenisztikus kori eseményekre koncentrálnak. Továbbá olyan önálló töredékek is előkerültek, amelyek Jeremiásnak a szentély pusztulásával és a fogság kezdetével kapcsolatos ténykedéséről kivonatossan tartalmazznak narratív részleteket.

A tanulmány tárgyát képező *Jeremiás apokrifon* rekonstrukciójával kapcsolatban előzetesen elmondható, hogy a sok megoldatlan kérdés ellenére Dimant a tudományos közvélemény által nagyrészt elfogadott alternatívát kínálja. Ennek során megpróbálja igazolni, hogy hat jól elkülöníthető töredékcsoport (4Q385a, 4Q387, 4Q387a, 4Q388a, 4Q389, 4Q390), illetve azok nagyon töredékes másolatai egy Jeremiás nevében írt mű részeit képviselik (= *Jeremiás apokrifon C*). A kéziratok paleográfiai hasonlóságán és egykorúságán túl Dimant rámutat a töredékekben szereplő sorok közötti átfedésekre, a stílári és tartalmi párhuzamokra is.

A rekonstruált mű szerzője feltehetően az i. e. 2. század végén írta a hosszadalmas történelmi próféciaját Jeremiás próféta nevében, Izrael babiloni fogság előtti múltjáról és a fogságot követő korszakairól, egészen egy eszkatológikus háborúig előre vetítve az eseményeket.⁷ Minden bizonnyal az irat első részét azok a töredékek alkotják, amelyek igei múlt időt használva az egyiptomi kivonulásról, a bírák idejéről (Elkána és Sámuel), a monarchia koráról (Dávid és Salamon) és az első szentély „tévelygésekkel” jellemezhető korszakáról írnak tömören. A rekonstrukció értelmében ezután következnek azok a töredékek, amelyek igei jövő időben tartalmazznak jövődöléseket a második szentély koráról és egy végső korszakról.⁸ Ennek a történelmi próféciaának adnak keretet –

⁶ A *Jeremiás apokrifon C* töredékeinek előzetes kiadásához lásd Dimant 1992, Dimant 1994, Dimant 1995, Dimant 1997. Az összes töredék hivatalos kiadásához lásd Dimant 2001. Az apokrifonhoz külön lásd Dimant 2001: 91–260. A tanulmányom során a töredékek hivatalos, 2001-es kiadásában használt (a korábbi kiadásoktól eltérő) töredékszámozást követem. A papirusz kéziratokat (4Q384 és 4Q391) külön publikálta Smith 1995: 137–152 és 153–193. Emiatt kapták végül a többi Jeremiással kapcsolatos iratok Dimanttól az „A” és „C” jelzést.

⁷ Dimant 2001: 96–100.

⁸ Ibid. 100.

Dimant rekonstrukciójában – a Jeremiás prófétához és a babiloni fogsághoz köthető eseményekről tudósító töredékek. A mű elejére helyezett kisebb töredékben (4Q389 1) elbeszél jelenet szerint Babilonban, a Szúr folyó mellett olvassák fel nyilvánosan az Egyiptomból Jeremiás által a népnek küldött próféciát. Dimant megítélése alapján ez a rész a hosszadalmas történelmi prófécia bevezetésére szolgál.⁹ Az apokrifon befejező részeként értelmezett töredékek (4Q385a frg.18 i–ii) Jeremiás tevékenységéről számolnak be a szentély pusztulását követően.

Tanulmányomban a Jeremiás-narratívát tartalmazó töredékekkel, valamint a 4Q383-as fragmentummal kívánok foglalkozni, amelyet Dimant bizonyos okok miatt nem az apokrifon részeként értelmez. A vizsgálat során össze fogom vetni a Jeremiásra vonatkozó részeket azok szentírásai háttérrel, és rámutatok más, szentíráson kívüli párhuzamaira. A többi töredékre, illetve a hosszú történelmi próféciára a kérdéskör komplexitása és jelentős terjedelme miatt nem fogok kitérni.

A qumráni *Jeremiás apokrifon* idevonatkozó töredékeinek tárgyalása előtt röviden ismertetném a szövegrekonstrukció legfőbb nehézségeit.

ÉSZREVÉTELEK AZ APOKRIFON REKONSTRUKCIÓJÁRÓL

Terjedelmi korlátok miatt nincs arra lehetőség, hogy Dimant javasolt rekonstrukciójának részletes tárgyalásába bocsátkozzunk, mégis szükséges rámutatni a legfontosabb problémákra. Dimant elképzelése szerint a szöveg gerincét egy általa rekonstruált 18 soros szövegrész adja, amely a fogság utáni korokról és a nép tévelygéseiről beszél. A központi szövegkorpuszt a legépebb kézirat (4Q387 2 i–ii), valamint az azzal párhuzamos sorokat megőrző kisebb töredékek segítségével (4Q385a-4, 4Q388a-7 ii, 4Q389-8-ii)¹⁰ állítja össze.

Az *első* problémát az jelentheti, hogy a vele átfedéseket nem tartalmazó többi töredékkel mit kezdünk. Ez még áthidalható az Izrael fogság előtti koráról szóló anonim próféciákat illetően (pl. 4Q388a 1 és 2; 4Q389 4 és 5, stb.), ha azokat kronologikusan helyezzük el a művön belül. A rekonstrukció valódi Achilles-sarka az, hogy a Jeremiást név szerint is említő narratív részek¹¹ semmilyen átfedésben és kontinuitásban nem állnak az említett anonim próféciák soraival. Azokat csak paleográfiai és irodalomkritikai szempontok alapján próbálhatjuk meg összekapcsolni a helyesen rekonstruált résszel. Dimant a nehezen lokalizálható és átfedéseket nem tartalmazó szövegtöredékeket tema-

⁹ Ibid. 98–99.

¹⁰ Ibid. 189–190.

¹¹ Jeremiás próféta nevének a *Jeremiás apokrifonon* belüli előfordulásához vö. 4Q383 1, 2; 4Q383 2, 2; 4Q385a 18 I, 2; 4Q385a 18 I, 6; 4Q385a 18 I, 8; 4Q385 18 II, 3; 4Q385 18 II, 4; 4Q385 18 II, 6; 4Q389 1, 5; 4Q385a B, 1.

tikai és szóhasználatbeli hasonlóságok alapján osztályozza, amelyet módszertanilag aggályosnak tartanak egyes kutatók.¹²

A másik probléma az, hogy egyes töredékek mindkét mű, azaz a *Pszéudo-Ezékiel* szöveg és a *Jeremiás apokrifon* C részeként is értelmezhetőek.¹³ Példaként említhetjük a 4Q386 1 III col. szövegét, amely a Jeremiás 51,7-et parafrázeálja, de Dimant témája miatt inkább a *Pszéudo-Ezékiel* részének tartja.¹⁴ A 4Q387 4 I col. szövege több kifejezést is az Ezékiel 38,22-ből kölcsönöz, ennek ellenére Dimant a *Jeremiás apokrifon* C töredékeként definiálja.¹⁵

Harmadik nehézséget a 4Q390-es irat *Jeremiás apokrifonon* belüli státusza jelenti, amely máig megosztja a kutatókat. Egy részük független iratnak tekinti,¹⁶ mivel anonim próféciát tartalmaz, paleográfaiilag eltér a többi töredéktől és a szöveg önmagában is jól értelmezhető. Korábban még Dimant is egy különálló, ún. *Pszéudo-Mózes* iratnak tartotta deuteronomiumi stílusa miatt,¹⁷ de a töredék fent említett 2001-es hivatalos kiadásban már a *Jeremiás apokrifon* C szövegén belül helyezi el. Eszerint Jeremiás Mózeshez hasonló módon deuteronomiumi intelmeket fogalmaz meg, csak épp a második szentély korának eseményeiről.¹⁸

Vannak kutatók, akik elfogadják Dimant utóbbi álláspontját.¹⁹ Saját megítésem az, hogy a 4Q390-es iratnak a *Jeremiás apokrifonon* belüli értelmezésekor Dimant meggyőzően hivatkozik a többi töredékkel való stílári, szóhasználatbeli és témabeli hasonlóságokra. Indokolatlanul szétválasztja egymástól azonban a 4Q390-es irat két szervesen összetartozó töredékét, azt állítván, hogy az abban szereplő második szentély korabeli események kronológiája megköveteli, hogy egy paleográfaiilag eltérő töredéket ékeljen közéjük. A 4Q390-as irat azonos írnoki kéztől származó szövegének a kettéválasztása azért is hibás, mert az irat koherens kronológiai struktúrával rendelkezik, továbbá a benne szereplő hosszabb és rövidebb korszakok évszerinti összege a fogság jól ismert 490 éves időszakát adja ki, amelynek elképzelése Dániel könyvéből is jól ismert (vö. Dán 9,24).²⁰

Végül, Dimant ellentmondásosan a *Jeremiás apokrifon* C töredékeivel paleográfaiilag azonos 4Q383-as kicsiny fragmentumot, amely Jeremiást szintén név szerint említi, nem tekinti a *Jeremiás apokrifon* C részének, s *Jeremiás apokrifon* A-nak nevezvén el, csak tovább komplikálja a töredékek elnevezéseit és számozását. Döntésében arra hivatkozik, hogy mivel a 4Q383 önéletírászerű

¹² Lásd Wacholder 2000: 445–461; Brady 2005: 90–94.

¹³ A kritikákhoz lásd még Wright 2002: 249–253.

¹⁴ Dimant 2001: 66–67.

¹⁵ Dimant 2001: 195–196. Ehhez lásd Wright 2002: 250–251 kritikáját.

¹⁶ Eshel 2005: 102–110; Wermann 2006: 229–255, Reynolds 2011: 281.

¹⁷ Dimant 1992.

¹⁸ Dimant 2001: 93, 100, 235–236; Dimant 2011: 32–37 (különösképp: 36) a kifejezésbeli párhuzamok példáit sorolja fel a 4Q390 és az apokrifon többi töredéke közt.

¹⁹ Lásd Henze 2009: 38; Davis 2011: 468–472 és 482–483.

²⁰ A 4Q390-es töredék periódusainak számításával kapcsolatos alternatív konklúziókhoz lásd Eshel 2005: 103, Werman 2006: 253, Tamási 2009: 322.

hangvételére, s annak egyes szám első személyű narratívájára nem talál a többi ún. ApJerC-töredékben példát, ezért az valószínűleg egy másik mű töredéke lehet.²¹ Ezzel szemben jómagam e töredék apokrifonon belüli elhelyezését tartom indokoltnak.

Nos, a szövegrekonstrukcióval kapcsolatos aggályok ellenére megállapíthatjuk, hogy egyelőre nincs jobb alternatíva. Dimant jogosan érvel legfrissebb cikkében a vele kritikus Monica Brady minimalista álláspontjával szemben, amely szerint a töredékeket csak egy Jeremiásnak és Ezékielnek tulajdonítható nagyobb mű részeként lehetne értelmezni,²² és Bradynak szegezi a kérdést: mivel magyarázná azt, hogy Ezékiel látomása (Ez 37) és a babiloni fogságbeli Jeremiás portréja egyazon művön belül jelenik meg?²³

JEREMIÁS, A MEGHOSSZABBODOTT FOGSÁG ÉS EGY IRODALMI MŰFAJ SZÜLETÉSE

Jeremiás, Ezékiel és Dániel szentírási jövődölései arra ösztönözték a korai zsidó irodalom szerzőit, hogy újraírják és kiegészítsék azokat, úgy, hogy eközben koruk eseményeit értékelik, és megfogalmazzák a jövőre vonatkozó várakozásaikat. Ezt igazolja a Qumránban felfedezett szóban forgó *Jeremiás apokrifon* is, amelyben a Jeremiás által újra elbeszélte történelem egy eszkatológus háborúval és az azt követő végső igazságszolgáltatással zárul le. Az ún. *Pszendo-Ezékiel* szöveg a kiszáradt csontokról szóló szentírási látomást egyértelműen az igaz emberek végső időkben való feltámadásának jutalmaként és ígéretként értelmezi. Qumránból ismeretesek Dániel nevében megfogalmazott pszeudo-profécia is (4Q243–245), amelyek hasonló „történelemszemléletet” tükröznek. A szerzőknek Jeremiással, Ezékiellel és Dániellel kapcsolatos érdeklődése hátterében feltehetően az állhatott, hogy mindhárom prófétai alak²⁴ összefüggésbe hozható a *fogság* gondolkörével. A Babilonból történő visszatérés ellenére a hellenisztikus korban továbbélhetett, vagy újjáéledt az a felfogás a judaizmus eszmei csoportjainak körében, hogy a fogság vallási értelemben nem ért véget az idegen hatalmak jelenléte és a helytelen vallási kultusz miatt.

Erre példa, amikor a Jeremiás könyvében megjövendölt hetven éves fogság (Jer 25,8–14 és 29,4–14) a később kanonikussá vált Dániel könyvében egy hetven évhétből álló, 490 éves időszaként értelmeződik újjá (vö. Dán 9,24). A

²¹ Dimant 2001: 94–95.

²² Brady 2005: 88–109, (különösképp: 90).

²³ Dimant 2011: 21.

²⁴ Annak ellenére, hogy Dániel könyve a héber Szentírás felosztása szerint nem a „Próféták” közé tartozik, mégis Dániel prófétai státuszáról árulkodik a második szentély korának több zsidó szövege. Qumránban egyértelműen prófétának nevezik (4Q174 1–3 ii 3 (cf. 11Q13 2,18), Josephusnál is így jelenik meg (Ant 10.267–269, 10.245–246, 249), és Dánielnek a Septuaginta prófétai könyvei közti helye is valószínűsíthetően ezt a korai zsidó elképzelést őrzi.

fent említett 4Q390-es irat, amelyet a *Jeremiás apokrifon* részének tekintek, e 490 éves struktúrát követi, feltehetően Dániel könyve nyomán.²⁵ A 490 éves meghosszabbodott fogság gondolatára, illetve az ún. évek szerinti történelemszemléletre további példák hozhatók a második szentély korabeli zsidó irodalomból (vö. az 1Hén 93,1–10; 91,11–17; *Jubileumok könyve*, 4Q180; 4Q181; 4QpsJub a-c; 4QpsDan a-b; 11Q*Melkicedeq-irat*, 4Q319; 4Q320; *Lévi Testamentuma* 16–17; *Damaszkuszi irat* 1,5–6).

A qumráni közösség létrejöttének körülményeit ecsetelő *Damaszkuszi irat* a babiloni fogságtól számított 390 évvel későbbre teszi azt az időpontot, amikor az isteni harag letelt, és ezután még 20 évig „tévelyegtek” a közösség alapítói, hogy végül az Igaz Tanító hatására felismerjék a helyes utat (CD 1,4–11). Ez a sok szempontból nehezen érthető szöveg valószínűleg Ezékiel próféta cselekedetét értelmezi újra, aki Izrael vétkeiért 390 napot fekszik egyik oldalán és Júda vétkeiért 20 napot a másikon (Ez 4,4–6), csak itt a napok éveket szimbolizálnak.²⁶

A *Jeremiás apokrifon C* szövege – témája, szóhasználata és műfaja alapján – nem nevezhető *par excellence* közösségi iratnak, ugyanakkor alaptalan volna azt állítani, hogy nem a közösség egyik tagja írta a művet. Mindenesetre az iratról kijelenthető, hogy műfajilag jól illeszkedik a korabeli judaizmus történeti apokaliptizsiseinek sorába.²⁷ Mind a *Jeremiás apokrifon*, mind a *Pseudo-Ezékiel* szöveg sajátos irodalmi műfajt képviselnek. Hol apokaliptizsnek nevezik,²⁸ hol a tágan értelmezett „újraírt Biblia” vagy annak részét képező „újraírt Próféták” kategóriájába sorolják;²⁹ máshol parabiblikus szövegnek nevezik,³⁰ megint máshol „kinyilatkoztató exegézis”-ként értelmezik.³¹ Mindegyik elnevezés a sajátos műfaj egy-egy aspektusát képes csak megragadni, de kielégítő és átfogó terminus eddig nem született.

Indirekt módon, azaz más irodalmi műfajjal történő összehasonlítás révén is tovább közelíthetünk a műfaj mibenlétéhez. Világosan eltér például a qumráni szentírástértelezés tipikus formájától, a *peserektől*. Érdekes megfigyelni azt is, hogy sem a Jeremiás könyvéhez, sem Ezékielhez, sem Dánielhez³² nem írtak ún. *pesereket*.³³ A *peserek* szentírási szakaszokat: vagy nagyobb szövegegysége-

²⁵ A Dániel könyvének 4Q390 szerzője általi újraértelmezéséhez lásd Eshel 2008: 102–110 és Reynolds 2011: 279–294.

²⁶ Fröhlich 2000: 50, 6Jj.

²⁷ Henze 2009: 25–41.

²⁸ Dimant 2001: 100.

²⁹ Brooke 2000a: 2, 696; Brooke 2000b: 2, 779.

³⁰ Brooke 1998: 278–285; Dimant 2001; Lange és Mittmann-Richter 2002: 117–118.

³¹ Jassen 2007: 225–231, 237.

³² A második szentély korának végén Dániel prófétai státuszáról tanúskodik több irat is Qumránból, illetve Josephus is ilyen módon említi Dánielt. Ezt az állapotot tükrözheti az, hogy a Septuaginta szerinti felosztás Dánielt a próféták közé sorolja, illetve ennek megfelelően a kereszténység is ezt a hagyományt őrzi meg.

³³ Brooke 2000b: 2, 779.

ket, vagy teljes prófétai könyveket magyaráznak úgy, hogy a bibliai részeket szó szerint idézik, és aktuális interpretációkat fűznek hozzájuk.³⁴

A korai zsidó irodalom pszeudo-prófeciáinak műfaji meghatározása tehát nem egyszerű feladat. A kutatók által kezdettől fogva e szövegekre használt pszeudo-prófécia elnevezés már eleve, önmagában is nehézséget jelent. Egyfelől azt a kutatói nézőpontot tükrözi, amely szerint ezeket az iratokat csakis a későbbi szentírási kanonikus könyvek fényében lehet definiálni és elnevezni. Ráadásul e művek születésekor a szentírási könyvek textusa nem rögzült teljesen, a kanonikus könyvek köre részben még lezáratlan volt. Például Jeremiás könyvének qumráni kéziratai minimum kétféle (egy maszoréta/proto-rabbinikus, illetve egy, a Sepruainta héber *Vorlagé*jához közel álló) szövegvariánsot mutatnak (vö. 4QJer a,b,c,d). Másfelől, a „pszeudo” terminus magában hordozza azt az elképzelést, hogy a szerzők korábbi autoritások nevében új prófeciákat hamisítottak.

Nos, úgy vélem, hogy ezek az interpretatív célú művek nem a hamisítás vagy megtévesztés céljával születhettek, hanem a korszak bevett irodalmi technikáját, sajátos szentírásertelmezését jelentették, amelyeket egyes zsidó vallási közösségek akár még inspiráltnak is tekinthettek. Ráadásul teljesen más státusszal rendelkezhetek az irodalmi Prófétákhoz képest. E szerzők nyilvánvalóan a próféták nevéhez kapcsolódó tekintély, valamint a hozzájuk kapcsolódó nem-szentírási hagyomány nyomán, archaizáló, szentírási stílusban fogalmaztak újra törzsi és prófétai sorokat úgy, hogy azokat a perzsa és hellenisztikus kor eseményeinek és egy eszmei csoport várakozásainak fényében aktualizálták. Ám eközben nem idézték a szentírási sorokat és értelemszerűen nem használták az „ahogyan meg van írva” (ככה) formulát sem.

Összegezve az eddigieket, az apokrifon megírásának indítéka az a szerzői intenció lehetett, hogy válasz szülessen a meghosszabbodott „fogság” égető kérdésére. A történeti apokalipszis kerettörténetét a fogság kulturális emlékezete – egy hasonló történeti szituációnak a felismerése és egyben felidézése – határozza meg. Ennek során Jeremiásra esik a választás, de mégsem a prófeta alakja áll a szerző érdeklődésének középpontjában, hanem korának Izrael múltjával kapcsolatos tanítását és jelenére vonatkozó értékelését fogalmazza meg. Mindeközben nem rugaszkodik el teljesen a Deuteronomium és a szentírási próféták hagyományától. A késő-hellenisztikus kor szerzője korának tévelygéseit kritikusan szemléli és összekapcsolja a negatív történelmi eseményekkel. Ezt régi prófeciák új jövőndölésekké formálása révén juttatja kifejezésre, melyek egy eszkatológikus háborút és egy utána következő igazságszolgáltatást jeleznek előre.

A korai zsidó irodalomban Jeremiás tekintéllyel rendelkező alakjához olyan hagyományrétegek is hozzátartoztak, amelyek a későbbi kanonizálódás során a

³⁴ Tudjuk, hogy a qumráni közösség érdeklődésének középpontjában álló Izajás könyvéhez, valamint egyes kisprófétákhoz (Ozeás, Mikeás, Náhúm, Habakkuk, Szofonias) viszont készültek ilyen magyarázatok.

héber szentírási szöveghez képest marginalizálódtak, illetve amelyeket keresztények hagyományoztak tovább részben a Septuaginta révén, részben az ún. apokrif iratokon keresztül (pl. Báruk könyve a LXX-ban, 2Báruk, 3Báruk, 4Báruk). Úgy vélem, hogy hiába „csak” egy tömör kerettörténetet jelent a qumráni *Jeremiás apokrifon* Jeremiás-narratívája, mégis értékes korabeli elképzeléseket őrzött meg Jeremiás alakjával, a szentély pusztulásával és a babiloni fogság emlékezetével kapcsolatban.

QUMRÁNI ADALÉKOK JEREMIÁS KORAI ZSIDÓ PORTRÉJÁHOZ

A továbbiakban az apokrifon Jeremiással kapcsolatos töredékeit fogom elemezni.

A bibliainál sokkal rövidebb Jeremiás-narratíva alapvetően a szentírási Jeremiás szöveg idevonatkozó fejezeteit adaptálja és kivonatolja olyan módon, hogy attól részben stílusosan, részben pedig tartalmilag is eltér. Ennek demonstrálásához fontosnak tartom az idevágó négy töredék szövegének közlését. Ezek közül a kettő hosszabb már ismeretes magyar fordításban is,³⁵ amely a kéziratok előzetes publikációját veszi alapul, a kettő rövidebb eddig még nem jelent meg magyarul.

Nos, először lássuk az első töredék Jeruzsálem pusztulásával kapcsolatos beszámolóját.

*4Q385a fig. 18, I col. a-b*³⁶

[	]	1
ויצא ירמיה הנביא מלפני יהוה	]	2
וילך עם ה[שבאים אשר נשבו מארץ ירושלים ויבאו		3
[לרבלה אל [מלך בבל]		4
[בחכות נבחרדן רב הטבחים		
[עם ויקח את כלי בית אלהים את כהנים	]	5
[והחרים] ובני ישראל ויביאם בבל וילך ירמיה הנביא		6
[עמהם עד] הנהר ויצום את אשר יעשו בארץ שביא[ם]		7
[וישמעו] בקול ירמיה לדברים אשר צוהו אלהים		8
[לעשות] וישמרו את ברית אלהי אבותיהם בארץ		9
[בבל ולא יעשו] כאשר עשו הם ומלכיהם כהניהם		10
[שריהם] [ויחללון שם] אלהים ל[טמא]		11

³⁵ Lásd Fröhlich 2000: 224.

³⁶ A héber szöveg közléséhez lásd Dimant 2001: 159–163.

- 1 []
 2 [] ezután eltávozott] Jeremiás próféta az Úr színe elől.
 3 [És ment] a foglyokkal, akiket Jeruzsálem földjéről vittek fogságba. Megérkeztek
 4 [Riblába], Babilon királya elé, amikor Nebuzaradan a testőrség főparancsnoka lesújtott
 5. []kra és elvitte Isten szentélyének edényeit, a papokat,
 6 [a nemeseket], és Izrael fiait elhurcolta Babilonba. Elment Jeremiás próféta
 7 [velük egészen] a folyóig, és megparancsolta nekik, miként cselekedjenek a fogság földjén.
 8. [És hallgassanak] Jeremiás szavára, azokra az intelmekre, amelyeket Isten megparancsolt,
 9 [hogyan megcselekedjék] és megtartsák atyáik Istenének szövetségét [Babilon] földjén,
 10 [és ne tegyenek] úgy, ahogy cselekedtek, ők maguk és királyaik, papjaik,
 11 [fejedelmeik] [hogy,] meggyaláz[ták] Isten [nevét] és hogy [megszentségtelenítsék]

Dimant az előttünk álló 4Q385a 18-as töredéket, ahogy azt már korábban említettem, a rekonstruált szöveg végére helyezi, mintegy a mű konklúziójaként.³⁷ Ez meglátásom szerint egyáltalán nem indokolt. Báruk második könyve (2Báruk), a közel másfél-két évszázaddal későbbre datálható és lényegében a második szentély i. sz. 70-ben bekövetkezett pusztulására reagáló apokrif mű, amely műfaját tekintve a qumráni szöveghez igen hasonló alkotás, más sorrendet követ. Habár a szöveg nem Jeremiást, hanem Bárukot, Jeremiás szentírásbeli írnokát helyezi az események középpontjába, a történelmi apokalipszis kerettörténetét – akárcsak a qumráni *Jeremiás apokrifon C* esetében – az első szentély pusztulásának eseményei adják. Itt azonban azt látjuk, hogy a narratív rész, amely Jeruzsálem és a szentély babiloniak által való elpusztításáról, és Báruk ezzel kapcsolatos cselekedeteiről számol be, a történelmi látomások bevezetésére szolgál. Úgy vélem, hogy ennek a logikus sorrendnek megfelelően a szentély pusztulásáról értesítő qumráni töredéket is a rekonstruált történeti prófécia elejére kellene helyezni. Hiszen Jeremiás a szentély pusztulásának múltbéli okairól a jeruzsálemi katasztrófa után múlt időt használva fogalmaz, és az azt követő, fogság utáni „jövőbeli” (a szerző korára vonatkoztatható) kultikus vétségekről mint *ex eventu*-próféciaíkról, jövő időben beszél.

Ha a töredék első kolumnájának tartalmát vesszük szemügyre, akkor azt láthatjuk, hogy lényegében Jeremiás könyvének 39,3–13; 40,1–6; 52,1–30 sorait és a 2Kir 25 fejezetét foglalja magában kivonatolva. Az egyes szám harmadik személyű narrativa röviden, tizenegy sorban számol be a lakosság második alkalommal történő Babilonba hurcolásáról.

Az első sor Jeremiás legfőbb prófétai aktivitását, Isten és a nép közti mediátori szerepét idézi fel – ez a prófétai kinyilatkoztatásra utaló részlet. Feltehetően

³⁷ Lásd Dimant 2001: 100.

a kinyilatkoztatásban az Úr parancsait hallgatja meg Jeremiás a szentély pusztulását követően, de még a deportálást megelőzően. Azt is megtudjuk, hogy Babilon királya elé kerülnek a Jeruzsálemből elhurcoltak.

Dimant a hiányzó szavak rekonstrukciójaként a Ribla helynevet javasolja az idevonatkozó szentírási versekre támaszkodva.³⁸ A Biblia szerint a babiloni király előtt Riblában zajlik Cidkijahu fiainak megölése, a király megvakítása és elhurcolása, valamint a király főembereinek kivégzése (vö. Jer 39,6; 52,9–11). Ugyanide hurcolja Nabuzaradan testőrparancsnok a Jeruzsálemben foglyul ejtett királyi tiszteket és udvari előkelőségeket, akiket a király a helyszínen megöletett (vö. Jer 52,26–27).

A qumráni szöveg arról tanúskodik, hogy ez akkor történt, amikor Nebuzaradan „lesújtott” (vagy: megverte/elpusztította/megölte). Mivel a נגף ige egyaránt ’veréssel, öléssel és valaminek az elpusztításával kapcsolatos cselekvés’-t jelent,³⁹ így utalhat a Riblában történt vérengzésekre, de Jeruzsálem elpusztítására is. Habár a szentírási rész részletesen kitér arra, hogy a babiloniak a testőrparancsnok vezetésével milyen kegytárgyakat vittek el a lerombolt szentélyből (Jer 52,17–23), a qumráni töredék szerzője megelégszik azzal, hogy csupán utaljon erre: „elvitte Isten házána eszközeit” (5. sor). A cselekmény alanya itt is egyértelműen Nebuzaradan (vö. Jer 52,19).

A papok, az előkelők és a nép elhurcolását említő sorok után egy, a szentírási passzusoktól tartalmilag eltérő részlet következik. Jeremiás a fogságba vitteket elkíséri egy folyóig, amelynek nem tudjuk meg a pontos nevét (7. sor). Sem a *Textus Masoreticus*, sem a Septuaginta nem őrzött meg ilyen részletet Jeremiás könyvében. Jeremiás könyvének 40. fejezete (vö. 40,1) arról számol be, hogy Rámáig, Észak-Jeruzsálemig viszik a prófétát az elhurcoltakkal, ahol aztán Nebuzaradan elengedi őt.

A qumráni töredékben a folyó feltehetően az Eufráteszt jelenti. Emellett szólhat, hogy egy késői midrásban, a *Pesikta Rabbat*i 26-ban az szerepel, hogy Jeremiás az Eufráteszig kíséri a deportáltakat. Jeremiás babiloni tartózkodásának gondolata nem idegen egyes korai rabbinikus szövegektől és a keresztény közvetítéssel továbbhagyományozott ószövetségi apokrifektól sem. Az előzőre jó példa a *Seder Olam* 26, mely szerint Jeremiást és Bárukot az egyiptomi tartózkodásuk után Babilonba hurcolják, mivel Nabukadneccár idővel Egyiptomot is meghódítja. Az apokrifek közül a 2Bárukban az áll, hogy Báruk Jeremiást azért küldi Babilonba, hogy támaszt nyújtson a fogságba esetteknek (2Bár 10,1–5, 33,2), továbbá az ún. *Paralipomena Jerem*i (4Báruk) szövegében azt olvashatjuk, hogy a deportáltakkal együtt Jeremiás is Babilonba kerül, és ott tartózkodik egy ideig (vö. 4Bár 3,15; 4,6; 5,19; 7,27–29).⁴⁰

³⁸ Dimant 2001: 161.

³⁹ BDB 1906: 645–646.

⁴⁰ Lásd Herzer 2005-ben a görög kézirat angol fordítással és kritikai jegyzetekkel történő közlését.

A qumráni töredék utolsó sorai (7–11) Jeremiást sokkal aktívabb szerep-körben tüntetik fel, mint Jeremiás maszoréta narratívája: buzdítja a népet a törvények betartására, a szövetség megtartására és a bálványimádás elkerülésére. A Septuaginta által megőrzött hellenisztikus korabeli levél ilyen intelmeket fogalmaz meg Jeremiás nevében a bálványimádással szemben. A Makkabeusok második könyvéből (2,1–6) pedig arról értesülünk, hogy az „írásokban azt is megtalálni” (εὕρισκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς), „hogy Jeremiás megparancsolta, hogy vigyenek a tűzből, amint erről szó volt. Azt is lelkükre kötötte a próféta az elhurcoltaknak, amikor átadta nekik a törvényt, hogy ne feledkezzenek meg az Úr parancsairól, s ne tévelyedjen el szívük a pompás arany- és ezüst bálványok láttán. Más hasonló szavakkal is intette őket, hogy ne hagyják a törvényt lelkükből kiveszni.”⁴¹ Dimant azt feltételezi, hogy a Makkabeusok idézett részlete, amely az i. e. 2. századra datálható,⁴² nem Jeremiás levelére utal, hanem inkább a *Jeremiás apokrifon C* szövegére.⁴³

A 2Makk 2,4–6-ban a szöveg azzal folytatódik, hogy Jeremiás arra a hegyre megy fel elrejtteni a szent hajlék eszközeit, ahol Mózes is állt korábban. A qumráni töredék nem beszél a szent tárgyak elrejtéséről, de a Tóra megtartására buzdító Jeremiást itt is úgy jelenítik meg, mint egyfajta újjáéledő Mózeset és Izrael népének karizmatikus vezetőjét.⁴⁴ Jeremiás könyvében nem találjuk meg ezt az ábrázolásmódot. A második szentély korának irodalmával kapcsolatban általános a tendencia, hogy a látomásokat és új próféciákat közvetítő bibliai alakokat Mózeshez hasonlóan ábrázolják, s ezzel a művek a tekintélyüket megalapozó mózesi diskurzus részévé válnak.⁴⁵ Ez a mózesi fogalmazásmód jellemzi a 4Q390-et, a korábban tárgyalt másik apokrifontöredéket is.

Összességében arra következtethetünk, hogy a qumráni *Jeremiás apokrifon C* idevonatkozó töredéke a Septuagintában fennmaradt Jeremiás levelével és a 2Makk 2,1–6-tal közös, igen korai Jeremiás-hagyományokat őrzött meg.⁴⁶ Ezek a Septuagintában megőrzött hagyományok a maszoréta szövegben nem ismeretesek.

A Jeremiás-portré szempontjából következő fontos rész az eddig tárgyalt szövegtöredék második oszlopában olvasható.

4Q385a frag. 18, II col.⁴⁷

[	בתחפנס א]שר בארץ מצרים	1
ולא שמעו]	ויאמרו לו דרוש] נא בעדנו לאל[הים]	2

⁴¹ Biblia 2009: 554.

⁴² Goldstein 1983: 163.

⁴³ Dimant 2001: 107.

⁴⁴ Ibid. 105.

⁴⁵ Ehhez lásd Najman 2003.

⁴⁶ Dimant 2001: 166.

⁴⁷ A héber szöveghez lásd Dimant 2001: 163.

- 3 להם ירמי[ה ל]בלתי דרוש להם לאלה[ים ושאת בעדם]
 4 רנה ותפילה ויהי מקונן] קינות]
 5 על ירושלים] ויהי דבר יהוה אל]
 6 ירמיה בארץ תחפנס אשר בארץ מצ[רים לאמר דבר אל]
 7 בני ישראל ואל בני יהודה ובנימים [כה תאמר אליהם]
 8 יום יום דרשו את חקותי ואת מצותי שמ[רו אל תלכו]
 9 אחרי פס[י]לי הגוים אשר הל[כו אחריהם אבותיכם כי]
 10 לא יושי[עו] ל[כם] לא]

- 1 Tahpanészben a[mely Egyiptom földjén van]
 2 Azt mondták neki, keresd [hát Iste]nt [számunkra], [de nem hallgatott]
 3. rájuk Jeremi[ás], s nem kereste Istent számukra, [sem nem ajánlott fel értük]
 4. könyörgést és imát. Ezután gyászáneket hallatott [siralmakat]
 5. Jeruzsálem felett. [Majd az Úr szózatot intézett]
 6 Jeremiához Tahpanész földjén, amely Egyiptom országában volt, mondván,
 „Beszéld el]
 7 Izrael fiainak és Júda és Benjámin fiainak, [s így szóljál hozzájuk]:
 8 „Minden nap keressétek törvényeimet és tartsátok meg parancsolataimat [ne járja-
 tok]
 9 idegen népek bál[vá]nyai után, amelyek [után atyáitok] mentek., [mert]
 10. [a]zo[k] nem menten[ek] meg ti[teket] nem []..

A szerző ebben a részben főként a Jeremiás 40,7–44,30 közti szentírási naratívára támaszkodik, és a Jeruzsálem pusztulásáról szóló töredékhez hasonlóan, itt is igen tömör összefoglalást ad. Mindeközben szelektív módon alkalmazza a szentírásból ismeretes részleteket, s esetenként ahhoz képest eltérő olvasatokat hoz létre a szövegben.

A cselekmény színtere Egyiptom, méghozzá a szentírási versekkel összhangban, Tahpanhész városa, ahova Jeremiást és Bárukot hurcolták magukkal a babiloni invázió után megmaradt júdeai tisztek. A városnév a qumráni töredékben rövidebb formában szerepel (תחפנס), mint a *Textus Masoreticus*ban (תחפננס).⁴⁸

Meglepetéssel a qumráni szöveg két töredékes sora (2, 4) szolgál a gyakorlott olvasó számára. Míg a qumráni töredékben az szerepel, hogy a Tahpanészba menekültek kérik Jeremiást, hogy „keresse” számukra Istent (ויאמרו לו דרוש נא בעדנו לאל[הים]), addig a szentírási szöveg ezt a jelenetet Júdeába helyezi. A qumráni apokrifon szerint Jeremiás a kérésüket nem teljesíti, ahogy arról a 3. sor tájékoztat minket (ירמי[ה ל]בלתי דרוש להם לאלה[ים]),⁴⁹ viszont a Jere-

⁴⁸ Vö. Jer 43,7–9; 46,14; Ezek 30,18. A rövidebb alak csak egyszer fordul elő a maszoréta szövegben, a Jeremiás 2,16-ban, mint *ketiv*, amelynek *qere*-je az említett hosszabb változat.

⁴⁹ A töredék azzal zárul pár sorral lejjebb (8. sor), hogy Tahpanhészban a Jeremiás által Izrael fiainak, továbbá Júda és Benjámin gyermekeinek közvetített isteni utasításokban a szerző ugya-

miás 42,2-ben, mikor a tisztek arra kéri Júdeában, „imádkozzon” értük az Istenhez (וַיִּאָמְרוּ אֶל-יְרֵמְיָהוּ הַנָּבִיא תִּפְלֵ-נָא תַּחֲנֻנָּנוּ לְפָנֶיךָ וְהַתְּפִלָּל בְּעַדְנוּ אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ), hogy választ kapjanak arra, mit tegyenek – a próféta meghallgatja kérésüket (vö. Jer 42,4).

E qumráni töredék tehát két ponton is a szentírási versek újraírását tartalmazza. A prófétai narratíva újraértelmezésének okait keresve egyik lehetséges magyarázat lehet, hogy a szerző az egyiptomi diaszpórával és az alexandriai zsidó közösséggel szembeni polémiáját fogalmazza meg.⁵⁰ Ez a „mi” és „ők”, a földrajzilag elkülöníthető korabeli közösségek szembenállásának árnyalt kifejezőmódját jelentené.

Ha további magyarázatot keresünk Jeremiás eltérő reakcióira a Babilonba hurcoltak felé, illetve az Egyiptomba menekülő zsidókkal szemben, akkor álláspontom szerint a *Jeremiás apokrifon* fő gondolatát, a meghosszabbodott fogság motívumát érdemes felidézni.⁵¹ Úgy vélem, hogy nem véletlen a kétféle, eltérő jellegű és megítélésű fogság egymást követő bemutatása az apokrifon szövegében. Egyrészt, a babiloni fogság nem volt önkéntesen vállalt tett, ezáltal örök mementóként és példaként szolgál az utókor szenvedői számára. A szöveg babiloni fogsággal kapcsolatos „jeremiási” buzdításainak címzettje az apokrifon korabeli olvasója lehetett. Ezzel szemben az utána bemutatott „egyiptomi fogság” nem más szimbolizál, mint az önkéntes és eszmei értelemben meghosszabbodott fogságot, amelynek szimbolikus helye Egyiptom.

Egyiptom ellen az apokrifonban visszatérő kritikákat találunk. Ennek egyik legérdekesebb példája, amikor a qumráni szöveg szerzője Náhúm próféta Ninive elleni próféciját (vö. Náhúm 3,8–10) úgy alkalmazza, mint Egyiptom ellen irányuló direkt jóvendölést: „Hol van örökrészed, ó Ámon, aki a Nílusok mentén laksz?” (vö. 4Q385a 17a-e II col., 4.),⁵² míg az eredeti szentírási prófécia „No-Ámon”-t hoz, azaz Egyiptom vesztét csak Ninive elpusztításának előzményeként említi.⁵³ Ez az aktualizált prófécia a ptolemaida politikai hatalommal szembeni kritika kifejezésére szolgálhatott.

Visszatérve a qumráni töredék második oszlopára, abban az szerepel, hogy a próféta ahelyett, hogy az Egyiptomba menekültekért imádkozott volna, inkább Jeruzsálemet siratta (lásd fenn 4Q385a frg. 18, II col, 4. sor). Ez utóbbi gondolat Jeremiás könyvének héber és ógörög változatából is hiányzik, ugya-

núgy a 1777 kifejezést alkalmazza Isten törvényeinek követésére: „Minden nap keressétek törvényeimet...”.

⁵⁰ Davis 2011: 476 emellett érvel és a *Jeremiás apokrifon* datálásában azt az általános kutatói álláspontot követi, hogy annak létrejötte az i. e. 2. századra tehető, és ilyen módon Dániel könyvével és a Jubileumok könyvével kortárs, hellenisztikus kori iratról van szó (vö. Dimant 2001: 115–116; Werman 2006: 239–242).

⁵¹ Ehhez lásd jelen tanulmány előző alfejezetét.

⁵² A héber szöveg kiadásához lásd Dimant 2001: 155.

⁵³ Jassen 2007: 228–229.

nakkor megtalálható a Septuagintában, a görög nyelvű Síralmak címsorában.⁵⁴ Jeremiás síralmainak elképzelése az ószövetségi apokrifek közül a 2Báruk és a 4Báruk szövegében is fennmaradt (vö. 2Bár 5,5–6; 9,1–2; 4Bár 2,10; 4,6). Ezt a rabbinikus irodalomban a babiloni Talmud (*Moed Qatan* 26a és *Bava Batra* 15a), valamint az *Écha Rabba* (Bev) is ismeri.⁵⁵

4Q383 1

Pont e téma miatt kívánczok ide a harmadik apró qumráni töredék, a 4Q383 1 is,⁵⁶ amelyet Dimant nem tekint a *Jeremiás apokrifon* C részének, annak ellenére, hogy a jeremiási hagyomány egyes szám első személyű megfogalmazása realizálódik a töredék második sorában. A többi sor (3–5.) nehezen értelmezhető.

[] 1.

2 ואני ירמיה בכו אב[כה

3 יענה בארץ לוא נוש[בת

4 על אשר הערותי]

5 אלהים ואשר]

1 [...

2 És én Jeremiás keservesen sírt[am

3 válaszol majd egy elnéptelenedett országban

4 Ugyanis én felgerjedtem [

5 ellenük és mivel]

A témánk szempontjából most következő utolsó töredék (4Q389 1)⁵⁷ Dimant szerint a mű elejére lokalizálható, mint a történelem fogság előtti és fogság utáni korszakairól szóló próféciák bevezető része.⁵⁸ E hipotézis a többi Jeremiás-narratívát – azaz a Jeruzsálem pusztulását és az azt követő közvetlen eseményeket, valamint az egyiptomi incidenst – a mű végére helyezi. Ez az elképzelés álláspontom szerint nem helytálló, ahogy azt már korábban kifejtettem.⁵⁹ Én pont fordított sorrendet javasolok. Ennek értelmében a szentély pusztulása körüli Jeremiás-narratívát helyezem a mű elejére, míg a most tárgyalandó diaszpóra-jelenetet tartalmazó 4Q389 1 töredéket a művet lezáró szövegrésznek tekintem. Az elemzendő qumráni szövegrész egy Jeremiás által Egyiptomból elküldött „üzenetről” számol be, amelyet a babiloni diaszpóra tagjai nyilvánosan felolvasnak a Szür folyó közelében.

⁵⁴ „καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωσθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι, ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ...”

⁵⁵ Vö. még Dimant 2001: 164.

⁵⁶ A héber szöveg kiadását lásd Dimant 2001: 118–120. Dimant a töredék második, ugyan-csak apró részének tartja a 4Q383 2-t, amelyen csak az a fél sor maradt fenn, hogy „[és nem hallgattak szavaira Jeremiásnak” (2. sor.), lásd Dimant 2001: 120.

⁵⁷ A héber töredék kiadásához lásd Dimant 2001: 219–223.

⁵⁸ Dimant 2001: 100.

⁵⁹ Lásd e tanulmány 8. oldalán.

A qumráni szöveg héber szentírási hátterét keresve több Jeremiához kapcsolódó részlet jöhet szóba. Első helyen a Jeremiás 29-et kell megemlíteni,⁶⁰ amely a Jeremiás próféta által Jeruzsálemből Babilonba, a száműzötteknek küldött könyvtekercs szövegét tartalmazza (vö. Jer 29 MT és Jer 36 LXX).⁶¹ A diaszpóra tagjaival zajló írásos kommunikáció, azaz a könyvtekercs (ספר) megírása és elküldése a diaszpóra számára, illetve maga a levélforma teszi a „diaszpóra-levél” ősvé ezt a jeremiási fejezetet.⁶² Közeli kapcsolatban állhat a töredék feltételezett levélírási- és levélküldési motívumával a Jeremiás 51,60–64 is, amelyben arról van szó, hogy Jeremiás próféta egy könyvtekercset ad Szerájának, hogy vigye el Babilonba a fogságban élőknek.

4Q389 frg. 1

[	] ז[	] 1
[	] ה בארץ י[הודה]	] 2
[	] ובקשו על כ[ל]	] 3
[	] וכל הנשאר בארץ מצ[רים]	] 4
[	] י[רמיה] בן חלקיה מארץ מצ[רים]	] 5
[	] 6 [שלו]שים ושש שנה לגלות ישראל קראו הדברים [האלה לפני]	
[	] 7 כ[ל בני י[שראל על נהר סור במעמד ד[	

1	] d [	]
2	]a földjén Jú[dának	]
3	] és könyörögtek mindenkiért [	]
4	]és] mindaz, aki Egyip[tom] földjén maradt [	]
5	]Je]remiás, Hilkijah fia Egyip[tom] földjéről [	]
6 [Har]minchatodik esztendejében Izrael száműzetésének felolvasták [e] szavakat]]		
7. Izrael min[den fia] előtt a Szúr folyónál [] jelenlétében []		

A töredék legközelebbi párhuzama a görög nyelvű Bárúk könyvében található (vö. Bár 1,2–4),⁶³ amely csak a Septuaginta kánonjában maradt fenn, s annak héber töredékeit a qumráni szövegek között sem találták meg. A mű első fele, Emanuel Tov álláspontja szerint, a Septuaginta héber *Vorlage*-ján belül „a Jer 29–52 and Bar 1,1–3,8” részek, egy korai redaktori munka eredményeként

⁶⁰ Dímant 2001: 221.

⁶¹ ואלה דברי הספר אשר שלח ירמיה הנביא מירושלם--אל-יתר זקני הגולה ואל-הכהנים ואל-הנביאים ואל-כל-העם אשר הגלה נבוכדנאצר מירושלם ככלה.

⁶² Doering 2005: 61.

⁶³ 1. καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου οὗς ἔγραψεν Βαρουχ υἱὸς Νηριου υἱοῦ Μαασαίου υἱοῦ Σεδεκιου υἱοῦ Ασαδίου υἱοῦ Χελκίου ἐν Βαβυλῶνι 2. ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνός ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἔλαβον οἱ Χαλδαῖοι τὴν Ἱερουσαλημ καὶ ἐνέπησαν αὐτήν ἐν πυρὶ 3. καὶ ἀνέγνω Βαρουχ τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου ἐν ὧσιν Ἰερχονίου υἱοῦ Ἰωακὴμ βασιλέως Ἰουδα καὶ ἐν ὧσιν παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον 4. καὶ ἐν ὧσιν τῶν δυνατῶν καὶ υἱῶν τῶν βασιλέων καὶ ἐν ὧσιν τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἐν ὧσιν παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου πάντων τῶν κατοικοῦντων ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ποταμοῦ Σουδ.

egységes képet mutattak. Ezt tükrözi a későbbi görög fordítás.⁶⁴ A könyv első soraiból arról tájékozódhatunk, hogy Báruk az általa Babilonban lejegyzett könyvet felolvassa Jechonja király, a főemberek és a nép előtt Babilonban, a Szúr folyó mellett.⁶⁵

A két szöveg egyfelől nagyon hasonló fogságbeli jelenetet tartalmaz, mégis a levélírás és levélküldés motívuma két ponton is alapvetően eltér egymástól.

1) A qumráni szövegben az szerepel, hogy Jeremiás Egyiptomból Babilonba küldi „intelmét”, hogy azokat a babiloni fogságban lévőknek nyilvánosan felolvassák. Ezzel szemben Báruk könyvében a Báruk által Babilonban írt könyvet először helyben olvassák fel, és ezután küldik csak el Jeruzsálembe, a szentélyben történő felolvasásra. (Bár 1,7 és 1,14).

2) Báruk könyve Bárukot, a korábbi írnokot (בָּרוּךְ בֶּן-נְרִיָּהוּ הַסֵּפֶר)⁶⁶ helyezi az említett cselekmény középpontjába, míg a szóban forgó qumráni töredék főszereplője, úgy tűnik, Jeremiás. E két szövegváltozat nézetem szerint azt demonstrálja, hogy az eredetileg közös Jeremiás-Báruk hagyomány két irodalmi alakja egymástól függetlenül törekszik saját irodalmi tekintélyének érvényt szerezni.

KONKLÚZIÓ

A tanulmányomban megkíséreltem a rendkívül töredékes és nehezen rekonstruálható qumráni *Jeremiás apokrifon C* tartalmáról és műfajáról általános képet adni. Előbb az i. e. 2. században írt mű rekonstrukciójának aggályos részeire mutattam rá, majd az írat ideológiai hátterét tárgyaltam, amelynek központi gondolata a meghosszabbodott fogság. Ennek fényében Jeremiás prófétai alakjának kiválasztása és az ahhoz kapcsolódó szentírási és nem-szentírási hagyományok újrafogalmazása könnyebben megérthető. Áttekintettem a Jeremiás nevében megfogalmazott profetikus hangvételű írat sajátos irodalmi műfajának különböző aspektusait (apokalipszis, újraírt szentírási szöveg, parabiblikus), illetve annak egyedi exegézistechnikáját (kinyilatkoztató exegézis) elemeztem.

Az értekezés második felében tértem rá az apokrifon narratív töredékeire, amelyek Jeremiás korai zsidó portréja szempontjából érdekesek. Ezek tömören és kivonatolva alkalmazzák Jeremiás könyvének és más szentírási helyeknek az idevágó verseit. Nem idézik, hanem újraírják és parafrázálják azokat, miközben kritikusán értékeli a történelem korszakainak, és főként a hellenisztikus

⁶⁴ Erről részletesen ír Tov 1976.

⁶⁵ A görög Σαῦδ (Σουδ) a héber *Šaʿir* (סוֹרֵר) közti eltérés a formailag hasonló héber *šif* és *dālet* felcseréléséből fakadhat, a szír nyelvű szentírásban, a Pesittában a név „Cúr”-ként szerepel (ܥܘܪ), ami a mű héber eredetjének hipotézise mellett szólhat (vö. Dimant 2001: 222).

⁶⁶ Báruknek a Jeremiás melletti írónki karrierjéről részletesen ír Jeremiás 36. fejezete (vö. 36,4,5,8,10,13–19, 26–27, 32).

kornak az eseményeit, amelyek e hosszú fogságot jelentik. A bemutatott négy töredék főként a Septuaginta egyes könyveivel és az apokrif irodalommal, valamint bizonyos korai rabbinikus szövegrészekkel mutat párhuzamokat.

Erre példa, hogy Jeremiás Babilonig kíséri a fogságba menőket, továbbá Mózesként tanítja és buzdítja a Tóra megtartására a népet. A teljesen újraértelmezett tahpanészi jelenet mögött, amelyben Jeremiás elutasító az egyiptomi menekültek kérésével szemben, leginkább a lokális és a kvalitatív fogság/diaszpóra kapcsán megfogalmazott polémiákat találjuk. A kritikák szólhat-szólhatnak az egyiptomi zsidóságnak, de/és a helyben élőknek is, akiket úgy ábrázol a szerző, mint az Egyiptomba menekült júdeaiakat, akik önkéntes fogságban élnek.

Az egész szöveg mögött kitapintható egy közös Jeremiás-Báruk hagyomány. Bemutattam, hogy két qumráni töredék a legkorábbi héber kéziratait őrzi Jeruzsálem Jeremiás által történő megsíratásának. E hagyomány maradt fenn a Septuagintában (Sir 1,1), a 2Báruk és a 4Báruk apokrif iratokban, hogy csak a legfontosabbak említsük. Az utolsó töredék babiloni jelenete, Jeremiás üzenetének nyilvános felolvasása, a helyszínt (Szúr/Szúd folyó) és az ún. „diaszpóra-levél”-motívumot illetően, szintén a Septuaginta Báruk-hagyományát (Báruk 1,1–7, EpJer) idézi fel, valamint előrevetíti az ószövetségi apokrifekben továbbélő Jeremiás- és Báruk alakját, akik a diaszpóra számára írt levélben/könyvtekercsben fogalmazzák meg intelmeiket (2Bar 78–87; 4Bar 6,17–23; 7,23–29). A hasonló narratíva eltérő főszereplői közös hagyományuk ellenére irodalmi tekintélyükre való önálló igénnyel jelennek meg a korai zsidó irodalomban.

Úgy vélem, hogy e mögött a korai zsidóság eltérő csoportjai állnak. Egy-két évszázaddal később a kétféle hagyományon már a korai keresztények és a korai rabbinikus körök osztoznak. Az alexandriai zsidók által korábban használt Septuaginta, és annak eltérő szentírási hagyománya idővel keresztény irodalmi korpuszá válik. A korai keresztények hagyományozzák tovább a zsidó apokrifeket is, Bárukkal és Jeremiással kapcsolatos elképzeléseikkel együtt. Az olvasó számára itt bemutatott qumráni töredékek tehát a korai zsidó irodalom apokrif Jeremiás-portréjának legkorábbi héber kéziratait képviselik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

BDB 1906

F. Brown – S. R. Driver – C. A. Briggs (szerk.), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of William Gesenius as Translated by Edward Robinson*, Oxford: Clarendon (és újabb kiadásai).

Brady 2005

Monica Brady, „Biblical Interpretation in the 'Pseudo-Ezekiel' Fragments (4Q383–391) from Cave Four”, in M. Henze (szerk.), *Biblical Interpretation at Qumran*,

Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids: Eerdmans, 88–109.

- Brooke 2000a George J. Brooke, „Prophecy”, in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.), New York: Oxford University Press, 2: 694–700.
- Brooke 2000b George J. Brooke, „Rewritten Bible”, in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.), New York: Oxford University Press, 2: 777–781.
- Brooke 1998 George J. Brooke, „Parabiblical Prophetic Narratives”, in P. W. Flint and J. C. VanderKam (szerk.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (2 vols.), Leiden: E. J. Brill, 1: 271–301.
- Davis 2011 C. J. Patrick Davis, „Torah-Performance and History in the Golah: Rewritten Bible of ‘Re-presentational’ Authority in the Apocryphon of Jeremiah C”, in P. W. Flint – J. Duhaime – S. Kyung Baek (szerk.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection* (SBL Early Judaism and Its Literature 30), Atlanta: Society of Biblical Literature, 467–495.
- Dimant 2011 Devorah Dimant, „Pseudo-Ezekiel and the Apocryphon of Jeremiah C in Perspective” in *RQ* 25/1: 17–39.
- Dimant 2001 Devorah Dimant, *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD XXX), Oxford: Clarendon.
- Dimant 1994 Devorah Dimant, „An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4 (4Q385B = 4Q385 16)”, in G. J. Brooke – F. García Martínez (szerk.), *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris, 1992*, Leiden: E. J. Brill, 11–31.
- Dimant 1992 Devorah Dimant, „New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390”, in J. Trebelle Barrera and L. Vegas Montaner (szerk.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18–21 March, 1991* (STDJ 9), Leiden: E. J. Brill, 405–447.
- Doering 2005 Lutz Doering, „Jeremiah and the ‘Diaspora Letters’ in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with Present”, in K. De Troyer – A. Lange (szerk.), *Reading the Present in the Qumran Library* (SBLSS 30), Atlanta: SBL, 43–72.
- Eshel 2006 Hanan Eshel, „4Q390, the 490-Year Prophecy, and the Calendrical History of the Second Temple Period”, in Boccaccini, Gabriele (szerk.), *Enoch and Qumran Origins:*

- New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 102–110.
- Fröhlich 2000 Fröhlich Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest: PPKE – Szent István Társulat.
- Goldstein 1983 J. A. Goldstein, *II Maccabees* (AB 41A), Garden City, NY: Doubleday.
- Henze 2009 Matthias Henze, „4QApocryphon of Jeremiah C and 4QPseudo-Ezekiel: Two ‘Historical’ Apocalypses”, in K. De Troyer – A. Lange – L. L. Schulte (szerk.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 52), Leuven: Peeters, 25–41.
- Herzer 2005 Jens Herzer, *Fourth Baruch (Paraleipomena Jeremion)*. Translated with an Introduction and Commentary (WGRW 22), Atlanta: Scholars Press.
- Jassen 2007 Alex P. Jassen, *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (STDJ 68), Leiden: E. J. Brill.
- Lange 2002 Armin Lange – Ulrike Mittmann-Richter, „Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified by Content and Genre”, in E. Tov (szerk.), *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (DJD XXXIX), Oxford: Clarendon, 115–164.
- Najman 2003 Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ Suppl. Ser. 77), Leiden: E. J. Brill.
- Reynolds 2011 Bennie H. Reynolds III., „Adjusting the Apocalypse: How the Apocryphon of Jeremiah C Updates the Book of Daniel”, in A. Lange – E. Tov – M. Weigold / Bennie H. Reynolds III (szerk.), *The Dead Sea Scrolls In Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (VTSup140), Leiden: E. J. Brill, 1: 279–294.
- Smith 1995 Mark Smith, „384. 4QpapApocryphon of Jeremiah b2”; „391. 4QpapPseudo-Exekiel e”, in M. Broshi / J. VanderKam (szerk.), *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts Part 2* (DJD XIX), Oxford: Clarendon, 121–152.
- Strugnell 1956 John Strugnell, „Le travail d’édition des manuscrits de Qumrân” in RB 63: 49–67.
- Strugnell 1960 John Strugnell, „The Angelic Liturgy at Qumran, 4Q Serek Širôt ‘Olat Haššabāt”, in *Congress Volume*, Oxford 1959 (VTSup 7), Leiden: E. J. Brill, 318–345.

- Tamási 2009 Balázs Tamási, „Prophesized History of the Postexilic Period and Polemics against Priests in 4Q390 from Qumran: Levite Authorship Behind the Fragments?” in K. D. Dobos – M. Kőszeghy, *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröblich* (Hebrew Bible Monographs 121), Sheffield: Phoenix, 310–328.
- Tov 1999 Emanuel Tov, „The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of its Textual History”, in J. H. Tigay (szerk.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1985, 211–237; repr. in Emanuel Tov (szerk.), *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays in the Septuagint*, (VTSup 72), Leiden: E. J. Brill, 1999, 363–384.
- Tov 1976 Emanuel Tov, *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8* (HSM 8), Missoula: Scholars Press.
- Werman 2006 Cana Werman, „Epochs and End-Time: The 490-Year Scheme in Second Temple Literature” in *Dead Sea Discoveries* 13/2: 229–255.
- Wacholder 2000 Ben Zion Wacholder, „Deutero-Ezekiel and Jeremiah (4Q384–4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes”, in L. H. Schiffman – E. Tov – J. C. VanderKam (szerk.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem: IES – Shrine of the Book, Israel Museum, 445–461.
- Wright 2002 Benjamin G. Wright III, „Review: Devorah Dimant, ed., *Qumran Cave 4.XXI. Parabiblical Texts; Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD XXX), Oxford: Clarendon, 2001” in *DSD* 9/2: 249–253.

„AZOKBAN A NAPOKBAN...” AZ IDŐ KONCEPCIÓJA HÉNOK ELSŐ KÖNYVÉBEN

Dobos Károly Dániel

A ma kilencven éves Schweitzer József professzor urat éppen két évtizede ismerem. Húsz év telt el azóta, hogy a kilencvenes évek elején – még fiatal egyetemistaként – a Rabbiképző Intézetben részt vehettem óráin, hallgathattam érdekes előadásait a Héber Bibliáról, a zsidó liturgiáról vagy a zsidó hagyomány egyéb kérdéseiről. E hosszú és tartalmas életút indított arra, hogy éppen az idő fogalmát válasszam e tisztelgő tanulmány tárgyául, és *Hénok első könyvének* idő-koncepciójáról írjak.

Schweitzer professzor, amióta csak ismerem, aktívan bekapcsolódott a magyarországi zsidó közösségek és a különböző keresztény felekezetek párbeszédébe. S e párbeszédnek nem csak részese, hanem – joggal mondhatjuk! – alakítója is volt. Életművének ez az irányultsága késztetett arra, hogy tanulmányom tárgyául egy olyan témát válasszak, amely mind a zsidó hagyományok, mind a keresztény kezdetek kutatóinak érdeklődésére számot tarthat.

Legyen ez a tanulmány tisztelgés Schweitzer József professzor kimeríthetetlen tudása és magasrendű erkölcsisége előtt! עד מאה ועשרים

AZ IDŐ FOGALMA

Mindennapi életünk során lépten-nyomon szembesülünk az idő fogalmának valamely dimenziójával, hiszen – hogy csak két szembeűnő végletet említsek – egészen más a természettudományok időfogalma, mint a nyelv vagy a szépirodalom időábrázolása, s mindkettő jelentős mértékben eltér(het) az átlagember egyéni időtapasztalatától.

Az így megrajzolt skálából minket ebben a tanulmányban az idő kétféle tapasztalata érdekel.

1. Az egyik közel áll a természettudományok, legalábbis a klasszikus (Einstein előtti fizika) világgépéhez: ez az időt – némileg leegyszerűsítve – egyenlő hosszúságú szakaszok szabályos és lineáris egymásutánjaként írja le. Gondoljunk például a számítógépben másodpercenként több tízezerszer pulzáló kvarckristály képére! A hangsúly a szabályosságon, az ismétlődésen és a rend-

szerességen van. Mindezek mellett az időnek ez a *fizikálisnak* nevezhető fogalma objektív, hiszen mérhető, matematizálható.

2. Az idő előbb vázolt koncepciójától szembenítően eltér egy személy vagy egy közösség egyéni időtapasztalata, illetőleg az erre való emlékezés sajátos formái. Itt az idő bizonyos hosszabb-rövidebb periódusai különös jelentőséget nyerhetnek, míg mások a feledés homályába merülve szinte elenyésznek. Ugyanakkor a múlt, a jelen és a jövő mintegy folyamatos interakcióban állnak egymással: egyrésztől sokszor a jelen helyzet értékelése jelöli ki a múlt emlékezetesebb vagy éppen felejtendő momentumait, másrésztől gyakran a mindenkori jelent vagy a közelítő jövőt is csak a múlt bevett vagy áthagyományozott sémáin keresztül tudjuk érzékelni. Az időnek ez utóbbi fogalma mindenestül szubjektív, személy-, közösség- vagy kultúrafüggő. Nevezzük ez utóbbi formát az idő *kulturális* fogalmának!

A következő tanulmányban az idő e két felfogásának együttes jelenlétét szeretném bemutatni *Hénok első könyvében*, míg a konklúzióban rámutatnék arra is, hogy a hénoki mű egy részének, a *Képes beszédek* címen ismert műnek az idő-koncepciója a szinoptikus Evangéliumok szerzőinek időszemléletére hasonlít. Előbb azonban szóljunk néhány szót magáról a műről!

HÉNOK ELSŐ KÖNYVE¹

A *Hénok első (vagy etióp) könyve* cím alatt fennmaradt, hagyományosan öt könyvre tagolt szöveg egyes részei az i. e. 3. századtól az i. sz. 1. századig terjedő időszakban keletkeztek Palesztinában. Sokáig vita tárgyát képezte a mű eredeti nyelve. Ma, a qumráni leletek felfedezése után, bizonyossággal állíthatjuk, hogy a hénoki szöveg eredetije arámi nyelven íródott.

Ugyanakkor fontos látnunk, hogy e korai időperiódus nem ismerte az irodalmi kánon fogalmát. A szöveg „együtt élt” az öt létrehozó közösséggel: ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy egy-egy passzusnak több, eltérő változata is közkezen foroghatott, illetőleg a szöveg folyamatos továbbírásnak, értelmezésnek volt kitéve. Nem áll távol a valóságtól, bár némileg leegyszerűsíti a mű létrejöttének bonyolultságát, ha a teljes hénoki korpusz keletkezését úgy próbáljuk meg elképzelni, hogy az egyes részletek szerzői a mindenkori jelen történéseire, illetőleg a szerző és a mű címzettjei által alkotott közösség előtt álló (és időről időre változó) politikai és szociális kihívásokra a hénoki hagyomány bizonyos elemeinek ismételt fölhasználásával és aktualizálásával kívántak válaszolni.

Még ebben a korai periódusban létrejött a szöveg egy részének vagy egészének, ezt ma már nem tudjuk pontosan megmondani, görög nyelvű fordítása.

¹ A könyv magyar fordítása elérhető: Fröhlich – Dobos 2009: 13–187. A következőkben mi is ebből a fordításból idézünk. Jó bevezető a szöveghez: Milik 1976; Knibb 1978, Collins 1998², Nickelsburg 2001; Nickelsburg – VanderKam 2011.

Ezt a szöveget idézi az Újszövetség, és hivatkoznak rá a korai egyházatyák is. A ma elérhető görög nyelvű szöveg legkorábbi tanúi az i. sz. 5–6. század között keletkeztek. A görög szöveg töredékei együttesen a teljes mű kb. 28%-át fedik le, és sok helyütt jelentősen eltérnek az arámi szövegváltozattól.

Az arámi és görög szövegeken keresztül jutunk el a hénoki szöveg névadójáig és legfontosabb tanújáig: a szöveg etióp fordításáig. Ez az a szövegvariáns, amelyik a 108 fejezetre kiterjedő könyv leghosszabb változatát őrizte meg az utókor számára. A szöveg etióp fordítása az ország krisztianizálása után nem sokkal, a 4–7. század során keletkezhetett. Máig nem tisztázott egyértelműen, hogy a legelső etióp fordítás elkészítői arámi vagy görög nyelvű szövegből dolgoztak-e. A mára elfogadottabb verzió szerint a fordítás, a Héber Biblia más könyveihez hasonlóan, „egy erős sémi hatás nyomait magán viselő görög nyelvű szövegből”² készült.

Hénok könyvének utóélete³ is elsősorban Etiópiához kapcsolódik, hiszen, amíg a későbbi judaizmus és a nyugati keresztény világ a Hénok neve alatt fennmaradt alkotást marginalizálta, addig az önálló utakon járó etióp kereszténység a könyvet a kánoni iratok rangjára emelte, és így megőrizte azt az utókornak.

Az így ránk maradt alkotást hívjuk *Hénok első könyvének*, más néven *etióp Hénoknak*, megkülönböztetve *Hénok második* (ósláv nyelvű), illetőleg a hénoki hagyománykörhöz lazábban kapcsolódó, s inkább a rabbinikus irodalom tárgy-köréhez tartozó, *Hénok harmadik*, héber nyelvű könyvétől.

AZ IDŐ KONCEPCIÓJA HÉNOK ELSŐ KÖNYVÉBEN

Fizikális idő – örök szabályosság: az isteni rend alapformája

A bevezetőben az idő kétféle koncepcióját említettem: az idő fizikális és kulturális tapasztalatáról beszéltem. Az idő fizikálisnak nevezett tapasztalata nem idegen *Hénok első könyvétől*: sőt a szöveg legkorábban keletkezett szakaszai, az *Égi Fények Mozgásának könyve* (72–82. fejezet) hosszas leírásokban ecsetelik a Nap, a Hold és csillagok szabályos és kiszámítható mozgását, és ezzel párhuzamosan a két égitest mozgásán alapuló időszámítási rendszereket. Ezek a leírások azonban szövegünkben nem öncélúak: az örök körforgásukat szabályos monotóniával végző égi fények az örök isteni törvény, az isteni világrend megtestesítői, s ezáltal a világban megjelenő isteni igazságosság „kézzelfogható” jelei. Engedelmességük ellentétben áll az emberi lények között tapasztalható engedetlenséggel, az égi törvénnyel való szembefordulás minden megjelenési formájával:

² Uhlig 1984: 485.

³ A könyv hatástörténetéhez lásd VanderKam – Adler 1996: 33–101.

Szemléljétek az ég minden történéseit, (nézzétek), hogy az égi fények egyike sem változtatja meg útját, s hogy mindegyikük szabályosan kel fel és nyugszik a maga idejében. Egyikük sem hágia át a neki szabott törvényt. (1Hénok 2,1)⁴

Sőt, az egész hénoki korpuszon áthúzódó, s e bonyolult keletkezéstörténetű mű egységét szavatoló egyik legfontosabb metafora is a fizikális idő szabályos természetére – mint az isteni rend biztosítékára, illetőleg az ez elleni lázadásra – épül. A hénoki könyv keletkezésének idejében bevett elképzelés volt, hogy az égitesteket szellemi természetű lények (=angyalok, transzcendens alakok) mozgatják. Így szerzőnk az égi lényeket gyakran a csillagokkal azonosítja. Ezzel párhuzamosan a hénoki korpusz legkorábbi részletei a világban tapasztalható rossz jelenlétét: a bűn megjelenését égi lények bukásaként ábrázolják. A szöveg későbbi részei e két motívum egyesítésével a bukott angyalok és a pártütő csillagok büntetését szándékosan oszcilláló képekben érzékeltetik.

Így például Hénok utazásai során ugyanazon a helyen szembesül a pártütő csillagok és bukott angyalok büntetésével:

(Akkor) így szólt hozzám Uriél: „E helyütt fognak állni az angyalok szellemei egészen a hatalmas ítélet napjáig, amikor is ítélet alá esnek, hogy beteljesedjék (végzetük). Ők, akik asszonyokkal egyesülve, s többféle alakot felvéve megrontották az embereket”... (1Hénok 19,1)⁵

Ez a hely az ég és föld vége, az égi csillagok és a mennyei erők börtöne. Azok a csillagok pedig – amelyek (amott) a tűz fölött forognak – felkelésük idejétől kezdve áthágták az Űristen parancsát, mivel nem érkeztek pontosan. (Erre) megharagudott rájuk, és megkötözte őket egészen addig, míg le nem telik büntetésük ideje, a titok évében. (1Hénok 18,14–16)⁶

A természeti törvényben Isten akaratát tisztelő csillagok az engedelmes angyalok alteregói, míg a pártütő társaik a bukott angyalokkal azonos büntetés várományosai. Ugyanakkor a természeti jelenségek és a transzcendens szféra mellett az emberi világ is hasonlóképpen tagolt. S e ponton szembesülhetünk a metafora harmadik szintjével. A kiválasztottak szűk közössége, a törvénytisztelő igazak földi életük elmúltával angyali létrendbe emelkednek, az örök idő szabályszerűségét követő égi szféra létezésébe kapcsolódhatnak be.

A könyv második része, az ún. *Képes Beszédek könyve* így jellemzi a holtak fel-támadását követő időszakot:

Ő pedig kiválasztja közülük az igazakat és a szenteket, mert elközelgett szabadulásuk napja. Trónusára ül majd a Választott azokban a napokban, és kimondott ítéletéből felragyog a bölcsesség minden titka... Akkor (majd) táncra perdülnek a hegyek, mint a kosok, és a dombok ug-

⁴ Fröhlich – Dobos 2009: 23.

⁵ Fröhlich – Dobos 2009: 46.

⁶ Fröhlich – Dobos 2009: 47.

rándoznak, mint a tejtől jóllakott báránykák. Angyalokká lesznek mennyben. (1Hénok 51,2–4)⁷

Másutt az égi jelenségeket titkát megfejteni óhajtó Hénokot így oktatja kísé-
rője:

Így szólt hozzám: „Jelképes (tanítást) adott neked a Szellemek Ura általuk (ti. a csillagok által). Ezek (a csillagok) azoknak az igazaknak a nevei, akik a szárazföldet lakják, és mindörökre hisznek a Szellemek Urának nevében.” (1Hénok 43,4)⁸

Az égitestek szabályos körmozgása bár alapvető részét képezi az isteni Törvénynek, de nem kizárólagosan azonos vele. Az égitestek és transzcendens lények világára is kiterjedő isteni törvény az emberi élet alapvető normája is: a kultusz helyes formái és időpontjai, a moralitás, a szent szövegek értelmének keresése és ezzel párhuzamosan: a szöveg értelmét megvalósító gyakorlat min-
tái – ezek képezik a hénoki korpusz sarokköveit – mind részei az eleve megszabott isteni rendnek.

Ti ellenben nem voltatok állhatatosak, és nem teljesítettétek az Úr tör-
vényét, hanem áthágtátok azt. (1Hénok 5,4)⁹

Míg a korpusz más részeiben arról értesülünk, hogy az emberek által elkö-
vetett törvénszegés következtében a kozmikus rend is sérül:

Ám a bűnösök napjaiban megrövidülnek az évek, vetésük késni fog földjükön és szántójukon. Megváltozik minden (munkájuk) a földön, és (semmi) sem a számára kiszabott időben történik (majd) meg. Elmarad az eső, az ég fogva tartja. Késni fog azokban az időkben a föld termése, nem nő idejében, (még) a fák gyümölcsei is eltérnek idejüktől. (Sőt,) a Hold is megváltoztatja szokásait, és nem jelenik meg (a szokott) időben. (1Hénok 80,2–4)¹⁰

Az idő fizikális dimenziója *Hénok első könyvében* a változhatatlan, örök idő, a teremtés rendjébe kódolt, s a világ minden regiszterére kiterjedő isteni akarat megtestesítője. E rendhez igazodva léteznek az engedelmes angyalok, az égitestek és az isteni törvényt megvalósító igazak. És neki mondanak ellent a lázadó angyali vezérek, a pártütő csillagok és mindenkorai földi követőik, a bűnösök.

A kulturális idő három dimenziója

Az ember – és ez talán kultúráról függetlenül állítható a *homo sapiens*-ről mint fajról – az időnek három alapvető dimenzióját képes érzékelni: a múltat, a je-

⁷ Fröhlich – Dobos 2009: 77–78.

⁸ Fröhlich – Dobos 2009: 70–71.

⁹ Fröhlich – Dobos 2009: 24.

¹⁰ Fröhlich – Dobos 2009: 120.

lent és a jövőt. Nézzük meg most, hogyan jelenik meg a kulturális idő e három dimenziója *Hénok első könyvében*!

Transzparens múlt – paradigma a jelen számára

A múlt *Hénok első könyvében* két alapvetően mitikus mintában van jelen. Az egyik elbeszélés, melynek tulajdonképpen két eltérő variációja olvasható a szövegben, az égi lények, az ún. Virrasztók bukását meséli el. „A Virrasztók lázadása”, a változhatatlan, örök idő tökéletességét a földi lét pillanatnyi könnyűségére cserélő angyali vezérek története a Hénok neve körül kialakuló hagyomány alapító mítosza. Az elbeszélés motívumai, képei, allúziói a szöveg minden rétegében visszaköszönnek.

A mítosz, különösen két egymást kiegészítő, és a szöveg mai szintjén viszonylag jól egymásba dolgozott változatával, a mindenkori bűn megjelenésére próbál magyarázatot találni. Ugyanakkor éppen a mitikus forma alkalmazása, az alakok azonosíthatatlansága révén a múlt transzparenssé válik. A mitikus múlt e baljóslatú mozzanatának kimerevített ábrázolása éppen a lázadó égi lények behelyettesíthetősége révén újból és újból felhasználható alapot ad későbbi korok szerzőinek és olvasóinak a kezébe. S ténylegesen a mítosz átdolgozott formája a szöveg majd minden rétegében visszaköszön. A lázadó angyalok olykor megvetett idegen hódítók, olykor az eltérő kultikus felfogásuk miatt elítélt papi kaszt, máskor az elnyomottakkal szembenálló királyok és hatalmaságok, megint máskor egy alapvetően exegetikai kérdésekben külön utakon járó csoport szimbólumai.

A múlt másik visszatérő mintája a lázadó angyalok tevékenysége által megrontott föld megtisztulását beszéli el a Bibliából is ismert vízözön-narratíva felhasználásával. A távoli múlt eme gyászos emlékü eseménye szövegünkben paradigmatis érvényt nyer. A múltbeli vízözön az apokalipszis olvasója számára a küszöbönálló új ítélet tipológiai előképe lesz. A gonoszág elhatalmasodásának csak egy *deus ex machina*ként lecsapó isteni ítélet képes véget vetni, melyet a bűn újbóli elharapózása és egy új ítélet követ. A történelem lineáris előrehaladás helyett ciklikusan ismétli önmagát.

A fikció szintjén a vízözön előtt élő Hénok így tanítja gyermekeit:

Mert tudom, hogy elterjed az erőszak a földön, és nagy ítélet vár rá. Véget vetnek (akkor) a gonoszoknak, gyökerestül tépik ki, írmagja sem marad (többé). De azután másodszor is győzedelmeskedni fog a gonoszág a földön, újból a bűn, az igazságtalanság és az erőszak cselekedetei kerekednek felül. (1Hénok 91,4–5)¹¹

A vízözön elbeszélés főhőse, Noé pedig az Isten által kiválasztott igazak prototípusának megtestesítőjévé magasztosul.

Az ily módon transzparenssé tett múlt kizárólag a jelen felől szemlélve válik érdekessé. Az események mindenkori felidézése olyan, mindenki által érthető

¹¹ Fröhlich – Dobos 2009: 151–152.

mintákat kreál, melyek segítségével a jelen könnyebben megragadható, értelmezhető. Figyelmünk a múlt ködbevesző alakjairól a mindenkori Virrasztók felé fordul, s saját korában mindenki árgus szemekkel kutat az igazi Noé, a kiválasztott és egyedül szabadítást hozó alak után. Ugyanakkor az események végzettszerű bemutatása révén arra is rádöbbenünk, hogy a helyzet belülről (kizárólag emberi erőfeszítések révén) már nem orvosolható...

A jelen a múlt folytatása és a jövő kontrasztja

Így lépünk át észrevétlenül a múltból a jelen világába. A jelen, a mindenkori jelen (és ez a jelen történelmi mértékkel mérve igen hosszú: az i. e. 3 évszázadtól az i. sz. 1 századig terjed) szövegünk apokaliptikus beállítottságú szerzői számára tulajdonképpen a „Virrasztók kora”. Külső elnyomás, társadalmi igazságtalanságok, eltérő ideológiai táborok antagonisztikus konfliktusai, kultikus, időszámítási, exegetikai problémák sorozata. A jelen a múlt méltó folytatásának tűnik...

A múlt folyamatos betörésének és a múltbéli minták ciklikus körforgásának az ember önmagától képtelen gátat vetni. Egy dolog jelent bizakodást és adhat távoli reményt: az események menetében felülről belenyúló isteni akarat, ami egyedül képes újat alkotni, elkezdni a jövőt.

S ténylegesen a hénoki szövegben, különösen a korpusz később keletkezett darabjaiban, így a *Képes beszédek könyvében*, illetőleg a *Hénok leveleként* aposztrofált szakaszban, a jelen leginkább a jövő kontrasztjaként van jelen. A jelen megpróbáltatásai között egyedül a jövőben beálló gyökeres változás adhat reményt.

Ezért vigasztalja így a hénoki könyv szerzője kortársait:

Esküszöm nektek, igazak, hogy az égben (már eljövendő) jó sorsotokat emlegetik az angyalok a Hatalmas Dicsősége előtt, és nevetek feljegyzésre kerül a Hatalmas Fensége előtt. Reméljete! Korábban gonoszságban és nyomorúságban szegényítettek meg úteket, de most úgy fogtok ragyogni, mint az égi fények; láthatóvá váltok, és feltárul előttek a menny kapuja. (1Hénok 104,1–2)¹²

Reménykedjete, ti igazak, hiszen hamarosan elpusztulnak előletek a bűnösök, tetszésetek szerint rendelkeztek majd velük! A bűnösök szorongatásának napjaiban felemelkednek utódaitok, magasra szállnak, mint a sasok; fészketek feljebb lesz a keselyük (lakhelyeinél)... Ne féljete, ti szenvedők, hiszen közeleg már az enyhülés, mennyei fény ragyog majd nektek, és a megnyugvás hangját halljátok az égből! (1Hénok 96,1–2)¹³

És ezért ostorozza a jövőre figyelve a jelenlegi igazságtalan világ haszonélvezőit:

¹² Fröhlich – Dobos 2009: 179.

¹³ Fröhlich – Dobos 2009: 163.

Jaj nektek, akik bármikor ihattok, mert hamarosan megfizetnek nektek, kimerültök és kiszáradtok, mert elhagytátok az élet forrását! (1Hénok 96,6)¹⁴

A jelen, a mindenkori jelen, szerzőink szemében küzdőtér, a társadalmi igazságtalanság, külső és belső elnyomás és megaláztatás világa. Az ideálisnak ábrázolt örök jövő kontrasztja.

Transzcendens jelen = jövő

Így irányítják a korpusz egymást követő szerzői figyelmünket fokozatosan egyre inkább a jövő felé. Amíg a jelen a múlt egyenes folytatása, ezért is alkalmasak múltbeli példák a jelen megértetésére és feldolgozására, addig a jövő valami eredendően (mondhatnánk ontológiailag) más valóság.

Azokban a napokban az egész földet igazságban művelik majd, mindent fákkal ültetnek be, és mindent betölt az áldás. Mindenféle tetszetős fát *ültetnek*, és szőlőt plántálnak majd rajta. A szőlőtőke, amit elültettek, bőséges termést hoz. Minden mag, amit elvetnek, ezerszeresét termi, és egy mérőnyi olajbogyó tízkádnyi olajat ad. (1Hénok 10,18–19)¹⁵

Ez a jövő azonban valahol már „elkezdődött”. Hénok könyvének jelentős része a főhős égi útjairól szóló beszámolók sora, ahol a természeti jelenségek megismerésén túl hősünk előtt feltárnak az égi lények büntetésének helyszínei, találkozik az ítélet előkészítésén vagy levezetésén fáradozó angyalokkal, eljut a holtak lakhelyére, sőt, olykor még az isteni világ legrejtettebb zugaiba, a mennyei szentélybe is bepillantást nyerhet. De e mennyei világ nem csak térben vagy létmódjában különül el a földitől, hanem leginkább az időbeliségét illetően. Amit Hénok ott jelenként tapasztal, az nem más, mint a földre váró jövő. E transzcendens szférában – az örök idő honában – már kezdetét vette a földiek sanyarú jelenét berekeszteni hivatott ítélet, ennek az itt már megvalósult és ontológiailag alapvetően más státuszú jövőnek a záloga:

Ekkor láttam, amint az Ősöreg Dicsőségének trónusára ült, feltáruult előtte az Élők könyve; és egész serege, amely a magasságos egekben (lakozik), felállt körben előtte. Öröm töltötte el a szentek szívét, mivel az igazság száma betelt, az igazak imája meghallgatást nyert, és számon kérték az igazak vérét a Szellemek Ura előtt. (1Hénok 47,3–4)¹⁶

A jövőbeli ítélet – mint ahogy az eljövendő ítélet teljhatalmú bírása, a titokzatos Emberfia, a *Képes beszédek* enigmatikus figurája is – most még rejtett. Csak azoknak tárul fel e reményt adó égi látomás, akiknek a Világ Ura (többek között éppen a hénoki korpusz közvetítésével) feltárja azt:

¹⁴ Fröhlich – Dobos 2009: 164.

¹⁵ Fröhlich – Dobos 2009: 34.

¹⁶ Fröhlich – Dobos 2009: 74.

Hiszen az Emberfia öröktől fogva rejtve volt, serege jelenlétében őrizte őt a Magasságos, és (csak) választottainak fedte fel. (1Hénok 62,7)¹⁷

Addig nem marad más remény, mint bízni ennek a rejtett alaknak, és az általa közvetített igazságos rendnek a létezésében és közeli megvalósulásában, és minden megpróbáltatás és megaláztatás közepette megőrizni és megtartani az isteni törvényt a mindenkori jelenben:

Ne féljete, igaz lelkek! Reménykedjete, (ti), akik igazságban hunytátok le szemeteket! Ne keseregjete, hogy lelketek nagy megpróbáltatások, sírás, sóhajtozás és szomorúság közepette szállt le a Seolba, és hogy testetek nem részesült jószágokhoz illő (jutalmazásban) életetek folyamán, bizony létezesetek napjai bűnösök ideje volt, átok és büntetés napjaiban éltetek... Megesküszöm most nektek, igazak... hogy mindenféle szépség, öröm és dicsőség van előkészítve és előírva azok számára, akik igazságban hunyták le szemüket... Az igazságban elhaltak szelleme élni fog. Örvendezik (majd) a lelkük és vigad... (1Hénok 102,4–5; 103,1–4)¹⁸

KONKLÚZIÓ

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy apokaliptikus irányultságú szerzőink az idő egymásra épülő kontrasztjaival a Héber Biblia megszokott időszemléletétől eltérő szemléletet honosítottak meg Hénok könyvében. Szövegeiket olvasva figyelmünk egyértelműen a jövő felé fordul: az emberi lét végső célja, hogy részesüljön a transzcendens szféra örök időtlenségében, hogy az anyalokkal és a csillagokkal eggyé válva részt vegyen az örök idő szabályos lüktetésében. Az így festett, idealizált világ azonban, implicit vagy explicit módon, de mindenütt előttünk áll, hol a csillagok szabálykövető viselkedésében, hol a történelem teleologikus megvalósulásában, hol a távoli ítélet transzcendens jelenvalóságában ismerhetünk rá.

Ugyanakkor a létezés normális létmódja – ha szabad így fogalmazni – a transzcendens világba, a jövőbe tolódik át. Ott, és csak ott a fehér tényleg fehér, a fekete tényleg fekete, az igaz igaz, és a hamis valóban az. Ehhez képest a földi lét: a múlt és belőle forraszó jelen árnyékvilág, a lét fenomenális dimenziója.

Mi a jelen? Küzdőtér: az itt és most világa dönti el, hogy számunkra folytatódik-e a múlt, vagy a megpróbáltatások reménytelen elviselésén keresztül észrevétlenül a jövő részeseivé válunk. S a múlt? Haszna, hogy felmérjük reménytelen helyzetünket, s rádöbbenjünk, a szabadulás csak kívülről jöhet.

¹⁷ Fröhlich – Dobos 2009: 91.

¹⁸ Fröhlich – Dobos 2009: 176–177.

E szemléletmód nemcsak a deuteronomiumi teológiával polemizál, de meglehetősen távol áll a néhány évszázaddal későbbi rabbinikus judaizmus alapszövegeitől is.

Van azonban egy olyan hagyomány, amelyben a világba mintegy felülről „betörő”, ontológiai elterő státuszú jövő és a jelen folyamatos oszcillációja szintúgy megfigyelhető. Az Evangéliumok szövegében megrajzolt Isten uralmáról, a *baszileia tou theou* fogalmáról van szó.¹⁹ Ez a Jézus által hirdetett isteni királyság időszemléletében hasonlít a hénoki *Képes beszédek* fent megismert időkoncepciójához. A *baszileia tou theou* Jézus fellépésével már elkezdődött ugyan: „Béttől az idő, és elközelgett az Istennek országa; térjete meg, és higgyetek az evangéliomban.” (Mk 1,15)²⁰ „És gyógyítsátok a betegeket, akik ott lesznek, és mondjátok nekik: Elközelgett hozzátok az Istennek országa.” (Lk 10,9) „Ha pedig Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, kétség nélkül elérkezett hozzátok az Isten országa.” (Lk 11,20). Ugyanakkor mégsem állítható, hogy a földi létezés keretei között az Isten uralma maradéktalanul megvalósult volna: „Bizony mondom néktek, nem iszom többé a szőlőtőnek gyümölcséből mind ama napig, amikor mint újat iszom azt az Isten országában” (Mk 14,25). A keresztény közösség Jézus korától napjainkig e már elkezdődött, de soha tökéletesen meg nem valósuló Isten országának dinamikus feszültségében él. Mondhatnánk: ez feszültség a keresztény kérésgma egyik alapvető mozgatórugója, s Jézus Krisztus alakja az az ablak, amelyen keresztül mintegy bepillantást nyerhetünk e már elkezdődött, de tökéletesen még meg nem valósult isteni uralom titkaiba.

Ez az időkoncepció közel hozza egymáshoz a hénoki *Képes beszédek könyvét*, és az evangéliumi szövegekben megnyilvánuló hagyományt. A *Képes beszédek* azonban nem csak időszemléletében, de néhány további sajátosságában is közel áll a Jézussal kezdődő új hagyományhoz. A könyv az eljövendő ítélet igaz bíróját több alkalommal azzal az „Emberfia” terminussal nevezi meg, amelyet az evangéliumi szerzők is szívesen alkalmaznak Jézusra.²¹ S ahogyan a keresztény gondolkodó számára Jézus az ablak, amelyen át bepillantás nyerhet a *baszileia tou theou* világába, úgy a *Képes beszédek* írója számára Hénok tölti be ezt a funkciót. S e ponton nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy a könyv záró fejezeteiben sor kerül Hénok és az Emberfia alakjának explicit azonosítására is:

¹⁹ A kifejezés Márk evangéliumában 14-szer, Lukácsnál 39-szer fordul elő. Máté a rabbinikus szóhasználattal rokon „mennyei országa” kifejezést használja a fogalom megnevezésére, összesen 32-szer. Vö. „Isten országa” in Haag 1989: 734–742; valamint Duling 1999: IV. 49–69.

²⁰ A bibliai idézeteket a Károli Gáspár által készített fordítás javított kiadása szerint idézzük (*Szent Biblia*, Budapest: Magyar Biblia-Tanács, 1988).

²¹ A terminus kialakulásához lásd Fröhlich – Dobos 2009: 72., 84. jegyzetét, illetőleg Vermes 1985: 206–244; Nickelsburg 1992: VI. 137–150; valamint Collins 1998²: 183–187.

Majd hozzám (Hénok) lépett az angyal, üdvözölt, és ezt mondta: „Te vagy az Emberfia, aki igazságra született, veled marad az igazság, és nem hagy el téged az Ősereg igazságossága.” (1Hénok 71,14)²²

Ugyancsak a két gondolati hagyomány rokonágát mutatja, hogy a *Képes beszédek könyvében* szereplő erények közül kimagaslik a páli levelekben is nagyra értékelt hit.²³

Az elkövetkező ítéleten azok bizonyulnak majd igaznak, akik hittek a Szellemek Urában.²⁴

Ismét villámokat láttam és az ég csillagait... Ekkor megkérdeztem a velem lévő angyalt, aki megmutatta nekem a titkokat: „Mik ezek?” Így szólt hozzám: „Jelképes (tanítást) adott neked a Szellemek Ura általuk. Ezek (a csillagok) azoknak az igazaknak a nevei, akik a szárazföldet lakják, és mindörökre hisznek a Szellemek Urának nevében. (1Hénok 43,1.3–4)²⁵

Míg a bűnösök megtagadták Őt:

Azokban a napokban a test és a lélek gyógyulására, de a szellem pusztulására szolgálnak majd azok a vizek a királyok, a hatalmasok, a kivételezettek és mindazok számára, akik a szárazföldet lakják. Lelkük olyannyira telve van gyönyörrel, hogy (most még csak) testükben nyerik el ítéletüket, amiért megtagadták a Szellemek Urát. Bár minden nap láthatják a saját ítéletüket, mégsem hisznek Nevében. (1Hénok 67,8)²⁶

A két hagyomány párhuzamait látva a múltban többször felmerült a kérdés: kik alkották meg a hénoki korpusz végső formáját? Zsidók, keresztények, zsidókeresztények? A hénoki szövegek első kiadója József Tadeusz Milik a qumráni könyvtárból hiányzó *Képes beszédek*et még keresztény szerző munkájának vagy legalábbis zsidó szöveg keresztény átdolgozásának tartotta, és az i. sz. 3. sz.-ból eredeztette.²⁷ Milik téziseit időközben a tudomány megcáfoltnak tekinti, s a *Képes beszédek*et az időszámításunk kezdetén élő zsidó szerző munkájának tekinti.²⁸

Ha csatlakozunk a tudományos konszenzushoz, s elfogadjuk a szöveg szerzőjének zsidóságát, akkor is meg kell jegyeznünk, hogy a szöveg utolsó redakciója egy olyan gondolati körből eredeztethető, amely ideológiailag nagyfokú rokonságot mutat a születendő kereszténység legkorábbi írataival...

²² Fröhlich – Dobos 2009: 103. Az azonosításhoz lásd Fröhlich – Dobos 2009: 102., 380. jegyzetét, illetőleg Collins 1998²: 187–191.

²³ Lásd röviden Collins 1998²: 193.

²⁴ A kifejezés az „(égi) szellemek (seregeinek) Uraként” értelmezhető. A cím valószínűsíthető eredetéhez vö. Black, M. 1985: 189–192.

²⁵ Fröhlich – Dobos 2009: 70–71.

²⁶ Fröhlich – Dobos 2009: 96.

²⁷ Milik 1976: 89–98.

²⁸ Vö. Collins 1998²: 177; illetőleg Nickelsburg 2005²: 255.

Persze lehetséges lenne a két szöveghagyomány viszonyát eltérő módon is rekonstruálni..., de ez legyen egy másik tanulmány tárgya! Ugyanakkor az is elgondolkodtató, hogy vajon nem elhibázott-e két kategória merev szembeállítása e korai korszakot illetően.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Black 1985 M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition* (SVTP 7), Leiden: E. J. Brill.
- Collins 1998² J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Duling 1992 Denis D. Duling, „Kingdom of God, Kingdom of Heaven”, in David N. Freedman (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York: Doubleday, IV. 49–69.
- Fröhlich – Dobos 2009 Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel (szerk.), *Hénok könyvei* (Ószövetségi apokrifek 1), Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Haag 1989 Herbert Haag, „Isten országa”, in *Bibliai lexikon*, Budapest: SZIT, 734–742.
- Knibb 1978 M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Oxford: Clarendon.
- Milik 1976 J. T. Milik (szerk.), *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrán Cave 4*, Oxford: Clarendon.
- Nickelsburg 1992 G. W. E. Nickelsburg, „Son of Man”, in David N. Freedman (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., New York: Doubleday, VI. 137–150.
- Nickelsburg 2001 G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Minneapolis: Fortress Press.
- Nickelsburg 2005² G. W. E. Nickelsburg, *Between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis: Fortress
- Nickelsburg – VanderKam 2011 G. W. E. Nickelsburg – J. C. VanderKam, *1 Enoch 2. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82*, Minneapolis: Fortress Press.
- Uhlig 1984 Siegbert Uhlig, *Das Äthiopische Henochbuch*, (JSRZ V/6), Gütersloh: Mohr.
- VanderKam – Adler J. C. VanderKam – W. Adler, *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press és Assen: Van Gorcum.
- Vermes 1985 Vermes G., *A zsidó Jézus*, Budapest: Osiris.

A HIOB 14,4–5 ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETI MEGVILÁGÍTÁSBAN*

Lőrinc Levente

Órigenés a Jeremiás könyvéhez készült harminckilencedik homíliájában arra buzdítja hallgatóit, hogy azzal az alapossággal és odafigyeléssel tanulmányozzák az Írás nehezen érthető helyeit is, amivel a botanikában jártas szakember fordul a herbáriumokhoz. Lévéen ugyanis a Biblia olyan gyógynövényes kert, amelyben minden szónak, minden betűnek jelentősége van, olvasónak és magyarázónak spirituális értelemben vett botanistaként kell ismernie annak legapróbb részleteit, és – a képnél maradva – gyógyhatását, hogy megfelelő módon tudja alkalmazni majd.

Írásomban Jób harmadik beszédének egy rövidke részletét, a Hi 14,4–5-öt szeretném az ókori interpretációkon keresztül bemutatni, melyet ugyan nem tekintünk *crux interpretum*nak, mégis Jób könyve sok vitára okot adó helyei közé tartozik. Elsőként a szakasz fontosabb ókori fordításait ismertetem, minthogy ezek nélkülözhetetlenek a patrisztikus és rabbinikus értelmezések megértéséhez. Ezután először az első keresztyén évszázadokban élt görög írásmagyarázók¹ értelmezéseiből kívánom bemutatni a legfontosabbnak tekinthetőket, majd pedig a *tannaitikus* és *amórai* tekintélyek neve alatt fennmaradtakat. Ezek elemzése során remélhetőleg megmutatkozik, hogy bár a keresztyén és zsidó magyarázók más és más összefüggérendszerbe állítva értelmezték e verseket, az órigenési kíváncsiságnak megfelelően a lehető legjobban meg akarták ismerni a *textus* legapróbb részleteit is, hogy aztán adekvát interpretációkkal álljanak hallgatóik elé.

* Készült a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával.

¹ Ismereteim szerint ezt részletező publikáció még nem született. Ziegler 1985-ös munkája címében is jelzi, hogy a latin nyelvű keresztyén írásmagyarázók Hi 14,4–5a-ra vonatkozó értelmezéseit gyűjti össze, igaz, Órigenés latin nyelven fennmaradt írásait is bevonja vizsgálódásaiba. Utóbbi, mégha a fordítók, Rufinus és Hieronymus a latin egyházatyák közé tartoznak is, véleményem szerint némileg megkérdőjelezhető.

A HÉBER SZÖVEG, ÉS RELEVÁNS ÓKORI VERZIÓI²

A Hi 14,4–5 a *Textus Masoreticus* szerint a következőképpen hangzik:

מִיִּתֵּן שְׂדֵהוֹר מִסָּמָה
 לֹא אֶתֵּד:
 אִם תְּרוֹצִים יִמְיוֹ מִסְפַּר־הַיָּמִים אֶתָּה
 תִּקְוֶה (ק' חקיו) עֲשֵׂיתָ וְלֹא יִצְבֹּר:

Az első mondat fordítási problémáját főként az okozza, hogy a מִיִּתֵּן szerkezet felkiáltó-óhajtó mondatok nyitó szókapcsolataként funkcionál, amelyekben valamilyen nyomatékos kívánságának ad hangot a beszélő. De ha ennek megfelelően 'Bárcsak tiszta lenne a tisztátalanból!' jelentésű mondattal fordítjuk, a verszáró לֹא אֶתֵּד ('egy sem'/'senki sem') értelmezése okoz nehézséget, ugyanis utóbbi inkább egy kérdésre adott válasznak tűnik.

Nyilvánvalóan hasonló felismerések miatt a Septuaginta (LXX) fordítója kérdéssé is alakította a problémás sort:

τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ρύπου; ἀλλ' οὐθεὶς.

Amint látható, a másik igen lényeges változtatás a héber כִּטְמָה ρύπος-ként való fordítása, mely jelenthet anyagi értelemben vett 'szenny'-et, de már a klasszikus görögben is, az LXX-ben pedig kifejezetten morális irányba tolódott el a szó használata.³ Hasonlóképp jelentős különbségeket láthatunk az 5. vers fordításában is:

ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς,
 ἀριθμητοὶ δὲ μῆνες αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ,
 εἰς χρόνον ἔθου, καὶ οὐ μὴ ὑπερβῇ.

Egyrészt a „ha meg vannak szabva napjai” sor helyett „még ha egy nap is élete a földön” szerepel, melyre semmilyen ésszerű magyarázatot nem tudunk adni.⁴ Annyi bizonyos, hogy Alexandriai Philón eléggé hasonló formában idézte a *Mut.* 6,48-ban: τίς γὰρ καθαρὸς ρύπου καὶν μία ἡμέρα ἐστὶν ἢ ζωῇ, tehát a Hexapla előtt is létezett olyan fordítás, amely az egyházi szöveghez hasonló megoldással élt. Philón idézete azt is mutatja, hogy az ἐπὶ τῆς γῆς fordulat viszont bizonyosan később került a görög szövegbe, s ezt Hieronymus Hexapla-recenzió alapuló latin fordítása (La) is megerősíti.⁵ Vizsgálódásaink célját szem előtt tartva a görög szöveg egyéb különbségei közül még egyre érdemes felfi-

² A *Pesitta* és a Jób Targum a bemutatandó értelmezések szempontjából most mellőzhető.

³ Vö. Spicq 1994: 226. Az LXX-ben mindössze négyszer fordul elő: Is 4,4; Hi 9,31; 11,15; 14,4. Aquilánál további kettő, Theodotionnál pedig még egy helyen jelenik meg.

⁴ Dhorme magyarázata eléggé valószínűtlen: a יום תה-ot olvasott a görög fordító. Vö. Dhorme 1926: 178.

⁵ Hieronymus azonban tévesen *asteriscus*t és nem *obelus*t tesz a *super terram* elé. Lásd Ziegler 1982: 271.

gyelnünk. A *TM* 5b-ben olvasható szövege szerint – „hónapjainak száma pedig nálad (van)” – Jób azt állapítja meg, hogy az ember élethosszát Isten határozza meg, ám a görög alapján – „hónapjai megszámlálhatóak általa” – inkább azt közli, hogy maga a halandó is fel tudja mérni életének tűnékenységét.

Hieronymus első Jób-fordítására már utaltunk,⁶ most a teljesség kedvéért lássuk a számunkra releváns részt:

Quis enim erit mundus a sorde? ne unus quidem, etiam si unius diei fuerit vita eius super terram.

Míg a La – a göröggel összevetve – láthatóan hűen követi az LXX alapszövegét, addig a későbbi, a héber szöveg alapján készült Vulgata esetében jelentősen eltérő latin fordítással állt elő Hieronymus:

Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine
nonne tu qui solus es
breves dies hominis sunt numerus mensum eius apud te est
constituisti terminos eius qui praeterire non poterant.

A 14,5 pontosan a BH szerint halad, ám a 4. versben szembetűnő különbségek jelentkeznek. Igaz, hogy a מִי יָכֹל szerkezet *qui potest facere* fordulattal történő visszaadása találó, de a מִי יָכֹל „tisztátalan magból fogant”-ként való fordítása már inkább parafrázisnak hat, csakúgy mint a אֵל אֱחָד erőteljesen teológiai célzatú kiegészítése és költői kérdéssé alakítása: „nemde te, ki egyedül(való) vagy?” Utóbbival Hieronymus – mint látni fogjuk – a rabbinikus magyarázatok alapját is képező értelmezést ad Jób szavainak.

EGYHÁZATYÁK

Lévn, hogy a keresztyénség első két évszázadában Hi mérsékelt érdeklődésre tartott számot,⁷ vizsgált verseink is nagyon kevés patrisztikus szövegben bukkannak föl. Jószerivel csak három szerzőt ismerünk, kiknek fennmaradt munkáiban találkozunk velük: Római Kelemen, Alexandriai Kelemen, s az utóbbi által idézett Basileidés. Röviden mégis utalni kell rájuk, mert hatásuk messzire nyúlónak bizonyult.

⁶ Szövegkritikai jelentősége egyébként kiemelkedő, mert „az Ószövetség egyetlen könyve, amely a Hexapla verziója szerint teljes egészében ismert számunkra” (Ziegler 1982: 39).

⁷ Számomra értelmезhetetlen a Balás – Bingham szerzőpáros azon megállapítása, hogy Hi sok, az első század végén, illetve a második században élt író számára volt fontos munka; vö. Kannengiesser 2004: 296. Elegendő azokba a munkákba belepillantani, melyek a bibliai könyveknek a patrisztikus irodalomban való használatát statisztikailag dolgozzák föl, hogy meggyőződjünk az előbbi állítás alaptalanságáról. Lásd Allenbach et al. 1975, 1: 202–203. Dassmann 1991: 380 és Mara 1992: 437 szintén csekély jelentőségről beszél.

Az 1. század utolsó éveiben Római Kelemen több más erény kíséretében az alázatosságra buzdítja korinthusi olvasóit (1*Kel* 16–19).⁸ Krisztus is ilyen volt, mondja, s csakis ilyenekkel vállal közösséget. A bibliai exemplumok sorában (1*Kel* 17), Ábrahám és Mózes között Jóbot is megemlíti, mint akiről jó tanúbizonyságot hallunk a Hi 1,1-ben, mégis önmagát vádolta, amikor azt mondta, hogy „senki sincs, aki tiszta a szennytől, mégha egy nap is az élete”. A kelemeni idézet jelentősége többrétű. Egyrészt nem az LXX-ből ismert szövegváltozatban halljuk a jóbi helyet, hanem οὐδείς καθαρός ἀπὸ ρύπου, οὐδ’ ἂν μιάς ἡμέρας ἡ ζωὴ αὐτοῦ formában. Azaz Kelemen a Biblia költői kérdését föloldva ténymegállapítást ad, valamint a Hi 14,5a-t némi stilisztikai szövegváltoztatás után az előző verssel vonja egy gondolati egységbe. Másrészt olyan összefüggésbe helyezi a jóbi verset, amely konkrét exegézis híján is némileg megvilágítja, hogy miként értette a citált mondatot. Az említett ószövetségi alakok kimagasló személyiségek voltak, mégis alázatosságukról tettek tanúbizonyságot. Ábrahám azt mondta, hogy „por és hamu vagyok” (Gn 18,27). Mózes azt, hogy „ki vagyok én, hogy engem küldj” (Ex 3,11), illetve egy egyébként ismeretlen idézet szerint, hogy „csak edényből kiszálló gőz vagyok”. Jób kijelentése tehát az emberi élet kicsinységét, semmi voltát kifejező mondatok közt áll, ezért nagy valószínűség szerint Kelemen a Hi 14,4–5a-t is ezt kifejező gondolatnak tartotta, s nem Jób általános bűnösségről szóló szavait hallotta ki szakaszunkból.

Harmadrészt, bár Kelemen nem annak szánta, az említett szövegváltoztatások után a vers igen alkalmas lett arra, hogy egyfajta teológiai tétel vagy a *testimoniák* egyike legyen.

Éppen egy évszázaddal később Alexandriai Kelemen *Strómateis*-ében ismét előkerül Jób alakja s a könyvből származó idézetek. Igaz, a Hi 14,4–5a mindössze háromszor fordul elő, s ebből is kettőt más szerzőktől idézve oszt meg olvasóival Kelemen. Ezek egyike éppen Római Kelemen előbb említett levélrészlete (*Stróm.* 4.106,2–3), melyet az alexandriai egyházatyja úgy vesz át, hogy mind a közölt szövegváltozatot, mind a kontextusból kikövetkeztetett interpretációt teljességgel elfogadja.

A másik két hely, a 3.100 és a 4.83, tematikusan összekapcsolódik, s jól mutatja, hogy a vizsgált verset már a 2. század végi keresztyén polémiákban is használták, s egyre inkább teológiai tételként idézték az egyes felek. A harmadik *Strómatában*, melyben Kelemen a szigorúan, illetve a mérsékelten aszketikus gnosztikus tanítók házasságot elítélő nézeteit ismerteti, alexandriai kortársának, Kassinosnak a tanaira is kitér.⁹ Mivel a házasság bűnként való értelmezéséből logikusan következik a szülésről, születésről való hasonló vélekedés, s mert ez erőteljesen érinti Krisztus inkarnációját, Kelemennek reagálnia kell a kérdésre. Azonban a 3.100,1-től kezdődően érdekes módon négy olyan textust idéz (Jer

⁸ Vizsgálódásaink szempontjából is fontos, hogy a levelet nagyon korán, talán már a 2. században lefordították latinra, amely fenn is maradt. Vö. Moreschini – Norelli 2005, 1: 102; Ziegler 1985: 6.

⁹ A 3.91-től halljuk ezeket. Kassianos tanait jószerivel csak Kelemen révén ismerjük.

20,14; 2Esr 5,35; Hi 14,4–5a és Ps 51,5), melyben az ószövetségi szerző vagy születése napját kárhoztatja, vagy a születéssel kapcsolatban mond valamilyen negatívumot. Úgy tűnik tehát, hogy Kelemen inkább azért fordul ezekhez a versekhez, mert maguk a gnosztikusok érveltek velük tanaik mellett. A jeremiási és apokrif ezsdrási helyekre egyöntetűen azt mondja, hogy ott a próféták nem születésüket átkozták meg, hanem népük bűnei és engedetlensége miatt keseregtek. Az οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ρύπου, οὐδ' εἰ μία ἢ μέρα ἢ ζῶν αὐτοῦ után azonban inkább a gnosztikus értelmezésre kérdez rá: „Mondják hát meg nekünk, hogyan paráználkodhatott¹⁰ egy újszülött, vagy aki semmit sem tett még, hogyan esett Ádám átka alá?” A válasszal sem késlekedik: „Úgy tűnik, az egyetlen konzisztens válasz számukra annak kinyilvánítása, hogy a szül(et)és gonosz, s nemcsak a testnek, hanem a léleknek is, mely kedvéért maga a test létezik.” Az nyilvánvaló, hogy Kelemen ez utóbbi következtetést nem tudja elfogadni, mert számára a születés szent (3.103,1), s test nélkül az isteni üdvterv sem jutott volna céljához (3.103,3). Kérdéseiből azonban inkább azt állapíthatjuk meg, hogy mit *nem* értett a jóni hely alatt: az újszülött szennyes állapota nem Ádám átkával hozható összefüggésbe, mert cselekvésképtelensége folytán még nincs személyes bűne. Eszerint tehát az eredendő vagy áteredő bűn tanítását nem találjuk Alexandriai Kelemennél e vers kapcsán, amelyet egyébiránt az idézett zsoltárvershez fűzött megjegyzése is mutat: „Ha (Dávid) bűnben fogant, attól még ő maga nincs bűnben, és semmiképpen sem ő maga a bűn.”

Végül a *Stróm.* 4.81.1–83.1 Basileidéstől származó hosszú idézete szintén jó példája annak, hogy a gnosztikus tanítók azért hivatkoztak előszeretettel a Hi 14,4–5a-ra, mert világképükbe tökéletesen beleillett a fenti módon idézett jóni mondat. A „senki nincs, aki tiszta a szennytől” szerintük a szó legszorosabb értelmében értendő. Ezért még az újszülöttet sem lehet úgy tekinteni, mint vétket el nem követettet, mert ott lévén benne a bűnre való hajlam (ἐχὼν μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀμαρτητικόν), csak azért nem vétkezett még, mert nem volt módja rá. Sőt, a jóni mondat miatt Krisztusról is kijelenthető,¹¹ hogy bár tevőlegesen nem vétkezett, helyzete az újszülött szenvedéséhez volt hasonlatos. Mindez pedig Kelemen számára elfogadhatatlanul hamis krisztológiát, illetve az ember választási szabadságát teljesen megsemmisítő determinizmust jelentett.¹²

Az értelmezéstörténet szempontjából Órigenés hozzájárulása minden tekintetben fordulópontot jelent a Hi 14,4–5 interpretációjában. Ez jórészt annak köszönhető, hogy olyan gyakorisággal fordult ezekhez a versekhez különböző

¹⁰ A πορνεία Pál apostol szóhasználatát követve három különböző bűnkategóriát jelöl Kelemennél: a gyönyör szeretete (φιληδονία), a pénz szeretete (φιλαργυρία) és a bálványimádás (ειδωλαλατρεία). Vö. *Stróm.* 7.75.3.

¹¹ Krisztus nevét nem említi a 4.83.1-ben, de a leírás egyértelművé teszi, hogy rá gondolt.

¹² Kelemen 4.83.2-től kezdődő kritikája szerint Basileidés az evilágban szentül élők vagy ártatlan újszülöttek szenvedését azzal magyarázta, hogy korábbi életükben bizonyosan vétkeztek. Krisztus esetében viszont, aki csak egyszer öltött testet, és sosem vétkezett, egyszerűen a magára vett emberi természet tisztátalanságából fakadt. A gonosz problematikájával kapcsolatos kelemeni álláspont nagyszerű összefoglalását lásd Osborn 1957: 69–78.

munkáiban, hogy a későbbi keresztyén teológusok számára megkerülhetetlenül vált az órigenési értelmezés, akár egyetértettek vele, akár elvetették. A huszonkét előfordulást, melyből tíz homíliákban, kilenc kommentárokból, egy a *De principiis*-ben található, kettő pedig a katénákban maradt fenn, lehetetlen részletesen ismertetni e tanulmány keretei közt. Összefoglalólag a következőket figyelhetjük meg.

A hat esetben görög, tizenhatban pedig latin szövegben¹³ szereplő jóbi mondattal egyszer sem az LXX-ben látott kérdésként találkozunk, hanem mindig kijelentésként. Az idézett bibliavers hossza váltakozó: legtöbbször a 14,4–5aa fordul elő,¹⁴ három esetben még a 14,5b-t is halljuk,¹⁵ ám négyszer csak a 14,4 szerepel.¹⁶ Utóbbiak, valamint az a tucatnyi előfordulás, amikor minden bevezető formula nélkül, szinte saját szövegébe ágyazva citálta Órigenés Jób mondatait, arra mutatnak, hogy ő is teológiai tételként értette és alkalmazta a Biblia eme verseit: a *conditio humana* egyik legsommásabb bibliai megfogalmazásának tartotta.

Mindazáltal a különféle összefüggésekben való használat, mint látni fogjuk, e tétel eltérő aspektusait domborítja ki. Két homíliában alapvetően az emberi faj egyetemes tisztátalanságát jelentik Jób szavai. A *JerHom.* 5,14-ben és a *LcHom.* 14-ben nagyon világosan megfogalmazza, hogy maga a születés tisztátalanságot hordoz.¹⁷ Előbbiben újszövetségi helyekre (Ef 2,23; Fil 3,21) és szakaszunkra hivatkozva kijelenti, hogy velünk született módon a μετα ἀχαθαρσίας jellemez minket, utóbbiban pedig kissé továbbmenve deklarálja, hogy ἐρπύπτωται οὖν πᾶσα ψυχὴ ἐνδεδυμένη σῶμα ἀνθρώπινον.¹⁸ Nem késlekedik azonban hangsúlyozni, hogy a születéssel összefüggésben – amint a jóbi vers mutatja – szennyről, s nem bűnről van szó, ez pedig azért nagyon fontos Órigenésnek, mert magyarázatot ad arra, hogy az evangélista miért beszélt Mária és a gyermek Jézus kapcsán „tisztulásuk napjairól”.¹⁹ A *nativitatis sordes* ugyanis olyan megkérdőjelezhetetlen tétel, ami alól még Jézus sem volt kivétel, bár esetében a szennyes ruhába öltözés, azaz a földi test fölvétele mindenki másztól eltérően saját akaratból és *pro salute nostra* történt.

¹³ A statisztikát némileg módosítja, hogy a *LcHom.* bizonyos részei görög fragmentumokban is ismertek.

¹⁴ *LcHom.* 8,3; 12,4; *NmHom.* 3,2; *CtCom.* 3; *MtCom.* 15,23; *LcHom.* 14,3; *RmCom.* 5,1.5.9; *Princ.* 4,4.4.

¹⁵ *IsHom.* 3,2; *JerHom.* 5,14; *LcHom.* 2,1.

¹⁶ *NmHom.* 25,6; *PsCat D* 118(119),58; *JoCom.* 20,328.335.

¹⁷ Zink ezért téved, amikor azt mondja, hogy a keresztyén kommentátorok vagy nem vették figyelembe, vagy tagadták, hogy a Hí 14,4-nek (és az általa még vizsgált Ps 51,7-nek) bármi kapcsolata lenne a fogantatásból és szülésből származó tisztátalanság Lv 12-ben és 15,18-ban leírt eseteivel. Igaz példaként modern szerzőket idéz, de cikke elején egyházatyákra is hivatkozik Ps 51,7 értelmezése során. Vö. Zink 1967: 359.

¹⁸ Hieronymus fordításában: *omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas.*

¹⁹ Lásd Lc 2,22 görög szövegét, és Milgrom igen eredeti magyarázatát utóbbi kapcsán. Milgrom 1991: 762.

A *LvHom.* 8,3-ban és 12,4-ben azonban némileg az egyetemes bűnösség irányába tolódik el az órigenési magyarázat. Elsőként a szülő nő tisztátalanná válásának okát fürkészsze²⁰ idézi Jób szavait a fentiekkel összhangban, s bibliai példákkal erősíti meg, hogy az igazak éppen ezért nemhogy ünnepelték volna, hanem *Spirito sancto repleti* inkább megátkozták születésük napját.²¹ Tudták ugyanis, hogy van valami a testi születésben (*in ista nativitate corporea*), ami átokra méltó. Azonban a híres dávidi mondatnak – „bűnben fogantam, vétkekben szült anyám” – Jób szavaival történő összekapcsolása után láthatóan többről van már szó, mint a születés szennyeről, hisz minden lélek, mely testben megszületik, *iniquitatis et peccati sorde polluitur*. Megjelenik tehát a „bűn szennye” kifejezés Órigenés érvelésében, de explicite még nem jelenti ki, hogy a Hi 14,4–5a az egyetemes bűnösség prófétai kifejezése lenne Jób ajkán. Első látásra a *LvHom.* 12,4-ben ez a gondolat eltűnni látszik, mert a Lv 21,11 apropóján²² textusunkat idézve azt mondja, hogy evilágba érkezésekor mindenki egy bizonyos kontaminációval (*in quadam contaminatione*) lett alkotva, mivel vagy az atyai mag által, vagy az anyai méh által (*vel paterni seminis vel uteri materni*) beszennyeződött a fogantatáskor. Vagyis ismét „a születés szennye” kerül elő. Azonban rögtön ezután – a krisztusi főpapság korábban megkezdett gondolatát folytatva – a bűnt nem ismert, sem atyjában, sem anyjában be nem szennyeződött Krisztusról beszél, szemben mindenki mással, aki vétkezett, tehát újfent az egyetemes bűnösség gondolatát sejteti Órigenés.

E sejtetés aztán teljesen elmarad, s *expressis verbis* szól a jóbi verseket idéző további homíliákban és kommentárokból. Ezekben a Hi 14,4–5a szinte mindig egyéb, a bűnt, vétkezést kifejezetten említő bibliaversek társaságában jelenik meg,²³ hogy aztán a *RmCom.* 5,9-ben már *nemo mundus a peccato nec si unius diei fuerit vita eius* verzióban halljuk az ismert mondatot. Ezen értelmezésekben gyakori fordulat az is, hogy Órigenés a *sordes peccati* emberek közt kikerülhetetlen tényét Krisztus büntelenségének deklarálásával ellenpontozza.²⁴ S hogy mégis van különbség hívők és hitetlenek közt e kérdésben, a „vétkezik” és a „bűnös” szavak pontos teológiai meghatározásával mutatja ki. Egyfelől a *LcHom.* 2 nyitányaképpen foglalkozik szakaszunkkal, mivel vannak, akik vétkeiket azzal akarják mentegetni, hogy a Hi 14,4–5b-re hivatkozva mondják: *nullum esse absque peccato*. Azonban ez téves értelmezés, mert – mint fogalmaz – „az Írás-

²⁰ Órigenés kétszer is rejtett ütikra, misztériumra utal a kérdés kapcsán: *sentio ... occulta in his quaedam mysteria contineri et esse aliquid latentis arcani...*

²¹ Jer 20,14–16 és Hi 3,3; 4,6 hangzik el a fáraó és Heródes példájával szemben.

²² A törői helyen a főpapnak adott tiltás szerepel, miszerint holttesthez nem mehet be, hogy még „apjái és anyjái se tegye tisztátalanná”. Órigenés olyan fordításból indulhat ki, melyben egy év prepozíció is állhatott az apa és anya szó előtt. Amint az várható, jelentőséget tulajdonít a prepozíciónak, s lokális értelemben, a szülőkben való tisztátalanná válásról beszél.

²³ Például a *CtCom.* 3-ban a Rm 3,23 és a Qoh 7,20 mellett találjuk, s utóbbi áll az *IsHom.* 3,2-ben is. A *MtCom.* 15,23-ban a Ps 51,7-tel, a *JoCom.* 20,328.335-ben a Rm 3,23-mal együtt, a *RmCom.* 5,1-ben pedig a vizsgált Rm 5,12–14 kíséretében állnak Jób szavai.

²⁴ Például *CtCom.* 3; *JoCom.* 20,335; *RmCom.* 5,9; *Princ.* 4,4,4.

ban két jelentése van” e kifejezésnek. Jelenti azt, hogy valaki egyáltalán soha nem vétkezett (*nunquam peccaverit*), illetve azt, hogy valaki abbahagyta a vétkezést (*ante peccavit, peccare desinens*). Előbbi valóban lehetetlen, de utóbbi semmiképpen. Hasonló logika érvényesül a *RmCom.* 5,5-ben is, ahol megállapítja, hogy más vétkezni (*aliud ... peccare*), s más bűnösnek lenni (*aliud peccatorem esse*). Bűnösnek ugyanis az tekinthető, akinek a vétkezés habitusává lett, s az ilyenekre vonatkozik a páli „sokan lettek bűnösökké” (*Rm* 5,19) mondat. Ugyanakkor az igaz ebben az értelemben nem lesz bűnössé, ha olyat követ is el, ami nem megengedett, mert alapvetően nem a bűnözés gyakorlatához és habitusához tartja magát. A „mindenki vétkezett” kategóriájába viszont – melyet a *Hi* 14,4–5a is tanít Órigenés szerint – természetesen beletartozik, mert nincs olyan, aki *aut in facto aut in verbo aut ... in cogitatione* ne vétkeznék.²⁵

Textusunknak egy következő összefüggésben való használatát abban a négy forrásban²⁶ láthatjuk, ahol a keresztség, még pontosabban a gyermekkeresztség kérdése vetődik föl. A „szenny” szó értelmezésében előbb látott többszólamúság, érthetően, ezen a téren is megjelenik. Három esetben a csecsemőkeresztség igazolását látja a *Hi* 14,4–5a-ban, de míg a *LcHom.* 14-ben azt hangsúlyozza, hogy a „bűnök bocsánatára” adatott keresztség esetükben nem az általuk elkövetett bűnök miatt, hanem a születés szennyének eltávolításáért adatik, addig a másik végpontnak tekinthető *RmCom.* 5,9 szerint a csecsemőkeresztség apostoli tradíciója azért adatott, mert „mindenkiben ott van a bűn veleszületett/valódi szennye” (*essent in omnibus genuinae sordes peccati*), melyet víz és Lélek által kell lemosni.²⁷ Egyik utolsó munkájában szintén érinti e kérdést, de teljes egészében *eschatologikus* nézőpontból. A *MtCom.* 15,23-ban tudniillik a *Mt* 19,28-beli *παλιγγενεσία* értelmét tárgyalva három születésről szól. Az első szerint (*κατὰ τὴν γενεσίν*) senki sem tiszta a szennytől, a második szerint (*κατὰ τὴν ἐκ λουτροῦ παλιγγενεσίαν*) mindazok részlegesen tisztává lesznek a szennytől, akik felülről, víztől és Lélektől születtek, a harmadik szerint pedig (*κατὰ τὴν ἄλλην παλιγγενεσίαν*) azok válnak teljesen tisztává, akik az újjászületés fürdőjén átmenve mindent elhagytak,²⁸ s követték Krisztust. Ez utóbbi, a tűz és Lélek fürdője által végbemenő újjászületés akkor valósul meg, amikor „az Emberfia beül dicsőséges trónjába” (*Mt* 19,28). Ebben a nagyon komplex magyarázatban a mi szempontunkból az a figyelemre méltó, hogy a fürdő általi újjászületés, mely a *Tit* 3,5 páli terminológiája szerint a keresztséget jelenti, Órigenés szerint

²⁵ E sorba tartozik, de egy kissé mégis más hangsúlyú a *NmHom.* 25,6-beli magyarázat. Ebből az életből azért sem lehet tisztán távozni, mert mégha a gonosszal harcol is a hívó Isten akaratának megfelelően, akkor is beszennyeződik a harcban.

²⁶ *LcHom.* 8,3; *MtCom.* 15,23; *LcHom.* 14; *RmCom.* 5,9.

²⁷ A *LcHom.* 8,3 ilyen szempontból valahol az említett két szakasz között áll.

²⁸ Órigenés megjegyzi, hogy nem a vagyon, hanem a bűn elhagyására gondol, melyről a *15,22*-ben értekezik.

csakis „tükör általi, homályos” tisztulást hozhat, mert a „színről színre” nem ebben a testben következik be.²⁹

Végül a kérdéses jöbi versekkel kapcsolatos magyarázatokból kitűnik, hogy a 3. század kiemelkedő teológusa – Alexandriai Kelemenhez hasonlóan – nem tekintette a Hi 14,4–5-öt az eredendő bűnt bizonyító bibliai helynek. A fenti szövegekben sehol sem jelenik meg Jób szavainak olyan értelmezése, amilyen a pelagiánus vitában Augustinusnál állandóan megfigyelhető. Órigenés a születés szennyről, a bűn szennyről beszél Jób – és más versek – kapcsán, de az okról, melyre mindez visszavezethető, a vizsgált szövegekben nem szól.³⁰

A patrisztikus interpretációk ismertetését két olyan szerzővel zárom, akiknek Jób-kommentárjában világosan láthatók az órigenési előzmények.

Egy ariánus nézeteket valló teológus, bizonyos Julianus 350–360-as években készült munkájában,³¹ miután a lényegét tekintve az LXX-ben látott módon idézi a kérdéses verseket, magyarázatában megemlíti, hogy a bűn szerelmesei (οἱ φιλαμαρτημονες) magukat mentendő idézik Jób kérdését, nem véve arról tudomást, hogy nem abszolút értelemben beszél büntelenségről, hanem a szándékosan (κατὰ πρόθεσιν) nem vétkezőt nevezi büntetlennek. Ugyan Julianus válasza más súlypontú, mint Órigenésé a *LcHom.* 2-ben, a két írásmagyarázó által említett szituáció teljesen azonos. Ez pedig fontos adalék ahhoz, hogy a Hi 14,4 szüntelenül kérdéseket generált a legkülönbözőbb keresztyén körökben.

Fontos azonban azt a különbséget is látni Julianus esetében, hogy kifejezetten Jób-kommentárt írván, figyelembe vette az Órigenés által egyéb összefüggésekbe ágyazott mondat eredeti kontextusát. Ezért nem késlekedik kijelenteni, hogy a „kicsoda tiszta a szennytől?” kérdését Jób Istenhez intézi, s nem az egész emberiség ellen szóló vádat fogalmaz meg. Isten előtt és parancsolata előtt valóban senki sem tiszta, de az emberek között, mint Jób, Noé, Mózes, általa említett példája mutatja, vannak, kiket igaznak mondhatunk.

Az az exegetikai észrevétel, hogy Jób mondatai esetében jelentősége van annak, hogy kinek mondja azokat, Didymus Caecus szerencsés módon megtalálta Jób-kommentárjában is felfedezhető.³² A 4. századi Alexandria kiváló tanítója a Hi 9,30–31-et értelmezve megjegyzi, hogy nincs csodálkoznivaló

²⁹ Az evilági idő után következő tisztulásról többek között a *LcHom.* 8,4; a *NmHom.* 25,4; a *LcHom.* 14 is szól. Az órigenési keresztségértelmezésre nézve lásd Trigg 1982: 959–965.

³⁰ Ha az ok felől érdeklődünk, akkor inkább a racionális létezők *praesistens* bukására kell gondolnunk, amely a *Princ.* lapjain többször megjelenik. E komplex kérdéskörre nézve lásd Teichtweier 1958: 92–102.

³¹ Ez az első általunk ismert teljes Jób-kommentár. Az órigenési hatást jól mutatja, hogy a kommentár egyetlen teljes kézírata (Paris gr. 454) – egyébként tévesen – neki tulajdonítja a munkát. A szerző, a katénahagyomány szerint Julianus lehetett, akit Hagedorn illetett az Arianus melléknévvel, elsősorban a Hi 37,22–23 és 38,28–29 verseihez közölt, egyértelműen ariánus magyarázatok miatt.

³² 1941 nyarán brit csapatok egy földalatti raktár készítése közben nyolc *palimpsest* kódexet találtak a Kairó közelében fekvő Turában. Ebből öt Didymus bibliakommentárjait tartalmazta – csaknem kétezer oldalon keresztül.

azon, hogy Jób mást mond barátainak és mást Istennek önmagáról. Ugyanis Isten tisztaságához képest mondja (πρὸς θεὸν καὶ ὡς πρὸς τὴν αὐτοῦ καθαρότητα λέγει) azt alázattal, hogy a tisztátalanságba merült alá, ám az embereknek azt mondja, hogy „tudom, igazságom napvilágra jut” (Hi 13,18b).³³

Didymus interpretációja azért is figyelemre méltó, mert Órigenés egyik leg-hűségesebb követőjeként úgy épített az órigenési exegetikai hagyományra, hogy egységes rendszerbe foglalta azt, s így meg is tisztította a föl-fölbukkanó el-lentmondásoktól. Jób és a hozzá hasonló szentek sajátos helyzetét megmagyarázandó, kommentárjában egy komplex tant állított föl, melyben a Hi 14,4–5 és a mellétársított Gn 8,21 kulcsfontosságú helyet foglal el. A „miként lehetséges, hogy nem tiszta az, aki most formáltatott?”³⁴ kérdése, mint mondja, nehéz helyzetbe hozza azokat, akik nem vallják a lélek *praeexistentiá*ját. Didymus órigenési örökségként vallotta azt, s vele együtt a születés előtti vétkezés lehetőségét is. Ennek értelmében: mivel a jónak teremtetett lélek Istentől a testhez fordult,³⁵ bűnösen érkezik abba a testbe, amely csakugyan jónak teremtetett, de Ádám vétke óta a mulandóság, szenvedés, tudatlanság alá van rekesztve. Előbbi alól ugyan a szentek, s így Jób is kivételt képeznek, utóbbi alól azonban nem. Didymus szerint Jób kérdése, valamint a vízözön után elhangzott kijelentés erről a szennyről (ῥύπος) szól, s ez megkülönböztetendő a bűntől (ἁμαρτία).³⁶ Míg az előbbi a nem szándékos bűnököt jelenti (τὰ ἀκούσια),³⁷ vagy olyan hibát (σφάλμα), ami lemosható, s ezektől a Megváltó emberré válva meg is tisztított, addig utóbbi a parancsolatok szándékos áthágása (ὁ ἐντολὰς παραβαίνων μετὰ τοῦ εἰδέναι), s ilyen formán megbánhatatlan bűnnek minősül.³⁸

E precízen kidolgozott tankonstrukcióval Didymus végül arra is választ ad, hogy ha Jób és más szentek lelkei nem fordultak Istentől a testhez, miért vettek mégis magukra testet. Azért, mert καὶ δι’ ὠφέλειαν ἄλλων, mások hasznáért is lehet e világba érkezni, vagy, ahogy másutt fogalmaz, azért, hogy példák legyenek.³⁹

³³ *HiCom.* 262,26–263,3.

³⁴ *HiCom.* 260,22–23.

³⁵ *HiCom.* 56,20–58,16.

³⁶ Tehát nem ért egyet a 2. század első évtizedeiben keletkezett Barnabás levéllel (11,11), holtott az Alexandriában – a *Codex Sinaiticus* tanúsága szerint – az Újszövetség része volt, s talán ott is keletkezett. A levél adott helyére nézve lásd Prostmeier 1999: 430–431.

³⁷ Ebből fakadóan Didymus a Rm 3,23; 5,12 Órigenés által is sokat idézett mondatai alatt a szennyet érti.

³⁸ *HiCom.* 365,5–15,25–32.

³⁹ *HiCom.* 261,19–20; 274,33–275,3. Utóbbi helyen: ἵνα χαρακτηρὰ καὶ σκοπὸν τοῖς ἀνθρώποις στήσῃ.

RABBIK

Ha valaki a rabbinikus irodalomban a jóbi hely interpretációi után érdeklődik, hamar be kell látnia, hogy a Hi 14,4–5 a keresztyén oldalhoz képest jóval kisebb visszhangot váltott ki a zsidóság körében. Bár tizenegyszer idézik a fenti corpusban, azonban e jelentősnek mondható szám – a rabbinikus irodalomra jellemző módon – a nagyszámú szövegpárhuzamnak köszönhető. Ennek jelentősége természetesen nem hanyagolható el, különösen nem akkor, ha a paralel források nem egyszerűen szolgai másolatok, hanem különböző szövegvariánsok megőrzői is. Ám a jóbi verseket magyarázó szakaszok összevetése után világossá válik, hogy utóbbiaknak ezúttal csekély jelentőségük van, s a tucatnyi szövegforrás a Hi 14,4-nek mindössze három különböző összefüggésben való használatát mutatja be.

Az elsőként említendő, a *bNid.* 9a lapján található szövegben⁴⁰ a bibliai hely egy *halakbikus* diszkusszió során kerül elő, mely a *מניקה עד שתגמול את בנה* misnarészlet (*mNid.* 1,4) értelmezése körül forog. Eszerint a szoptató anya esetében egészen a gyermeke elválasztásáig a *יה ריה שעה* elv érvényesítendő, vagyis akkortól számít tisztátalannak, amikor a megfelelő vizsgálatok nyomán a *menses*re utaló jeleket talált magán. Mivel a misna közelebről nem határozza meg, hogy a tényleges elválasztásig, vagy pedig az általánosan huszonnégy hónapig tartó szoptatási idő végéig kívánja a fenti elvet alkalmazni, jelentős *tannaitikus* vita alakul ki R. Meir és a bölcsek, azaz R. Jehuda, R. Josze és R. Simeon között. A vita Gemara általi interpretálásából kiderül, hogy R. Meir a *menses* elmaradásának okát a szoptató anya esetében épp a szoptatásban látja, tudniillik szerinte a vér egyfajta átalakuláson megy át, és tejjé válik (*דם נעבר ונעשה חלב*), a többi *tanna* viszont a szüléssel hozza összefüggésbe, mert szerintük a szülés során a nő tagjai szétzilálódnak, ami miatt a ciklus huszonnégy hónapig szünetel (*אברה מתפרקין ואין נפשה חוזרת עד עשרים וארבע חדש*). A *szugja* számunkra fontos részében a Talmud egy *barajtát* idézve megerősíti az előbb elmondottakat, majd három olyan tiberiasi *amóra* magyarázatát közli, kik a második és harmadik *amórai* nemzedék képviselői voltak. Először R. Ilai⁴¹ kérdez rá R. Meir álláspontjának szentírási alátámasztására, válasza pedig a Hi 14,4-ben álló mondat: *מי יתר טהור מטמא לא אחד*. Az idézet után semmilyen további magyarázat nem áll, tehát a misnaértelmezés és a bibliai *proof text* kapcsolata egyértelmű:⁴² a szoptató anya esetében a tiszta tej olyanképpen áll elő a *menses* tisztátalan véréből, ahogy az idézett *paszúk* mondja. Az, hogy R. Ilai éppen ezt a verset citálta Meir tételének igazolására, sokatmondó. Egyfelől világosan mutatja, hogy az *ereci*

⁴⁰ Szövegpárhuzama a *Jalqut Simoni Ijov* 906, amely a Hi 14,4 lehetséges értelmezéseit számba véve elsőként a Talmud által idézett *barajtát* és az azt követő *szugját* említi.

⁴¹ R. Hela, Ila és La néven is szerepel. A 3. és 4. század fordulóján ténykedett, Tiberiasban R. Jochanan tanítványa volt, de R. Eleazarnál is tanult; vö. Kaplan 2007, 9: 720. A *Jalqut*-ban anonim kérdező firtatja R. Meir tételének bibliai alapját.

⁴² Bacher szerint az esetek nagyobb részében magyarázat is áll az idézet után a kérdést megelőző tétel indoklására. Vö. Bacher 1905: 70.

amóra számára a jóbi hely jelentése a következő lehetett: „Ki tehet tisztává bármit is a tisztátalanból: Nemde az Egy?” Vagyis a mondat nemcsak e változás ember számára lehetetlen voltát jelenti ki, ahogy a לא אחזר hagyományos fordításából következne, hanem azt is, hogy Isten ezt is megteheti. Másfelől az sem mellékes, hogy éppen attól a R. Ilaitól halljuk mindezt, aki szerint a *halakibikus* írásmagyarázat alapvető kíváncsi, hogy minden magyarázat a vonatkozó bibliai hely tárgyhöz igazodjék, kontextuálisan helytálló legyen: כל מדרש ומדרש כענינו.⁴³ Esetünkben ezt az elvet pedig csak úgy tarthatta be, hogy a Hi 14,4-et a fejezet első versének fényében értelmezte, ahol az asszonytól született emberről (אדם ילד אשה) esik szó, s ezért a vizsgált versben megjelenő „tisztá a tisztátalanból” témát a R. Meir által kifejtett helyzetére vonatkoztatta. A szoptatás ideje alatt a nő azért tisztá, mert a *menses*kor természetes módon jelentkező vér, tehát tisztátalanság, az Egy által irányított folyamatoknak köszönhetően a gyermeket tápláló tejjé, tehát tisztává változik.

Visszatérve a talmudi gondolatmenetre, ezután logikusan adódik akkor a kérdés, hogy a más elvet képviselő rabbik miként magyarázzák a jóbi helyet. A választ R. Jochanan, a tiberiaszi tanház alapítója adja meg: וזו שכבת זרע שהוא טמא ואדם הנוצר ממנו טהור. A férfi *semenje* rituális tisztátalanságot okoz, de az Egy cselekvése nyomán a belőle formálódó ember tisztá lesz.⁴⁴ Ugyan R. Jochanan láthatóan nem fogadja el, hogy R. Meir tételét a jóbi mondattal lehetne igazolni, mivel ő a fogantatással összefüggésben értelmezi azt, mégis R. Ilaihoz hasonlóan gondolkodik a *paszúk* jelentését illetően, s ő is a bibliai szövegkörnyezetre tekintettel magyarázza azt.

Végül a Gemara által idézett harmadik Jób-interpretáció R. Jochanan egyik tanítvány-asszisztensétől, R. Eleazartól hangzik el.⁴⁵ Versünk szerinte a Nm 19,21-beli tisztító vízre vonatkozik, minthogy az, aki hinti, és az, akire hintik, tisztá, ám aki megérinti, tisztátalan: טהור ונגע טמא. Vagyis ez az a paradoxon R. Eleazar szerint, amire a jóbi mondat utal: a tisztító vízből, amely tisztátalanság forrása azoknak, akik egyszerűen csak megérintik, tisztulást hoz azokra, akik holttest miatt tisztátalanok lettek, s az is tisztá marad, aki szét-hinti. Eltekintve ennek az értelmezésnek a gyöngye pontjaitól,⁴⁶ látnunk kell,

⁴³ Lásd *Joma* 3:5, 40c; *JMeg.* 1:12, 72a. Bacher is emlékeztet R. Ilainak erre a fontos exegetikai elvére, vö. Bacher 1899: 702.

⁴⁴ A kijelentés háttérében egyrészt a Lv 15,16 áll, melyben a *semen* kapcsolatban טהור szerepel. Mint Milgrom megjegyzi, a *bifil* helyett az intranzitív *qal* használata arra mutat, hogy a nem akaratlagos ejakuláció esete is beleértendő, magyarul „a *semen* bármilyen folyása tisztátalanságot okoz”. (Vö. Milgrom 1991: 927). A gyermek vonatkozásában pedig a Lv 12,1–8-ra kell gondolnunk, mely végig a szülő anya tisztátalanságáról beszél, s nem az újszülöttéről. A hetiták, görögök és az egyiptomiak utóbbit is annak tekintették, vö. Milgrom 1991: 746, 767.

⁴⁵ A bT jobbra Jochanan tanítványaként említi (lásd *bBB* 135b; *bTem.* 25b), míg a iT „segéd-oktatói” státusára céloz (pl. *iSzanb.* 1:1, 18b). Vö. Safrai 2007, 6: 307.

⁴⁶ A Gemara hosszan diszkutálja R. Eleazar interpretációját, mert láthatóan nem tartja azt teljesen adekvátnak. Többek között azért, mert a Nm 19,21 szerint a vizet hintő személynek, tehát a מטה-nak ki kell mosnia a ruháját, ami tisztátalanná válására utal. A Gemara nem tér ki rá, de R. Eleazar értelmezése azért is kevésbé helytálló, mint R. Ilaié vagy R. Jochanané, mert a מטה

hogy Eleazar minden bizonnyal a 14,5-ben szereplő חקך miatt vonatkoztatja a jóbi témát a חקך מן הנדה-val való érintkezés esetére. A tórai hely ugyanis a Nm 19,2 alapján (זאת חקת התורה) a heti *szidrak* sorában a *Chugqat* nevet kapta, s tartalma folytán az irracionális (vagy helyesebben szupracionális) vallástörvények *locus classicus*a lett a rabbinikus judaizmusban.⁴⁷ R. Eleazar értelmezése szerint, amikor Jób a 14,5b-ben Istenhez fordulva azt mondja, hogy „te készítetted számra rendelkezést” (avagy a *Qere* szerint „rendelkezéseket”), akkor kifejezetten a vörös tehénnel kapcsolatosra történik utalás. Ezt erősíti meg szerinte a 14,4 kérdése is: „Ki tehet bármit is tisztává a tisztátalanból? Nemde az Egy?” Egyértelmű, hogy e sorrendben harmadik magyarázat is a jóbi hely közvetlen kontextusára nézve született, de mert a versünket követő mondatot hívja segítségül, a Nm 19 rendelkezéseivel hozza összefüggésbe azt. Ennek következményeként Jób szavai nem annyira Isten mindenhatóságát jelentik ki, hanem az emberi értelem végességét hangsúlyozzák bizonyos vallástörvények kapcsán. Nem véletlen, hogy miután a Gemara Eleazar *halakhikus* exegézisével kapcsolatos kérdéseit felteszi, a Qoh 7,23 idézésével zárja le a *szugját*. Salomon erre nézve mondta, hogy bár azt gondolta, bölcs lett, a *Chugqat parasa* paradoxonjait vizsgálva be kellett látnia, távol van tőle a bölcsesség.

A Talmud utóbb elemzett részlete egyben át is vezet ahhoz a szövegcsoporthoz, amely a Hi 14,4-et újabb megvilágításba helyezi. A számos helyen előforduló hagyomány a PRK 4,1 alapján álljon most előttünk!⁴⁸

A legrégebbiek közé tartozó homiletikus midrás⁴⁹ negyedik *piszqā*jában, mely a *Sabbat Para* alkalmával elhangzó Nm 19-et magyarázza, nyitóverseként halljuk a jóbi mondatot. Utána példák sora következik Isten tisztátalanból tisztává tevő munkájára. Így lett Ábrahám Táréból, Ezékiás Áhából, Jósiás Ámónból, Mordokaj Simeiből, Izrael a nemzetekből,⁵⁰ és így lesz az eljövendő világ ebből a világból.⁵¹ A midrás első részét a később refrénszerűen ismétlődő „Ki tette ezt? Ki parancsolta ezt? Ki döntött így? Nemde a világ Egyetlene-

הנה alapvetően a rituális tisztulást hivatott elősegíteni, míg a *niddától* és a *sikhevat zerától* ez nem mondható el.

⁴⁷ A *para* (a 'vörös tehén' hamvával kapcsolatos eljárás, illetve az erről szóló bibliai szakasz) ilyen értelmű magyarázata a PRK 4,7 (et par.) szerint R. Jochanan b. Zakkajra megy vissza, aki tanítványainak a *para* értelmét firtató kérdésére a következő választ adja: לא הנה מטמא ולא המים. מטהרים אלא גירור של הקבה הוא. Urbach is kitér a szupracionális rendelkezésekkel kapcsolatos *tannaitikus* és *amorai* vitákra, de az általam elemzett részeket eléggé elnagyoltan kezeli. Lásd Urbach 1979: 377–388.

⁴⁸ Párhuzamos helyei: *Tanchuma Par. Chugqat* 3; *Tanchuma Buber Par. Chugqat* 4; *NmR.19:1; Jalqut Simoni Par. Chugqat; Pitron Tora Par. Chugqat*.

⁴⁹ Stemberger tartalmi, szerkezeti, nyelvi érvek alapján, valamint az egyéb munkákkal való kapcsolatra tekintettel a *LvR*-val nagyjából egy idősré, tehát az 5. században keletkezettre teszi. Vö. Stemberger 1996: 295.

⁵⁰ Amint Mandelbaum megjegyzi, a midrás a Dt 4,34 גוי מקרב גוי fordulatára céloz. Lásd Mandelbaum 1987²: 54.

⁵¹ Mandelbaum Radal értelmezését citálja: csak az érdemes az eljövendő világra, aki ebben élve magára vette a micvákat és jó cselekedeteket. Lásd Mandelbaum 1987²: 54.

gye?” kérdéssor zárja le.⁵² A folytatásban a *תמן תנין* fordulattal olyan *tannaitikus* szövegekre történik utalás, amelyek a történelmi példákhoz hasonló „lehetetlenségek”, ezúttal *halakbikus* téren. Először a *mNeg.* 8,2-re célozva a testen megjelenő bab nagyságú, fényes foltról esik szó, amely alapjában tisztátalanná teszi az embert, mégis ha az egész testen terjed el, az ember tisztának minősül. Másodjára a *mChul.* 4,3-beli misna, az anyában elhalt magzatot megérintő bába esete említetik meg: a bába hét napig tisztátalanná lesz, az anya viszont a magzat távozásáig tiszta, mert amikor a halott magzat a házban, azaz a méhben van, a ház tiszta, de amikor eltávozik onnan, tisztátalan lesz a ház, tehát a méh. Mindkét hivatkozás után a fenti kérdéssort találjuk: *מי עשה כן מי צוה כן מי גזר כן לא אחד*. A midrás záró részében egy újabb *tannaitikus* tradíció áll, de a korábbi *תמן תנין* formula helyett az *ותנין* vezet be, jelezvén, hogy olyan idézet következik, amivel a *parasa* témájához kanyarodunk vissza. A *mPar.* 4,4-re alapuló mondat szerint azok, akik kezdettől fogva mindvégig résztvesznek a *para adumma* elkészítésében, ruhájuk által tisztátalanná lesznek,⁵³ míg maga a *para* megtisztítja a tisztátalanokat. A midrást végül nem az ismert kérdések sora, hanem Isten deklarációja, majd a *széder*-vers (Nm 19,2) zárja: *אלא אי הקב"ה חוקה*.⁵⁴ *חקתי וגיררה גזרתי ואין את רשעי לעבור על גזרתי זאת חוקת תורה אשר צוה יי' לאמר*

A precíz felépítésű midrás több szempontból is figyelemre méltó a Jób-értelmezések sorában. Egyrészt a bibliai és misnai példákkal világossá teszi, hogy a lehető legtagabban érti a Hi 14,4 tiszta-tisztátalan fogalompárját. A múltat és jövőt, egyént és közösséget felölelő bibliai példák ugyanis a vallási-etikai tisztátalanságot, a misnaiak pedig a rituális tisztátalanságot, illetve ellentettjeiket hozzák látóterünkbe. Másrészt a háromszor elhangzó kérdéssor jelzi, hogy ezek a paradoxonok kizárólag Isten hatókörébe tartoznak: ő cselekedhet így. Harmadrészt a midrás végén álló autoriter isteni szó egyértelműen a Hi 14,5b-t juttatja az olvasó eszébe: *חק עשית ולא יעבור*. Ezzel a midrás egyfelől R. Eleazarhoz hasonlóan (*bNid.* 9a) megerősíti a jóbi hely és a Nm 19 kapcsolatát, másfelől a nagyon kategorikus „nem megengedett, hogy áthágd a döntésemet” mondattal emlékeztet arra, hogy az irracionális vallástörvények esetében sem más Izrael feladata, mint azok engedelmes megtartása.

Erre a magyarázatra nagyban emlékeztet a Hi 14,4–5 rabbinikus értelmezéseinek utolsóként megemlítendő csoportja, mely a jóbi verseket a *kasrutil* kapcsolja össze. Az ebből a körből kiválasztott szöveg, a *Tanchuma Buber* (=TaB) *Semini* 13,⁵⁵ a Lv 11,2–4 egyik lehetséges interpretációját az ismert mondattal kezdi: *אמר איוב מי יתן טהור מטמא לא אחד*. A *paszuke* citálásának nyilvánvalóan

⁵² A kérdéssor egyértelműen R. Jochanan b. Zakkaj szavait visszhangozza. Lásd 47. lábjegyzet.

⁵³ A PRK Mandelbaum-féle kiadásában *מטמאין במגדים* szerepel, míg a szövegpárhuzamokban, de magában a Misnában is *מטמאין בגדים* áll. A kötethez készült jegyzetekben Lieberman részletesen magyarázza, hogy miért nem javasolta e szövegváltozat módosítását. Lásd Mandelbaum 1987: 473.

⁵⁴ R. Jochanan b. Zakkaj 47. lábjegyzetben idézett szavai ugyanezzel a mondattal zárulnak.

⁵⁵ Szövegpárhuzamok *Tanchuma Semini* 8; *Pitron Tora Par. Vajebi*. Utóbbi az első sorok után más irányt vesz.

a tiszta-tisztátalan szópár az oka, amely ezúttal az Örökkévaló által étkezésre alkalmasnak, illetve tiltottnak nyilvánított állatokat jelöli: משהחיר הקב"ה את הפרה ואסר משהחיר הקב"ה את הגמל מי יוכל לטהר או לטמא מי עשה כן לא אחד לא יחידו של עולם. Bár a *TaB.* „ki cselekedett így?” kezdetű része erősen emlékeztet a PRK 4,1-ben hallottakra, az ezt megelőző kérdés mégis újszerű. Amikor ugyanis azt kérdezi – miután az Örökkévaló deklarálta, mi tiszta s mi nem –, hogy „ki lesz képes tisztává vagy tisztátalanná nyilvánítani?”,⁵⁶ még erőteljesebben emeli ki Izrael cselekvésének határait. Az Isten által rögzített rendelkezéseket nincs mód felülírni, mégha ellentmondanak is a rációnak, mint például a *kasrut*-törvények. Éppen ezért a nyitó jöbi versben szereplő אחד ולא-ot – a korábbi értelmezésektől eltérően – ’senki sem’ értelemben veszi a *TaB.* Ezt erősíti meg a folytatás is, amely az első ember és Izrael közt megvont párhuzamra épül. A hosszan taglalt összevetésből megtudjuk, hogy Ádám Izraellel szemben azért nem kapott a *kasrut*-hoz hasonló törvényeket, mert bár egyetlen micvát kapott, még annak sem volt képes engedelmeskedni egyetlen napig sem (לא היה יכול לעמוד בציו). Izrael viszont kitarotán engedelmeskedik a parancsolatok sokaságának, amint az *orla* (az új ültetésű fa három évig ’érintetlenül’ hagyandó gyümölcse) és a *teréfa* (’tépett’, azaz olyan állat, amely egyébként fogyasztható volna, de valamilyen sérülés folytán mégis a tilalmas körébe kerül) például hozott esetei⁵⁷ is mutatják. Ádám az egyben is elbukott, אדם משרא, a sokban is engedelmes; igaz tehát a Ps 18,31 zárlatként idézett sora: „az Úr beszéde tiszta.” Mert mint az előző midrás befejező részében álló magyarázatból megtudjuk, a parancsolatokat azért adta Isten, hogy általuk megtisztítsa a teremtményeket. A *TaB.* által hangsúlyozni kívánt üzenet tehát világos: tisztát a tisztátalانبól előhozni, valamit tisztává vagy tisztátalanná nyilvánítani senki sem képes. De miután az Örökkévaló már mindezt megtette, nem is ez az ember előtt álló feladat, hanem a határok betartása.⁵⁸

ÖSSZEFOGLALÁS

A görög nyelvű keresztyénség és a rabbinikus zsidóság elemzett Jób-interpretációi számos tanulssággal szolgálnak. Amint láttuk, keresztyén oldalon az LXX szóválasztásának köszönhetően kezdettől morális tisztátalanságként értelmezték a Hi 14,4-et. Ez, valamint a görög fordításban még kérdésként szereplő vers kijelentő mondattá alakítása megfelelő alapot biztosított arra, hogy a 2. századtól a formálódó *hamartiológia* egyik fontos szentírási bizonyítékának tekintsék. Minden valószínűség szerint az egyházon belül egyre

⁵⁶ A mondat másik fordítási-értelmezési lehetősége: ’ki nyilváníthatja tisztává (a tisztátalant), s tisztátalanná (a tisztát)?’ Ez esetben a cselekvés lehetetlenségének oka a tilalmas volta, s nem az emberi képesség hiánya.

⁵⁷ Mindkettőben fontos az idői dimenzió, például az új ültetésű fáról három évig egyáltalán nem szabad vennie.

⁵⁸ E téma sok helyütt jelenik meg a rabbinikus irodalomban, tájékozódás végett lásd Urbach 1979: 388–392.

erőteljesebben jelentkező gnosztikus értelmezések is döntően hozzájárultak a vers még intenzívebb tanulmányozásához. Mindez Keleten Órigenéssel érte el tetőpontját, aki egyfelől a legkülönbébb összefüggésekben alkalmazta Jób szavait (például a születés szennye; Krisztus tökéletes büntelensége és az egyetemes emberi bűnösség tétele; gyermekkeresztség szükségessége), másfelől gyakran meghatározott bibliaversekkel együtt citálta és magyarázta munkáiban. A későbbi értelmezők munkáiban hatása újra meg újra tetten érhető.

Zsidó oldalon, ahol kevésbé tekintették centrálisnak a textus értelmezését, szinte kizárólag a rituális tisztaság-tisztátalanság összefüggésében tárgyalták Jób szavait. Az egyetlen pontosan datálható és lokalizálható tradíció ugyanakkor azt is mutatja, hogy a 3. század végi tiberiasi rabbiknak fontossá vált a Hi 14,4 értelmezése, ám további források hiányában nem jelenthetjük ki biztonsággal, hogy ezt a keresztyén interpretációk generálták volna. A rabbinikus értelmezés legsajátosabb vonása, hogy miután a 14,4b-t alapvetően Isten cselekvésére vonatkoztatták, Jób mondatára azon *paszukek* egyikeként tekintettek, melyek a racionálisan meg nem magyarázható vallástörvényekre utalnak.

Schweitzer professzor úr a jó *βοτανικὸς τῶν γραφῶν* módjára vezetett az Írás értelmezésében, s az értelmezéstörténet sokszor nehéz terepén. Köszönet érte!

PRIMER FORRÁSOK

Iob, Hrsg. J. Ziegler (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum 11,4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Philo, vol. 5, ed. F. H. Colson – G. H. Whitaker (LCL), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.

The Apostolic Fathers, vols. 1–2, ed. B. D. Ehrman (LCL), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

Clemens Alexandrinus

Clemens Alexandrinus, Bd. 2, Hrsg. O. Stählin, (GCS 15), Leipzig: Hinrichs, 1906.

Clemens Alexandrinus, Bd. 3, Hrsg. O. Stählin, (GCS 17), Leipzig: Hinrichs, 1909.

Origenes

Der Römerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufinus. Buch 4–6, Hrsg. C. P. Hammond Bammel, (Vetus Latina aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 33), Freiburg: Herder, 1997.

Der Römerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufinus. Buch 7–10, Hrsg. C. P. Hammond Bammel, (Vetus Latina aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 34), Freiburg: Herder, 1998.

Origenes Werke, Bd. 3, Hrsg. E. Klostermann, (GCS), Leipzig: Hinrichs, 1901.

Origenes Werke, Bd. 4, Hrsg. E. Preuschen, (GCS), Leipzig: Hinrichs, 1903.

Origenes Werke, Bd. 6, Hrsg. W. A. Baehrens, (GCS 29), Leipzig: Hinrichs, 1920.

Origenes Werke, Bd. 7, Hrsg. W. A. Baehrens, (GCS 30), Leipzig: Hinrichs, 1921.

Origenes Werke, Bd. 8, Hrsg. W. A. Baehrens, (GCS 33), Leipzig: Hinrichs, 1925.

Origenes Werke, Bd. 9, Hrsg. M. Rauer, (GCS 49), Berlin: Akademie-Verlag, 1959.

Origenes Werke, Bd. 10, Hrsg. E. Klostermann, (GCS 40), Leipzig: Hinrichs, 1935.

- La chaîne paléstinienne sur le psaume 118*, tom. 1, éd. M. Harl – G. Dorival, (SC 189), Paris: Cerf, 1972.
- Philocalie*, 1 – 20, *Sur les Ecritures*, éd. M. Harl, (SC 302), Paris: Cerf, 1983.
- Didymus Caecus
- Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob* (Tura-Papyrus), Teil III, Hrsg. U. Hagedorn et al., (PTA 3), Bonn: Habelt, 1968.
- Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob* (Tura-Papyrus), Teil IV.1, Hrsg. U. Hagedorn et al., (PTA 33,1), Bonn: Habelt, 1968.
- Julianus Arianus
- Dieter Hagedorn, *Der Hiobkommentar der Arianers Julian*, (PTS 14), Berlin: de Gruyter, 1973
- Bar-Ilan's Global Jewish Database Responsa Project: DVD-ROM Ver. 19 Plus, 2011.
- Pesikta de Rav Kabana*, Vols. 1–2, ed. B. Mandelbaum, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1987² [héber].

SZEKUNDER FORRÁSOK

- | | |
|---------------------------|---|
| Allenbach 1975–1980 | Jean Allenbach et al. (szerk.), <i>Biblia Patristica</i> , tom. 1–3, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. |
| Bacher 1899 | Wilhelm Bacher, <i>Die Aggada der Palästinensischen Amoräer</i> , Bd. 3, Straßburg: Trübner. |
| Bacher 1905 | Wilhelm Bacher, <i>Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer</i> , Leipzig: Hinrichs. |
| Dassmann 1991 | Ernst Dassmann, „Hiob”, in E. Dassmann (szerk.), <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Bd. 15, Stuttgart: Anton Hiersemann, 366–442. |
| Dhorme 1926 | [Édouard] Paul Dhorme, <i>Le Livre de Job</i> (Études Bibliques), Paris: Gabalda. |
| Kaplan 2007 | Zvi Kaplan, „Ilai”, in M. Berenbaum and F. Skolnik (szerk.), <i>Encyclopaedia Judaica</i> , 2. kiadás, vol. 9, Detroit: Macmillan, 720. |
| Mara 1992 | Maria G. Mara, „Job”, in A. Di Berardino (szerk.), <i>Encyclopedia of the Early Church</i> , vol. 1, Cambridge: James Clarke, 437 [ford. A. Walford]. |
| Milgrom 1991 | Jacob Milgrom, <i>Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary</i> (AB 3), New York: Doubleday. |
| Moreschini – Norelli 2005 | Claudio Moreschini – Enrico Norelli, <i>Early Christian Greek and Latin Literature</i> , vol. 1, Peabody: Hendrickson [ford. M. J. O'Connell]. |
| Osborn 1957 | Eric F. Osborn, <i>The Philosophy of Clement Alexandria</i> , Cambridge: Cambridge University Press. |
| Prostmeier 1999 | Ferdinand R. Prostmeier, <i>Der Barnabasbrief</i> (KAV 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. |

- Safrai 2007 Shmuel Safrai, „Eleazar ben Pedat”, in M. Berenbaum and F. Skolnik (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 6, Detroit: Macmillan, 306–307.
- Stemberger 1996 Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2. kiadás, Edinburgh: T. & T. Clark [ford. M. Bockmuehl].
- Spicq 1994 Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 3, Peabody: Hendrickson [ford. J. D. Ernest].
- Teichtweier 1958 Georg Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, Regensburg: Fr. Pustet.
- Trigg 1982 Joseph W. Trigg, „A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism”, in E. A. Livingstone (szerk.), *Studia Patristica*, vol. 17, Oxford: Pergamon.
- Urbach 1979 Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, vols. 1–2, Jerusalem: Magnes Press [ford. I. Abrahams].
- Ziegler 1985 Joseph Ziegler, „Iob 14,4–5a als wichtigster Schriftbeweis für die These 'Neminem sine sorde et sine peccato esse' (Cyprian, test 3,54) bei den lateinischen christlichen Schriftstellern” in *Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosophische-Historische Klasse Sitzungsberichte* 3: 1–43.
- Zink 1967 Jörg K. Zink, „Uncleanness and Sin: A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7” in *VT* 17: 354–361.

A GÓLEM GYEREKKORA

A 139-ES ZSOLTÁR ÉRTELMEZÉSEI

Sturovics Andrea

A 139. ZSOLTÁR FORDÍTÁSA

A karmesternek, Dávid éneke

Átkutattál és ismersz:¹

2. (Te)² ismered ültömet-felkeltemet, s átlátod gondolataimat³ a távolból.⁴

3. Indulásom s érkezésem⁵ mérlegeled,⁶ útjaimat felügyeled⁷

¹ Dahood szerint a 23. vers ismeretében a *chakartani* alakot *imperativussal* kellene fordítani – a *perfectum* alak értelmezhetetlen, mivel a 23. versben Isten felszólítást kap ugyanezekkel az igékkel. Véleményét azzal is támogatja, hogy az első vers egy zsoltárban többnyire nem tényközlést, hanem kérést foglal magában. A *chakartani* igealakot továbbá *precative perfect*ként is lehet érteni, ahogy a Teh 9,5–6-ban (a Teh 5,20–21-re hivatkozva). A *chakartani* felszólításként, s a *vateda* alak *vaiját conjunctive vau*-val felfogva, a verset óhaj, kérés formájában tolmácsolja Dahood: „Kutass át és ismerj meg/megismersz majd!” (Dahood 1970: 285). Dahood véleményének ellentmondani látszik, hogy a következő sorokban található részek Isten mindentudására utalnak, amely tudásnak éppen a magától értetőséget, univerzalitását és időelöttségét emeli ki a szöveg. Ha az első két szót kijelentésként értjük, s a következő verseket kettősponttal kapcsoljuk hozzá, akkor azok a megismerés módját részletezik, azaz a kontextus semmivel jobban nem indokolja az *imperativus*-t a *perfectum*-mal. A hagyományos olvasatok többnyire szintén nem támasztják alá az *imperativus* értelmezést.

² Dahood az *ata* ('te') személyes névmást az előző sorba csúsztatná, amely metrikailag is jobban kiegyensúlyozná a verssorokat, az előző vers ezzel *kibiasztikus* szerkezetet kapna (Dahood 1970: 286). A probléma az, hogy ezt semmilyen paralel előfordulással, egyéb szövegváltozattal nem bizonyítja; valamint a 2. vers valóban *kibiasztikus* alakulna, a 3. azonban nem (vö. *ata – merachoké*). A névmás áttételével valóban 3-3 szó jutna a 2a-ra és 2b-re, ahogy a következő sorokban ez a 6. versig szerepel. A szöveg költői szerkezete azonban nem törik meg a szavak számától, mivel a *sivti vekumi: merismus*. Holman a megszólításhoz hozzáfűzi, hogy az ehhez hasonló egyenes invokáció, egyéb cím nélkül, viszonylag ritka, csupán a következő zsoltárhelyeken fordul elő: Teh 3,6; 6,2; 15,1; 38,2; 102,2; 131,1; 141,1; 143,1 (vö. Holman 1970: 37).

³ רע – *rea* III.: 'célja valaminek' (BDB); 'akarat, cél, gondolat' (Clines: 2010). Kraus szerint inkább 'szándék, vágy' itt, mint 'gondolat' (vö. Kraus 1993: 511). Dahood arameizmusként kezeli. A szó *singularis* alakban szerepel, amely *kollektivum*ként érthető. Valószínűleg a *sivti vekumi* szerkezethez igazodik metrikában és számban.

⁴ Isten látószöge: madártávlatból figyelő, vö. Jób 39,29; „*lemerechoké einav jabiti*” – Dahood 1970: 286.

⁵ ארחי ורבעי – a fordítás a két szó ellentétes jelentését emeli ki, vö. Holman 1970: 42–43. Holman a 2. és 3. versek közötti *paralellismus membrorum*-ra is felhívja a figyelmet.

4. A szó⁸ még nyelvemem sincs – de már tudod is mind.
5. Hátul-elöl⁹ körülfogtál¹⁰ engem, s kezeidet¹¹ rám helyezed.
6. Csodálatosabb¹² a tudásod¹³ nálam, magasztalni is képtelenség.
7. Hová mehethnék előled, hova meneküljek színed elől?
8. Ha az égbe szököm, ott vagy, ha a Seolban lapulnék,¹⁴ ott is!¹⁵
9. A hajnal szárnyán¹⁶ emelkedve s a tengeren túlra¹⁷ szállva:

⁶ זרית – *zerita*. Jacob Barth a *zeret* főnévre vezeti vissza, s abból gyártva igét 'to determine' értelemben használja. Holman az ugariti nyelvi párhuzam (*d.r.t.*) alapján a 'mér, megmér, mértéket szab' jelentésekre építi fordítását (vö. Dahood 1970: 287).

⁷ הסכנתה – *hiszekanta*. A *sz.k.n.*-gyök ismert ugaritiból, jelentése: 'felügyelő, helytartó'. Vö. még Jes 22,15.

⁸ A מילה kifejezést többnyire arameizmusként értelmezik (pl. Dahood 1970: 287). Holman felhívja a figyelmet arra, hogy a kifejezés Jónán fordul elő legtöbbször (34-szer), egyébként a Bibliában másutt mindössze négyszer, és általában arameizmusnak tekintik. Ha ez így van, akkor a szövegrészről – ebből a szempontból – feltehető, hogy meglehetősen régi, mivel ez a kifejezés olyan, ősinek tekintett szövegekben található, mint 2Sam 23,2, illetve a Teh 19,5. Ellenérv, miszerint az arameizmusok jelenléte nem feltétlenül utal magának a szövegnek a keletkezési idejére, mivel figyelembe kell venni, hogy az arameizmusok az északnyugati sémi nyelveknek eredetileg is a részét képezik (Holman 1970: 34, 43–44). Az idióma, nyelvi klisé a kimondatlan, alakuló szóról számos más irodalmi szövegben előfordul. Megtalálható a görög irodalomban és Homérosznál is (Ilias, 10. 540, Odys. XVI. 11): „Még nem volt befejezve/végleges a szó, amikor megtörtént”, valamint akad rá példa az ugariti szövegekben is (UT 1. Aqht 113, 141–142): „ki sem jött még ajkáról a szó, szája szélén nem formálódott” (Holman 1970: 43–44).

⁹ אחרונים – *achor vakedem*: 'hátul-elöl', 2. jelentése: 'nyugat-kelet' (vö. Jób 18,20: אחרונים / קדמונים). A „kelet-nyugat” / „nyugat-kelet” szófordulat a bibliai szövegben legtöbb alkalommal a föld, lakosság stb. egészét jelenti, a 'teljesség', a 'mindenség' kifejezője. Vö. Teh 50,1b; 113,3; Jes 9,11; 45,6; 59,11; Mal 1,11; Dvarim 4,32 (lásd Holman 1970: 45).

¹⁰ צרתי – *cartani*. A fordításban צור (*c.u./vav.r.*) igét használtuk, hagyományos kommentárok azonban a יצר (*j.c.r.*) igét értelmezik tovább, amely értelmezést szem előtt tartják a zsoltár többi versének interpretálásánál is.

¹¹ כפך – *kappekha*. Jónán gyakran használt kifejezés, többnyire a kézzel azonos, és leginkább Isten mint bírá és ítélő helyezi rá a kezét valakire (vö. Holman 1970: 45).

¹² פליאה – *pelāa*. Isten tudására vonatkozik; *masculinum*-ban a Bír 13,18-ban fordul elő, Isten nevével kapcsolatban. Pressler hangsúlyozza a sor ambivalenciáját, minthogy a „csodálatos” *superlativus*-át fogalmazza meg: 'mindennél csodálatosabb', de mivel a szó másik értelme 'nehéz', azt is kifejezi, hogy Isten tudása túl nehéz, érthetetlen, felfoghatatlan az ember számára (Pressler 2003: 97).

¹³ Symmakhosz: *hyperballei me he gnosis sou* – 'tudásod legyőz (lenyűgöz) engem' (vö. Holman 1970: 47).

¹⁴ יצע (*j.c.ayin*). Holman és annak nyomán Dahood fordítása, értelmezése: 'ágyat vetek a Seolban'. A Seol mint ágy megjelenik a Teh 38,6-ban is. Isten jelenléte a Seolban meglepő tényként van említve Jónásnál (Jóna 2,5) – más szöveghelyeken pedig tárgyilagos megállapítás formájában olvashatunk róla (Teh 23,4; 95,4; Hos 4,16; Am 9,2; Jób 26,6; Mísle 15,11).

¹⁵ A 7. és 8. verseknél Holman egy alliterációs játékra mutat rá: mind a két versben *alef*fel kezdődnek a szavak (a *vavot* nem vette figyelembe), továbbá a 7. vers *ablativus*-ai – ahonnan menekülne a zsoltáros: *meruckekha* / *mippanekha* – *memmel*. A 8. versben az *alef* mellett a *sin* betűhang az alliteráció alapja (*Seol, samajim*), bár az utolsó szó (*binnekha*) megtöri a szabályt (Holman 1970: 50).

¹⁶ כנפי – *kanfei*, LXX: *tas pterygas mou* – 'szárnyaim'[-on szállok]. Goldingay a „hajnal szárnyán” olvasatot követi, és szerinte ez az emelkedés gyorsaságára utal (Goldingay 2008: 632).

10. Rajtam pihen kezed, fogod jobbomat.¹⁸
11. Azt mondom: a sötétben is őrzöl,¹⁹ az éjszakát fényessé teszed érted.²⁰
12. A sötétség nem sötétlik, az éjszaka, mint a nap, világol: a sötét olyan, mint a fény.²¹
13. Vesémet Te teremtetted, s anyám méhében elrejtettél.²²
14. Mert félelmetesek²³ tetteid, s csodálatosak alkotásaid, jól tudom.

15. Nem voltak rejtve előtted csontjaim,²⁴ amikor titokban formálód-tam, alakultam a föld mélyén.
16. Embrióként²⁵ láttak szemeid, könyvedben²⁶ minden le van írva:²⁷ azok a napok, amik ki lettek alakítva, s azok is, amelyek közül egy sem létezett még.

¹⁷ A kontextus alapján a két kifejezés, a כנפי שחר – *kanfei sachar* és a אחרית ים – *acherit jam* fordítható úgy is: 'keletről-nyugatra szárnyakon repülve', mert ahogy az „ég és a Seol” a világ vertikális két vége, úgy a „kelet és nyugat” a két horizontális. Vö. még אחר וקדם (Teh 139,5). A 11QPs^a emendálja a שחר kifejezést נשר כנפי-*re* ('sas szárnyain'), és ugyanígy a Pesitta-féle szöveg-hagyomány (lásd Dahood 1970: 289).

¹⁸ A kép ókori keleti hátterét hangsúlyozza Dahood a párhuzamos szövegrésszel (EA 264: 15–19): „ha az égbe emelkedünk, vagy az alvilágba szállunk, kezed kezünkben”, s bibliai párhuzamát az ámoszi idézettel (Am 9,2): אִם-יִקְהָרוּ בְּשָׁאוֹל מִשֵּׁם יְדִי תִקְחֵם וְאִם-יִצְלוּ הַשָּׁמַיִם מִשֵּׁם אֹרִיךְם (Dahood 1970: 289). A vers által felvázolt képhez Holman párhuzamul kínálja még Assur-ban-Apli naphimnuszát (ANET 387), vö. Holman 1970: 53.

¹⁹ A יושפני – *jesufeni* fordítása problematikus. A *s.p.b.* jelentése 'zúzni, horzsolni, marni' (vö. Clines, a Ber 3,15-re hivatkozva), itt viszont mintha pont az ellenkezőjét jelentené. Holman a megfélemltetést az arab *saf / suf* alapján vezeti le, melynek jelentése 'gondoskodás, előrelátás'. Hasonlóképp érti Jób 9,17-ben is ezt az igét; s hozzáveszi még a 11. vers LXX, Vulgata fordításait is ehhez az értelmezéshez (Holman 1970: 59). A *Targum Tehilim* értelmezése: בָּרַם חֲשׂוֹנָה... מַחְבְּרֵר עֲלָיָה (de a sötétben elrejttes engem), Rasi pedig a יִסְתִּירֵנִי (*sz.t.r.*) gyökkel fordítja, azaz 'elrejttes engem'. Az אור kifejezés kapcsán Holman alternatív olvasata szerint ez a szó vagy valamiféle napistent jelentene, vagy Isten egyik attribútumaként jelenik meg (Holman 1970: 56–59).

²⁰ בעדני – *baadeni*: *bapax legomenon*. Ugariú és arab párhuzamából kiindulva (*b.d.n.*) a határozó értelme: 'körülöttem'.

²¹ „A sötét olyan, mint a fény”: az utolsó hasonlatot többnyire (pl. Delitzsch) arámi glosszának tekintik, Muilenburg szerint azonban egy szókép harmadszori ismétlése szokásos, bevett retorikai fordulat (Holman 1970: 62).

²² Holman az egyiptomi Aton himnuszhoz hozza ehhez párhuzamként (ANET 370): „Magvat teremtesz az asszonyba, s cseppet az emberbe, s aki a fiút anyja méhében helyezed”, vö. Holman 1970: 65.

²³ נוראות – *norot* ('félelmetesek'). A szónak nincs alánya. Dahood javaslata: נורא אתה – a szó végén lévő *alef* egybeolvadhat a szó elejével (*dittográfia*), lásd Dahood 1970: 293. Ibn Ezra és Radak javaslata: נוראות עלילות.

²⁴ עצמי – *otzmi*: ebben a formában *bapax legomenon*. Dahood *atzmiként* olvassa, azaz 'csontjaim' jelentéssel.

²⁵ גלמי – *golmi*. Dahood olvasata, a LXX párhuzamát kihasználva, s a szövegét betűt *enclitikus* memként értelmezve: *gilai*, a kifejezést tehát (a *gil* 'kor, korszak' szóból) 'életem elején'-nek felelteti meg (Holman 190: 198).

²⁶ ספרך – *szifrekha*: 'könyved', amelyben írva vannak. Holman három kategóriába sorolja a könyveket: amelyben az igazak vannak feljegyezve (Smot 32,32; Jes 43,3; Mal 3,16; Teh 69,29

17. Kedvesek számomra szándékaid,²⁸ felfoghatatlanul hatalmas a jelentésük.²⁹

18. Ha számolom őket: többek a homokszemeknél, felkelésemkor is vedled vagyok.³⁰

19. Bár leöldösné Isten a gonoszt, és a vérszomjasak elkerülnének

20. Vádolóid,³¹ s a Rád hazug rágalmakat szórók: ellenségeid.

21. Gyűlölőid – gyűlölteim lesznek, nem? Megvetőidet megvertem.

22. Maradéktaalanul gyűlölöm őket: ellenségeim!

23. Vizsgálj át, Isten, ismerd szívemet, tégy próbára, és tudd szándékaimat!

24. Nézd, bálványimádás útja vajon az enyém?³² – vezess az örökkévalóság útján!³³

A ZSOLTÁR – MINT ÖNÁLLÓ SZÖVEG – ÉRTELMEZÉSE: MODERN KUTATÁS-TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

A 139. zsoltár felosztása,³⁴ részei

A zsoltárral kapcsolatos modern kutatás a szöveg tagolása kérdésében két csoportba sorolható. Az egyik csoport álláspontja az, hogy a 139-es zsoltár két, jól elkülöníthető részből áll: az 1. verstől a 18. versig terjedő, valamint a 19. verstől a 24. versig terjedő szakaszból. A két rész között nem találunk tartalmi kapcsolatot: az 1–18-at kontemplatív, Isten bölcsességét, mindentudását leíró poétikus

stb.), amelyben a jó és a rossz tettek (Jes 65,5; Neh 13,14; Dan 7,10 stb.), és amely Isten döntéseit tartalmazza (Teh 56,9), lásd Holman 1970: 199.

²⁷ „le van írva” – a determináltság *terminus technicus*a (Dahood 1970: 295).

²⁸ רַעִיךָ – *reekha*, a *rea* III. jelentéséből, lásd a 2. vers lábjegyzetét. A *rea* kifejezést ’gondolat’-ként érti a LXX: *hoi philoí*.

²⁹ רַשָּׁעִים – *rasehem*, a LXX alapján: ’az elveik’. Dahood olvasata: ’a lényegük’ (Dahood 1970: 296).

³⁰ A הִקְצִוֹתִי értelmezése a legnehezebb ebben a versben. A *k.c.c.* gyökből szokás levezetni, így az ige jelentése: ’véget ér’. Holman a ’felkelni’ jelentést javasolja.

³¹ Holman a מְזִימָה – *mezima* kifejezést elsősorban a Jeh 23,49-re alapozva ’bujaság, feslettség’-ként felelteti meg, amely a bálványozás és a bujaság prófétai szövegekben való összecsengésére épít. A שׁוּוּהֶם kifejezést nem pusztán ’hazugság’-nak, ’üresség’-nek, hanem ezek „hagyományos szinonimájaként” ’bálvány’-nak, az עֲרִיךְ – *arekha* ragos névszót pedig ’ellenségeid’-nek érti, lásd Holman 1971: 122–128.

³² עֶצֶב – *ocer*: I. jelentésében ’fájdalom’ (vö. BDB: *pain, hurtherful way*), Clines 2010 szerint (Jes 48,5-re támaszkodva): ’bálványkép, bálvány, bálványimádás’.

³³ וְנַחֲנִי – *mecheni*, vö. Teh 5,9: a „Paradicsomba vezetés” *terminus technicus*a (lásd Dahood 1970: 299).

³⁴ A tartalmilag összetartozó sorokat a fordítás szerkesztésében jeleztem, ezzel kapcsolatban kevés és jelentéktelen vita található a szakirodalomban is.

szöveggént definiálják, és nem tartják összeegyeztethetőnek a 19–24-ben található, az ellenség leölését kérő második egységgel.³⁵

A szöveget integráns egésként kezelők álláspontja az, hogy a zsoltáros peres félként áll Isten előtt, ahol megpróbálja Istent meggyőzni igazáról, s a dicsőítő részek egyfajta *captatio benevolentiae*ként tételződnének, a bosszúszomjas második rész pedig a másik peres félre, a zsoltáros vádlóra vonatkozik. De már a 19–24-ben található, igazságszolgáltatást és büntetést javasoló részt többféleképpen értik: Holman szerint a zsoltárost bálványimádással vádolják – valamiféle napkultusszal kapcsolatos vád állhat a háttérben –, a zsoltáros ez ellen védekezik, és igaza tudatában követeli a vádlók megölését.

A legmarkánsabb különbség az *ellenség definiálása* kérdésében Robert Coote³⁶ és A. Wright, illetve W. Brown³⁷ álláspontja között mutatkozik. Coote szerint valódi bosszúról van itt szó, amely fizikai, külső ellenségre vonatkozik, míg A. Wright³⁸ felveti azt a lehetőséget, miszerint a zsoltáros saját *belső* vívódását jeleníti meg. Presslerhez hasonlóan (ld. következő bekezdés) kiemeli, hogy a zsoltáros ambivalens módon viszonyul Isten állandó figyelméhez, szüntelen jelenvalóságához, így lélektani aspektusból érthető a 21. századi fület erősen zavaró átkok szerepe: valójában a zsoltáros belső lelki küzdelmeinek kifejezőelemei csupán.³⁹ Wright álláspontjának egy variánsát vázolja Brown, melynek értelmében a zsoltáros belső, morális integritásának megőrzéséhez kér isteni védelmet, segítséget.⁴⁰

Értelmezések – a bibliai szövegre korlátozva

A 139. zsoltár összetett szövege, több helyen archaikus nyelvezete, ritka szó-kincse különösen alkalmassá tette arra, hogy számos értelmezést kapcsoljanak hozzá.

A szöveg legalaposabb kutatója Jan Holman,⁴¹ aki az 1970-es évek elején adott a szövegnek az addigiakhoz képest merőben eltérő fordítást, illetve kommentárt, amelyet elsősorban sémi filológiai, illetve összehasonlító, ókori keleti vallástörténeti alapokra helyezett. Holman a zsoltárt úgy foglalta össze,

³⁵ A katolikus liturgiai irodalom ketté is választja a szöveget, s míg az első résznek fontos szerepet szán, a másodikat elhagyja (vö. Weisner 1962: 636).

³⁶ Coote 1991.

³⁷ Brown 2000.

³⁸ Wright 2007: 101.

³⁹ Ötlete egyébként azon a gyakran alkalmazott rabbinikus technikán alapszik, amelynek segítségével a bibliai szövegben valóban fizikai konfliktusokat, bosszút, népirtásra vonatkozó parancsolatok magyarázatát a jó és rossz ösztön harcává konvertálják (vö. pl. az Amalek kiirtására vonatkozó parancsolat exegézistörténetét, Sagi 1994). A fizikai ellenség spiritualizálásának gondolata a keresztény teológiában is megtalálható, lásd Tomes 1989: 254.

⁴⁰ Brown 2000: 110.

⁴¹ Holman 1970, 1971, 2007. Elemzéseiből a lábjegyzetben bőven idéztünk.

mint a politeizmusra számos utalást tartalmazó szöveget, amely egy *apologia pro vita sua*: a zsoltáros megvádolva áll Isten előtt, és bizonyítania kell, hogy nem részese semmiféle bálványimádásnak. Értelmezése szerint a zsoltáros a bibliai szöveg Istenét egyfajta napistenként látja és láttatja, kifejezéseiben a mindent megvilágító nap képe kapcsolódik össze az ítélkező Isten attribútumaival. Holman álláspontjának központi eleme a 20. vers és annak nyelvi elemzése, valamint fontos párhuzamai az egyiptomi (és kisebb mértékben a babilóniai) naphimnuszok.

M. Dahood,⁴² a *The Anchor Bible* sorozat Zsoltár-kötetének szerzője többnyire Holman elemzésére támaszkodik.

A. Weiser kommentárja⁴³ a szöveg (az 1-től 18-ig terjedő szakasz!) poétikus jellegét, a keresztény *hymnologiában* elfoglalt helyét emeli ki, s alapvető témájául Isten általános jelenvalóságát, mindentudását jelöli meg. A zsoltár egyúttal a teológiai *alapja* is ennek a tételnek, amely ugyan költői szöveggént „nem tartalmaz teológiaiilag megfogalmazott alapelveket, de az erről szóló teológiai dogmák interpretációs hivatkozási helyeként szolgál.”⁴⁴

Szép ötlettel járul hozzá a bibliai szöveg kutatásához Wagner, aki a zsoltár szövegében (és főként a 1–18-as részben) a Jóna-történet költői megfogalmazását, összefoglalását látja leképeződni.⁴⁵

Carolyn Pressler⁴⁶ számos vallástörténeti elemzése mellett elsősorban pszichológiai elemzése miatt érdemel figyelmet: a zsoltáros Istenhez kötődő emocionális viszonyulását tárgyalja, kiemeli annak számos helyen érezhetően *ambivalens* motívumait, illetve a 19–24-es részt mint az ambivalencia feloldását jelöli meg.

Johan Coetzee⁴⁷ elemzését egyértelműen a *gender studies* területén helyezhetjük el. Analízisében a szülés, születés motívuma kap nagy hangsúlyt, amellyel kapcsolatban a következőket állítja. 1. a szülés rituálisan tisztátalan folyamat, nem kizárólag a vér miatt, hanem mert a folyamat átszakítja a női test határait annak érdekében, hogy egy másik testnek utat adjon. 2. a terhesség állapota nem kizárólag a nő testéhez tartozó jelenség, hanem társadalmi relevanciával is bír. Coetzee megállapítja, hogy a zsoltár szövege a terhes nőt leegyszerűsítve egyfajta tároló edénynek tekinti. Állításának a „feminista teológia” rendszerében gyakori párhuzamaira itt nem térünk ki, de fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a zsoltár hagyományos rabbinikus értelmezéseinek jó része szerint is a

⁴² Dahood 1970.

⁴³ Weisner 1962.

⁴⁴ Weisner 1962: 801–802.

⁴⁵ Jónás történetében a menekülési kísérlet – vö. a Teh 139,7–11 párhuzamos szöveghelyével –: a hal gyomrában levés, amelyet a sötéttségben járással, és főleg az anyaméhben alakulás képével, Isten mindentudásának és mindenütt levésének történeti, illetve költői megfogalmazásaival, Isten és a szereplő kézenfogásával stb. fejez ki. Lásd Goldingay értekezését, Wagner vizsgálataira hivatkozva (*Zur Theologische des Psalms CXXXIX*, 361–362), Goldingay 2008: 625.

⁴⁶ Pressler 2003

⁴⁷ Coetzee 2005.

szöveg egyrészt bepillantást nyújt a méhben történő dolgokba, másrészt Istent mint egy ügyes testfaragót, testkészítőt mutatja be, aki a terhes nő méhében ténykedik. Coetzee szerint a terhes nőről olyan szempontból nem esik szó, mint aki részese annak a folyamatnak, amelyben „egy férfi teremő egy férfi testet formál.”

Coetzee megállapításánál közbevetjük, hogy semmiféle érvet nem hoz amellett, hogy a *gólem* ('embrió' értelemben) rendelkezne nemmel, illetve, hogy konkrétan himnemű lenne. Továbbá nem látjuk értelmét annak, hogy a nő passzív szerepét bárki is számon kérje a zsoltár szövegén, s hozzáfűzzük, hogy Coetzee minden bizonnyal másfajta következtetésekre jut, ha a zsoltár rabbini-kus értelmezéseivel tisztában van.

W. P. Brown⁴⁸ kommentárja még mindig a bibliai szövegtörzshöz kapcsolódik, de a bevezető elemzés után a 139-es zsoltárt (elsősorban az 1–18-as részt) *nem* önmagában tárgyalja, hanem azt a Jób 10 (azon belül is a 9–22 versek) szövegével veti össze. Elemzése szerint a két szöveg ellentétes előjelekkel, eltérő érzelmi töltettel bár, de nagyon hasonló képeket sorakoztat fel. A képek és témák közül Brown összehasonlító analízisének központjában a teremtés, a méhben formálódás, a születés előtti állapot áll.

A méhben formálódás témája Jób könyvének 10. fejezetében van tárgyalva, a monológ Jób szájából hangzik el. A méhben formálódás képei: sajt és tej megerjedése (10. vers), bőr és hús felépítése (11. vers), életadás (12. vers). Istennek Jób szemrehányásokat tesz: vétek alól nem ment fel (14. vers), képtelenség menekülni előle (16. vers), Istent bosszúálló entitásként tünteti fel (17. vers), döntését bírálja, és saját életét, elsősorban is születése tényét elátkozza (18–20).

Ezzel ellentétben a 139-es zsoltár szerzője előbb írja le Isten mindentudását és mindenhol levését (2–12); s a közbeékelt, Isten előli menekülési kísérletek is doxológiába csapnak át. A születés előtti állapot képeinek sorjázása is ennek keretébe illeszkedik. A két rész közötti kapcsolatot pedig nem más, mint Isten tudása, és teremtésre, formálásra való képessége tartja össze.

Isten mindkét szövegben bíráként is említve van, de míg Jób – a könyv kontextusából könnyen érthetően – a saját igazában való biztosság platformjáról, empirikus tapasztalatai alapján lemondani látszik az igazságosan, beláthatóan ítélő bíra igényléséről, addig a zsoltáros kitartóan követeli a megmérettetést (139,2,23).

Jób könyvében – általánosságban is állítható – a teremő, legyen az akár az ember: értéktelen, isteni szempontból kevésbé számító figura (pl. Jób 25,6).⁴⁹ Ehhez képest a 139. zsoltár szerzője elragadtatással tekint önmagára mint a mindentudó Isten teremősi processzusának termékére, amely *mint ilyen*, csodá-

⁴⁸ Brown 2000.

⁴⁹ „...a halandó, aki fereg, és az embernek fia, aki hernyó.”

latos,⁵⁰ és amely az isteni tudás *non plus ultra*-ja. A születés/teremtés előtti formálódás (13–16) leírása így válik a zsoltárban a doxológia csúcsává.

Brown a két szöveg szókészletét is összevetette, s azokat igen közel állónak találta,⁵¹ valamint az egyes kifejezések között számos párhuzamot vont. A két szöveg közötti párhuzamokra és tartalmi összevetésére lentebb, a midrási magyarázatok kapcsán érdemes figyelni. A rabbinikus exegézis⁵² ugyanis összhangban van Brown nyelvi megállapításaival, bár az idézeteket Jób könyvéből nem korlátozzák a 10-es fejezetre.

A 139-es zsoltár további tárgyalandó motívumai: a merismusok és szerepük

A zsoltár szövegéből itt a következő motívumokat emeljük ki. A szövegben feltűnően sok az ellentétpár: *ellentétes mozgások, cselekvési fázisok*: ülés-felkelés (2. vers), járás-kelés (3. vers). *Isteni-emberi tudás mértéke, természete*: a ki nem mondott szó – vs. Isten előzetes tudása erről (4. vers), Isten csodás tudása – vs. zsoltáros hiányos ismeretei (6. vers), Isten előtti felfedettséggel – vs. minden más előli rejtettség (15–16. vers). *Irányok, égtájak*: hátul-elöl körülvevés (5. vers), magasság-mélység (8. vers). *Az idő*: már megtörtént – vs. még meg nem történt dolgok isteni ismerete (16. vers), nappal-éjszaka / sötétség-világosság (11–12. vers).

A zsoltár szövege folyamatosan ellenpontosz. Az ellentétek egymás melletti említése, pl. az irányokkal kapcsolatban (אחור וקדם – tenger: legnyugatibb pont, hajnal: legkeletibb pont) a *világ egésze* leírásának technikája. A végpontokkal az *egészre* utalás mellett az emberrel kapcsolatban megjelenik a klasszikus *pars pro toto* leírás technikája is: a lényegi dolgok említésével idézzük fel az egészet. Az ember embrionális, formálódó (egész) testére utal így a „vese” teremtése (13. vers), vagy a „csont” fedetlen látványa (15. vers).

A szöveg igazi *Leitmotívja* szintén egy ellentétpár: a *megjelenés-rejtőzködés*, illetve *láthatóság-láthatatlanság* köré szerveződik. Isten, és minden, ami hozzá kapcsolódik, a zsoltáros számára rejtett, ismeretlen, homályos, a tudás róla minden sorban kizárólag közvetett. Ugyanakkor Isten mindentudása a zsoltáros fizikai, érzelmi és kognitív, múlt és jövőbeli ismeretéből világosak. A világ mint teremtett egész leírásában is a határok (időbeli és térbeli), korlátok jelennek meg. Ha Holman érvelésével egyetértünk, s a napot valamiféle isteni attribútumnak tekintjük, nyilvánvaló, hogy még az istenséghez kapcsolódó égitestet sem láttatja a szerző egészében, mindig csak a nyomában járunk (lásd felkelés, lenyugvás). A cselekvő Istent képtelenség meglesni, mert vagy még a múlt kezdete előtti időintervallumra (teremtés, formálódás ideje) történik utalás, vagy a zsoltáros pusztán Isten „kezének” a megjelenésében reménykedik. A

⁵⁰ Brown elsősorban a 1. versre alapozza ezt.

⁵¹ Igék a *teremtésre* – Teh 139: הָאֵלֹהִים יוֹדֵעַ כָּל־מַעֲשֵׂה הָאָדָם, Jób: הָאֵלֹהִים יוֹדֵעַ כָּל־מַעֲשֵׂה הָאָדָם; főnevek ('has, méh') – Teh 139: בְּטֶן, Jób: בְּטֶן וְרֶחֶם. *Anatómiai állapot* – Teh 139: גֹּלֶם, Jób: כְּחֹמֶר וְכַנְבִּינָה; *Egyéb „belső”* – Teh 139: עֶצֶם, Jób: עֶצֶם גִּידִים בְּשָׂרָא. Vö. Brown 2000: 118–120.

⁵² Itt elsősorban a *Vajikra Rabba* 14. fejezetére gondolunk, ld. lentebb.

formáló, teremő Isten rejtettségét külön hangsúlyozza a teremtésre utaló szavak (*usszeti*, *rukkamti*) passzív formában való említése (15. vers),⁵³ valamint hogy a csak passzív igealakokkal jelzett cselekvéssor is rejtett, sőt sötét, fénytelen helyen zajlik (*beten immi*, *tachtoniot arec*). A zsoltáros, és minden, ami hozzá kapcsolódik (így a kozmosz is) azonban ismert, nyitott Isten előtt.

A zsoltárost Istenhez aktívan a keresés, kutatás mozzanata, az ahhoz kapcsolódó cselekedetek leírásai fűzik, így pl. a zsoltáros menekülő útvonalas (égbolt, Seol) fiktív (?) utazása a teremtett világban (7–8. vers), azaz az Isten teremtéséből a számára egyetlen megismerhető, feltérképezhető részben.

A zsoltár idősikjai

Istennel kapcsolatban a kutatásra, keresésre egyrészt felszólítás (23. vers), másrészt a kutatás befejezettségére, az eredmény (előzetes) ismereteire való hivatkozás (2–5. vers) található a szövegben. A zsoltárosnak *két kutatható terület adott*: a világ és önmaga – kész állapotban, azaz a jelenben. Mindkét kutatás előre tudottan hiányos, végeredménye nem kielégítő. A zsoltáros (szárnyak és idő híján) képtelen lesz bejárni a kozmoszt, valamint soha nem nyerhet bepillantást sem saját maga idő előtti múltjába (a méhben való formálódása idejére), sem pedig jövőjébe, de az emberiség idő előtti és utáni állapotába sem. Isten és a zsoltáros a szöveg idősikjait átnézve soha nem találkozik: ami a zsoltárosnak adott (a jelen), abban a másik csak megszólítható, de rejtőzik. Amiben Isten tevékeny, ott a zsoltáros nem létező vagy bizonytalan entitás.

A kutatás, bár Isten fel van rá szólítva, Isten részéről voltaképp felesleges, mivel összes várható eredménye tudott, és ismert előtte.

A 139-es zsoltár rejtőzködő Istene, úgy tűnik, nem a történeti isten aki a történelem menetébe, alakításába beavatkozna és *megmutatkozna*. Csupán kérelmek érkeznek hozzá („kutass át”, „tedd rám kezed” stb.), illetve maximum a múltból – de még a történelem *előtti* vagy *kívüli* – időből tudjuk, hogy cselekszik. Történelem előtti időről van szó, amennyiben az ember formálását (15–16. vers) úgy értjük, hogy az emberiség teremtéstörténetére utal a szöveg, a történelmi időn kívüliség alternatíváját pedig arra az esetre vetjük fel, ha az ember alakítására vonatkozó sorokat az embrionális állapot leírásaként értelmezzük.

Ha kísérletet teszünk mégis valamiféle történeti, történelmi kötelék felfedezésére, akkor csupán a zsoltár felíratára hivatkozhatunk: a zsoltár ugyanis Dávid nevét tartalmazza a felíratban. De számos más Dávid-zsoltárhoz hasonlóan nincs benne explicit utalás sem Dávid életére, sem pedig Izraelre (mint *communityre*, népre), s az ősatyákról sem esik szó vagy olyan említés, melyet könnyűszerrel rájuk lehetne vonatkoztatni. A születés előtti emberformálás, valamint az akár *pre-* akár *ahistorikus* istenkép a bibliai szövegkorpusz egyik leginkább univerzális tartalommal rendelkező szövegei közé emeli a zsoltárt.

⁵³ A harmadik ígére (*tzartani*) itt nem térünk ki, lentebb bővebben.

A zsoltáros, illetve az ember formálása a zsoltárszöveg titka marad, és a doxológia mögé bújjik: innen csak a szöveghez fűzött midrás-magyarázatok tesznek kísérletet bizonyos technikai részletek kinyerésére.

A 139-ES ZSOLTÁRNAK A MÉHBELI ALAKULÁSRA ÉS A TEREMTÉS MOZZANATAIRA KONCENTRÁLÓ SORAI (13–16) A RABBINIKUS IRODALOMBAN

A bibliai szövegtörzset a *par excellence* teremtéstörténetek (Beresit 1,2) mellett számos helyen különböző szempontokból meséli, fogalmazza újra a *genezist*,⁵⁴ s vannak olyan szövegek is, amelyek inkább a midrási interpretációs tevékenység eredményeképp válnak „teremtéstörténetekké.” A leírásokban, összefoglalókban, hosszabb-rövidebb szövegekben előfordul, hogy a kozmoszra,⁵⁵ és előfordul, hogy inkább az ember, illetve egyéb élőlények⁵⁶ teremtésére helyeződik a hangsúly.

Ugyanakkor csak néhány hely foglalkozik az egészen individuális teremtéssel, megformálással.⁵⁷ Ezek között is egyedállónak mutatkozik a 139-es zsoltár, amely a teremést elsősorban a foganás utáni formálódás időszakával azonosítja (16. vers), s ez a kép egy-egy sor erejéig összecsúsadni látszik az (első) ember teremtésével (15. vers).

A midrási kommentárokból ez a korlátozott mértékben történő „összecsúszás” tudatosodik, képei kibomlanak, és a hozzá kapcsolódó spekulációk több irányba is elindulnak, szélesednek, terebélyesednek. Időnként kereszteződnek útjaik, s a már magyarázatokból nyert képek ismételtelten viszontértelmezik egymást (leginkább az 5. vers *achor vakedem tzartani* mondategysége kapcsán).

אָחור וקדם צרתני – *achor vakedem tzartani: rabbinikus értelmezések*
Beresit Rabba (BR), Vajikra Rabba (VR) és a Midrás Tehilim (Mid.Teh.)

A zsoltárversben szereplő mondategységet számos helyen magyarázzák. A különböző magyarázatok felépítésében, jellegében a kifejezést alkotó szavak fordítása, megfeleltetése nagy szerepet játszik. Az *achor* szó önállóan ’hátlal, valami mögött’ értelemben használatos, de szóösszetételben (többnyire a *kedemmel*) jelenthet ’égtáj’-at, azon belül is ’nyugat’-ot.⁵⁸ Az *achor* szót a *kedem*-el együttesen, azt implikálva szokás érteni: a *kedem* jelentése ugyanis, a ’kelet’,

⁵⁴ Pl. Teh 8 (vö. *Mid.Teh.* 8,2 magyarázatait is: ember teremtése, Isten és ember különbsége, Isten és az angyalok vitája, az ember bölcsessége), Teh 19 (vö. még *Mid.Teh.* 19,1: *אָחור וקדם* – a kozmosz megszemélyesítése testrészekkel), valamint Teh 33; 136; 104.

⁵⁵ Pl. Mislé 8,22–31: a bölcsesség mint segítő, teremtő, lásd még Jes 40,11–17.

⁵⁶ Jóh 38–41.

⁵⁷ Jóh 10, Jer 1.

⁵⁸ Pl. Jes 9,11: *אָרם מקדם ופלישתיים מאחור*.

gyakran inkább arra utal, hogy 'valami előtt' (időben és térben is!). Ha a két szó együtt fordul elő, egymással megfeleltetve fordítjuk, de többnyire koherens mind az 'elől-hátul', illetve a 'kelet-nyugat' értelmezés is.

A zsoltár fél sora (valamint az azt követő sorok) értelmezését erősen befolyásolja a *tzartani* fordítása. Első megközelítésre a צור igéből ('körülvesz, ostrommal körülvesz, ostromol, szorongat') igéből vezetjük le, de a midrási és későbbi magyaráztok a יצר ('alakít, formál, terem') igével (is) értelmezik.

A következőkben kiválasztunk két, viszonylag korai, s keletkezési helyük (*Eretz*), valamint idejük szerint is egymáshoz igen közelálló midrásgyűjteményt: a *Vajikra Rabbát* (a továbbiakban VR) és a *Beresit Rabbát* (a továbbiakban BR). A VR 14,1, valamint a BR 8,1 szövegeit aztán részletes elemzésnek vetjük alá, összehasonlítjuk hagyományait – a Teh 139,5 értelmezésére, valamint a szövegekben felbukkanó, a 139. zsoltárból a „karrierjét” elindító *gólem* értelmezésére koncentrálna.

Az elemzéshez a két szöveg *parasa*-kezdő *petichtát* a lehető legkisebb, még önálló magyarázatokra bontva tárgyaljuk. A fordítás a VR szövegét követi, az eltéréseket jelöljük. Az áttekinthetőség kedvéért vázoljuk a VR 14,1 felépítését, szerkezetét:

A Vajikra Rabba 14,1 felépítése:

1. אשה כי תזריע. (Vajikra 12,2) – אחור וקדם צרתי (Teh 139,5a)

Rabbi Jochanan: két világot örökölhét (evilág-eljövendő világ) az ember – ha méltó (זכה) rá, ha nem, elszámolást (דין וחשבון): ahogy mondva van:⁵⁹ ותשת כפיך (Teh 139,5b) és מעלי הרחק.

2.a. *Rabbi Jismael bar Nachman*: Isten az embert először androgünosznek teremtette, majd szétválasztotta.

2.b. *Res Lakis*: Isten az embert *du-parcufim*-nak teremtette, majd szétválasztotta.

? Hogyan egyezethető ez össze a második teremtéstörténetben szereplő bordából-teremtéssel?

! *Res Lakisnak adott válasz*: A צלע szó nemcsak 'bordá'-t, hanem 'oldal'-t is jelent, vö. Smot 26,20.

3.a. *R Berachja*: *R Chelbo*: *R Jismael bar Nachman* nevében: Isten az embert *gólem*-nek teremtette, amely betérítette az egész világot: גולמי ראו עיניך (Teh 139,16).

3.b. *Rabbi Juda bar Szimon*: *R Jósua ben Levi* nevében: Amikor Isten az embert teremtette, az betöltötte az egész világot, keletről nyugatig: אחור וקדם צרתי, és északról délig: למקצה השמים עד קצה השמים (Dv 4,32). Feje az eget érte: ותשת עלי כפיך (Teh 139,5b).

⁵⁹ A két oxfordi kéziratban és az első nyomtatásban a magyarázat össze van kötve a ה"ד, a vatikánban a שנאמר formával.

3. c. R. *Elazar*: *achor* – első nap, *kedem* – az utolsó nap: חוצא הארץ נפש חיה (Ber 1,24) – ez az ember lelkére (רוחו) vonatkozik.

Res Lakis: רוח אלהים מרחפת (Ber 1,2) – ez a Messiás lelke (máshol: az első ember lelke).

3.d. R. *Jismael ben Tanchum*: *achor* – a teremtésben (az ember utolsóának lett teremtve), *kedem* – első a vétkezők között (azaz ő kapott parancsot, melyet minden teremtmény közül először meg is szegett).

Az emberre vonatkozik: ha érdemei vannak, azt mondják, ő (volt az első) a teremtésben. Ha nincsenek, azt lehet mondani, „a szúnyog, féreg is előbb volt nála”. R. *Nechemia*: az ember (Istent) dicsérni is csak utoljára érkezett: מלכי ארץ וכל לאומים (Teh 148,10), ההיה וכל בהמה רמש וציפור (Teh 148,11).

Lezárás: Rabbi *Szımlaj* mondja: ahogy az ember a megformálásában a barm és a szárnyas után jön, úgy a Tórában is utánuk következnek: אשה כי תזריע (Vajikra 12,2).

Az első két magyarázat fordítása:

(1.1.) „*A nō, aki teherbe esik...*” (Vajikra 12,2) és *achor vakedem tẓartani* (Teh 139,5). Azt mondja Rabbi *Jochana*: ha az ember megérdemli, két világot örököl: ezt a világot (*olam hazē*), és az eljövendő világot (*olam haba*), ahogy írva van: *achor vakedem tẓartani* (‘előlről-hátulról körülvevél’). Ha nem (érdemes az ember a világok öröklésére), akkor ítélet és elszámoltatás (*din vachesbon*) a része, „*belyezd rám kezedet*” (Teh 139,5).

(1.2.a.) Mire van mondva: „távolítsd el rólam kezedet”? (Jób 13,41). Azt mondja Rabbi *Jismael bar Nachman*: Abban az órában, amikor a Szent-Áldott-Ő megteremtette az első embert, *androgyn*nak teremtette azt, majd kettészelte, s két oldalt/hátat (*gabaim*) készített számára: egyiket innen, másikat onnan.

(1.2.b.) Rabbi *Simon ben Lakis* szerint abban az órában, amikor a Szent-Áldott-Ő az első embert teremtette, kétarcúnak (*du-parcufim*) teremtette azt, majd kettészelte, s két oldalt/hátat készített neki, egyiket férfinak, másikat nőnek: „*és vett egyet bordái közül (me-tẓalotav)*” (Ber 2,21). Amire azt mondták neki (*Res Lakis*nak): a két oldalából (*misnei tẓadodav*) [a *me-tẓalotav* kifejezést nem 'borda'-ként, hanem 'oldal'-ként kell érteni, mivel van egy másik bibliai hely, ahol kizárólag 'oldal'-nak lehet ugyanazt a kifejezést fordítani], ahogy írva van: „*a sátor második oldala nyíljon északra felé...*” (Smot 26,20).

Szövegheli eltérések:

<i>Az első petichta első része</i>	VR 14,1	BR 8,1	Mid.Teh. 139,4
<i>Kezdő vers</i>	אשה כי תזריע (Vajikra 12,1)	(נעשה אדם Ber 1,26)	—

Petichta-vers (μ. az)	אָחור וקדם צרתני	אָחור וקדם צרתני ⁶⁰	—
Tradáló:	R. Jochanan	R. Jochanan	R. Jochanan
Két világot...	נוחל	אוכל ⁶¹	אוכל
Ha nem érdemes rá:	ותשת עלי כפוך כפוך מעלי הרחק	ותשת עלי כפוך	ותשת עלי כפוך és כפוך מעלי הרחק

A BR, a VR szövegváltozatai és a Mid.Teb. Teh 139 petichta-versének kapcsolata

A VR és a BR a rájuk egyébként is jellemző *petichta* műfajában magyarázzák a szöveget.⁶² A *petichta* első részében számottevő különbség a két világgal kapcsolatos ige közt van, azaz az arra érdemes „eszik” (אוכל), illetve „örököl” (נוחל). A VR változata („örököl”) logikusabb, könnyebben érthető a szövegrész általános mondanivalója szempontjából: az ember teremtése pillanatában két világ határán áll, a történelmi idő előtt mindkét világ örököse.⁶³ A BR olvasata a kettő közül a *lectio difficilior* (két világról/asztrálról „eszik”), így a kifejezés magyarázatot igényel. Az olvasat egyik alapja lehet, hogy a szövegvariáns erősebben kötődik a Beresit-narratívum *sztori részéhez*, ahol a teremtés után a fáról/fákról „evés” története következik. A fa gyümölcsének evése pedig a világ/világok elvesztésével (és megnyerésével, azaz végső soron az „öröklés” lehetőségével) jár. A másik alapja az olvasatnak: olyan kifejezésről van szó, amelynek értelmében a „világok gyümölcseiből enni” azt jelenti, hogy az adott világot „élvezni.”⁶⁴

Az *achor vakedem* ellentétes pólusokat jelölő tartalmát kihasználva mindkét szövegváltozat az *evilág-eljövendő világ* kettősségével indít, amely az idősíkokban kifejeződő „előbbi-későbbi” értelmezésre irányítja a figyelmet. A kettősség (immár elszakadva az eredeti kifejezésektől) ismét csak a két világ határmezsgyéjén állva kap újabb értelmet, amely a „jutalom-büntetés” dichotómiájára épül. Az embernek teremtése, illetve születése pillanatától kezdődően megvizs-

⁶⁰ A *Yalkut Simoni* hozzáteszi: az *achor* – ez az eljövendő világra, a *kadem* – pedig az evilágra vonatkozik.

⁶¹ Nyomtatásban ehhez a változathoz logikus a kiegészítés: היה אוכל שתי שלוחות העולם.

⁶² A *petichta* (héb.) / *petichta* (arámi) midrás-műfaj lényege: a szerző egy tórai verset (Mózes öt könyvéből) és egy másik verset a *Neviim* (Proféták) vagy *Ketuvim* (Írások) bibliai részből magyarázatával összeköt. A két vers nem foglal magában azonos szavakat, és a tartalma is eltérő. A *petichta* magyarázata arra vállalkozik, hogy a két vers között exegetikai kapcsolatot teremtsen, a cél, hogy a két vers egymást interpretálja. Mindkét szöveggyűjteményben összetett *petichta*-ról van szó, azaz számos *Na'eb*-verset felhasználva alakul ki a *petichta*.

⁶³ A נחל ígét a teremtéstörténetek exegéziseként, és a Beresit-elbeszélésbe illesztve is logikusabb olvasatként fogadnánk, leginkább az ember teremtése utáni mondatrész ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה וקרן קיימת לו לעולם הבא (Ber 1,28) fényében.

⁶⁴ אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה וקרן קיימת לו לעולם הבא (*bSan.* 127, vö. még a sziddur szövegét, ahol a reggeli áldások közé van az idézet beszerkesztve.)

gálatnak, megméretnek tettei, meghatározzák életét és „örökségét”, az első emberre vonatkoztatva mindezt pedig: az első ember döntései a teremtésétől számítva az egész emberiség pozícióit és örököltető világainak halmazát határozzák meg.

Ehhez kapcsolódik a zsoltárvers folytatása: „*tedd rám kezéd*”, és a VR-ben ennek ellenpárjaként a Jób-idézet: „*távolítsd el kezéd*.” A kéz (ha Istené), akár a *kaf* kifejezéssel is, gyakran megjeleníti az ítélkezés aktusát. A két világhoz a jutalom-büntetés tehát nemcsak asszociatívan kötődik, s nem is csak azért, mert zsoltárunk (a 19–24-es soraiból kiindulva erősen feltételezhetően) maga is bírósági szituációt idéz, hanem azért is, mert a két bibliai vers *explicite* alátámasztja a jelentést.

Az alátámasztáshoz – a midrás általános magyarázó technikájából kiindulva – elég, ha a zsoltárvers folytatását tekintjük. A VR-nek a jöbi idézet felhasználására két magyarázat is kínálkozik: az egyik a VR (időnként már kínosan) tudatos szerkesztői attitűdje, amely a midrás-részen keresztülhúzódozó szimmetriát (*két* irány, *két* világ, *két* következmény) zárja le a szóban forgó *két* idézettel. A másik: a VR *parasā* gondolati egységet alkot, s a 14. fejezet különösen homogén szöveganyagot foglal magában. A *parasa* teljes szövegét átolvassva látjuk, hogy a 139-es zsoltár idézettségével csak a jöbi citátumok száma veheti fel a versenyt. A zsoltár szövegét és Jób bizonyos fejezeteit a VR szerkesztője párhuzamosan tárgyalja, tartalmát részben ütköztetve, részben pedig harmóniába hozva. A formai tökéletességre törekvés (szimmetria) egybeesik a fejezet koherenciája kiépítésének erős igényével.

A *petichta* kezdő versei a következőképpen kapcsolódnak a magyarázathoz. Míg a BR esetében a „teremtsünk embert”-gondolatba jól illeszkedik a szövegrész, hiszen a teremtés adja az alapszituációt, addig a Vajikra 14,2 csak a *petichta* későbbi részében tűnik fel. Fontos megjegyezni, hogy a *petichta* első (és ahogy látni fogjuk, további) részei is a teremtés, emberalkotás kontextusába helyezik a Teh 139,5-t, s a vers ezirányú értelmezése viszontértelmezi a zsoltár további sorait. Mindez oly módon történik, hogy zsoltár a teremtés, emberformálódás témakörének a *prooftext*-jévé válik. Ami a zsoltárszöveg alapján pusztán egy lehetséges értelmezés, az a midrások magyarázatai során egyértelműsödik, konkretizálódik.

A VR 14,1 3. részének fordítása:

(1.3.a.) R. Berachja: R. Chelbo: R. Jismael bar Nachman nevében.⁶⁵ Amikor Isten az embert teremtette (בשעה שברא הקבה), *gólem*nek teremtette, s az szétterült a világ egyik végétől a másikig (העולם עד סופו) ⁶⁶(והיה מוטל מסוף), ahogy írva van: „*Gólememet látták szemeid*” (Teh 139,5).

⁶⁵ BR tradálói: Rav Tachuma, R. Benaja, R. Berachja, R. Lazar nevében.

⁶⁶ Mid.Teh. olvasata: מראש העולם עד סופו.

(1.3.b.) R. *Juda bar Szimon*: R. *Josua ben Levi* nevében:⁶⁷ teremtése betöltötte a földet (מלא כל העולם בראו), kelettől nyugatig: ezt honnan (tudjuk)? אחר וקדם צרתני – 'elől-hátul körülvevél' (Teh 139,5); északról délig: ezt honnan (tudjuk)? מקצה השמים עד קצה השמים – 'az ég egyik végétől a másikig' (Dvarim 4,32); betöltötte a földet: ezt honnan (tudjuk)? וחשת עלי כפיד – „helyezd rám kezéd! (Teh 139,5).⁶⁸

(1.3.c.) R. *Leazar*: *achor* – első nap, *kedem* – utolsó nap. Ez R. *Elazar* véleménye: תוצא הארץ נפש חיה – 'hozzon elő a föld élőlényeket' (Ber 1,24). נפש חיה – ez az ember lelkére (רוח) vonatkozik.

R. *Lakár*: רוח אלהים מרחפת (Ber 1,2) – ez a Messiás lelke! (mindenhol máshol: az első ember lelke).

(1.3.d.) R. *Jismael ben Tanchum*: *achor* – utolsó, a teremtés szempontjából, *kedem* – első, a vétkezők közül.⁶⁹ Az emberre vonatkozik, ha érdemei vannak, azt mondják, ő (volt az első) a teremtésben. Ha nincsenek, azt mondják neki: „*a szűnyog is előbb volt nálad, a fereg is előbb volt nálad.*” R. *Nechemia* mondja: az ember (Istent) dicsérni is csak utoljára érkezett: והיה וכל רמש וציפור – 'vad és jószág, csúszómászó és madár' (Teh 148,10), és csak utána a לאומים וכל ארץ וכל מלכי ארץ – 'a világ királyai s minden népe' (Teh 148,11).

Ennek a résznek az első két midrása (VR 3a és 3b) ugyanannak a témának más és más megfogalmazása. Az első midrás a teremtés pillanatában kapja el az embert, s a *gólem* kifejezést használja rá. Hogy a szövegrészben pontosan mit jelent a *gólem*, illetve milyen tulajdonságokkal rendelkezik s milyenekkel nem – nincs részletezve. Csupán a méretét adja meg, az pedig pont megfelel a (szintén akkor teremtett) világ méreteinek. A *Mid.Teb.*-ben megőrzött olvasat, amely máshol csak a BR egyetlen kéziratában (ms. Paris) fordul elő (*meros haolam*), abban különbözik a VR szövegétől és a BR többi kéziratától, hogy míg a többség horizontálisan, azaz fektetve képzelel el az embert, a *Mid.Teb.* vertikálisan, azaz állva: a világ tetejétől az aljáig helyezkedik el. A *Mid.Teb.* nehezebb olvasatát talán az egész *petichta* alap-bibliai versének (*achor vakedem tzatran*) folytatása sugallja, a *vattaset alaj kappecha*: Istent a térben a világ, és így az ember fölé helyezi, s az ember legfelsőbb pontja ér össze Isten kezével.⁷⁰

⁶⁷ BR: R. Josua bar Nehemia, R. Juda bar Szimon, R. Lazar nevében. *Mid.Teb.*: R. Juda bar Szimon, R. Nehemia, R. Simon, R. Elazar nevében.

⁶⁸ BR hozzáteszi a Jób-idézetet, amelyet a VR 14,1-ben látunk, s amelyet a BR szövege ott nem idézett: כפיד מעלי הרחק (Jób 13,21). Albeck kommentárja a *bHag.* párhuzamos szövegének segítségével tudja csak magyarázni, amely szerint: ahogy Isten az emberre tette a kezét, azzal összezsugorította, s Isten kezének súlya alatt görnyedve mondja az ember: „vedd le a kezéd!”.

⁶⁹ אחר לכל המעשים וקדם לכל העונות. A magyarázat szójátékot is tartalmaz, amely a két ige hasonlóságára épül.

⁷⁰ A midrás szó szerint be lett szerkesztve más *parasába* is (pl. VR 18,2). A kontextus azonban annyira eltérő, hogy a szerkesztő, egyéb bibliai hivatkozási verssel összekapcsolva a midrást, egészen más kicsengést, végkifejletet ad a leírásnak: „*Rám helyezd kezéd*” – „*Tőle az ítélet*” (Hab 1,7) – ez Éva, ahogy írva van: „*az asszony, aki adott mellem, ő adott nekem a fáról*” (Ber 3,12).

A *Mid.Teb.* egyetlen szóba (מראש) sűríti a következő midrás-rész egész tartalmát. A midrás második része leginkább azt a feladatot teljesíti mindkét szövegben, hogy a kozmikus ember gondolatát bibliai alátámasssa és pontosítsa.

Az alátámasztásra gyakorlatilag nincs alkalmasabb vers a Dvarim 4,32-nél, amely teljes mondat: „*Kérdezz csak az első napokról, amelyek előtted voltak, arról, amin Isten embert teremtett a földre, az égnek egyik szélétől az égnek másik széléig, volt-e ekkora dolog, vagy hallattál-e ilyet?*” A mondat (szó szerint) könnyen érthető, nevezetesen: az ember világméretű volt. *Petichtáról* lévén szó, a midrás nem nélkülözi a kiinduló verset sem: אחר וקדם צרתי. Az egyik versben a *kec* szó 'vég(ek)'+et jelent, duplán használva: a világ két végére utal, a másikban ellentétes irányok szerepelnek – ennyi elég a midrás szerzőjének, hogy két dimenzió-dimenzióban képezze le az ember méreteit.

A föld és az ember teremtése tehát egymásra kerül, amely a jól ismert, G. Scholem és mások által tárgyalt mikrokozmosz (ember) és makrokozmosz (világ) egymásra tükrözését eredményezi. Ezt nem is tárgyaljuk tovább, csak jelezzük, van rá példa, ahol azt a ritkább elképzelést látjuk megfogalmazva, hogy a föld – a teremtésnél – átvesz bizonyos *antropoid* külsőt: lábakat, karokat, érzékszerveket.⁷¹

A *gólem*nek mint „mesterséges embernek”, amely az ismert legendának alapját képezi, valamiféle alapötlete látszik kirajzolódni a midrásban, s ebben számos más, az első ember teremtéséhez kapcsolódó midrással kombinálódik. Részletezi, pl. órákra bontja a teremtés lépéseit, amely kiváló keretet ad annak, hogy a *gólem* egyéb tulajdonságairól (van-e lelke, tud-e beszélni stb.) képet nyerjünk.⁷²

⁷¹ Pl. *Mid.Teb.* 19,1 (*davar acher*ól) לקרלו – למעניו. R. Berachja, Rabbi Simon nevében: aminek nincs feje, a teremtésből következően van feje Isten előtt – ez a föld: „*amíg még nem teremtett földet, s pusztát, és a világ porának kezdetét/fejét*” (Misle 8,26). Aminek van szeme Isten előtt – ez a tenger: „*A tenger látta, s elszaladt*” (Teh 114,3). Keze – szintén a tengernek: „*ez a nagy tenger, s széles kezei vannak*” (Teh 104,25); – valamint a földnek: „*lakjunk és kereskedjünk velük, bökessz a föld*” (הארץ רנה) (Ber 34,21). Füle van Isten előtt – ez is a föld: „*Föld, föld, föld, hallgasd Isten szavát*” (Jer 22,29). Szíve van Isten előtt – ez ismét a föld: „*a hegy égett egészen a föld szívéig*” (Dvarim 4,11). Ahogy van szíve a tengernek is: „*a tenger szívéig zuhantak*” (Smot 16,8). A földnek van köldöke is: „*lakói a föld köldökei*” (Jeh 38,12), és van szája is Isten előtt: „*megnyitotta a föld a száját*” (Bamid 16,32). De vannak lábai is: „*a föld örökké áll*” (עומדת) (Koh 1,4), és van csipője is Isten előtt: „*elhozom őket Észak földjéről, és összegyűjtöm a föld csipőiről*” (Jer 31,8). A midrás egyben megbízható gyűjtőhelye az ilyen irányú értelmezéshez hasznos *paszúk*oknak is.

⁷² Pl. órákra lebontva, lásd VR 29,1 (a *parasa* témája az újév): „Az első órában Ádám megjelent Isten gondolataiban. A másodikban megtanácskozta a szolgáló angyalokkal. A harmadikban összegyűjtötte a port. A negyedikben megformálta *gibell*őv. Az ötödikben megformálta tagjait (*rikemo*). A hatodikban *gólem*et csinált belőle, a hetedikben lelket lehelt belé, a nyolcadikban az édenkertbe helyezte...” Vö. még *b.Sanh.* 38a: „Az első ember – a teremtés első 12 órájában; az első nap 12 órából állt: 1. összegyűlt a pora. 2. *gólem* készült. 3. kialakultak végtagjai. 4. lélek lett bele sugározva. 5. lábaira állt. 6. neveket mondott. 7. páru lett adva neki Éva. 8. felmentek az ágyra ketten – s lejöttek négyen. 9. meg lett nekik tiltva a fáról evés. 10. bűn[beesés]. 11. ítélet.

A másik két midrás (VR 14,3.b–c és variánsai) újabb megközelítést hoz: még mindig az első ember teremtésének témáját folytatják, de míg eddig az *achor vakedem* kettősségét irányokra, s az első ember fizikumára láttuk alkalmazni, ezek a midrások már a test és a lélek oppozícióját hangsúlyozzák. Az *achor* és a *kedem* szavak ’előbb’ és ’később’ értelemben szerepelnek, de a teremtés idején belül, s hogy melyik az „előbbi” és melyik a „későbbi” – bármelyik lehet, hiszen mindkettőre alkalmazható a vers.

Az idézetet használók közül most *Res Lakis* megoldását emeljük ki, amely szerint a Ber 1,2-beli „*Isten lelke lebegett*” kifejezés a Messiás lelkére vonatkozik. A VR számos kézírata és a BR is a könnyebb olvasatot követi, amely az első ember lelkére következtet. Ugyanakkor érdemes odafigyelni a „nehezebb olvasatra”, mivel *Res Lakis* megoldása a *parasa* szövegébe szerkesztve előre vetíti az egész *parasa* időszemléletét, időhöz közelítő attitűdjét.

A magyarázat az idők legelejével, a történeti időn kívül indul (ahogy a 139-es zsoltár is), s még ugyanott felvillantja, meddig kíván eljutni: az idő végéig. Amiről a *parasában* szó van (fogantatás, embrió formálása, alakulása, összetétele, szülés), szintén a történeti időn kívül marad, az idő kezdetét és végét pedig összeköti a teremtéstörténet folyamatos, individuális ismételtetése.

A *petichta* utolsó magyarázata: az első ember – akinek cselekedetei prototípusként, mintaként szolgálnak leszármazottainak – cselekedeteitől függően első vagy utolsó a teremtésben. A cselekedetek, döntések, érdemek, vétkek meghatározzák helyzetét. Az utolsó magyarázat keretbe foglalja az egész *petichtát*, s visszaüt az első magyarázatra, amely szerint az ember (általában, anonim individuumként) érdemei szerint örökölhét két világot, másképpen: *dint* és *chesbont* (ítéletet és elszámolást/számadást).

A VR szövegváltozatai és a Teh 139 petichta-versének kapcsolata

A *petichta* 2. része elemzésének végén, visszakanyarodva eredeti témánkhoz, nézzük meg a Teh 139,5 és a két VR-midrás kapcsolatát. A *petichta* 1. feléhez a 2. fél csak nagyon laza szállal kapcsolódik: a צרתי kifejezés itt egyértelműen ’formálni’-ként, ’teremteni’-ként értelmeződik, s a születés-teremtés asszociációját tárgyalva a szöveg szerkesztője az első embert helyezi a középpontba, mivel az ő *teremtéstörténete* (szó szerinti értelemben is) egybeesik *születésének* leírásával. A számos egyéb alternatíva közül, melyet a korai midrásirodalom kínál a teremtéstörténetek midrási továbbgondolására,⁷³ úgy tűnik, hogy a *parasa* szerkesztője pont ezt a leírást választotta, mivel ez illik leginkább a Teh 139 (és a VR 14) kontextusába. A hajdan egységet alkotó dolgok, lények szétvá-

12. »Az ember, ha nincs benne belátás, akármilyen gazdag, olyan, mint az állat, amelyre pusztulás vár» (Teh 49,13).»

⁷³ A legismertebbek: pl. hogy miből teremtette az asszonyt Isten, a testrészek felsorolása, Lilit teremtése (a *Beresit Rabbában*), az ember teremtésénél a különböző földből/porból való válogatás (*bSanh* 38ab), a teremtés 12 órára osztása (*bSanh* 38ab) stb.

lása – mint keletkezési séma – ugyanis kapcsolódási pontot nyújt egyrészt a konkrét zsoltárvershez (*achor vakedem*), tágabban a vissza-visszatérő dichotomikus gondolatszerkesztéshez; s nem utolsósorban a „szülés-születés mint egy test szétválása, kettéválása”- motívumhoz.

Az első petichta összefoglalása

A *petichta* a BR-ben a „készítsünk embert” (Ber 1,26) *paszukejához* illeszkedik, így a teremtéstörténethez fűzött magyarázatként a teremtés technikai részleteit, fázisait, lehetséges módozatait, technikáját tárgyalja. Az idézett versek a 139-es zsoltárban az 5. és a 16. vers. Ezek kedvelt hivatkozásai az alternatív teremtéstörténet-exegéziseknek, elsősorban az *achor vakedem* dichotómiájának köszönhetően, valamint a *tzaratni* alak 'formálás'-ként való értelmezésének-fordításának. S végül a *golmi* alak miatt is kedvelt hivatkozási alap a 16-os vers, melyet elsősorban az *usszeti beszeter rukkamti, betachtiot arec* 15. vers bibliai kontextusának segítségével értelmez tovább a *petichta* – kifejezetten az első emberrel összefüggésben.

A VR *parasán* közül több – pl. a 14. vers is – tematikus szerkesztést mutat, a *petichták* és a midrások között tartalmi kohézió fedezhető fel, s a midrások egymás mellé szerkesztésével mind az önálló midrások, mind pedig a midrások által bőven idézett bibliai versek új megvilágításba kerülnek. A többnyire számos párhuzamos hellyel rendelkező midrásoknak az egyéni, tematikus szerkesztés, valamint az egyazon gondolati ívben való elhelyezés adja meg a szöveg többlettartalmát, újdonságát. A VR-ben a szerkesztés, a kontextualizálás, rekontextualizálás tehát igen eredetinek mondható: egy-egy *parasán* belül a VR szerkesztő(i) által meghatározott gondolati ívek megalkotása teszi lehetővé többek közt a Vajikra könyve (főként *halakhikus*) tartalmának aktualizálást, a témák absztrahálását, melyek eredményeképp a többnyire rituális törvényeket tartalmazó Vajikrából a *halakhát* gyakorlatilag nélkülöző *aggadikus* midrásgyűjteményt kapunk. A szerkesztésnek köszönhető továbbá a Vajikra-téma körüljárása, sőt, diszkussziója, problematizálása (*petichták*), a problémák több oldali bemutatása, majd a válaszlehetőségek egymás mellé helyezése (*gufa*) is, s végül: szintén a szerkesztői tevékenységnek tulajdonítható a tárgyalt témák nagy részének valamiféle gondolati kifutása, illetve megoldási javaslata (*szjijum*) is.

A VR tematikus szerkesztői technikája révén a 14. fejezetben nem pusztán a 139. zsoltár egyes sorai vannak újraértelmezve a teremtéstörténet sorai által, hanem a 139. zsoltár kiemelt tematikájába tartozó sorok (3, 5, 15, 16) együttesen kerülnek be egyetlen exegetikai kohóba, s kapcsolódnak ott össze más, elsősorban jöbi versekkel, hogy aztán a magyarázatok egymásra épülésének segítségével az egész zsoltár arculatát, tartalmát tematizálhassák.

Exkurzus: A Mid.Teh. további magyarázatai a 139. zsoltárhoz – szemelvények

S végül még röviden álljon itt néhány részlet a *Midras Tehilim* 139. zsoltár-magyarázatához.

A *Midras Tehilim*⁷⁴ az exegetikai midrásgyűjtemények közé sorolható, ami annyit jelent, hogy az adott fejezethez tartozó magyarázatok között nem kell kohéziót keresni, de a gyűjtemény mégis koncepciózus. A *Midras Tehilim* pl. annak ellenére, hogy költői szövegekhez írt magyarázatokat tartalmaz, mégis igen érzékeny a történeti utalásokra, vagy azokra a versekre, amelyek történeti,

⁷⁴ A *Midras Tehilim*, mint egyértelműen a Tehilimhez fűzött magyarázatok gyűjteménye, először a 11. században van említve, Natan ben Jechiel (Róma) talmudszoftárában, הגדה דתלים (sic!) címen. A korábbi források ספר תהילים הגדה תהילים. אגדה תהילים-ként említik. Rasi *Agadat Tehilim*ként, a Toszafot *Socher Tork*ként hivatkozza, vagy az utóbbi rövidítésével (שו"ט). A *Socher Tov* cím Smuel ben Meirnél (11. sz. vége – 12. sz. első két harmada) is előfordul: a *Socher Tov* a gyűjtemény kezdő szavait idézi (vö. Misle 11,27). Röviden a gyűjtemény datálásáról. Buber, aki nyolc kéziratot feldolgozva adta ki a szöveget (1890, Vilna) három részre osztja a szöveggyűjteményt: a 1–118, a 119–137, illetve a 138–150-ös részre. Az első részt viszonylag korai időpontra datálja: állítása szerint a *tannaitikus* korra visszavezethető idézeteket is tartalmazó szöveg többsége a kései *eretzi amorák* magyarázatainak összegyűjtése. A szövegek szerkesztését a *gaoni* korra teszi. A szöveg második részét (119–137) a *Jalkut Simoni* szó szerinti másolataként értelmezi. A harmadik rész (138–150) Buber szerint a legkésőbbi írói és szerkesztői tevékenység része. A *Midras Tehilim* első részének korai datálására a következő szöveghelyeket hozza. A BR 33,3 történetében szereplő gyűjteményt a zsoltárokhoz írt *magyarázatokkal* azonosítja (párhuzamos történet *Jelaim perek* 9,3, *daf* 32,2; *JKet. perek* 12,3. *daf* 35, *tur* 1). A történetek azt mutatják, hogy témáját tekintve valami hasonló gyűjtemény már létezett, és az *amorák* kezében volt, vö. még *bKid.* 33a, és Rasi *ad loc. davar acher*. „Rabbi Simon Bar Rabbi-ról írják, hogy Rav Chijja nem állt fel előtte, amire R. Simon pedig Avabunak panaszkodik: תהלים לו בספר שניתי שני חומשים שניתי”. Rasi szerint a Tehilimhez kapcsolódó aggadákrol van itt szó. Hasonló anekdotát mesél Bar Kaparával kapcsolatban (máshol Rav Smuel bar Joszival), aki a fürdőben nem állt fel előtte. Itt תורת כהנים szerepel a történetben mint 'tananyag', amely Rasi magyarázatában szintén nem a Vajikrára, hanem annak magyarázatára utalna. Ha az azonosítások megállják a helyüket, a szövegnek az i. sz. 3. századra már lenne valamiféle változata. Buber szerint *eretzi* keletkezésű szövegről van szó, amellyel gyakran állítható párhuzamba a *JT*, és a korai midrás gyűjtemények anyaga: BR, VR, PdRK. Buber érvelése cáfolni látszik L. Zunzét, aki későbbre datálja a szöveget (bár ő a kéziratokat nem látta). A 118. zsoltár utáni részt ő is külön kezeli, de az első részt is a *gaoni* kor dél-italiai közösségeinek működéséhez köti. Érvei többek közt: a *davar acher*ek sokasítása ugyanahhoz a tárgyhoz, a korai *balakkbák* magyarázása – mintha már nem értenék őket, valamint utalások találhatók benne erre a korra, akkori történeti eseményekre. Szerinte ugyanis a zsidók iszlám uralom alatt éltek a szöveg leírásakor, szerkesztésekor. Rámutat itáliai városnevek szerepeltetésére is, mint pl. Apulia és Szicília. Mindent összevetve: ő a 9. század végére teszi a könyv szerkesztését, amely a 11. századra ismert, sokat idézett könyv lett. Albeck Buberről ért egyet abban, hogy nem fogadja el Zunz érveit, de mégis késeinek datálja a midrást, más okokból. Az ő érvei: a fejezetek elején található *petichtak* felépítése nem követi a műfaj klasszikus technikáját, *terminus technicus*a más, többnyire nincsenek a *petichtak* adott tekintélyek nevében idézve. Korai midráspárhuzamoknál – Albeck szerint – a *Mid.Teh.* idézi azokat és használja forrásként, nem fordítva. A szöveg első nyomtatott verziója: 1512, Konstantinápoly (1–118-ig). A második 1515, Szaloniki, amely tartalmazza a teljes szöveget, valamint Matatjahu Hitzhar alfabetikus magyarázatát (utóbbi a 15. sz. elejére datálva van). A nyomtatott verziókból szokás még kiemelni: 1546, Nizza: *Midras Tehilim – Midras Smuel* egybekötve. Bitun 2002: 7–10.

történelmi magyarázattá formálhatók. Nem véletlen tehát, hogy a *Midras Tehilim* (egyik) központi alakja Dávid király, s a gyakran ismételt, variált magyarázatok hátterét pedig éppen az ő uralkodásához kötődő bibliai történetek szolgálják. A midrásban magyarságot kap a Szentély építése is.⁷⁵

A 139. zsoltárhoz fűzött magyarázatok az eddig látottaktól eltérően kevésbé univerzálisan interpretálják a zsoltár sorait (kivéve a 139,4 midrását, amely a BR és VR variációjával lett fentebb összevetve), a magyarázatok fókuszában Isten beláthatatlan bölcsessége, Dávid figurája, illetve Isten és Izrael viszonya áll.

Az első magyarázat a feliratot értelmezi, és pedig nem karmesterként érti a *netzach* kifejezést, hanem annak többféle értelmével: az időhatározói 'örökké' jelentéssel, valamint a Dávid által szerzett zsoltárok műfaji meghatározásával felelteti meg.

Cofar, a Naamati mondja: „*Az Isten mélységét elérheted-e, avagy a Mindenhatónak tökéletességére eljuthatsz-e? Magasabb az égnél: mit teszel tehát? Mélyebb az alvilágnál; hogy ismerheted meg? Hosszabb annak mértéke a földnél, és szélesebb a tengernél*” (Jób 11,7–9), és „*Rejtve van az minden élő szemei előtt, az ég madarai elől is fedve van*” (Jób 28, 21), és „*Isten tudja annak útját, ő ismeri annak helyét. Mert ő ellát a föld batárira, ő lát mindent az ég alatt*” (Jób 28,23–24): Nincs ember, aki teljesen megértene Istent (אין אדם יכול להגיע עד סוף מעשי של (הקב"ה)).

Dávid is ezt mondja: „*Ki beszélhetné el az Úr nagy tetteit és hallatná teljes dicsőségét?*” (Teh 106,2): Nincs ember, aki teljesen megértene Istent. Mózes is ezt mondja: Ő létezik mindörökké, fűrkész csak mindent, s ezért Dávid neki adott egy *netzachot* és *mizmor*: Dávid ennek állít örökül (*netzach*) verset: *I amenatzeach, David mizmor...* (Ps 139,1)

A *chakartani vateda* sorra a következő hasonlatot kínálja a *Mid.Teh.* magyarázatként:

Mint egy király, aki a felségével szokott együtt enni. Egyszer, amikor vele evett, válólevelet írt és odaadta neki. Az asszony erre beszélni kezdett: lám, milyen bölcs az én uram, tudja, hogy másra vetettem szemet, s tudja, hogy szeretöm van: válólevelet adott nekem! Így mondja Dávid is: „*Az Örökkévaló kifűrkészített és ismer*”-i szívemet (Teh 139,2), s hogy ösztöneimre hallgattam, megfenyített, ezért mondom: „*Az Örökkévaló kifűrkészített és ismer*”

A *Midras Tehilim* kedvelt magyarázó technikája a király szerepeltetése családja valamelyik tagjával. A király rendszerint Istent jelenti, a családtag – individuális zsoltár esetén – a szerzőt, kollektív esetén inkább Izraelt perszonalifikálja. Ebben a történetben jelentheti mindkettőt: utalhat Dávid bűnére, egyrészt Bat Sevával, másrészt a rendszerint a szexualitás, prostitúció képét idéző időskori bálványimádására.

⁷⁵ Menn 2004.

A következő magyarázat: *אתה ידעת שבתי וקומי (Ata jadata sivti vekumi)* – 'Ismered ültömet- felkeltemet'.

Tudod, hogy amikor rossz ügyben járok, akkor sem feledkezem meg rólad, ahogy írva van: „*Amikor a király a házában ült, Isten békét teremtett körülötte...*” (2Sám 7,1). Nem úgy van-e, hogy „*ismered ültömet és felkeltemet?*” Amikor felkeltem, hogy meneküljek Absalom elől, nem kiáltoztam utánad, csak úgy: „*ez Dávid éneke, amikor Absalom elől futott!*” (Teh 3,1). Rabbi Juda mondja: Ez az első ember éneke, ahogy mondva van: „*Kijürkésztél, és ismerstél!*” (Teh 139,1), mert tudtad, hogy lehetetlen élnem az asszony nélkül, ahogy írva van: „*nem jó az embernek egyedül!*” (Ber 2,18). Ugyanígy: „*Kijürkésztél!*” és „*ismered ültömet és felkeltemet!*”; ülésemet – az édenkertben...

A midrás kétfele indul el: a témát aktualizálja Dávid életére, s a harmadik zsoltár énekes jellegét említi, melyet már az adott zsoltár kapcsán is felvetett. Másrészt átkacsint a teremtéstörténetre is, a nő teremtésére asszociál. Nincs a szövegben *explicité*, de nem zárnám ki, hogy a szerkesztés gondolatmenetében, asszociációs rendszerében felmerülnek Dávid nőkkel kapcsolatos történetei. Majd pedig Dávidtól eltávolodva, általánosságban merül föl az első nő képe, amely kép nem választható el az első vétek, illetve vétekre csábítás történetétől.

Remélem, ezzel a rövid válogatással sikerült betekintést nyernünk a *Mid.Teh.* 139. zsoltárhoz írott magyarázatainak világába.

PRIMER FORRÁSOK

Beresit Rabba

Midras Beresit Rabba, al pi ktav jad be-British Museum, im sinujei nuszechaot me-smona kitvei jad acherim, u-me-daphuszim risonim ve-perus / Midrash Beresbit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary / על פי כתב יד בבריטיש מוזיאום עם שינויי נוסחאות משמונה כתבי יד / *Mikra'ot Gedolot 'HaKeter': A Revised and augmented scientific edition of Mikra'ot Gedolot' Based on Aleppo Codex and early Medieval MSS.* / על פי כתב יד / *מקראות גדולות הכתר, מהדורות יסוד חדשה והדורה מדעית על פי כתבי יד* / ed. J. Theodor, Ch. Albeck. 2nd. Edition, Jerusalem: Wahrmann Books, 1965.

Midras Tehilim

Midras Tehilim, ed. Solomon Buber, Vilna, 1891.

Mikraot Gedolot ha-Keter: Mahadurot jesod chadasa be-hadara madait al pi kitvei jad atikim I–II. / *Mikra'ot Gedolot 'HaKeter': A Revised and augmented scientific edition of Mikra'ot Gedolot' Based on Aleppo Codex and early Medieval MSS.* / על פי כתב יד / *מקראות גדולות הכתר, מהדורות יסוד חדשה והדורה מדעית על פי כתבי יד* / ed. Menachem Cohen, Ramat Gan: Universitat Bar Ilan / Bar Ilan University, 2003.

Vajikra Rabba

Midras Vajikra Rabba, joce la-or al pi kitvei jad ve-saridei ba-geniza im chilupfei nuszechaot, hearot u-binnim / Midrash Vajikra Rabba: A Critical Edition based on manuscripts and geniza Fragments with Variants and Notes. I-II. / על פי כתב יד ושרידי הגניזה עם חילופי נוסחאות, / *הערת וביאורים*, ed. Mordechai Margalit / Mordecai Margulies, New York – Jerusalem: The maxwell Abbell Publication Funk, The Jewish Theological Seminary of America, 1993.

A *Talmud Bavli* (Babloni Talmud) hivatkozásait a standard vilnai kiadás alapján idéztük.

SZEKUNDER FORRÁSOK

- Bitun 2002 Tamar Bitun, *HaSzijur baMidras Tehilim*, Hebrew University of Jerusalem [kézirat].
- Brown 2000 William P. Brown, „'Creatio corporis' and the rhetoric of defense in Job 10 and Psalm 139”, in William P. Brown and S. Dean Mc Birdge Jr. (szerk.), *God Who Creates, Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 107–124.
- Coetzee 2005 Johan H. Coetzee, „Silence, ye women! God is at work in the womb: Psalm 139 as illustration of Israel's embodied patriarchal theology of containment” in *Old Testament Essays* 18,3: 521–530.
- Coote 1991 Robert B. Coote, „Psalm 139”, in David Jobling et al. (szerk.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald*, Cleveland, OH: Pilgrim Press, 33–38.
- Dahood 1970 Mitchell Dahood, *Psalms III. 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix the Grammar of Psalter* (The Anchor Bible 17A), New York – London – Toronto: Doubleday.
- Goldingay 2008 John Goldingay, *Psalms*, vol. 3 [Psalms 90–150], (Baker Commentary on the Old Testament, Wisdom and Psalms), Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Gunkel 1988 Hermann Gunkel, *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Macon, Georgia: Mercer University Press [ford. J. Nogalski].
- Heinemann, 1969–71 Josph Heinemann, „Omanut haKompozitzia baMidras Vajikra Rabba” in *HaSzifrut* 2,4: 808–834.
- Holman 1970 Jan Holman, „Analysis of the text of Ps 139” in *Biblische Zeitschrift* 14: 37–71, 198–227.
- Holman 1971 Jan Holman, „The Structure of Psalm CXXXIX” in *Vetus Testamentum* 21: 281–297.
- Holman 2007 Jan Holman, „Are idols hiding in Psalm 139:20?” in Bob Becking and Eric Peels (szerk.), *Psalms and Prayers: Papers Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn, August 2006*, Leiden: Brill.
- Idel 1990 Moshe Idel, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, New York: State University of New York Press.

- Kraus 1993 Hans Joachim Kraus, *Psalms 60–150* (A Continental Commentary) Minneapolis: Fortress Press [ford. Oswald Hilton].
- Menn 2004 Esther Menn, „Prayerful Origins: David as templefounder in Rabbinic Psalms Commentary (Midrash Tehillim)”, in Graig A. Evans (szerk.), *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, vol. 2, London – New York: T and T Clark International, 77–89.
- Niditch 1983 Susan Niditch, „The Cosmic Adam: Man as a Mediator in Rabbinic Literature” in *JJS* 34: 137–146.
- Pressler 2003 Carolyn Pressler, „Certainty, ambiguity, and trust: Knowledge of God in Psalm 139”, in *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 91–99.
- Sagi 1994 Avi Sagi, „The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem” in *HTR* 87,3: 323–346.
- Scholem 1973 Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York: Schocken Books [ford. Ralph Manheim].
- Tomes 1989 Roger Tomes, „The Psalms”, in Stephen Briggs (szerk.), *Creating the Old Testament: The Emergence of the Hebrew Bible*, Cambridge: Basil Blackwell.
- Weiser 1962 Arthur Weiser, *The Psalms: A Commentary*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press [ford. Herber Hartwell].
- Wright 2007 Alexandra Wright, „An analysis of the relationship between m”Sanhedrin” 4:5, four traditions about Adam attributed to Rav in b”Sanhedrin” 38a-b and Psalm 139” in *European Judaism* 40,1: 100–114.

Zsidó irodalom a középkortól

HERMENEUTIKAI CSAPDÁK A MAIMONI- RECEPCIÓBAN

„EPIGÁONOK”,¹ EPIKAJRESZEK² ÉS EPISZTEMOLÓGUSOK³ VÉLEKEDÉSEI AZ ÚTMUTATÓRÓL

Babits Antal

איזהו מורה מלומד אמיתי

המסוגל לחנך לפחות תלמיד אחד אשר יתעלה על מורו בידע

AZ „EPIGÁONOK” TUDOMÁNYA

Tanulmányom első kérdéskörének ötletadója dr. Schweitzer József professzor úr volt, akitől nemrég egy beszélgetés közben hallottam a frappáns „epigáon” kifejezést.

Írásom alcímében három kissé szubjektív s tán több szempontból is szokatlan kategóriát állítottam föl kiindulópontként. Ezek sorrendjét követve kívánok helyzetjelentést adni, rámutatva, hol mutatkozik hiátus és teendő a szóban forgó kutatásterületen. Az első két megközelítésnél nem említek konkrét példákat, egyrészt azért, mert nem lenne szerencsés bármelyik „szerzőt” kiemelni a sok közül, másrészt a jelenség bemutatását tartom fontosnak, nem pedig a

¹ Értsd: olyan epigonok, akik a zsidó tudományok területén mindenfajta tehetség és eredetiség nélkül próbálják utánozni a középkori gáonok tudását. Minderről egy kötetlen beszélgetés keretében hallottam 2012. április 3-án Schweitzer József ny. Országos Főrabbi Úrtól az irodájában.

² Az „epikajresz” jiddis kifejezés (אפיקורס) 'zsidó eretnek'-et jelent, s a görög *epikureus* szóból származik. Általában olyan személyre alkalmazzák, aki jól ismeri a zsidó hagyományokat és tanításokat, mégis azoktól eltérő gondolkodást képvisel, s azokat tagadja. A rabbinikus irodalomban az isteni gondviselés tagadójaára használták. Később arra is alkalmazni kezdték ezt a kifejezést, aki tagadja a Tórát és annak bölcsseit. Általában a „rossz” zsidót is így nevezik. Napjainkban néha átvitt értelemben is használatos olyan személyre, aki nem zsidó, de a judaisztikában széleskörű tájékozottsággal rendelkezik, annak alapelveivel viszont szembefordul. Forrás: szóbeli praxis és Harkavy 1988: 75.

³ Az episztemológia, vagyis az ismeretelmélet a megismerés feltételeit, határait kutató tudomány. A megismerés módszereit próbálja meghatározni, és a tudományok alapvetéseivel foglalkozik. Célkitűzése meghatározni, hogy mi a tudás, illetve hogy mi a tudás megszerzésének legbiztonságosabb módja.

⁴ „Ki az igazi Mester (tudós tanár)? Az, aki képes legalább egy olyan tanítványt nevelni, aki felülmúlja majd tudásban.” Rimáj é. n.: I, 15.

személyes vonatkozásokat. A harmadik részben elsősorban külföldi szerzők műveire fogok hivatkozni, mivel a hazai szakirodalomban alig vagy egyáltalán nem publikáltak még ebben a témakörben.

Mostanság egyre kevesebb eredeti és önálló gondolattal lehet találkozni, ezért devalválódni látszik az átlagos kutatások értéke. Ettől a szakmai betegségtől nem mentes a Maimoni-kutatás sem, hiszen vannak olyan jól elkülöníthető iskolák is, melyek komplex tájékozottság nélkül mereven szajkózzák a saját álláspontjukat, s bezárkózva saját hagyományukba legfeljebb egy-két utalással intézik el a másként gondolkodókat. Tagadhatatlan azonban, hogy az „epigáonok”-nak is van egyfajta tudományos értéke, nevezetesen ők már legalább ismerik a források egy részét, melyekből hivatkozásaikat merítik. Persze azt is hozzá kell tennünk, hogy napjaink digitális bevándorlói és bennszülöttjei számára az internetes másolás már nem okoz különösebb gondot. A mai szellemi válságok közepette sokak szerint már az is egyfajta értéknek tekinthető, ha valaki mások tudományát idézgeti „epigáon” módjára.

Végül fontosnak tartom megjegyezni, hogy a zsidó vallásbölcseleti hagyomány egyik legfontosabb alapvetése az, hogy minden szerzőnek és kutatónak összhangban kell maradnia a Héber Szentírás tanításaival. *Csak és kizárólag az tekinthető a zsidó vallásbölcselet képviselőjének és szakemberének, akinek a kiindulópontja a Héber Szentírás, s a végkövetkeztetése is összhangban marad a Szentírás tanításaival.*

אַל-תֵּעַן כָּסִיל כְּאוֹרְתוֹ פֶּתֶשׁוּהָ לֹא גַם-אַתָּה: עֲנֵה כָסִיל כְּאוֹרְתוֹ פֶּתֶרְהָהּ תִּכְם בְּעֵינָיו:

EPIKAJRESZEK „KÍVÜL ÉS BELÜL”

*A tévelygők útmutatóját*⁶ (1190) gyakran közelítik meg olyan „epikajreszi” szemlélettel, amely – bár racionális tudományos módszerekre hivatkoznak – „eretnek” és istentagadó módon közelíti meg a szakrális tartalmú és jellegű szövegeket, vagy azok vallási értelmezéseit zsigeri elfogultsággal szemléli. Alapvetően elhibázott kísérleteknek kell tekintenünk e meddő magyarázatokat, hiszen vallási textusokat csak bizonyos pontig lehet „kívülről” olvasni. Az idegen olvasó olvasata mindig is idegen marad a tanulmányozott szöveg szellemiségétől, mivel annak lényege nem ragadható meg profán módon, hiszen abban a pillanatban elveszti szakrális eszenciáját is. Persze az istentagadók számára fel sem merül/merülhet ez a probléma hiátusként, mert akkor már tudatában lennének szellemi vakságuknak, s messziről elkerülnék a racionalista/ateista módszereik alkalmazását. Ebben az esetben is igaz Leibniz híres gondolata:

⁵ „Ne felelj a balgának az ő oktalansága szerint, nehogy hasonló légy hozzá te is. Felelj a balgának oktalansága szerint, nehogy bölcs legyen a maga szemében.” Prov 26,4–5. A szentírási hivatkozások az IMIT Szentírás 1898–1907 kiadásból kerültek idézésre.

⁶ A továbbiakban rövidítve hivatkozunk erre a műre: *Útmutató*.

A különféle értelmező rendszereknek igazuk van abban, amit pozitív módon állítanak, de tévednek abban, amit tagadnak.⁷

A vallási tapasztalatok igazságát logikailag lehetetlen cáfolni, mert az illető úgy járna, mint a színvak, aki a színek érzékelésének a hiányában azt próbálná bizonyítani, hogy nem létezik a kék szín. Vallásról és sikeres vallási kutatásról csak akkor beszélhetünk, ha az adott valláson belül folyik a kutatás, mert nincs egyetlen vallás sem, amelyik külső szempontot venne fel önmaga leírásához és meghatározásához.

Például a héber nyelvről sok minden leírható közvetett források alapján magyarul vagy olaszul, de az, hogy milyen a héber nyelv valójában, már nem tudható meg közvetett eszközökkel: ahhoz el kell sajátítani. Egy adott szaktudomány sok érdekes dolgot feltárhat az adott vallásról, de annak lényege csak belülről közelíthető meg a maga teljességében, s csak saját maga képes önmagát megragadni, felfogni és definiálni. Ennek ellenére sokan vannak, akik úgy vélik, hogy a hit elfogadása a tudásról való lemondással párosul, ami egyenértékű lehet az értelem megtagadásával.

Ezzel szemben a hit csak a kutatás irányultságát és látókörének dimenzióját szabja meg, sőt feltételezi az értelmi vizsgálódást, de nem teszi feleslegessé a logikus elemzést, mivel nem a hittételek lesznek a bizonyítás vagy a cáfolat eszközei: azok csak irányt szabnak és szemléletet adnak⁸ a kutatásnak.

Einstein szerint örök érthetetlen a világban annak érthetősége. Semmiféle szaktudomány nem igazolta még azt az előzetes hitet, amelyet minden tudós feltételez, amikor azt vallja, hogy a valóságnak érthető szerkezete van, melyet érdemes és lehet kutatni. Úgy világítja meg ez a szemlélet a kutatásainkat, mint amikor a fák lombjain átszűrődő fény megvilágítja az alatta lévő tisztást, miközben a nap mégis rejtve marad.

Rendhagyó példaként említem, hogy még az iskolát teremtő legnagyobb kutató számára is, mint amilyen Gershom Scholem volt, komoly gondot jelentett, hogy nem kapott „beavatást” a zsidó misztika tudományába,⁹ pedig élete végéig kabbalista élményre vágyakozott. Ennek hiányában kudarcot vallott kabbalistaként,¹⁰ s ezért csak történészként, „kívülről” kutathatta a zsidó misztikát – az esszenciáját nélkülöznie kellett.

⁷ Leibniz 1966: 460.

⁸ „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet...” „... a vallás pedig a végtelent keresi...” Schleiermacher 2000: 31.

⁹ „Szívesen tanítalak, fiam – mondta –, de csak azgal a feltétellel, hogy nem teszel fel kérdéseket.” Scholem 1995: 303–304. Scholem huszonhat évesen kérte a kor egyik legnagyobb kabbalista tudósát Izraelben, hogy tanítsa a kabbalára, de végül nem tudta vállalni a hallgatás feltételét.

¹⁰ „Scholem rendkívüli sikereket ért el a misztikus szövegek és eszmék történetírójaként, önmagában inkább a kudarcot vallott misztikust látta, aki mégis töretlenül vágyódott a misztikus élményre.” Sajó www.c3.hu/scripta/bukasz/96/03/sajo.htm - 63k

הכונה האלוהית אשר אין ראוי לחלק עליה אשר
שמה האמתיות המיוחדות בהשגתו נעלמות
'מהמון העם. אמר סוד יי ליראיו'¹²

EZOTERIKUS EPISZTEMOLOGIAI KUTATÁS A ZSIDÓ VALLÁSBÖLCSELETBEN

Az episztemológia felől közelítve, a szent textusokat is tartalmazó zsidó vallásbölcseleti művek értelmezése és aktuális üzenete persze csak azoknak képes *útmutatást* adni, akik az ismeretelmélet körében kellő alázattal és nyitott szellemmel kutatják az összefüggéseket a hit fényénél.

Az *Útmutató* ezoterikus jellegének¹³ sikeres kutatási feltételeiként az átfogó szaktudományos ismeretek mellett a filológiát, a logikát, a kombinációs készséget és a kabbala szóbeli hagyományát nevezhetjük meg: elsősorban ezeket lehet és kell segítségül hívni. Az *Útmutató* esetében (is) akkor van reális esélyünk megérteni a szerző tanítását, ha figyelmesen elolvassuk a bevezetőjében megfogalmazott szentenciákat, s komolyan vesszük az ott leírtakat.

Samuel ibn Tibbon a Mester életében lefordította judeo-arab nyelvből *A tévelygők útmutatóját* héberre (1204), ennek hatására pedig „az *Útmutató* írott ezoterikus értelmezéseinek története még Maimonidész életében elkezdődött, pontosan 1199-ben, amikor a fordító Samuel ibn Tibbon levélben fordult a szerzőhöz. Ebben az isteni gondviselés speciális kérdéseivel és a lélek halhatatlanságával foglalkozik, s a levél jelzi, hogyan viszonyult szerzője az *Útmutató* fejezeteihez. Ibn Tibbon hosszú évekig foglalkozott Maimonidész rejtett doktrínáival, s több szempontból is radikális következtetésekre jutott. Saját kortársai, támogatói és ellenzői szerint is Ibn Tibbon a szöveg ezoterikus értelmezésének egyfajta par excellence szóvivője volt. Véleménye nagy hatású volt, s több nemzedéken át viták és megbeszélések témájául szolgált a maimonidészi filozófia értelmezésekor.”¹⁴ Ibn Tibbon többször is konzultált Maimonival a fordítás szempontjairól, ezért az ő értelmezése/fordítása tekinthető minden szempontból a leghitelesebbnek, még akkor is, ha Maimoni az ezoterikus („kabbalista”) szentenciák miatt nem mindig adott választ a kérdéseire.¹⁵ Maimoni az *Útmutató*ban többször is világosan kifejtette, hogy csak utalások

¹¹ „...hogy eleje vétessek minden vitának, amaz igazságok, melyek az I-ten felfogására kizárólagosan mérítadók, a tömeg előtt titokban tartassanak.” Maimonidész 1997: 27.

¹² „az Örökkévaló titka az istenfélőknek való” Ps 25,14.

¹³ Vö. az *Útmutató* prófétikus látomásokkal foglalkozó fejezeteivel: II, 41–48.

¹⁴ Ravitzky 1990: 165.

¹⁵ „Az *Útmutató bibliai szövegmagyarázata és ezoterikus doktrínája kapcsolatát illusztrálja, hogy milyen erőfeszítéseket tett Samuel ibn Tibbon az *Útmutató* titkainak kifizérkészésére. Ezeket a törekvéseket tükrözik mindenekelőtt személyes kérdései, melyeket Maimonidésznek tett fel, majd később saját írásaiban is taglalt. Ibn Tibbon először is egy levélben fordult a Mesterhez, hogy bár érti a könyvben található rejtett ellentmondások háttérében álló titkok egy részét, homályosak számára azok, amelyek az isteni gondviseléssel és a lélek halhatatlanságával kapcsolatosak. Maimonidész nem adott választ ezekre a kérdésekre, jöllehet folytatta a levelezést Ibn Tibbonnal.” Ravitzky 1990: 182.*

formájában szabad tanítani. Ibn Tibbonnal kapcsolatos „hallgatása” ennek fényében „jóváhagyásnak” tekinthető. Ezt bizonyítja az is, hogy a vallásos zsidóság körében ezt a fordítást tanulmányozzák, a mára már klasszikussá vált kommentárokkal együtt. Nem véletlen az sem, hogy a Maimoni halálát követő nemzedékek legtöbb értelmezője, aki még közvetlen kapcsolatban volt a Maimoni által képviselt szellemiséggel, ezt a fordítást vette alapul.

A máig legjelentősebb kommentátorok szintén az Ibn Tibbon-féle fordítást magyarították. Sém Tov, Efodi, Avarvanel és Kreszkszáz értelmezései minden jelentős későbbi fordítónak és kutatónak útmutatásul szolgáltak. Az sem véletlen, hogy a Mester halálát követően a legmeghatározóbb misztikus értelmezők, mint pl. Abulafia és Jozsef Kaszpi szintén Ibn Tibbon fordítását használták, s ebben a szellemben hagyományozták az *Útmutatót*.

Persze a modern kutatók között olyanok is vannak, akik Maimoni bevezető útmutatásait el sem olvassák figyelmesen, vagy tudomásul sem veszik, s ehelyett inkább egymás partikuláris megközelítéseit másolgatják szolgai módon, így kerülnek olyan szellemi csapdába, melyet önmaguknak állítottak, a tévedések tévedéseit ismételve saját szellemi kalodájukban vergődnek.

Hatástörténeti szempontból közelítve az *Útmutató* recepcióját, azt mondhatjuk, hogy ortodox vallási körökben a legerősebb „trend” mindmáig a misztikus/kabbalista értelmezés, amely a mű megírásától kezdve a legmarkánsabban jelenik meg az *Útmutató* megközelítéseiben, hiszen még a támadók és kritikusok is valójában kabbalisták voltak, mint pl. Vak Izsák, aki tulajdonképpen a kabbala szóbeliségét kívánta védelmezni! Gyakran az *Útmutató* tanulmányozói közül kerültek ki a legjelentősebb későbbi kabbalisták is, mint pl. Jichák Luria. Az *Útmutató* a *jesivák* világában mind a mai napig a legmagasabb és legbensőségesebb misztikus stúdiumok tárgya. S éppen a kabbala legjellegzetesebb módszerével vizsgálják: négy szemközti párbeszéddel, utalásokkal, kérdések és viszontkérdések során haladva a tanulmányozásban.

A legtöbb modern értelmező azt sem veszi figyelembe, sőt teljesen elhanyagolja, amit Maimoni a bevezetőjében ugyancsak határozottan megfogalmazott: a műben adott témákat kell tanulmányozni, megkeresve azok összes előfordulási helyeit,¹⁶ s egyenként kell összerakosgatni a szétszórta előforduló résztanításokat.¹⁷ Csak így lehet felfejteni a valódi szerzői üzenetet. Ebből következik az is, hogy a sokat hangoztatott terminológiai kérdések helyes vizsgálata/olvasata

¹⁶ Intés a könyv vonatkozólag: „Ha e könyv minden egyes fejezeteinek tartalmát tökéletesen el akarod sajátítani, úgy, hogy belőle mit sem hiányozzék, akkor vedd egybe az egyiket, a másikkal, és ne csak a fejezet általános tartalmára irányozzad figyelmedet, hanem fontold meg minden egyes szót, mely az értekezés folyamán előfordul, úgy, hogy azt minden lehető módon, még ha abban a fejezetben nem is alkalmazhatnák úgy, értelmezhessed...” „... ne fuss rajta át előre képzett véleménynyel...” „... gondolkodj felőle kitartással...” Maimonidész 1997²: 41.

¹⁷ „... ezek sem következnek ezen értekezésben egymásután bizonyos sorrendben, hanem elszórva fordulnak elő másféle tárgyak között...” Maimonidész 1997²: 26–27.

az egyik legfontosabb feladat, mert az *Útmutató* megértéséhez a homonímiák megértésén¹⁸ keresztül vezet az út.¹⁹

Az *Útmutató* elején megfogalmazott másik szentencia mellőzése is gyakori oka a későbbi félreértéseknek: a Mester ezt a művet nem a tömegeknek írta,²⁰ hanem a zsidó szellemi elitnek, olyanoknak, akik önálló gondolkodásra képesek, s elkötelezetten a zsidó vallási hagyományok fényében végzik a tanulmányozást. Ők azok, akik el tudják/akarják kerülni a hétköznapi, betű szerinti olvasat útvesztőit.

Az *Útmutató*val kapcsolatban néha előfordulnak olyan vélekedések is, hogy Maimonidész azért nem lehetett misztikus/kabbalista, mert a *Misné Tórán* határozottan elítéli a „mágikus” és eretnek módszert.²¹ Az efféle vélemények hangoztatói ebben az esetben éppen arról feledkeznek meg, hogy Maimoni ez utóbbi művével nem a szellemi elithez szólt, hanem az átlag-vallásos zsidó néphez. A tömegek számára nyilvánvalóan mást és másképpen kellett írni a *Misné Tórán*, mint a beavatottak számára az *Útmutató*ban. Ugyanakkor tudatos csúsztatásként értékelhető, hogy az eretnek és „mágikus” módszereket egyesek azonosítják az ezoterikus szemlélettel. Akik ezt az alapvető Maimoni tételt nem ismerik, vagy nem akarják felfogni, azoknak nem sok esélyük van arra, hogy az *Útmutató* útmutatásul szolgáljon nekik. De említhetném a filozófusok által általában ismeretlen misztikus elemet is.

Létezik egy, a filozófus által ismeretlen elem is, amely szükséges a misztikus tapasztaláshoz – a Név gnóziisa. Ez a név valamennyi nyelvi anyag kvintesszenciája. Ez nyilvánvalóan a *Széfér Jecirá* doktrínája. Éppen ezért két „intellektuális kulcs” létezik – az egyik az *Útmutatóé*, az allegorikus exegézis, a másik a *Széfér Jeciráé*, a Név ismerete. A kettő kombinációja hozzájárult Abulafiának az *Útmutató*hoz fűzött kommentárjainak sajátos jellegéhez és változatos eszközhasználatához, amire utalást találunk a *Széfér Jecirá*ban, s annak magyarázataiban, hogy érthetővé váljanak az *Útmutató*ban felvetett kérdések. Ezeket az eszközöket ráadásul alkalmazták is – ezt maga Abulafia fejté ki, amikor Maimonidész ezoterikusabb titkait taglalja.²²

Szerencsére olyan kutatók is vannak, akik a fentieket – részben vagy egészben – megértve és figyelembe véve már eddig is jelentős publikációkat adtak közre. Gondolok itt elsősorban bizonyos mértékig Gershom Scholem vagy Leo

¹⁸ „... e könyvben előfordulnak majd oly fejezetek, amelyekben többféle értelmű nevekről nem lesz említés téve, hanem az egyik fejezet bevezetésül fog szolgálni egy másiknak, vagy pedig az illető fejezetben utalás fog történni a többféle értelmű neveknek egyik vagy másik irányábani jelentőségére, amidőn akaratommal ellenkezik e helyütt az illető nevet világosan megjelölni...” Maimonidész 1997²: 34.

¹⁹ „... minden kértélmű szónál, az az oly szónál, melynek nyilvánvaló és titkos értelme van, kell, hogy a nyilvánvaló értékére nézve hasonló legyen...” Maimonidész 1997²: 37.

²⁰ „... munkám figyelmen kívül hagyja a tömeget, amely úgy szólván soha nem látott napvilágot, hanem örökös sötétségben tapogatódzik...” Maimonidész 1997²: 29.

²¹ *Misné Tóra*, Hilkhot Jeszodé ha-Tóra VI. 8.

²² Idel 1990: 68.

Strauss²³ és Moshe Idel munkásságára, aki „misztikus katalizátornak” nevezi az *Útmutatót*:

A misztika az én fogalmaink szerint az ember összpontosított erőfeszítését jelenti egy szélsőséges spirituális élmény elérésére. Ebből a szemszögből nézve Maimonidész *Útmutatója* a zsidó miszticizmus alapvető, pozitív katalizátorának minősül, amely legfontosabb kifejezési formáját az eksztatikus kabbalában találta meg. Ha negatív katalizátor szerepet töltött be a teurgikus-teozofikus kabbala kialakulásában, akkor mára drasztikusan megváltozott a helyzet. Hogyan járult hozzá az *Útmutató* olvasójának misztikus tapasztalásához? Abulafia érdekes választ kínál erre: Valóban azt mondtam neked, hogy a Név igazából nem tudható meg egyedül a *Széfér Jecirá*ból, még ha ismerjük is a fent említett róla szóló kommentárokat, hanem csak akkor, ha a két könyv kétféle ismeretanyagát összekötjük egymással.²⁴

Idel fontosnak tartja az Aktív Intellektus és a Széfér Jecirá (az alkotás/formálás könyve) kapcsolatát is kutatni:

Itt egy másik fajta kabbaláról van szó, az isteniről, amely néhány megvilágosodottnak a Cselekvő Értelem általi megvilágosításának az eredménye. Ők képesek voltak megérteni az *Útmutató* ezoterikusabb titkait – s egyedül őket lehetett meggyőzni a *Széfér Jecirá*ból eredeztethető nyelvi kinyilvánítás módszereinek érvényességéről. Ezért csak az *Útmutató*nak a *Széfér Jecirá*val történő kiegészítése nyújthat mélyebb betekintést az *Útmutató* végső titkaiba. (...) Továbbá csak azok a megvilágosodottak érthetik meg az *Útmutató*t, akik megtapasztalták a Cselekvő Értelem érintését.²⁵

Másik munkájában Idel azt hangsúlyozza Abulafiával kapcsolatban, hogy az *Útmutató* és a *Széfér Jecirá* tanulmányozása segítheti elő a misztikus élményt.²⁶

Isadore Twersky mértékadó megítélései:

Az *Útmutató* antologizálására tett valamennyi kísérletet bocsánatkérésnek és figyelmeztetésnek kell kísérnie, mert Maimonidész hangsúlyozta, hogy a fejezetek sorrendje és a különféle filozófiai érvelések kontextusa hozzásegíti az olvasót a helyes értelmezéshez.²⁷

Josef Stern „fény”-értelmezései is lényegesek:

²³ „Az igazság titokban tartásának valószínűleg az a legjobb módszere, ha tagadjuk.” Strauss 1994: 87.

²⁴ Idel 1990: 67.

²⁵ Idel 1990: 68.

²⁶ „Egyik írásában R. Abraham Abulafia, aki azonos lehet az 'isten ember'-rel, megemlíti, hogy az ő gondolatvilágát befolyásoló legfontosabb értekezések tanulmányozása nem juttatta hozzá misztikus élményekhez – erre csak akkor került sor, amikor úgy döntött, hogy olyan becses szövegekkel kezd foglalkozni, mint a Széfér Jecirá és a Maimonidész-féle A tévelygők útmutatója. Ez a két fő forrása Abulafia kabbalájának, mégpedig empirikus módon.” Idel 2002: 400.

²⁷ Twersky 1972: 233.

Az egyik modell, melyet Alfarabi a védelmébe vett, a következő: az egyfajta fény – mint Arisztotelész elképzelésében – vagy fényt bocsát ki, amely egyidejűleg világítja meg az anyagi intellektust és a fantázia képessége által elraktározott, érzékek útján felfogható képeket, s így lehetővé teszi az intellektus számára, hogy megkülönböztesse és aktualizálja e képek megérthető sajátosságait. Ebben a modellben az aktív értelem egyfajta általános feltételként működik, amely lehetővé teszi az ősi, természetes emberi tudat számára, hogy elvonatkoztasson és megértsen bizonyos egyetemes tulajdonságokat.²⁸

Mindenképpen meg kell fontolni Elliot R. Wolfson megvilágító erejű észrevételeit a miszticizmus máig tisztázatlan kérdésköréről:

A zsidó miszticizmus kutatásának jelenlegi stádiumában még nem ismeretes olyan általános elmélet, amely e jelenség természetére vonatkozik. Valójában maga a „miszticizmus” kifejezés sincs meghatározva egységesen a vallástörténészek által. A definíció hiányának dacára, a zsidó miszticizmus tudományos tanulmányozásának két legmarkánsabb megközelítési módja a történeti és a fenomenológiai. Az előbbi elsősorban a zsidó miszticizmus evolúciójának feltérképezésével foglalkozik történelmi kereteken belül. A történetst tehát az érdekli, hogy miként hatottak a zsidó misztikusok a zsidóság szellemére, társadalmára és vallástörténetére egy-egy adott korszakban. A vizsgálódás másik iránya a fenomenológusé – elsősorban a vallásos élmény struktúráinak feltárással foglalkozik, amely áthatja a misztikus szövegekben megfogalmazott meggyőződéseket és gyakorlatokat. Egy végső elemzésben ötvözni kell e két megközelítési módot, mert a fenomenológiai irányzatnak figyelembe kell vennie a történelmi kontextust, amelyben a misztikus jelenség adott kifejeződési formája alakot ölt és kibontakozik. Érvélemet arra a feltevésre alapozom, hogy létezik egy megmagyarázhatatlan aspektusa a vallási élménynek.²⁹

Említést érdemel Herbert A. Davidson tiszteletet parancsoló Maimonikézikönyve, amely azonban nem mentes az elfogultságtól s az ellentmondástól sem. Pl. Leo Strauss tekintetében úgy fogalmaz, hogy „nem is tartják nyilván tudóskörökben” – miközben az ezoterikus kérdéstről írt fejezetének nagy része éppen Straussal foglalkozik, s ezáltal ő maga legalizálja Strausst tudományos kérdésekben:

Kifejezetten bizarr *A tévelygők útmutatója* legezoterikusabb értelmezése, mely szerint Maimonidész rejtett ateista volt, s mivel Strauss szokásához híven rejtélyesen és megfoghatatlanul fogalmazza ezt meg, nem is tartják nyilván tudóskörökben. Fennmaradt azonban egy közvetlenebb módon megfogalmazott és valamivel kevésbé radikális változatban is. Maimonidész ebben úgy tűnik fel, mint aki arra a következtetésre jutott, hogy

²⁸ Stern 2005: 110.

²⁹ Wolfson 1997: 450.

nemcsak Isten lényegének megismerése kizárt, hanem Isten bármiféle megismerése is, belcértve a létezését. Nem olyan teljesen kibontakozott ateistaként jelenik meg, mint Friedrich Nietzsche, hanem inkább agnosztikusként, mint amilyen Immanuel Kant. Mindkét tézis – miszerint Maimonidész ateista volt, illetve hogy agnosztikus volt – minden idők egyik leggroteszkebb könyvének láttatja *A tévelygők útmutatóját*.³⁰

Kenneth Sesskin már óvatosabban fogalmaz Strauss vonatkozásában, valamint rámutat a különféle hagyományok találkozására Maimoninál:

Leo Strauss munkássága óta sokan úgy tekintenek az *Útmutatóra*, mint a filozófiai és a profetikus hagyomány vetélkedésére. Amennyiben helyes az ebben az esszében megfogalmazott megközelítés, akkor Maimonidész filozófiájának az erőssége abban rejlik, hogy megmutatja mindkét hagyomány helyességét és egymást kiegészítő jellegét. Figyeljük meg például, hogy a források, melyekből merít, igen változatosak, skálájuk a logikától a metafizikán át a természettudományokig és a bibliakommentárokig terjed. Ugyanolyan készségesen mutat rá az arisztotelészi filozófia hiányosságaira, mint ahogyan a judaizmus szakrális irodalmának ellentmondásaira hívja fel a figyelmet. Bár mindegyik hagyomány segítheti a többit, egyik sincs olyan helyzetben, hogy alááshassa bármely másikat. Végső soron egyik sem tehet egyebet, mint hogy Isten felé irányítja az elmét, abban a reményben, hogy az felismeri önnön tévedhetőségét egy nála sokkal hatalmasabb, nagyszerűbb valaminek a fényében. Azáltal, hogy elménket a fizikai realitáson túli felé fordítja, a metafizika képessé tesz bennünket annak végtelenségének megértésére.³¹

Marvin Fox éleslátással fogalmazza meg, hogy „Maimoni próbára teszi az olvasó kompetenciáját.”³² Hava Tirosh-Samuelson szokatlanul bátran kijelenti, hogy „a kabbalisták szerint csak a kiválasztottak ismerhetik meg az ezoterikus dimenziókat, melyekhez semmi köze a nem zsidó filozófusoknak.”³³ Paul Fenton behatóan foglalkozik Maimoni korával és a szúfi kölcsönhatással.³⁴ Tzvi Langermann a csodákkal kapcsolatos kérdéseket boncolgatja.³⁵

³⁰ Davidson 2005: 401.

³¹ Sesskin 2005: 102.

³² „Mivel tudjuk, hogy Maimonidész ezt a könyvét oly módon írta meg, hogy próbára tegesse vele olvasói kompetenciáját, logikus a feltételezés, hogy e próbatétel részét képezi ez az új kifejezés is, csakúgy, mint a reflektálás annak implikációira. E szellemi kibívásnak csak kevesen tudnak megfelelni még a legkiválóbb és joggal tisztelt középkori és modernkori írók közül is, akik csak foglalkoztak Maimonidésszel.” Fox 1990: 73.

³³ „...a kabbalisták azt állították, hogy a rabbinikus judaizmus ezoterikus dimenzióját nem lehet megismerni – ez csakis az Isten által kiválasztottak számára lehetséges az isteni revelációk útján, és semmi köze hozzá Arisztotelész vagy bármely más nem zsidó ember filozófiájának.” Tirosh-Samuelson 2003: 221.

³⁴ „Bár a pontos időszak és a résztvevők személyének megjelölése ebben a tendenciában továbbra is bizonytalan, úgy tűnik, hogy a jeles tudós és tanító Móse Maimonidész (1138–1204) korában már számos zsidó elkezdte átvenni a szúfi életmódot. Több dokumentum is fennmaradt ebből az időszakból, amelyekben az adott személynekhez a „yámboe” (he-baszid) jelző kapcsolódik.” Fenton 2006: 206.

³⁵ „Úgy tűnik, Maimonidésznek a csodákkal kapcsolatos nézete – sokkal jellemzőbben, mint bármely más, a tudományokhoz kapcsolódó kérdéssel kapcsolatos állásfoglalása – lényeges változáson ment keresztül az évek során.” Langermann 2003: 172.

Aviezer Ravitzky véleménye szerint Maimoni titkos bölcselete a Szentírásban gyökerezik:

A tévelygők útmutatója című munkát sokan látták azok közül, akik annak titkos bölcsességét egy arkán zsidó filozófiai hagyománynak tulajdonították, amely magában a *Bibliában* gyökerezik. Igaz volt ez a mű ezoterikus eszméire és irodalmi módszerére is – a szerző nem kifejezetten új doktrínákat és meggyőződéseket erősített meg, hanem inkább megújította az ősi hagyományt azáltal, hogy az elfeledett „Törvény bölcsességét” tanította, nem újak tehát sem az elrejtéshez és utaláshoz használt eszközei sem – az Írásban és annak rabbinikus forrásaiban gyakran alkalmazott irodalmi eszközökkel él.³⁶

Napjaink talán egyik legjelentősebb Maimoni-kutatója Menachem Kellner, aki Maimoni miszticizmusával kapcsolatban egyértelműen fogalmaz:

Maimonidész – ezt biztonsággal állíthatjuk – ismerte a *Széfér Jecirát*. Shlomo Pines alapos érvekkel támasztja ezt alá. Újabban Y. Tzvi Langermann is meggyőzően támogatta ezt a nézetet. Amennyiben így van, vajon miért nem említi Maimonidész ezt a könyvet egyetlen fennmaradt írásában sem? Idelnek meggyőződése, hogy Maimonidész tudatosan hallgat a *Széfér Jeciráról*.³⁷

Kellner arra is rámutat, hogy a kabbala egy folyamat kikristályosodása: „...számos nézet, amely később rendszereződött és kristályosodott ki, majd pedig kiemelkedővé vált a kabbalában, érvényesült a korabeli judaizmusban is.”³⁸

A fenti néhány példából is nyilvánvaló: az *Útmutató* ezoterikus vonatkozásaival foglalkozó kutatások szerteágazó megközelítései mára oly mértékben átláthatatlanná váltak, hogy terjedelmi okok miatt most csak a legjellemzőbb iskolákat, irányzatokat és trendeket említhetjük. Akár a *radikális*, akár a *mérsékelt* vagy az *ezoterikus* felfogást képviselő irányzatokat vesszük nagyító alá, az érintett kutatók a legtöbb esetben csak egy-egy részletkérdéssel foglalkoznak, mint pl. a világ teremtett vagy teremtetlen volta, az istenérvek értelmezése, az arisztotelészi racionalizmus hatása Maimonira stb. Bár mindegyik egy-egy fontos szelete az *Útmutató* témáinak, végső soron szinte egyik irányzat sem próbálja/tudja komplex módon vizsgálni Maimoni valódi írói szándékát és az *Útmutató*ban lefektetett alapelveket. Ez rá is nyomja a bélyegét ezekre az értelmezésekre, hiszen nem az egész felől közelítenek a részletkérdések felé, hanem fordítva. Ez a fordított logika viszont nem teszi lehetővé a jó kérdések megfogalmazását, így a válaszokat sem. Ebből következően a legtöbb kutatási eredmény nincs, és nem is lehet minden szempontból összhangban az *Útmutató* célkitűzésével. Maimoni, mint minden igazi Mester, kiállta/kiállja az idő próbá-

³⁶ Ravitzky 1990: 162–163.

³⁷ Kellner 2006: 20.

³⁸ Kellner 2006: 18.

ját, mert több mint nyolcszáz év után sem találnak rajta „fogást”, ami magyarázatot adna erre a rendhagyó műre, s annak valódi *útmutatására*.

Az *Útmutató* ezoterikus értelmezéseivel kapcsolatban előfordulnak olyan szélsőséges vélemények is, hogy „groteszk”, „abszurd” vagy éppen „mese”. Ezek az állítások a szerzők szűk látóköréről tesznek tanúbizonyságot: a saját megközelítéseiken kívül el sem tudnak képzelni más értelmezési lehetőségeket.

ÖT NYITOTT KÉRDÉS

Ravitzky öt nyitott kérdése és kutatási javaslata már több mint húsz éve megvilágító erővel mutatott rá a Maimoni-kutatás legfontosabb problémáira:

... a következő kérdések maradtak nyitva az olvasó számára, aki Maimonidész rejtettebb nézeteinek kulcsát keresi.

1. *A tévelygők útmutatója* figyelmes olvasásakor azt látjuk, hogy a következő irodalmi eszközöket használja a szerző az elrejtés és utalás céljából: ellentmondás, megszakítás, a téma szétaprózása, kulcsszavak, pszeudoszinonimák, többértelmű kifejezések stb.

2. Maimonidész írásainak elemzése filozófiai forrásainak szempontjából.

3. Maimonidésznek a Bibliával, a rabbinikus irodalommal kapcsolatos filozófiai szövegmagyarázatok rekonstrukciója, hermeneutikus elveinek tisztázása.

4. Halakhikus írásainak elemzése az *Útmutató* fényében, annak ezoterikus rétegét is beleértve.

5. A Maimonidész saját nemzedékéhez közel álló (sic!) tudósok titkos tanításainak vizsgálata, az *Útmutató* közvetlen értelmezése általuk és a műveikben fellelhető indirekt értelmezések. Másképpen megfogalmazva: az alábbiakban felsorolt első négy kutatási terület a korai maimonideánusok tanulmányainak fényében.

Másutt már megjegyeztem, hogy a kortársak úgy vélték, Samuel ibn Tibbon közeli kapcsolatban áll az *Útmutató* titkaival. Maimonidész fia, Ábrahám szerint Ibn Tibbonról saját édesapja ezt mondta: „eljutott *A tévelygők útmutatója* és Maimonidész más írásai titkainak mélységeibe és értette az ő szándékát”. Ibn Tibbon írásai valójában egy átfogóbb értelmező hagyományba való beavatást szolgáltattak.³⁹

Persze nagyon sok szövegmagyarázó iránymutatás létezik még:

...számos különböző szövegmagyarázó alternatívát ismerhetünk meg, amelyek sorát maga Maimonidész nyitotta meg talányával. Az írásairól szóló eltérő vélemények hasonlóan jelentkeznek nemzedékről nemzedékre, eltérő intellektuális színvonallal és változó precizitással. Ezek az eltérő vélemények persze nem csupán a különféle kutatási módszerekre vezethetők vissza. A világnézet, ideológia és intellektuális temperamen-

³⁹ Ravitzky 1990: 204–206.

tum különbségeit is tükrözik. Végső soron közös a témájuk – a zsidó világban a Talmud szerkesztése óta megjelent legnagyobb halakhhikus férfi alaphite –, s csak kevesen akadtak, akik ezt a kérdést teljes nyugalommal közelítették meg.⁴⁰

Ezek további oknyomozást igényelnek.⁴¹

ISMERETELMÉLETI PARADIGMAVÁLTÓ KÍSÉRLET

Végül három saját kutatási példát említek az *Útmutató* témái közül, melyek véleményem szerint pregnánsan bemutatathatják azt a sajátos ismeretelméleti paradigmaváltási kísérletet, melyek közelebb vihetnek Maimoni írói szándékának megértéséhez.

1. A kabbala (קבלה) kifejezés összesen huszonkét alkalommal fordul elő az *Útmutató*ban, ám a *Bevezetés*ben a *homonimiákra* vonatkozó szentencia szerint ez is egy olyan fogalom, melynek többféle jelentése és olvasata létezik ('hagyomány', 'átadni/elfogadni', *kabbala* mint a zsidó misztika fogalma). Ennek megfelelően különösen fontos, hogy a tudós olvasónak ilyen esetekben többféle kontextusban kell értelmeznie Maimoni útmutatásait. Nem tekinthetjük véletlennek azt sem, hogy a kabbala kifejezés éppen huszonkét alkalommal fordul elő az *Útmutató*ban, hiszen a héber ábécé huszonkét betűjének segítségével a misztikus szóbeli hagyomány minden fontos szentenciája megfogalmazható.

2. A „szóbeli Tóra” kifejezés (תורה שבעל פה) összesen egy alkalommal fordul elő az *Útmutató*ban (I, 71.). Az ilyen egyszer előforduló *hapax legomenon*okról tanítja Maimoni az *Értekezés a boltak feltámadásáról* (1191) című művében (melyet válaszként írt az *Útmutatót* ért támadásokra, s utolsó műveként egyfajta értelmezésnek is tekinthető az *Útmutatóhoz*), hogy a legfontosabb témákat csak egyszer szabad tanítani.⁴²

Kutatásaim alapján a szintén csak egyszer előforduló fogalmakra említek még néhány jellemző példát az *Útmutatóból*: „igazi kabbala” (הקבלה האמתית), „igazi bölcsesség” (החכמה האמתית), „igazi filozófusok” (הפילוסופים האמתיים), „ta-

⁴⁰ Ravitzky 1990: 206.

⁴¹ „Kojève egy helyütt – melyet Strauss és Pines is idéz – így fogalmaz: nyomozói munkára van szükség itt, ami nem vezethet határozott következtetéshez, a védekező fél beismerő vallomásaiból. Úgy tűnik, hogy maga Maimonidész éppen erre az eredményre számított. És talán ez önmagában véve is egyfajta »beismerő vallomás« a védekező féltől. Ha valóban így van, akkor kinek szólhat? A zsidó filozófia történetében mindenestre A tévelygők útmutatója és annak a különböző nemzedékek perspektívájából készült olvasatai jelentik a leginkább lenyűgöző történetet – annak ellenére, hogy csak a fejezetcímei vannak megírva.” Ravitzky 1990: 206–207.

⁴² „Egy állítás nem válik attól igazgá, hogy százszor elismétlik, ahogyan az ismétlés hiánya sem csökkenti igazságtartalmát. Bizonyára tudod, hogy az Örökkévaló egyetlenségét meghirdető tétel mindössze egyetlen egyszer fordul elő a Tórában.” (Deut 6,4) Maimonidész 2011: 185.

nár/tudós” (מלומד), „édenkert” (גן עדן), „párdész”⁴³ (פרדס), „meditációs gondolatok” (הרהורי) stb. Ebből a néhány példából is nyilvánvaló lehet, hogy Maimoni számára milyen fontossággal bírt a misztikus szóbeliség egyszeri tanítása, valamint az egyedi kvalitásokkal rendelkező bölcsélet s annak kabbalista meditációs vonatkozása.

3. A misztikára (melynek fontos része a meditáció, és közelebb visz az Örökkévalóhoz), és az ezzel rokon prófétai látomásokra, valamint az „isteni trónszekér”-re (מעשה מרכבה) az *Útmutató* többször és többféle módon is utal. Ezek a tanítások összességükben végső soron az Örökkévaló megközelítésének *exoterikus episztemológiai értelmezéseként* is felfoghatók.⁴⁴

Az *Útmutató* ezoterikus vonatkozásával kapcsolatban gyakran előfordul, hogy többen is szolgai módon, mindenféle komolyabb kontroll nélkül hivatkoznak mások hipotéziseire, pl. Alexander Altmann egyes feltevéseire gondolok,⁴⁵ melyek alapján Maimoni halakhikus állásfoglalását kívánják szembefordítani az *Útmutató* tanításaival. Az adott *locus* Maimoni egyik *responzumában*⁴⁶ fordul elő, melyet a *Misné Tórában*⁴⁷ megfogalmazott véleményével próbálnak alátámasztani. Ezek szerint Maimoni elítéli és eretneknek bélyegzi az egyik legnehezebben érthető ezoterikus művet, *Az „isteni” test mérete* (שיעור קומה) címűt. Az itt olvasható misztikus számok valójában a világmindenség szimbolikus megközelítési kísérletei, melyek az Örökkévaló határtalan kozmikus „méreteire” utalnak.

Álláspontom szerint:

1. A fenti véleményt szajkózók csak éppen azt nem veszik figyelembe, hogy a tömegeknek valóban nem szabad ezoterikus témákkal foglalkozni (ezt Maimoni számos helyen kijelenti az *Útmutatóban* is), márpedig a *Misné Tóra* tiltása nekik szól.
2. Árnyaltabban kellene fogalmazni az *Útmutató* és a *Siúr qómá* lehetséges vonatkozásai tekintetében, s így el lehetne kerülni azokat a logikai tévedéseket, melyek a *Siúr qómával* kapcsolatos, a tömegeknek szánt állásfoglalást mindenféle ellenőrzés nélkül akarják alkalmazni az *Útmutatóra* is.
3. A *Siúr qómá* tanítása könnyebben elfogadható lenne az értetlenkedő kutatók számára, ha allegorikusan próbálnának közelíteni a szöveghez, s

⁴³ Maimoni nyilvánvalóan szellemi és átvitt értelemben használja ezt a kifejezést, amely egyszerre utal a Tóra magyarázó elveire, és arra a szellemi gazdagságra, amely ennek segítségével feltárul. A *párdész* szó szerinti jelentése: 'gyümölcsöskert'. A Szentírásban nem ezzel a szóval nevezik meg a „Paradicsomot”, hanem „édenkertnek” hívják (*gán-eden*). A *párdész*t gyakran szokták rövidítésként értelmezni, a Tóra-magyarázat négy hagyományos szintjét értük alatta a kezdőbetűk összevonásával: *psát, remez, drás, szód*. Ezek a legegyszerűbb szó szerintitől (*psát*) a legbonyolultabb 'titkos' jelentésig (*szód*) terjednek.

⁴⁴ Terjedelmi okok miatt a fenti kérdéseket egy másik tanulmányomban fogom majd részletezni és bővebben kifejteni.

⁴⁵ Altmann 1936: 305–330.

⁴⁶ Blau 1989: 200–201.

⁴⁷ *Misné Tóra*, Hilkhot Jeszodé ha-Tóra VI. 8.

nem csupán betű szerinti „csillagászati méreteket” értenének ott, ahol az emberi ész számára felfoghatatlan végtelenre történik utalás.

4. Érdemes lenne körütekintőbben állást foglalni az efféle kérdéseknél, mert az *Útmutató*hoz írt klasszikus kommentárokból többször is előfordul a *Síúr qómá*ra való hivatkozás, pl. Efodi magyarázatában (I, 74.) vagy Sém Tov kommentárjában (III, Bevezetés).

Szintén gyakori tévedés, hogy a misztika általános fogalmát teljesen el akarják különíteni a kabbalától, pedig a mértékadó szakirodalomban (vö. pl. Moshe Idel és Menachem Kellner már idézett műveit) a valódi szakértők sokkal visszafogottabban fogalmazznak. Persze az is gyakori tévedés, hogy a kabbala írásbeli genezisének a Maimoni utáni korra teszik, s nem veszik figyelembe, hogy a nemzetközi szakirodalomban erősen megoszlanak a vélemények erről a kérdéstről (is).

HÉT KIEGÉSZÍTŐ SZEMPONT

Ravitzky fent említett öt „nyitott kérdését” az *Útmutató* kutatásaival kapcsolatban az alábbi hét szemponttal egészíthetjük ki:

1. Lehetséges-e ezoterikus/szakraális szövegeket kizárólag racionalista módon vizsgálni, az effajta vizsgálódásnak melyek a kritériumai, és meddig terjedhet a kompetenciája?
2. A kabbala genezise hol érhető tetten, s ennek a hagyománytörténete miképpen térképezhető fel az *Útmutató* tükrében?
3. A *Zóhár* írásbeli megjelenése előtt létezett-e már kabbala, s ha igen, akkor mikor és milyen formában? Van-e kapcsolat a *Zóhár* és az *Útmutató* írásba foglalása között?
4. Az eddigi részkutatókat folytatva komplex módon meg kell vizsgálni, hogy a *Hékalót-irodalom*, a *Síúr qómá*, a *Szēfer Jecirá* és *Hanok* (Hénok) könyve, valamint a *maaszé berésit* és a *maaszé merkáva* milyen kapcsolatban van a kabbala ősi tanításával, s mindez hogyan viszonyítható az *Útmutató* tanításaihoz?
5. A kabbala szóbeli hagyománya miképpen vált részben írásbelivé, s melyek voltak ennek a legfontosabb történelmi szituációi és szellemi mozgatórugói? Mit kezdjen/kezdhet az elfogulatlan kutató a kabbala máig csak szóbeli tanításaival, s mindez milyen utalásokban fedezhető fel az *Útmutató*ban?
6. Ismeretelméleti szempontból az ezoterikus „tapasztalat” is egyfajta metafizikus „tudás”, ezért zsidó vallásbölcseleti aspektusból érdemes kutatni – bár speciális jellegénél fogva csak kevesek és korlátozott mértékben képesek erre.
7. Az ezoterikus és misztikus ismeretek/tapasztalatok milyen módon értelmezhetőek ismeretelméleti szempontból? Az effajta „ismeret” és „tu-

dás” hogyan illeszthető be az episztemológia tárgykörébe, s van-e ennek párhuzama az *Útmutató*ban?

Az eddig megfogalmazott hét kérdéskör kutatási eredményeit, komplex módon adaptálni szükséges az *Útmutató* értelmezéséhez! Megítélésem szerint ezek azok a legfontosabb kutatási problémák/kérdések, melyek választ adhatnak az *Útmutató* ezoterikus értelmezésének paradigmaváltó megközelítéséhez.

Bölcséleti szempontból egyedülállónak tekinthető az is, hogy Maimonidész *A tévelygők útmutatójában* egy filozófiai mestervágással jóval a modern filozófiai gondolkodást megelőzve bevezeti a proto- „transzcendentális érvelés” módszerét, s ezzel relativizálja az egyik legnehezebb bölcséleti kérdést. Azt tanítja ugyanis, hogy nem a semmiből való teremtetést kell bizonyítani, hanem azt, hogy ez nem lehetetlen. Maimoni legfőbb érve a világ semmiből való teremtetésének lehetősége mellett az, hogy ez logikailag nem lehetetlen, valamint a létezők világát nem lehet a befejezett állapotból kiindulva bizonyossággal állítani, pláne nem a megelőző állapotra hivatkozva, hiszen arról semmilyen kézzelfogható bizonyítékunk sincs. Tudományos alázat tekintetében is példaértékű az okfejtése, mert csupán annyit állít, hogy a semmiből teremtés lehetséges,⁴⁸ hihetőbb, logikusabb és valószínűbb, de végérvényes bizonyítékkal nem rendelkezhetünk ezen a téren sem.

Ha majd az „*epigáonok*” ideje végleg lejár, s az *epikajreszek* is képesek lesznek „belülről” is szemlélni az *útmutatásokat*, akkor következhet majd el az az időszak, amikor az *episztemológiai kutatások* minden elfogulatlan tudós számára feltárhatják az *Útmutató* ezoterikus megközelíthetőségét (is). Addig csak részletkérdéseket boncolgathatnak, s *útmutatás nélkül tévelyegnek*. Maimoni egyedi módszerrel megfogalmazott ezoterikus üzenetét a legjelentősebb gondolkodók nem tudták megkerülni. Ennek további kutatásai viszont *végtelen ösvényként* szolgálnak *útmutatóul*.⁴⁹

ÖSSZEGZÉS

Összegzésként elmondhatjuk, hogy az *Útmutató* értelmezésének hermeneutikai csapdáit a józanabb racionalisták elkerülik, inkább nem is foglalkoznak vele, mivel pontosan tudják, hogy a misztika területének beható kutatása olyan egyedi adottságokat és kvalitásokat is feltételez, melyek nem tanulhatóak s nem is taníthatóak. Maimoni szóhasználatával élve: csak „felvetések” formájában közhelhetők.⁵⁰ Akik ennek ellenére erre a területre tévednek, azok ezt a lényeges

⁴⁸ „... nem azon vagyunk, hogy megállapítsuk, miszerint a világ teremtetett, hanem anire törekszünk, ez az, hogy lehetséges, miszerint teremtetett...” Maimonidész 1997²: 527.

⁴⁹ Babits 2011: 91–125.

⁵⁰ „A valóban művelteknek elég lett volna egy felvetés, nekik nem lett volna szükségük ismételésre, hosszadalmas kifejtésre, pusztán egyértelmű, rövid állításokra, ahogyan az *Útmutató*ban számos komoly kérdéssel kapcsolatban eljárta. A bölcsék módszerét követtem: »Így szólt hozzá: – Magyarázd el! Am ő így válaszolt: – Egy bölcsnek nincs szüksége magyarázatra. Akkor ezt mondta: – Ismételd el! Erre így válaszolt: – Egy bölcs-

szempontot figyelmen kívül hagyva eleve kudarcra ítélt megközelítésekkel élnek, mivel a misztikus zsidó vallásbölcseletet csak „idegenként” és „kívülről” közelítik meg, ez pedig valóban „abszurd” és „groteszk” eredményekhez vezethet.

Az igazi Mester egyik legfontosabb ismérve, hogy iskolát tud teremteni, s tehetséges tanítványokat nevelve korszakokon át ívelve tudja kifejteni hatását, hogy nemzedékeken keresztül *útmutatásul* szolgáljon...

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|---------------|---|
| Altmann 1936 | Alexander Altmann, „Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik” in <i>MGWJ</i> 80: 305–330. |
| Babits 2011 | Babits Antal, „Végtelen ösvények, Útmutatások az Útmutatóhoz”, in Babits Antal / Uhrman Iván (szerk.), <i>Végtelen ösvények, zsidó bölcselet vagy/és misztika</i> , Budapest: Gabbiano Print, 91–125. |
| Blau 1989 | Joshua Blau (szerk.), <i>Tesuvot ba-Rambam I–IV, Responzum Nr. 117</i> , Jerusalem: Rubin Mass. |
| Davidson 2005 | Herbert A. Davidson, <i>Moses Maimonides. The Man and His Works</i> , Oxford: Oxford University Press. |
| Fenton 2006 | Paul B. Fenton, „Judaism and Sufism”, in Daniel H. Frank – Oliver Leaman (szerk.), <i>Medieval Jewish Philosophy</i> , Cambridge: Cambridge University Press, 201–217. |
| Fox 1990 | Marvin Fox, <i>Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy</i> , Chicago – London: The University of Chicago Press. |
| Harkavy 1988 | Alexander Harkavy, <i>Yiddis-English-Hebrew Dictionary</i> , New York: Schocken Books. |
| Idel 1990 | Moshe Idel, „Maimonides and Kabbalah”, in Isadore Twersky (szerk.), <i>Studies in Maimonides</i> , Cambridge: Harvard University Press, 31–79. |
| Idel 2002 | Moshe Idel, <i>Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation</i> , Binghamton, New York: Vail-Ballou Press. |
| Kellner 2006 | Menachem Kellner, <i>Maimonides' Confrontation with Mysticism</i> , Oxford – Portland: Oregon. |

nek nincs szüksége ismétlésre.» (Szájra 3Mózes 15,13 verséhez kapcsolódóan. A párbeszéd a tanító, Ben Azzáj és Rabbi Jósze ha-Galili között zajlik.) Ebből világossá válhat számodra, hogy a bölcselet okításához nincs szükség se ismétlésre, se hosszúra nyúlt magyarázatokra.” Maimonidész 2011: 201.

- Langermann 2003 Tzvi Langermann, „Maimonides and the sciences”, in Daniel H. Frank – Oliver Leaman (szerk.), *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 157–175.
- Leibniz 1966 „Aus den Briefen von Leibniz an Remond“, in Ernst Cassirer (szerk.), *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II., Hamburg: Felix Meiner Verlag, 460.
- Maimonidész 1997² Maimonidész / Klein Mór (ford.) / Babits Antal (szerk.) *A tévelygők útmutatója*, Budapest: Logos Kiadó.
- Maimonidész 2011 Maimonidész / Dobos Károly Dániel (ford.), „Értekezés a holtak feltámadásáról” in Babits Antal (szerk.), *Maimonidész: Értekezések az isteni igazságságáról, üldöztetésről, megtérésről és feltámadásról...*, Budapest: Logos Kiadó, 169–201.
- Ravitzky 1990 Aviezer Ravitzky, „The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and Twentieth Centuries”, in Isadore Twersky (szerk.), *Studies in Maimonides*, Cambridge: Harvard University Press, 159–207.
- Rimáj é. n. Rimáj, *Székfer Rimáj* [kézirat], Jerusalem: Moreh-Melumád Schul, 5757 [szóbeli hagyomány útján]
- Sajó 1996 Sajó György, *Scholem és az európai szellemi történet* www.c3.hu/scripta/buksz/96/03/sajo.htm - 63k
- Schleiermacher 2000 F. D. E. Schleiermacher, *A vallásról*, Budapest: Osiris [ford. Gál Zoltán].
- Scholem 1995 „Beszélgetés Gershom Scholemmel”, in Adamik Lajos (szerk.), *A kabbala helye az európai szellemi történetben*, II. kötet, Budapest: Atlantisz, 259–316.
- Sesskin 2005 Kenneth Sesskin, „Metaphysics and its Transcendence”, in Kenneth Sesskin (szerk.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press, 82–104.
- Stern 2005 Josef Stern, „Maimonides’ Epistemology”, in Kenneth Sesskin (szerk.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press, 105–133.
- Strauss 1994 Leo Strauss, „A tévelygők útmutatójának irodalmi karaktere”, in *Az üldöztetés és az írás művészete*, Budapest: Atlantisz, 45–111 [ford. Láncai András].
- Szentírás 1898–1907 *Szentírás I–IV.*, Budapest: Izraeli Magyar Irodalmi Társulat.
- Tirosh-Samuelson 2003 Hava Tirosh-Samuelson, „Philosophy and Kabbalah”, in Daniel H. Frank – Oliver Leaman (szerk.), *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 218–257.

- Twersky 1972 Isadore Twersky, *A Maimonides Raider*, Springfield: Behrman House.
- Wolfson 1997 Elliot R. Wolfson, „Jewish mysticism: a philosophical overview”, in Daniel H. Frank – Oliver Leaman (szerk.), *History of Jewish Philosophy*, London – New York: Routledge, 450–498.

A MEGELEVENEDŐ RAJZ EGY SZEFÁRD LEGENDA SZÚFI HÁTTERE

Zsom Dóra

A RABBI CSODATETTE; A RABOK MENEKÜLÉSE A BÖRTÖNBŐL

Egy, az algériai szefárd¹ zsidóság körében a 19. században még népszerű legenda szerint őseik csodálatos módon kerültek az Ibériai-félszigetről Algériába. A történet elbeszéli, hogy az 1391-es nagy zsidóüldözés és erőszakos térítés idején a „spanyol király” börtönbe vetett hatvan sevillai zsidó családfőt, valamint számos, a városban élő mórt, és elrendelte kivégzésüket. A kivégzés előtti éjszakán, amikor a foglyok kétségbeesése a tetőfokára hágott, a „sevillai főrabbi”, bizonyos Simon ben Smia fogott egy darab szenet, és a börtön falára felrajzolt egy hajót. Majd felszólította a foglyokat: „Aki hisz Istenben, és ki akar szabadulni innen, tegye az ujját erre a hajóra!” Mindnyájan a hajóra tették a kezüket. A börtön falára rajzolt hajó pedig egyszerre megelevenedett, valódi hajóvá változott, és mozgásba lendült. A foglyok beszálltak; a hajó áttörte a börtön falát, kisiklott az útra, onnan a tengerpartra, majd a nyílt vízre, és meg sem állt egészen Algír kikötőjéig. A rabbi engedélyt kért az algíri muszlim hatóság képviselőitől arra, hogy a sevillai zsidókkal és mórokkal letelepedjen a városban. Azok azonban azt felelték, hogy ilyen horderejű kérdésben nem dönthetnek egyedül, és mindjárt követséget menesztettek a híres milianai marabouthoz, Szidi Ahmad ibn Júszufhoz. A *marabout* pedig azt felelte: „Fogadjátok be őket, és bánjatok velük a lehető legjobban!”

Ezt a történetet tudomásom szerint először M. Rozet írta le, franciául, az 1833-ban megjelent *Voyage dans le régence d'Alger* című könyvében.² Innen vette át Isidore Epstein, aki Simeon ben Cemah Duranról írt munkája elején angol parafrázisban közli a legendát, néhány fontos részletet elhagyva.³ Nem említi például, hogy a fogságba vetett, halálra ítélt, majd csodálatosan megmenekült rabok nem kizárólag zsidók, hanem zsidók és mórok (az Ibériai-félszigeten élő muszlimok) voltak, akik szemláto mást együtt szenvedtek, és együtt menekültek a keresztény vallási fanatikusok elől. Epstein nem közli a *marabout* lakóhelyét

¹ Szeárdoknak nevezik az Ibériai-félsziget zsidóságát, és azok leszármazottjait, bárhol éljenek is.

² Rozet 1833: 211–213.

³ Epstein 1968: 2–3.

(Miliana),⁴ holott az nagy mértékben segíti a szereplő azonosítását. Ennél is különösebb azonban az a tény, hogy Epstein magától értetődőként azonosítja Simon ben Smiat, a „sevillai főrabbit” Simeon ben Cemah Duránnal, a híres 14–15. századi, mallorcai születésű, majd Algírban élő döntvényezővel. Erre kettejük nevének minimális hasonlóságán kívül semmi oka sincs; Simeon ben Cemah Duran soha nem járt Sevillában, pláne nem volt „sevillai főrabbi”. 1361-ben született Mallorcán, és ott is élt 1391-ig, amikor a vallási üldözés miatt távozni kényszerült, és sok szefárd zsidóhoz hasonlóan ő is Észak-Afrikába települt át, ahol vezető rabbinikus tekintéllyé vált, akinek zsidó jogi döntvényeit (*responsumait*) a mai napig tanulmányozzák. Leszármazottjai, a Durán család jogtudósai évszázadokon át fontos szerepet töltöttek be az algériai zsidóság életében.

A történet másik szereplőjének azonosítása könnyebb; Szidi Ahmad ibn Júszuf valóban a leghíresebb *marabout* volt, aki Miliánában élt, és akinek a sírját máig is tömegesen keresik fel a muszlim zarándokok. Ahmad ibn Júszuf azonban a 15. század közepe táján született, és 1524-ben halt meg, vagyis éppen száz évvel később élt, mint ahogy legendában elmesélt eseményeket Rozet datálta, feltehetően a szóbeli hagyomány közlöjét követve. (Annál is inkább valószínű, hogy szóbeli közlést vett át, mert Rozet verziójában az 1390-es év szerepel, annak ellenére, hogy a vallási üldözés 1391-ben söpört át a keresztény uralom alatt álló ibér területeken.) Epstein természetesen minden megjegyzés nélkül változtatta az elbeszélt események időpontját 1391-re.

A legenda egyetlen valóban azonosítható szereplője tehát éppen száz évvel később élt, mint a történet feltételezett ideje. Ugyanakkor, mivel a zsidó történelem nincsen híján a vallási üldözéseknek, és a szefárd zsidóság számára legvégzetesebb események éppen száz évvel később, 1492-ben történtek, feltehető, hogy a legenda talán nem is az 1391-es pogromokról, hanem az 1492-es kiűzésről szól. Abban az évben ugyanis a katolikus királyi pár, Kasztíliai Izabel és Aragóniai Ferdinánd uralma alatt álló összes területről végleg kiűzték a zsidókat. Ugyanebben az évben fejezték be a tíz éven át tartó Granadai háborút, mely során visszafoglalták az utolsó, még mór uralom alatt álló andalúziai területet, a Granadai Királyságot. Ezzel véget ért a nyolc évszázadon át tartó *Reconquista*, az Ibériai-félsziget újból teljesen keresztény uralom alá került, és a jövőben birodalmi politikát folytatott. Ennek egyik megnyilvánulása volt a katolikus királyi pár azon törekvése, hogy birodalmukban kizárólag keresztények éljenek. Előbb a zsidókat állították választás elé: vagy áttérnek, vagy távoznak az országból. Utánuk, mintegy tíz évvel később, a mórok következtek.

A csodálatos elemeket tartalmazó legenda történeti idejének datálását nem érdemes erőltetni. Számos érvet lehet felsorolni mindkét lehetséges dátum mellett, a vitát azonban végül úgysem lehet minden kételyt kizáróan eldönteni. Ezért hasznosabb, ha figyelmünket arra fordítjuk, amit a legenda elárul a zsidók és muszlimok egymáshoz való viszonyáról, kulturális kölcsönhatásairól.

⁴ Algéria északnyugati részén, kb. 160 km délnyugatra Algírtól.

SZIDI AHMAD IBN JÚSZUF

A történetben szereplő muszlim vallási vezető Szidi Ahmad ibn Júszuf (megh. 1524), aki a *marabout* címet viseli.⁵ *Marabout*-nak nevezik Észak-Afrikában a gyakran politikai hatalommal is bíró vallási vezetőket, akik szúfi mesterekként az iszlám misztikus irányzatát követik, amely azonban egyáltalán nem fordul el szükségszerűen a mindennapi élettől és a széles néptömegektől. Ellenkezőleg, az énekkel, zenével, tánccal kísért szúfi szertartások; a mélyértelmű, de a felszínes hallgató számára is érdekes szúfi történetek; a szerelmes költészet és a borversek képeit használó szúfi költészet nagyon is népszerű volt a társadalom minden rétegében. Szidi Ahmad ibn Júszuf a *sáziłijja*⁶ szúfi rend egy híres mesterének, Ahmad Zarrúq al-Barnúszinak volt a tanítványa. Egy történet szerint, mely alkalmas arra, hogy Szidi Ahmad ibn Júszuf természetét megvilágítsa, a tanítvány így felelt mesterének arra a kérdésére, hogy mi a célja az életben: „Azt szeretném, ha Isten olyanná tenne, mint a földet, melyen hívő és hitetlen, igaz és gonosz, szolga és szabad, férfi és nő egyaránt tapos.”⁷ Ez a válasz jól tükrözi Szidi Ahmad ibn Júszuf toleráns és befogadó karakterét, mely révén az algériai és a marokkói társadalom különböző csoportjai számára is kedvelt „szent” lett, aki egyaránt népszerű a városi és a falusi lakosság körében. Politikai befolyással népszerűségének köszönhetően bírt, és emiatt több alkalommal összeütközésbe került az orani emírrrel, aki be is börtönözte egy időre. Ezt az informális, de ugyanakkor erős hatalmat mutatja a szefárd legendának az az eleme, mely szerint a menekülők a *marabout*-tól kértek letelepedési engedélyt. Egy rövid megjegyzésében a lengyel utazó, Ferdinand Ossendowski utal Szidi Ahmad ibn Júszuf és a zsidóság sajátos kapcsolatára:

A Zkara törzs, mint Mlaina és Ghouta törzsei, széles körben ismert a Korán törvényeivel és az iszlámmal szembeni közömbösségéről. Kizárólag Szidi Ahmad ibn Júszuf prófétát ismerik el, és a tanítványát, Omar ben Szlimánt, akit korábban úgy említettek, mint kitért zsidót. Minden *marabout*-juk az Ibn Júszuf családból származik.⁸

Az iszlám misztikus irányzatának, a szúfizmusnak a követőit gyakran vádolták a vallási előírások elhanyagolásával vagy megszegésével. Ennek oka abban keresendő, hogy a misztikus tanok hirdetői természetszerűleg a külsőségekkel szemben a vallás belső, rejtett lényegére koncentráltak, annak jelentőségét hangsúlyozták. Ez egyáltalán nem feltételezi a vallási előírások megszegését, egyes szúfi irányzatokban azonban valóban ehhez vezetett. A szúfizmus olyan átfogó elnevezés, melyet az iszlám misztika számtalan, egymástól igen nagy mértékben is különböző ágazataira megkülönböztetés nélkül alkalmaznak.

⁵ Életéről és az őt övező kultuszról lásd Dermenghem 1954: 223–250.

⁶ A *sáziłijja* szúfi rendet Abú l-Haszan as-Sáziłi alapította a 13. században. A rend főleg Észak-Afrikában és Egyiptomban népszerű a mai napig is.

⁷ Dermenghem 1954: 224.

⁸ Ossendowski 1926: 98.

A különféle szúfi „utak” vagy rendek közös jellegzetességei a következők: a formális, külsőségekben megnyilvánuló vallásossággal szemben a vallás spirituális megközelítése; a misztikus tanítás átadása többértelmű és sokszor ellentmondásosnak tűnő parabolák, szimbólumok, célzások révén; az Isten neveinek ismételtetésén, speciális légzéstechnikán és sajátos monoton mozgáson alapuló koncentrációs módszer, amely extázist válthat ki (*ziker*); a mester központi szerepe a hozzá kapcsolódó tanítványok szűkebb, és követők tágabb körében, akik gyakran természetfölötti képességeket is tulajdonítanak neki. Egyes szúfi irányzatok közelebb állnak az ortodox iszlámhoz, mások azonban olyan jellegzetességeket mutatnak, amelyek vitát vagy elutasítást váltottak ki: ilyenek a *ziker* extrémebb formái, amelyekről nem idegen a különböző szerektől kiváltott mámor, a test megsebzése, férfiak és nők keveredése, érthetetlen és különös istennevek és formulák ismételtetése. Szidi Ahmad ibn Júszuf azon szúfi mesterek közé tartozott, akik gyakorolták a táncot és zenét, valamint extatikus kijelentésekkel kísért *zikereket*; sőt, Isten „titkos neveit” tanították akár még nőknek is.⁹

HUSZAJN IBN AL-MANSZÚR AL-HALLÁDZS

Az extatikus szúfizmus legismertebb alakja Halládzs (857–922), aki az Istenhez való misztikus közelség olyan fokára jutott, hogy végül nem különböztette meg önmagát Istentől. Ez a teljes eggyé olvadás vezetett híres kijelentéséhez: „Én vagyok az Igazság.” Miután „az Igazság” (*al-Haqq*) egyike Isten kilencvenkilenc nevének, ez a kijelentés megbotránkoztatta a muszlimok jó részét, igaz, másokat fellelkesített és lenyűgözött. A vallási vezetők mindenesetre keményen felléptek Halládzs szokatlan és megbotránkoztató beszédei és nyilvános szereplése ellen. Kilenc évre börtönbe vetették, ahol – más hallgatóság híján – a raboknak prédikált. Vallási és politikai intrikák végül Halládzs kivégzéséhez vezettek, mely erőszakos tömegjelenetektől kísérve zajlott. Hatalmas tömeg nézte végig haláltusáját: ellenségei, mesterei, követői és tanítványai vegyesen, miközben a felbőszült tömeg Bagdad piacán fosztogatott és gyűjtogatott. Halládzs nyelvét kivágták és a testét feldarabolták. A hagyomány szerint, amikor kilehelte a lelkét,

...minden egyes tagja azt kiáltozta: „Én vagyok az Igazság.” Másnap [a vallási vezetők] kijelentették: „Ez a botrány még nagyobb, mint amikor életben volt.” Ezért hát elégették a tagjait. Ekkor hamvai kiáltozták: „Én vagyok az Igazság.” [...] Kétségbe esve bedobták a hamvait a Tigrisbe. Ahogy a hamvai ott lebegtek a víz színén, egyre csak azt kiáltozták: „Én vagyok az Igazság.”¹⁰

⁹ Dermenghem 1954: 224.

¹⁰ Idézet Faríd ad-Dín al-Attár, *Tazkírat al-awlija* című művéből (perzsából arabra fordította: Manál al-Jamaní Abd al-Azíz), lásd al-Attár 2009: 238.

Így vált Halládzs a misztikus mártír prototípusává. Ellentmondásos személye a mai napig közismert és népszerű a muszlimok között. A rendkívüli életéről és haláláról szóló történeteket és legendákat különféle gyűjteményekbe rendezték, melyek efféle címeket viselnek: *Akbbár al-Halládzs* ('Hagyományok Halládzsról'), *Qisszat al-Halládzs* ('Halládzs története'), *asz-Szúra as-Saabijja lil-Halládzs* ('Halládzs élettörténete').¹¹

Halládzs egyedülálló személyisége nemcsak a muszlimokra gyakorolt mély hatást, hanem, amint ezt Paul Fenton bebizonyította, a zsidó írásbeliségen is nyomott hagyott.¹² A Halláddzsral foglalkozó zsidó iratok legnagyobb része a Kairói Genizából¹³ került elő. Az iratok egy részét arab nyelven, de héber betűkkel írták, ami azt mutatja, hogy kifejezetten zsidó olvasók használatára készültek még akkor is, ha az arab szöveg esetleg nem tér el a muszlim forrásokban fellelhető szövegváltozatoktól. Ezekben az esetekben tehát szúfi iratokat másoltak le az eredeti arab nyelven, de héber karakterekkel, a könnyebb olvashatóság kedvéért.¹⁴

Halládzsot azonban olyan művekben is említik, amelyeket zsidók írtak arab nyelven. Például Joszef ibn Aqnín (12. század, Barcelona, Fez), *Inkísáf al-aszjár* ('A titkok feltárulása'); David Maimonides (13. század, Egyiptom, Mose Maimonides unokája), *al-Mursid ilá at-tafarrud* ('Vezető az egyedülvalóságához'); Manszúr ibn Szulajmán ad-Damarí vagy más néven Hoter ben Slomo (15. század, Jemen), *Szirádzs al-uqúl* ('Az értelmek lámpása'). A zsidó szerzők érdeklődését szemlélatomást Halládzs Isten iránti szélsőségesen szenvedélyes szeretete (szerelme) váltotta ki, mely elmosta önazonosságának határait. Ez lehet az oka annak, hogy a zsidó forrásokban Halláddzsral kapcsolatban leggyakrabban verseit idézik, melyek a szúfi gyakorlatnak megfelelően a szerelmi költészet képeivel írják le az Isten iránti szeretetet. Az Isten iránti szeretet ugyanis a szúfi felfogás szerint ugyanúgy arra hajtja az embert, hogy a szeretett lény állandó és maximális közelségét keresse, mint a földi szerelem. Ahogy az egyik elhatalmasodhat az emberen, úgy a másik is. Ahogy a szenvedélyes szerelmes őrült kijelentésekre ragadtatja magát, úgy a szúfi is. Halládzs „Láttam Istent szívemben” kezdetű versének egy variációja Hoter ben Slomo megfogalmazásában így hangzik (saját fordításomban):

¹¹ Lásd a bibliográfiát.

¹² Lásd Fenton 2001: 101–127.

¹³ Kairói Genizának nevezik a kairói Ibn Ezra zsinagóga padlásán talált kéziratárat, ahová évszázadokon át raktároztak el héber, arab, arámi és egyéb kéziratokat. A kéziratok többsége a 10–13. századból való.

¹⁴ Ilyen például al-Qusajri, *ar-Riszála al-Qusajrija* ('Qusajri értekezése a szúfizmustól'); Abú l-Maali Azízi as-Sajzala, *Lawámi anwár al-qulúb* ('A szívek fényeinek lobogása'); al-Gazáli, *Ihjá ulúm al-dín* ('A vallás tudományainak felélesztése') és *Miskat al-anwár* ('A fények lámpása'), lásd Fenton 2001: 101–127.

Láttam Istent szívemben / kérdezte: ki vagy? feleltem: Te
 Te vagy, ki betöltöd a semmit / de a semmi nem tudja, hol vagy Te
 Ha magam vagyok, nem vagyok semmi / Ha semmi vagyok, akkor vagyok Te.¹⁵

A Halládzs élettörténetét elbeszélő muszlim művek számos csodás történetet tartalmaznak, melyek színhelye gyakran a börtön, ahol Halládzs hosszú éveket töltött. A történetek tulajdonképpen variációk egy témára, mely nem más, mint a misztikus természetfölötti képessége a börtönből való szabadulásra. A történetek természetesen allegorikus értelemmel is bírnak, eszerint a lélek szabadulását jelképezik a test börtönétől, a materiális világtól, vagy bármilyen fizikai vagy spirituális jelenségtől, mely akadályozza az Istenhez való közeledést. Az egyik ilyen történet meglepő hasonlóságot mutat a szefárd zsidók menekülésének legendájával.

HALLÁDZS CSODATETTE: A RABOK MENEKÜLÉSE A BÖRTÖNBŐL

Amikor pedig Halládzs befejezte a vers recitálását, felkelt, és hívta a rabokat az esti imára. Miután elimádkozták az esti imát, leült, és Isten nevét kezdte ismételgetni, és a rabok vele együtt ismételték Isten nevét egészen reggelig. Akkor aztán felkelt, és elimádkozta velük a reggeli imát. Miután befejezte az imát, fogta magát, és egy vonalat kezdett húzni a földre, és egy hajóformát rajzolt. Beleült a rajz közepére, és azt mondta: „Testvéreim, aki menekülni akar, és szabadulni a börtönből, jöjjön, és üljön mellém ebbe a hajóba, mert ez a menekvés hajója (*szafinat an-nadzsá*)!” Erre odamentek a rabok, és leültek mellé a hajóba. Ő pedig felállt, és azt mondta: „Testvéreim, mozdítsátok meg hajókat Isten nevét ismételve! De igaz szeretettel kell ismételnetek a nevet! Mondjátok tehát velem teljes odaadással: Nincsen más isten, csak az [egyetlen] Isten!” Amikor pedig hangjuk magasra csapott Isten nevét ismételve, egyszerre a rajz megelevenedett, és igazi hajóvá változott, és már kint is volt a nyílt tengeren. Halládzs pedig így szólt: „Testvéreim, tartsatok ki Isten nevét ismételve!” Azzal felkelt, kilépett a hajóból, és elindult a víz színén. A hajó pedig ment utána, amíg el nem vezette a szárazföldre. Akkor kiszálltak a hajóból, és azt mondta nekik: „MenjeteK utatokra!”¹⁶

A zsidó legenda és a muszlim történet párhuzamossága nyilvánvaló. Közös motívum a börtön; az éjszaka; a raboknak szabadulást kínáló rabbi / szúfi meseter; a falra / földre rajzolt hajó; a közösség erejétől megelevenedő rajz; a hajó a nyílt tengeren; a hajó partot érése.

A szúfi szimbolika gyakran használt képei a tenger, a hajózás, az elmerülés. Ezeknek a szimbólumoknak a jelentése azonban egyáltalán nem olyan magától értetődő, mint ahogy az a felületes szemlélő számára tűnhet. A tenger egyaránt

¹⁵ Hoter ben Slomo versét arabul és franciául lásd Fenton 2001: 122. Az eredeti Halládzs verset lásd pl. asz-Szúd 2007: 131–132.

¹⁶ asz-Szahh 1998: 50–51.

jelentheti Istent vagy bármit, ami más, mint Isten; hasonlóképpen a hajó jelképezheti a menekvést vagy a tévelygést, az Isten felé törekvés igaz, vagy épp ellenkezőleg, látszólagos, hamis útját.¹⁷ A Halládzs-történet zsidó verziójában börtön és hajó, tenger, szárazföld és menekvés szó szerint értendő – ahogy nyilvánvalóan sok muszlim sem keresi a Halládzs-történet allegorikus magyarázatát, hanem megelégszik a szó szerinti jelentéssel, mely plasztikus és szórakoztató képet fest elé.

A Halládzs-történet képszerűsége a *zikret* ismerő olvasók számára különösen erős. A *zikret* egyik jellegzetessége az, hogy a hívők, akik körben állnak, Isten nevének ismétlése közben egyre vehemensebben hajlongnak előre-hátra, vagy félkörös mozdulattal jobbra-balra, a fejüket az elragadtatás mértékének megfelelően hagyván előre-hátra csuklani. A név (vagy nevek) ismétlését fokozatosan erősödő intenzitású kilégzés kíséri, a mozgás ritmusával összhangban. A mozgás és kilégzés intenzitását, a recitálás hangerejét a *zikret* vezető mester (aki a körben áll) irányítja. E mozgás dinamikája elkerülhetetlenül megjelenik a mozgásba lendülő, megelevenedő körvonal képében, az előre-hátra mozgás pedig a hullámozgás vagy akár az evezés képét is felidézti.¹⁸

Nem tudtam egyértelműen megállapítani, hogy a Halládzs-történetet ki írta le először. Az a szerző, akinek a könyvéből a fenti fordítást közöltem, nem jelöli meg forrását;¹⁹ egy másik szerző pedig, aki közli a történetet, homályosan Farid ad-Dín Attár (13. század első fele) perzsa művére, a *Tazkirat al-awlijáta* utal, mint a történet eredetére.²⁰ A *Tazkirat al-awlijáta* azonban ez a történet nem található, holott a gyűjteményben több elbeszélés is foglalkozik Halládzs börtönben töltött éveivel. A történetek egy része éppen Halládzs csodás képességéről szól, mely révén kiszabadíthatja a foglyokat, eltűnhet a börtönből, vagy akár a börtönt magát is eltüntetheti.²¹

A történet egy, a fentitől valamelyest eltérő változatát közölte Louis Massignon. Az eltérés részben tartalmi: a foglyok egy része nem tart Halláddzsral, sőt az egész szabadulási kísérletet „örültségnek” tartják. Másrészt ez a történet formájában is eltér az előzőtől, amennyiben a szöveg erősen ritmikus, és időről időre rímes prózára vált. Ez azt valószínűsíti, hogy a történetet hivatásos muszlim történetmesélők recitálták a széles közönség számára.²² A Massi-

¹⁷ Lásd pl. Niffari három eltérő magyarázatát „a tenger állomásá”-ról, Arberry (és Nicholson) angol fordításában és kommentárjával, Arberry 1935: 31, 198–201.

¹⁸ A *zikret*nek számos, a fenti leírástól eltérő formája is van, a leírás mégis tipikusnak nevezhető.

¹⁹ Ridwán asz-Szahh két kéziratból és egy nyomtatott kiadásból állította össze az általa közölt szövegkiadást. A kéziratokat nem datálta. A nyomtatott kiadás 1939-ből való. Lásd asz-Szahh 1998: 6, 23.

²⁰ A történet forrásával kapcsolatos hivatkozását lásd al-Fattáh é. n.: 23; a történetet magát: 84–85. (A történet egy 19. századi kéziratban található, a kézirat leírását lásd ibid: 46–47.)

²¹ al-Attár 2009: 234–235.

²² Halládzs élettörténetének, csodatételeinek és verseinek recitálásáról a szúfi szertartásokon lásd Massignon 1982: 341–353.

gnon-féle változat fordítása (melyben a formai jellegzetességek visszaadása elsőbbséget élvezett a szövszerintiséggel szemben) a következő:

Azután felkelt, hogy imádkozzon a börtönben, és a rabok egy része is vele imádkozott. Hosszasan fohászkodott és sokáig panaszkodott, a Király²³ előtt megalázkodott. Egyre csak könyörgött, éjfélig nyöszörgött. Elragadta az önkívület, megszálta a révület, elsodorta a szenvedély, eltöltötte a hevület. A Király nevét ismételte, és ismételték nevét együtt, míg a hajnal végre eljött. Mikor felvirradt a hajnal, csodát tett Halládsz egy rajzzal, hajót rajzolt a földre, beült a rajz középebe. S azt mondta: „Ki közületek menekülne, üljön velem ebbe a körbe!” Voltak, akik beleültek, mások távolabb kerültek. S azt mondták: „Ilyet csak egy őrült rehet!” S azt mondta: „Ismételjétek a Nevet! Mozdítsátok meg a hajót, ismételjétek ezt a szót: Nincs más isten, csak az Isten! De legyen bennetek őszinte szeretet, mikor ismétlitek a Nevet!” S ahogy a Nevet mondogatták, a rajz valódi hajóvá vált, s már kint is volt a tengeren. Azt mondta nekik Halládsz: „Ez a menekvés hajója, annak, ki a Nevet mondja!” Azután felhúzta a papucsát, és hullámok hátán járt. Ott ment a hajó előtt, míg el nem vezette a szárazföldre. Akkor pedig így szólt hozzájuk: „Menjetekek békével, ahová szeretnétekek.”²⁴

MOSE MAIMONIDES CSODATETTE: MENEKÜLÉSE A BÖRTÖNBŐL

Az előbb idézett történet érdekessége az, hogy hasonlóságot mutat egy olyan judeo-arab történettel, melynek főszereplője Maimonides, a középkori egyiptomi zsidóság vezető alakja. A judeo-arab történetet évszázadokon át hagyományozták szóban, és a Maimonides életét elbeszélő, több muszlim országban is fellelhető zsidó meseciklus részét képezi. A meseciklus eltérő változatokban több kéziratban is fennmaradt. A kéziratok egyikét 1840-ben, Egyiptomban írták, judeo-arab nyelven. A kéziratot Jichak Avisur adta ki.²⁵ A meseciklus egyik története szerint egy, a muszlimok számára sértő jogi véleménye miatt²⁶ vád alá fogták Maimonidest, és máglyahalálra ítélték.²⁷

²³ A muszlim hagyomány szerint a „Király” egyike Isten kilencvenkilenc nevének.

²⁴ Massignon 1963: 294.

²⁵ Ms Paris 583, a Maimonidész életét elbeszélő mesék a kézirat 148–155 oldalán találhatóak. Lásd Avisur 1998: 53–74.

²⁶ A zsidó vallásjogi kérdés a rituális tisztasággal foglalkozott, és Maimonides válasza bizonyos szempontból sértő lehetett a muszlimok számára.

²⁷ A máglyahalál a spanyol inkvizíció tipikus kivégzési módja, a muszlimok a kivégzésnek ezt a módját nem használták. Maimonides az akkor muszlim uralom alatt álló Andalúziában született, és a vallási szempontból intoleráns almohádok elől menekült Egyiptomba. A történeti emlékezet pontatlansága miatt azonban a mesében különböző, egymáshoz nem kapcsolódó történeti tények keveredtek, így Maimonides menekülése Egyiptomba (12. század), és a spanyol inkvizíció máglyái (a 15. század végétől).

Amikor a börtönben volt, hajtogatott egy hajót papírból. A börtönnek volt egy ablaka, ami a tengerre nézett. Fogta a papírhajót, és kidobta az ablakon, egyenesen a tengerbe. Aztán azt mondta a raboknak: „Tessvéreim! Van-e köztetek, ki velem tart?” De kinevették, és azt mondták egymásnak: „Ez a szerencsétlen megőrült, elment az esze, hogy azt mondja, majd egy papírhajón fog elhajózni, olyan önkívületbe esett attól, hogy hamarosan máglyára viszik!” Kitétte a lábát az ablakon, és egyik pillanatról a másikra, Isten segítségével, már kint is volt az ablakon egy akkora résen át, amin az ember még a karját sem tudná átnyújtani. A rabok elámultak. Ő pedig belépett a hajóba, és azt mondta a raboknak: „Isten veletek!” Ellökte a hajót, és az elindult. Kiáltotta a Nevet, mire azon nyomban Egyiptomban termett.²⁸

AHMAD ZARRÚQ LITÁNIÁJA, A „MENEKVÉS HAJÓJA” (*SZAFÍNAT AN-NADZSA*)

Sok muszlim számára a „menekvés hajója” (*szafínat an-nadzsa*) több pusztá jelképnél. A „menekvés hajója” a neve egy közismert litániának (*hizbnek*), melyet Ahmad Zarrúqnak, vagyis a szefárd legendában említett Szidi Ahmad ibn Júszuf mesterének tulajdonítanak. A litániáknak sokan kvázi-mágikus erőt tulajdonítanak, a bennük elhangzó formulák és misztikus istennevek, vagy akár érthetetlen nevek (*nomina barbara*) miatt. A litániákat meghatározott napszakokban, különböző követelményeknek megfelelően (pl. rituálisan tiszta állapotban stb.) kell recitálni, ebben a tekintetben használatuk hasonlít a mágikus kézikönyvekben felsorolt ráolvasásokhoz, melyek szintén gyakran alkalmaznak szent szövegekből vett részleteket, és misztikus vagy mágikus neveket. A litániák recitálásának követelményeit, és a nekik tulajdonított hatást rendszerint a litániával együtt hagyományozzák, és ezeket a részletes leírásokat a mai napig rendszerint a *hizb* szövegével együtt nyomtatják ki az arab világban mindenhol kapható kis füzetekben.²⁹ Miután a „menekvés hajója”-litániát a szefárd legendában említett *marabout*-nak tulajdonítják, valószínűsíthető, hogy ez a fogalom a köztudatban volt a *marabout* köreiből is.

ÖSSZEGZÉS

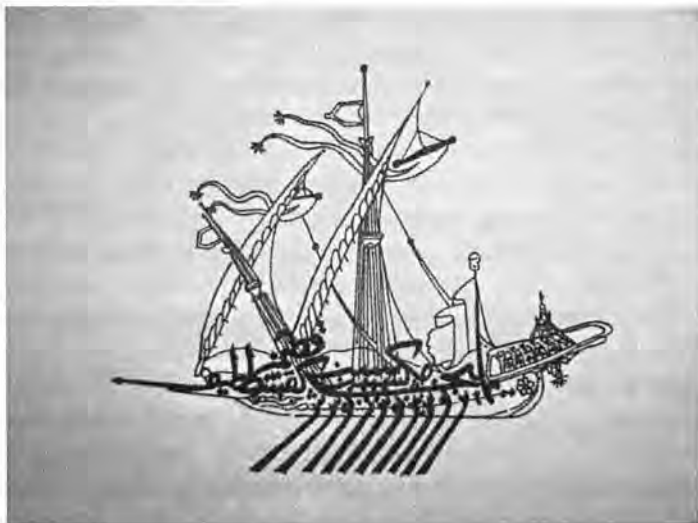
A felsorolt párhuzamok (egyfelől: Halládsz szabadulása, mely két szövegverzióban is fennmaradt, másfelől: az algériai szefárd legenda, valamint Maimonides szabadulása) arra engednek következtetni, hogy Halládsz szabadulásának csodás története ismert volt az észak-afrikai zsidóság körében, így Algériában is.

²⁸ Avisur 1998: 66–69. (A judeo-arab szöveg és annak héber fordítása is).

²⁹ Lásd például a következő füzetet: Ahmad Zarrúq, *Biszát al-kebajr wa-r-radzsá li-man ilá Allah iltidzsá, fi fadail hizb al-barr, hizb al-bahr, wa-szafínat an-nadzsa* (A jótétemény és a remény imaszövege annak, aki Istennél keres menedéket. A „szárazföld litánia”, a „tenger litánia”, és a „menekvés hajója” hasznáról). Kairó: Al-fadzsr al-dzsadid, 2009.

Feltehetően az algériai zsidók a népszerű muszlim elbeszélést saját használatukra újrafogalmazták, kicserélve a főszereplőt és megváltoztatva a történet egyes elemeit, történeti kontextusát és mondanivalóját. Megőrizték azonban a főbb motívumokat, és kiegészítették egy olyan szereplővel – Szidi Ahmad ibn Júszuffal, a toleráns *marabout*-tal –, akinek szerepeltetése a történet szúfi háttérére utal.

Véleményem szerint ez a szefárd legenda vagy eredetmítosz az algériai zsidók és muszlimok viszonyának legpozitívabb oldalát mutatja, hiszen a zsidók sorsában osztozó mórrok, valamint a szerencsés megmenekülést elősegítő *marabout* szerepeltetése a zsidók és muszlimok közti összhangra és elfogadásra utal. Amennyiben a szefárd legenda valóban a szúfi történet adaptációja, akkor ez a zsidók akkulturációjának magas fokát mutatja muszlim környezetükhöz, amely a tipikus muszlim képzetek használatában, és a különböző népszerű történetek átvételében nyilvánult meg.



A „Hétalvók” arab neveiből alkotott iszlám kalligráfia hajó formájában

FELHASZNÁLT IRODALOM

al-Attár 2009

Faríd ad-Dín al-Attár, *Tazkirat al-awlijá*, vol. 2, Kairó: Al-Haja al-Miszrija al-ámma lil-kitáb [perzsából arabra fordította: Manál al-Jamaní Abd al-Azíz].

al-Fattáh é. n.

Szaíd Abd al-Fattáh (szerk.), *Qisszat al-Halládzy*, Kairó: Al-maktaba al-azharija li-t-turász.

Arberry 1935

Arthur John Arberry, *The Mawáqif and Mukhábát of Muhammad ibn Abdi l-Jabbár al-Niffarí*, London: Messrs Luzac and co.

asz-Szahh 1998	Ridwān asz-Szahh, <i>Asz-szīra as-saabijja lil-Hallādż</i> , Beirut.
asz-Szúd 2007	Muhammad Básił Ujūn asz-Szúd (szerk.), <i>Diwān al-Hallādż</i> , Beirut: Dār al-kutub al-ilmijja.
Avisur 1998	Jichak Avisur, <i>Sinbei ha-Rambam</i> , Jerusalem: Magnes.
Dermenghem 1954	Émile Dermenghem, <i>Le culte des saints dans l'Islam maghrébin</i> , Paris: Gallimard.
Epstein 1968	Isidore Epstein, <i>The Responsa of Rabbi Simon b. Zemah Duran as a Source of the History of the Jews in North Africa</i> , New York: Ktav.
Fenton 2001	Paul Fenton, „Les traces d'Al-Hallag, martyr mystique de l'Islam, dans la tradition juive”, in <i>Annales Islamologiques</i> 35: 101–127.
Massignon 1982	Louis Massignon, <i>The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam</i> , vol. 2, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Massignon 1963	Louis Massignon, „Qissat Husayn al-Hallaj”, in <i>Opera Minora</i> , vol. 2, Beirut: Dar al-maaref.
Ossendowski 1926	Ferdinand Ossendowski, <i>The Fire of the Desert Folk: The Account of a Journey through Morocco</i> , New York: E. P. Dutton and Company.
Rozet 1833	M. Rozet, <i>Voyage dans le régence d'Alger</i> , vol. 2, Paris: Bertrand.

A JUDEO-ARAB POPULÁRIS IRODALOM EGY ELHANYAGOLT ÉSZAK-AFRIKAI SZERZŐ, ELIYAHU GUEDJ¹

Tolnai Ágnes

A JUDEO-ARAB NYELVŰ POPULÁRIS IRODALOM JELENTŐSÉGE

A judeo-arab nyelvű populáris irodalom műfajai mindezekig nem kaptak kellő figyelmet. Pedig számos értékkel bír tartalmi és formai könnyedségük, népies stílusuk – pontosan azok a sajátosságok, amelyek miatt kedvezőtlen a megítélésük. Tanulmányozásuk révén nemcsak a zsidó folklór – hiszen köztudott, hogy a zsidó népmesék megőrzésében, illetve újrafelfedezésében jelentős szerepet játszottak –, hanem számos tudományterület is értékes információkra tehet szert: az arab és héber nyelvészet, a judaisztika, valamint a zsidó irodalomtörténet számára egyaránt fontos adalékokkal szolgálhatnak.

A téma, a népszerű történet és mese, valamint a megcélzott közönség típusa (ü. a „plebs”, a tanulatlan, judeo-arab anyanyelvű réteg) a műfaj számos jellemzőjét meghatározza. Ilyen például az, hogy írott nyelve hívebben tükrözi a köznyelv jellegét, mint azt más műfaj teszi, hiszen csak korlátozott mértékben kendőzi, „szépíti”, normalizálja az „utca” nyelvét, a hétköznapi beszélt nyelvet. Így e sajátosságából az arab dialektológia és a judeo-arabbal foglalkozó nyelvészet is bőven profitál – különösen, hogy a műfaj meglehetősen kései, 19. századi állapotot tükröz, mely egyelőre jóval kevésbé kutatott terület, mint az elsősorban Blau professzor által feldolgozott közép-arab (*Middle Arabic*) és az ezzel együtt vizsgált középkori judeo-arab szövegek (a Kairói Geniza anyaga, vagy például Maimonides írásai). Mivel a judeo-arabot a középkori korpuszon kívül elsősorban mai beszélt állapotában ismerjük,² így további jelentősége ezeknek a szövegeknek, hogy nyelvi vizsgálatuk hiányt pótolhat a klasszikus és közép-arab, valamint a modern arab nyelvjárási változatok közötti kapcsolatok feltárásában.

A judeo-arab nyelv elemzésében tehát az eddig felhasznált anyag teljesen eltérő volt, mind keletkezésének korszakát, mind műfaját tekintve. Így új teret

¹ יג' ג'ד' ח' ב' יוסף ג'ד' vagy ג'ד' ג'ד' esetleg ג'ג' – többféle átírásban (Gig, Guez, Ghez, Ghedj, Gij, Guedj). A családnév átírásánál a család, pontosabban Yakov Guedj nyomdájára által is használt változat szerepel.

² Elsősorban az arab országokból Izraelbe emigrált közösségeknek köszönhetően.

nyithat a kutatásoknak egy kissé elfeledett szerző, Eliyahu Chay ben Yosef Guedj³ (kb. 1830–1912)⁴ munkásságának tanulmányozása. Ez esetben a „szerző” megnevezés némi magyarázatra szorul, ugyanis Guedj műveinek nagy része vagy fordítás, vagy más szerző művének átdolgozott, átszerkesztett kiadása. Életművének vizsgálata után azonban elmondható, hogy műveit a tudományos szemlélet jellemzi – fordítás vagy újabb közlés esetén sokszor megnevezi a forrásművet és az eredeti szerzőt az egyes történetek végén, olyan művek esetében pedig, melyeket kegyeletből⁵ vagy egyéb okból jelentetett meg, az eredeti szerzőre minden esetben egyértelműen utal.

E szerző különlegessége nemcsak abban rejlik, hogy vélhetően első alkalommal ő adott ki judeo-arab népszerű irodalmat Észak-Afrikában,⁶ vállalva ezzel az úttörők számára mindig kiszámíthatatlan kockázatot, hanem hogy: mindezt rabbiként, vallási művek szerzőjeként és szerkesztőjeként tette. Könnyen elképzelhető, hogy a főként indiai, arab eredetű mesék, történetek könnyed, néhol erkölcsstelen tartalma mennyire nyerte meg általánosságban a vallásos körök tetszését – még akkor is, ha a történetek között bőven szerepelnek akár a távoli Magyarország területén élő rabbik⁷ csodálatos történetei is.

Önmagában irodalomtörténeti jelentőségű lehet az, hogy a *Maaseh Shaashuim* című művének első története a jól ismert Sindibar, azaz Szinbád történetének egy olyan változata, amely valószínűsíthetően még nem szerepel az eddig kutatott szövegek között.⁸ A héber forrásnyelvi változat – amely időközben el is vesztetett – pontos meghatározása is érdekességeket tartogathat még.

A Magyarország területén működő rabbi, Rabbi Tirna története pedig héber és jiddis nyelven is ismert – kérdéses, szerzőnk milyen változat alapján dolgozott. Forrása megjelöléseként a szöveg végén az a közlés szerepel, hogy a történetet az 5541-es évben [1781/1785] egy bizonyos Rabbi Aryeh Leb Ashkenazi szavai alapján jegyezte le Avraham Khalfon (1735–1819/1820). Hogy a forrás nyelve mi volt, sajnos a megjegyzésből nem állapítható meg, meghatározása tehát további kutatásokat igényel.

Eliyahu Guedj azonban nem csak műfaji újítása miatt érdekes. Guedj igen termékeny alkotó, aki a populáris irodalom mellett számos vallási témájú judeo-arab és héber nyelvű mű szerzője és szerkesztője is egyúttal.

Munkásságát tanulmányozva, a korábban már vázolt, judeo-arab irodalmi és nyelvészeti kutatások mellett is számos vizsgálatot végezhetünk, ugyanis művei

³ A héber szavak átírásának alapjául a nemzetközi átírás szolgál, azzal a különbséggel, hogy a ן (*hef*) betű „ch”-val jelölt. Lásd Laczkó – Mártonfi 2004: 264.

⁴ Attal 2007: 23 alapján. Több katalógus szerint 1904-ben halt meg.

⁵ Több műve is van, melyet más szerző (esetleg rokon) halála után szerkesztett és adott ki.

⁶ Vassel 1904: 373 legalábbis elismeri, hogy tunéziai írótól korábban kiadott populáris művet nem talált.

⁷ In *Maaseh Shaashuim* – Ayzik Tirna 14. századi rabbi legendájának adaptációja, lásd Komoróczy 2007: 32–38.

⁸ Lásd Clouston 1884: 44 és Comparetti 1882.

több megválaszolendő kérdést is felvetnek. Először is: kérdés, hogy ugyanazon szerző ugyanazon nyelven (judeo-arabul) írt, de különböző témájú (populáris és vallási irodalmi) műveit eltérő vagy azonos célközönségnek szánta-e, és a két típusban használt nyelvezet és stílus mennyiben tér el egymástól.⁹ Továbbá: a művek forrásának felderítése is jórészt megoldásra váró feladat még – hiszen legyen szó akár vallásos, akár populáris irodalomról, a művek legnagyobb része fordítás vagy parafrázis, melyek eredetije nem mindig van *explicité*, illetve filológiai pontossággal megjelölve a művek végén –, s a forrás- és a célszöveg összehasonlításával fordításelméleti kérdések megválaszolására is sor kerülhet.

Mindezekon felül fontos kultúrtörténeti és judaisztikai jellegű felfedezéseket is tehetünk: Guedj művei – kiadjuk és a kiadás egyéb adatai is – segíthetnek nekünk feltérképezni az észak-afrikai zsidóság kulturális és vallási állapotát, műveltségük, iskolázottságuk fokát, és a korszak politikai-gazdasági viszonyait.

ELIJAHU CHAY BEN YOSEF GUEDJ ÉLETÉRŐL RÖVIDEN

Eliyah Chay ben Yosef Guedj 1830 körül született Tuniszban, és 1912-ben hunyt el ugyanott. Vassel a *Revue Tunisienne* 1904-es számától kezdődően megjelentetett, később könyv formátumban is kiadott *La littérature populaire des israélites tunisiens*¹⁰ című sorozatában említi őt, valamint – a bibliográfia alapján – elsőként nyomtatásban megjelent művét, melyet, mint egy „tunéziai zsidótól származó legrégebbi népszerű írást”,¹¹ jellemez.

Életéről Vassel megjegyzi, hogy húsz évet élt Algírban. Ezt alátámasztja egy hivatalos irat is, amely Algír egyik főrabbijától, Isaac Blochtól származik, melyben 1890. május 17-én a hatvan éves Guedj-et alkalmassá nyilvánítja a midrás tanítói posztjának betöltésére.

1904 előtt valamivel azonban már biztosan Tuniszban élt, Vassel ugyanis a sorozat 1904-ben megjelentetett első részeiben már úgy említi, mintha itt találkozott volna a szerzővel. Írásában Eliyah Guedj-t fehér szakállú, bozontos szemöldökű és ragyogó tekintetű, életerővel teli öregembernek festi le.

BIBLIOGRÁFIA¹²

Szerzőnk nyomtatásban megjelent művei témájukat tekintve a következő csoportokra oszthatók:

- vallásos irodalom héber nyelven
- vallásos irodalom judeo-arab fordítással

⁹ A különböző célú nyelvhasználatról lásd Chetrit 2003: 128.

¹⁰ A francia szöveg fordításáért köszönet illeti Kövér Andrást.

¹¹ Vassel 1904: 373.

¹² A bibliográfia Komoróczy 2011 bibliográfiai rendszere alapján készült.

- vallásos irodalom judeo-arab nyelven
- népszerű irodalom judeo-arab nyelven.

Az alábbiakban közöljük Eliyahu Guedj műveinek bibliográfiai adatait (a teljesség igénye nélkül), a kutatás során szerzett adatokkal és információkkal együtt.

1. סדר הגדה של פסח

מעא תפסיר בלגווא מתע אלערבי מתע תונס¹³

*Seder hagada shel pesach maa tafsir bi-legva mata l-arabi mata tunis*¹⁴

a.

Kiadás helye: Livorno
Dátum: 5619 [1859/1860]
Kiadó/Nyomda:
Méreték: 72 oldal
Megjegyzés:
Állományi adatok: British Library
Referencia: Corré: 51.

b.

Kiadás helye: Livorno
Dátum: 5629 [1869/1870]; 5642 [1882/1883]
Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta ve-chavero
Méreték: 15*21 cm; 72 oldal
Megjegyzés:
Állományi adatok:
Referencia: Attal 2007: 110.,115. tétel; Steinschneider: 294.

c.

Kiadás helye: Livorno
Dátum: 5633 [1873/1874]; 5638 [1877/1878]; 5645 [1885/1886];
5651 [1890/1891]; 5659 [1898/1899];
5664 [1903/1904]; 5682 [1921/1922]; 5693 [1932/1933];
5708 [1947/1948]; 5611 [1950/1951]; 5717 [1950/1957];
Kiadó/Nyomda: Shlomo Bilforti ve-chavero
Méreték: 18*25 cm; 88 oldal
Megjegyzés: Pészachi *haggada* judeo-arab fordítással a tuniszi közösség szokásai szerint. Benne: *Pijjut* Eliyahu Guedj-től: *Khalini neskar ya yehudi* (lásd: 18. tétel) és a *Shirat ha-yam* judeo-arab nyelven, pontozott szöveggel, valamint Shlomo Zarka judeo-arab *pijjuhá*.
Állományi adatok: Bodleian; The National Library of Israel; Chabad-Lubavitch Library;

¹³ A judeo-arab karakterek írásánál az eredeti formával lehetőség szerint leginkább egyező saját szerkesztésű betűtípust alkalmaztam.

¹⁴ A judeo-arab szöveg átírása a héber betűk nemzetközi átírása alapján. A *dəsim* és a *gaṇn* egyaránt „g”-vel jelölt.

Referencia: hebrewbooks.org; Jewish Theological Seminary
Attal 2007: 111, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
124. tétel; Steinschneider: 294; Cowley 1971: 222.

d.

Kiadás helye: Livorno
Dátum: 5634 [1874/1875]
Kiadó/Nyomda:
Méret:ek:
Megjegyzés:
Állományi adatok:
Referencia: Attal 2007: 112. tétel.

Újabb reprint kiadások:

e.

Kiadás helye: Tel-Aviv
Dátum: 1962
Kiadó/Nyomda: Pardes
Méret:ek:
Megjegyzés: Az 1933-as Livorno-kiadás reprintje.
Állományi adatok:
Referencia:

f.

Kiadás helye: Jeruzsálem
Dátum: 763 [2003/2004]
Kiadó/Nyomda: Otsrot ha-magreb
Méret:ek: 17,5*24,5 cm; 88 [6] oldal
Megjegyzés: Az 1933-as Livorno kiadás reprintje.
Állományi adatok:
Referencia:

2. סדר הגדה של פסח ושרח ערבי מתע תונס
Seder hagada shel pesach va-sharch arabi mata tunis

Kiadás helye: Livorno
Dátum: 5647 [1887/1888]
Kiadó/Nyomda: Eliyahu ben Amozeg u-vanav
Méret:ek: 15*21 cm; 68 oldal
Megjegyzés:
Állományi adatok:
Referencia: Attal 2007: 117. tétel.

3. ספר מעשה שעשועים (חלק ראשון, שני)
Sefer maaseh shaasbuim (vol. 1–2.)

Kiadás helye: Livorno
Dátum: 5628 [1867/1868]
Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta ve-chavero
Méret:ek: 12*19 cm; vol.1: 78 oldal, vol. 2: 41 oldal

- Megjegyzés: Judeo-arab történetek, héber bevezetővel. Benne: A második kötet végén: אותות השמיים (*Otot ha-shamayim*), mezőgazdasági naptár judeo-arab nyelven.
- Állományi adatok: Bodleian; Harvard; National Library of Israel; Jewish Theological Seminary
- Referencia: Steinschneider 1902: 268, 273, 336–337;¹⁵ Cowley 1971: 222; Vassel 1905: 218; Corré: 52; Avishur: 154; Attal 2007: 781. tétel; Tobi 1996: 219.

4. סדר ותיקון ברכת החמה בחקופתה
Seder ve-tiqun birkat ha-chamah bi-tqufatah

- Kiadás helye: Livorno
- Dátum: 5629 [1868/1869]
- Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta
- Méreték: 14 cm; 8 oldal
- Megjegyzés: Imarend héber nyelven.
- Állományi adatok: The National Library of Israel; hebrewbooks.org
- Referencia:

5. תרטיב קדש ורחץ
Tartiv qodesh u-rachats

- Kiadás helye: Livorno
- Dátum: 5631 [1870/1871]
- Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta ve-chavero
- Méreték: 22*39 cm; 1 oldal
- Megjegyzés: Pészach imarendje judeo-arab nyelven.
- Állományi adatok: The National Library of Israel
- Referencia: Attal 2007: 125. tétel.

További kiadása:

- Kiadás helye: Tunisz
- Dátum: 566? [190?]
- Kiadó/Nyomda: Uzan
- Méreték:
- Állományi adatok: The National Library of Israel.
- Referencia:

6. ספר הזוהר
Sefer ha-zohar

- Kiadás helye: Livorno
- Dátum: 5632 [1871/1872] – 5644 [1883/1884]
- Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta
- Méreték:

¹⁵ Itt a mű tartalomjegyzékét is közli.

Megjegyzés: Több részben kiadott. Valószínűleg apja, Yosef Guedj munkája nyomán.
 Állományi adatok: The National Library of Israel.
 Referencia:

7. ספר תוכחת מגולב והוא ספר משלי עם תרגום ערבי
Sefer tokhachat megulab ve-hu sefer mishlei im targum aravi

a.

Kiadás helye: Livorno
 Dátum: 5632 [1871/1872]
 Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta ve-chavero
 Méretek: 16 cm; 112 oldal
 Megjegyzés: Példabeszédek könyve és fordítása judeo-arab nyelven. Az utolsó négy oldalon *pijjutok*kal.
 Állományi adatok: The National Library of Israel.
 Referencia:

b.

Kiadás helye: Livorno
 Dátum: 5644 [1883/1884]
 Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta
 Méretek: 18 cm; 104 oldal
 Megjegyzés: Példabeszédek könyve és fordítása judeo-arab nyelven.
 Állományi adatok: The National Library of Israel.
 Referencia:

8. ספר תפלה בכל לשון
Sefer tfilah be-khol lashon

Kiadás helye: Livorno
 Dátum: 5643 [1882/1883]
 Kiadó/Nyomda: Yisrael Qushta
 Méretek: 12*18 cm; 538 oldal
 Megjegyzés: Imák héber és judeo-arab nyelven, szefárdi imarend szerint. Vassel 1907: 431 szerint 1907-ben Sion Uzan készült újratyomni.
 Állományi adatok: The National Library of Israel; Chabad-Lubavitch Library
 Referencia: Attal 2007: 89. tétel; Vassel 1907: 431.

9. מבקשי ה' בקשות של שב"ק ותקון לאה ופיוטים ופזמונים
Mevaqshei ha-Shem baqasot shel shabat qadosh ve-tikun laah u-fiyutin u-fizmonim

Kiadás helye: Algír
 Dátum: 5647 [1886/1887]
 Kiadó/Nyomda: Benei Yakov
 Méretek: 16 cm; 96 oldal
 Megjegyzés: *Pijjutok*, szombatú imarend algériai szokás szerint, judeo-arab és héber nyelven. A kötet címlapja nem oda tartozó; egy másik mű, a *Sefer shirei zimrah* borítója. Héber és latin ol-

dalszámozás. Benne: utolsó 14 számozatlan oldalon *Seder pidyon ha-ben* arabul, az algíri közösség szokásai szerint.
The National Library of Israel (e-book)
Attal 1986: 568.

Állományi adatok:
Referencia:

10. פרסומי נסה די פורים בלשון ערבי
Pirumei nisab di purim be-lashon aravi

Kiadás helye: Algír
Dátum: 5647 [1886/1887]
Kiadó/Nyomda: Yakov ben Eliyahu Guedj
Méreték: 16 cm; 84 oldal
Megjegyzés: Eszter könyvének parafrázisa. Benne: Maimonides *pijjuṭa*. Vallási előírások, *megilla*, *pijjuṭ* judeo-arab nyelven.
Állományi adatok: The National Library of Israel; Bodleian
Referencia: Attal 1986: 566; Cowley 1971: 222; Corré 1989: 53.

11. ספר שפתי רננות
Sefer siftei renanot

Kiadás helye: Algír
Dátum: 5648 [1887/1888]
Kiadó/Nyomda: Yakov Guedj
Méreték: 18 cm; 160 oldal
Megjegyzés:
Állományi adatok: The National Library of Israel; Harvard
Referencia: Attal 1986: 566.

12. ספר חסד ואמת
Sefer chesed ve-emet

Kiadás helye: Algír
Dátum: 5648 [1887/1888]
Kiadó/Nyomda: Benei Yakov Guedj
(Jacob Guedj, Rue du Dey 9, Faubourg, Bab el-Oued)
Méreték: 19 cm; 308 oldal
Megjegyzés: Vallásos munka Algír közösségének szokásai alapján, *pijjuṭ*, héber nyelven. Benne: Rabbik *kaddisa* latin átírással.
Állományi adatok: hebrewbooks.org; The National Library of Israel
Referencia: Attal 1986: 566.

13. ספר זה השלחן (חלק ראשון)
Sefer zeh ha-shulchan (vol. 1.)

Kiadás helye: Algír
Dátum: 5649 [1888/1889]
Kiadó/Nyomda: Benei Yakov
Méreték: 19 cm; 61 oldal

- Megjegyzés: Vallásos munka héber nyelven. Benne: *Romemot Avraham Lalush*.¹⁶
- Állományi adatok: Chabad-Lubavitsh Library; The National Library of Israel
- Referencia: Attal 1986: 566.
14. זה השלחן (חלק שני)
Zeh ha-shulchan vol. 2.
- Kiadás helye: Algír
- Dátum: 5649 [1888/1889]
- Kiadó/Nyomda: Benei Yakov
(Jacob Guedj, Rue de la Bouzarea, 22, Faubourg, Bab el-Oued)
- Méreték: 25 cm; 304 oldal
- Megjegyzés: Vallási előírások Algír közösségének szokásai alapján, imarend héber és judeo-arab nyelven. Benne: *Seder pidyon ha-ben* judeo-arab magyarázattal és *Dinei bigúr*, a rabbik *kaddis*-ával latin betűs átírásban.
- Állományi adatok: Chabad-Lubavitsh Library; The National Library of Israel;
- Referencia: hebrewbooks.org
Attal 1986: 567.
15. דבר אליהו
Devar Eliyahu
- a. חדושים על מסכת ברכות, רוב סדר מועד וגטין
Chidushim al masekhet berakhot, rov seder moed ve-gitin
- Kiadás helye: Algír
- Dátum: 1888–1890
- Kiadó/Nyomda:
- Méreték: 138 oldal
- Megjegyzés: Talmudmagyarázat kéziratban.
- Állományi adatok: The National Library of Israel.
- Referencia:
- b. חדושים על בבא קמא וגטין
Chidushim al bava kama ve-gitin
- Kiadás helye:
- Dátum: 18??
- Kiadó/Nyomda:
- Méreték: 23.3*16.8*2.0 cm; 36 oldal
- Megjegyzés: Talmudmagyarázat kéziratban. Egybekötve a 16. számú kézirattal.
- Állományi adatok: The National Library of Israel; Jewish Theological Seminary.

¹⁶ Lásd 22. tétel.

16. ארתא דמלתא
Orcha de-milta

Kiadás helye:
Dátum: 18??
Kiadó/Nyomda:
Méretetek: 18 oldal
Megjegyzés: Egybekötve a 15b. számú kézirattal.
Állományi adatok: Jewish Theological Seminary
Referencia:

17. ספר שירי זמרה שירה חדשה מרבני וגאוני העיר רבתי עם ע"ת ארם צובה
Sefer shirei zimrah shirah chadashah me-rabanei u-geonei ha-ir rabati im aseret yemei teshuva aram tsovah

Kiadás helye: Algír
Dátum: 5649 [1888/1889]
Kiadó/Nyomda: Benei Yakov Guedj
Méretetek: 17 cm; 130 oldal
Megjegyzés: Vallásos költemények héber nyelven.
Steinschneidernél¹⁷ is megtalálható a *Shirei zimrah* cím, de a szerző ismeretlen, a kiadás pedig Livorno 1872: 98. Említi, hogy Guedj neve szerepel egy *piju*-ban.
Állományi adatok: Bodleian; The National Library of Israel
Referencia: Attal 1986: 567; Cowley 1971: 222.

18. כליני נסכר יא יהודי
Khalini neskar ya yebudi

Kiadás helye: Tunisz
Dátum: 1890 körül (dátum nélkül)
Kiadó/Nyomda: Sion Uzan
(Souk el-Bey, n. 29, Tunis)
Méretetek: 15*24 cm; 4 oldal
Megjegyzés: Vers – akrosztikon, judeo-arab. A kezdbetűk kiadják Eliyahu ben R. Yosef Guedj nevét. Vassel szerint más művek részeként is kiadták. Guedj *haggád*-ában biztosan szerepel (lásd: 1c. tétel).
Állományi adatok:
Referencia: Attal 2007: 189. tétel; Vassel 1905: 135.

19. ספר מעשה צדיקים כתאב אלול – אלכאמס
Sefer maaseh tsadiqim vol. 1-5.

Kiadás helye: Algír
Dátum: 5651-5652 [1890/1891–1892]
Kiadó/Nyomda: Stampa Yakov Guedj

¹⁷ Steinschneider 1902: 298.

- (Jacob Guedj, Place le Lièvre, 1 Faubourg, Bab el-Oued)
 Méretek: 23 cm; 64 oldal (minden kötet)
 Megjegyzés: Szórakoztató történetek judeo-arab nyelven. Judeo-arab nyelvű címlap, héber nyelvű bevezető. Ezek alapján 21 kötetesre tervezett sorozat.
 Állományi adatok: Bodleian; The National Library of Israel
 Referencia: Attal 1986: 568; Cowley 1971: 222; Corrê: 66, 67; Avishur 2007: 154.
20. שאלות ותשובות מגן דוד
Sheelot u-teshuvot Magen David
 Kiadás helye: Algír
 Dátum: 5651 [1890/1891]
 Kiadó/Nyomda: Yakov ben Eliyahu Guedj
 (Imprimerie Jacob Guedj, Place le Lièvre, 1, Alger)
 Méretek: 30 cm; 196 oldal
 Megjegyzés: Nagybátyja, Mordechai ben David Guedj (h. 1891) *responzum*ainak szerkesztője.
 Állományi adatok: hebrewbooks.org; The National Library of Israel
 Referencia: Attal 1986: 567.
21. ספר רעשים ורעמים
Sefer raashim u-raamim
 Kiadás helye: Algír
 Dátum: 5651 [1890/1891]
 Kiadó/Nyomda: Yakov Guedj
 Méretek: 15 cm; 36 oldal
 Megjegyzés: Shlomo Azrad műve, Eliyahu Guedj szerkesztő.
 Állományi adatok: The National Library of Israel
 Referencia: Attal 1986: 567
22. ספר רוממות א"ל
Sefer romemot Avraham Lalush
 Kiadás helye: Algír
 Dátum: 5653 [1892/1893]
 Kiadó/Nyomda: Yakov ben Rabbi Eliyahu Guedj
 (Jacob Guedj, Place le Lièvre, 1 Faubourg, Bab el-Oued)
 Méretek: 21 cm; 20 oldal; 32 oldal
 Megjegyzés: Ünnepi könyörgések héber nyelven, judeo-arab szavakkal, részekkel. A szerző Avraham Lalush, Eliyahu Guedj szerkesztő.
 Állományi adatok: hebrewbooks.org; The National Library of Israel
 Referencia: Attal 1986: 568, 569.

23. ספר פרי עץ הדר
Sefer peri ets ha-dar

Kiadás helye: Algír
 Dátum: 5654 [1893/1894]
 Kiadó/Nyomda: Yakov ben Eliyahu Guedj
 Méretek: 16 cm; 64 oldal
 Megjegyzés: *Tu BiShvat* imarendje; gyümölcsök áldásai és nevei judeo-arab és francia nyelven. Benne: *Seder birkat ilanot*.
 Állományi adatok: Chabad-Lubavitsh Library; Bodleian; The National Library of Israel
 Referencia: Attal 1986: 569; Cowley 1971: 222.

24. ספר דת יהודית בלערבי
Sefer dat yehudit bi-l-arabi

Kiadás helye: Algír
 Dátum: (5615 [1854/1855]); 5654 [1893/1894]; 5660 [1899/1900]; 1905
 Kiadó/Nyomda: Benei Yakov Guedj
 Méretek: 16 cm; 104 oldal
 Megjegyzés: Vallási előírások nők számára judeo-arab nyelven. Lehetőséges, hogy a mű Avraham Laredo azonos című ladino művének judeo-arab fordítása, amely először 1827-ben jelent meg Livornóban. Attal bibliográfiája alapján¹⁸ az látszik, hogy az első, 1854/1855-ös kiadás Yakov Ankava munkája (kiadó: Cohen [Solal], Algír), melyet Rashi betűkkel szedtek, ezért volt szükség egy második, kvadrát betűs kiadásra. Itt már Eliyahu Guedj-t tünteti fel szerzőként.
 Állományi adatok: Bodleian; Harvard; Jewish Theological Seminary
 Referencia: Cowley 1971: 222; Attal 1986: 569; Corré: 53, 54; Tobi 1996: 219.

25. גנאת ביצה חלווה ובאלצחח
Gnayat bayda chalvah va-balsachchah

Kiadás helye: Tunisz
 Dátum: 567? [191?]
 Kiadó/Nyomda: al-matbaah ash-sharqiyya
 Méretek: 18 cm; 8 oldal
 Megjegyzés: Eliyahu Guedj közreműködőként van feltüntetve, de lehetséges, hogy csak eredeti kiadója volt a könyvnek.
 Állományi adatok: The National Library of Israel

¹⁸ Attal 1986: 564 és Corré 1989: 50.

ÖSSZEGZÉS

A bibliográfiában felsoroltak önmagukban is bizonyítják, hogy Eliyahu Guedj munkássága nagyobb figyelemre érdemes, valamint, hogy jelentősége még egy területen biztosan megmutatkozik: a héber nyomtatástörténet területén.

Amint a bibliográfiából látható, első műveit 1886 előtt még Livornóban, Dél-Olaszországban nyomtatták (történeti tény az észak-afrikai és livornói zsidó közösségek szoros kapcsolata),¹⁹ a későbbieket viszont – 1886-tól 1893-ig – már fia, Jakov Guedj nyomtatta Algírban, az általa elsők között alapított héber/judeo-arab nyomdában.²⁰ Valamikor 1893 körül ez a nyomda – valószínűleg az egész családdal együtt – áttelepült Tuniszba. Az 1900-as években még néhány Eliyahu Guedj mű jelent meg itt, számtalan más szerző könyve mellett.

Kissé kiterjesztve tehát a kutatást, a család eredetétől indulva Eliyahu Guedj életén-munkásságán át, valamint leszármazottai sorsán keresztül olyan értékes tudás birtokába juthatunk, amely akár az egész észak-afrikai zsidó történelembé és kultúrtörténetbe izgalmas és alapos betekintést engedhet.

A HIVATKOZOTT KÖNYVTÁRAK ADATAI

- *The National Library of Israel* - The National Library of Israel, Jerusalem
- *British Library* - The British Library, London
- *Bodleian* – Bodleian Library, University of Oxford
- *Chabad-Lubavitch Library* – Chabad-Lubavitch Library, Brooklyn, New York
- *Harvard* – Harvard University Library
- *Jewish Theological Seminary* – Library of the Jewish Theological Seminary, New York
- *hebrewbooks.org* – digitalizált héber könyvek a hebrewbooks.org című honlapon.

A HIVATKOZOTT BIBLIOGRÁFIAI FORRÁSOK

- | | |
|------------|---|
| Attal 1986 | Robert Attal – Meira Harroch, „Ha-defus ha-ivri be-algir”, in <i>Kiryat Sefer</i> , vol. 61, 3 (1986–1987): 561–572. |
| Attal 2007 | Robert Attal, <i>Ha-sifrut ha-aravit ha-yehudit be-tunisiyah: meah shanot yetzirah (1861–1961)</i> , Yerushalayim: Yad Yitschaq ben Tsevi [<i>Mekhon ben-Tsevi le-cheqer qebilot Yisrael ba-Mizrach</i>]. |
| Corré 1989 | Alan D. Corré, <i>A Corpus of Judeo-Arabic Texts</i> , ²¹ eredetileg in <i>A 'Diskionary' and Chrestomathy of Modern Literary Judeo-Arabic</i> . LRC Software. |

¹⁹ Laskier 2003: 53.

²⁰ Attal 1986: 562.

²¹ https://pantherfile.uwm.edu/corre/www/jatexts/Text_Corpus.pdf

- Vassel 1904 Eusèbe Vassel, „La littérature populaire des israélites tunisiens”, in *Revue Tunisienne*, 273–288, 371–390, 495–507.
- Vassel 1905 Eusèbe Vassel, „La littérature populaire des israélites tunisiens”, in *Revue Tunisienne*, 26–40, 121–135, 207–220, 322–335, 453–459, 538–553.
- Vassel 1907 Eusèbe Vassel, „La littérature populaire des israélites tunisiens”, in *Revue Tunisienne*, 51–63, 137–146, 292–301, 365–380, 426–437.

FELHASZNÁLT EGYÉB IRODALOM

- Avishur 1998 Yitzchak Avishur, *Shivchei ha-Rambam*, Jerusalem: ha-Universita ha-Ivrit.
- Chetrit 2003 Joseph Chetrit, „Judeo-Arabic”, in Reeva Spector Simon – Michael Menahem Laskier – Sara Reuger (szerk.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York: Columbia University Press, 128–133.
- Clouston 1884 A. W. Clouston, *The Book of Sindibad*, Private.
- Comparetti 1882 Domenico Comparetti, *Researches Respecting the Book of Sindibad*.
- Cowley 1971 A. E. Cowley, *A Concise Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bodleian Library*, Oxford: Oxford University Press [reprint of the 1929 Edition].
- Komoróczy 2007 Komoróczy Szonja Ráhel, *The History of Yiddish Culture in Hungary* (Doktori értekezés), University of Oxford.
- Komoróczy 2011 Komoróczy Szonja Ráhel, *The Yiddish Printing in Hungary: An Annotated Bibliography* (Hungaria Judaica 25), Budapest: Center for Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences.
- Laczkó – Mártonfi 2004 Laczkó Krisztina – Mártonfi Attila, *Hehyesirás*, Budapest: Osiris.
- Laskier 2003 Reeva Spector Simon – Michael Menahem Laskier – Sara Reuger (szerk.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York: Columbia University Press.
- Tobi 1996 Yosef Tobi, „The Flowering of Judeo-Arabic Literature in North Africa, 1850–1950”, in Harvey Goldberg (szerk.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries, History and Culture in the Modern Era*, Bloomington: Indiana University Press, 213–225.
- Steinschneider 1902 Moritz Steinschneider, *Die Arabische Literatur der Juden*, Francofurti a. M.: J. Kauffmann.

19. SZÁZAD ELŐTTI MAGYAR VONATKOZÁSÚ JIDDIS IRODALOM ANNOTÁLT BIBLIOGRÁFIA

Komoróczy Szonja Rábel

Általánosan ismert és elfogadott tény, hogy a magyar zsidóság beszélt nyelve a kezdetektől jiddis volt. A helyzet az ország nyugati részeiben, urbanizált központjaiban, modern, asszimilálódó közösségeiben kezdett változni a 19. század közepén, ahol a jiddist fokozatosan felváltotta a jüdisch-deutsch, majd a német, és végül a magyar. Az ország északi és keleti területein, vallásos, *orthodox* közegekben azonban a jiddis maradt az elsődleges beszélt nyelv a vészkorszakig, és az innen elszármazó haszid közösségek egy részében megtartja ezt a szerepét mind a mai napig.

A magyar jiddis források jelentős része 1814 utánról származik. 1814 fontos választóvonal több szempontból is. Egyrészt ebben az évben jelent meg a haszidizmus egyik legfontosabb első műve, az anonim *Sivhe ha-Best* ['A Baal Sem Tov dicsérete'] jiddisül, és a jiddis irodalom- és kultúrtörténet hagyományosan 1814-ig beszél korai jiddis irodalomról.¹ Másrészt ekkor kezdte meg működését a budai Egyetemi Nyomda héber szekciója, az első héber nyomda Magyarországon, amelyet idővel sok más nyomda is követett – így 1814 tekinthető a magyarországi héber és jiddis könyvnyomtatás kezdetének. 1814 után, a magyar jiddis könyvnyomtatás bő 130 éve során már mintegy 700 könyv és időszak kiadvány jelent meg jiddisül.²

JIDDIS MAGYARORSZÁGON A KORAI IDŐKBEN

Az 1814-et megelőző időszakból lényegesen kevesebb jiddis forrás maradt fenn. Azon túl, hogy a magyar zsidó szerzők ekkor még külföldre vitték műveiket nyomtatni, és a magyar zsidóság külföldről elégítette ki könyvszükségleteit, ennek az alapvető oka az, hogy a felvilágosodás és az asszimiláció hatásainak megjelenése előtt a jiddis helyzete és szerepe olyan volt Magyarországon is, mint az askenázi zsidó világban általában: a jiddis elsősorban beszélt nyelv volt.

¹ Vö. pl. Zfatman 1985.

² Komoróczy 2011b.

A zsidó közösségekre ekkor külső és belső többnyelvűség (*diglosszia*) volt jellemző: egyrészt tudtak a nem-zsidó környezet hivatalos és kisebbségi nyelvén / nyelvein, másrészt egymás között jiddisül beszéltek, miközben a hagyományos írásbeliség, a tanulás, a szent irodalom nyelve a héber és az arámi voltak. A jiddis és a héber–arámi jelen voltak a zsidó közösségek mindennapjaiban, de más-más szerepet tölthettek be, és más volt eszméletük is.

A héber és az arámi szent nyelvnek számítottak: közös, jiddis nevük is *lesn kojdes* [*leson kodes*, 'szent nyelv']. Ez volt a vallási irodalom és a tradicionális szöveggközpontú tanulás tárgya és nyelve, és általában az írásbeliségé is. Hosszú ideig az írott, illetve nyomtatott művek jelentős része héberül, arámiul jelent meg. Ez volt a rabbinikus művek, a *biddusim*- ['újító magyarázat'] és a *responsum*-irodalom nyelve még akkor is, ha az írók maguk jiddisül beszéltek. Ugyanazt a *drásét* ['hítszónoklat'] például, amelyet szóban jiddisül mondott el a rabbi, már héberül írta le, és héberül jelentette meg. A szent nyelven írt szövegek fölött is jiddisül zajlottak a *jesivában* a szóbeli viták, az ekkor megfogalmazódott új értelmezések, újítások azonban már megint a szent nyelven jelentek meg. A rabbihoz szóban jiddisül fordultak *halakhikus* kérdéssel, ő is jiddisül válaszolt, de ha válaszáat és okfejtését leírta, azt már héberül tette.

A jiddis ezzel szemben a szóbeliség, a mindennapi élet nyelve volt. Az askenázi zsidóság minden helyzetben jiddisül beszélt, vitatkozott, tanult és énekelt, otthon és a tanházban egyaránt. A szent nyelvvel ellentétben a jiddis profán nyelvnek számított, és hagyományosan a tudatlanság, tanulatlanság jelképe lett. Tanult embernek ezért szinte szégyennek számított jiddisül írni és olvasni, és a héber–arámi könyveknek is mindig magasabb volt a státusuk. A tradicionális zsidó világban ráadásul a tanulás, a rituálé, a tanház a férfiak területe, az otthon és a hétköznapi élet pedig a nőké. Leegyszerűsítve tehát: míg a héber–arámi a tanult férfiak nyelve volt, a jiddis a tanulatlanoké, a nőké.³

A jiddis így hosszú ideig kizárólag néhány műfajban és formában jelent meg írásban, és csak fokozatosan hódított teret magának. Ha viszont megjelentek jiddis szövegek és könyvek, azokon általában látszódott, hogy más a jiddis és a szent szövegek státusa. Többnyelvű könyvekben például a jiddis szöveget általában kisebbre szedték, mint a héber–arámit, és az alá vagy mellé helyezték – helyezik gyakran ma is –, annak gyakorlatilag alárendelve. A jiddis szövegeket továbbá a nyomtatás kezdetétől gyakran más betűtípussal szedték, melynek nevei *maskit*, *vajbertajts ojsziesz* ['női-német (jiddis) betűk'], valamint a legtöbbet nyomtatott jiddis könyv, a hetiszakaszok szerint csoportosított, bibliai és posztbiblikus vallási törvényeket, példázatokot és legendákat tartalmazó *Cenerene* alapján *Cur- / Cenerene-ojsziesz* ['Cenerene-betűk']. Az egynyelvű jiddis könyveket pedig gyengébb minőségben, silányabb papírra nyomtatták – így nem csak presztízszük, de minőségük miatt is kisebb eséllyel maradtak fenn.

³ A korai jiddis „nőiességéről” lásd Níger 1915.

ELSŐ JIDDIS FORRÁSOK MAGYARORSZÁGRÓL

Az első ismert jiddis írásos emlék Magyarországról 1417-ből származik:⁴ a Nemzeti Múzeum levéltárában található egy kölcsönügylettel kapcsolatos váltólevél németül, melyből kiderül, hogy két nem-zsidó, Orig Mátyás és János kölcsönt vettek fel egy Isserlein nevű zsidótól – valószínűleg Izzerl von Oedenburgtól, aki a 14. század végén volt gazdag és befolyásos zsidó Sopronban és Bécsben, vagy valamelyik leszármazottjától⁵ –, és a váltólevél végére a zsidó odaírta röviden jiddisül a levél tartalmát. Ez a jelenség a korban gyakori volt szerte az askenázi világban.⁶ Levéltári forrásokban több hasonló, hosszabb-rövidebb jiddis összefoglaló található Magyarországról is a 15. századból és későbből, német, magyar vagy latin dokumentumok végén – a *Magyar-Zsidó Oklevéltár* több tucat ilyen forrást sorol fel a 15–18. századból. A jiddis levéltári források feltérképezése és számbavétele még várat magára.

MAGYAR VONATKOZÁSÚ JIDDIS FORRÁSOK

Az 1814 előtti időkből lényegesen több adat található magyar vonatkozású jiddis forrásokról, a nemzetközi és a magyar szakirodalomban egyaránt. Bibliográfiai szempontból eleve a jiddis kultúrtörténet legjobban dokumentált korszaka a korai. Moritz Steinschneidernek (1817–1907), a Wissenschaft des Judentums nagy tudósának és bibliográfusának korszakalkotó műve, a korai jiddis művek első bibliográfiája, a *Jüdisch-Deutsche Literatur*⁷ több magyar vonatkozású, vagy magyar szerző által írt művet is tartalmaz. Hasonlóan fontos forrás a zsidó történész és jiddisista Jacob Shtatzky (1893–1956) korai jiddis nyomtatott könyveket feldolgozó kéziratos bibliográfiája is.⁸ A héber könyvtörténet nagy bibliográfiái is fontos adatokkal szolgálnak a korszak magyar vonatkozású jiddis forrásairól. A kifejezetten magyar vonatkozású héber és jiddis művek számbavételére elsőként Kohn Sámuel (1841–1920) tett kísérletet.⁹ Dán Róbert (1936–1986) rövid cikkben ismertette a 16–17. századi forrásokat.¹⁰ Kohn Sámuel gyűjtését egészíti ki Scheiber Sándor (1913–1985) bibliográfiája,¹¹ és ezekből indult ki Shlomo Spitzer és Komoróczy Géza 1686 előtti anyagokat tartalmazó forrásgyűjteménye is.¹²

⁴ MZSO 1: 145–146, no. 109.

⁵ Grünvald 1961.

⁶ Dinse 1974: 18–20.

⁷ Steinschneider 1848–49.

⁸ Shtatzky 1927.

⁹ Kohn 1881.

¹⁰ Dán 1965.

¹¹ Scheiber 1990.

¹² Spitzer – Komoróczy 2003.

Az alábbi bibliográfia többek között ezen források alapján veszi számba a magyar vonatkozással bíró jiddis forrásokat, az első nyomtatásban is megjelent ilyen műtől 1814-ig. Tartalmaz liturgiai művek és etikai tanítások jiddis fordításait, legendákat, históriás énekeket. Ezek a művek egyrészt nyelvészeti, nyelvtörténeti, szociolingvisztikai szempontból érdekesek, másrészt gyakran fontos történelmi forrásként is szolgálnak. A bibliográfia az egyes tételeknél feltünteti – a teljesség igénye nélkül – a művek kiadási adatait, a fellelhetőséget, a rájuk történő szakirodalmi és bibliográfiai utalásokat, későbbi feldolgozásait is.

ר' אייזיק טירנא 1

R. Ajzik Tirna (Eizak / Izsák Tyrnan, Nagyszombati Izsák / Rit)

(15. század első fele)

Életéről igen kevés biztos adat áll rendelkezésünkre. Valószínűleg Ausztriában vagy Németországban született 1380–85 körül, a kor híres rabbijainál tanult Bécsben, Bécsújhelyen, majd Kremsben. Több helyen is szolgált rabbiként, főképp Alsó-Ausztriában, és valószínűleg a Felvidéken és Morvaországban is: Pozsonyban, Brnóban és akár Nagyszombatban. 1450 körül halt meg. Neve nem biztos, hogy Nagyszombatra utal, és az sem, hogy ő maga ott élt. Mindenesetre a történetírók jelentős része és a zsidó hagyomány egyaránt ezt feltételezi, és Nagyszombattal hozza kapcsolatba személyét és munkásságát.

1.1 ספר המנהגים

*Szefer ha-minbagim / Minhogim-bukh*¹³ [‘Szokások könyve’]

Ajzik Tirna héber szokás-könyvének (első kiadás: Velence, 1566) jiddis adaptációját Simon ben Jehuda Levi Ginzburg / Günzburg készítette (Velence: Zuan di Gara, 1590, 1593 stb., 4^o). A könyv az askenáz világ egyik legnépszerűbb jiddis könyve lett, több tucat kiadással.

Példány: (1593) BOD Opp 4^o 1005; Opp 4^o 1006; JNUL

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (149); Steinschneider 1852 (3819 [hibásan Mantovát nevezi meg kiadási helynek], 3820, 7214); Cowley 1929 („Simeon [Levi] Ginzburg b. Judah”); Dán 1965; Friedberg 1971 (*mem.*, 2175); Vinograd 1993 (Mantua 169; Venice 746, 784)

Feldolgozás / Kiadás:

¹³ A bibliográfiában a jiddis nevek és címek a nemzetközi tudományos irodalomban elfogadott YIVO írási rendszere szerint, „angolosan” szerepelnek. A héber címek viszont a mai izraeli kiejtés szerint, „magyaros” íráásban.

- Scott-Martin Kosoffsky, *Book of Customs*, San Francisco: Harper Collins, 2004 – modern adaptáció, az eredeti jiddis szöveg angol fordítása alapján

- 1.2 איין שיין מעשה פון הגאון הגדול רבי אייזק טירנא זצ"ל
Eyn sheyn mayse fun hagoen hagodl rebi Ayzik Tirna zatsal (Frankfurt a. M.: Anton Heins, 1715, 12°) [Kellemes történet a nagy tudósról, Rebbi Ajzik Tirnáról, emléke legyen áldott]

Népszerű és ismert legenda R. Ajzik Tirna lánya és a koronaherceg állítólagos szerelméről, illetve a zsidók kiűzetéséről Nagyszombatból. A legenda első ismert jiddis szövegét Salman London (1661–1748) jegyzi, aki számos jiddis könyv szerzőjeként és fordítójaként volt ismert.

Példány: Rosenthaliana (Leo Fuks collection, ROK 510)

Hivatkozás: Carmoly 1865; Steinschneider 1905 (77); Zfatman 1985; Vinograd 1993 (Frankfurt a. M. 334), Komoróczy 2011a

Feldolgozás / Kiadás:

- *Echa Elohim o maaszę rav se-era le-ba-gaon R. Jichak Tirna baal ha-Minhagim*, in Gabriel Polak, *Echa Elohim*, Königsberg, 1857 – a legenda héber adaptációja (Rosenthaliana, Amsterdam, ROS 1889 J30)
- גזירת טירנוי: איינע וואהרע אונד מערקווירדיגע געשיכטע פאן דער פערטרייבונג דער יהודים אויס טירנוי [Gezeyres Tirnoy: Eyne vahre und merkwürdige geschichte fon der fertreybung der yehudim oys Tirnoy], Buda: Universitäts Buchdruckerei, 1861 és 1870 – jüdisch-deutsch adaptáció
- *Maaszę bi-zman rabi Ichak Tirna / Riš*, in: Arje Loeb Aschkenazi / Abraham Khalfun: מעשה בזמן רבי יצחק טירנא ז"ל [Maaszę saashim], Livorno, 1868, 8°, 24–29 daf – judeo-arab adaptáció, szerzője Elijah Hai b. Josef Guedj (BOD, Oxford, Arab. e. 117)
- *Echa Elohim*, Bukarest: National, 1880 – a történet ladino változata (JNUL, Jeruzsálem, R 8= 50 A 307)
- *Echa Elohim: Sne meoraot*, Varso: Baumrister, 1898, 24 oldal – a héber adaptáció új kiadása (JNUL, Jeruzsálem, S 23 V 14143)
- *Echa Elohim, o maaszę rav aser era le-ba-gaon R. J. Tirna baal ha-minhagim...*, Lemberg: Ebner, 1929, 32 oldal – a héber adaptáció új kiadása (JNUL, Jeruzsálem, S 0= 93 A 3183)
- *Der kodoysch fun Tirna: historishe dertseylungen*, Varsó: Hinukh, 1932 – a történet modern irodalmi feldolgozása két kötetben Smuel

- (Jichak) Rotstein (1902–1978) által, aki több jiddis elbeszélést is írt, elsősorban nagy rabbikról és haszid vezetőkről (JNUL, Jeruzsalem, S 95 A 5922)
- הקדוש מטרנא: סיפור היסטורי [Ha-kados mi-Tirna: Szipur hisztori], Bne Brak: Necah, 1969 – Rotstein feldolgozásának héber fordítása (JNUL, Jeruzsalem, 69 A 1829, Harvard Library, Cambridge, MA, Heb 9913.74)
 - אצבע אלהים: ספר אות ומופת [Echa Elohim: Szefer ot u-mofet], Jeruzsalem, 1980, ca., 24 oldal – a korábbi héber adaptáció modern kiadása (JNUL, Jeruzsalem, S 42 A 1249)
 - Rothstein, Shmuel, *Heir to the Throne*, Feferkorn, Chana, ford., New York: CIS Publishers, 1990 – Rotstein változatának angol fordítása
 - א בליק אויף צוריק: דער זוהן פון קעניג פון אונגארין וויל זיך מגייר זיין, ער ווענדעט זיך צום אידישן רב און ער האט מורא דעס צו מאכן. וואס האט זיין טאטען געוואלט? [A blük oyf tsurik: Der zohn fun kenig fun Ungarin vil zikh megayer zayn, er vendet zikh tsum idishn rov un er hot moyre des tsu makehn. Vos hot vayter pasirt...], CD Rom, Jeruzsalem: Gal Paz, s. d. (1995–2000, ca.) – színházi adaptáció, melyet magyar származású haszidok adtak elő jiddisül Izraelben, vlsz. 1995–2000 körül, purimkor

2 רחל בת אפרים

Rahel bat Efraim

Magánlevél Buda megemlítésével (1566)

A prágai származású, Jeruzsálemben élő Rahel bat Efraimnak, Eliezer Sussman özvegyének jiddis levele fiához Kairóba, amelyben ír Budáról, illetve magyar származású zsidókról Jeruzsálemben. A Kairói Geniza anyagából.

Példány: CAM

Hivatkozás: Assaf 1946; Spitzer – Komoróczy 2003 (84)

Feldolgozás / Kiadás:

- Spitzer – Komoróczy 2003 (84)

3 אביגדור סופר מאיזון שטאט \ איזמונש

Avigdar Szofer (Schreiber / Izmunsch) Eisenstadtból (Kismarton)

(?–1590)

A kismartoni zsidó hitközség írnoka a 16. század második felében, számos liturgikus mű jiddis fordítója. Steinschneider 1852 (4171)

3.1 מחזור

Mahzor (Krakkó, 1571; Prága, 1663)

Ünnepi imakönyv Avigdor Szofer jiddis fordításával és magyarázataival. *Pijjutokat* is tartalmaz: „Krovec”.

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (144); Shatzky 1927 (2552); Lutzki 1954; Dán 1965

3.2. סידור תפילה מכל השנה

Szidur tefila mi-kol ha-sana (Krakkó, 1592; Krakkó 1594; Amsterdam 1650, Prága, 1688; Amsterdam, 1704; Amsterdam 1711)

Hétköznapi imakönyv Avigdor Szofer jiddis fordításával és magyarázataival. *Pijjutokat* is tartalmaz: „Jocrot”, „Maamadot”. 4^o

Példány: (Prága, s. d.) BOD Opp 4^o 1190 (1) – A Bodleian Könyvtár ezen példányában az imák csak jiddisül szerepelnek, *Cur*-betűvel nyomtatva, a héber eredeti nélkül. Az utolsó oldal megnevezi a szerzőt: דאש האט פֿר טייטשט מהרר אביגדור [Ezt mesterünk és urunk, a kismartoni R. Avigdor Szofer fordította, aki a jiddis *Mahzor*t is fordította]

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (338); Lutzki 1954; Dán 1965; Dinse 1974 (131, 133)

3.3. דאז איז די ווינר גזירה אין טייטש

Viner gezeire / Doz iz di viner gezeire in taytsh [‘Bécsi veszedelem’ / ‘Ez a bécsi veszedelem jiddisül’] (Velenca / Krakkó, 1609)

Történelmi beszámoló az 1420/21-es bécsi zsidóüldözésekről, és a zsidók kiűzetéséről onnan. Jiddisül. Avigdor Szofer a szerző vagy a szerkesztő volt. Oldalszámok nélkül. Avigdor Szofer *Sir ha-jibud* fordításával együtt kötve. 4^o

Példány: BOD Opp 4^o 1195

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (57); Dán 1965; Friedberg 1971 (*van*, 189); Dinse 1974 (363); Vinograd 1993 (Cracow 285)

3.4. שיר היחוד

Sir ha-jibud [‘Az Egység himnusza’] (Krakkó: Baruch Bloch ben Jakob, 1609)

Középkori, eredetileg héber liturgikus vers, melyet a hagyomány Samuel he-Haszidnak vagy Juda he-Haszidnak (12. század) tulajdonít; hét része van a hét napjainak megfelelően. Avigdor Szofer jiddis fordítása. Oldalszámok nélkül. Gyakran szerepel hétköznapi és ünnepi imakönyvekben. Együtt kötve a *Viner gezeire* című történelmi beszámolóval. 4^o

Példány: BOD Opp 4° 1195 – A címlap kétszer is említi Avigdor Szofer mint szerzőt, rímes jiddis bevezetőjében:

קומט הער איר ליבן ווייבר און מאַן. אונ' אלי דיא שיר הייחוד זאגן אונ' האבן
עש ניט ור שטאנן. מענכר האט זיך טון פלאגן. אונ' האט זיך גישעמט צו
וראגן. דרום האב איך עש לאשין דרוקן. איך ווייט עש ווערט מענכר חבר
דער נוך טון צוק אונ' ווען מן ווערט עש מיט ולייט טון זאגן. ווערט משיח
קומן אין קורצן טאגן. דער רב רבי אביגדור האט עש מיט גרויט ולייט טון
מכן. ווער עז אלי טאג ווערט לייאגן ווערט זיך איין שטאט אין גן עדן מכן.
דרום איך ברוך בר יעקב בלוך האב עש לאשן דרקון שין אונ' פֿיין. דער
ווארטן דז מיר וועלן ברענגן משיח אין לנד אניין.

דאש האט פר דייטש מהרר אביגדור סופר מקק אייון שטאט דער דאש
טייטש מחזור האט אויך פר טייטשט.

[Gyertek ide, kedves asszonyok és férfiak, és mindenki, akik *Sir ha-jihud*-ot megértés nélkül mondanak. Néhányan küszködtek, de kérdezni szégyelltek. Ezért ezt én kiadtam, bár tudom, hogy egyesek majd gúnyolnak. De ha az emberek szorgosan mondják, rövid időn belül eljön a Messiás. R. Avigdor, a rabbi nagy szorgalommal költötte. Aki ezt mindennap olvassa, annak biztos a helye az édenben. Ezért én, Barukh bar Jakov Bloch, kinyomtatattam szépen és jól, arra számítva, hogy eljön ezáltal a Messiás ímhol.

Mesterünk és tanítónk, R. Avigdor Szofer Eisenstadt szent közösségéből fordította jiddisre, aki a jiddis *Mabzort* is fordította.]

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (290); Fürst 1849–1863; Steinschneider 1852 (4171); Lutzki 1954; Dán 1965; Dinse 1974 (145); Vinograd 1993 (Cracow 287)

3.5 מעמדות

Maamadot (Prága 1661–68)

A jeruzsálemi Szentély lerombolásának emlékére mondott héber szövegek. Avigdor Szofer jiddis fordítása. Gyakran szerepel a hétköznapi és ünnepi imakönyvekben is. 4°

Példány: BOD Opp 4° 1190 (3) – A címlapon elmagyarázza, miért fontos a mű jiddis fordítása:

דא האט איר די מעמדות אין טייטש דר ווארטן דז אלי פרומי ווייבר קענן עז
פֿר שטין דא ווערן זיא עז נוך אזו גערן זאגן אונ' בֿפֿרט אז אויגורי חכמים
זאגן אל דיא דא זאגן מעמדות אלי טאג די זענן גוייט פֿון די דא האבן חלק
לעולם הבא.

[Itt van nektek a *Maamadot* jiddisül, annak reményében, hogy így minden jámbor asszony megérti, és akkor szívesen fogják mondani; különösen azért, mert bölcseink azt

mondják, hogy mindenki, aki naponta *Maamadot*ot mond, bizonyára részese lesz az eljövendő világnak.】

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (155); Lutzky 1954

3.6 בשם י"י ספר תהלים

Szefet tehilim / Be-sem ha-Sem, Szefet tehilim (Prága: Jehuda Bak, s. d.)

A Zsoltárok könyvének jiddis fordítása, a hét napjai szerint felosztva. A címlapon illusztráció: kapu szőlőfűrtökkel. 149 *daf*. Együtt kötve a *Maamadot* fordítással. 4°

Példány: BOD Opp 4° 1190 (2)

3.7 דאש זייני דיא לאנגי תחינות

Tkhhines / Dos zayne (!) di lange tkhhines (s. d., s. l.)

Imák és könyörgések jiddisül. 4°

Példány: BOD Opp 4° 1190 (4) – A Bodleian példánya hibás és hiányos: csak fél oldalak vannak benne, és néhány oldal így is hiányzik. A címlapon rímbe magyarázza el a jiddis imák és könyörgések fontosságát:

די תחינות זיין היפש בשיידלך פֿר פֿרומי ווייבר אונ מיידלך אז די האבן גוט גידנקן צו לובן גוט יתברך אונ' צו דנקן.

[‘A könyörgések ildomosak jámbor asszonyoknak és lányoknak, mert tőle jóra gondolnak, Istent dicsérnek és köszönnek.】

משה בן ישראל נפתלי פרעגער \ פוריית \ פרגש 4

Mose ben Jisrael Naftali Porgesz / Mose Foriat

(ca. 1610–?)

דרכי ציון

Mose ben Jisrael Naftali Porgesz, *Darkhey Tsion* [‘Cion útjai’] (s. l., 1650)

Tanácsok és útmutatások Izraelbe utazóknak, a prágai származású Mose Foriattól. A könyv által javasolt egyik lehetséges útvonal Magyarországon megy keresztül, és ennek kapcsán részletes leírást ad a magyar viszonyokról. Imákat is tartalmaz. Vinograd szerint a nyomtatási hely: Frankfurt am Main. 4°

Példány: BOD Opp sm 4° 1003

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (47); Steinschneider 1852 (6482); Cowley 1929 („Moses ben Israel Natfali Porgesz”); Friedberg 1971 (*dalet*, 1306); Marton 1971; Scheiber 1990 (44); Vinograd 1993 (Frankfurt a. M. 119); Spitzer – Komoróczy 2003 (135)

Kiadás / Fordítás:

- Kurt Wilhelm, „Ein Vademecum für Palästina-Reisende”, *Wege nach Zion. Reiseberichte und Briefe aus Erez Jissrael in drei Jahrhunderten*, Berlin: Schocken, 1935, 41ff – német fordítás
- Avraham Yaari, *Maszaot Erec Jisrael sel olim jehudim...*, Tel-Aviv: Gazit, 1946; Ramat-Gan: Maszada, 1977, 272–276 – héber fordítás
- Spitzer – Komoróczy 2003 (135) – a magyar vonatkozású részek jiddisül és magyar fordításban

חיים בן בנימין באכנר מל"ב 5

Hajim b. Benjamin Zev Bochner Lackenbachból (Lakompak)

(1610–1684)

Számos héber könyv és kommentár szerzője, elsősorban imákról, áldásokról stb., melyek a 17–18. század fordulóján jelentek meg, Prágában és Amsterdamban.

Steinschneider 1852 (4679)

תוצאות חיים

Tocaot Hajim [‘Az élet értelme’] (Hamburg: Jichak Hizkijahu di Kordowa: 1710)

Elijahu Levita *Perek sira* című művének rövidített változata, adaptációja, nyelvtani kiegészítéssel és magyarázatokkal jiddisül. 20 daf, 8°

Példány: JNUL

Hivatkozás: Benjacob 1880 (*tav*, 228); Friedberg 1971 (*tav*, 556); Vinograd 1993 (Hamburg 53)

6 Ungarisch-Brod

1683 július 14-én Thököly Imre kuruc seregei a morva Magyar-Brodban óriási fosztogatást és vérengzést végeztek, a helyi zsidóságból több mint 100-an estek áldozatul.

חורבן גדול שהיה בק"ק אונגריש ברודא

Khurbn godoyl she-boyo be-kek ungarish-Brod [‘Nagy veszedelem, amely Ungarisch-Brod szent községében történt’] (Prága (?), 1683)

Históriás ének a magyar-brodi vérengzésről 50 versszakban. 8 oldal, 8°

Példány: BOD Opp 8° 1103 (39)

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (68); Steinschneider 1852 (3526); Steinschneider 1905 (191); Shatzky 1927; Erik 1928 (p. 379); Cowley 1929 („Horban”); Lutzki 1954; Friedberg 1971 (*bet*, 363); Dinse 1974 (529); Scheiber 1990 (47); Vinograd 1993 (Prague 535); Spitzer – Komoróczy 2003 (190)

Feldolgozás / Kiadás:

- David Kaufmann, „Die Verheerung von Ungarisch Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683”, in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 37:6 (1893), 270–282 és 37:7 (1893), 319–331 – kritikai kiadás
- Spitzer – Komoróczy 2003 (190) – kritikai kiadás, szöveg-hű magyar fordítás, illetve Gyárfás Endre műfordítása

7 Buda ostroma

1686-ban, Buda ostroma során a városban maradt zsidók fogságba estek. Egy bizonyos Szender ben Joszef Tausk (Süsskind / Alexander Taussig) intézte el végül a foglyok kiszabadítását a bécsi Samuel Oppenheimer segítségével.

7.1 איין שין נייע ליד פֿון אוּבֿן

Eyn sheyn nay lid fun Ofen [‘Szép új dal Budáról’] (Prága: Bak, 1688) / *Gesera-Lied von Ofen*

Históriás ének 55 versszakban Szender Tausk a budai zsidóság megmentése érdekében tett erőfeszítéseiről. Az akrosztikon alapján a szerző egy bizonyos Aron ben Joszef, az egyik kiszabadított fogoly (אהרן בן משה"ר) (יוסף שבֿי פֿון אוּבֿן). 13 oldal, 8°

Példány: BOD Opp 8° 1103 (24)

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (110); Fürst 1849–1863; Steinschneider 1852 (4358); Steinschneider 1905 (196); Schatzky 1927; Cowley 1929 („Aaron b. Joseph of Buda”); Fürst 1936 (176–181); Dán 1965; Dinse 1974 (65); Scheiber 1990 (48); Vinograd 1993 (Prague 572)

Feldolgozás / Kiadás / Fordítás:

- Alfred Fürst, „Ein sein nai lid fun Ofen”, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81 (1937), 223–230
- Szakály Ferenc (ed.), *Buda visszafoglalásának emlékezete 1686* (Budapest: Európa, 1986), 513–523 – Haraszi György magyar fordítása
- Haraszi György, „Zsidó ének a budai zsidóság ostrom alatt és utáni sorsáról”, in *Két világ határán*, Budapest: Múlt és Jövő, 1999, 321–333 – magyar fordítás

7.2 מגילת אוּבֿין

Isaak Schulhof, *Megilat Ofen* [‘Budai tekercs’] (1686)

Schulhof Izsák (ca. 1645/48–1733), az egyik túlélő kézírata Buda ostromáról. Eredetileg héberül, anonim jiddis fordítással.

Példány: Prága, Zsidó Múzeum (No. 170189, Cat. No. MS 30)

Hivatkozás: Steinschneider 1905 (196); Scheiber 1990 (49)

Feldolgozás / Kiadás:

- David Kaufmann, *Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isak Schulhofs (1650–1732) / Megillath Ofen* (Trier: Sigmund Mayer, 1895) – a héber szöveg kiadása
- Isaak Schulhof, *Budai krónika (1686)*, Budapest: Magyar Helikon, 1979, 1981 – a héber szöveg magyar fordítása, ford. Jólesz László

7.3 Röpirat (1691/92)

Héber és jiddis nyelvű röpirat, mely elbeszéli Szender Tausk (Alexander / Süskind Tausig) a budai zsidók megmentése érdekében tett erőfeszítéseit Buda ostroma során 1686-ban, valószínűleg Szender Tausk saját kiadásában.

Példány: Wrocław városi könyvtár (?)

Hivatkozás: Dán; Brann; Geschichtsliteratur (196); Scheiber (53)

Feldolgozás / Kiadás / Fordítás:

- Marcus Brann, „Zum Ofener Judenmord 1686”, in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 30 (1881), 540–553 – a héber és jiddis szöveg kiadása
- Ayzik Shaltiel Gräber, „Gezerat tamaz be-Ofen”, in *Ocar ba-szifrut*, I (1887), 50–58 – héber fordítás
- Grünwald Fülöp, „A Buda-várhegyi zsidó község háromszoros pusztulása”, in *Múlt és Jövő*, 27 (1937), 116–118 – a röpirat reprodukciója: 118.

יונתן בן יעקב מגורש אובן 8

Jonatan ben Jakob, budai szárműzőtt

(17. század második fele)

Budán született, ott kezdte karrierjét, majd a budai ostrom egyik túlélőjeként Nikolsburgban telepedett le. Több héber könyv szerzője.

Steinschneider 1852 (5868)

אין שין ניא טייטש מעשה בוך

Eyn sheyn nay taytsh mayse-bukh [‘Szép új jiddis mesekönyv’] (Dyhrenfurth: Bass, 1697)

11 jiddis mese és legenda gyűjteménye, különféle korábbi, héber és jiddis források alapján. 8 *daf*, 4°

Példány: BOD Opp 4° 1411 (1), Opp 4° 1412

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (157); Steinschneider 1852 (5868); Cowley 1929 („Jonathan b. Jacob of Buda”); Lutzki 1954; Dán 1965; Dinse 1974 (492); Zfatman 1985 (51); Vinograd 1993 (Dyhernfurt 46)

משה בן חיים איזון שטאט קצנעלבונג 9
Mose ben Haim Eisenstadt (Katzenellenbogen) Prágából

(17–18. század)

Kismartonban született, a zsidók 1670-es ausztriai kiűzetése után Prágába költözött, ahol több jiddis könyvet is kiadott.

Steinschneider 1852 (6458)

9.1 עיפּש ליד פֿון פראג

Ipesb-lid fun Prog [‘Dal a prágai csapásról’] (Prag, 1714)

Históriás ének az 1713–1714-es prágai zsidóüldözésekről, „az *Adir ajom ve-nora* dallamára”. A szerző neve az akrosztikonból ismert. 6 *daf*, 8°

Példány: BOD Opp 8° 643(4)

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (268); Steinschneider 1852 (3684); Cowley 1929 („Moses Eisenstadt”); Lutzki 1954; Vinograd 1993 (Prague 517)

9.2 איין נייא קלאג ליד בניגון פרושטיצער קדושים ליד

Eyn nay klog-lid [‘Új panaszdal’] („be-otiot Amszterdam”, Frankfurt, 1714; Amsterdam, 1714)

Históriás ének az 1713–1714-es prágai zsidóüldözésekről, „a *Prostitser kedoyshim-lid* dallamára”. A szerző neve az akrosztikonból ismert. 8 *daf*, 8°

Példány: BOD Opp 8° 632 (2. kiadás: Amsterdam, 1714); BOD Opp add. 4° iv. 911 (az első kiadás litografikus reprodukciója)

Hivatkozás: Steinschneider 1852 (3685, 6458); Vinograd 1993 (Amsterdam 1017)

9.3 דרך הישר

Derekh ha-yoysher [‘Az egyenesség útja’] (Sulzbach, 1705, Homburg, 1746, Németország 1746 után)

Kalonymos ben Kalonymos (14. század, Kasztília) *Even boban* című művének jiddis fordítása: rímes vallásos mű. Párhuzamos héber és jiddis szöveg. 58 *daf*, 8°

Példány: BOD Opp 4° 1097, JNUL – héber (kvadrát betűvel) és jiddis (*Cur* betűvel) szöveg párhuzamosan

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (3); Steinschneider 1852 (6458); Lutzki 1954; Dán 1965; Friedberg 1971 (*alef*, 140); Vinograd 1993 (Sulzbach 63, Homburg 53, Germany 27).

9.4 ספר חכמות המספר

Szefer hokhmat ba-mispar / Seyfer hokhmes hamispar ['A számok bölcsességének könyve'] (Dyhrenfuertth: Bass, 1712)

Számtanról, jiddisül, héber bevezetővel. A Talmud matematikai szempontból érdekes részeit tartalmazza. 104 *daf*, 12°

Példány: BOD Opp 8° 1043, JNUL

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (71); Steinschneider 1852 (6458); Lutzki 1954; Friedberg 1971 (*bet*, 730); Dinse 1974 (631); Vinograd 1993 (Dyhrenfurt 113)

עבר בן פתחיא מק"ק אונגרש בראדא 10 *Eber / Ever b. Petahya from Ungarisch-Brod*

Steinschneider 1852 (4887)

מראה הכתב בל"א וראשי תיבות

Mare ha-ktav bi-lson Ashkenaz ve-rase tevot / Mare ha-ksav bi-lshon Ashkenaz ve-rashe teyves ['Az írás mikéntje askenáz nyelven és rövidítések'] (s. l. (Berlin?), ca. 1717)

Olvasás-tanító, jiddisül, Hajim ben Menahem Manus Glogau *Mare ha-ktav* (Berlin, ca. 1717) című műve alapján. 8°

Példány: Opp 8° 575, JNUL R /79 A 5392

Hivatkozás: Steinschneider 1848–49 (206); Steinschneider 1852 (4887); Cowley 1929 ('Eber b. Perthahiah'); Dinse 1974 (614); Vinograd 1993 (Berlin 86)

אברהם לוי 11

Avrom Tal

רייז בשרייבונג פון אברהם לוי דורך טייטש לאנד און' בעהמין מעהרין ונגרין שטייאדמארק איסטרייך טיראהל און איטיא איש אין פריאול לומבארדיא מארקא רומאניא טושקאניא בולונענסיס

Abraham Levi ben Menahem Tall: *Rayz-basbraybung fun Avrohom Levi durkh Taytsh land un Behmen, Mehren, Ungaren, Shtayermark, Aysteraykh, Tirohl, in Itahya als in Friyul, Lombardiya, Markah, Romanya, Toskanya, Bolonyensis* ['Avrohom Levi úti beszámolója'] (1719–1724)

Kézírtos jiddis úti beszámoló Avrom Tal utazásairól Európában, többek között Magyarországon is. A kéziratot az amsterdami Cvi Hirsch ben Avraham Mi-Breslau írta 1752–64 között. 35,9×25,2 cm. 2 részben, I:3+21, II: 22–49

Példány: Rosenthaliana: 594. HS. Ros. 23

Hivatkozás: Fuks 1973 (594); Berger 1996

Feldolgozás / Kiadás:

- Herzog Manó, „Utazás Magyarországon a múlt században”, *Magyar Zsidó Szemle*, 3 (1886), 180–181 – a magyar vonatkozású részek magyar fordítása
- Shlomo Berger, *Travels among Jews and Gentiles: Abraham Levie's Travelogue Amsterdam 1764*, Brill: Leiden, 2002 – kritikai kiadás és kommentár

12 הירשל פאסן מאכר מפרעשבורג

Hirschl Possenmacher mi-Pressburg (Pozsony)

איין נייע קלאג-ליד

Eyn nay klog-lic (Frankfurt a. d. O., 1768)

Avraham Abus Cvi Hirsch (1700–1768), frankfurti rabbi halálára írt elégia.

Példány: ROS C1c-354(1).8, rab 687a

Hivatkozás: Süß-Tröger 2003 (94); Vinograd 1993 (Frankfurt a. O. 348)

13 יעקב בן מאיר

Jacob ben Meir

Die Prager Dienstboten (Prága, 1813 előtt)

A szolgálok helyzetének leírása Prágából, jiddisül, rímekben. A szerző az óbudai származású Jakov ben Meir; a Grünwald által leírt példányban tulajdonosi bejegyzés: Falk Lob Katz, Teveth 5573 (1813).

Példány: ?

Feldolgozás / Kiadás:

- Grünwald, Max, „Die Prager Dienstboten im 18. Jahrhundert”, in *Jahrbuch für jüdische Volkskunde*, 1 (1923), 267–279 – transliterált kiadás

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Assaf 1946 Simha Assaf, „Mikhtavim be-idis mi-Jerusalaim ir hakodes”, in *Mekorot u-mehkarim be-toldot Jisrael*, Jeruzsálem: Moszad ha-Rav Kook, 230–237.
- Benjacob 1880 Isaac Benjacob, *Ocar ha-szfarim / Thesaurus librorum hebraicorum*, Vilna: Rom.
- Berger 1996 Shlomo Berger, „The Desire to Travel: A Note on Abraham Levy's Yiddish Itinerary (1719–1723)”, in *Aschkenas* 6,2: 497–506.
- Carmoly 1865 Moses Carmoly, „Zur Geschichte der Juden in Oesterreich”, in *Ben Chananja* 8: 912–913.
- Cowley 1929 Sir Arthur Ernest Cowley, *A Concise Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bodleian library*, Oxford: Clarendon Press.
- Dán 1965 Dán Róbert, „Héber hungaricák a XVI–XVII. században”, in *Magyar Könyvszemle* 81: 352–358.
- Dinse 1974 Helmut Dinse, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Erik 1928 Max Erik, *Di gesbikhte fun der yidisher literatur fun di eltste tsaytn big der haskole-tenfe*, Varsó: Kultur-ige.
- Fuks 1973 Lajb Fuks – Renate G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, 2 vols., Leiden: Brill.
- Fürst 1849–1863 Julius Fürst, *Bibliotheca Judaica: Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur*, 3 vols., Hildesheim: Georg Olms, 1960 [ered. Leipzig, 1849–1863].
- Fürst 1936 Fürst Aladár, „Buda visszafoglalásának zsidó irodalmi emlékei”, in *IMIT Évkönyv*, Budapest, 168–184.
- Friedberg 1971 Ch. B. Friedberg, *Be' eked szefarim: I'ekszikon bibliografi*, vols. 1–4, Tel Aviv: Horev.
- Grünvald 1961 Grünvald Fülöp, „Izrael iudeus Supruniensis: Izzerl, der Jud von Oedenburch (Adatok a középkori okmányokban névleg elsőnek említett soproni zsidóról)”, in *Soproni Szemle* 15: 84–88.
- Kohn 1881 Kohn Sámuel, *Héber kútforrások és adatok Magyarország történetéhez*, Budapest: Zilahy S. [repr. Budapest: Akadémiai, 1990].
- Komoróczy 2011a Komoróczy Szonja Ráhel, „R. Ajzik Tirna alakja és a zsidók kiűzetése Nagyszombatból a jiddis legendák világában”, in Dezső Tamás et al. (szerk.), *100 év után: Emlékkonferencia a Keleti Népek Ókori Története Tanszék alapításának 100. évfordulóján*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, 205–216.

- Komoróczy 2011b Szonja Ráhel Komoróczy, *Yiddish Printing in Hungary: An Annotated Bibliography*, Budapest: Center for Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences.
- Lutzki 1954 Morris Lutzky, *Catalogue of Yiddish Printed Books (until the year 1800) held in the Bodleian Library, Oxford and in the British Museum (later British Library)*, London [kézirat, London: British Library].
- Marton 1971 Marton Lajos, „A török kori Budán tilos volt zöld ruhát viselni: 1650-ben kiadott útkönyv a budai viszonyokról”, in *Budapest* 9,3: 46.
- MZSO *Magyar-Zsidó Oklevéltár / Monumenta Hungariae Judaica*, 1–18 vols., Budapest: IMIT, 1903–1980.
- Niger 1913 Shmuel Niger, „Di yidishe literatur un di lezerin”, in *Bleter geshikhte fun der yidisher literatur*, New York: Congress for Jewish Culture, New York, 1959, 37–108 [ered. *Der pinkes*, Varsó, 1913].
- Scheiber 1990 Scheiber Sándor, „Héber és jiddis kútforrások és adatok Magyarországi történetéhez”, in *Lymbus Művelődéstörténeti társ* 2: 7–18.
- Shatzky 1927 Jacob Shatzky, *Bibliography of Old Yiddish Printed Books*, [kézirat katalógus, New York: YIVO].
- Spitzer – Komoróczy 2003 Shlomo J. Spitzer – Komoróczy Géza, *Héber kútforrások Magyarországi és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig* (Hungaria Judaica 16), Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris.
- Steinschneider 1848–49 Moritz Steinschneider, *Jüdisch-Deutsche Literatur*, Jeruzsálem: Hebrew University, 1961 [ered. *Serapeum*, Leipzig, vols. 9 (1848) – 10 (1849)].
- Steinschneider 1852 Moritz Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*, Berolini: A. Friedlaender.
- Steinschneider 1905 Moritz Steinschneider, *Die Geschichtsliteratur der Juden*, Frankfurt: J. Kauffmann [repr. New York: Arno, 1980].
- Süß – Tröger 2003 Hermann Süß – Heike Tröger (eds.), *Die altjiddischen (jüdisch-deutschen) Drucke der Universitätsbibliothek Rostock*, Erlangen: Harald Fischer.
- Vinograd 1993 Yeshayahu Vinograd, *Ocar ha-szefar ha-ivri: Resimat ha-szfarim se-nidpeszu be-ot ivrit me-resit ha-dfuszu ha-ivri bi-snat 229 (1469) ad snat 623 (1863)*, 2 vols., Jeruzsálem: The Institute for Computerized Bibliography.
- Zfatman 1985 Sara Zfatman, *Ha-szjoporet be-jidis mi-resita ad Sivhe ba-Best (1508–1814): Bibliografia mueret*, Jeruzsálem: Ha-universzita Ha-ivrit.

A ZSIDÓ SZAKÁCSKÖNYVEK TÖRTÉNETE¹

Kiss Bettina

A zsidó szakácskönyvek olyan receptek gyűjteményei, amelyek valamilyen módon kötődnek a zsidósághoz: akár a szerző vagy a célközönség által, akár az ételek jellege miatt. Csakúgy, mint az általános szakácskönyvek, tájékoztatják a háziasszonyokat az ételhez felhasználandó alapanyagokról és mennyiségükről, illetve egyéb hasznos információkat tartalmaznak az ételek elkészítésére vonatkozóan – általánosságban azzal a céllal, hogy megóvják a háziasszonyokat a főzési kudarcoktól.

Ez a tanulmány a kéziratos és a nyomtatásban megjelent legérdekesebb hagyományos zsidó, illetve jiddis nyelvű szakácskönyvek rövid történetét mutatja be, keletkezésük földrajzi elhelyezkedése szerint. A tanulmány megírásához összegyűjtöttem a Magyarországon kiadott zsidó szakácskönyvek, valamint a jiddis nyelvű kéziratos és nyomtatott szakácskönyvek bibliográfiáját is időrendi sorrendben, melyet a függelékben helyeztem el.

ZSIDÓ SZAKÁCSKÖNYVEK

Zsidó szakácskönyvek Európában

A valaha megjelent első zsidó szakácskönyv német nyelvű volt. J. Stolz könyvét, a *Kochbuch der Israeliten, oder prakt. Unweisung, wie man nach dem juedischen Religionsgrunden alle Gattungen der feinsten Speisen kauschen bereitet*-et² 1815-ben adták ki Kalsruhe-ban.³

1846-ban Londonban került kiadásra az első angol zsidó szakácskönyv, a *The Jewish Manual, or Practical Information in Jewish and Modern Cookery: With a*

¹ Tanulmányom a *Zsidó gasztronómia Magyarországon* című diplomamunkám egyik fejezén alapszik, melyet az ELTE Bölcsészettudományi Kar, Hebraisztika szakán, Zsidó tudományok szakirányon a 2011/2012 tavaszi félévében nyújtottam be, majd védtem meg. Szakdolgozatom témavezetője Dr. Komoróczy Szonja Ráhel, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézetének tudományos munkatársa volt. Ami a szavak átírási rendszerét illeti, tanulmányomban a héber szavaknál az izraelies-, míg a jiddis szavaknál a YIVO átírási rendszert követtem.

² [Izraeliták szakácskönyve, avagy gyakorlati útmutató, hogyan készítsük el a zsidó vallás alapjainak megfelelő legfinomabb ételek minden fajtáját].

³ Lásd Kirshenblatt-Gimblett 2007²: 200.

Collection of Valuable Recipes & Hints Relating to the Toilette.⁴ A könyv anonim jelent meg, de elképzelhető, hogy Lady Judith Montefiore személye áll mögötte, aki főzőleckéket tartott zsidó árvaházak- és iskolák lányainak. A receptkönyvnek egy kiadása volt, viszont néhány részét Ausztráliában 1864-ben és 1867-ben újranyomtatták.⁵

A 19. század egyik legismertebb német nyelven keletkezett zsidó szakácskönyve először 1856-ban jelent meg Berlinben. A *Kochbuch für Israelitische Frauen: Enthaltend die verschiedensten Koch- und Backarten, mit einer vollständigen Speisekarte so wie einer genauen Anweisung zur Einrichtung und Führung einer religiös-jüdischen Haushaltung*⁶ szerzője Rebekka Wolf volt. A könyv olyan sikernek örvendett, hogy 14 kiadáson ment keresztül, és 80 éven át nyomtatásban maradt. Rebekka Wolf receptkönyvét többek közt holland és lengyel nyelvre is lefordították (hollandul *Kookboek voor israelitische huisgezinnen*; legyelül *Kuchnia Koszerna* a könyv címe). Ez a könyv szolgált Oyzer Bloshteyn jiddis nyelven kiadott szakácskönyve alapjául is.⁷

Özvegy Marie Kauders a főzés művészetének lelkes, gyakorló háziasszonya volt. Szakácskönyvének több kiadása jelent meg német nyelven a 19. és a 20. század fordulóján. Receptkönyvének első kiadása az *Erstes israelitisches Kochbuch für böhmische Küche. Enthaltend 586 auf mehr als vierzig-jährige Erfahrung gegründete Original-Küchenrecepte*⁸ címet viselte, és 1886-ban adta ki Jacob B. Brandeis Prágában. Marie Kauders olyan recepteket gyűjtött össze, melyeket egy szegényebb zsidó család is el tud készíteni. Ezeken kívül bemutat olyan ételeket is, melyek a gazdagabb családok ízlésének is megfelelnek. Éppen ezért a szakácskönyv a társadalom valamennyi rétegét olyannyira érdekelte, hogy az első kiadás hamar elfogyott. A könyv második kiadása 1890-ben jelent meg ugyanott, *Vollständiges israelitisches Kochbuch mit Berücksichtigung der Osterküche. Enthaltend 767 auf mehr als vierzigjährige Erfahrung gegründete Original-Küchenrecepte* címen,⁹ és 181 recepttel tartalmazott többet az előző kiadásnál. A két kiadás közötti különbség a receptek megnövelt számán túl mindössze annyi, hogy a szerző a régebbi recepteket revízió alá vette. A könyv harmadik kiadása 1903-ban jelent meg. Címe ismét változott: *Vollständiges israelitisches Kochbuch: Mit Berücksichtigung der österreichischen, ungarischen, deutschen, französischen und englischen Küche, sowie der Osterküche. Enthaltend 1000 auf mehr als fünfzigjährige Erfahrung gegründete Original-*

⁴ [Zsidó kézikönyv, avagy praktikus információk a zsidó és modern szakácsművészetről: értékes receptek gyűjteményével és tisztasági útmutatóval].

⁵ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 2007: 201.

⁶ [Szakácskönyv izraelita nők számára: Tartalmazza a legfontosabb főzési és sütési módszereket, egy teljes menüt és egy precíz útbaigazítást arra vonatkozóan, hogy hogyan alapítsunk és vezessünk egy vallásos zsidó háztartást].

⁷ Oyzer Bloshteyn, *Koch-bukh far yudishe (!) froyen* [Szakácskönyv zsidó nők számára], Vilnius: Druck und verlag von L. L. Matz, 1896.

⁸ [Az első izraelita szakácskönyv a cseh konyha számára. Tartalmaz 586, több mint negyvenéves tapasztalaton alapuló, eredeti konyhai receptet].

⁹ [Egy teljes izraelita szakácskönyv a húsvéti konyha figyelembevételével. Tartalmaz: 767, több mint negyvenévi tapasztalattal megalapozott eredeti receptet].

Küchenrezepte.¹⁰ Az első két kiadástól eltérően Marie Kauders ebben a gyűjteményben több európai nemzet ételeinek elkészítési módjával ismerteti az olvasót, melyekre a zsidó étkezési alapszabályok betartását alkalmazza.¹¹

A legnagyobb terjedelmű zsidó szakácskönyv Frankfurtban, 1901-ben német nyelven jelent meg, címe *Ausführliches Kochbuch fuer die einfache und feine juedische Kueche unter Beruecksichtigung aller rituellen Vorschriften in 3759 Rezepten*.¹² A 3759 kóser receptet tartalmazó könyv több mint 900 oldalas volt.¹³

Zsidó szakácskönyvek Magyarországon

A nyelvi asszimilációnak köszönhetően a 20. század elején Magyarországon már magyar nyelven is elérhetővé váltak a zsidó szakácskönyvek. 1928-ban Désen, Medgyesi Lajos nyomdájában készült el Ganz Ábrahámné *Kóser szakácskönyve*, csaknem száz példányban. A receptek között számos olyanra bukkanunk, melyben a szerző a székely konyhát a zsidó konyhai előírásokkal vegyíti.

Giti néni szakácskönyve, *A zsidó háziasszony könyve: Hasznos tudnivalók, kóser szakácskönyv (4 személyre)* 1935-ben jelent meg Ábrahám Márton nyomdájában, Kecskeméten. Adler Aladárné Rand Giti írói álneve volt „Giti néni”. Akárcsak Ganz Ábrahámné szakácskönyve, Giti nénié is kóser recepteket tartalmaz.

A Minerva Kiadónál 1984-ben jelent meg először Herbst Péterné Krausz Zorica szakácskönyve *Magyarországi zsidó ételek* címmel. A könyv átdolgozott, bővített változatát 1988-ban a Corvina adta ki magyar, angol és német nyelven *Régi zsidó ételek* címen.¹⁴ Ez a receptgyűjtemény egyrészt a tipikus zsidó ételek különböző elkészítési módját gyűjti össze, másrészt egy rövid zsidó kultúrtörténeti betekintést is ad az olvasónak. A könyv előszavát Prof. Dr. Schweitzer József nyugalmazott országos főrabbi írta.

1998-ban Budapesten jelent meg R. Pataki Mária összeállításában a *Zsidó szakácskönyv*. A szakácskönyv a kóser konyha bemutatását követően hozza a receptek gyűjteményét, külön figyelmet fordítva a peszahi ételkülönlegességek bemutatására. A könyv legvégén egy ünnepi étrend-ajánlást olvashatunk.

A magyar zsidó szakácskönyvek sorában különlegesnek tekinthető Körner András szakácskönyve. A budapesti születésű, ám az Egyesült Államokba

¹⁰ [Teljes izraelita szakácskönyv: tekintettel az osztrák, magyar, német, magyar, francia és angol, valamint a húsvéti konyhára. Tartalmaz 1000 eredeti, több mint ötvenéves tapasztalatra alapozott konyhai receptet].

¹¹ A magyar kiadás adatai: Marie Kauders, *Teljes izraelita szakácskönyv*, Budapest: Gabbiano Print Nyomda és Kiadó Kft., 2009.

¹² [Az egyszerű és finom zsidó konyha átfogó szakácskönyve az összes rituális előírás figyelembevételével, 3759 receptben].

¹³ Kirshenblatt-Gimblett 2007: 201.

¹⁴ Angol, illetve német címe: *Old Jewish Dishes – Traditionelle Jüdische Speisen*.

emigrált építész könyve először angol nyelven,¹⁵ majd 2005-ben magyar nyelven, Budapesten, a Vince Kiadónál jelent meg *Kóstoló a múltból. Egy XIX. századi magyar zsidó háziasszony mindennapjai és konyhája* címmel. A könyv címe arra utal, hogy a szerző nagyanyjának, Baruch Teréznek – másnéven Riza néni-nek – mindennapjain keresztül egy átfogó kultúrtörténeti képet kapunk a 19–20. század fordulóján élő középosztálybeli zsidó családról. Riza néni világa mellett a zsidó konyha sajátos ételkülönlegességeinek bemutatására is sor kerül, törekedve az ételek történeteinek megismertetésére.

A legfrissebb magyar zsidó szakácskönyv pedig – az amerikai trendeknek megfelelően – egy zsidó gasztroblog alapján született. Bodrogi „Fűszeres” Eszter először a Judapest nevű online zsidó közösségi portálon publikált recepteket. Ezek sikerességén felbuzdulva kezdte *Fűszer és lélek* című gasztroblogját.¹⁶ Az itt publikált receptek alapján jelent meg könyv formában modern, de ugyanakkor hagyománytisztelő, 21. századi receptgyűjteménye először 2008-ban Budapesten, a Next Wave Kft-nél, *Fűszer és lélek: Zsidó konyha itt és most* címen. A könyvben megtalálható kulináris receptek gyűjteményét a zsidó ünnepek ismertetésével, valamint ünnepi menüajánlattal kiegészítve zárja a szerző.

Zsidó szakácskönyvek az Amerikai Egyesült Államokban

Mrs. Ester Levy *Jewish Cookery Book: On Principles of Economy, Adapted for Jewish Housekeepers, with the Addition of Many Useful Medicinal Recipes, and Other Valuable Information, Relative to Housekeeping and Domestic Management*¹⁷ című műve volt az első angol nyelven kiadott zsidó szakácskönyv Észak-Amerikában. Ez a könyv angolszász és zsidó recepteket magába foglaló, Philadelphia zsidó lakosainak szánt kóser szakácskönyv volt.¹⁸

Mrs. Bertha F. Kramer, írói álnevén „Aunt Babette” volt a szerzője egy több kiadást is megélt angol nyelvű zsidó szakácskönyvnek, az *“Aunt Babette’s” Cook Book: Foreign and Domestic Receipts for the Household, A Valuable Collection of Receipts and Hints for the Housewife, Many of Which are not to be Found Elsewhere*-nek.¹⁹ A könyv sikerét mi sem bizonyítja jobban, minthogy egészen az első világháború kezdetéig, 1914-ig nyomtatásban volt, és körülbelül 46 000 példány készült belőle.²⁰ A szerző máshogyan értelmezte a *kasrut*ot, vagyis a zsidó étke-

¹⁵ András Koerner, *A Taste of the Past: The Daily Life and Cooking of a 19th Century Hungarian Jewish Homemaker*, Lebanon, NH: University Press of New England, 2004.

¹⁶ Lásd <http://fuzereslelek.blog.hu>.

¹⁷ [Zsidó szakácskönyv: A gazdaság elvén, zsidó háziasszonyokhoz alkalmazkodva, számos hasznos orvosi recepttel egyetemben, és más értékes információ a háztartásra és a háztartás vezetésére vonatkozóan] Kiadási adatok: Philadelphia: W. S. Turner, 1876.

¹⁸ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 2007: 201.

¹⁹ [Aunt Babette szakácskönyve, külföldi és belföldi receptek a háztartás számára. Egy értékes receptgyűjtemény és útmutatás a háziasszonyok számára, számos olyan recepttel, mely máshol nem található meg] A 4. kiadás adatai: Cincinnati: Bloch Publishing and Printing Company, 1889⁴.

²⁰ Kirshenblatt-Gimblett 1990: 79–80.

zési előírásokat, mint a vallásos zsidók: szerinte „semmi sem *tréffi*, ami egészséges és tiszta”.²¹ Ennek fényében érthető, hogy szakácskönyve nem-kóser recepteket is tartalmaz.

„Aunt Babette” szakácskönyvének szöges ellentétét képviselte Florence Kreisler Greenbaum szigorúan kóser receptkönyve, melyet 1918-ban jelentett meg a Bloch Publishing New Yorkban.²² A könyv címe *The International Jewish Cook Book: 1600 Recipes According to the Jewish Dietary Laws with the Rules of Kashering: The Favourite Recipes of America, Austria, Germany, Russia, France, Poland, Roumania, Etc., Etc.* volt.²³

Zsidó szakácskönyvek Palesztinában és Izraelben

Dr. Erna Meyer Németországból vándorolt ki a palesztin brit mandátum területére, és itt adta ki első szakácskönyvét, a *Wie kocht man in Erez Israel?*-t.²⁴ A könyv három különböző nyelven került kiadásra a WIZO (Women's International Zionist Organisation) által Tel-Avivban, mégpedig héberül, angolul és németül. A könyv célja nem volt más, minthogy segítse és tanácsokkal lássa el az újonnan bevándorolt nőket arra nézve, hogy hogyan főzzenek és süssenek európai ételeket Palesztinában.²⁵

1948-ban jelent meg az első teljes, modern héber nyelvű receptkönyv Izraelben. Az *Ani mevaselet* [אני מברשלת] című szakácskönyvet a kanadai születésű Lilian Cornfel, a *Jerusalem Post* cikkírója szerezte.²⁶

Szintén érdekes megemlíteni Molly Lyons Bar-David szakácskönyvét. A szerző az EL AL izraeli légitársaság étkezési tanácsadója volt, így lehetősége nyílt arra, hogy a légitársaság utasaival interjút készítsen és a repülőút alatt recepteket gyűjtsön tőlük össze. Az utasok, illetve izraeli bevándorlók segítségével kihasználva írta meg szakácskönyvét, a *The Israeli Cookbook: What's Cooking in Israel's Melting Pot*-ot.²⁷

²¹ Kirshenblatt-Gimblett 2007²: 201.

²² Kirshenblatt-Gimblett 2007²: 201.

²³ [Nemzetközi zsidó szakácskönyv. 1600 recept a zsidó étkezési szokások szerint a kaserolás szabályaival. Amerika, Ausztria, Németország, Oroszország, Franciaország, Lengyelország, Románia stb., stb. kedvenc receptjei].

²⁴ [Hogyan főznek Erez Izraelben?].

²⁵ Kirshenblatt-Gimblett 2007²: 202.

²⁶ Marks 2010: 142.

²⁷ [Az izraeli szakácskönyv: Mit főznek Izrael olvasztótégelyében?] Kiadási adatai: Crown Publishers, 1964.

JIDDIS SZAKÁCSKÖNYVEK KÉZIRATBAN ÉS NYOMTATÁSBAN

Jiddis szakácskönyvek Európában

Mivel a 19. század elejéig az askenázi zsidók nyelve a jiddis volt, ezért értelem-szerűen az ebből a korból származó receptgyűjtemények is ezen a nyelven születtek. Az első jiddis szakácskönyvek kéziratai Közép-Európából származ-nak, főként a 19. század elején Morvaország (mai Csehország) területén írták őket.²⁸ A 19. században már sor került néhány szakácskönyv kiadására is, de – akárcsak napjainkban – a zsidó háziasszonyok kedvenc receptjeiket leginkább saját gyűjteményeikbe foglalták.

Nagy valószínűséggel az első kiadott ilyen szakácskönyv a *Nayes folshtendiges kokhbukh fir die yidishe kikehe. Eyn unentherlikehes handbukh fir yidishe froyen und tekhter nebst forshrift fon fleysh kosher maken un khale nemen iberhoypt iber reynlikebeyt un kashres* volt.²⁹ A könyvnek tudomásunk szerint egyetlen kiadása jelent meg 1854-ben Budapesten, az ismert Király utcai könyvkereskedő, M. E. Löwy kiadásában, de Bécsben nyomtatva, Adalbert della Torre nyomdájában. A könyv nyelve német, héber betűkkel.

Oyzer Bloshteyn (1840–1898) a szerzője az első jiddis nyelven nyomtatott szakácskönyvnek, mely *Kokhbukh far yudishe (!) froyen* címen jelent meg először Vilniusban, a Druck und verlag von L. L. Matz kiadónál 1896-ban.³⁰ A litvániai születésű Oyzer Bloshteyn egyébként is ismert a jiddis kultúrában. Ifjúságának éveiben ismerkedett meg a *haszkala* [‘zsidó felvilágosodás’] gondolataival, melynek hatására elkezdett idegen nyelveket tanulni: többek közt elsajátította a német és az orosz nyelvet is. Számos romantikus novellát és elbeszélést írt jiddisül. A nyelvészet iránt is érdeklődött: orosz–jiddis szótárat és egy jiddis fordítással ellátott orosz nyelvtankönyvet is írt (1882), mindezek mellett egy kiadatlan jiddis nyelvtankönyvnek is szerzője volt.³¹

Barbara Kirshenblatt-Gimblett³² szerint Bloshteyn számos receptet vett át más szakácskönyvek szerzőitől.³³ Receptkönyvére legnagyobb hatással Rebekka Wolf szakácskönyve volt. Bloshteyn 668 különböző receptet közöl könyvében, a hagyományos mindennapi kóser ételek és zsidó specialitások elkészítésével egyetemben.

²⁸ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 2008.

²⁹ [‘Új, teljes szakácskönyv a zsidó konyha számára. Nélkülözhetetlen kézikönyv zsidó asz-szonyok és lányok számára a hús kóserozásának szabályaival’].

³⁰ [‘Szakácskönyv zsidó nők számára’].

³¹ Lásd Dauber é. n.

³² Barbara Kirshenblatt-Gimblett a zsidó gasztronómia szakirodalmának kiemelkedő alakja. 1981 óta a New York University professzora és a zsidó kultúratudomány szakértője. Számos cikket írt a zsidó szakácskönyvek és a zsidó konyhaművészet témakörében. Legmeghatározóbb cikke, a „Cookbooks, Jewish” az *Encyclopaedia Judaica*-ban is megtalálható.

³³ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 2008.

A *Di yidishe kuckh in ale lender: Poyln, Rusland, Rumenyen, Daytsbland, Elsas, Maroko, Tunis, Amerika, u.a.v. Dos beste un praktishe bukch far yidishe virtins*³⁴ című receptgyűjtemény 1930-ban jelent meg Varsóban, szerzője egy bizonyos B. Shafran volt. A könyv érdekessége, hogy Suzanne Roukhomovsky *Gastronomie juive: Cuisine et patisserie de Russie, d'Alsace, de Roumanie et d'Orient* című,³⁵ egy évvel korábban, 1929-ben Párizsban kiadott, igen népszerű francia nyelvű könyvének jiddis nyelvű fordított kalóz verziójáról van szó. Roukhomovsky francia nyelvű könyve otthoni főzésre szánt receptekkel ismertet meg az olvasót. A könyv jiddis nyelvű adaptációja nagy sikernek örvendett, 1000 példányban jelent meg.³⁶

Ritkaságnak számít egy jiddis vegetáriánus szakácskönyv, melynek Fania Lewando volt a szerzője. A könyvet magát Drohobics (*Drohobycz*, Дрогобич, ma Ukrajna) városában találták meg.³⁷ Fania Lewando az egészséges táplálkozás elkötelezett híve volt, kerülte a húsfogyasztást. Éppen ezért döntött amellett, hogy Vilniusban nyit egy egészséges ételeket kínáló éttermet, mely a Kuchina Dieta-Jarska³⁸ nevet viselte. Az étterem a jiddis közösségi élet színterévé vált Vilniusban: számos író és művész volt a Kuchina Dieta-Jarska vendége. Fania Lewando 235 oldalas receptkönyve, a *Vegetarish-diyetisher kockbuckh: 400 shpayzn gemakht oysshlishlekh fun grinsn*³⁹ 400 húsmentes receptet tartalmazott, melyek gyakorlatilag hagyományos zsidó ételek vegetáriánus adaptációi voltak. A könyv eredetileg 1938-ban a Druck. Inz. Kleckina kiadónál jelent meg Vilniusban.⁴⁰ Lewando éttermének vendégei – többek közt Marc Chagall festőművész is – írtak ajánlást szakácskönyvéhez, melyeket a könyv végén találhatunk meg. A jiddis receptgyűjtemény Eve Jochnowitz⁴¹ angol fordításában 2012-ben fog megjelenni.⁴²

³⁴ [‘Zsidó konyha minden országban: Lengyelország, Oroszország, Románia, Németország, Elzász, Marokkó, Tunézia, Amerika stb. A legjobb és a legpraktikusabb könyv zsidó háziasszonyok számára’].

³⁵ [‘Zsidó gasztronómia: főzésmod és tésztafélék Oroszországból, Elszázból, Romániából és Keletről’].

³⁶ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 2008.

³⁷ Lásd Kirshenblatt-Gimblett 2007²: 201.

³⁸ [‘Diétás-vegetáriánus konyha’].

³⁹ [‘Vegetáriánus-diétás szakácskönyv: 400, kizárólag zöldségekből készült étel’].

⁴⁰ Berman 1982: 62.

⁴¹ Eve Jochnowitz ismert jiddis tanár és jiddisista New Yorkban, továbbá szakács és kulináris etnográfiaival foglalkozik. Angol–jiddis nyelvű online gasztroblogja, az *In moyl arayn: A blogle vegn esn un verter* (אין מויל אַרײַן: אַ בלאָגעלע וועגן עסן און ווערטער) [‘A szájon át: Blog az evésről és a szavakról’] zsidó recepteket és kulináriával kapcsolatos jiddis szavakat, kifejezéseket, történeteket gyűjt össze. Lásd <http://inmolaraan.blogspot.com>.

⁴² Vö. Koenig é. n.

Jiddis szakácskönyvek az Amerikai Egyesült Államokban

A legtöbb az Amerikai Egyesült Államokban született jiddis nyelven írt szakácskönyv, mely az Európából bevándorolt zsidó olvasóközönséget célozta meg. Egy bizonyos Hinde Amkhanitzki szakácskönyve, a *Lehr-bukh vi azoy tsu kokhen un bakert*⁴³ volt az első jiddis nyelven kiadott receptkönyv Észak-Amerikában. A könyvet maga a szerző adta ki 1901-ben New Yorkban, és tizenöt centért árulták R. Kantrovitsh vallásos könyvesboltjában. Az író érthető, tiszta jiddis nyelven írta receptjeit a zsidó lányoknak, asszonyoknak címezve. A kóser receptek között olyan hagyományos és ismert zsidó ételek elkészítésének leírásával is találkozhatunk, mint például a *flódní* vagy a *bremzli*.⁴⁴

Hinde Amkhanitzki egy másik, családi kóser szakácskönyvnek is szerzője. A könyv címe *Der originaler idisher famihen kokh bukch: Original ferfast fun a idishe froy, velkhe hot 45 yobr erfahrung in eyropeisher un amerikanisher kikh. Di kunst tsu baken un kokhen rayn idishe maykholm un beste gerikhten kon yede idishe froy oyslernen durkh diezen kokh bukch, velkher iz nit iberzetzst fun keyn ander shprakh, nur original ferfast in idish* volt.⁴⁵ Ennek a 45 év konyhai tapasztalatát összegző szakácskönyvnek mindössze a harmadik kiadásáról vannak információink, mely 1920 körül jelent meg, S. Druckermannál. Ebben a harmadik kiadásban Hinde Amkhanitzki külön fejezetet szentelt a például a vegetáriánus ételeknek, a takarításnak és a forró nyári hónapokra javasolt ételeknek és italoknak is.⁴⁶

A következő érdekes könyv a *Das famihen kokh-bukh: Bearbaytet nokh amerikanishe, frantsoyzishe, italienishe un daytshe kokh-bikher spetsyel far der idisher kikh*.⁴⁷ Ennek szerzője szerzője H. Braun volt és a könyvet a jiddis anyanyelvű nőknek szánta. A könyv történelmi betekintést ad a konyhán keresztül az Egyesült Államokba bevándorolt európai zsidó népről. A recepteket olvasva feltűnik, hogy a könyv szerzője nagy hangsúlyt fektetett az egészséges táplálkozásra.⁴⁸ A repertoárban a hagyományos, mindennapi fogások mellett helyet kapnak az ünnepi ételek receptjei is: peszah ünnepi ételeinek például külön fejezetet szentel a szerző. A szakácskönyv roppant átfogó: H. Braun olyan fejezeteket is beiktatott receptgyűjteményébe, mint például a befőttek, savanyúságok, pudingok, fagyaltok, vagy a betegek számára elkészítendő ételek. A könyv – vagyis receptjeinek nagy része – 2010-ben újra kiadásra került, Beverly

⁴³ [Kézikönyv: hogyan főzzünk és süssünk].

⁴⁴ Kirshenblatt-Gimblett 1990: 86–87.

⁴⁵ [Az eredeti zsidó családi receptkönyv: Eredeti, zsidó nő által megfogalmazva, akinek 45 év tapasztalata van az európai és az amerikai konyhában. A tiszta zsidó ételek és legjobb fogások sütésének és főzésének művészetét minden zsidó asszony megtanulhatja ebből a szakácskönyvből, mely nem más nyelvről lett lefordítva, hanem eredetileg is jiddisül van megírva].

⁴⁶ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 1990: 87.

⁴⁷ [A családi szakácskönyv: Amerikai, francia, olasz és német receptkönyvek átdolgozása a zsidó konyha számára] A kiadás adatai: New York: Hebrew Publishing Company, 1914. Interneten elérhető a <http://www.yiddishbookcenter.org/books/search> címen.

⁴⁸ Kirshenblatt-Gimblett 1990: 87.

Bracha Weingrod angol fordításában, *The Yiddish Family Cookbook. Dos Familien Koch-Bookh (sic!) by H. Braun* címmel.⁴⁹

Az Egyesült Államokban 1926-ban jelent meg az első jiddis vegetáriánus szakácskönyv, New Yorkban A. B. Mishulow és Shrifra Y. Mishulow vegetáriánus szakácskönyvének címe *Vegetarische koch bukh: "ratsynale nabrung"* volt.⁵⁰

Abraham Bernard Mishulow (1878–1947) és felesége, Shifra Josephine Mishulow (1883–1944) a szakácskönyv receptjeivel kizárólag az egészséges táplálkozásra ösztönzi az olvasókat. Mivel ez a vegetáriánus receptgyűjtemény a The Better Health and Correct Eating Institute jóvoltából került kiadásra, a kiadó a saját vagy a szerzők által javasolt, egészséges életvitelt támogató hirdetményeket is publikált jiddis és/vagy angol nyelven az utolsó oldalakon. Ilyenek például a mozgást ösztönző Herkules tornaszer, valamint a gimnasztikai rúd, vagy például Lust teljes kiőrlésű lisztből készült pékáruai, termékei.

1930-ban New Yorkban, a Farfaser kiadó jelentette meg Adella Kean Zametkin (1864 k.–1931) a *Der froy's handbueh* című receptkönyvét.⁵¹ A jómódú, vallásos családból származó Adella Kean 1888-ban emigrált Oroszországból New Yorkba és itt találkozott a férjével, Mikhail Zametkinnel. Családjának köszönhetően már fiatal korától kezdve háztanító oktatta, később ő maga is fiatal lányok tanításával foglalkozott. New Yorkban gyakran tartott előadásokat nők számára.⁵² Terjedelmes, 648 oldalas szakácskönyve nagy hangsúlyt fektet a kiegyensúlyozott táplálkozásra, vitaminok fogyasztására. A konyha és az étkezési szokások mellett más, egyéb témákkal (gyermeknevelés, szexuális higiénia, etikett) is megismerteti olvasóját.⁵³

FÜGGELEK

Magyarországon kiadott zsidó szakácskönyvek bibliográfiája

Löw, Julie, *Die israelitische Köchin, oder, Neues vollständiges Kochbuch für Israeliten* (Pressburg: P. Korn, 1842²)

Nayes jölshtendiges kochbueh fir die yidishe kiche. Eyn unendberlikhes handbueh fir yidishe froyen und tekhter nebst forshrift fon fleysh kosher makhen un kbale nemen iberbooyt iber reynlikebeyt un kashres. [יידישע קיכע איין אונענטבעהרליכעס פֿאַרשריפט פֿאַן פֿלייש כּשר מאַכען אונד חלה האַנדבוכ פֿיר יידישע פֿרויען אונד טאָ כּטער נעבסט פֿאַרשריפט אַיבער ריינליכקייט אונד כּשרות.] (Pest: M.E. Löwy, 1854)

Lederer, Therese, *Kochbuch für israelitische Frauen* (Budapest, 1876)

⁴⁹ [A jiddis családi szakácskönyv. H. Braun családi szakácskönyve] Create Space, 2010.

⁵⁰ [Vegetáriánus szakácskönyv: „Az ésszerű táplálkozás”].

⁵¹ [A nők kézikönyve].

⁵² Életről lásd Michels é. n.

⁵³ Vö. Kirshenblatt-Gimblett 1990: 88.

- Lederer, Therese, *Kochbuch für israelitische Frauen* (Budapest: M. E. Löwy, 1884⁵)
- Hercz, Rafael Rezsóné, *Szakácskönyv vallásos izraeliták háztartása számára. Beható utasítások, amelyek által mindenféle ételek, de különösen az izraelita konyha ételei a legízletesebb módon elkészíthetők. Több évi tapasztalat után gyűjtötte Hercz Rafael Rezsóné* (Budapest: Schwarcz Ignác, 1899)
- Hercz, Rafael Rezsóné, *Szakácskönyv vallásos izraeliták háztartása számára. Beható utasítások, amelyek által mindenféle ételek, de különösen az izraelita konyha ételei a legízletesebb módon elkészíthetők. Több évi tapasztalat után gyűjtötte Hercz Rafael Rezsóné* (Budapest: Schwarcz Ignác, 1908²)
- Ganz, Ábrahámné, *Kóser szakácskönyve* (Budapest: Medgyesi Lajos Könyvnyomdája, 1928)
- Ullmann, Jenny, *A zsidókonyha művészete. A mai kornak megfelelő takarékosággal* (Oradea: Sonnenfeld nyomda, 1933)
- Giti néni, *A zsidó háziasszony könyve: Hasznos tudnivalók, kóser szakácskönyv (4 személyre)* (Kecskemét: Ábrahám Márton Könyvnyomdája, 1935)
- Rosenfeld, Mártonné / Hermanné, *A zsidó nő szakácskönyve* (Budapest: Schlesinger Jos. Könyvereskedése, 1938³)
- Herbst Péterné Krausz, Zorica, *Magyarországi zsidó ételek* (Budapest: Minerva Kiadó és Szolgáltató Kft., 1984)
- Herbst-Krausz, Zorica, *Régi zsidó ételek* (Budapest: Corvina, 1988)
- Herbst-Krausz, Zorica, *Old Jewish Dishes* (Budapest: Corvina, 1988)
- Herbst-Krausz, Zorica, *Traditionelle Jüdische Speisen* (Budapest: Corvina, 1988)
- Rosenfeld, Mártonné / Hermanné, *A zsidó nő szakácskönyve: Kóser konyha* (Budapest: Makkabi, 1993)
- R. Pataki, Mária, *Zsidó szakácskönyv* (Budapest: Makkabi Kiadó, 1998)
- Barta, Miklós, *Az elmúlt 2000 esztendő zsidó étkezési hagyományai Európában* (Budapest: Makkabi Kiadó, 2001)
- Giti néni, *A zsidó háziasszony könyve: Hasznos tudnivalók, kóser szakácskönyv (4 személyre)* (Budapest: Stoffel és Társa, 2003)
- Herbst-Krausz, Zorica, *Régi zsidó ételek* (Budapest: Corvina, 2004)
- Herbst-Krausz, Zorica, *Old Jewish Dishes* (Budapest: Corvina, 2004)
- Herbst-Krausz, Zorica, *Traditionelle Jüdische Speisen* (Budapest: Corvina, 2004)
- Krekulová, Alena, *Zsidó konyha* (Budapest: Vince Kiadó, 2004)
- Körner, András, *Kóstoló a múltból. Egy XIX. századi magyar zsidó háziasszony mindenajjai és konyhája [a modern konyhára alkalmazott 100 hagyományos recepttel]* (Budapest: Vince Kiadó, 2005)
- Ganz, Ábrahámné, *Kóser szakácskönyve* (Budapest: Gabbiano Print, 2006)

Batamte idische makholim. Oysergevehnlike resipis tsunoyf gezamelt fun baleboste in amerika un eyropa – oyspraktirt in unzere eygene kikhben un rekomendirt fun unzere sakeh eksperten [בא'טעם'טע אידישע מאכלים: אסערגעווענהליכע רעסיפס צונויף געזאמעלט פון באלעבאסטעס | אמעריקא און אייראפא. אויספראכירט אין אונזערע אייגענע קיכען און רעקאמענדירט פון אין אונזערע סאך עקספערטען] (Cincinnati, OH: Manischewitz Co, 1928)

Braun, H., *Dos familjen kokh-bukh: bearbaytet nokh amerikanische, frantsoyzische, italyenische un daytshe kokh-bukher spetsyel far der idisher kikh.* [דאס פאמיליען קאך-בוך: בעארבייטעט נאך | אמעריקאנישע, פראנצויזישע, איטאליענישע און דייטשע קאך-ביכער ספעציעל פאר דער קיך] (New York: Hebrew Publishing Company, 1928)

Shafran, B., *Di yidische kukh in ale lender: Poyln, Rusland, Rumenyen, Daytshland, Elsas, Maroko, Tunis, Amerika, u.a.v. Dos beste un praktische bukhs far yidische virtins* [די יידישע קוך אין אלע לענדער. פוילן, רוסלאנד, רומעניען, דייטשלאנד, עלזאס, מאראקא, | ווארסא, (Varsó, 1930)]

Zamerkin, Adella Kean, *Der froy's handbukh* [דער פרויס האנדבוך] (New York: Farfaser, 1930)

Batamte idische makholim. Tsugegreyt fun velt-barimte Manishevitts's matsab-produkten. [בא'טעם'טע | אידישע מאכלים: צוגעגרייט פון וועלט-בארימטע מאנישעוויט'ס מצה-פראדוקטען] (Cincinnati, OH: B. Manischewitz Co., 1930)

Brown, Lena, *Kokh-bukh far gezuntheit – geshribn vi tsu balansirn natirlekehe vegetarische esns nokh der visnshaftliker metode* [קאך-בוך פאר געזונטהייט: געשריבן ווי צו באלאנסירן | נאטירלעכע וועגעטארישע עסנס נאך דער וויסנשאפטליכער מעטאדע] (New York: M. Jankovitz, 1931)

Rokeah kokh bukhs [רוקא קאך בוך] (Brooklyn, NY: I. Rokeach & Sons, Inc., 1933)

Krisko resepijs far der idisher baleboste [קריסקא רעסעפייעס פאר דער אידישער באלעבאסטעס] (Cincinnati, OH: Proctor & Gamble., 1933)

Idish-English kokh-bukh [אידיש-ענגליש קאך-בוך] (Person, NJ: Wolff Brothers Milling Co., 1933)

Kokh-bukh far Peyseh. Traditsyonele un moderne shpayz-gerihten (resipis) in aynklang mit di idische dinim fun kashres - kosher le-Peyseh [קאך-בוך פאר פסח. טראדיציאנעלע און מאדערנע שפאצ-גרייטע (רעסיפס) אין איינקלאנג מיט די אידישע דינים פון כשרות. כשר לפסח] (Borden Farm Products Company Inc., 1937) / (New York: Bloch Publishing Co., 1937)

Lewando, Fania, *Vegetarish-diyetisher kokhbukh: 400 shayzn gemakht oysshlishlekh fun grinsn.* [וועגעטאריש-דיעטישער קאכבוך: 400 שפייזן געמאכט אויסשליסלעך פון גרינסן] (Vilnius: Druk. Inz. Kleckina, 1938)

Zisl, Sh., *Fun der mames kokh: di shenste retseptn tsu kochen un baken heymische esn* [פון דער | מאמעס קאך: די שענסטע רעצעפטן צו קאכן און באקן היימישע עסן] (Jerusalem, 2003)

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Abush-Magder Ruth Abusch-Magder, *Cookbooks in the United States* [Online: <http://jwa.org/encyclopedia/article/cook-books-in-united-states>].
- Berman 1982 Louis A. Berman, *Vegetarianism & The Jewish Tradition*, New York: Ktav [Online: http://books.google.hu/books?id=A1vnwmu5DIUC&pg=PA62&clpg=PA62&dq=fania+levando&source=bl&ots=dwAgLNyslI&sig=AOfmtE4cU6z9G_G11eAzMGypEM0&hl=hu&ei=ZzmwTd_5HYjasgaYmYT3Cw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBgQ6AEwAA#v=onepage&q=fania%20levando&f=true].
- Dauber é. n. Jeremy Dauber, *Bloshteyn, Oyzer* [Online: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Bloshteyn_Oyzer].
- Kirshenblatt-Gimblett 1990 Barbara Kirshenblatt-Gimblett, „Kitchen Judaism” in J. W. Joselit – S. L. Braunstein, *Getting Comfortable in New York: The American Jewish Home*, New York, 76–105. [Online: <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/kitchenjudaism.pdf>].
- Kirshenblatt-Gimblett 2007² Barbara Kirshenblatt-Gimblett, „Cookbooks, Jewish”, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 05., Detroit: Macmillan/Keter, 200–203.
- Kirshenblatt-Gimblett 2008 Barbara Kirshenblatt-Gimblett, „Cookbooks”, in: *The YIVO Encyclopaedia of Jews in Eastern Europe*, New York: YIVO [Online: <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Cookbooks>].
- Koenig é. n. Leah Koenig, „Vilna’s Moosewood Cookbook”, in: *The Jewish Daily Forward* [<http://forward.com/articles/143902/vilna-s-moosewood-cookbook/>].
- Marks 2010 Gil Marks, *Encyclopedia of Jewish Food*, Hoboken, NJ: Wiley.
- Michels é. n. Tony Michels, *Some Totally Radical Jewish Women* [Online: <http://www.jbooks.com/secularculture/Michels.htm>].

CARMINAE GRATULATORIAE HEBRAICAE

HÉBER ÜDVÖZLŐ VERSEK A 17. SZÁZADBÓL¹

Zsengellér József

A héber nyelv magyarországi jelenlétének és művelésének vizsgálatában külön terület a keresztény hebraisták munkássága. Megjelenésük a reneszánsz és a reformáció során előtérbe került nyelvi érdeklődéshez kötődik, amikor is a *lingua sancta hebraica* középkorban is szem előtt tartott teológiai tételét a *lingua primigenia* tudományos igényű fogalma pontosítja. Johannes Reuchlin 1494-ben írt, *De vero minifico* című művében fogalmazza meg azt, hogy a héber nem csupán a kinyilatkoztatás nyelve, de egyben minden tudás alapja is. Nem csoda hát, hogy a 16–17. században külhoni egyetemekre kijutó magyar tanulni vágyók jó része a humanizmus és a reformáció eszméitől áthatva teológiát² és azon belül is a szent nyelveket, kivált a hébert tanulmányozta.

A peregrinusok, közülük is kiemelten a protestáns teológusok héber tanulmányai és héber nyelvtudása a korszakkal foglalkozó szakirodalom kedvelt toposzai közé tartozik. Ugyanakkor Dán Róbert arra figyelmeztet, hogy

...óvatosan kell bánnunk a héber nyelvtudás odaítélésével... Mint minden nyelvismeret, a héber megtanulása is számtalan apró lépcsőfokból áll, és aki fellépett az első grádicsra, nem biztos, hogy a következőt is legyűri. Tollforgatóink külföldi vagy hazai iskolák padjaiban... megismerkedhettek az Ószövetség oly nagyon tisztelt eredeti szövegével. Ki-ki a maga ereje szerint. A betűk ismeretéig külföldet járt papjaink többsége eljutott. Az viszont kétségtelennek látszik, hogy szövegfordításra nem jutott erejükből...³

A héber nyelven, illetve héber nyelvről született alkotások valóban eltérő nyelvtudást, nyelvi háttérrel feltételeznek, s a néhány betűs „Sido” szavak (néha

¹ Ezt a kis írást nagy tisztelettel és szeretettel ajánlom Dr. Schweitzer József professzor úrnak 90. születésnapja alkalmából. Mint tanítvány, mint kolléga és mint barát is hálás vagyok mindazért a tudásért, ismeretért, hitbeli és emberi tartásban példáért, amit tőle kaphattam mindeddig. Mivel írásaiiban Ünnepeztünk a Szentírás-magyarázaton túl elsősorban a magyarországi zsidóság történelmét, művelődéstörténetét elemezte és mutatta fel, most én is ennek a témának egy elfelejtett szeletét szeretném előtárni.

² Szógi 2005.

³ Dán 1973: 34–35.

pontatlan) idézésétől egészen a héberül írt 20–30 oldalas értekezésekig terjedt. Ennek megfelelően a magyar keresztény hebraistákat műveik részletes elemzése alapján lehet értékelni nyelvismereti, irodalmi és tudományos alkotói szempontból. Témánk elhelyezésének érdekében most az alkotások hatásának és ismertségének sorrendjében röviden tekintjük át a 16–17. század keresztény hebraisztikai műveinek típusait.

A legismertebb eredményként a Héber Biblia, az Ószövetség magyar nyelvre fordítását tarthatjuk, mely a héber tanulmányozásának és ápolásának fő céljaként jelenik meg számos szerző életművében.⁴ Mivel a fordítások pontossága mindig vitatható, a használt nyelv pedig folyamatosan változik, így a héber eredeti megértésének és teológiai alkalmazásának lehetőségét biztosíthatta az iskolákban történő héber oktatás. A korabeli iskolatörténeti adatok arról tanúskodnak, hogy nem csupán a lelkészképzéssel egybekötött kollégiumok, de egyes kisebb iskolákban is megszerezhető volt némi héber nyelvtudás.⁵

Mind az oktatás, mind a tudományos teológiai elmélyülés segédanyagaként a héber nyelvtanok írása a peregrinusok héber tudásának kiemelt kamatoztatása volt. A Magyarországhoz köthető héber nyelvtanok több mint 10%-a, vagyis a jelenleg számon tartott 91-ből 12, a 17–18. század peregrinusainak tollából származik.⁶ Bár java részük meglévő külföldi nyelvtanok rendszerét követi, több mű közülük egészen önálló alkotás.

A héber szövegértés másodlagos irodalmaként kell említeni az exegetikai műveket. Ezek jelentős hányada a külföldi tanulmányok során tartott előadások (*oratio*), illetve doktori dolgozatok (*dissertatio*) kiadásai, melyek az adott külföldi egyetemen jelentek meg latin nyelven.⁷ A legtöbb ilyen írásműről Hollandiából (Leiden, Franeker, Utrecht) és Németországból (Wittenberg, Göttingen) tudunk. A Magyarországon megjelent exegetikai művek többsége is latin, a többi magyarul készült. Igen ritka a kizárólagosan nyelvészeti jellegű írás, és elvétve találunk héberül született művet. Ilyen például Komáromi Csipkés György *Oratio hebraea continens elogium linguae hebraeae* Utrechtben elhangzott és 1651-ben ugyanott ki is adott héber nyelvű előadása.⁸

⁴ Lásd például Komáromi Csipkés György bibliafordítását, melynek megírása és kiadása nemcsak a szerző élettörténetét, de egyben a korszak valláspolitikai viszonyainak történetét is jellemzi. Lásd Márkus 1990.

⁵ Az 1567-es debreceni zsinaton I. Rákóczi György bevezette a héber nyelv oktatását: „Mínthogy pedig az iskolák az isten igéjének veteményes kertjei, az iskolából is előállítja az Ur a lelképászorokat, tanítókat, az egyház oktatóit. Azért a keresztények iskoláiban elsöben a nyelvek ismérete, latin s görög nyelvtan (a hol lehet zsidó is) észtan, szónoklattan és más a theologia ismeretére megkívántató tisztességes tudományok tanitassanak, azután a hittudomány, a szent írás görög és latin nyelven adassanak elő az ifjuságnak.” (65. cikkely). Lásd in Kiss 1881: 602. Vö. Dienes 2003: 39–40.

⁶ Srbik 1999 összesen 90-et mutat be, plusz az azóta megjelent nyelvtan Egeresi László Sándor tollából.

⁷ Részletes listát közöl Marmorstein 1904–1905 és Varga 1918: 527–550.

⁸ RMK III. 1781.

Héber nyelvi ismeretet feltételezhetünk ugyanakkor a héber–magyar nyelv-rokonítás elméleteiben is, melyek szintén a 16–17. században jelennek meg először, részint magyar nyelvтанokban,⁹ illetve önálló nyelvészeti fejtegetésekben.¹⁰

A célját és ismertségét tekintve utolsó helyre kerül a héber üdvözlő versek csoportja. A nyilvános előadásokat és disputákat, a doktori disszertációk védéseit a 16–17. század során rendszeresen üdvözlő versek (*carmina glatulatoria*) vagy levelek felolvasása egészítette ki. Mivel az ünnepi alkalmak résztvevői között találjuk az egyes egyetemek hallgatóin és oktatóin kívül a városok vezetőit, előkelőségeit is, így a tudomány művelésén túl a program színesítését, a hallgatóság szórakoztatását is szolgálták ezek a „rendezvények.” A verseket általában az iskolatársak írták, de találunk köztük olyat is, melyet az előadó diák professzora írt, hallgatója tudományos eredményeinek méltatására.¹¹ A versek a nemzetközi diákságnak megfelelően különböző nyelveken szólaltak meg. Ferenc Postma nyelvek szerint listázta a hollandiai Franecker egyetemének *carminait*, a természetesnek tartható latin, holland és görög mellett még 15 különböző nyelvet sorol fel.¹² Egy előadást akár több disputával is kísérték. Az üdvözlő verseket a később kiadott munkákkal együtt kinyomtatták, így ezek is megmaradtak az utókor számára.

A héber *carminak* elsősorban a teológiai és a héber filológiai disputákat vagy előadásokat követően hangzottak el. Műfajukra, felépítésükre és tartalmukra nézve igen változatosak. Némelyik epigrammaszerű rövidségű és tömörségű, míg másokban a dicséret személyek és a dicséret előadás vagy disputa címe is héberül szerepel.¹³ Terjedelmüket tekintve a 4–5 sorostól a több oldalasig változnak. Műfaji meghatározást vagy strófaszerkezetet nehéz adni, mert a kötetlen, szinte prózai formától, a verslábak és a páros vagy páratlan rímek következetes használatáig szinte mindent találunk köztük. Különösen érdekesek nyelvi megoldásaik: a szép, tiszta bibliai hébertől a latinból keservesen, szó szerint fordított írásig tart. Így a költői emelkedettség és a darabos nehezkesség egyaránt jellemző. Néhol a rabbinikus kifejezések feltűnése a Biblián túlmutató héber érdeklődésről tanúskodik. A mondat szerkesztések általában nem a költői szabadságot, hanem a korabeli latin irodalmiság jegyeit tükrözik.

⁹ Sylvester János, *Grammatica Hungarolatina* (Sárvár-Újsziget 1539). Komáromi Csipkés György, *Hungaria Illustrata* (Utrecht 1655). A korabeli magyar nyelvtanok jelezgetessége, hogy a héber nyelv bizonyos sajátosságainak felhasználásával értelmezi a magyar nyelvi jelenségeket.

¹⁰ Komáromi Csipkés György, *Oratio hebraea continens Elogium linguae hebraeae* (Utrecht 1651). Otrokocsi Főris Ferenc, *Origines Hungaricae* (Franecker 1693). Az egész kérdéskörhöz lásd részletesen Venetianer 1898: 136–164, bár ő nem emlegeti Komáromi Csipkést.

¹¹ Ilyen volt például Johannes Leusden üdvözlő verse Komáromi Csipkés György *Oratio hebraea* elhangzását követően az utrechti *Akademische Geboort* lovagtermében 1651. február 15-én.

¹² Postma – van Sluis 1995: 705–706.

¹³ Pl. Gyöngyösi A. Pál *carminája* Helméci István *De Miraculis Christi* című disszertációjához 1700-ból (RMK III. 4182).

Talán az elmondottak miatt, és az egyes költemények beszerzésének problematikussága miatt lehetséges, hogy a mai napig ez az irodalom *terra incognita*, és nemcsak a magyar hebraisztikában. A háború után mindössze két írás foglalkozott röviden vele. Az 1980-as években Dán Róbert *Héber hungaricák a XVI–XVII. századból* című cikkében jelzi, hogy „A magyarországi héber sajtótermékek ismertetése – beleértve az üdvözlő versirodalmat is – csak hazai héber nyomdatörténet forrásainak a feltárása után lesz időszerű.”¹⁴ Jóllehet Dán a *Régi Magyar Könyvtár* II. és III. köteteiben említett legtöbb – de távolról sem összes – héber *carminát* felsorolja, ezeket nem elemzi. Írásának végéről idézett mondata azonban előrevetíti, hogy tervei között szerepelt ennek az anyagnak a feltárása. A másik írást 1994-ből Matkó László jegyzi, aki ugyan cikkének címében a református lelkészek mint „héber” költők bemutatását ígéri, de mindösszesen öt ilyen vers néhány adatát ismertet minden további elemzés nélkül.¹⁵

Egy keresztény hebraistákkal foglalkozó nemzetközi konferenciára készülve a hollandiai egyetemek magyar hebraistákra gyakorolt hatását vizsgáltam, példaként Komáromi Csipkés György munkásságán keresztül. Ennek során figyeltem fel a héber *carminákra*. Maga Komáromi Csipkés *hat* ilyen üdvözlő versben érintett, úgy is mint szerző, de úgy is mint akihez intézték a verseket. A *Régi Magyar Könyvtár* köteteiben és a Postma-féle franeckeri egyetemi előadások bibliográfiájában az egyes írásművek adatai között az is szerepel, hogy írtak hozzá üdvözlő verset, kik és milyen nyelven. Ezek nyomán sikerült összeállítanom egy részletes listát, mely szerint Leidenből 12, Franeckerből 12, Utrechtből 10, Wittenbergből 8, Frankfurt am Mainból 3, Baseltől 2, Thornból, Lipcséből, Heidelbergből, illetve Brémából 1-1 héber *carmina* maradt fenn. A magyarországi nyomdáknak készült könyvek közül Nagyváradról 6, Kolozsvárról és Sárospatakról 1-1 héber *carmina* emlékét őrzik a listák. Ez mindösszesen 59 üdvözlő vers. Ez már akkora szövegkorpusz, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni a kutatásban, és feltehetően még távolról sem a teljes anyag.

Érdekes, hogy az üdvözlő versek írásának szokása csak a 17–18. századra korlátozódik. A franeckeri adatok szerint az első 1599-ben, az utolsó 1785-ben született. Még különösebb, hogy a magyar peregrinusok héber *carminái* kizárólag a 17. századból származnak. Az egyetlen kivétel egy 1717-ben írt héber *carmina* Komáromi Mihály tollából, aki Deési Zsigmond *Disputatio theologica de bonis operibus* Leidenben megjelent disputáját üdvözlölte.¹⁶

Látva a versek komoly számát, mindenképpen fontosnak tartom részletes vizsgálatukat és fordításuk elkészítését. Az anyag sokszínűsége és nehézsége

¹⁴ Dán 2006: 33–34.

¹⁵ Matkó 1994: 14–15.

¹⁶ RMK III/XVIII 334. A nyomtatvány 1-1 plédánya a Szécsényi Könyvtárban, a Szegedi Egyetemi Könyvtárban és a Leideni Egyetemi Könyvtárban lelhető fel. Dörnyei – Szávuly 2005: 80.

miatt szükségesnek látszik egy munkacsoport létrehozása, akikkel közösen dolgoznánk ezen a munkán. A fentebb említett nemzetközi konferenciát szervező német kollégák érdeklődését is felkeltette az anyag, így elképzelhető, hogy egy közös project keretében fogunk dolgozni azon, hogy a 17. század magyar peregrinusainak héber *carminái* ismertté váljanak és elfoglalhassák méltó helyüket a magyar hebraikák között.

MAGYAR PEREGRINUSOK 17. SZÁZADI HÉBER ÜDVÖZLŐ VERSEI

A következő listában a 17. századból fennmaradt és a *Régi Magyar Könyvtár*, illetve *Régi Magyar Nyomtatványok* listáiból ismerhető *carminákat* közöljük.¹⁷ Az első sor a szerzőt, a mű RMK-s, illetve RMNY-es katalógusszámát, ezen katalógus szerinti fellelhetőségét, valamint a Debreceni Nagykönyvtárban jelenleg ismert katalógusszámát és az Országos Széchényi Könyvtári lelőhelyét tartalmazza. A második sor az évszámot, valamint azt a szerzőt és művét, akinek a tiszteletére, illetve aminek a megjelenése alkalmából az üdvözlő vers született. A nagybetűvel szedett nevek azokat a szerzőket jelölik, akiknek ezt a versét még egyetlen korábbi közlemény sem tüntette fel. A kérdőjel olyan nevek mögött szerepel, melyek nem tűnnek magyarnak, és csak a részletes kutatás döntheti el hovatartozásukat. A tételeket megjelenésük helyei szerint csoportosítottuk.

Leiden

1. MEDGYESI PÁL – RMK III. 1457 (Gy. fv. *Batthányi-ktár* – DNK: RMK 1185)
1630 Matkó (Johannes). *Disputationum Theologicarum Quae ex ordine repeti consueverunt decima-tertia.*
2. SZIKSZAI GERGELY – RMK III. 1457 (Gy. fv. *Batthányi-ktár* – DNK: RMK 1185)
1630 Matkó (Johannes). *Disputationum Theologicarum Quae ex ordine repeti consueverunt decima-tertia.*
3. Laskai Matkó János – RMK III. 1458. (Gy. fv. *Batthányi-ktár* – DNK: RMK 1182 – OSZK B1)
1630 Medgyesi (Paulus). *Disputationum Theologicarum Quae ex ordine repeti consueverunt decima-quarta.*
4. SZIKSZAI GERGELY – RMK III. 1458 (Gy. fv. *Batthányi-ktár* – DNK: RMK 1182 – OSZK B1)
1630 Medgyesi (Paulus). *Disputationum Theologicarum Quae ex ordine repeti consueverunt decima-quarta.*

¹⁷ A Postma – van Sluis 1995 nem hoz egyetlen olyan *carminát* sem, amelyik ne szerepelne az RMK-ban vagy az RMNY-ben.

5. Diószegi Kalmár Pál – RMK III. 1840 (*Zilahi ref. gymn. – DNK: RMK 1170*)
1653 Báthori G. (Michael). *Disputationum Ethicarum De Religionis Oppositis & Pietate.*
6. Báthori G. Mihály – RMK III. 1842 (*Zilahi ref. gymn.*)
1653 Becskeházi V. (Stephanus). *Disputatio Theologica De Processione Spiritus Sancti a Patre & Filio.*
7. Diószegi Kalmár Pál – RMK III. 1844 (*Zilahi ref. gymn. – DNK: RMK 1166*)
1653 Kis-Marjai V. (Paulus). *Disputationum ex Philosophia selectarum, Voluminis secundi, Vigesima-Octava.*
8. Diószegi Kalmár Pál – RMK III. 1893 (*S. pataki ref. coll. – Zilahi ref. gymn.*)
1654 Debreczeni K. (Johannes). *Disputatio Philosophica, De Rerum modis, collative cum Ente consideratis.*
9. DIÓSZEGI KALMÁR PÁL – RMK III. 1897 (*S. pataki ref. coll.*)
1654 Szepesi Korocz (Andreas). *Disputatio Theologica De Aeterna Dei Praedestinatione.*
10. Rácz-Böszörményi János – RMK III. 2759 (*S. pataki ref. coll. – DNK: RMK 1059 – OSZK B1*)
1676 Nagyar (Josephus). *Disputatio Theologica De Empurism Seu Inflammatione Sacrificiorum per ignem coelestem.*
11. VIZAKNAI MIHÁLY – RMK III. 2992 (*Debreczeni ref. coll. – S. pataki ref. coll. – DNK: RMK 1223 – OSZK B1*)
1679 Zilahi (Stephanus). *Disputatio Theologica De Vero Et Typico Eliahu.*
12. KAPOSÍ SÁMUEL – RMK III. 3402 (*S. pataki ref. coll. – OSZK B1*)
1686 Apáti (Nicolaus). *Disputatio Theologico-Critica Tripartita Naturae Tum Urim Et Thummim.*

Franecker

1. MÁRTONFALVI GYÖRGY – RMK III. 2013 (*Muz. – Sz. udvarhelyi ref. coll.*)
1658 Debreczeni Gele (Johannes). *Scholarum Theologicarum In Medullam G. Amesii Disp. XLV. & XLVI.*
2. Pataki István – RMK III. 2279 (*S. pataki ref. coll.*)
1665 Csúzi Cseh (Jacobus). *Disputatio Theologica De Novitate Papismi.*
3. Szőlősi Pál – RMK III. 3389 (*S. pataki ref. coll.*)
1686 Debreczeni Ember (Paulus). *Dissertatio Theol. Bipertita, Pandens Decem Aegypti Literalis Mysticae et Plagas.*
4. Jenei György – RMK III. 3389 (*S. pataki ref. coll.*)
1686 Debreczeni Ember (Paulus). *Dissertatio Theol. Bipertita, Pandens Decem Aegypti Literalis Mysticae et Plagas.*
5. Szilágyi Péter – RMK III. 3988 (*S. pataki ref. coll.*)
1696 Bánfi-Hunyadi (Martinus). *Dissertatio Philosophico Theologica De Divinitate Sacrae Scripturae.*

6. Szilágyi Péter – RMK III. 4033 (*S. pataki ref. coll.*)
1697 Bagosi (Martinus). *Dissertatio Theologica, De Typico Abrahami Conjugio.*
7. CSÚZI JÓZSEF – RMK III. 3728 (*S. pataki ref. coll.*)
1692 Vásárhelyi T. M. (Stephanus). *Disputatio Theologica, De Signis Praeambulis Regni Christi Gloriosi.*
8. Nánási L. József – RMK III. 4178 (*Kolozsvári ref. coll.*)
1700 Fogarasi (Samuel). *Disputatio Medica Inauguralis De Mania.*
9. TATAI SÁMUEL – RMK III. 6503 (*Budapest Acad [copia] – Sanktpeterburg Nat – DNK: RMK 182a*)
1666 Liszkai (Stephanus). *Exercitium theologicum de ecclesiae Romano-catholicae haeresi.*
10. BALKÁNYI GYÖRGY – RMK III. 6503 (*Budapest Acad [copia] – DNK: RMK 182a*)
1666 Liszkai (Stephanus). *Exercitium theologicum de ecclesiae Romano-catholicae haeresi.*
11. CSEPREGI F. MIHÁLY – RMK III. 3554 (*S. pataki ref. coll.*)
1689 Bátai (Georgius). *Dissertatio Philologico Theologica Tripartita De Agno Paschali Vero Christi Typo.*
12. GYÖNGYÖSI A. PÁL – RMK III. 4182 (*Debreczeni ref. coll. – S. pataki ref. coll. – DNK: RMK 378*)
1700 Helmeczi (Stephanus). *Dissertatio Theologica De Miraculis Christi.*

Utrecht

1. SZATHMÁRI ISTVÁN – RMK III. 1780 (*Debreczeni ref. coll. – S. pataki ref. coll. – OSZK B1*)
1651 Csipkés (Georgius, Comarinus). *Disputatio Theologica De Clavibus Regni Coelorum.*
2. Leusden Johannes – RMK III. 1781. (*S. pataki ref. coll. – OSZK B1*)
1651 Csipkés (Georgius, Comarinus). *Oratio Hebraea, Continens Elogium Linguae Hebraeae.*
3. Somosi P. János – RMK III. 1782 (*S. pataki ref. coll. – OSZK B1 [cop]*)
1651 Csipkés (Georgius, Comarinus). *Disputatio Theologica De S. S. Trinitate.*
4. KOMÁROMI CSIPKÉS GYÖRGY – RMK III. 1790 (*Debreczeni ref. coll. – S. pataki ref. coll.*)
1651 Szathmári (Stephanus). *Disputatio Theologica, De Sepultura Mortuorum.*
5. Alistali Farkas Jakab – RMK III. 1813 (*S. pataki ref. coll. – OSZK B1 [cop]*)
1652 Csipkés (Georgius, Comarinus). *Disputatio Scholastico-Theologica. De Speculo Trinitatis.*
6. Alistali Farkas Jakab – RMK III. 1904 (*Debreczeni ref. coll. – S. pataki ref. coll. – OSZK B1*)
1654 Csipkés (Georgius, Comarinus). *Schola Hebraica.*

7. Mártonfalvi György – RMK III. 1972 (*S. pataki ref. coll.*)
1656 Szántai Pócs (Stephanus). *Disputatio Theologica, Anti-Trinitariorum blasphemis opposita.*
8. Debreczeni P. János – RMK III. 2022 (*S. pataki ref. coll. – OSZK B1 [cop]*)
1658 Mártonfalvi (Georgius). *Disputatio Theologica Anti-Bellarminiana De Concilio.*
9. Weszprémi B. István – RMK III. 2369 (*Sz. udvarhelyi ref. coll.*)
1666 Sárközi (Michael). *Disputatio Theologica De Veteri & Novo Testamento.*
10. Csekei Pál – RMK III. 2401 (*Debreczeni ref. coll. = DNK: RMK1065*)
1667 Szilágyi (Martinus). *Disputatio Theologica De Adoptione.*

Wittenberg

1. THÚRI GYÖRGY – RMK III. 926 (*Debr. ref. coll. = DNK: RMK374 – OSZK B1 [cop]*)
1598 Thuri (Georgius). *Epistolae Pavli Apostoli Ad Galatas Et Ephesios e Graeca in pure Hebraeam linguam translatae.*
2. Zabeler Jób – RMK III. 1733 (*Muz.*)
1649 Kotay (Johannes). *Disputatio Physica De Elementis.*
3. Kemmel János – RMK III. 2103 (*Muz. [2 pld.] – Akad.*)
1659 Thann (Andreas). *Gymnasia Fysikæ (sic!) De Alterâ hominis primariâ.*
4. Pilarik András – RMK III. 2448 (*Muz. [2 pld.] – OSZK B1*)
1668 *Applausus Votivus Quo Honores in Philosophia summos* (prof. Christiano Ttrentschio köszöntése)
5. Pilarik István – RMK III. 2448 (*Muz. [2 pld.] – OSZK B1*)
1668 *Applausus Votivus Quo Honores in Philosophia summos* (prof. Christiano Ttrentschio köszöntése)
6. MURGASCHIUS JÁNOS – RMK III. 2448 (*Muz. [2 pld.] – OSZK B1*)
1668 *Applausus Votivus Quo Honores in Philosophia summos* (prof. Christiano Ttrentschio köszöntése)
7. Magnus György – RMK III. 2452 (*Muz.*)
1668 Kochmeister (Samuel). *Dissertatio Medica De Apoplexia.*
8. GABRIEL TRUSIUS – RMK III 6703 (*Wittenberg Predigersemin*)
1676 *Supremis in philosophia honoribus rectore magnifico...* (prof. Michael Sennerto köszöntése)

Frankfurt am Main

1. Gyarmati István – RMK III. 1399 (*S. pataki ref. coll.*)
1626 GAMHLIA. *Nuptiis augustissimis Serenissimi ac Potentissimi Domini D. Gabriëlis.*

2. Debreczeni S. Gáspár – RMK III. 1399 (*S. pataki ref. coll.*)
1626 GAMHLIA. *Nuptiis angustissimis Serenissimi ac Potentissimi Domini D. Gabrielis.*
3. NICOLAO ARCHINO – RMK III. 1399 (*S. pataki ref. coll.*) ?
1626 GAMHLIA. *Nuptiis angustissimis Serenissimi ac Potentissimi Domini D. Gabrielis.*

Bázel

1. Békés János – RMK III. 2647 (*Muz. – Baseli egyet. ktár. – OSZK B1*)
1674 *Plausus Votivus In Alma Vniversitate Basiliensi D. IV. Eidus Maii.*
2. Kállai Kopis János – RMK III. 2647 (*Muz. – Baseli egyet. ktár. – OSZK B1*)
1674 *Plausus Votivus In Alma Vniversitate Basiliensi D. IV. Eidus Maii.*

Bréma

1. Kismarjai Veszelin Pál – RMK III. 1372 (*Szászvárosi ref. gymn. – DNK: RMK 1498*)
1625 Besenyei F. (Michael). *Disputatio Theologica De Gratuita Justificatione nostri coram Deo.*

Thorn

1. ANTONII SIMON – RMK III. 2932 (*Bruckenthal-Muz. – OSZK B1*) ?
1678 Agnethler (Michael). *Exercitatio Ethica, De Bono Hominis Supremo.*

Lipce

1. SCULTETI (GABRIEL) – RMK III. 2925 (*Hallei magy. ktár.*)
1678 Sculteti (Gabriel). *Calendas Januarius, sive Annum Pacatum, Salubrem, Fructiferum.*

Heidelberg

1. BAUMBACH BOLDIZSÁR – RMK III. 1196 (*S. pataki ref. coll. – OSZK B1*)
1617 Jászberényi (Matthias). *Theses Theologicae, De Libero Arbitrio Hominis Et Gratia Dei.*

Nagyvárad

1. STEPHANUS BECSKEHAZI – RMNY III. 2356 (*Halle Univ. – S.patak – OSZK B1 RMK II 764*)
1650 Toufaeus Mihály. *Disputatio theologica de perseverantia sanctorum secunda.*

2. GREGORIUS MAKAI – RMNY III. 2356 (*Halle Univ. – S.patak – OSZK B1 RMK II 764*)
1650 Toufaeus Mihály. *Disputatio theologica de perseverantia sanctorum secunda.*
3. THOMAS F. PATAI – RMNY III. 2356 (*Halle Univ. – S.patak – OSZK B1 RMK II 764*)
1650 Toufaeus Mihály. *Disputatio theologica de perseverantia sanctorum secunda.*
4. JOHANNES PÜSPÖKI – RMNY III. 2356 (*Halle Univ. – S.patak – OSZK B1 RMK II 764*)
1650 Toufaeus Mihály. *Disputatio theologica de perseverantia sanctorum secunda.*
5. MICHAEL JENEI – RMNY III. 2356 (*Halle Univ. – S.patak – OSZK B1 RMK II 764*)
1650 Toufaeus Mihály. *Disputatio theologica de perseverantia sanctorum secunda.*
6. SAMUEL KÖLESERI – RMNY III. 2356 (*Halle Univ. – S.patak – OSZK B1 RMK II 764*)
1650 Toufaeus Mihály. *Disputatio theologica de perseverantia sanctorum secunda.*

Kolozsvár

1. Kaposi Sámuel – RMK II. 2109 (*Erd. Muz. – Kolozsvári ref. coll.*)
1702 Gamelion Melographicum. *Quo, Generosissimo neogamorum Pari....*

Sárospatak

1. Toufaeus Mihály – RMNY 2435 (*OSZK B1 RMK II 774b /cop/*)
1652 *Musae Patakinæ iterum ad luctum vocatae, lamentabiliq(ue) lessu funestum...*

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|-------------|---|
| Dán 1973 | Dán Róbert, „A héber stúdiumok háttere Magyarországon”, in Uő., <i>Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon</i> (Humanizmus és Reformáció 2), Budapest: Akadémiai Kiadó, 25–36. |
| Dán 2006 | Dán Róbert, „Héber hungaricák a XVI–XVII. századból”, in Uő. / Frank Dénes Dániel (szerk.), <i>Fejezetek a nyomtatott héber könyv történetéből Magyarországon</i> , Budapest: Jordan Euro-Atlanti Kiadó, 28–34. |
| Dienes 2003 | Dienes Dénes, „A héber nyelv a Sárospataki Kollégiumban a 16–17. században”, in Kun M. – Morvai J. (szerk.), <i>Székely Lekavod. Tanulmánykötet az 50 éves Marjosszky Tibor tiszteletére</i> , Budapest: B és V Bt., 38–47. |
| Kiss 1881 | Kiss Áron, <i>A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései</i> , Budapest: Magyarországi Protestáns Egylet. |

- Márkus 1990 Márkus Mihály, *Komáromi Csipkés György. Egyháztörténeti értekezés*, Budapest: Református Sajtóosztály.
- Marmorstein 1904–1905 Marmorstein Arthur, „Christliche Hebraisten in Ungarn” in *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* 8: 48–50, 80–84, 141–143; 9: 111–113.
- Matkó 1994 Matkó László, „Református lelkészek mint „héber” költők és nyelvatanírók” in *Múlt és Jövő* 5/1: 14–21.
- Postma – van Sluis 1995 Postma Ferenc – van Sluis, Jacob, *Auditorium Academiae Franekerensis: Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität und des Athenaeums in Franecker 1585–1843*, Leeuwarden/Ljouwert: Fryske Akademy.
- RMK II Szabó Károly, *Régi magyar könyvtár. Könyvészeti kézikönyv 2. köt. Az 1473-tól 1711-ig megjelent nem magyar nyelvű hazai nyomtatványok könyvészeti kézikönyve*, Budapest: MTA (1885).
- RMK III Szabó Károly, *Régi magyar könyvtár. Könyvészeti kézikönyv 3. köt. Magyar szerzőktől külföldön 1480-1711-ig megjelent nem magyar nyelvű nyomtatványok könyvészeti kézikönyve: 1–2*. Budapest: MTA (1896).
- RMK III/XVIII Dörnyei Sándor – Szávuly Mária, *Régi Magyar Könyvtár III/XVIII. Magyarországi szerzők külföldön, nem Magyar nyelven megjelent nyomtatványai I. kötet 1702–1761*, Budapest: OSZK (2005).
- RMNY III Heltai János – Holl Béla – Pavercsik Ilona – P. Vásárhelyi Judit, *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1636–1655*, Budapest: OSZK (2000).
- Strbik 1999 Strbik Andrea, *Héber nyelvtanok Magyarországon*. A Magyarországon kiadott, magyar szerzők által írt vagy magyar nyelvű héber nyelvtanok bibliográfiája (1635–1995) (*Hungarica Judaica* 10), Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- Szögi 2005 Szögi László: „A külföldi magyar egyetemjárás a kezdetektől a kiegyezésig” in *Education* 2: 244–266.
- Varga 1918 Varga Zsigmond, *Az ókori keleti népek művelődéstörténete, különös tekintettel a Bibliára II* (Református Egyházi Könyvtár 13), Pépa: Magyar Református Egyház.
- Venetianer 1898 Venetianer Lajos, „A héber-magyar összehasonlító nyelvészet” in *IMIT Évkönyv* 4: 136–164.

HÁROM HÉBER DRÁMA

Bányai Viktória

A kilencvenes évek első felében, az ELTE hebraisztika szakos diákjaként volt módom a Rabbiképzőbe „átjárni” Schweitzer József liturgiai óráira, és ugyanekkor kezdtem megismerkedni az intézet kincseket rejtő könyvtárával. A mindmáig méltatlan körülmények között lévő gyűjteményben, a régi cédulakatalógus számomra egyik legkedvesebb fiókjában, az Nh jelzetűben, bukkantam majd’ 20 éve az alább bemutatásra kerülő három héber drámára is.

A három drámának három közös tulajdonsága van, természetesen túl azon, hogy mindhárom héber nyelven íródott és dráma – bár ezek az alapjellemzők is megérdemelnek majd néhány szót. Annyit előzetesen is leszögezhetünk, hogy mindhárom párbeszédekből, monológokból és kórusokból építkező, részben prózában, részben versben fogalmazott, színekbe rendezett, a helyszínekre, mozgásokra, beszédmódra adott szerzői utasításokkal ellátott mű. A három cím: Mose Kunitzer, *Bét Rabbi* (Wien: Hraschanzky, 1805); Mose Samuel Neumann, *Bat Jiftah* (Wien: Hraschanzky, 1805) és Mordekhaj Popper, *Pirké Rabbi Akiva* (Wien: Hraschanzky, 1808).

Mint a bibliográfiai adatokból is szembeötlő, az első közös tulajdonság, hogy azonos nyomdában jelentek meg: Bécsben, Joseph majd Georg Hraschanzky, császári és királyi udvari nyomdájában. Joseph Hraschanzky 1784-ben szerzett jogosultságot hebraica nyomtatásra, és az 1787 és 1814, a nyomda eladása között megjelentetett héber betűs kiadványainak száma 110 felett van.¹ Nyomtatványainak többsége hagyományos ókori és középkori szövegek újradiadása: különféle imakönyvek, peszahi haggada, Humás, Misna, *Sulhán árukh*, valamint Maimonides, Juda ha-Lévi, Nátán Hanover írásai stb. A viszonylag kevés kortárs munka között is többségben voltak a hagyományos rabbinikus műfajok – *responsum*, halákhikus kézikönyv, szövegmagyarázat. Ebből a szempontból a nyomdának egyáltalán nem tipikus kiadványa a három kortárs dráma. Abból viszont igen, hogy a rabbinikus munkák esetében is a közeli magyar- és morvaországi területeken működő rabbik, tudósok köteteiről van szó; Ichak Grieshaber (1747–1823) paksi, Elázár Kallir (1741–1801) rohonci, Joáv ben Jirmija (?–1810) németkeresztúri, Mordekhaj Benet (1753–1829) nikolsburgi és Samuel Kolin (1720–1806) boskovitzai rabbikat említhetjük példaként. 1814 előtt a Magyar Királyság területén még nem volt héber nyom-

¹ Hebraikák bibliográfiája: Buchberger 2008: 96–109.

da, a hazai szerzők legközelebb épp Bécsben tudták kinyomtatni írásaikat, Hraschankynál vagy a konkurens nyomdában, a haszkala képviselőit nagyvonalúan támogató Anton Schmidnél.

Márpedig mindhárom szerzőnk Magyarországon élt – ez második közös vonásuk. Mose Kunitzer (1774–1837) Óbudán született, majd prágai és breslaui tanulóévek után ott is telepedett le.² A dráma megírása idején még tudományos és irodalmi tevékenységének anyagi alapját üzleti vállalkozása biztosította, azonban vállalkozása csődje után budai rabbiként és a pesti *bét-din* tagjaként a „Tórából” kényszerült megélni. Emellett részt vállalt a pesti modern zsidó iskola szervezéséből, 1828-tól az iskola héber tanítói állását is betöltötte.³ Vállalt feladataihoz hasonlóan írásait is a korszak változó, ellentmondásokat is hordozó szellemisége jellemzi. Szilárd alapot adtak a hagyományos talmudi műveltség és rabbinikus műfajok (*responsum*, kommentár, Talmud-magyarázat), de behatolt a kabbala világa, és utat talált magának a haszkala és a vallási reform hatása is.⁴ Mose Samuel Neumann (1769–1831) a Nyitra megyei Bánban született, Boskovitzban és Prágában tanult, majd Pozsony, Köpcsény (Kittsee) és Pest voltak életének színterei.⁵ Az üzleti életben ő is kudarcot vallott, megélhetését tanítással, elsősorban vagyonos családok gyerekeinek házi tanításával biztosította. A tanítás mint szellemi közeg volt minden munkája ihletője: tankönyveket – nyelvtanítás, vallás- és erkölcsan, természettudományok –, ismeretterjesztő, nevelő célzatú műveket publikált.⁶ A munkák pusztá számbavétele is kirajtolja Neumann művelődéstörténeti helyét, sokoldalúsága azt az eszményt valósította meg, amely a héber nyelvet a modernizáció eszközzé, a kultúra és kommunikáció nyelvéné kívánta tenni az írásbeliség minden területén: dráma, vers, próza, hivatalos és magánlevelek, nyelvészet, erkölcsan, természettudomány, egészségnevelés stb. A harmadik szerzőről keveset tudunk. Mordekhaj Popper a nevét a címlapon nem is tüntette fel, csak az előszóban mutatkozik be, magát fiatalelként, rosszat és fondorlatot nem ismerőként jellemezve. Nyelvhasználata és gondolkodásmódja alapján joggal feltételezhetjük, hogy a másik két szerzőhöz hasonlóan az alapos rabbinikus iskoláztatás mellett ő is rendelkezett világi műveltséggel is, talán hozzájuk hasonlóan valamennyit egyetemen is tanult. Az irodalomtörténet – héber

² Légrészletesebb életrajza: Fahn 1926.

³ Mandl 1896: 17.

⁴ Legismertebb munkái: *Ben Johaj* (Wien, 1815), és *responsumgyűjtemény*, a *Ha-mecaréf*, I (Wien, 1820), II (Prag, 1857).

⁵ Életrajza: Reich 1868: 456–460 és Nosek 1994–95.

⁶ Legismertebb, legnépszerűbb munkái a héber nyelv tanítását és helyes használatát elősegítő nyelvtanok *Magal joser* (Wien, 1808), *Szefér hinnukh lesan ivrit* (Wien, 1815), utóbbit a prágai zsidó mintaiskola 1816-ban tankönyvként vezette be, továbbá héber levelező könyve (*Miklotev ivrit*, Wien, 1815), amely levelek mellett egyéb héber szövegmintákat (sírfeliratok, ajánló sorok, szerződések) is közölt.

nyelvtanának adatai alapján – neszmeilyi (Nessmühl, Komárom megye) tanítóként azonosítja.⁷

A harmadik közös tulajdonság a megjelenés időpontja. Mindhárom a 19. század első évtizedében jelent meg, kettő 1805-ben, a harmadik 1808 folyamán. Nem lehet kérdés nélkül hagyni: miért írt bárki is héber drámát a 19. század legelején Magyarországon? Kinek szánhatta? Természetesen nem egy színtársulat számára; a legelső héberül játszó amatőr, majd professzionális színtársulatok Kelet-Európában és a Szentföldön csak a 19. század legvégén jelentek meg. A szóbeliség hiánya minden bizonnyal az egyik alapvető oka annak, hogy a dráma a héber irodalom egyik legkésőbb kifejlődő műfaja. Emellett működött a késő-ókorban kialakult vallási, kulturális gát, miszerint a színház a nem-zsidók, a bálványimádók világához tartozik.⁸ A drámának nem volt a görög Dionüszosz ünnepekhez vagy a keresztény misztériumjátékokhoz hasonló vallási funkciója a zsidóságban. E tekintetben változást hozott a purim-játékok szokásának kifejlődése az askenázi zsidóság körében a 16. századtól kezdve, azonban az ünnepen előadott parafrázisok és paródiák nyelve nem héber volt, hanem jiddis.⁹ A három darab közül csak egynek ismerjük jiddis fordítását, alkalmi előadását csak ennek feltételezhetjük, bár ennek sem Magyarországon.¹⁰

Valóban szokatlan műfaj még a dráma a korabeli héber irodalomban. Ezt nem csupán irodalomtörténeti adatokból tudhatjuk, de pontosan érzékelhető magukból a munkákból is. Az egyébként bőbeszédű címlapok egyike sem tartalmaz a tényleges formára utaló műfaji meghatározást, mivel ekkor még nem volt kialakult terminológia sem. A *melica* ['költői beszéd, -stílus'], *hibbur* ['írással munka, irodalmi alkotás'] vagy *meszuppár* ['elbeszél, elbeszélés'] még körülírásnak sem tekinthető. Maguk a szerzők a kötetké előszavaiban igyekeztek megindokolni műfajválasztásukat, alátámasztani döntésüket. Mose Kunitzer – annak bizonyítására, hogy valójában már semmiféle újdonság nincs e műfaj használatában – példákat sorolt a közelmúlt héber irodalmából, ennek során csokorba gyűjtve a korai héber drámairodalom csekély számú szerzőinek többségét.¹¹

16–17. századi szórványos, a szefárd diaszpóra körében született előfordulások után, a 18. században – időben párhuzamosan a korai jiddis nyelvű drámákkal – két fő irányba indult el a héber dráma. Egyrészt a középkori keresztény moralitásokkal rokonítható allegorikus, didaktikus színmű irányába, amelyben Mose Hajjim Luzatto (1707–1747) alkotása, a *La-jesárim tehilla* ['Dicsőség az egyeneseknek'] (1743) nemzedékek hosszú sorának szolgált példaképül. Ebbe a vonulatba illeszkedett – a Kunitzer által szintén hivatkozott

⁷ Fürst 1863: 113. Nyelvtana: *Torat leson ha-kodes* (Wien, 1822).

⁸ Lásd pl.: „Köszönet neked Istenem és atyáim Istene, hogy életem sorsát azok közé helyezted, kik zsinagógákban és iskolákban ülnek, és nem azok közé, kik színházban és cirkuszban ülnek.” *JBeráikbot* 7d.

⁹ Shmeruk 2007: 744.

¹⁰ Mose Samuel Neumann *Bat Jiftah* című műve, a jiddis változat részleteit lásd alább.

¹¹ Kunitzer 1805: *rus davar* 7a.

– Zwi Hirsch Derenburg *Josvé tévél* [‘A föld lakói’] (1789) és Samuel Aron Romanelli (1757–1817) *Ha-kolet jehdalun* [‘Meggyszünik a mennydörgés’] (1791) című alkotása. A másik fő irányt a bibliai témájú, európai darabok héber adaptációi alkották. Ismét Kunitzer példáit hozva, ide tartozik David Franco Mendes (1713–1792) két munkája: *Gemul Atalja* [‘Atalja fizetsége’] (1770) Racine *Athalie* című tragédiájának és Pietro Metastasio *Joas, Juda királya* című művének az egybedolgozása, illetve a *Tesuat Jiszráél* [‘Izrael megmentése’] (1804), amely Metastasio *Giuditta* című művének adaptációja. Racine *Estherje* – purimhoz illő témája miatt – jiddis adaptációban is népszerű lett.

A 18. század végétől kezdett megjelenni egy-egy eredeti alkotás, továbbra is bibliai történetek feldolgozása. Ez a témaválasztás jellemzi a korszak jiddis drámáit is.¹² A két nyelv közötti átjárás azonban – tudomásunk szerint – csak egyirányú volt. Ez azt jelenti, amint már utaltunk is rá, hogy a népszerűvé váló héber munkákat átürték jiddisre, így vált elképzelhetővé, lehetővé előadásuk. Kunitzer utolsó példája egy ilyen, méltán népszerű darab, Joszéf ha-Efráti Tropolwitz (1770–1804) *Melukhat Saul* [‘Saul királysága’] (1794) című drámája. A bibliai történetet tiszta és egyszerű nyelvezetű, pergő párbeszédekben feldolgozó darab a korszakban jelentős sikert aratott: héberül tizenkét, jiddisül nyolc kiadást élt meg a 19. században.¹³ A „fordították” helyett használt „átürték” kifejezés nagyon is helyénvaló: formai és tartalmi módosítások is szolgálták azt a kulturális adaptációt, melynek során a darab átalakult a szűk, művelt és európai műveltségre is nyitott, héberül olvasó közönségnek szánt műből egy szélesebb, a hagyományhoz jobban ragaszkodó jiddis nyelvű vevőkör számára szánt szöveggé.¹⁴ Mivel a rabbinikus hagyomány némi ambivalenciával viszonyul Saul személyéhez, a jiddis változat hangsúlyosabbá tette Dávid alakját, és a mű címébe is őt emelte be: *Gdules David*. Továbbá lecserélte a záró részt is, melyben ha-Efráti – az előszó tanúsága szerint – Albrecht von Haller (1708–1777) svájci természettudós és költő egy versének szabad fordítását adta Dávid szájába.

Szerényebb, de nagyon hasonló pályát futott be Mose Samuel Neumann bibliai témájú drámája, a *Bat Jiftab*, amely Jefte lánya különös, az emberáldozat tilalma miatt sokat vitatott tragédiáját¹⁵ dolgozza fel.¹⁶ Neumann az előszóban, mintegy a témaválasztás indoklásául, azt jegyzi meg, hogy Jefte és lánya története szinte elfeledett, „úgy eltűnik a többség szeme elől, mintha meg se lenne írva, vagy ha meg is van írva, haszontalanul”.¹⁷ A kortárs héber írók, költők között sem talált senkit, aki figyelmet szentelt volna ennek a történetnek. Arra ugyanakkor nem tér ki, pedig valószínűleg volt róla tudomása, és témaválasztá-

¹² Pl. Dávid és Góliát, Mózes élete, József eladása, Salamon bölcsessége; lásd Shmeruk 1979.

¹³ Lásd Zeitlin 1914: 61.

¹⁴ Roskies 1979: 279–280.

¹⁵ Jud 11.

¹⁶ További héber kiadásai: Wien, 1825; Vilna, 1842; és jiddis nyelvű átdolgozása: Vilna, 1831, 1839, 1844; Lemberg, 1850.

¹⁷ Neumann 1805: *haklama* 2b oldal.

sát is befolyásolta, hogy Jefte lánya az európai keresztény (latin, angol, német, holland) irodalomban a 16. század óta sokszor feldolgozott alak, drámaként, versként, oratóriumként is.¹⁸ Mint a címlapon közli, Izrael ifjainak szívére ható erkölcsi tanulságot kívánt a fiatalok elé állítani, hogy megkülönböztessék a jót a rossztól, kövessék a jót és elvessék a rosszat, valamint, hogy értsék és használják a szent nyelvet. Ezek jellegzetesen a felvilágosodás eszményei, céljai. Az ifjúsági verziónak és a nevelési célnak megfelelően módosítja Neumann a bibliai történet több elemét is. Így Jefte nem egy parázna törvénytelen gyerekeként válik egy gyűlevész csapat vezérévé, hanem a szülésbe belehalt anya szegény árváját üldözik el igazságtalanul a mostoha testvérei. A darabot azon az emelkedett ponton zárja le, hogy Jefte lánya, a darab szerint Hanna, önfeláldozóan elfogadja a szeretett apja által ráért sorsot, és elkéredzkedik három¹⁹ hónapra elsiratni leányságát – a végkifejlet már nem az ifjú olvasóknak való lett volna. A jiddis változat ezzel szemben egy moralizáló epilógussal zárul, amely a rabbinikus hagyománnyal összhangban elítéli Jefte elhamarkodott, meggondolatlan fogadalmát, valamint túlzott büszkeségét, keménységét, esetleg tudatlanságát, hogy nem kért feloldozást a fogadalom teljesítése alól; és elbeszéli, hogy égi büntetésül szörnyű halált kapott.²⁰ Mindezzel a Neumann szövegében még meglévő – a héber irodalomban modernnek számító – belső konfliktusokat, valódi drámai helyzeteket felülírja, értelmetlenné teszi, az isteni jutalmazás és büntetés vallásilag sokkal elfogadhatóbb rendjébe billenti vissza a történetet.

Míg Neumann darabja szépen beállítható a korban már nem ismeretlen bibliai feldolgozások sorába, melyek közös kulturális platformon állnak az európai irodalom sok-sok alkotásával, addig Mose Kunitzer és Mordekhaj Popper munkái már témaválasztásukkal is különlegesnek számítanak. Mindketten a talmudi irodalom, a tannaitikus kor egy-egy meghatározó alakjának életéből, tanításaiból vett epizódokat dramatizáltak. Kunitzer Juda ha-Nászit (i. sz. 2–3. század), a Misna szerkesztőjét választotta, Popper pedig Rabbi Akiva (c. 50–135), a nagy tudóssá vált pásztor történetét írta meg. A berlini haszkala által elutasított rabbinikus hagyomány visszaemléke, a felvilágosodás szellemiségének, tudományos, irodalmi és nyelvi törekvéseinek a rabbinikus hagyománnyal való ötvözése, egyfajta „rabbinikus haszkala” létrehozása Prága közvetítésével a Habsburg Birodalom egészében jellemző volt.²¹

A rabbinikus értékek modern formában való megjelenítésének okáról, céljáról Kunitzer így írt munkája előszavában:

Mert azt tapasztaltam mind zsidók, mind keresztények között, hogy az egyébként művelt emberek is, ha egy szokatlan és meglepő mondást találunk bölcsseink szavai közt, kigúnyolják, és fogcsikorgatva mondják:

¹⁸ Lásd Liptzin 1992.

¹⁹ Itt az eredeti történettől való eltérés egyetlen magyarázatának a rimelés tűnik: a *hodasim selosa* [három hónap] és *be-áfur etpallasa* [porban fetrengjek] cseng egybe.

²⁰ A jiddis változatról lásd Roskies 1979: 280–281.

²¹ A rabbinikus haszkala jelenségéhez lásd Silber 1987.

Ifjak még, olyan badarságokat beszélnek, mint a bolondok! Ha azonban a meglepő és érthetetlen gondolatot a nagy népek bölcsei valamelyikének könyvében találják, azt mondják: Nagyon értékes gondolat, bár különlegessége és mélysége miatt nem érthetjük azt...²²

A talmudi bölcsek újszerű bemutatásával azt kívánta bizonyítani, hogy igenis helyük és jelentőségük van az emberiség egyetemes kultúrtörténetében, hogy „a nagy és végtelenül csodálatos népek” tudósaival való összehasonlításban is megállják a helyüket. Bár a műfajválasztás szokatlan, a kitűzött cél szempontjából érthető és szerencsés. A dráma – mint az európai kultúrában az ókori klasszikus gyökerekig visszanyúló forma – megfelelő formai eszköz annak bizonyítására, hogy a talmudi bölcsek élete és tanításai nem idejétmúlt, értelmetlen és értéktelen kuszaságok, hanem ma is érvényes, sőt, az emberiség egyetemes kultúrkincsébe illeszthető értékek.

Bár nincs bizonyítékunk kettejük kapcsolatára, mindenképp figyelemre méltó, hogy Kunitzer és Popper munkájának felépítése azonos. Mindkét munka egy rövid életrajzi összefoglalóval indul, melyben a szerzők a választott tudósok élettörténeti adalékait tartalmazó talmudi szöveghelyeket gyűjtik, rendezik össze. Popper a szűken vett életrajzon túl kortörténeti képet is rajzol, kronológiai kérdéseket is tisztáz, ezekhez a talmudi források mellett hagyományos, sőt újabb történeti munkákat is felhasznált (*Széder olám zuta, Szaadja gáon, Szefer juhaszin*). A saját korukban, a zsidó történetírás és életrajzi irodalom általános fejletlensége mellett, ezek a rövid összefoglalók, minden gyengeségük ellenére is, úttörőnek számítottak a tárgyszerű kutatómunka terén.²³ A prózai életrajzok után következnek maguk a drámák, amelyek – mint az eddigiekből is világos – szintén biográfiai célzatúak, csak talán vonzóbb formában. A célzatosság Kunitzer munkájánál szembetűnőbb, amelyet folyamatos lapalji jegyzetekkel látott el, a történet és a párbeszédok alapjául szolgáló talmudi, midrási szöveghelyeket feltüntetve, mintegy tudományosan, történetileg hitelesítve a szöveg minden elemét. Poppnernél ezt a feladatot az utószóban (*szof davar*) közölt megjegyzések látják el.

Mindkét szerző 6 egységből építette fel darabját. Akiva életét a Ráhellal való eljegyzéstől a tanuló éveken át a diadalmas hazaérkezésig követhetjük nyomon, a haszkala szellemi programja jegyében a tudatlanság legyőzését, a tanulás erejét kidomborítva. Juda ha-Nászit Izrael szellemi és politikai vezetőjeként ismerhetjük meg. Háza, mely a szerzői utasítás szerint is királyi palotához hasonlít (2. szín), az események középpontja. Tanítványok veszik körül, szegények fordulnak hozzá segítségért, jó kapcsolatot ápol a római adminisztrációval. Az aggádákban Antoninusznak nevezett római uralkodóval is baráti kapcsolatban áll, társalgásukban a Rabbí bölcsessége a Tóra felsőbbségét bizonyítja (5. szín). Az utolsó szín a végrendelkezését és halálát jeleníti meg.

²² Kunitzer 1805: *ms davar* 7a.

²³ A Kunitzer által írt életrajz sikerét mutatja, hogy a bécsi Schmid nyomda 1817-es Misna-kiadásának bevezetőjében újra kinyomtatták, majd onnan további Misna-kiadásokba került át.

A rabbinikus témaválasztás nyelvi szempontból is fontos kérdéseket vet fel. A haszkala irodalma a nyelvi tisztaság ideálját követve a bibliai héberhez fordult vissza, és onnan újra elindulva igyekezett egy új, modern műfajokra, szekuláris témákra is használható irodalmi nyelvet kialakítani.²⁴ Még a művelt, de hagyományos szövegeken nevelkedett olvasók számára sem volt magától értetődő a nyelvújítás korai időszakának új kifejezőmódja, főképp a tudományos vagy ismeretterjesztő irodalom szókincsében jelentett ez nehézséget – a nyelv szekularizációjának küzdelmes időszaka volt ez. A tényleges nyelvi helyzettel, a héber munkák iránt érdeklődő közönség nyelvtudásával számot vetve, sok szerző csak a legszűkebben vett szépirodalmi munkáit, főképp a verseket jelentette meg héber egynyelvű kiadásban. Neumann munkáinak többsége is kétynyelvű volt, héber és német, utóbbi is héber karakterekkel szedve. A 19. század első negyedében ez a nyelvhasználat felelt meg leginkább az olvasók igényeinek. A német változat segített áthidalni a közönség héber tudása és az új művek nyelvhasználatára közti különbséget.

A *Bat Jiftab* természetesen héber nyelvű, és mint más bibliai adaptációknál, itt is, teljességgel helyénvalónak érezzük a Biblia szövegéből vett idézetek tömegét is. Bibliai mondatoknak vagy kifejezéseknek az új szövegbe való beépítése, vagyis a sokat kárhoztatott *melica*-stílus ezekben a darabokban a nyelvi építkezés értékes eszköze marad. Egészen más a helyzet a rabbinikus témáknál, ahol a történet alapjául szolgáló szöveganyag a Talmudból és a midrásirodalomból származik. Tanulságos megfigyelni azt, hogy a jegyzetek segítségével azonosítható „forrásszövegeket” milyen nyelvi változtatásokkal ülteti át a drámába Kunitzer. Nem csupán az arámi szavak, kifejezések héberrel való helyettesítésére törekedett, hanem olyan szavak használatától is óvakodott, melynek gyöke és egyéb ragozott formái a bibliai héberben is használatosak, de az adott alak csak későbbi szövegekben fordul elő. Mindez persze nem segíti elő azt, hogy szöveg élőnek, természetesnek hasson. Különösen bizarr a mai olvasó számára, amikor Antoninusz „római király” udvari emberei szájába, a kulturális különbség érzékeltetésére Dániel könyvéből tanult arámi nyelven írt szöveget ad Kunitzer. De Juda ha-Nászi kedvéért, tiszteletére ők is áttérnek a héberre.²⁵ Popper is bibliai fordulatokkal beszélgeti Akivát és környezetét. Mivel nála a szereplők szavai végig pontozottak, szembeötlő, hogy milyen gyakran téveszti el Ráhel nevében beszélve, vagy a hozzá beszélők esetében a nőnemű alakokat. A rabbinikus kultúrán felnövő generációnak nemcsak a nyelv szekularizálásával kellett megküzdenie, hanem a női használókra való kiterjesztéssel is.

Végezetül egy rövid izelítőt szeretnék adni a *Bét Rabbiból* nyersfordításban. Bár a szöveg többsége szabad próza, Kunitzer néhány ponton rímes versbetéteket iktatott be, sőt, mint a szerzői utasításokból kitűnik, ezek jórészt énekelendő, esetleg zenei kísérettel előadandó dalok. Köztük talán a legmegka-

²⁴ Az ellentmondásos nyelvi helyzethez lásd Shavit 1993 és Itzhaki 1989.

²⁵ Kunitzer 1805: 48.

póbb az ötödik szín nyitójelenetének munkadala, mely a mezei munka testet és lelket nemesítő voltát hirdeti – üzenve a *jesivákban* senyvedő kortársaknak is.²⁶

בואו השדה הרנה	כלם	Mind	Gyertek a mezőre ujjongva, magjaitól szerezzetek értelmet, az ég madaraitól tanuljatok, a halált életre cseréljétek!	Jes 35,10
מזרעיה קנו בינה				Prov 4,5
מעוף השמים אלפו				Jób 35,11
מות בחיים חלפו				
עבדו בשמחה	רבי	Rabbi	Dolgozzatok örömmel!	
שאו אלמות	כלם עונים	Mind felelik	Szedjétek kévét	
משכלי מנחה			a gabonaáldozat kalászából, tallózzátok a soványakat!	Gen 41,23
לקטו צנומות			Viruló ember leszél, mint a ciprus,	Hos 14,9
תהיה אנרש			gazdag leszél.	
רענן כבודש			Gyere ki a városból, kelj fel fekhelyedről,	
אתה גביר			a kert gabonáját!	Lev 2,14
צא מעיר			Aki a jót választja, a munkát keresi!	
עמוד מערש				
לכרמל גרש				
בטוב כוחר				
עבודה שוחר				

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Buchberger 2008 Reinhard Buchberger, *Hraschanky. Geschichte und Bibliographie einer Wiener Buchdruckerei, 1785–1813*, Wien: MS.
- Fahn 1926 Reuven Fahn, „Ha-rav Mose Kunitz” in *Resumot*, IV: 245–280.
- Fürst 1863 Julius Fürst, *Bibliotheca Judaica*, vol. III, Leipzig.
- Itzhaki 1989 Yedidya Itzhaki, „Szifrut haja be-lason meta”, in *Bikoret u-farsanut* 25: 89–100.
- Liptzin 1992 Sol Liptzin, „Jephthah and his daughter”, in David L. Jeffrey (szerk.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 392–394.
- Mandl 1896 Mandl Bernát, *A pesti izraelita hitközség VI osztályú elemi fiúiskolájának története*, Budapest: Corvina.
- Nosek 1994–95 Bedrich Nosek, „Jewish Hebrew Studies in the Czech Lands, IV.” in *Judaica Bohemiae* 30–31: 72–90.
- Reich 1868 Reich Ignátz, Beth El, II. Pest.
- Roskies 1979 David G. Roskies „The Medium and Massage of the Maskilic Chapbook” in *Jewish Social Studies* 41, nos. 3–4: 275–290.

²⁶ Kunitzer 1805: 61b.

- Shavit 1993 Yaakov Shavit, „A Duty too Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783–1819”, in L. Glinert (szerk.), *Hebrew in Ashkenaz*, Oxford University Press, 111–128.
- Shmeruk 1979 Chone Shmeruk, *Yiddish Biblical Plays, 1697–1750* (héber), Jerusalem.
- Shmeruk 2007 Chone Shmeruk, „Purim-shpil”, in *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 16, 744–746.
- Silber 1987 Michael K. Silber, „The Historical Experience of German Jewry and its Impact on Haskala and Reform in Hungary”, in Jacob Katz (szerk.), *Toward Modernity*, New Brunswick – Oxford, 107–157.
- Zeitlin 1914 William Zeitlin, „Bibliographisches Verzeichnis der hebräischen dramatischen Literatur”, in *Zeitschrift für Hebraeische Bibliographie* 17: 20–32, 52–63, 168–170.



A RABBIKÉPZŐ INTÉZET SZEREPE A ZSIDÓ BIBLIA-FORDÍTÁS LÉTREJÖTTÉBEN

Balogh Katalin

A MAGYAR NYELVŰ BIBLIA-FORDÍTÁSOK RÖVID TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSE

A Biblia nemzeti nyelvű fordításainak elkészítését a missziós szándék vezérelte. A pogány népeket ezen az úton igyekeztek megközelíteni és az egyház számára megnyerni a mindenkori Biblia-fordítók. Az első magyar nyelvű, bibliai témájú, illetve bibliai fordulatokat, parafrázisokat tartalmazó nyelvemlékeink is – a 12. századi *Halotti beszéd* és a 13. századi *Ómagyar Mária-síralom* – ezt a tényt tükrözik. Fontos, hogy a Biblia szövegének, képeinek, eszmei-lelki tartalmának a magyar hallgatóság számára is nyilvánvalóvá és érthetővé kell válnia.

A lefordított szövegek elsősorban liturgikus szempontoknak feleltek meg, így a leggyakrabban a Zsoltárok könyvének fordításaival találkozhatunk. Ez az a bibliai könyv, amelyet a szertartások alkalmával szívesen bevontak a liturgikus rendbe. A fordítások legfőbb rendeltetése használhatóságukban rejlett, ezért nem volt elsődleges fontosságú, hogy az egész Biblia szövegét átültessék magyarra. A szigorúan vett zsidó vonatkozású könyveket (Királyok, Krónikák, Ezra, Nehemja...) hiába keressük. A középkori Magyarországon a gyakorlati életben ezek a könyvek nem kaptak szerepet.¹

Az első teljességre törekvő magyar nyelvű Biblia-fordítások a reformáció hatására születtek meg. Ekkor nőtt meg az érdeklődés a héber Biblia iránt is. Az első nyomtatásban megjelent fordítások azonban az Újszövetségből készültek.² A fordítók közül sokan fontosnak tartották, hogy munkájukat a Szentírás eredeti nyelveiből készítsék el. Ilyen szellemben készítette el munkáját pl. Hel-tai Gáspár 1551 és 1565 között, aki *Előljáróbeszéde*ben³ összegezte munkamódszereit. Ennek tanúsága szerint a „több szem többet lát” elve alapján a fordításokat többen készítették, alapszöveggként elsősorban a „zsidó Bibliát” tekintették, de használták a „közdeák Biblia” – a Vulgata –, s egyéb latin, illetve más „modern nyelvű” fordítások szövegét is.

A magyar nyelvű Biblia-fordítások történetében mérföldkönek tekinthető az 1590-ben kiadott Vizsolyi Biblia, Károli Gáspár munkája, melyet a későbbi

¹ Nemeskürty 1990: 133–141.

² Komjáti 1533; Pesti 1536; Sylvester 1541.

³ Nemeskürty 1990: 154.

fordítók is viszonyítási alapnak tekintettek a maguk számára. Művének több pontján is kiténik, hogy felhasznált egyéb nemzeti nyelvű fordításokat, többek között Luther Bibliáját is. A nevezetes fordítást szinte azonnal, megjelenése után revízió alá vették, és a következő évszázadok folyamán is számos javított kiadás látott napvilágot.⁴

A Károli-féle Biblia kiadása után jelent meg Káldi György⁵ jezsuita szerzetes teljes Biblia-fordítása 1626-ban, Bécsben. A Káldi-féle fordítást a protestánsokkal való vita ösztönözte, minden ízében válasz s egyben cáfolat akart lenni Károli munkájára. A későbbi századokban a katolikus egyházban – Káldi Bibliáját tekintve a hivatalos magyar nyelvű fordításnak – ezt a szöveget vették több ízben revízió alá.

Említésre méltó munka Komáromi Csipkés György fordítása, aki rendkívüli tehetségű teológus és a keleti nyelvek kiváló ismerője volt. 1675 körül kezdte el lefordítani a héber Bibliát.⁶

A következő teljes Biblia-fordítás mintegy két évszázaddal később, 1870-ben jelent meg. Kámory Sámuel pozsonyi evangélikus lelkész új, teljes Biblia-fordítását az eredeti nyelvekből, Károli és Káldi nyomdokaiba lépve készítette el. Fordításán egyértelműen kimutatható a nyelvújító szándék, emiatt azonban igen sok bírálat érte. Műve nem terjedt el széles körben.

A magyar Biblia-fordítások több évszázados történetében igen fontos változásokat hozott a 19. század. A tanulmány keretei nem teszik lehetővé azt, hogy minden részfordításról említést tegyek, jöjjön az e századig terjedő időszak bővelkedik ezekben. A korlátozott számú, teljes Biblia-fordítások listája a 19. századig fentebb volt olvasható.

Az egyik, és a jelen tanulmány szempontjából legérdekesebb változás az, hogy a zsidóság is megjelent a fordítást készítő és használó felekezetek között Magyarországon, a század második felében. Egyes könyveket többen is átültettek magyar nyelvre – természetesen az eredeti héber nyelvű szövegből dolgozván –, másokat pedig hiába keresünk a listán. Ezeket a lefordítandó szövegeket elsősorban a liturgiában betöltött szerepük, az a szempont ösztönözte, hogy milyen gyakran használták őket, mennyire volt szükség rájuk. A munkák mindegyike kivétel nélkül részfordítás. Teljes Biblia-fordításról az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) Biblia-kiadásáig nem beszélhetünk. Az IMIT Biblia első kötete 1898-ban, az utolsó, negyedik kötete pedig 1907-ben jelent meg. Az odáig vezető út azonban hosszú volt, és a fordítás létrejöttében fontos szerepet játszott az Országos Rabbiképző Intézet is, mint szellemi műhely.

⁴ Szenczi Molnár Albert volt az, aki elsőként adta ki mestere – Károli Gáspár – Bibliáját javított kiadásban 1608-ban Hanauban. Ezt követően, 1685-ben jelent meg egy formátumában is egyedülálló, javított Károli-Biblia, Misztórfalusi Kis Miklós ún. aranyos Bibliája.

⁵ Bottyán 1982: 173.

⁶ Fordításának kiadását ő maga már nem érte meg. Munkája 1718-ban Leydenben jelent meg nyomtatásban.

AZ ELSŐ RÉSZFORDÍTÁSOK

Korszakváltó tettnek minősült az, hogy 1845-ben Lőw Lipót szájából a nagykanizsai zsinagógában elhangzott az első magyar nyelvű prédikáció. Ő volt az *első felszólaló* a teljes magyar nyelvű Biblia-fordítás elkészítésének ügyében is, 1847-ben. Lőw Lipót – akkor még pápai, később – szegedi rabbi, az általa szerkesztett *A Magyar Zsinagóga* című újságban fejtette ki véleményét. A következőket írja:

...megvitatáztatlanul kívánatos marad, hogy az egész szentírás hű és a bibliai tudomány mostani állapotának megfelelő magyar fordítása újra bocsáttassék közre s pedig nem tudós apparatussal, hanem igen egy-, s népszerű népiskolákban alkalmazható módon, a külföldön megjelent Salamon s Zunz bibliáinak mintáját követvén. Olyan munka azonban nem lehet egyes emberé, legalább honunkban nem, hol ilyen vállalatok részvét hiányában, a kezdetben már akadályokra találhatnak; czélszerűnek gondolnók tehát, ha a szentírás ilyen fordítására minél előbb *társaság alakulna* [kiemelés tőlem].⁷

A szerző tételesen ismerteti kifogásait a meglévő teljes Biblia-fordításokkal kapcsolatban. A hittan tanításához elengedhetetlenül szükséges a bibliai szöveg helyes fordítása, hiszen az izraeliták vallási elveik oktatásához az iskolákban a Szentírást, mint a legfontosabb és legalapvetőbb „tantárgyat” használják. Az eddig létező fordítások, minden becsük mellett sok esetben nem felelnek meg az eredeti szavak értelmének. „...a biblia bájoló egyszerűségét vissza nem tükröztetik....a magyar nyelv tisztaságát fen nem tartják.”⁸

Felszólította a hazai „tudós férfiakat”, hogy szakmai tudásukkal járuljanak hozzá a teljes Biblia-fordítás nemes vállalkozásához. A cikk szerzője leginkább „az izraeliták között a magyar nyelvet terjesztő pesti egyesület” figyelmébe ajánlja az ügyet. Így fonódott tehát össze a Biblia magyar fordításának ügye az irodalmi társulat megalakításának ötletével. A Biblia-fordítás egyértelműen a hazai zsidóság magyarosítását, a magyar nyelv körükben való elterjesztését akarta szolgálni, s joggal tekinthetjük ezt a kezdeményezést, a már korábban megindult asszimilációs folyamat eredményének is.

Lőw Lipót kezdeményezését megelőzve Rosenthal Móric *Dávid király énekei* című zsoltárfordításai 1841-ben jelentek meg. A fordító Mendelssohn német fordítása alapján készítette munkáját, s kiadásában a magyar szöveg mellett közli a héber eredetét is. Ugyancsak 1841-ben jelent meg Magyarországon Rosenthal Móric egy másik munkája, az első magyar fordítással bővített zsidó imakönyv, a *Jiszráel könyörgései egész évre*, amelyet az akkoriban még Bloch Móric névre hallgató Ballagi Mór (1821–1891) javított ki és öntött irodalmi formába. A magyar fordítással bővített sziddur elkészítését és közreadását az 1840. évi reform-országgyűlésen elhangzott, a zsidók egyenjogúsítását sürgető beszédek

⁷ Lőw 1847: 53.

⁸ Lőw 1847: 53.

ösztönözték. Ennek volt első lépése Rosenthal Móric imakönyvfordítása, amely nemcsak kényelvűségével jelentett újítást, hanem a liturgikus változtatások sorát is elindította.

Ezt követte Bloch Móric fordításában a *Mózes öt könyvének* kiadása 1840–41 folyamán, illetve *Az Első Jósok* című, József könyve fordítása, 1842-ben. Bloch Móricot több éves külföldi tanulmányútjáról báró Eötvös József hívta vissza Magyarországra. Hazaérkezése után Bloch minden energiáját a vallásnak, az irodalomnak és a zsidók magyarosításának szentelte, így született meg a fent említett két részfordítás, igen komoly tudományos munkaként. A szerző saját bevallása szerint még mindig nem tudott kielégítően jól magyarul, bár ez nem érezhető fordításain. Az esetleges „magyartalan” fordulatok az eredeti héber szöveg iránti ragaszkodásából születtek. Ő maga így nyilatkozik saját munkájáról:

...előképének oly mását törekszik adni, melyben – mennyire nyelvünk bírja – amannak minden sajátosságai, még nélkülözései is utánozva legyenek; tán többet akar, mint amennyit elbír, de úgy akarja adni az eredetit, a mint a szerző adta volna, ha magyarul beszél: visszatükröztetni akarja a nehézkos nyelvet úgy, mint annak szépségeit.⁹

Bloch Móric az eredeti szöveg mellett közli saját fordítását, valamint igen értékes magyarázatait. A fordítások jegyzetanyaga azért bír különleges értékkel, mert tartalmazza a 19. század közepén meglévő exegetikai irodalom minden eredményét, valamint a talmudi és rabbinikus irodalom értelmezéseit is. Bloch Móric fordítása, éppen az előbb felsoroltak miatt, korának egyedülálló vállalkozásai közé tartozik. Munkamódszere mintegy előrevetíti a Rabbiképző Intézet által – évtizedekkel később – képviselt tudományos szövegfordítások elkészítésének módját. A munka a szerző kiváló héber nyelvtudásán kívül az ókori Izrael életében való jártasságát is jól mutatja. Nagy gondot fordított a szójátékok, alliterációk, a hangfestő és a hangutánzó szavak visszaadására. Megpróbálja a gondolatpárhuzamokat és a héber szólásformák tömörségét hűen visszaadni magyar nyelven. A nagy munkát 1840. szeptember 5-én a Magyar Tudós Társaság levelezői tagsággal jutalmazta.

1844-ben *Salamon hasonlatai* címmel, Budán látott napvilágot Bauer-Márkfi Herman Példabeszédek könyvének fordítása. Bauer-Márkfi Herman pályája kezdetén Makón volt jegyző és tanító, majd 1834-ben választották meg szegedi jegyzőnek, ahol 1862-ig, nyugdíjba vonulásáig dolgozott. Emellett kiváló hebraista és talmudtudós is volt, aki magyar és német nyelven tartotta hitszónokait. A szerző munkájában a fordítás mellett közli az eredeti héber szöveget is.

⁹ Ballagi 1863: 1600.

A FORDÍTÁSOKAT ÖSZTÖNZŐ TANÍTÁS ÉS LITURGIA

A magyar nyelvű fordítások elkészítésénél az egyik fontos szempont tehát a magyar nyelv terjesztése volt. Legalább ennyire jelentős szerepet játszott azonban a fordítandó bibliai szöveg oktatásban, ill. liturgiában elfoglalt helye. A részfordítások, akárcsak a keresztény felekezetek esetében, a zsidó közösségek számára is a valláshoz való kötődést, hitükben való elmélyülést szolgálták. Szép számmal születtek kifejezetten iskolai használatra készülő fordítások. Ezek elsősorban Mózes öt könyvét dolgozzák fel, hiszen a mindenkor hitoktatás alapja a Tóra tanulmányozása, a hetiszakaszok nyomán követése.

Elsőként álljon itt Kohn Salamontól a *Mózes első könyve*, 1868-ból. A szerző (1828–1886) rabbitanulmányait Pozsonyban és Pesten végezte. 1852-ben Pesten és Budán mint vallástanár működött a pesti és budai állami képzőintézetben, valamint különböző kereskedelmi iskolákban. Fordítása iskolák számára készült, így a könyv nyelvezete gördülékeny, jól érthető, magyarázatokat azonban nem tartalmaz.

Reich Ignác *Mózes első könyve* című fordítását 1869-ben adták ki. Reich Ignác (1821–1877) tanulmányait Váradon végezte, majd Pestre jött és nyelvtanítással kereste kenyerét. A szabadságharc idején újságíróként dolgozott; evvel is a zsidók magyarosodását akarta elősegíteni. 1851-től a pesti hitközség iskoláinak hittantanára és a budapesti országos Vakok Intézetének tanára volt, ahol bevezette a magyar nyelvű hittantanítást. Írásai többek között a *Ben-Chananjában*, a *Beth-Lechemben*, a *Magyar Izraelitában* jelentek meg. Lefordította héberre Kölcsey *Himnuszát*, és ő maga is írt költeményeket. A Genesis-fordítást az eredeti héber szövegből készítette, magyarázatokat nem mellékelte fordításához. A négybetűs istennevet kisbetűvel, „örökkévaló”-nak írta át.

Führer (Füredi) Ignác (1881–1906) munkája, *Mózes öt könyve* izraelita iskolák használatára, Budapesten, 1881-ben jelent meg. A fordító alapfokú tanulmányait református iskolában és *béderben* egyidejűleg végezte, majd a dunaszerdahelyi, kismartoni, pozsonyi és nikolsburgi *jesivákban* tanult. 1858-ban a pesti katolikus tanítóképzőt végezte el. Ezután Sátoraljaújhelyen lett tanító a zsidó népiskolánál, majd 1872-től a budapesti Országos Izraelita Tanítóképző Intézetben kapott tanári állást. Számos nyelvkönyv és szótár szerzője. Tóra fordítása az Országos Magyar Izraelita Tanító-Egyesület kiadványainak VIII. füzeteként, az Egyesület felkérésére látott napvilágot. A könyv az eredeti héber neveket askenázi kiejtéssel írja át, akárcsak a heti szakaszok elnevezéseit, emiatt azonban a magyar szöveg nehézkes. A fordítás mellé magyarázatokat nem mellékelte a szerző.

Deutsch Henrik *Mózes első három könyve* című fordítását 1888-ban Budapesten adták ki. A szerző (1822–1889) több *jesivában* tanult Talmudot, és a világi tárgyakban is magasan képezte magát. 1868-tól kezdve az Országos Izraelita Tanítóképző és gyakorló iskola igazgatója, majd 1877–1886 között a Rabbiképző tanára volt. Számos értekezése jelent meg magyar, német és héber

szaklapokban. Aktív egyesületi tevékenysége révén sokat tett a zsidók magyarosítása terén. Ezt a törekvését szolgálta a *Mózes első három könyve* című fordítása is, amely igen sikeresnek bizonyult, és kilenc kiadást is megért. A fordítás mellé Deutsch Henrik tárgyi és nyelvtani magyarázatokat is csatol. Lábjegyzetekben hívja fel a figyelmet az eredeti héber szövegben található szójátékokra, hangutánzó szavakra. A héber kifejezéseket, szókapcsolatokat szó szerinti és értelem szerinti fordításban is közli. A fordítás elsősorban iskolai használatra készült, így a szerző gondosan ügyel arra, hogy a magyar szöveg könnyen olvasható, és minden esetben jól érthető legyen. Ha a jobb megértéshez szükséges, dőlt betűvel szedve betold szavakat a magyar fordításba. A fordítás érdekessége még az, hogy az eredeti héber tulajdonneveket átveszi, és a magyar átirásban külön jelöli bennük az eredeti nyelvben álló teljes, avagy hosszú magánhangzókat, ill. mellettük zárójelben a név eredeti jelentését is megadja.¹⁰

A zsidó vallásban Mózes öt könyve nem csupán az iskolai oktatásban, hanem a liturgiában is fontos szerepet játszott, akárcsak Eszter könyve. A 19. századi zsidó részfordítások sorában ez utóbbi könyv több szerző tolmácsolásában is megjelent. Az alább felsorolt négy Eszter könyve fordítás teljesen egységes formátumú. A szövegek elején a Purim ünnepére szolgáló bevezető, ill. záró imákat és áldásokat olvashatunk a könyvekben. A szerzők nem csatolnak lábjegyzeteket és magyarázatokat fordításukhoz.

Pollák Kaim *Eszter könyve* című munkáját Budapesten, 1887-ben adták ki. A szerző (1839–1905) iskoláit Pozsonyban, Sátoraljaújhelyen, majd Prágában végezte. Tanító volt Szekszárdon, Hódmezővásárhelyen, majd Óbudán, ahol haláláig dolgozhatott, annak ellenére, hogy a zsidó iskolát átalakították községi iskolává. Számos tankönyv szerzője. Legjelentősebb munkája a máig is jól ismert *Héber–magyar teljes szótár*, 1881-ből.

1891-ben jelent meg Nagyváradon Schön József *Eszter könyve* című fordítása. E munka érdekessége, hogy a szövegben nem találhatók versszámok.

Rosenberg Vilmos tolmácsolásában szintén Budapesten látott napvilágot *Eszter könyve*, 1895-ben. Kommentárok ebben a munkában sincsenek, de néhány helyen a szerző a szövegen belül a nehezebben érthető szavakat zárójelben értelmezi.¹¹ A jobb megértés kedvéért szintén zárójelben néhol egy-egy magyarázó szócskát is betold a szövegbe.¹² Zárójeles közbevetéssel jelöli továbbá az eredeti héber szövegben meglévő, értelmező jellegű mondatrészeket is.¹³

A negyedik fordítás Stern Mór munkája, mely Budapesten, 1900-ban jelent meg nyomtatásban. A szerző mindenhol megőrizte az eredeti héber neveket,

¹⁰ Pl.: „רחבות = *Rechobhot* (tág tér)”, lásd Deutsch 1888: 25.

¹¹ Pl.: „הודו = India) כוש (Kus = Aetiochia)”, lásd Rosenberg 1895: 3.

¹² Eszt 1,6: „...Fehér, zöld és égbék (függönyök) körülfogva...”, lásd Rosenberg 1895: 4.

¹³ Eszt 6,4: „...S szól a király: Ki van az udvaron? (Háman pedig jött a király házának külső udvarába, hogy szóljon a királynak: akasszák fel Mordechajt azon fára, melyet számára készített)...”, lásd Rosenberg 1895: 20.

melyeket askenázi kiejtéssel írt át, pl.: המרתא – *Hamdasza*. Bizonyos kifejezéseket a szövegben zárójeles megjegyzéssel látott el.¹⁴

AZ ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZET ÉS A BIBLIA-FORDÍTÁS ÜGYE

A 19. század Európában a rabbiképző intézetek alapításának kora, nem véletlenül. A *haszkeala*, a zsidó felvilágosodás képviselői megteremtették a modern, az európai kulturális értékeket és tudományos módszereket átvevő zsidó tudományosság, a חכמת-ישראל alapjait. Megindult a közeledés a két világ, a zsidóság és a többségi társadalom között. A tudományos ismeretek átadása, a közös erkölcsi és vallási gyökerek felismerése egyszerre volt ennek eszköze, és maga a megvalósítandó cél.¹⁵ A modern szellemű zsidó bölcsélet számára meg kellett teremteni a megfelelő intézményi hátteret, ahol az oktatás a 19. századi világi tudományosság eredményeinek és módszereinek bevonásával, a zsidó hagyományok és a zsidó vallásosság magas szintű elmélyítését szolgálta. 1829-ben Páduában, 1830-ban Metzben,¹⁶ 1854–55-ben pedig Breslauban nyitlak meg az első európai rabbiképző intézetek. A világi, a kortárs, és a hagyományos zsidó tudományosság összekapcsolása nem csupán az oktatás alapmódszereként szolgált, hanem a tudományos munka, később pl. a Biblia-fordítások elkészítésénél is irányadó eszme volt.

A modernizációra, az asszimilációra, és ennek folyományaként a politikai emancipációra való törekvés az európai és a magyarországi zsidóságot egyaránt megosztotta. Az ortodoxia képviselői a modernizációs törekvések miatt végveszélyben látták az „igazi judaizmus”-t, és elleneztek minden olyan igyekezetet, mely az asszimilációt segítette elő. A budapesti Rabbiképző Intézet felállításának terve szintén ilyen veszélyforrás volt számukra. A zsidó hagyományosság és a *jesivák* fennmaradása volt a tét – véleményük szerint. Az 1806. július 26-án, David Friesenhausen által készített első tervzet benyújtása után 71 év telt el az Intézet kapuinak megnyitásáig. Ez alatt az idő alatt két alkalommal, 1864-ben és 1871-ben, ortodox rabbik küldöttséget küldtek I. Ferenc Józsefhez azért,

¹⁴ Eszt 9,26: „Azért nevezték azon napokat Purimnak, Pur (koccka) nevéből...”, lásd Stern 1900: 32.

¹⁵ Gondoljunk a szegedi zsinagóga belső terében, az ארון הקודש felett található félköríves hevederív felíratára: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!” – Lev 19,18.

„Az épület tömegével, alaprajzi rendszerével és méreteivel, valamint az alkalmazott anyagok (nyerstégla és vakolat), szerkezetek építészeti részletek tekintetében és a belső tér festett ornamentikájával már nem a megtűrt – közössége határai közé zárt – zsidóság puritán lelkületének kifejezője, hanem az asszimilálódni vágyó, városa felé nyitott zsidó polgárságé, amely korának egyenlő jogú polgáraként, reprezentatív módon kívánja kifejezni közössége társadalmi és gazdasági jelentőségét... a belső tér valamennyi építészeti részletének célja: a vallási szimbólumokkal is kifejezni a közös istentiszteletben »a hit által megvilágosodó értelmet«, ahogyan azt Lőw Immánuel szegedi főrabbinak a szegedi zsinagógáról szóló leírásában olvashatjuk.” Lásd Gerő 1989: 129–130.

¹⁶ A metzi École Rabbiniqve de France 1859-ben Párizsba települt át.

hogy az uralkodó segítséget kérjék az Intézet alapításának elutasításában. A magyarországi politikai események, főként az 1868-as emancipációs törvény azonban kedvező körülményeket teremtett az Intézet életre keltéséhez. A személyi feltételek is teljes mértékben biztosítottak voltak egy megfelelő, magas tudományos színvonalat képviselő zsidó oktatási intézmény beindításához. A budapesti Rabbiképző Intézet így 1877. október 4-én végre megnyithatta kapuit, és hosszú évtizedekre a magyarországi zsidó szellemi élet egyik motorjává válhatott. Támogatott minden olyan kezdeményezést, amely által a zsidóság gazdagíthatta a többségi társadalom kultúráját, és egyben megmutathatta saját kulturális értékeit.

Így kapcsolódott össze az Intézet története és a zsidó Biblia-fordítások ügye Magyarországon, hiszen a magyar nemzet immár egyenrangú tagjaként fellépő neológ zsidóság fontosnak tartotta, hogy saját közössége és a nem zsidó társadalom számára is elkészíthessen egy autentikus, az eredeti szöveget ismerő és „megelő”, a magyar nyelvet és irodalmat gazdagító Biblia-fordítást. A munka tudományosan és teológiaiilag magasan képzett fordítók bevonásával folyt. A Biblia-fordítás olyan szellemi vállalkozás volt, amely teljesen beleillett a Rabbiképző Intézet célkitűzéseibe, arculatába. 1877. október 5-én, az első péntek estén, az Intézet zsinagógájában Bloch Mózes, az Intézet rektora beszédében kifejtette a Rabbiképző programját, amelynek alapelemei: a Tóra és tanulás, a zsidó és a világi tudományok művelése.¹⁷ Innen már egyenes út vezetett ahhoz a szerepvállaláshoz, amely a magára oly sokat várató, első, teljes Biblia-fordításban öltött testet.

Az Országos Rabbiképző Intézet már megalakulásának pillanatától kezdve két nyelvet jelölt meg az oktatás nyelveként: a magyar és a német nyelvet. Az idő előrehaladtával azonban teljes mértékben a magyar oktatási nyelvre akartak áttérni, evvel is segítve a magyar zsidóság magyar nyelvűvé válását. Ennek a szempontnak az Intézet tanárai is eleget kívántak tenni. Kaufmann Dávidot 1877-ben hívták meg Berlinből a budapesti Szemináriumba tanítani. Trefort Ágoston – az akkori Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter – személyesen nevezte ki őt az Intézet professzorává avval a feltétellel, hogy a német anyanyelvű Kaufmann Dávid négy éven belül megtanul magyarul. A professzor olyannyira eleget tett ennek a feltételnek, hogy 22 éven át tanított magyar nyelven a rabbi növendékeknek filozófiát, filozófiatörténetet, zsidó történelmet és szónoklat-tant.¹⁸

Bacher Vilmos nyelvész professzor a Rabbiképző Intézet alapításától kezdve, tehát 1877-től az intézmény tanára volt.¹⁹ A nemzetközileg elismert tudós tudományos érdeklődése sok területre kiterjedt: a Biblia-magyarázat, a judeo-arab és judeo-perzsa irodalom mellett a héber nyelvtörténet voltak főbb szakterületei. Diákjainak kedves tanára, és fáradhatatlan szervező egyéniség volt.

¹⁷ Carmilly 1986: 13.

¹⁸ Carmilly 1986: 21.

¹⁹ 1907-től, Bloch Mózes halála után ő volt a Szeminárium második rektora.

Bánóczi Józseffel együtt ő alapította meg a neves tudományos folyóiratot, a *Magyar Zsidó Szemlét*. Egyik kezdeményezője és alapító tagja volt a magyar zsidó tudományosság előmozdítását szolgáló Izraelita Magyar Irodalmi Társulatnak, amely többek között a Biblia-fordítás számára szükséges szakmai-tudományos és szervezeti kereteket, valamint magát a kiadást is biztosította.

Bacher Vilmos a Rabbiképző Intézet fő feladataként a zsidó tudományosság támogatását, a zsidó hagyományok, a zsidó szellemi örökség vallásos szellemű kutatását és feltárását – s ezáltal a múlt és a jövő összekapcsolását jelölte meg.²⁰ Ennek előkészítéseként szemlélhetjük, a Szeminárium első növendékeinek záródolgozatait is – ezek egyben bölcsészdoktori értekezések –,²¹ melyek között szép számmal találhatók bibliai részfordítások. A Szeminárium kijelölte a Biblia-fordítás mindenkori szakmai útját, a 19. századi Biblia-kutatás és tudományosság jegyében.

A DOKTORI DOLGOZATOK

Az alább felsorolt rabbiképzős növendékek záródolgozatain végigtekintve szembeötlő az az egységes formátum, amely vélhetően a Szeminárium által képviselt magas tudományos színvonal jegyében fogalmazódott meg. A fordítások a kispróféták könyveiből készültek. Bár a tizenkét kisprófeta közül négy²² nem található az értekezések sorában, mégis joggal tehető fel a kérdés: vajon nem egy átfogó, szemináriumbéli program megvalósulásai-e ezek a doktori dolgozatok, melyek többféle célt tűztek ki maguk elé? Egyrészt azt, hogy feldolgozzák a terjedelmükben jól áttekinthető, zárt egységként kezelhető kisprófétai könyveket, másrészt azt, hogy mintegy útmutatóként, mintaként, avagy egyenesen próbafordításokként utat mutassanak a végső, teljes Biblia-fordítás számára. Az értekezéseket felügyelő tanárok és a későbbi IMIT Biblia-gondozói egyazon intézményben munkálkodtak, s mindkét vállalkozásban részt vettek.

A dolgozatok felépítésének szigorúan meghatározott formai követelményei a következők: a szerzők a dolgozatok bevezető részében, külön fejezetekben tárgyalják és magyarázzák a prófeta nevét, életkörülményeit, korának történelmi hátterét. Röviden összefoglalva ismertetik a könyv tartalmát, majd a prófécia jellegét vizsgálják formai és tartalmi szempontból. Ezután következik a dolgozat központi része, a szöveg tényleges fordítása és magyarázata. Az értekezés végén hibajegyzék olvasható.

²⁰ Carmilly 1986: 17.

²¹ A Rabbiképző Intézet növendékei a következő rendben végezték tanulmányaikat: a négyéves képzés végén, szemináriumi tanulmányaik lezárásaként írás- és szóbeli vizsgát kellett letenniük. Emellett kötelező volt a Bölcsészettudományi Karon egyetemi tanulmányokat folytatni, és ezt lezárandó, bölcsészdoktori fokozatot szerezni a rabbivá avatás előtt.

²² A kispróféták közül Hósea, Ámosz, Ovadja és Haggai próféták könyvei hiányoznak.

A dolgozatok gazdagon lábjegyzeteltek. A szövegmagyarázatokban a szerzők elsősorban a héber gyököket vizsgálják eredetük szempontjából. Minden szót pontosan meghatároznak alaktani szempontból. A nehezebben értelmezhető kifejezések mellé nyelvészeti magyarázatokat fűznek, felhasználva a 19. század modern – elsősorban német – Biblia-tudomány eredményeit. A szerzők kiválóan ismerik a kortárs idegen nyelvű szakirodalmat német, angol, francia és olasz nyelven. Az ókori nyelvekben való jártasságukról is tanúbizonyságot adnak.²³ A Biblia ókori fordításai (Septuaginta, Symmachos, Aquila, Theodotion, Targum, Pesitta) állandó viszonyítási alapot jelentenek, egyes szövegrészeknél gyakran idéznek is belőlük. Vizsgálódásaikba bevonják az apokrif iratokat és a zsidó írásmagyarázók (Rasi, Kimhi, Ibn Ezra, Abrabanel stb.) műveit is, azokra rendszeresen hivatkoznak. Részletesen elemzik és idézik a szövegekhez kapcsolódó rabbinikus irodalmat: a Misnát, Talmudot, a Midrásokat és az *aggáda*-irodalmat.

A záródolgozatként készült fordítások időrendi sorrendben a következők:

1. Ziegler Ignác, *Malakiás próféta könyve*, Budapest, 1887. Ziegler Ignác (1889–1948) 1882-től a Rabbiképző növendéke volt. 1905-ben karlsbadi fő-rabbivá választották. Híresek voltak egyházi szónoklatai. A szerző „bölcseztudori értekezése”²⁴ annyiban különbözik a többi doktori dolgozattól, hogy Maleachi próféta könyvének magyar fordítását tartalmi egységekre bontja, melyek nem esnek egybe a fejezetek tagolásával, majd egy-egy egység végén fűzi a szöveghez tudományos magyarázatait. A magyar szöveg gördülékeny, szövegű és jól érthető.

2. Braun Salamon, *Náhum könyve*, Budapest, 1893. Braun Salamon (1869–?, Párizs) a Szemináriumban 1884–1894 között folytatott tanulmányai alatt egy évet Berlinben töltött a Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums intézetben. Bölcsészdoktori fokozatát a budapesti egyetemen 1893-ban szerezte meg, 1897-től a Pesti Izraelita Hitközség polgári fiúiskolájának tanára lett.

3. Singer Bernát, *Cefanja könyve*, Budapest, 1893. A szerző (1868–1916) 1883-tól volt az Országos Rabbiképző Intézet tanulója, és 1892-ben avatták bölcsészdoktorrá Budapesten. 1902-től haláláig Szabadkán működött mint főrabbi. Az értekezés érdekessége – amely Dékány Géza munkájában is megfigyelhető –, hogy a négybetűs istennév magyar fordításaként a „Jahve” kifejezést használja. Jól tükrözi ez a Rabbiképző Intézet és a korabeli neológia tudományhoz való viszonyulását.

4. Dékány Géza, *Habakuk könyve*, Budapest, 1894. A szerző (sz. Steiner 1871–?) a budapesti Bolyai Gimnáziumban tanított hittant 1896–1936 között. Közben 1916-ban szakfelügyelő lett. Cikkei és könyvismertetései felekezeti és

²³ A Rabbiképző Intézet középiskolai tananyagában kezdetektől fogva szerepel a latin és a görög nyelv oktatása a klasszikus héber nyelv mellett.

²⁴ Ziegler 1887.

tanügyi folyóiratokban jelentek meg. A munka szerkezete, felépítése és formátuma is hasonló Singer Bernát dolgozatához.

5. Herskovits Dezső, *Joel próféta könyve*, Budapest, 1894. Horváth Dezső (1866–?) 1885-től volt a budapesti Rabbiképző Intézet növendéke. 1894-ben avatták bölcsészdoktorrá Budapesten. 1897-től a Pesti Izraelita Hitközség választánára lett.

6. Singer Jakab, *Jónás próféta könyve*, Budapest, 1894. A szerző (1867–1940) 1885-től járt a Rabbiképző Intézetbe, majd 1894-ben avatták bölcsészdoktorrá Budapesten. 1897-től temesvári főrabbi lett. A szerző értekezésében a Jónás könyvéhez tartozó *aggádát* is részletesen elemzi. A dolgozat különlegessége az, hogy természettudományos munkákat is bevon vizsgálódási körébe, melyek azzal a kérdéssel foglalkoznak, miként lehetséges napokig életben maradni egy hal belsejében. Singer Jakab dolgozatában gondosan ügyel arra, hogy a szövegfordításban a négybetűs istennév magyar fordításaként az „Örökkévaló” szerepeljen, a szöveghez tartozó kommentárjaiban azonban a „Jahve” kifejezést használja. Szép példája ez a zsidó hagyomány és a tudományosság „egymás mellett élésének”.

7. Steiner Márkus, *Mikeás próféta könyve*, Budapest, 1894. Steiner Márkus (1865–?) 1884-től volt a budapesti Rabbiképző növendéke. 1893-ban avatták bölcsészdoktorrá. 1896-ban bieltizi főrabbinak választották.

8. Lichtmann Mór, *Zakariás próféta könyve*, Budapest, 1895. A szerző (1864–1941) 1886-tól járt a Rabbiképző Intézetbe, majd 1895-ben avatták bölcsészdoktorrá. 1898-ban megválasztották az újpesti izraelita hitközség titkárának, 1922-ben pedig ugyanezen hitközség rabbi lett. A fordítás nincsen bölcsészeti doktori értekezésnek titulálva, ám szerkezete, formátuma ugyanolyan, mint a fentebb említett doktori dolgozatoké.²⁵

A Rabbiképző Intézet által meghatározott formátumú, és általuk gondosan figyelemmel kísért, magas tudományos színvonalú, igényes részfordítások nem csupán gazdagították a magyar nyelvű Biblia-fordítások hosszú sorát, hanem mintegy előkészítői, előhírnökei voltak az IMIT Biblia nagyszabású – maig egyedülálló – vállalkozásának. Jóllehet a két tudományos tervben résztvevő fordítók között nincsen személyi átfedés, mégis a fordítások szövege sok hasonlóságot mutat. Stílári vonatkozásban ugyanakkor különbségek is megfigyelhetők: míg a szemináriumi értekezések magyar nyelvezetéről általában elmondható, hogy gördülékeny, olvasmányos szövegek, addig az IMIT Biblia

²⁵ Feltétlenül említést érdemel még két részfordítás a század végéről. Füredi Ignác fordítása *József és a Bírak könyve* címmel Budapesten jelent meg 1896-ban. Perls Ármin *Jeremiás siralmak* című munkáját Pécsen adták ki, 1889-ben. Perls Ármin pécsi rabbi az IMIT Biblia fordítói között is szerepelt. Ő ültette át magyar nyelvre a Zsoltárok, a Példabeszédek, Jób és a Siralmak könyveit az IMIT Bibliában.

magyarossága helyenként kevésbé mutatkozik meg. Ennek azonban az az oka, hogy az értekezésekben a szerzők rendelkezésére áll a magyarázatok, a kommentálás lehetősége. Ahol a héber szöveget nem tudják teljesen hűen lefordítani, mert az a magyar szöveg minőségét veszélyeztetné, ott a magyarázatokban megindokolják választásukat, az olvasók figyelmét pedig felhívják a két szöveg között fennálló különbségre. Az IMIT Biblia fordítóinak azonban a magyar fordításban kellett érzékeltetniük minden eredeti héber szövegfordulatot, mivel a fordítást nem látták el magyarázatokkal.

A Rabbiképző Intézet által gondozott, doktori értekezések formájában fel dolgozott kispfőfői könyvek ezidáig ismeretlen, ám igen fontos epizódját képezik az IMIT Biblia előmunkálatainak, és ezzel együtt a magyar zsidó Bibliafordítások történetének is.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|-----------------|---|
| Ballagi 1863 | Ballagi Mór, <i>Tanulmányok a magyar bibliafordítások körül</i> , Protestáns Egyházi és Ifjúsági Lapok (PEIL). |
| Bottyán 1982 | Bottyán János, <i>A Magyar Biblia Évszázadai</i> , Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. |
| Carmilly 1986 | Moshe Carmilly-Weinberger, <i>The rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977</i> , New York: Sepher-Hermon Press. |
| Deutsch 1888 | Deutsch Henrik, <i>Genesis vagyis Mózes első könyve</i> , Budapest: Kunosy Vilmos könyv- és könyvomdája. |
| Gerő 1989 | Gerő László (főszerk.), <i>Magyarországi zsinagógák</i> , Budapest: Műszaki Könyvkiadó. |
| Komjáti 1533 | Komjáti Benedek, <i>Az Szent Pál levelei magyar nyelven</i> , Krakó: Vietor Jeromos nyomdájában Perényi Gáborné Frangepán Katalin kiadása. |
| Nemeskürty 1990 | Nemeskürty István, <i>Magyar Bibliafordítások</i> , Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó. |
| Lőw 1847 | <i>A Magyar Zsinagóga. Felvilágosodott vallásosság, tiszta erkölcsösség és buzgó hazafiság az izraeliták között elterjesztése</i> , Kiadja Lőw Lipót főrabbi Pápan. I. (egyetlen) füzet, 53. l., in Bacher Vilmos – Bánóczy József, „A biblia új magyar fordítása”, <i>Magyar Zsidó Szemle</i> , III. évf. (1886): 673. |
| Pesti 1536 | Pesti Gábor, <i>Új Testamentum magyar nyelven</i> , Bécs: Singrenius. |
| Rosenberg 1895 | Rosenberg Vilmos, <i>Eszter könyve</i> , Budapest: Lőwy M. E. fia könyvkereskedő. |
| Stern 1900 | Stern Mór, <i>Eszter könyve</i> , Budapest: Schwarz Ignác kiadása. |

Sylvester 1541

Sylvester János, *Új Testamentum magyar nyelven*, Sárvár: Abádi Benedek kiadása.

Ziegler 1887

Ziegler Ignác, *Malakiás próféta könyve*, Budapest: Kunosy Vilmos kő- és könyvnyomdája.

KÉT NYELV, KÉT VILÁG HATÁRÁN

A SZOMBATI KAKAÓS KALÁCSRÓL, POLLÁK KAIM HÉBER SZÓTÁRA KAPCSÁN¹

Biró Tamás

POLLÁK KAIM KÉT VILÁG HATÁRÁN

Rabbik, teológusok és hebraisták magyarországi nemzedékei forgatták szakmai karrierjük kezdetén Pollák Kaim fővárosi tanító eredetileg 1881-ben megjelent *Héber–magyar teljes szótárát*. De vajon hányan mélyedtek el a szótár oldalain felbukkanó hosszabb eszmefuttatásokban, és főleg a héberül íródott lábjegyzetekben? Magam is csak tanulmányaim után figyeltem fel rájuk, de azóta tanakodom azon, hogy mi ezeknek a „mini-tanulmányoknak” a szerepe. Kik alkotják, kik alkothatták eredetileg a célközönségüket? Miért érezte a szükségét egy fővárosi tanító annak, hogy ezeket bevegye az elemi iskolásoknak szánt szótárába? A választ akkor értettem meg, amikor Schweitzer professzor úrral elkészítettem a kötet elején közölt interjút. A címben szereplő „kakaós kalács” a válaszra utal.

Pollák Kaim² 1834. október 6-án született Liptószentmiklóson, és 1905. március 29-én hunyt el Budapesten.³ Szülővárosa a tizenkilencedik század de-

¹ Ez az a pont, ahol a szerző kifejezheti háláját, például a *Holland Tudományos Kutatási Alapnak* (NWO Veni projektszám: 275-89-004). Ennél azonban jóval fontosabb köszönetet mondanom Schweitzer professzor úrnak, akitől nem csupán tudásra tehettem szert, hanem akiben egy különleges személyiséget is megismerhettem.

² Ez az írásmód szerepel a szótár, valamint más – általam látott, általa jegyzett – művek szerzőjeként. Német kontextusban (például a *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral* címlapján) a családnév ékezte hiányozhat. Az *Egyenlőség* című újságban az 1890-es évek közepén publikált írásait is „Pollák Kaim”-ként jegyzi (1895. április 19: 18; május 10: 7; augusztus 9: 7; 1898. november 6: 17), de mások ékezettel írták az utónevét. Így például Szabolcsi Miksa a szótáríró haláláról szóló híradásban (*Egyenlőség*, 1905. április 2: 10), és amikor az *Egyenlőség* 1902. december 7-i száma 7. oldalán egy olvasó figyelmébe ajánlja a szótárát: „Magyar–héber szótár tudtunkkal nincs. Héber–magyar szótárt Pollák Káim írt.” A „Chaim” írásmód későbbi: az Ujvári Péter-féle *Zsidó Lexikon*ban jelenik meg, ahonnan valószínűleg Scheiber Sándor is átvette (lásd a következő lábjegyzetet). Ez utóbbi írásmódot használja már Herzog Emil is a liptószentmiklósi zsidók történetéről szóló cikkében (*Egyenlőség*, 1895. március 15: 24). Szinnyei „Pollák Chaim” szócikke átirányít „Pollák Kaim”-hoz.

³ Venetianer 1905; Ujvári 1929: 714; Scheiber 2011 [1980]. Szinnyei József (é. n.) születési és halálozási adatai eltérőek.

rekán számos kiemelkedő személyiséget adott a magyar zsidóságnak,⁴ például Bacher Simon költő-műfordítót, és fiát, Bacher Vilmost, a Rabbiképző tanárát, majd igazgatóját. Itt született Kohlbach Bertalan, akit Kecskeméti Lipóttal és az 1889-es Énekek éneke-polémia kapcsán az interjúban említett Elsas Bernáttal együtt avattak rabbivá 1890-ben. Kohlbach hat évig szolgált rabbiként Temesváron, majd reformnézetei miatt lemondott. Tanári tevékenysége mellett a néprajzi és régészeti munkái jelentősek, és a budapesti Zsidó Múzeum alapításában is részt vett.⁵ Liptószentmiklóson töltött gyermekként néhány évet Ziegler Ignác (Cziegler Gyula) is, aki ekkoriban, az 1868-as kongresszus körüli években, még az ortodox gyermekek csapata élén „*Arader Zwetsbkenfresser*”-nek gúnyolta a neológ kortársakat.⁶ De később, a Rabbiképző első külföldön – Karlsbadban – elhelyezkedett végzettjeként, már liberális nézeteit büszkén valló rabbiként, a zsidó bibliakritika szószólójaként és a midrási irodalom kritikai hangú filológusaként vált ismertté.⁷ Vajon mi lehetett Liptószentmiklós levegőjében (vagy szilvaiban), amely a modernitás felé fordította a két Bachert, Kohlbachot, Zieglert – és, kisebb mértékben, Pollák Kaimot?

Pollák Kaim hagyományos (ortodox) *jesivatanulmányait* Liptószentmiklóson, Pozsonyban és Sátoraljaújhelyen végezte, majd Prágában tanult Slomo Juda Rapoport (Sir) rabbinál (1790–1867). Rapoport egyszerre képviselte a mérsékelt modernitást és a hagyományok megőrzését, egyszerre támogatta Abraham Geigert és a haszidizmust, egyszerre művelte a kritikai *Wissenschaft*ot és működött tradicionális hitközségi rabbiként.⁸ Fiatalkori természettudományos és nyelvészeti érdeklődése ellenére később a bibliatudomány, a talmudkutatás, a középkori zsidó történelem és filológia számos ágában alkotott maradandót. Rapoport szellemét lépten-nyomon felismerhetjük tanítványa életművében, aki rendszeresen hivatkozik egykori mesterére.

Pályája kezdetén Pollák Kaim Érsekújváron, Kácsfalun, Szekszárdon és Hódmezővásárhelyen volt tanító. Később, élete végéig, Óbudán működött, ahol a zsidó elemi iskola községi iskolává való átalakítása után is megőrizhette állását.⁹ Számos elemi iskolai tankönyvet írt, például természettudományi témákban és nyelvtanból is. Az először 1878-ban megjelent mértankönyve nyolc kiadást ért meg. Szerkesztett német nyelvű hetilapot a tiszzaeszlári vérvád körül

⁴ Herzog 1895; Ujvári 1929: 536–537; Oláh 2006.

⁵ Yaron 2007: 260–261.

⁶ 'Aradi szilvazabálók'. Arad természetesen *Chorin Áronra* (1766–1844), a korai reformzsidóság első magyarországi képviselőjére utalt, akinek szellemiségétől valószínűleg meglehetősen távol állt ekkoriban egy vidéki neológ közösség. A „szilvazabáló” pedig arra, hogy az ortodox gyermekek – a gyümölcsöt gondtalanul habzsoló neológokkal ellentétben – először óvatosan kibontották a szilva magját, hogy megvizsgálják, nincs-e benne kukac. Lásd Ziegler 1938: 8 és 1959: 214.

⁷ Ziegler 1938: 14, és kicsit bővebben Ziegler 1959: 218–219. Lásd még: Herr 2007: 528.

⁸ Lásd Waldstein 1905 és Mirelman 2007: 99.

⁹ Szinnyei József szerint, aki a többi életrajzírónál jobban részletezi a tanítói pályát, a letett tanítói vizsgákat és a hősünk által írt tankönyveket, Pollák Kaim 1875-től különböző pesti iskolákban működött.

fellángoló antiszemitizmus ellensúlyozására (*Jeschurun*, 1882–83). Magyarra fordította Ibn-Gabirol (*Mivhar ha-panim*, magyarul: *Válogatott gyöngyök, gyűjtemény a népek irodalmából*, Budapest, 1886; *Tikkun middot ha-nefes*, Budapest 1895) és a *Megillat Antiochust* (Drohobicz, 1886). Elsőként fordította németre az *Avot de-Rabbi Natan* című későókori traktátust (*Rabbi Nathans System der Ethik und Moral*, Budapest, 1905). Írt általános zsidó történelemről (*Izrael népének múltjából*, Budapest, 1898), helytörténetről (*Josefinische Aktenstücke über Alt-Ofen*, Bécs, 1902) és a gyászszokások történetéről (*Die Erinnerungen an die Vorfahren*, Bécs, 1902) is. Közvetlenül halála előtt, nem sokkal a könyv megjelenése után, héberre fordítja Eötvös Károly *A nagy per, mely ezer éve folyik s még sincs vége* című művét a tiszaezlári vérvádról, amelyet egy oroszországi folyóirat le is közölt.¹⁰

Az észak-magyarországi ortodox *jesivák* egykori diákja igazi felvilágosítótá, *maszkeilá* válik. A diákoknak természetismeretet, rajzot, mértant és héber nyelvtant magyaráz, miközben bekapcsolódik az új típusú antiszemitizmus elleni küzdelembe. A magyarul olvasó közönség számára hozzáférhetővé teszi a középkori zsidó szépirodalmat, történelmet és történetírást, a német közönség számára pedig a későókori rabbinikus irodalom kevésbé ismert kincsét. A héberül olvasó közönség ugyanakkor általa ismerheti meg a kortárs magyar irodalmat, a magyar közélet liberális-filoszofemita képviselőjét. Mindezen túl a történeti kutatásokhoz is hozzájárul a maga lehetőségeivel.

Árulkodó az *Avot de-Rabbi Natan* fordításának a címe: *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral* ('Rabbi Natan etikai és erkölcsi rendszere'). Egyrészt, Pollák Kaim nem tagadhatja meg kötődését a hagyományos *jesiva*-világhoz, és a címválasztást a fordítás bevezetőjében a klasszikus Misna-kommentátorokra (Maimonidesre és Ovadja Bertoniróra) hivatkozva indokolja meg.¹¹ Másrészt, a választott cím a tizenkilencedik század *aufklärerista* vallás- és zsidósággépét tükrözi: a vallás lényege az erkölcsi tanítás, vagyis a Tízparancsolat és a „szeresd felebarátodat” (Lev 19,18) elve, valamint a próféták tanítása. Ezek („tisztán nemzeti jellegük” ellenére) a jelen népei számára is hasznos tartalommal bírnak – foglalhatjuk össze a fordítás bevezetésének első bekezdéseit.¹²

Hasonló eszmét fogalmaz meg Pollák Kaim a *Válogatott gyöngyök* címmel megjelent Ibn-Gabirol-fordításában is, amelyet Löw Lipót emlékének ajánl: „...tekintélyes szerzők etikai munkáinak terjesztése, a népre nézve nélkülözhetetlen volt és továbbra is nélkülözhetetlen lesz. Az örökké igazat, jót és szépet nem lehet elég gyakran ismételni. Mindazok kik hivatva vannak az emberiség javának és nemesbülésének előmozdításán működni, kitartással és szünet nélkül arra törekedjenek (...) hogy az emberiség, erkölcsiség és műveltség tekintetében minél inkább tökéletesbüljön. Ez volt szerény nézetem, midőn magamat arra határoztam, hogy jelen munkát magyar fordításban átad-

¹⁰ Legalábbis a haláláról szóló tudósítás szerint, lásd *Egyenlőség* 1905. április 2: 10.

¹¹ Pollák 1905: 9.

¹² Pollák 1905: 5.

jam a nyilvánosságnak”.¹³ Bár szerzőnk pesszimista abban a tekintetben, hogy jelenleg kiírható-e a „rút irigység”, a „vallásos fanatizmus”, a rágalmazók, akik „az emberiség elvakítására törekednek, a legaljasabb szenvedélyeket keltik fel, nemzetgazdasági érdekeket vallási nézetekkel erőszakosan összekeverik”. 1886-ot írunk, és a tiszaszlári vérvádat követő hullámok még nem csillapodtak le. De a címlapon arab felirat, és az alcím Ibn-Gabirol nevét arabosan tartalmazza. Gabirol, írja, „azon nagy gondolkodó szellemek közé tartozott, kik az etikát és erkölcsöt nem szűkkeblű vallásos álláspontból ítélték meg (...) Ha egyszer érvényre jut azon eszme, hogy a különböző hitvallások az etikát és erkölcsöt maguk számára nem követelhetik és az ember, hogy ember maradjon e kettőt előmozdítani köteles, akkor az emberiség számára egy új látkör virrad föl és az egyenlőség a társadalomban nem fog többé kétségbe vonatni”.¹⁴

Az *Egyenlőségben* (1895. augusztus 9: 7), a *bát kóktól* szóló hozzászólásában ezt írja: „A zsidó, és valamennyi más vallásnak is mindig két nagy ellensége támadt az obscurantizmusban és az indifferentizmusban.” Cikkének célja azt megmutatni, hogy „a racionális fölfogás mindig honos volt Izraelben,” és a záró sorokban bizonyos R. Löw Jeremiás kapcsán azt említi, hogy „egyike volt a Somre Hadath-féle egyesület megalapítóinak, és *ennek dacára* [kiemelés tőlem – BT] elméleteiben és kutatásaiban fennkölt szellemű maradt, továbbá (...) a józan ész és a racionális világnézet voltak nála mérvadók”. Ugyanezen évben, a május 10-i számban meglehetősen liberálisan nyilatkozik az új intézményről, a polgári házasságról, és lényegében zsidónak ismeri el a zsidó apától és idegen anyától született gyermekeket (1895. május 10: 7–8).¹⁵ Azt írja, hogy „míg Izrael hazájában élt, a vegyes házasság megkötése csak nemzeti szempontból volt tiltva (...) vallási szempontból ezen ügyben tilalom már akkor nem létezett”.

Öt évvel később azonban (*Egyenlőség*, 1900. április 1: 9–10), egy szerkesztőségi megjegyzés meglehetősen eltérő képet fest Pollák Kaimról. Hősrünk ekkor (már) az ortodox *Allgemeine Jüdische Zeitung* vezércikkében – az *Egyenlőség* fogalmazásában: „a chasszideusoknak és csodarabbiknak Budapesten megjelenő újságjában”¹⁶ – kritizálta a „magyar neológ lap szerkesztőjének”, Szabolcsi Miksának a felolvasását az IMIT ülésén. Hol helyezkedett el tehát Pollák Kaim az ortodox-neológ palettán? Úgy tűnik, mindkét oldalon megtalálhatta saját hangját. Egyszerre élt két világban? Írásomban amellett érvelek, hogy Pollák Kaim egy világban élt, de ez a világ nem sorolható be a több mint egy évszázaddal későbbi megfigyelő egyik skatulyájába sem.

¹³ Pollák 1886: v–vi.

¹⁴ Pollák 1886: vii–viii.

¹⁵ Az újság következő heti számában Schwarz J. csáktornyai rabbi kritizálja Pollák Kaim forráshasználatát és következtetéseit.

¹⁶ A kritikus hanggal kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy néhány évvel korábban az *Allgemeine Jüdische Zeitungban*, illetve elődjében, Szabolcsi Miksa még szerkesztőként és társtulajdonosként is részt vett. 1892 után azonban az *Allgemeine Jüdische Zeitung* egy markánsabban ortodox irányt vett. Lásd Groszberg Lipót szerkesztő-kiadó 1896 márciusában megjelent írását. Groszberg „*tényleg* [kiemelés az eredetiben] orthodox zsidó”-ként határozta meg magát.

EGY SZÓTÁR, KÉT NYELV, KÉT VILÁG

Hasonlóan besorolhatatlan a bibliai szótár, illetve a benne található hosszabb eszmefuttatások sora is. Vajon ki a célközönség? Kit látott a lelki szemei előtt a szerző, amikor papírra vetette ezeket a megjegyzéseket? Milyen képet fest Pollák Kaimról legfontosabb és legmaradandóbb műve?

Az eredetileg 1880-ban több füzetben megjelent kiadás meglepetéseket tartogat annak, aki manapság a reprint kiadásból ismeri a szótárat.¹⁷ Az egyes füzetek második oldalán található az a rövidítésjegyzék, melyet az általunk használt kiadásban leghátul helyeztek el. Alatta hol Pollák Kaim jelentetett meg egy, a középkori héber kéziratokat idéző hálaimát a nagy mű befejezésének örömeire, hol pedig kortárs rabbik dicsérik a kötetet – mind-mind erősen ortodox, rabbinikus stílusban. A hetedik füzetben egy kimondottan alaposan kidolgozott – számos bibliai utalást, egy talmudi idézetet, annak Rasi-kommentárját és a saját nevére utaló „Chaim”-akrosztikont is tartalmazó – héber előszó fölött azonban egy magyar bevezetőt is találunk: „Évek hosszú során át foglalkoztam e mű anyagának összegyűjtésével (1863-ban, midőn Bátonban barátomnál, Rajner Samu urnál tartózkodtam, kezdtem meg e mű megírását), míg végre sikerült azt sajtó alá bocsájtani.” Megemlíti három támogatójának a nevét, valamint a felhasznált irodalmat is: Deutsch Henrik imakönyvfordítását, Goldziher Ignác héber nyelvtanát, valamint „Gesenius, Fürst és Cassel munkáit” és számos középkori héber bibliakommentátort „a traditionális értelmezésekre nézve”. Azt is megtudjuk, hogy „a nagy áldozatokkal egybekötött munkát teljes odaadással és lelkesedéssel” végezte, mert egyrészt az motíválta, hogy „hitfeleimnek és hazámnak szolgálatot tegyek”, másrészt „boldogult atyám iránt leróhassam hálatartozásomat, ki erején fölötti áldozatokkal részesített a héber nyelv tanításában”. Őrá utal a mű címe is, a *Nahalat Jaakov*. Ugyanezen előszó válaszolja meg a mű célközönségére vonatkozó fenti kérdéseinket:¹⁸

Szerény munkám nemcsak az izr. tanítók és tanulók, hanem mindazoknak akar megbízható vezetője lenni, kik a „Szent írást” tudományos kutatás tárgyává teszik. Ennélfogva gyűjteményemben beható tanulmányozás után, kellő méltatásban részesítettem a „Szent írás” összes szavait, feltüntettem a tulajdonnevek történelmi jelentőségét s jöllehet mindig és mindenütt első sorban a „szó” értelmének visszaadását tekintettem főczél gyanánt, mégis jónak láttam itt-ott egyes homályos szavaknak értelmét tárgyi megjegyzések által felderíteni.

Hogyan tett eleget szerzőnk ennek a célkitűzésnek? A néprnevelő és irodalomtörténész szólal meg a 307. oldalon, amikor *Parsandta*, Haman egyik fia

¹⁷ Az eredeti kiadás megtekinthető a Frankfurti Egyetemi Könyvtár digitális kiadásában, lásd Pollák 2010 [1880].

¹⁸ Az 1881-es kiadás összegyűjti és kiegészíti az egyes füzetek elején megjelent *haszkeamák*at (rabbik által írt támogató nyilatkozatokat). De benne Pollák Kaim előszava rövidebb lett, és az itt idézett bekezdés kimaradt.

neve kapcsán megjegyzi, hogy a „bibliának és talmudnak legnagyobb magyarázója Raš, Rabbi Salomo ben Jiczhak szül. 1040-ben Troyesben,¹⁹ Franciaországban megh. 1105-ben Tamuz 29-én *parsandta* azaz *mešares ha-dat*nak is neveztetett.” A héber *mešares ha-dat* (‘a törvény megmagyarázója’) arámi megfelelője hasonlóan hangzik Haman fia nevéhez.

Jób (*Ijov*) neve kapcsán hosszabb lábjegyzetet találunk magyarul a 15–16. oldalon, amelyben Pollák Kaim mellett érvel, hogy „[n]agyon valószínű dolog, hogy Jób könyvének szerzője a Mózes előtti időben élt (...) Igazolatlan továbbá azon állítás, hogy Jób sohasem élt.” Ezt a gondolatmenetet nem szánhatta az elemi iskolai diákoknak, akik az ellenkező állításokkal nem találkozhattak, az érvelés során felhozott párhuzamos bibliai verseket nemigen ismerhetik, és az okfejtés logikai lépéseit sem valószínű, hogy értenék. Emlékezzünk a szótár megjelenésének az időpontjára: 1880–1881, vagyis Wellhausen *Prolegomena*-ja épp nyomdába küldés előtt áll. Pollák azonban ezen a ponton a talmudi rabbik „bibliakritikai” vitájához kapcsolódik,²⁰ bár ezt meglepő módon nem említi explicit formában. A talmudi rabbik arról vitáznak, hogy vajon Jób Ábrahám korában élt, vagy Jákob fiainak a korában (és Dina férje volt), netán Mózes korában (amikor is a fáraó tanácsnoka lehetett), a bírák korában, a babiloni fogság végén, a perzsa korszakban, vagy esetleg soha nem is élt? Egyáltalán zsidó volt? Ezek a kérdések a hagyományos rabbinikus bibliaértelmezés perifériájáról a középpontba kerültek az újkori bibliakritika elterjedésével. Pollák Kaim, a két világ határán, érezhetően mindkettőt ismeri: a talmudi álláspontokhoz szól hozzá, naiv tudományos, nem pedig rabbinikus formában. „*Tora im Derekh Eret*” – idézhetnénk Samson Raphael Hirsch híres jelszavát, ha tudnánk, hogy Pollák Kaim hallott róla, és nem csupán a jelszó tartalmával ismerkedett meg prágai tanulmányai során.

Még a tizenkilencedik század derekán vagyunk, a történelmi-filológiai megközelítés nem válik el a teológiaiától. Fel sem merül például Mózes alakjának történelmi megkérdőjelezése. A talmudi és középkori rabbik bibliakritikai problémafelvetéseit előveszik, és – a főleg a keresztény teológusok által művelt újkori bibliatudomány szemléletmódjával felfegyverkezve – új válaszokat keresnek rájuk. Pollák Kaim a hagyományos rabbinikus diskurzusba bevezetett új paradigma követője. Ennek a paradigmának a képviselője Pollák Kaim mestere, Slomo Juda Leib Rapoport is, és ebből nő ki a reformzsidóság, de ide sorolható Samson Raphael Hirsch is. Lényegében mindenki, az (ultra)ortodoxiát leszámítva. A magyar olvasó számára a Hertz-Biblia szellemisége, számos kommentárja és főleg történeti exkurzusai nyújtanak ízelítőt ebből a világból. A modern tudomány eredményei segítségével akarjuk megújítani a rabbinikus irodalom hagyományos formáit. Például a csillagász-egyiptológus Mahler Ede

¹⁹ Vegyük észre, hogy a helyhatározói rag magas hangrendű, ami vagy sajtóhiba, vagy a mai francia kiejtéstől ([tʁwa], akárcsak a francia *trois* számnév) eltérő kiejtésről árulkodik.

²⁰ Vö. *bBaba Batra* 14b–16b, valamint más rabbinikus forrásokkal, amelyeket összefoglal Ginsberg 2007: 356–357.

azt számolta ki a huszadik század elején, hogy mely napfogyatkozás felelhetett meg a bibliai kilencedik csapásnak, a sötétségnek. Ennek alapján igyekezett azonosítani az Exodus fáraóját, majd ezt az értelmezést vetette össze a bibliai és rabbinikus forrásokkal.²¹ Ma már csak mosolygunk azon, hogy milyen kreatívan oldotta fel az ellentmondást a napfogyatkozás néhány perces időtartama és az Ex 10,23-ban említett háromnapos sötétség között, miközben az elmélete mellett szóló érvként hozta fel azt a kritika nélkül elfogadott midrási véleményt, amely szerint a kivonulás csütörtöki napon történt.

Pollák Kaim szótárának megjelenését követő években született meg a modern forráskritika. Néhány évvel később a Rabbiképző új generációja azzal sokkolja ifjú hölgyekből álló hallgatóságát (de legalábbis református teológus barátjukat és Szabolcsi Miksát, az *Egyenlőség* főszerkesztőjét), hogy hangosan kimondják, az Énekek énekét nem Salamon király szerezte.²² Ötven évvel később Cziegler Ignác amiatt fejezi ki szomorúságát, hogy a bibliatudomány a német protestáns teológiák erőssége, és a „zsidó bibliatudomány” létrehozását tűzi ki célul.²³ Míg a tizenkilencedik századi paradigma a tudományt akarta felhasználni a vallásos diskurzusban, addig Cziegler a zsidó vallás hangját juttatná szóhoz a hagyományosan keresztény teológiai kontextusban művelt modern bibliatudományban. Schweitzer professzor úr a vele készített interjú során egy harmadik megközelítést fogalmazott meg: „egy magára valamit is adó rabbinak” ismernie kell a kortárs tudomány eredményeit, de a tudományos megközelítést is oktató rabbiszemináriumban hozzátesszik, hogy ez felfogás „a világ népeinek a véleménye, nem a mienk”. Hová tűnt a *Tora im Derekh Erec* jelszava?

Ha a huszonegyedik század a szekularizálódó tudomány és a fundamentálizálódó vallás évszázada lesz, akkor a két világ összeegyeztetése egyre nehezebbé válik. A posztmodernet és a huszadik századi tudományfilozófiát követően, ma már a tudomány nem törekszik az „abszolút igazság” pozitívista feltárására, a vallási élet pedig egyre inkább érzelmi alapokra helyeződik át. Legjobb esetben a kettő egymás mellett, két különböző, de egymással össze nem kapcsolódó világgént lehet jelen. A „szív két rekesze” talán képes egy *averroista* kettős igazságfelfogást képviselni,²⁴ de félő, hogy a két rekesz közötti válaszfal túl vastag lesz. A Brit Nemzetközösség egykori főabbija, Lord Jakobovits fogalmazta meg, hogy bár az áldozatok számát tekintve a Holocaust Kelet-Európában végzett nagyobb pusztítást, ám szellemi értelemben a nyugat-

²¹ Mahler 1925. Ezen a ponton fejezem ki köszönetemet Raj Tamás *z"l*-nak, aki a kilencvenes évek derekán hívta fel talmud-tórás diákjai figyelmét erre a tanulmányra.

²² Lásd az Elsas Bernát körüli polémia bemutatását a Schweitzer professzor úrral készített interjúban: 14–15. oldal, 30. és 32. lábjegyzet.

²³ Ziegler 1938: 25. Lásd a 33. oldalon a véleményét a *Tora min ha-samajim* (‘a Tóra az égből származik’, Misna *Szanbedrin* 10,1) dogmájáról, valamint arról, hogy elveti a túlzott („pílpulisztikus”) bibliakritikát, és egy hagyományosabb-vallásosabb bibliakutatást részesít előnyben.

²⁴ Zsidó kontextusban Ichak Albalag képviselte ezt a felfogást (Vajda 1960).

európai zsidóság veszített többet: a rabbiszemináriumok „*Tora im Derekh Erec*” világát kiszorította a *jesivák* világa.²⁵ Ennek következménye az, hogy az izraeli Bar Ilan Egyetemen és a New York-i Yeshiva Universityn – amelyek deklarált célja a vallási és a világi tudományok párhuzamos művelése – a két világ időben és térben elválasztva van jelen. A nappali egyetemi előadásokat reggel-este talmudtanulás egészíti ki a tanházban, és ma már nem jön létre a két világ szimbiózisa a katedrán.²⁶

Pollák Kaim azonban, zsidó elemi iskolai oktatóként, még a két világ szimbiózisára törekedett. A szótár 52. oldalának alján, a „Becer” szócikkhez kapcsolódóan, egy magyar nyelvű összefoglaló olvasható a menedékvárosokról. Talán ez a szótár egyetlen, valóban elemi iskolásoknak szóló lábjegyzete. Egyetlen mondat olvasható benne héberül, amelyet valószínűleg ő maga írt, és amely egyszerű (tizenkilencedik századi) héber nyelven fogalmazza meg a menedékvárosok működési elvét: „Az új esemény elfelejti a régit. A nagy fájdalom lenyugtatja a kisebbet, és a közösség keserűségében megnyugszik a lélek. A főpap halála az új esemény, mert nagy fájdalom és bűbánát történt Izrael minden fiával.” Ezt a néhány rövid mondatot a diák a szótár segítségével könnyen megfejtheti, és ezáltal ízelítőt kap a héber nyelv Biblián kívüli használatából is.

Ezzel a mondattal éles ellentétben áll a rövid és pontatlan idézet Rasitól (Deut 1,1-hez) a 73. oldalon, a „Di zahav” szócikkhez kapcsolódóan. A lábjegyzet didaktikai (és egyéb) szempontból értelmezhetetlen, hiszen a forrás nincs megjelölve, és az idézet folytatása hiányzik. A tanuló feladatát az is nehezíti, hogy Rasi a *maca* igét, amely a *lamed-alef* csoportba tartozik, a bibliai héber nyelvtan szabályaitól eltérő módon ragozza. Ráadásul a kommentár a bibliai vers korábbi szavaira vonatkozik, nem a *Di zahav* helynévre.

Ezzel szemben, a következő példában egyértelmű, hogy ki a célközönség: a kollégák, a rabbinikus exegézis iránt érdeklődő szakmai közönség. A 78. oldalon található kilencsoros, tisztán héber nyelvű jegyzet a határozott névelőhöz kapcsolódik. Fiatalkori saját írását idézi a határozott névelővel ellátott földrajzi nevek kapcsán, és arra a következtetésre jut, hogy ezeket a földrajzi neveket köznévként kell értelmezni. Az „a Jordán” kifejezés helyes értelmezése szerint „a lefele haladó [*jored*] folyó”, míg az „a Libanon” csupán annyit jelent, hogy „a fehér [*lavan*] hegy”. Mai szemmel ezek a megjegyzések meglepőek, Pollák Kaim korábban azonban kevésbé voltak azok. A tizenkilencedik században újra felfedezi a modern tudományok iránt nyitottá váló rabbinikus világ a bibliai héber nyelvtant, és „racionálisan” közelíti azt meg. A nyelvtan törvényeit szigorúan érvényesíteni kell mindenhol, márpedig alapszabály (mind az európai, mind a sémi nyelvekben), hogy tulajdonnév nem kaphat névelőt. Rövid gondolkodás után természetesen a kedves olvasó számos ellenpéldát fog találni (éppen föld-

²⁵ Például az amszterdami Nederlands Israëlitisch Seminariumban évtizedek óta nem végzett rabbi, inkább kántorképzéssel és szabadegyetemszerű oktatással foglalkoznak. A holland rabbik külföldi (főleg lubavicsi) *jesivák*ban szerzik meg a képesítésüket.

²⁶ Jakobovits 1989.

rajzi neveket magyarul is), de ezek az ellenpéldák nem zavarhatták meg a korabeli „racionális”, tudományos törvényszerűségekre vadászó elméket. A bibliai héberben, állítja Pollák Kaim, ha egy tulajdonnévnek látszó szó névelőt kap, akkor azt köznévként kell értelmeznünk. Ebből a szöveg által felvetett nyelvi problémából indul ki az exegézis, akárcsak egy midrásban.

A tizenkilencedik századi nyelvészeti gondolkodásmód és az irracionálisként megvetett, de mégis hatását kifejtő betűmisztika eredőjeként kell értelmeznünk az egyes betűk „meghatározását”. A betűk kiejtése, „rokonsága” és váltakozásai hangtani kérdés, elnevezésük és számértékük pedig kultúrtörténeti, nem pedig lexikai – ennek ellenére bekerültek Pollák Kaim (és sok más szerző) szótárába. A szómisztika és a korabeli történeti nyelvészet egyaránt érdeklődött azon gyökök iránt, amelyek csupán egyetlen gyökmássalhangzóban térnek el egymástól, és a jelentésük – kis erőszakkal – közelinek mondható. Ezekből Pollák Kaim szép gyűjteményt prezentál. A rokonnak tartott gyökök közös betűit a jelentés közös részével volt szokás azonosítani. Az ilyen ezoterikus magyarázatokat egy tizenkilencedik századi racionalista elvetette volna, ha nem öltött volna sémi történeti nyelvészeti formát is. A történeti elmélet szerint a proto-sémi nyelv két mássalhangzóból álló gyököket használhatott, majd később jöttek volna létre a három elemből álló gyökök. A tágabb szemantikai mezőket felosztották egymás közt a közös eredetű gyökök. Például a *s.l.* proto-gyök jelentése az lett volna, hogy ’eltávolít’, amelyből keletkezett a *s.l.b.* (’elküld’) és a *s.l.kh.* (’eldob’). Ez az elmélet lehet tetszetős, és sok jelenséget látszólag megmagyaráz a sémi nyelvekben, azonban mégsem veszik manapság komolyan, mert nem rekonstruálható egységes módon a feltételezett proto-sémi szókincs és morfológia, ha kétmássalhangzós gyököket feltételezünk.²⁷ Minderről természetesen Pollák Kaim még nem tudhatott.

A 247. oldal alján egy rövid, kétsoros, héber nyelvű megjegyzés a *natan* gyök kétszeresen rendhagyó voltáról (valamint egy példa 2Sam-ból) az előszóban említett nyelvtanárnak szól, nem a nyelvtanulónak. A helye inkább egy nyelvtankönyvben lenne, nem a szótárban, de a határozott névelő és az egyes betűk „meghatározása” kapcsán is láttuk már, hogy nincs éles határ a kettő között. Jelen esetben egy egyeden ígét érintő nyelvtani kategóriáról van szó, bár ettől még nem értjük, hogy miért héberül szerepel ez a mondat. Talán a szerző nem akarta ezzel a problémás esettel terhelni a kezdő nyelvtanulót? Valóban, az ember az erősen rendhagyó ígéket tanártól tanulja, a nyelvtan részeként, és legfeljebb akkor keresi ki az ígét a szótárban, ha a gyakori ige ritka jelentését kell ellenőriznie.

A 131–132. oldalon tárgyalt Tetragrammaton szintén olyan szócikk, amelyre nincs szüksége a nyelvtanulónak: tanára nagyon rossz munkát végzett, ha a diák az istennév kiszótározására kényszerül. Ez a „szó” azonban egy szótárból mégsem hiányozhat. Az ellentmondást úgy oldja fel Pollák Kaim, hogy egy néhány soros, alapszintű bevezetőt követően átvált héberre azok számára, „kik a Szent

²⁷ Például lásd Bennett 1998: 62–63, valamint Waldman 1989: 22.

írást tudományos kutatás tárgyává teszik” (idézet a bevezetőből). A teológiai-filozófiai fejtegetés nyelvtani (mai szemmel nézve betűmisztikai) gondolatmenetté alakul át. A négybetűs istennév betűi a héber ábécé leginkább „láthatatlan” betűi,²⁸ akárcsak a mindenhol jelenlévő, de láthatatlan Teremtő. A *vokalizáció* pedig a Teremtő örökkévalóságára emlékeztet: a szó eleji *jod* alatti *svá* a (*piel* törzs) jövő idejére, a *holem* a (*kal* törzs) participiumára (amely a posztbiblikus héberben jelen időt fejez ki), végül a szóvégi *hé* előtti *kamec* a *lamed-hé* igék múlt idejére asszociáltatja a héber nyelvtanban járatos hívőt. A gondolatmenet forrásaként édesapja kéziratát jelöli meg a szerző: minden valószínűség szerint ez egy kegyes család annak érdekében, hogy emléket állítson fűszerkereskedő apjának a legszentebb szócikk közepén.²⁹

A leghosszabb lábjegyzetet a szótár 254–255. oldalán találjuk, a „szela” szócikkhez kapcsolódóan. A lefordíthatatlan szó lehetséges értelmezéseit magyarul összefoglalja a szócikk, majd a különböző véleményekhez forrásokat sorol fel héberül a lábjegyzet. Utóbbit csak az tudja elolvasni, aki valóban gyakorlott a rabbinikus szövegek olvasásában. Ugyanakkor a lábjegyzet a Septuagintára való utalással kezdődik. A számos vélemény felsorolása mellett ez a néhány sor Pollák Kaim belső küzdelmeire is rávilágít. Bár idézi kollégája véleményét (bizonyos Salom Kohenét, aki a negyedik füzet elején, ill. az 1881-es kiadás végén található egyik ajánlás szerzője), amellyel szimpatizálna, de szerzőnk hozzáteszi, hogy a maiaknak nincs megengedve olyan új értelmezés felvetése, amelyet a régiek, a hagyomány őrzői, nem fogalmaztak meg. Meglehetősen ortodox vélemény egy olyan szerzőtől, aki néhány sorral feljebb még a Septuagintával indította a gondolatmenetét! A lábjegyzetet pedig prágai mestere szavaival zárja: nem kötelességünk a nyelvet megértenünk, ha megbicsaklik a mérlegelés. Ezek szerint a szótárkészítőnek szembesülnie kell lehetőségei határával.

Végül nézzünk bele a 268–269. oldalon lévő „Azazel” szócikkbe. Pollák Kaim magyarul csak annyit ír le – a bibliai forrást meg sem említve –, hogy „hagyományos tanaink szerint magas hegyfokot jelent”. Majd másfél hasábon keresztül héberül fejt ki ezeket a „hagyományos tanokat”. A gondolatmenet, amely misnai és talmudi forrásokat és számos középkori kommentárt is tartalmaz, azzal zárul, hogy „ezt is atyám, emléke legyen áldott, kéziratában találtam feljegyezve”. Az „is” (*gam*) szócska valószínűleg a Tetragrammatonról szóló szócikkre utal. Vajon Pollák Kaim azt gondolta, hogy a szótárát olyanok is fogják használni, akik ezt a minitanulmányt élvezni tudják? Vagy a szótár ürügy volt rabbinikus ambíciói megvalósításához? Az (askenázi) rabbi hagyományos önmegvalósítási formája a kommentár: látszólag csak annyit csinál, hogy más szövegét teszi érthetővé, de valójában a kommentálandó szöveg kiválasztása és

²⁸ Nehéz megfogalmazni, hogy mit ért Pollák Kaim ezen. A *jod*, a *hé* és a *vav* betűk gyakran magánhangzót jelölnek, és nem hordoznak a többi mássalhangzóhoz hasonló „súlyt” vagy jelentést. Igék gyökbetűjeként gyakran eltűnnek az igeragozási paradigma során. Amikor nyelvtani funkciót töltenek be, „csupán” módosítják a szó alapjelentését. Aki tanult héberül, érzi, hogy például egy *tet*, egy *zajin* vagy egy *kaf* betű sokkal „markánsabban” van jelen egy-egy szóban.

²⁹ Szinnyei József szerint fűszerkereskedő apja kezdte el Pollák Kaim nevelését.

a magyarázatok hozzáfűzése valódi alkotói folyamat. Ugyanezt tette volna Pollák Kaim is, szótárnak álcázott bibliakommentárjában? Vagy esetleg tényleg édesapja publikátlanul kéziratait akarta ilyen formában nyilvánosságra hozni? Ezt nem fogjuk tudni eldönteni, de talán nem is annyira lényeges kérdés.

Emlékezzünk a hetedik füzet bevezető mondataira: a célközönséget azok is alkotják, „kik a Szent írást tudományos kutatás tárgyává teszik.” Számomra az a legizgalmasabb kérdés, hogy valóban a kortárs tudományos kutatókhoz kívánt-e szólni, amikor az „Azazel” szócikkben ennyire részletesen kifejtette a „hagyományos tanaink”-at. Mit jelentett számára a *tudományos kutatás* fogalma? Vajon a hagyományos rabbinikus tudományt vagy a tizenkilencedik századi *Wissenschaft*-ot?

A SZOMBATI „FOLYÓS-KAKAÓS KALÁCS”-RÓL

Két kérdést is feltehetünk: egyrészt, „mi okból”, másrészt pedig „mi célból” illesztette be Pollák Kaim ezeket a hosszabb gondolatmeneteket a szótárába? Az első kérdésre egy rövid választ nyújt Pollák Kaim háttére, a *jesivát* követő prágai tanulmányok, amelyeknek köszönhetően egyszerre volt járatos a hagyományos rabbinikus tudományban és a tizenkilencedik századi *Wissenschaft*-ban. A második kérdésre a rövid válasz pedig az, hogy diákjait mindkét tudományra akarta nevelni. Itt a „diák” szót a lehető legtágabban kell értelmezni, ugyanis egy „fővárosi tanító” (ahogy azt a szótár nyitóoldalán olvashatjuk) pontosan tudja, hogy elemi iskolai tanítványai nem fogják ezeket a részeket elolvasni, megérteni.³⁰ Azt azonban tudnia kellett, ha járatos volt a rabbinikus tudományban és a korabeli *Wissenschaft*-ban, hogy szótára mégis iskolai szótár, amely összességében messze esik a valódi tudományos színvonalától, bármely értelemben vesszük is a „tudomány” szót.

Ezért keresnünk kell további válaszokat. Pontosan kinek szólnak a héber eszmefuttatások, amelyek megértéséhez a rabbinikus irodalom stílusában való jártasságra van szükség? Ha valaki rendelkezik ezzel a jártassággal, akkor miért keresné ki a Tetragrammatont, a határozott névelőt vagy a *szela* szót egy első-sorban elemi iskolásoknak íródott szótárból?

Valószínűleg a válasz éppen a válasz hiánya. Ezek azok a szócikkek, amelyeket senki sem keres ki. Ha valaki ismeri a héber betűket, és héber szótárt használ, akkor nem kell szótárban kikeresnie a határozott névelőt vagy az istennevét. Ezek a szócikkek a *Tora lisma* terepe: a zsidó felfogás szerint a legértékesebb Tóra-tanulás a külső indíték nélküli tanulás. Nem hírnévért vagy

³⁰ Egy személyes történetet hadd osszak meg ezen a ponton, illusztrálandó az iskolai szótárak didaktikai jelentőségét. Hatodik általános iskolás koromban kezdtem el azt, amit később héber szakon éveken át műveltem: a szótárázást. Egy oroszórai házi feladathoz a kétkötetes Hadrovics–Gáldi-féle nagyszótárt használtam. Amikor már hosszú percek óta kerestem egy *po-* kezdetű igét, mert egyesével lapoztam a szótárban, és nem tudtam, hogy több száz orosz ige kezdődik ezzel az igekötővel, akkor határoztam el, hogy beruházok a kimondottan általános iskolások számára kiadott, Szabó Miklós-féle orosz–magyar/magyar–orosz szótárba.

praktikus célokból tanulunk, hanem azért, mert a tanulás a legértékesebb vallási tevékenység. *Talmud tora – ke-neged kullam*: a Tóra-tanulás önmagában annyit ér, mint minden más micva együttvéve.³¹ Hasonlóképpen, ezeket a szócikkeket nem azért kell megírni, mert az iskolai diákoknak szükségük lenne rájuk. És nem azért olvassa el őket bárki is, mert különben nem értene meg egy bibliai idézetet. Megírásuk és elolvasásuk a külső indíték nélküli tanulás tiszta példái. A tizenkilencedik századi *nevelő* itt a középkori katedrálisok szobrászához hasonlít, aki a magasban lévő szobrok hátoldalát is megfaragta a tökéletesség érdekében, és nem gondolt a valódi „célközönségre”.

Az ezekben a szócikkekben elrejtett gondolatmeneteket, ha jól értelmezem, Pollák Kaim a valódi Tóra-tanulás részének tekintette. A zsidó vallás által oly nagyra értékelt tanulás parancsolata nem kizárólag a szűk értelemben vett szövegekre vonatkozik, hanem a nyelvtanra, a történelemre, a modern (kritikai) filológiai módszerek átvételére is. Talán még egy elemi iskolai mértankönyv megírása és az óbudai helytörténet kutatása is Tóra-tanulásnak számít, mint ahogy az a Septuaginta figyelembevétele is az exegézis során. Ebben a gondolatban természetesen maguk mellett tudták a tizenkilencedik század felvilágosult rabbijai a középkor zsidó filozófiai hagyományát is. Ezzel szemben, az ugyanekkor létrejövő (magyar) ortodoxia, ugyanúgy rabbinikus forrásokra hivatkozva, időpazarlásnak – mert nem tórai témákkal való foglalkozásnak – tartotta, ha valaki ezekre a kérdésekre fordítja az idejét, energiáját és tehetségét.

Összefoglalva, a „mi célból” kérdésre a mélyebb válasz az, hogy nem volt más célja Pollák Kaimnak, mint az önmagáért való tanulás. A „mi okból” kérdésre pedig a Schweitzer professzor úrral készített interjú szolgálhat alaposabb válasszal. Figyeljük meg, hogy Professzor úr szavaiban milyen természetességgel fér meg egymás mellett a jiddises, az askenázi és a modern héber kiejtés, valamint a tudományos szókincs: „*Gömoreból kellett tudni Bobö Meciéből, Béceből, Peszöchimból, Bröchesből. (...) A Tönáchból, sokat kellett tudni Deutero-Jesájából.*” A különböző világok egy személyen belül úgy keverednek, mint a szombati „folyós-kakaós kalács” színei és ízei. Azért annyira finom, mert egyszerre van benne minden: a tészta is, a kakaó is, ezek külön-külön is, és keverve is.

Az természetesen köztudott, hogy tévedés dichotómiákban gondolkodni: vagy Dohány-templom, vagy Kazinczy-súl. A neológia és az ortodoxia egyaránt széles spektrumot fed le. Professzor úr anyai nagyapja, Hoffer Ármin akkor tanult a Rabbiképzőben, amikor felavatták a később reformrabbiként nyilvánítt Ziegler Ignácot,³² amikor Elsas Bernát a botrányos előadást tartotta az Énekek énekéről, és amikor utóbbi évfolyamtársa, Kohlbach Bertalan konfliktus-

³¹ Vö. *bSabb* 127a.

³² Ziegler Ignác így írja le a Rabbiképző összetételét az 1880-as években (1959: 216): „Kaufmann war als treuer Sohn seines frommen mährischen Elternhauses durchaus konservativ, Bloch fast orthodox, Bacher religiös indifferent, nur Gelehrter. Ich aber war seit meinem Wiedereintritt in das Seminar [az érettségje után] radikal liberal. Der jüdische Liberalismus in Deutschland hat wohl im Budapester Seminar kaum einen begeisterteren Anhänger gefunden als mich. Aber weder Kaufmann noch Bloch machten mir einen Vorwurf wegen meiner Gesinnung.”

tusba keveredett a temesvári hitközséggel. Hoffer Ármin, ezzel szemben, szinte ortodoxnak volt tekinthető, életvitelét, szokásait, kiejtését, rabbinikus tevékenységét tekintve. Nem véletlenül lett veszprémi szolgálata után a Csáky utcai (ma Hegedűs Gyula utcai) templomnak a rabbija: utóbbi ugyanis a neológ zsinagógák huszadik század elején létrejött, konzervatívabb „külső gyűrűjéhez” tartozik. Ez a „külső gyűrű” átmenetet képvisel a Dohány-templom és a (veszprémihez hasonló) valóban hagyományos vidéki neológ hitközségek között. Mint azt Schweitzer professzor úrtól tudom, saját neológ dédnagymamám Baján „ortodoxabb” életmódot folytatott sok mai ortodox fiatalnál. A zsidóság nem néhány kategóriából áll, hanem árnyalatok miriádjából.

De a helyzet még komplikáltabb. Schweitzer professzor urat vagy Pollák Kaimot nem tudjuk azonosítani a szivárvány valamely árnyalatával. Mindkettjük sok-sok árnyalatot képvisel egyszerre. A zsidóság nem egy szivárvány, ahol a színek, színárnyalatok statikus rendben sorakoznak egymás mellett, egymással párhuzamosan. Hanem egy festékes paletta, amelyen a festő állandóan keveri egymással az árnyalatokat. Amelyen a különböző színek örvényeket alkotnak, ahol bármely négyzetcentiméteren több szín spirálszerűen fonódik egymásba. A színek összekeveredéséből új szín is létrejön, de mellette a régi színek is megmaradnak. Ahogy a szombati „folyós-kakaós” is egyszerre kalács, kakaó és kakaós kalács.

Pollák Kaim személyisége nem egyszerűen egy közbülső árnyalatot képvisel a hagyományos *béderbeli melammed* és a tizenkilencedik századi felvilágosult néptanító között, hanem egyszerre mindkettőt – mindkettőt a maga teljességében. Egyszerre írt rabbinikus eszmefuttatásokat az „Azazel” szócikk kapcsán és óbudai zsidó történelmet, fordított világjobbító szándékkal Ibn-Gabirolt, Avot de-Rabbi Natant és Eötvös Károlyt. Amikor Jób személyét akarja a történelemben elhelyezni, akkor egyszerre szól hozzá az évezredes talmudi vitához és a kortárs bibliatudományhoz – ha egyáltalán a kettő elválik egymástól a szemében. Ortodox módon tartózkodik a *szela* szó új értelmezésétől, de a gondolatmenetét a Septuagintánál kezdi. 1895-ben az *Egyenlőséget* bombázza írásaival, öt évvel később annak ortodox vetélytársát.

Azt gondolhatja valaki, hogy Pollák Kaim még a szakadást megelőző generációt képviseli, amikor is a palettán a két szín még nem keveredett jól össze. Azt hihetnénk, hogy a következő generációk majd kitermelnek egy új színt. Azt várnánk, hogy a tészta és a kakaó a sütés után egyetlen, homogén masszává áll majd össze. Ugyanakkor egy ellentétes forgatókönyvet is el tudnánk képzelni, amelyben a színek – akárcsak az olaj és a víz – nem keverednek el, a tészta és a töltet egymástól különválnak. Attól tartok, a mai tendenciák ebbe az irányba mutatnak.

Schweitzer professzor úr azonban egy harmadik lehetőség meglétét bizonyítja. A tészta és a töltet megsül, szilárd kalácsá áll össze, amelyben azonban továbbra is folyik a kakaó. Hűen őrizi az összetevőit, azok állagát, ízét, és éppen ezáltal hoz létre valami újat. Ezért szeretjük.

Nehéz szavakkal elmagyarázni annak, aki nem ismeri. Meg kell kószolni. Meg kell hallgatni őt személyesen.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bennett 1998 Patrick R Bennett, *Comparative Semitic Linguistics: A Manual*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Egyenlőség Digitalizált és kereshető formában: <http://www.jpress.org.il/publications/EGY-en.asp>.
- Ginsberg 2007 Harold Louis Ginsberg et al., „Job, Book of”, in Michael Berenbaum és Fred Skolnik (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 11, Detroit: Macmillan Reference USA, 341–359.
- Groszberg 1896 Groszberg Lipót „*Allgemeine Jüdische Zeitung*” politikai-felekezeti napilap története 1870–1896, in *Hírlapjaink: A magyarországi hírlapok monográfiája*. Készült az 1896-iki ezredéves országos kiállítás sajtókiállítása számára. Budapest, ny. n. Közli az Országos Széchényi Könyvtár digitális Sajtómúzeuma: http://sajtomuzeum.oszk.hu/forrasok/hirlapjaink/pdf/1_25_allg_judische_ztg.pdf.
- Herr 2007 Moshe David Herr, „Ziegler, Ignaz”, in Michael Berenbaum és Fred Skolnik (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 21, Detroit: Macmillan Reference USA, 528.
- Herzog 1895 Herzog Emil, „A zsidók története Liptó-Szt.-Miklóson,” 70. folytatás, in *Egyenlőség*, 1895. március 15: 24 (melléklet, 8).
- Jakobovits 1989 Immanuel Jakobovits, „Modern Trends in Orthodoxy”, in H. Chaim Schimmel és Aryeh Carmell (szerk.), *Encounter: Essays on Torah and Modern life*, Jerusalem és New York: Feldheim és The Association of Orthodox Jewish Scientists, 225–229.
- Mahler 1925 Mahler Ede, „Mikor vonultak ki az izraeliták Egyiptomból?” in *Keleti tanulmányok* (Bánoczi József és Gábor Ignác szerk. Népszerű Zsidó Könyvtár 13), Budapest: A Népszerű Zsidó Könyvtár kiadás, Globus Nyomda.
- Mirelman 2007 Victor A. Mirelman, „Rapoport (Rappaport), Solomon Judah Leib”, in Michael Berenbaum és Fred Skolnik (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 17, Detroit: Macmillan Reference USA, 99.
- Oláh 2006 Oláh János, „Liptószentmiklóson születtek a XIX. században” in *Remény* 9 (1): 82–87.
- Pollák 1881 Pollák Kaim, *Héber–magyar teljes szótár*, Budapest: k. n., nyomtatott Löwy és Alkalaynál Pozsonyban.

- Pollák 1886 Pollák Kaim (ford.), *Válogatott gyöngyök: Gyűjtemény a népek irodalmából, Abu Ajub Suleiman B. Jecbia*, Budapest: a szerző kiadása, nyomtatott Müller Károlynál.
- Pollák 1905 Pollák Kaim, *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral*, Frankfurt am Main: J. Kauffmann.
- Pollák 2010 [1880] Pollák Kaim, *Héber–magyar teljes szótár*, Frankfurt am Main: Universitätsbibliothek, <http://sammlungen.ub.uni-Frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/1243991>.
- Scheiber 2011 [1980] Scheiber Sándor, „Chaim Pollák”, in *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, Zentrum Neuzeit- und Zeitgeschichtsforschung (*Österreichisches Biographisches Lexikon und biographische Dokumentation*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), vol. 8, 166. Online kiadás: http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_P/Polak_Chaim_1834_1905.xml 2003–2011
- Singer és Adler 1901–1906 Isidore Singer és Cyrus Adler (szerk.), *The Jewish Encyclopedia*, New York: Funk and Wagnalls, Online kiadás: <http://www.jewishencyclopedia.com/>.
- Szinnyei é. n. Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái* [több kiadás 1890–1914 között]. Elektronikus változat a Magyar Elektronikus Könyvtárban: <http://mek.oszk.hu/03600/03630/html/index.htm>.
- Ujvári 1929 Ujvári Péter (szerk.), *Zsidó lexikon*, Budapest: A Zsidó Lexikon kiadása.
- Vajda 1960 Georges Vajda, *Isaac Albalag: Averroïste Juif, Traducteur et Annotateur D'Al-Ghazali*, Párizs: J. Vrin.
- Venetianer 1905 Ludwig [Lajos] Venetianer, „Pollak, Kaim”, in Isidore Singer és Cyrus Adler (szerk.), *The Jewish Encyclopedia*, vol. 10, New York: Funk and Wagnalls, 115.
- Waldman 1989 Nahum M. Waldman, *The Recent Study of Hebrew: A Survey of the Literature with Selected Bibliography*, Cincinnati: HUC Press.
- Waldstein 1905 A. S. Waldstein, „Solomon Judah Löb Rapoport”, in Isidore Singer és Cyrus Adler (szerk.), *The Jewish Encyclopedia*, vol. 10, New York: Funk and Wagnalls, 322–323.
- Yaron 2007 Baruch Yaron, „Kohlbach, Bertalan”, in Michael Berenbaum és Fred Skolnik (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. kiadás, vol. 12, Detroit: Macmillan Reference USA, 260–261.
- Ziegler 1938 Ignaz Ziegler, *Ein Volksbuch über Die Propheten Israels, Mähr.* – Ostrau: Julius Kittls Nachfolger.
- Ziegler 1959 Ignaz Ziegler, „Skizzen zu einer Autobiographie“, in *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 2: 211–222.

Zsidó történelem

„*FERI NON POSSINT*”

AZ 1222-ES ARANYBULLA ÉS A ZSIDÓK

Uhrman Iván

1.

Az 1222-es Aranybulla, ez a maga korában igencsak muló érvényű, ám a későbbi évszázadok magyar (rendi) alkotmánytörténetében annál meghatározóbb szerepet játszó törvénygyűjtemény egyetlen pontban foglalkozik a zsidókkal (s velük együtt az „izmaelitákkal”, vagyis muszlimokkal). Az eredetileg tagolatlan (az újabb s újabb mozzanatok csupán „*item*”-ekkel bevezető) dokumentum e részletét, mely utóbb a 24. sorszámot nyerte, Érszegi Géza a következőképp adja meg a szöveg jelenleg legmodernebbnek s így leginkább mérvadónak számító kiadásában:

Comites camere monetarii, salinarii et tributarii nobiles regni, Ismaelite et Iudei fieri non possint.¹

Ez a közlés filológiaiilag a legmesszebb menően korrekt. Pontosan megfelel mind a legrégebb ismert kéziratnak,² mind a későbbi gyakori átiratoknak³ –

¹ Érszegi 1990: 32–33.

² Az oklevél eredetileg hét példányban készült, ám ezek közül egy sem maradt ránk. A jelenleg rendelkezésre álló legrégebbi kézirat egy 1318-ból való másolat (vö. Knausz 1869: 9; Marczali in MTKK 132; Érszegi 1990: 12; Szigethy in „Előszó” ad SzigAB 5; Bertényi in MTSZ 268): faximilijét közli mellékletként Knausz 1861: 203 előtt. Itt jól megállapítható, hogy a kézirat szövege kizárólag helyesírási szempontból tér el Érszegiétől. (Az *Ismaelite* szóalakot *Hysmaelite* formában használja, a *monetarii*, *salinarii* és *tributarii* pluralis nominativusok kettőzött *i*-jéből a másodikat *j*-vel írja, a *camerae* alakot erősen rövidíti, s egyéb összevonásokat is alkalmaz.)

³ I. (Nagy) Lajos mindenestül befoglalta az 1222-es Aranybullát az 1351-ben kiadott törvényhozó oklevelébe. Ebből öt példányt ismerünk, valamennyi a Magyar Országos Levéltárban található. Közülük a *DL 4239/4* jelzetű megtekinthető faximilében Érszegi könyvének mellékleteként; további kettő (*DL-DF: 41173=Q10/Pulszky*; *DL: 41174*) elektronikus formában hozzáférhető (mol.arcanum.hu). A három változat egymástól és az 1318-as változattól főként az *izmaelita* főnév írásmódjában tér el (*Ismaelite*, *ysmaelite*), továbbá a középsőben a *tributarii* előtt hiányzik az *et*. A *camerae* itt is mindenütt rövidítve. Gyönyörű, tiszta kézírással, rövidítések és összevonások nélkül, hibátlan másolatban olvasható viszont ugyanez I. (Igazságos) Mátyás 1461-es, 16 oldalnyi, könyvszerűen fűzött hártýákra írott deklarációjának (uo. *DL-DF: 15678=Q308/H13*). 2. oldalán. E variáns az izmaelitákra az *Ismaelite* alakot alkalmazza, a *monetarii*, *salinarii* és *tributarii* alakokat (a korábbi példányokkal egyezően) *j*-vel használja, viszont mindhárom főnév után vesszőt alkalmaz. Az említettekén kívül még Anjou Mária (1384) és I.

kivéve Zsigmond királynak az 1397-es temesvári országgyűlés végzései közé beillesztett változatát.⁴ A lényegen azonban – látni fogjuk – ez utóbbinak eltérései sem változtatnak.

Ezt pedig azért szükséges hangoztatni, mert a hazai köztudatban – ideértve a tudományos köztudatot is – a mai napig egy másik szövegváltozat meghatározó hatása érvényesül. Egy olyan változaté, amelyet – amennyire meg tudtuk állapítani – semmilyen kéziratossági hagyomány nem támogat, ellenben a szöveg nyomtatott kiadásában szinte egységesen van jelen.

2.

Ismereteink szerint az 1222-es Aranybulla szövege – ahogyan középkori királyi törvénykönyveink, dekrétumaink döntő többségéé – 1584-ben látott először napvilágot nyomtatásban, Nagyszombaton, Telegdi Miklós névleges pécsi püspök, az esztergomi érsek helyettese majd esztergomi egyházmegyei főkormányzó,⁵ valamint Mosóczy Zakariás nyitrai püspök⁶ kiadásában.⁷ Az általunk vizsgált mondat itt erősen átalakítva bukkan fel. Nemcsak annyiban, hogy sorszámot és külön címet kapott (ez az Aranybulla összes többi pontjával is megtörtént), hanem lényegi részét tekintve is. Az immár huszonnegyedik *art(iculus)*ként feltüntetett cikkely tehát a következőképpen jelenik meg:

Quod Ismaëlitae et Iudaei non teneant officiolatus.

COMITES Camerarij monetarum, Salinarij & tributarij Nobiles regni nostri sint: Ismaëlitae et Iudaei fieri non possint.

Ez az 1584-es publikáció utóbb meghatározó lett, mint a *Corpus Juris Hungarici* monumentális gyűjteményének közvetlen előzménye.⁸ A későbbi,

(Jagelló) Ulászló (1440) is átírták a szöveget (vö. Érszegi 1990: 12, Knauz 1869: 12–13); átírtuk a DRH 144, 311 tanúsága szerint nem tartalmaz eltéréseket.

⁴ Kiadja Knauz 1857: 213–218, esp. 219, a Kondé család levéltárában fellelt egyetlen példány alapján. A szöveg itt: „*Comites Camere monetarum, salinarum et tributorum Nobiles regni et Judei fieri non possint.*” Nem véletlenül írja maga Knauz 1869: 12 ugyanerről később: „*Ez átiratban... van legtöbb eltérés, sőt Zsigmond nem is említi benne, hogy Endre levelét írta át.*” A DRH 163 szövegkiadásában az eltérés csekélyebb: „*Comites Camere monetarum salinarum et tributorum nobiles regni, Ismael[ite] et Judei fieri non possint.*”

⁵ Ld. Bitskey 1978: 171.

⁶ Bitskey 1978: 173.

⁷ DCA 46–50. A kötet címdalán szerkesztő egyáltalán nincs feltüntetve. A II. Rudolf császárhoz (egyben magyar királyhoz) szóló, négy – számozatlan – oldalra terjedő ajánlás alatt egyedül a „*Zacharias Episcopus Nitriensis*” aláírás szerepel. Hogy a gyűjtemény összeállításában Telegdi Miklósnak is szerepe volt, azt egy, a kötet legvégén, már az indexek után, ismét csak számozatlan oldalakra nyomott költemény árulja el: „*Stephanus Somogi*” *Ad candidum lectorem elegia* című, latin nyelvű műve. Ennek 79–80. soraiban olvashatjuk: „*Quod TELEGDINI nisi cura, laborq' MOSOCZY / Luc in has auras assensuisset, opus.*”

⁸ A CJH 1899. jubileumi díszkiadásának bevezetőjében (XXVII.) Márkus Dezső úgy értékeli, hogy Telegdi és Mosóczy a *Corpus Juris Hungarici*-t adták ki, csak még más címen. Bitskey 1978:

gyakori *Corpus Juris Hungariae*-kiadások 1696-tól⁹ egészen a milleniumi díszkiadásig¹⁰ szó szerint ugyanezt a szöveget ismétlik, csupán helyesírási változtatásokkal (nem számítva, hogy a 18. század közepétől az akkor modernnek számító törvénytárak mintájára a szerkesztő különválasztja az *Ismaëlitae et Iudaei fieri non possint* szakaszt, mint a 24. *articulus*on belüli 1. §-t).¹¹

S nem is csak e törvénytárak ragaszkodnak ennyire az 1584-iki szövegváltozathoz. Pedig Fejér György még 1829-ben közreadta az oklevél hiteles szövegét, ahogy írta: „*A primási archivum kéziratából*”¹² – vagyis a legkorábbi, 1318-as másolat nyomán, amelyet valóban az esztergomi egyházmegye érseki levéltárában őriztek.¹³ A 24. *articulus* itt közölt szövege ismét csak helyesírási – például központoszási, de a szöveg tagolását így sem megkönnyítő – szempontokból tér el az 1318-as kézirattól.¹⁴ Ám húsz esztendővel később Endlicher István László – címe szerint szintén történettudományi célzatú – szöveggyűjteményében mégis újra a *Corpus Juris* változata tér vissza (ha a beleillesztett „1. §.” nélkül is),¹⁵ pedig, úgy mond, „*az esztergomi levéltár pergamenje alapján*”¹⁶ dolgozott. Ha nem akarjuk azt feltételezni, hogy valódanságot állít, s így elfogadjuk, hogy látta az 1318-iki oklevélmásolatot, nehéz megválaszolni a kérdést: miért nincs ennek nyoma közlésében?!

Knauz Nándor újabb húsz év elteltével ismét közölte (nyomtatásban is) az 1318-as változat szövegét (s jellemző: noha a szöveg itt hűséges az eredetihez, ám a *Corpus Juris*-beli 1. §-t a nyomtatott változatba ő is beszúrja!).¹⁷ Ennek ellenére még egy olyan tekintélyű tudósnál sem hiányzik a „*sint*”, mint Marczali Henrik (igaz, legalább zárójelbe teszi, így jelezve, hogy valami mégisincs rendben vele kapcsolatban).¹⁸ Pedig ő – az általa publikált szövegváltozat helyesírásából ítélve – maga is elsősorban az 1318-as változathoz indulhatott ki, ugyanakkor állítja, hogy a Nagy Lajos-féle átiratnak mind az öt másolatát átnéz-

173 pedig egyenesen úgy fogalmaz, hogy e kiadvány „*a CORPUS JURIS HUNGARICI impozáns méretű köteté*” volt.

⁹ *Corpus Juris Hungarici seu Decretum generale, indyti regni Hungariae Partiumque eidem annexarum in treis tomos distinctum...* Tyrnaviae, 1696. A minket érintő *articulus* a 43. oldalon található, csak apró helyesírási eltérésekkel az 1584-iki szövegváltozathoz képest.

¹⁰ CJH 141.

¹¹ Ld. a budai egyetem nyomdájának előszavát az 1751-es (amúgy nagyszombati) kiadásban: „*novae huius Editioni Patriarum Legum, novae quoque Forma, ut vides, accessit. Placuit nempe ad Exemplum Juris Civilis, & Canonici, Articulus Legum binas in Columellas partiri, & prolixiores, nonnunquam ad plures Paragraphos redigere...*”

¹² CDH 379. („*Ex Autographo Archivii Primatialis.*”)

¹³ MTSZ 268. (A szöveg bevezetéseként.)

¹⁴ CDH 377: „*Comites Camere Monetarii, Salinarii, et Tributarii, nobiles regni, Hysmabelite, et Iudei fieri non possint.*”

¹⁵ RHMA 415.

¹⁶ RHMA 412.

¹⁷ Knauz 1869: 24.

¹⁸ MTKK 141: „*Comites Camere, Monetarii, Salinarii, et Tributarii, nobiles Regni (sint), Hysnabelite et Iudei fieri non possint.*”

te, sőt, össze is hasonlította,¹⁹ s ennek megfelelően a „*nostr*” birtokosjelzőt valóban el is hagyja a szövegből. Két esztendővel később pedig a *Magyar-Zsidó Oklevéltár* első kötetében Friss Ármin és Weisz Mór ismét csak a *Corpus Juris* nyomán közlik a dokumentum egyetlen, őket érintő pontját.²⁰ Ugyanígy fogja idézni Hóman Bálint is 1916-os monográfiájában.²¹

A kérdés természetesen az: mivel magyarázzuk először is a nyomtatott hagyomány eltérését, másodszor pedig azt, hogy ehhez a többség máig így ragaszkodik, noha immár tudatosult a hiteles, kéziratbeli szöveg.

Annak, hogy a kéziratosságot szinte egyöntetű *monetarii* helyett a *Corpus Juris*-ban „*monetarium*”-ot olvashatunk, még csak lehetne előképe az 1397-es, Zsigmond-féle változat. Ám ez két okból valószínű. Először, mert akkor *salinarii* és *tributarii* helyett is „*salinarum*”, illetve „*tributorum*” kéne, hogy álljon a nyomtatványban. Másrészt és főként pedig, mivel Mosóczyék ismerik a dokumentum 1351, 1384 és 1464 évi átiratait, a vonatkozó dekrétumok szövegét közlik is, csak magának az Aranybullának az újabb és újabb elismétlését hagyják el²² – de noha Zsigmond királytól is bőségesen közölnek törvényeket, rendelkezéseket,²³ az 1397. évről láthatóan nem tudnak.

Ami viszont a legfőbb eltérést, a *nostr*i és a *sint* szóalakok szövegbe történő beékelődését illeti – ilyesmiről láthatóan egyetlen kéziratban sincs szó! S az sem valószínű, hogy a (korai) nyomda ördögének tudhatnánk be őket. Ahhoz túlságosan koncepcionális jellegűek: meghatározott ideológiának megfelelően módosítják a szöveg jelentését. Aligha kétséges tehát, hogy tudatos módosítással – kevésbé eufémisztikus megfogalmazásban: hamisítással – állunk szemben.

Hogy mi is ez a „meghatározott irány”, az a *nostr*i esetében magyarázható könnyebben. Annak hangoztatása, hogy nem egyszerűen „*az ország nemeseiről*”, hanem kizárólag „*a mi országunk nemeseiről*” lehet szó, nem egyéb, mint a magyar rendekre, azon belül is kivált a köznemesi rétegre jellemző xenofóbia megnyilvánulása. E xenofóbia az 1222-es Aranybullától valóban nem volt idegen már keletkezésekor sem,²⁴ ám különösen virulenssé a 15. század legvégén s aztán a 16. folyamán válik.²⁵ Ennek jegyében lehetett fontos kizárni a *nobiles regni* köréből a mindenkori kívülről bekerülteket, hívják bár őket Meráni Bertholdnak, Brandenburgi Györgynek vagy Habsburg Ernő főhercegnek.

Ami viszont a *sint* interpolálását illeti, ez nehezebb probléma, és hosszabb magyarázatot igényel, mely összefügg a vizsgált *articulus* lefordításának kérdésével.

¹⁹ MTKK 141.

²⁰ MZSOK 8. (4.)

²¹ Hóman 1916: 462.

²² DCA 60–71, 140–150.

²³ DCA 72–117.

²⁴ Ld. a dokumentum 11. és 26. cikkelyeit. Vö. Deér 1938: 235–236; Kristó 1976: 65; Kristó 1984: 1323.

²⁵ Deér 1938: 252–253; Kulcsár 1981: 100.106–109; Barta 1979: 51.

A fentiek után nincs okunk meglepődni azon: a dokumentum számos hazai fordítása szinte kivétel nélkül a *Corpus Juris Hungariae* szövegváltozatát követi a 24. *articulus* esetében.²⁶

3.

A kéziratos hagyomány szövege nem fordítható le tökéletes egyértelműséggel. Lényegét tekintve persze nem vitás, mire vonatkozik: eltűnt az izmaelitákat és zsidókat attól, hogy kamaraispánok, pénzverők, sőtisztek és vámszedők lehessenek.

Amikor II. András király (1205–1235) megkísérelte országát átállítani a pénzgazdálkodás alapjaira (*nove institutiones*), akkor egyrészt a hazai birtokszerkezet s az ezen alapuló államháztartás máris fennálló válságát kívánta megoldani, másrészt a legkorszerűbb nyugati mintákat akarta követni²⁷ – csak-

²⁶ A sort nem kisebb irodalmi tekintély nyitja, mint a kiváló költő, Virág Benedek 1805-ben: „Pénzverő kamaraispánok, sőtisztek, vámosok országunk nemesei legyenek. / 1. § Izmaeliták és zsidók ne lehessenek (SzigAB 23). De a tudományos történetírás úttörőinél sincs ez másként. Így Szalay 1852: 298: „A pénzek kamaragrófjai, a só- és vámtisztek, országunk' nemesei legyenek, izmaeliták és zsidók ne válhassanak azokká.” Hasonlóan Horváth 1871: 522: „A pénzek kamara-ispánjai, a só- és vámtisztek országunk nemesei legyenek, izmaeliták azokká ne lehessenek.” Ahogyan már Kohn 1884: 81, 1. sz. j. szóvá tette: érdekes, hogy itt a zsidók kimaradtak a fordításból! Helmár 1879: 9 fordítása – legalább a főszövegben – szintén a nyomtatott tradícióhoz (közelebbről Endlicherhez, vö. Kohn 1884: 81, 1. sz. j.) igazodik, noha erősen a maga korához illően interpretált változatban: „Pénzügyi kamaragrófok, sóhivatalnokok és vámszedők magyar nemesek legyenek, izmaeliták és zsidók ilyen hivatalnokokká ne lehessenek.” Ő azonban, látjuk majd, legalább lábjegyzetben más lehetőséget is felvet. Először még Kohn 1884: 81, 1. sz. j. is Endlicher szövegváltozatát közli latinul, ezt fordítja le: („Kamaragrófok, pénzverőtisztek, só- és adótisztek országunk nemesei legyenek, izmaeliták és zsidók azokká ne lehessenek.” –), s csak ezután közli az „úgy látszik, belyesebb” olvasat tolmácsolását. Marczali 1896: 73 fordítása a saját szövegkiadásának (MTTK 141.) felel meg: „A kamara ispánjai, a pénzváltók, sóarúlok és adószedők a birodalom nemesei (legyenek), izmaeliták és zsidók ne lehessenek.” A CJH 141. oldalán (Tasnádi) Nagy Gyula fordítása olvasható: „24. cikkely. / HOGY ISMAELITÁK ÉS ZSIDÓK TISZTSÉGÉT NE VISELJENEK. / Pénzváltó kamara-ispánok, só-kamarások és vámosok országunkbeli nemesek legyenek. / 1. §. Izmaeliták és zsidók ne lehessenek. Pauler 1899²: 81 sem fordít másképp: „Kamaraispánok, pénzváltók, sőtisztek és vámosok nemesek legyenek, zsidók és szerencsének ne lehessenek.” De a 20. század sem hoz változást. Még Szilágyi Loránd is, akinek új fordítására (SZMTT 67–73) a szerkesztő, Léderer Emma megfogalmazása szerint azért volt szükség, mert „...a Magyar Törvénytár, mely a törvényeket kétnyelvű kiadásban tette közzé (...) magyar szövegei, különösen a korai Árpád-kor törvényei megbízhatatlanok...” (SZMTT 6.) ám – a kérdéses cikkelyt megint csak így tolmácsolja: „24. AZ ISMAELITÁK ÉS ZSIDÓK KAMARAI TISZTSÉGVISELÉSE ELLEN. Kamaraispánok, pénzverők, sőtisztek és vámszedők az ország nemesei, izmaeliták és zsidók ne lehessenek.” Ugyanezt a fordítást veszi át az MTSZ 272. Itt azért legalább óvatos a fogalmazás, látható, hogy Szilágyi jól ismeri a kéziratos hagyományt, de úgy igyekszik feladatát megoldani, hogy sem azzal, sem a nyomtatásbeli tradícióval ne kelljen ütköznie. Mindazonáltal, látni fogjuk: ha csak lábjegyzetben is, de közli az alternatív megoldást is. Annál megdöbbentőbb, hogy harminchar (!) évvel később Érszegi 1990: 32, noha, láttuk, precízen közli a kéziratok szövegét, a CJH-ról pedig elvileg tudomást sem vesz, ám a magyar szöveget mégis ez utóbbi alapján adja meg: „A pénzügyi, a só- és vámtisztek az ország nemesei és ne izmaeliták és zsidók legyenek...”

²⁷ Kristó 1976: 42.54–55, Kristó 1984: 1273–1280.

hogy idehaza ehhez még éretlenek voltak a gazdasági feltételek.²⁸ Így a zsidók és muszlimok jelenléte éppen a pénzváltás, adó- és vámszedés, illetve a sókereskedelem – az ún. *regále-jövedelmek*, vagyis a *nove institutiones* jegyében az államháztartás alapja – terén nélkülözhetetlen volt: ők bérelték a vámszedőhelyeket, pénzverő- és sókamarákat, mert ők rendelkeztek olyan mennyiségű készpénzzel, hogy előre kifizethessék azokat.²⁹ Természetesen nem önzetlenül tették: rájuk volt bízva, hogy utólag, az adóbehajtás, vámszedés, pénzváltás és sóértékesítés gyakorlatában megtalálják számításukat.

Ezúttal nem kívánunk belemenni abba a vitába, hogy e gyakorlat során került-e sor kifejezett visszaélésekre is.³⁰ Nagy valószínűséggel igen – akinek

²⁸ Kristó 1976: 56, Kristó 1984: 1280.

²⁹ Kristó 1976: 55; Kristó 1984: 1979–80. Vö. Hóman 1916: 462: „*Nem családhatunk, ha a PÉNZVERÉS DECENTRALISÁCIÓJÁT ÉS A KÖZÉPKORI PÉNZÜGYIGAZGATÁS LEKÜLSMERETLEN KUFÁRAINAK, A ZSIDÓ ÉS SZERECSEN (IZMAELITA) KAMARISPÁNOKNAK VISSZAÉLÉSEIT ÉPPEN A BÉRLÉTRENDSZER ÉLETBELEPTETÉSÉVEL HOZZUK KAPCSOLATBA.*” [Hóman kiemelései] Továbbá Hóman 1916: 463–464: „[az izmaelitákénál] Későbbi eredetű a ZSIDÓK szereplése a királyi pénzügyi kezelésében. A pénzverés XI–XII. századi szervezete mellett a zsidók – bár egyes zsidó pénzverők lehettek – semmi esetre sem juthattak vezető szerepre a pénzügyi adminisztrációban. Nem kerülhettek oly fontos közigazgatási állásba, a minő a kamaraispán vagy pénzverőmester hivatala volt. Teljesen kizárja ezt a középkori keresztény államokban uralkodó felfogás. Egészen más helyzet állt elő a bérletrendszer életbeleptetésével. A királyi jövedelmek bérbeadása mindenütt s nálunk is a jövedelmek fokozását célozta. A bérlő sok apróbb-nagyobb üzleti visszaélt megengedhetett magának, a mit a királyi tisztviselő nem tehetett meg, viszont a király a magasabb bérszösszeg fejében szemtől hunyt e visszaélések fölött. A pénzverést tehát a király a bérlettel ÜZLETI ALAPRA fektette. Mibelyest azonban üzletéről s jól jövedelmező üzletéről volt szó, tisztánt jelentkeztek a középkori Európa pénzemberei és bankárai, a zsidók. Ők, a kik – mint a következtetések megmutatták – nem igen csináltak lelkiismereti kérdést a bérletnek meg nem engedett módokon való kiaknázásából, természetesen bihetetlenül magasra tudták fokozni a bérszösszeget is s így nem csodálható, ha a gyengébb uralkodók, zavaros pénzügyi helyzetükben, szívesen vették igénybe szolgálataikat.” Nem fogalmaz árnyaltabban majd’ húsz esztendővel később sem, ld. Hóman (– Szekfű) 1935: 483–484: „A bérlő eredményesebben működött, mert a kamárnérdek is ösztönözte. Több jövedelme lévén, természetesen több bért is fizethetett, mint amennyit a háziilag kezelt kamara hajtott s emellett felmentette a kincstárat a kezelés é igazgatás minden aprólékos gondjától. De ez az előny csak akkor áll fenn, ha a bérlet kifogástalan üzlettemberke kezében van. Ha azonban csupán a haszonra néznek, a bérletrendszer igen nagy veszedelemmel járhat, mert a lelkiismeretlen bérlő a rendelkezésére álló hivatalos hatalom segítségével, könnyűszerrel megszorolhatja, kizsákmányolhatja a kényére hagyott dolgozó népet. Nálunk 1219 és 1222 között ez következett be. Dénes tárnokmester a legtöbbet ígérőknek adta bérbe a pénzverő- és sókamarákat s legtöbbet természetesen a lelkiismeretlen idegen kufárok ígérték. A (...) magyar királyi pénzverés mohamedán – mint akkor nevezték, szerencsen vagy izmaelita – és zsidó kereskedők zsákmányává lett...” Igen sajnálatos, hogy éppen Hóman, aki – mint az idézetből is megállapítható – az elsők között ismerte fel II. András reformjaiban a tudatos gazdaságpolitikai koncepciót (míg pl. Marczali 1896: 61–62, Pauler 1899: 73–75 vagy éppen Kohn 1884: 80–81 a király gyenge jelleméből vezetik le azokat), a reform közvetlen következtéseinek értékelésekor (már 1916-ban!) nem tudott uralkodni zsigeri antiszemitizmusán. Fenti (s alább következő) eszmefuttatásait érdemes tanulmányozniuk mindazoknak, akik relativizálni igyekeznek ezt az antiszemitizmust s annak minden későbbi következtetését, egészen a nyilas „Törvényhozók Nemzeti Szövetségében” való végső kitartásig, vö. Glatz 2004: 406–409.

³⁰ A hazai történetírás igen lassan és nehezen tudott megszabadulni az ezzel kapcsolatos előítéletektől. Így már Fényes Elek, a statisztika hazai úttörője, a máskülönbben oly tiszteltetreméltó közéleti férfi 1842-ben látható elborzadással ír arról, hogy a zsidók és izmaeliták „*kezik közé kerítették*” a kincstári birtokokat s jövedelmeket, kincstári tisztségeket viseltek, s el is látták vámszedői feladataikat, ami az ő megfogalmazása szerint egyenlő azzal, hogy (anakronisztikus

kifejezéssel) „a' vám és harminczad segedelmével a lakosokat zaklatták...” Ebből szerint logikusan következik: „*Illy körülmények közt az ország végsőjére jutván, a' rendek tanácsosnak tartották az 1222:24. és 1231:31. törvényezikekelyek által a' státuszgárdalkodás említett [sic!] ágaitól Izrael maradékait eltüntetni*”, vö. Fényes 1842: 81. Ugyanebben az évben a Magyar Tudós Társaság ipar- és kereskedelem-történeti pályázatának első helyezettje, Kossovich Károly is érezhető borzadással írja le (vö. Kossovich 1842: 44, 49), hogy a só- és ércbányák, sőt kamarai hivatalok is izmaeliták és zsidók „*kezzeire kerültek*”, „*kezzeik között voltak*”, s ennek „*orvoslásánt*” mondja szükségesnek az 1222-es rendezést. Ugyanezen pályázat második helyezettjeként ekkor Horváth Mihály is nyíltan és sommásan „*népgyötrők*”-nek nevezi a zsidókat és izmaelitákat, térnyerésüket a korszak gazdasági életében „*Legnyomasztóbb*”-nak, s „*fosztogató uzsoráskodás*”-sal vádolja őket (vö. Horváth 1842: 215–216, 235) – nem világos, milyen adatok alapján. Ő azonban később felülbírált álláspontját: 1871-es összefoglaló művének vonatkozó fejezetében a zsidókat alig említi. Még Helmár 1879: 9 is „*rusz [sic!] és jellemtelen*” kormányzásnak nevezi II. Andrást, s látható elégtétellel nyugtazza, hogy az 1222-es Aranybulla „*...lesodorja a zsidókat és izmaelitákat magas pótczúrról, uralkodói állásukról...*” De Thallóczy 1879: 24 is, aki előbb igen jó szemmel állapítja meg, hogy az adószedő vagy (kötelező pénzbeváltás esetén) a pénzváltó szükségképpen válik gyűlöletessé a nép szemében, s hogy a zsidóellenesség egyik oka is ez, ám nyomban ezután hozzátesszi: „*...a legnagyobb családok... ők voltak.*” S mindezt betetőzi aztán Hóman 1916: 462: „*Nem családunk, ha a pénzperés decentralisatióját és a középkori pénzügyigazgatás lelkiismeretlen kufárainak, a zsidó és szerezsen (izmaelita) kamaraispánoknak visszaéléseit éppen a bértrendszer életbelpétiésével hozzuk kapcsolatba.*” Hóman (– Szekfü) 1935: 483–484: „*...akik a kincstárat magas bérüsszeggel kielégítve, rövid pár év alatt teljes tönkretették a magyar pénz bitelét és elviselhetetlen terheket zúdítottak a királyi pénz használatára kényszerített országlakosokra.*” Mindezzel szemben Kohn 1884: 82: „*Lehetséges, sőt valószínű, hogy az effle hivatalt viselt zsidók közül [sic!] többen kisebb-nagyobb visszaéléseket, zsarolásokat követtek el.*” Ugyanakkor a forrásokat igyeckszik úgy értelmezni, hogy azok csak az izmaeliták, valamint a feudális hatalmaskodók, sőt, egyháziak visszaéléseiről számolnak be, s éppen a zsidókérő nem. Szót emel a zsidók védelmében Marczali 1896: 61–62: „*Európa fejedelmei pénzügyök igazgatásában akkor sehol sem lehettek el zsidók nélkül. Ezek, kik csak ritkán szerezhettek ingatlan birtokot, annál inkább reá voltak szorultva az ingó vagyon kihasználására és ebben nagy virtuozitást értek el. Ők voltak az egyetlenek, kik törvényesen kölcsönözhettek kamatra, mert keresztényeknek megtiltotta ezt a kánon törvény. A kamatláb pedig rendkívül [sic!] magas, mint a hogy a pénz ritkaságánál s az általános bizonytalanságnál fogva nem is lehetett másképp. [sic!] (...) Ügyességek mellett még az is ajánlotta e célra a zsidókat, hogy tényleg jogtalanok voltak, csak királyi vagy papi kezéből megtértek [sic!], és hogy mindig könnyű volt rájuk zúdítani [sic!] a nép véres haragját. / Magyarországon akkor még a keleti kereskedők, az izmaeliták, kalizák az igaz királyi bankárok. A zsidók a »saracenusok« mellett akkor csak másodrendű [sic!] szerepet játszottak. Nekik jutott a szomorú feladat, hogy új forrásokat találjanak a király olthatatlan pénzszomjának kielégítésére [sic!]. Mint a királyi jövedelmek kezelői, kik azokat készpénzben előre kifizették, természetes, hogy pénzükből akartak jutni kamattal. [sic!] Az adón, vámon, révén, sőt egyre zsarolt nép bennök látta fűnyomorgatóit.*” Hasonlóan Veneianer 1986: 22–24: „*...s ha a zsidó közhivatalnokok lefelé ugyanazon bűnöket követtek el, mint a főurak és főpapok, de fölfelé jobban nyíltakoztak [sic!] kötelességüket...*” Kohn érvei némileg talán Paulert is meggyőzték, amikor így nyilatkozik (ld. Pauler 1899: 75): „*Az izmaeliták voltak az erőszakos elem; a zsidók csendesebben viselték magukat.*” Ennek ellenére lábjegyzetben hozzátesszi: „*Kohn kísérlését (...), hogy a panaszkok nagy részét a zsidók válláról leemelje, és CSAK az izmaelitákra rója: nem mondhatjuk sikerülnek...*” (Pauler 1899: 500–501, 69. sz. j.). Ami túl sommás megítélésnek tűnhet, ha megnézzük a Kohn citálta egyházi forrásokat: III. Honorius pápa levelét 1225-ből (MAZSOK 10: 6–8); IX. Gergely pápáét 1231-ből (MAZSOK 12: 10–12) és Róbert esztergomi érsek kiátkozó levelét (MES 327: 281–283). A zsidók nevét mindhárom csak előljáróban említük meg, ahol – alább még tárgyalandó – zsínait határozatokra hivatkoznak (illetve Róbert már az Aranybullákra is), konkrét vádakot azonban mindhárom csak a „szaracénok” ellen hoznak fel. Nem akarunk ennek sem akkora jelentőséget tulajdonítani, mint Kohn 1884: 82, s annak bizonyítékul felhasználni, hogy visszaéléseket kizárólag muszlimok követtek volna el – ez nehezen lenne elképzelhető. Ám a zsidók állítólagos visszaéléseire, harácsolásaira, lelkiismeretlenségére sincsen más adat!

módja van a(z akár törvénytelen) nyereszkesedésre, az ritkán bír olyan morális erővel, hogy e lehetőséggel ne éljen. Ez zsidóra, muszlimra, keresztényre és bármely más emberre egyaránt érvényes.³¹ De az is aligha kétséges: a valós visszaéléseken túl a program mégoly lelkiismeretes végrehajtása is sokak érdekét sértette, nem is csupán az egyházét. S akik felháborodtak, azok felháborodásukhoz könnyű hivatkozási alapot találtak az Európa-szerte elterjedt, s most a IV. lateráni zsinat által csak még felpiszkált antijudaista előítéletekben.³² Az 1222-es Aranybulla e pontjának kikövetelésekor ezek indultai szolgáltak nyomatékul.

³¹ Vö. Venetianer 1986: 22–24: „*A züllöttség e korában sok volt a panasza e hivatalok ellen, melyeknek vezetői nem csupán zsidók voltak (...), de akárhányan töltötték is be ilyen állásokat, feltehető, hogy ők sem voltak jobbak, mint a főurak, püspökök és kolostorok...*”

³² Az újkorban persze egyetlen tudós sem szereti megvallani, hogy ilyesféle előítéletek befolyásolnak. „...nem elfogultságból, hanem adataink nyomán beszéljük...” – veti a zsidóságot dehonesztáló mondata közé Thallóczy 1879: 24. De hogy vajon milyen adatokra gondol, nem derül ki: az itt szereplő három lábjegyzet közül egy sem vonatkozik zsidókra! Még figyelemre méltóbb Hóman 1916: 467, 1. sz. j. fogalmazása: „*A nemkeresztény elemek kizárását nem szabad zsidóüldözésnek felfognunk. A középkori keresztény világelfogás természetes következménye volt, hogy – a sajnálatos példákon okulva – nem láttak garantiát a hivatalok, különösen a pénzügyek tisztességes kezelésére nézve, ha azok idegen erkölcsű és idegen származású kalmárok kezére jutottak.*” Természetesen valóban értelmetlen lenne 13. századi törvényhozókon az Emberi és polgári jogok nyilatkozata szemléletét számon kérni. De akkor mire jó az idegen „erkölcs” mellett az idegen származást is felemlíteni, amivel éppen a középkori keresztény világelfogásnak semmi baja nem volt (ld. csak Szent István *Intelmeinek* 6. pontját!), hiszen az 1222-es Aranybulla kezdő dő xenofóbiája is már az újkor, a rendi nacionalizmus felé mutat előre! Azt pedig inkább nem is említjük, honnan eredhet 1935-ben az a felfogás, hogy a zsidók, muszlimok, sőt általában az „idegen kufárok” szükségképpen lelkiismeretlenek, s csak aki nem „idegen”, az lehet „kifogástalan üzletember” (ld. 29. jegyzet)! A „sajnálatos példák”-ra való hivatkozás mindenesetre összekeveri az említett, középkori világelfogást és a modern kutató állítolagos, forrásokon alapuló felismerését. De miféle forrásokról lenne itt szó?! Hóman 1916: 467, 1. sz. j. mindössze annyit tud felhozni álláspontja mellett: „*A zsidó kamaraispánok lelkiismeretlenségét először megvilágítja az a körülmény, hogy II. András és IV. Béla zsidó kamaraispánjai még a királynak járó bérösszeget sem fizették pontosan.*” Ezt három oklevél bizonyítaná. Az egyik (MZSOK 14: 13) kétségtávol ezt írja: „...Teka zsidó ispán, adósunk a kamara munkája miatti tevékenységünk okán...” („...iudeus Teka comes in reddenda ratione nostri negotii de opere camere nobis...”) Ebből nem derül ki, hogy mennyi ideig tartozott Teka a királynak, még kevésbé, hogy milyen okból, s legkevésbé, hogy önhibájából-e. A királyt ez – érthetően – nem érdekli, csupán arra keres megoldást, hogy pénzt megkapja, s ez meg is történik: Tekának el kell adnia Besenyőfalut, amelyet még apja kapott királyi adományul, hogy kártalaníthassa az uralkodót. („...in quadam summa pecunie remanisset, terram quandam, cuius nomen ville Besseney, quam pater ipsius a liberalitate regia possederat ab antiquo [...] venditioni exposuit...” – uo.) Venetianer 1986: 22–24 ebben éppen Teka becsületességének bizonyosságát véli felfedezni: ha, úgymond, Teka is úgy zsarolta volna a népet, mint a főúr bérlokk, bizonyára lett volna pénze az adósságot megtéríteni, s nem kényszerül eladni „*ősi családi birtokát*”. Magunk ez utóbbi érvelést sem kívánjuk követni: a körülmények nem elég ismertek ahhoz, hogy bármilyen etikai következtetés levonására alkalmasak legyenek. A másik két, Hóman idézte oklevél is hasonló esetet tárgyal 1265-ből: „...Komárom vár Volvelin, Oltman és Neklin zsidóktól, tudniillik Henelnek, a mi kamaránk egykori ispánjának fiaitól visszafolyt a mi kezünkbe, ama nagy teljes összeg fejében, amely a kamara adminisztrációjából következően tartozás a királyi államkincstár felé...” („...castrum KAMARUM a Volvelino, Oltmano et Neklino iudeis, filiis videlicet HENEL quondam comitis camere nostre, ad manus nostras remanisset pro magna summa pecunie ex administratione camere fisco regio debite...” – MZSOK 26: 34–35). Ezúttal azonban jobban megis-

Idáig világos. Ami viszont megnehezíti az *articulus* pontos fordítását, az a *nobiles regni* felbukkanása a szövegben. Ez a szerkezet (még a *nostrī* hozzákapcsolása nélkül is) komoly zavart okoz.

A zavar grammatikai szinten jelentkezik. Egy olyan mondattal állunk szemben, amelynek egyetlen igei állítmánya (*possint*) áll szemben nem kevesebb, mint hét pluralis nominativussal (*comites, monetarii, salinarii, tributarii, nobiles, Ismaelite, Iudei*). Ugyanakkor világos, hogy e nominatívusok nem mind tartoznak a mondat alanyi részéhez. Néhány közülük egyértelműen a *possint* kötelező bővítményeként megjelenő *nominativus cum infinitivo* nominális eleme. A *comites, monetarii, salinarii* és *tributarii* mindenképpen ez utóbbi funkcióban állnak. A mondat alanyai eszerint az *Ismaelite* és *Iudei*. Mi a helyzet azonban a *nobilesszel*? Ide vagy oda tartoznak-e, netán sem ide, sem oda, hanem harmadik fajta szerepük van?

A szöveg – kivált eredeti, központosítás nélküli formájában – nem segít a kérdést megválaszolni. Ha szigorúan csak grammatikai szempontból vizsgáljuk, négyféle lehetséges fordítás is kínálkozhat:

1.) A *nobiles regni* kapcsolatos mellérendelő szintagmát alkot az *Ismaelite et Iudei* szerkezettel. Ez esetben a törvény azt kívánja megfogalmazni, hogy *nemcsak* a zsidók és az izmaeliták, de az ország nemesei *sem* tölthetik be a fenti tisztségeket.

2.) Viszont alkothat ugyanilyen szintagmát a *Comites camere, monetarii, salinarii et tributarii* szerkezettel is. Így viszont a zsidók és izmaeliták a továbbiakban *nemcsak* kamaraispánok, pénzverők, sóforgalmazók és vámszedők nem lehetnek, hanem ezen túl az ország nemesei *sem*.

3.) Felfoghatjuk a *nobiles regnū* a *Comites camere, monetarii, salinarii et tributarii* mellett okhatározónak is. Ha így van, a zsidók és az izmaeliták *éppen azért* nem lehetnek e tisztségek betöltői, *mert* aki ezek bármelyikét elnyeri, az automatikusan az ország nemesének minősül – amire egy zsidó vagy egy izmaelita, úgymond, semmiképpen nem lehet méltó.

4.) Végül valóban érthetjük úgy is, hogy a felsorolt tisztségeket az ország nemesei töltsék be, *ne pedig* a zsidók és izmaeliták. Az 1584-es kiadástól felbukkanó *sint* betoldása ez utóbbi értelmezést teszi kizárólagossá. *Am éppen az a tény,*

merhetjük a körülményeket egy három évvel későbbi, újabb oklevélből: „...mivel Welven, Nekkeul és Oltman zsidók, Henuk zsidó fiai, a mi tudtunkkal kibérelték a harmincadot a királyné úrasszonytól, a mi legdrágább bútesünkről, bizonyos nagysági összegért, nem fizették meg a teljes összeget a meggyezés szerinti nagyságban, hanem mostanáig adósok maradtak nyolcszáz márkával ...” („...cum WELVEN, NEKKUL et OLTMANUS IUDEI, filii Henuk iudei, nobis scientibus conduxissent tricesimam a domina regina, charissima consorte nostra, pro certa pecunie quantitate, nec exsolvisset totam debitam et conventam quantitatem, sed adhuc remanissent debitores in octogentis maris...” – MZSOK 27: 35–45, esp. 36–37). Henuk–Henel fiai tehát nem az egész bérleti díjall tartoztak, hanem annak csak egy részével. Hogy miért, az itt sem derül ki egyértelműen, de harmincadról lévén szó, melynek haszna az átmenő kereskedelem pillanatnyi volumenétől függ, tehát eleve nehezen kalkulálható: valószínűleg a bérlet elnyerése fejében túl magas összeget kockáztattak, s ebbe belebuktak. Az adósságot pedig, akárcsak Tekának, birtokukkal kellett fedezniük.

hogy valaki fontosnak érezte ezt az ígealakot belehamisítani a szövegbe, mutatja: ő maga sem érezte valóban meggyőzőnek, hogy enélkül is – vagyis már eleve is ezt jelentené!

A négyféle olvasati lehetőség első ránézésre ama híres-hírhedt levélre emlékeztetheti a kutatót, amelyet a történetírói hagyomány egészen a legutóbbi időkig János esztergomi érsek nevéhez kötött és Gertrúd királyné meggyilkolásával hozott összefüggésbe,³³ noha minden bizonnyal alaptalanul.³⁴ „A királynét megölni nem kell félnetek jó lesz és ha mindenki beleegyezik én magam nem ellenzem.”³⁵ Mint arra már Xysto Schier rámutatott a 18. században, a mondat valójában a párizsi szofisztikus iskolázás gyakorlata volt.³⁶ Miután a 13. században számos magyar diák tanult Párizsban,³⁷ nem lenne kizárt, hogy az 1222-es Aranybullát eredetileg írásba foglaló Cletus is közéjük tartozott.³⁸ Csakhogy ha így lenne is, azt aligha tételezhetjük fel, hogy ilyen kevésbé szerencsés diáktrefát követett volna el egy törvényszövegben, amellyel szemben a legfőbb követelmény az egyértelműség. Így viszont arra kell következtetnünk, hogy a dokumentum csupán a mi számunkra nem egyértelmű, a kortárs közönség a szűkebb és a tágabb *contextus*ból (vagyis először a dokumentum teljes szövegösszefüggéséből, utána pedig a kor társadalmi-politikai viszonyainak ismeretéből) megfelelően tudta azt értelmezni.

Következésképpen nekünk sem maradhat más lehetőség, mint hogy e szempontok figyelembe vételével próbáljunk választani a négy fordítási lehetőség között.

Ami az elsőt illeti, ezt a 13. század első negyedének gazdasági-társadalmi körülményei automatikusan kizárják. Ha ugyanis a zsidó és az izmaelita ezek után nem töltheti be a mondott tisztségeket – akkor hát ki fogja betölteni őket?

³³ Ld. Kristó 1976: 45; Kristó 1984: 1286.

³⁴ Már Schier 1776: 187–190 szóvá teszi, hogy „ugyanazt” a történetet beszélik Joannával, IV. (Szép) Fülöp francia király feleségével kapcsolatban is; egy kevésbé eltérő változatát pedig, amely II. Edward angol királyra vonatkozik, szó szerint idézi Henfort püspökétől 1327-ből: „Regem occidere nolite servare bonum est.” Ehhez Balics 1888: 216–217 annyit tesz hozzá, hogy a hazai források e levélről mit sem tudnak, pedig „...aki ismeri Thuroczinak sentenciákkal teli írásmódját [sic!], hibetetlennek fogja tartani, hogy ezen mondatról meg nem emlékezik vala, hacsak valami igazság lett volna benne.” Az ő állapotját veszi át Nogáll 1892: 21.

³⁵ Albericus monachus Trium Fontium ordinis Cisterciensis: *Chronicon ab orbe conditu usque ad a. 1241*. CFH 103: 30–31: „Reginam interficere nolite timere bonum est, et si omnes consenserint, ego non contradico.” Hermannus Altahensis abbas: *Annales a. 1137–1273*. CFH 2772: 1213: „Reginam occidere nolite timere bonum est, si omnes consentiunt, ego non contradico.” Ugyanúgy az Anonymus monachus Bavarus: „*Compilatio chronologica rerum Boicarum ab anno Christi 1000 ad annum 1388*.” Vö. CFH 595: 281 – annyi eltéréssel, hogy a *consentiunt* után sincs vessző.

³⁶ Schier 1776: 190. A hagyomány átvétel a *Sophistarum Scholá*ból, illetve, hogy Párizsban, *Nominalistarum Scholae* nevű intézményben „*decanatissimum*” (= végtelenségig ismételt feladat) volt az ilyesfajta kétértelmű szövegek előállítás.

³⁷ Kristó 1976: 227.

³⁸ „Kelt Cletusnak, udvarunk kancellárjának, az egri egyház prépostjának kezéből...”, – „Datum per manus Cleti aule nostre cancellarii et Agriensis ecclesie prepositi...”, vö. Eerszegi 1990: 34–35.

Ki másnak lehet még ehhez elegendő készpénze, ha az „ország nemese” sem jöhet szóba?³⁹

Igazság szerint még az ország „nemeseinek”, báróinak sem volt. A társadalom adott fejlődési szintjén az ő jövedelmük is főként terményből állt, amelyet kényelmesen fel lehetett élni, de egyelőre nem volt könnyű pénzzé tenni. Ezért már Hunfalvy Pál feltételezte, ahol a zsidóknak bérbe adott pénz-, só- és adóhivatalokról írt: „*Ez ellen nagy szörnyűködés [sic!] támadt az ország nagyai [sic!] között, a kik INGYEN szerették a zsiros [sic!] hivatalokat a mellyek kezelésénél talán magok is zsidókat tartának...*”⁴⁰ A „*talán*” persze tudományos munkában kevés meggyőző erővel bír; Hunfalvy azonban nem fordított fáradságot arra, hogy felmerült ötletét bizonyítsa. Ezt viszont három évvel később megtette helyette Helmár Ágost, a Pozsonyi Királyi Katholikus Főgymnasium érdemes oktatója. Ő mutatott rá először, hogy az 1233-as beregi egyezmény első pontjában II. András nem csupán azt ígéri meg a pápai követnek, hogy

Zsidókat és szaracénokat, vagyis izmaelitákat ezután nem állítunk kamaránk, a pénzverés, só[ügylek], adók vagy más közhivatalok élére, sem nem rendeljük őket az ezek élén állók mellé...⁴¹

de azt is, hogy:

Ügyszintén egész országunkban nem fogjuk megengedni, hogy zsidókat és szaracénokat, vagyis izmaelitákat valamely állami tisztség élére állítsanak.⁴²

Márpedig ugyan ki állíthatna bárkit „*valamely állami tisztség élére*”, ha nem a király? Helmár megfogalmazása szerint:

Ez arra látszik mutatni, hogy a magyar urak, kik nagyon rossz [sic!] néven vették a királynak, ha zsidónak adott valami jövedelmező hivatalt, – ezek maguk, ha kicsikartak a királytól ilyen hivatalt – ezt, az ingyen szerzettet, megint csak zsidóknak, és pedig pénzért, adják át.⁴³

Helmár e felismerését lelkesen átvette öt évvel később Kohn Sámuel.⁴⁴ Hóman Bálint viszont – az előbbieket után aligha meglepő módon – ingerülten cáfolni igyekezett. Jellemző: ő Helmárnak a nevét sem említi, s így annak a beregi egyezményre való hivatkozásával sem szembesül – ehelyett úgy állítja be,

³⁹ Kivált, ha tekintetbe vesszük, hogy a *nobilis* főnév 1222-ben még nem a későbbi értelemben jelent „nemest”, hanem csakis a *batalmas* („potens”), vagyis nagybirtokos főurakat, (nem sokkal) későbbi nevükön *bárokat* („barones”). Ld. Kristó 1976: 62.

⁴⁰ Hunfalvy 1876: 520.

⁴¹ „*Iudeos, sarracenos sive ismaelitas, de cetero non preficiemus nostre camere, monete, salibus, collectis, vel aliquibus publicis officiis, nec associabimus eos prefectis...*” MZSOK 15: 14. Magyarul: SZMTT 334; MTSZ 402.

⁴² „*Item nec permittimus in toto regno nostro iudeos, sarracenos vel ismaelitas, prefici alicui publico officio...*” MZSOK 15: 14. Magyarul: SZMTT 334; MTSZ 402.

⁴³ Helmár 1879: 11.

⁴⁴ Kohn 1884: 88–89.

mintha Kohn kizárólag Hunfalyra hivatkozott volna, akinek viszont nem voltak érvei.

Kohn okoskodása azonban a viszonyok teljes félreismerésén alapul. Az 1222, 1231 és 1233 évi intézkedések, valamint a pápák intelmei szerint nem az ország elszegényedésében bizonyára részes országnagyok, hanem az említett kiváltságokat kicsikaró KÖZNEMESEK és az EGYHÁZI REND kívánták a zsidók eltávolítását. Ezek a nemesek és papok nem, a Kohn által említett „ORSZÁGNAGYOK” pedig még kevésbé foglalkoztak e korban királyi jövedelmek bérletével vagy bármely más pénzügylettel, azon egyszerű ok következtében, mert nem értettek ahhoz, s a korfelfogás szerint magukra nézve lealázónak tartották e foglalkozást. A zsidók és izmaeliták kizárása után a bérletek ahhoz értő kereskedő városi polgárok (...) később kereszténnyé lett izmaelita családok kezébe kerültek.⁴⁵

Hóman álláspontját – ahogyan máskor is –⁴⁶ szinte szolgálai tisztelettel veszi át Csetényi Imre, a máskülönben érdemes⁴⁷ zsidó történész, annyi kiegészítéssel, hogy a későbbiekben a római kúria bíz majd meg toscanai kereskedőcégeket a gazdasági funkciók ellátásával.⁴⁸

Mindez azonban nehezen hiherő. Fentebb már esett róla szó: az áruterelés és pénzgazdálkodás II. András korában nem állt még azon a szinten, hogy a *nove institutiones* terheit elbírija. Akkor viszont hogyan élhetett volna ugyanekkor kellő számú és elegendő vagyonnal rendelkező városi polgár, akik az emlegetett bérleteket a zsidóktól átvehették volna? Katolizált izmaeliták éppen akadhattak, de jól tudjuk, milyen bizalmatlanul, sőt ellenségesen viselkedett az ilyenekkel szemben még a bölcs és korához képest felvilágosult Könyves Kálmán király is⁴⁹ – van-e okunk feltételezni, hogy az Aranybulla kikövetelésében 1222-ben kulcsszerepet játszó *serviens*-tömegek jobban tudtak bízni az ilyen áttérések őszinte voltában?! Végül pedig, ami Csetényi toscanai kereskedőházait illeti – ha netán sor került is ilyesmire később, vajon mennyire felelhetett ez meg az 1222-es Aranybulláért küzdő tábornak, amelynek hisztérikus xenofóbiáját épp elég meggyőzően bizonyítja ugyanezen dokumentum 11. *articulusa*?⁵⁰

Szerencsére azonban ma már nem is szorulunk arra, hogy források híján találgassunk: Horváth Tibor Antal és Huszár Lajos összegyűjtötték a magyar kamaraispánokra vonatkozó valamennyi okleveles adatot, s ez sokat elárul.

1222 előtt *bitelesen* mindössze két kamaraispánról van információnk. Közülük az 1217-ben felbukkanó *Dionysius* (=Dénes) *summus camerarius* kilétét csak

⁴⁵ Hóman 1916: 467, 1. sz. j.

⁴⁶ Ld. Uhrman 2011: 17.

⁴⁷ Uhrman 2011: 17.

⁴⁸ Csetényi 1932: 114–115.

⁴⁹ *Colomani regis decretorum liber primus* XLVI–XLIX; Závodszy 1904: 189–190. Magyarul: IFEKMT 184–185 (ford. Körmeny Tamás).

⁵⁰ „Ha vendégek, tudniillik rendes emberek jönnek az országba, őket az ország tanácsa nélkül méltóságokra ne emeljék.” – „Si hospites videlicet boni homines ad regnum venerint, sine consilio regni ad dignitates non promoveantur.” Ld. Érszegi 1990: 30–31.

találghatjuk, ám az 1211 és 1221 között kétszer is említett *Gatk* vagy *Gathco* már *magister*,⁵¹ ami viszont többjelentésű szó: annyi bizonyos, hogy jelentheti *comes* vagy más előkelő tisztségviselő ifjú fiát is.⁵²

Az első Aranybulla megjelenésétől a beregi egyezményig három újabb kamaraispánról tudunk – Közülük *Samuel* állítólag izmaelita lett volna,⁵³ *Teba* pedig egyértelműen zsidó – mindkettő 1232-ben szerepel. A két évvel korábban emlegetett *Marcellus* kilétére viszont nincs adat.

Végül a beregi egyezményt követő hatvanhét év alatt tizenhat további kamaragrófról nyerhetünk értesülést – némelyikükről többször is! Kétségkívül akad közöttük egy esztergomi polgármester (*Comes Cuius Strigoniensis*) 1244-ből (neve *Scemeyn*, azaz Semjén), s még egy másik esztergomi polgár (*cuius Strigoniensis*), *Archinus*, öt évvel később. Az is igaz, hogy az egyértelműen bárónak minősülő alakjai a gyűjteménynek főként a század végén ismerhetők fel: így *Merculinus* 1291-ből, aki kamaraispánsága mellett Zólyom (*Zolum*) *comes* is,⁵⁴ *Bald*, aki 1291–1292-ben egyszerre kamaraispán és szepesi ispán; *Vivianus*, aki 1295–1296-ban ismét zólyomi ispánságot visel; avagy *Hannus* 1297-ből, akinek viszont az apja, Herbord volt Kassa ispánja.⁵⁵ Természetesen itt nem hagyományos értelemben vett királyi ispánokra kell gondolnunk, hiszen a királyi vármegyerendszer immár szétesett; egyszerűen olyan nagybirtokosokról van szó, akiknek kezére kerül egy-egy, közigazgatási centrum szerepét is betöltő központ, ahogyan például Valter lovagnak (1265 és 1273 között őt is négy alkalommal említik kamaraispánként)⁵⁶ a király egyszerűen pénzért eladta Komárom várát.⁵⁷

Igaz, még ez a Valter gróf is csak 1265-től dokumentálható. De láttuk már: *Gatkó magister* is gyanúsítható azzal, hogy „az ország nemesei” közül való. És nem zárható ki ugyanez Dénes vagy *Marcellus* esetében sem, akárcsak a későbbi *Leopold* (1253), *Grenchol* (1270), *Perchinus* (1272) *Mihály* (Michael, 1274), vagy

⁵¹ Horváth – Huszár 1955–56: 22.

⁵² Antonius Bartal, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis Regni Hungariae*. Lipsiae, 1901. s.v. *magister*: „...Praeterea ad distinctionem ab ordinariis Regni nobilibus usi fuere Titulo Magistrorum, etiam Baronum et Comitum Regni filii, qui defunctis parentibus sequaciter etiam officiis eorundem ad statumobilitatem deveniebant.”

⁵³ Róbert érsek levele (MES 327: 282) ezt valójában nem támasztja alá. Sámuel, akit külön, név szerint is kiátkoz, itt olyan személyként szerepel, akit „...meggyanúsítottak eretnekiséggel és rá is bizonyították, miután pedig a hibájából való megtisztulás és megjavulás keretében felvette a keresztet, felajánlotta és fenntartotta, hogy kötelezettsége legyen a tengeren túlra, nem szerezte meg ezt az örömet, sőt, szaracénokat és magához hasonló hamis keresztényeket támogatott és védelmezett.” („...ipse infamatus et convictus de heresi, in purgationem et correctionem sui erroris assumpta cruce, dato et recepto ad hoc termino, ut debeat ultra mare, et non ivit, ymo Saracenos et falsos christianos similes sui, substat et defendit.”) A szöveg világosan megkülönbözteti a szaracénokat és a „hamis keresztényeket”, és Sámuel az utóbbi csoportba sorolja. Az viszont, hogy „felvette a keresztet”, nagy valószínűséggel lovagot, tehát megint a korabeli „nemes” nagyurak egyikét sejteti.

⁵⁴ Horváth – Huszár 1955–56: 22. (Lelőhelyek megjelölésével)

⁵⁵ Horváth – Huszár 1955–56: 22–23. (Lelőhelyek megjelölésével)

⁵⁶ Horváth – Huszár 1955–56: 22. (Lelőhelyek megjelölésével.)

⁵⁷ MZSOK 26: 34–35; MZSOK 27: 35–45.

az 1281 és 1291 között háromszor említett *Kozma* (Cosmas) „kamaramagister”, *Bágyon* (Bagyun) fia kapcsán. Ami pedig az 1252 és 1257 között szereplő *Csák* (Chaak) soproni kamaraispánt⁵⁸ jelenti, az ő esetében a személynév látszik kezkeskedni afelől, hogy az ország egyik legelőkelőbb (másodlagos) nemzetiségének fiáról lehet szó.⁵⁹

Nem sokat változtat e képen az sem, ha figyelembe vesszük Ciro Truhelka adatait, amelyekre Hóman hivatkozott, álláspontját igazolandó.⁶⁰

Ha tehát elfogadjuk is Hómantól, hogy „az ország nemesei” 1222 előtt megalázonak érezték magukra nézve a pénzügyekkel való foglalkozást (hogy nem is értettek hozzá, azt nem kívánjuk vitatni!) – akkor is ki kell egészítenünk két megállapítás egyikével. Vagy azzal, hogy e felfogásuk néhány évtized alatt nagyon megváltozni látszik (s akkor ezzel együtt a hozzáértés is?!), vagy azzal, hogy csakis a személyes foglalatosságot érezték megalázonak, azt viszont nem, ha valaki más (zsidó vagy izmaelita) az ő bérletükben, az ő jogukon, őket is gazdagítva foglalkozik ugyanezzel.

Mindezek alapján a négy lehetséges fordítás közül az 1. számút valószínűtlennek kell mondanunk. Figyelemre méltó viszont, hogy Hóman, aki szerint az országnagyoknak eszükbe sem juthatott volna kamarai bérletekre törekedni, az 1222-es Aranybulla 24. *articulus*-át mégis a *Corpus Juris* szövegváltozatának meg-

⁵⁸ Horváth – Huszár 1955–56: 22. (Lelőhelyek megjelölésével.)

⁵⁹ Fehértói s.v. *Chak, Chakh, Chaak, Chac, Chach, Chack, Chakin, Chiak, Caac, Caach, Ca, Ciak, Czach, Saac, Sac, Seak, Schak, Shak*. (174–176.) Az itt előforduló 120 Csák közül 33 nemzetségnév; 29 esetben *comes*-ről, tehát az „ország nemeséről” van szó, 3 alkalommal *comes* fiáról, 26 alkalommal *magister*-ről, aki – ahogy fentebb láttuk, maga is előkelő családból való, s valóban, itt is akad közöttük, aki pincemesternek, bánnak, palatinusnak fia. Sőt, olyan is, aki maga palatinus; 15 bán, két „nemes” (*nobilis* – de ez 1289-ben immár nem feltétlenül nagyurat jelent), 7 földbirtokos, 9 olyan, aki *patronymikon*-ként viseli a Csák nevet (ezek között is több olyat találunk, amely egy *comes*- vagy *magister* apját jelöli). Mindezekkel szemben egyetlen várjobbágy és nyolc bizonytalan előfordulás említhető. A felsorolt személyek egyébként részben átfedik egymást: valaki lehet pl. egyszerre *comes* és *bán*. Úgy látszik tehát, nem jogosulatlan annak feltételezése, hogy a *Csák* név gyaníthatóan előkelőt jelöl.

⁶⁰ Hóman 1916: 467, 1. sz. j.; vö. Truhelka 1899: 17–18. Truhelka a zágrábi pénzverőkamara ismert ispánjait nézi át, de csak négyet sikerül kimutatnia, s ezek közül kettő Horváth és Huszár összeállításában is szerepel. Akik nem, azok egyike, Benedictus magister (1256 k.), egyházi személy (legalább is, ha elfogadjuk azonosítását azzal a Benedictusszal, aki zágrábi kanonok volt, s mint ilyen, az esztergomi érsekség dézsmaigényét is intézte). A másik, az 1294-ben szereplő Gyan személyazonossága nehezen megállapítható: ha elfogadjuk Truhelka érvelését, hogy azzal a „fekete Janusszal” lenne azonos, aki korábban vérfürdőt tartott, aligha hihetjük polgárembernek. A Huszár–Horváth-féle listából ismert Grencholt (ld. 57. sz. j.) Truhelka Prenchoulstra módosítja, hogy azonosíthassa azzal a Perincholus/Pernicholusszal, aki 1966-ban Zágráb podestája (= polgármestere) volt. Mivel azonban Grencholnak az oklevelek tanúsága szerint legalább három földbirtoka volt, s ebből csak kettő vásárolt, alig valószínű, hogy városi polgár lett volna. Így Truhelka négy kamaraispánjából csak egy polgár egyértelműen: Jakob, Ulfard fia, akit Horváth – Huszár (25) is említ – 1344–45-ből. Ekkor, I. Károly gazdasági reformjainak beérése után azonban már nyilván erősen megváltozik a társadalom képe, így ebből az Árpád-korra visszakövetkeztetni aligha lehet!

felelően közli.⁶¹ Netán úgy vélte, hogy a vonakodó főurakat a „köznemesek” (maga a kifejezés anakronisztikus, a királyi *serviensekről* van szó!) erővel kényszerítik a felsorolt hivatalok betöltésére, mint a filozófusokat az államhatalom megragadására Platón *Politeiájában*? Avagy, ahogyan a szolgálatkész Csetényi magyarázni igyekezett:

Elsősorban a köznemesség és a papság akart szabadulni eddigi zsarolótól, azt remélve, hogy a *nobiles*, akiknek van ingatlanvagyonuk, nem kívánnak [sic!] majd a bérletből meggazdagodni?⁶²

Hány királyi *serviens* engedhette meg magának II. András korában, hogy olyan naiv lehessen, mint aki e sorokat leírta?!

Nem szeretnénk azonban magunk is ugyanazon hibába esni, amelyet Hóman tevékenységében csak az imént bíráltunk. Mert ha ezek szerint az „ország nemeseitől” valójában egyáltalán nem állt távol, hogy (legalább is zsidó vagy izmaelita asszisztenciával) maguknak foglalják le a vitatott tisztségeket – ez nem azt bizonyítja-e, hogy a *Corpus Juris* szövegközlése, ha nem a szó legszorosabb értelmében hiteles is, de lényegében pontosan adja vissza az *articulus* eredeti gondolatát: amely tehát éppen ezeket az országnagyokat kívánná kizárólagosan jogosulttá tenni?

Ha mégis kételkedünk ebben, úgy kizárólag azért, mert egy törvényszöveg funkciója minden esetben az, hogy egy fennálló (de nemkívánatosnak minősített) helyzetet megszüntessen, s azt a kívánatosabbal helyettesítse. Esetünkben: azzal, hogy a zsidókat és izmaelitákat (közvetlenül) eltűntjék a pénzváltástól, adó- és/vagy vámszedéstől, sóforgalmazástól, s minden egyéb kamarai tevékenységtől, az elvetendőnek mondott állapot (remény szerint) megszűnt. Mi szükség lett volna ezek után még külön leszögezni, hogy most már kizárólag az „ország nemesei” jöhetnek szóba? Igaz, Kohn Sámuel éppen azon az alapon utasítaná el a 4. olvasatot, hogy talán csak nem akarná a törvény a keresztény városi polgárokat és egyéb szabad embereket kizárni⁶³ – ám a fentebbiek alapján ezeknek eleve aligha lehetett érkezésük ilyesmire pályázni. Bár Horváth és Huszár áttekintéséből láthattuk, hogy az 1240-es években *két* esztergomi polgárnak valóban sikerült a kamaraispánságot bérbe venni, ám azt is, hogy e kettővel az előkelők sokkal nagyobb csoportja áll szemben. Persze az adatok fennmaradása esetleges, ám annyi következtetés így is levonhatóan látszik: olyan sok keresztény polgári jelentkező egyelőre aligha akadt, hogy érdemes lett volna kizárni őket.

⁶¹ Hóman 1916: 462, 1. sz. j.

⁶² Csetényi 1932: 114–115.

⁶³ Kohn 1884: 81, 1. sz. j.

Ezek szerint a 2. és a 3. olvasat között kell választanunk.

A 2. először Helmár Ágostnál merült fel. Bár láttuk, hogy ő főszövegében Endlichert (s így végső soron a *Corpus Jurist*) követte,⁶⁴ ám legalább lábjegyzetben hivatkozott Fejér szövegkiadására is, és hozzáfűzte, hogy utóbbinak olvasata szerint a szöveg értelme:

Ismaeliták, zsidók ne lehessenek kamaragrófok, pénzverők, sóhivatalnokok, vámszedők és magyar nemesek.⁶⁵

Ehhez semmilyen további kommentárt nem fűz.

Kohn – láttuk – helyesebbnek ítélte nem csupán Fejér szövegközlését, de Helmár tolmácsolását is, amelynek tartalmilag megfelel az ő második számú fordítása:

Kamaragrófok, pénzverőtisztek, só- és adótisztek ÉS AZ ORSZÁG NEMES-
SEI izmaeliták és zsidók ne lehessenek,⁶⁶

Különösebb következtetéseket Kohn nem vont le az idézett helyen. Aligha kétséges azonban: ő, aki nagy apparátussal igyekezett bizonyítani, hogy a zsidók egészen feltűnően előnyös helyzetét az Árpád-házi királyok korában nem egyéb magyarázza, mint hogy már a honfoglalók, közelebbről a kabarok között jelen lett volna egy nem lebecsülendő lélekszámú zsidó hitű komponens – nyilván elmélete újabb bizonyítékát látta az 1222-es Aranybulla 24. cikkelyének ilyen értelmezési lehetőségében. Egy törvény ugyanis, ahogy fentebb láttuk, mindig két információt tartalmaz: a törvényhozó szándékán túl rávilágít a nemkívánatosnak tartott körülményekre is, amelyek ellenében a törvény született. Ha tehát az Aranybullát kikövetelő tömeg nem akarta volna, hogy zsidók és izmaeliták az ország nemesei lehessenek, akkor 1222-ig szükségképpen lehettek – ez pedig valóban ellentmondott volna a „középkori keresztény világelfogás”-nak.⁶⁷

Am mivel itt e szempont nem került kifejtésre, a korabeli tudományos közvélemény is meglehet, hogy a legkényelmesebb módon reagáljon rá: ne vegye tudomásul. E ponton még a Kohn elméletét máskülönben átvevő, sőt, helyenként valóban eltúlzó⁶⁸ Venetianer sem követte mesterét.⁶⁹ Egyedül Szilágyi Loránd volt annyira korrekt, hogy a maga fordításához legalább lábjegyzetben hozzáfűzze:

⁶⁴ Helmár 1879: 9, 1. sz. j.

⁶⁵ Helmár 1879: 9, 1. sz. j.

⁶⁶ Kohn 1884: 81.

⁶⁷ Hóman 1916: 467, 1. sz. j.

⁶⁸ Ld. Uhrman 2003: 313.

⁶⁹ A kérdéses cikkelyt maga is így fordítja (vö. Venetianer 1986: 22–24): „Kamaragrófok, pénzverde-, só és adóhivatalnokok csak nemesek lehetnek, de zsidók és izmaeliták nem.”

Egyébként a cikk másik lehetséges fordítása: „Izmaeliták és zsidók ne lehessenek kamaraispánok, pénzverők, sótsztek, vámszedők, valamint az ország nemesei.”⁷⁰

Mindez csak akkor minősülhet meglepőnek, ha figyelembe vesszük, misoda kiméletlen ösztüzet zúdított Kohn egyéb – kidolgozottabb – érveire ugyanezen tudományos közvélemény: zsidók és nemzsidók egyaránt.⁷¹ Jellemző: még Hóman is, aki láttuk, mekkora indulattal reagált Kohn azon feltételezésére, hogy az „ország nemesei” maguk is zsidóknak vagy muszlimoknak adták volna tovább a közvetlenül most már az ő kezükre került bérleteket,⁷² arra az elvileg sokkal megdöbbenőbb ötletre, hogy az ország nemesei között zsidók (vagy muszlimok) lehettek volna, egyáltalán nem reagál. Csupán Csetényi tartja kötelességének leszögezni:

Kohn esetlegesnek, sőt helyesebbnek vélt olvasata (...) teljes abszurdum.⁷³

Ami kétszeresen is igaztalan minősítés. Először, mert láttuk, hogy az olvasat eredetileg nem is Kohné, hanem a filozemita indulatokkal alig gyanúsítható Helmáré; másodszor, mert az ilyen kategorikus ítéletet illene bizonyítani.

A továbbiakban tehát az a feladatunk, hogy mérlegre tegyük a Helmár–Kohn-féle értelmezést: valóban annyira abszurd-e, amilyennek hangzik, vagy összeegyeztethető a rendelkezésünkre álló adatokkal?

5.

E kérdés megválaszolásához legelőször is azt kell tisztáznunk, mit is értsünk pontosan a *nobilis* kifejezés alatt.

Engel Pál meghatározása szerint

Tágabb értelemben ~-nek nevezték mindazokat a szabad állapotú személyeket (...), akik saját földbirtokkal rendelkeztek, és egyedüli kötelezettségük a katonáskodás volt.⁷⁴

Látnunk kell azonban, hogy Engel e szót kezdettől a „királyi *serviens*” *synonymájának* tekinti, ilyen értelmű használatát 1211-től datálja, s ha a jelentést egyáltalán tágitani hajlandó, hát csak lefelé, például a várjobbágyok irányába.⁷⁵ Úgy tűnik tehát, elvszerűen nem veszi figyelembe azt a jelentésmódosulást, amelyre Kristó Gyula hívta fel a figyelmet.⁷⁶ Pedig ez az értelmezés éppen az 1222-es Aranybulla 24. cikkelyénél aligha alkalmazható! Egy királyi *serviens*-nek

⁷⁰ SZMTT 72: 16. sz. j.; MTSZ 72: 16. sz. j.

⁷¹ Ld. Uhrman 2003: 313–316, kül. 273, 280, 281, 283, 286, 291, 292. sz. j.; Uhrman 2011: 4–15.

⁷² Hóman 1916: 467, 1. sz. j.

⁷³ Csetényi 1932: 115.

⁷⁴ Engel 1994: 483.

⁷⁵ Engel 1994: 483.

⁷⁶ Ld. 39. sz. j.

ugyan honnan is lenne csak megközelítőleg annyi pénze, hogy pénzverő kamarát, vámszedő helyet, sókamarát bérelhessen?

Ha pedig a *nobilis* szót az adott összefüggésben a nagyurakra (későbbi nevükön: bárókra) értjük, akkor az Engelnél említett két fő meghatározóhoz – a földbirtokokhoz és a katonakötelességhez – hozzájárul még egy harmadik: az országos tisztségek viselésének joga és kötelessége.

A kérdés tehát az: van-e adatunk arra, hogy zsidónak Magyarországon földbirtoka lehetett, katonáskodni tartozott, illetve országos hivatalokat viselt?

Az elsőt illetően még Könyves Kálmán intézkedett.

Birtokai ugyan legyenek a zsidóknak, ha tudnak vásárolni...⁷⁷

Ez azonban még csak vásárolt birtok, nem egyenlő azzal, amit a király adományoz nemeseinek. De II. András korában ilyenről is nemegyszer hallunk.

...egy bizonyos földet, amelynek a neve Besenyőfalu, amelyet az ő atyja a király adományából birtokolhatott régi idő óta, mindazzal, amire kiterjed...⁷⁸

– hivatkozik II. András 1232-iki oklevelében „a zsidó Teka ispán” földtulajdonára.⁷⁹ Ez az említés már Fényes Eleknek is feltűnt, mint annak bizonyítéka, micsoda megengedhetetlenül képtelen hatalmat „kerítettek kezeik közé” a korabeli zsidók.⁸⁰

Úgy tűnik, Teka földbirtokosként viselkedésében is gyorsan idomult a keresztény nagyúri réteghez – abban is, hogy a király gyengülését kihasználva önkényesen is igyekezett növelni birtokát. Ez egy másik, négy évvel korábbi (1228) oklevélből derül ki: ugyanazon – spanyol származású – Simon ispán, akinek Teka majd Besenyőfalut eladja, hogy a kincstár felé kiegyenlíthesse adósságát, adománybirtokul kapta a királytól Rőjtökör falut (Sopron megye). Csakhogy

...Teka zsidó ama terület legnagyobb, Németország felé eső részét erőszakkal és igazságtalanul a saját használatára visszatartja, egy kivételes engedély alapján, amely a mi részünkről adatott neki...⁸¹

Vagyis: a király „kivételesen”, mintegy időleges haszonélvezetre engedte oda Rőjtökört Tekának, aki azonban utóbb úgy viselkedett, mintha örökös adományként kapta volna, s ezért nem volt hajlandó átadni Simonnak, aki viszont valóban ez utóbbi minőségben nyerte el. A király igyekszik a vitát törvényes mederben tartani:

⁷⁷ „*Possessiones quidem iudei, qui possunt emere, habent...*” *Colomanni regis decretorum liber primus*. LXXV. In Závodszy 1904: 193. Magyarul: IFEKMT: 189 (ford. Körmeny Tamás).

⁷⁸ MAZSOK 14: 13. „...*terram quandam, cuius nomen velle Bessenem, quam pater ipsius a liberalitate regia possederat ab antiquo, cum omnibus suis pertinentiis...*”

⁷⁹ „...*iudeus Teka comes...*”, vö. MAZSOK 14: 13.

⁸⁰ Fényes 1842: 81.

⁸¹ MAZSOK 11: 8–10: „...*Thebanus iudeus maximam partem terre illius versus Teutoniam occasione privilegii, ex parte nostra sibi concessi, ad usum proprium violenter et et iniuste detineret.*”

...kötelességünké vált, hogy a mondott Teka zsidónak ismételten és még többször ismételten elrendeljük, hogy az ő engedélyét, amelynek alapján, úgymond, igazságtalanul a maga számára elfoglalva tartja a földet, mutassa be nekünk jog szerint. Aki, miután egyszer, másodszor és harmadszor figyelmeztetve volt, egyszer sem akarta teljesíteni, mi hamisnak ismervén meg őt és az ő engedélyét, amelyet, úgymond, birtokol (...), amikor csak a fent említett a mi új engedélyünket bemutatná az ismételten említett katonára és az ő örökösei ellenében, alaposan fontoltassék meg, hogy az elutasított és hamis, és hitele sem táplálkozzék semmiféle erőből.⁸²

Fentebb láttuk, hogy nem is Teka volt az egyetlen, aki rendelkezett feudális birtokkal. Bár nem tudjuk, hogy Henel~Henuk fiai miképpen jutottak Komárom várához, de a tulajdonukban volt, olyannyira, hogy azzal feleltek a királyné irányában fennállt tartozásukért.⁸³ A század utolsó negyedében (1280-ban) viszont éppen a király, IV. László adományoz két falut örökös birtokul bizonyos Fredmannak, aki szintén egyidejűleg ispán és zsidó, egy háromszáz ezüstmárkányi tartozás kiegyenlítéseképpen.⁸⁴

Ami a katonai szolgálatot illeti, ilyesmiről nem rendelkezünk egyértelmű példával. Tudunk ugyan olyan zsidóról, aki rendelkezett saját fegyveresekkel, ezeket azonban nem a király szolgálatában használta, hanem hatalmaskodásra, amellyel diplomáciai bonyodalmat is okozott – egyébként ezzel is a bárói magatartásformát követve. Az információ egy bécsi *codex* utolsó lapjain megőrzött levélgyűjtemény 60–62. sz. darabjaiból származik.⁸⁵ A levelek a pontosan nem azonosítható, de Babenberg uralom alatt álló, s a magyar határhoz közel fekvő P. város *Burggrafen*-ának a magyar királlyal való vitáját írják le 1236-ból. Eszerint D. zsidó, a magyar király alattvalója, felfegyverzett sereggel benyomult P.-be, kirabolta azt, majd ismét elvonult.⁸⁶ A leveleket ismertető Auer szerint nagyon csábító a lehetőség, hogy D. zsidót a már többször említett Teka ispánnal azonosítsuk, de nem bizonyítható.⁸⁷ Mármint, ha netán tényleg Teka volt a vétkes, ismét tanújelét adta, hogy mennyire báróvá vált viselkedésmódja tekintetében.

⁸² MZSOK 11: 8–10: „...debuimus, dicto Thebano indeo sepe sepe et sepius precepimus, ut privilegium suum, cuius occasione terram sibi iniuste tenere dicebatur, nobis in iure presentaret. Qui cum semel, secundo et tercio monitus, exhibere nullatenus voluisset, ipsum et ipsius privilegium, quod habere dicitur, falsum omnino recognoscentes [...] quandocunque prefatus Thebanus privilegium nostrum novum adversus sepedictum militem et ipsius successores exhibuerit, penitus irritum et falsum reputetur, et nullius roboris sit et auctoritas.” Sajátos, hogy ezt az oklevelet Hóman 1916: 467, 1. sz. j. nem hozta fel Teka „lelküismeretlenségének” bizonyítékaul – talán maga is érzékelte, hogy a „zsidó ispán” viselkedése itt sokkal inkább az „ország nemesei” idézi, mint a zsidókat?

⁸³ MZSOK 26: 34–35.; 27: 35–45.

⁸⁴ MZSOK 31: 54–55: „...dictus Fredman comes asseruit, quid cum ipse prefato domino nostro regi concessisset et mutuasset trecentas marcas argenti, idem dominus rex in recompensationem et restitutionem predictae pecunie sue dedisset et contulisset sibi et suis heredibus in perpetuum duas villas sive terras Guetze et Sygarth vocatus cum omnibus utilitatibus earundem...”

⁸⁵ Codex Vind. 2239, 118. fol. Rövid leírást ld. Auer 1969: 74.

⁸⁶ Auer 1969: 62–63.

⁸⁷ Auer 1969: 62–63.

Ha pedig mégsem róla van szó, úgy ez már a második zsidó a korszakból, aki magatartásában ennyire hasonult az ország nemeseihez.

Noha zsidóról nincs adatunk, hogy ennél érdembelibb katonai szolgálatot végzett volna – izmaelitáról igenis van! Már Pauler Gyula⁸⁸ fölhívta a figyelmet Yāqūtnak, *Az országok lexikona* című földrajzi szótár összeállítójának beszámolójára:

Én magam Aleppó városában egy nagy törzset találtam, amelynek neve al-bašğirdīya; hajuk és arcuk rőt volt nagyon; Abū Hanifa – Allah jóindulata rajta – vallásjogi elveit vallották. Egyikükhöz, akit értelmesnek véltem, kérdést intéztem országukról és állapotukról. Válaszolta: „Ami országunkat illeti, az Konstantinápolyon túl (mögött) van, a frankok egyik nemzetének birodalmában, akiknek neve al-hunkar. Mi muszlimok vagyunk, királyuk alattvalói, országuk egyik szélén, mintegy harminc falut képezünk, amelyek mindegyike csaknem egy kisebb országnak felel meg (...)” Mondta: „nyelvünk a frankok nyelve, viseletünk az ő viseletük; a hadseregben velük együtt szolgálunk és velük együtt vezetünk hadjáratokat minden törzs ellen”. (Ugyanis ők csak olyanok ellen hadakoznak, akik a muszlimokkal ellenséges viszonyban vannak.)⁸⁹

A beszámoló nyilván még az V. keresztesháború (1217) előtt hangzott el, azért állíthatta az „értelmes” muszlim, hogy az *al-hunkar* nép, vagyis a *Hungari* nem harcolnak muszlimok, csak azok ellenségei ellen. Hogy miként kerültek akkor ezek az „izmaeliták” Aleppóba? Feltehetően zarándokúton lehettek Mekka felé, vagy visszatérőben onnan. Mindenesetre az, hogy a hadseregben a magyarokkal együtt szolgálnak, hadjáratokat vezetnek, azt tanúsítja, hogy a hazai *nobilisek* e kötelezettsége rájuk is vonatkozott. Persze nyilván nem valamennyi hazai muszlimra, csak a közülük kiemelkedő előkelőkre. Kizárt-e akkor, hogy ugyanígy a zsidók közül kiemelkedő előkelőkre is vonatkozhatott ilyen szabály? Kivált, ha láttuk, hogy fegyvereseket mindenképpen tarthattak?

Nagy kár, hogy nem kapunk közelebbi információt a harminc említett faluról – valamiféle közösségi tulajdonban állhattak-e, vagy pedig Teka és Henel~Henuk birtokaihoz hasonlóan tettek-e szert rájuk a muszlimok?

6.

Mielőtt harmadikként a tisztségviselés szempontját is megvizsgálánk, eldöntendő: lehetett-e zsidó vagy muszlim az ország nemese – vessünk fel egy másik szempontot is!

Az 1222-es Aranybulla „tágabb *contextusának*” meghatározó eleme, hogy elvileg is csak kilenc évig volt érvényben (ténylegesen addig sem igen tartották

⁸⁸ Pauler 1899²: 75; valamint Pauler 1899²: 500–501, 69. sz. j.

⁸⁹ Šihāb ad-Dīn Abū ‘Abdallāh Yāqūt, *Muğam al-buldan* ('Az országok lexikona'), s. v. Bašğird, in MİSN 18 (ford. Kmoskó Mihály).

be), s aztán felváltotta egy másik, újabb Aranybulla, amely azonban immár nem a lázongó szélesebb tömegek (*serviensek*, várjobbágyok), hanem a katolikus egyház szellemiségét tükrözte.⁹⁰ A zsidókat és izmaelitákat sújtó cikkely persze itt is szerepelt, de erősen eltérő szöveggel (s utóbb 31-es sorszámmal):

A pénzverde, a sókamarák és más állami hivatalok élére zsidókat és szaracénokat ne állítsanak.⁹¹

Az 1222-es változathoz képest a legfeltűnőbb különbség, hogy nemcsak a *tributarii* tűntek el a szövegből, de a *nobiles regni* is. Az előbbieket kérdésével most nem kívánunk foglalkozni. Az utóbbiakéval aligha kerülhetjük ezt el: hiszen talán a legsúlyosabb érvnek látszhat amellett, hogy mégse a 2., hanem a 3. lehetséges olvasat mellett döntünk. Hiszen ha feltételeznénk, hogy 1222 előtt zsidók és izmaeliták akár az „ország nemesei” is lehettek, elképzelhető volna-e, hogy a katolikus egyház ezt mint rendjén valót elfogadná, s maga nem igyekezne e lehetőséget törvénnel megakadályozni?!

Ugyanakkor ez az érv nagy mértékben gyöngülhet, ha azt is megvizsgáljuk: melyik az a mozzanat, amelyet az 1231-es szöveg *novum*ként tartalmaz? A *publica officia* – vagyis éppen azok a köztisztviselők, melyek betöltését mint az „ország nemesei” közé tartozás harmadik ismervét határoztuk meg.

Eszerint tehát a *nobiles regni* nem hiányoznak az 1231-es oklevélből sem, éppen csak másként (egyetlen speciális jellemzőjük alapján) nevezik meg őket.

Azt sem nehéz megválaszolni, mi magyarázza az eltérő megfogalmazást. A *publica officia* kifejezés régóta kísért a zsidóellenes egyházi határozatokban. Már az 589-es (III.) toledói zsinaton (a 65. cikkelyben) kimondatott, több egyéb korlátozás mellett (amilyen például a keresztény feleség, sőt, ágyas, illetve keresztény rabszolga tartásának tilalma):

...semmilyen köztisztviséget nem az ő dolguk ellátni, amelyek által lehetőségük nyílik, hogy a keresztényeknek szenvedést okozzanak...⁹²

Ezt a régi törvényt éppen a 13. század elején, 1215-ben újítja meg a IV. lateráni zsinat:

Mivel szerfelett képtelenség lenne, hogy Krisztus gyalázója a hatalom erejét gyakorolhassa – amit erről a toledói zsinat előrelátóan megállapított, azt mi áthágóinak vakmerősége miatt ezen az egyetemes zsinaton megújítjuk, megülta, nehogy a zsidók a közhivatalok betöltésénél előnyt élvezzenek, minthogy ilyesféle ürüggyel a legnagyobb részben már fenyegetőek voltak a keresztényekre nézve...⁹³

⁹⁰ Kristó 1976: 75; Kristó 1984: 1354–1357.

⁹¹ „*Iudei et saraceni nec monetarum nec salinarum cameris nec aliis publicis officiis preficiuntur.*” (MZSOK 13: 12.) Magyarul: SZMTT 78, MTSZ 277 (ford. Szilágyi Loránd).

⁹² „...*Nulla officia publica eos opus est agere per qua eis occasio tribuatur poenam christianis inferre.*...” JLSEMA 83: 484–485.

⁹³ „*Cum sit nimis absurdum ut Christi blasphemus in christianos uim potestatis exerceat, quod super hoc Toletanum concilium prouide statuit, nos propter transgressorum audaciam in hoc generali concilio innouamus,*

Nem egy kutató fogalmazta meg azt a véleményt, hogy már az 1222-es Aranybulla vizsgált cikkelye is a IV. lateráni zsinat e döntését visszhangozza részben⁹⁴ vagy teljességgel.⁹⁵ Ez azonban filológiaiag nehezen igazolható. Az 1222-es szöveg *publica officia*ról még nem beszél, s még kevésbé tér ki vegyesházasságok kérdésére, avagy az uzsoraügyletek szabályozására;⁹⁶ s hiányzik belőle a szemforgató indoklás is a keresztények fenyegetéséről vagy kivált a nekik okozott szenvedésekről. Más szóval: leplezni sem igyekszik, hogy a cikkely valóságos ösztönzője zsidók és muszlimok elől most eltűnt tisztségek jól jövedelmező volta miatti irigység. Ellenben sem Toldeóban, sem a IV. lateráni zsinaton nem esett szó olyan konkrét gazdasági tisztségekről, amilyen a kamarispán, a pénzverő, sótszít és vámszedő.

Tény ellenben, hogy 1222-t követően a pápák leveleiben, amelyek közvetlenül a honi érsekeknek szólnak, valójában azonban II. Andrást ostromozzák (szerintük) megengedhetetlenül zsidóbarát magatartásáért, ismételt hivatkozás történik a toledói zsinat határozatára,⁹⁷ esetleg arra is, hogy „*azután az egyetemesen megújított*”⁹⁸ döntésről volt szó, s szinte szó szerint idézik is a mondott cikkelyeket.

Ez magyarázná, hogy az 1231-es változat (és két évvel később ugyanúgy a beregi egyezmény!)⁹⁹ legalább a *publica officia* említésével a zsinatok szóhasználatához közeledik? Minden bizonnyal valóban szerepet játszik benne ez is. Csakhogy ez egyben magyarázat arra is, hogy a *nobiles regni* miért maradt el. Nem mintha az egyházat gazdasági téren nem nyomaszthatta volna a zsidók és „szaracénok” érvényesülése (a sókereskedés például korábban egyházi kézben volt!),¹⁰⁰ ám az ilyesmi nyílt hangoztatásánál mindenképpen jobban hangzott a keresztények állítólagos kiszolgáltatottsága feletti háborgás.

A mi szempontunkból persze éppen ez nehezíti meg annak eldöntését: valóban viselhettek-e zsidók vagy muszlimok Magyarországon a 13. század első harmadában közhivatalt akár nemcsak gazdasági területen is – avagy ez csak az egyházi fogalmazásmód finomkodása? Ha az előbbi igaz, akkor éppen az 1231-es dekrétum hozható fel bizonyásgul arra, hogy 1231-ig zsidóknak és izmaelitáknak az „ország nemesei” közötti előfordulásához a harmadik feltétel is teljesült.

Mindenesetre: ha a zsinatok szóhasználatára beszüremkedett is az 1231-es Aranybullába, azért annak 31. pontja sem nevezhető a toledói határozat egyszerű átvételének, hiszen az sem hivatkozik a keresztényekkel szembeni fenyege-

*prohibentes ne Iudei officiis publicis preferantur, quoniam sub tali pretestu christianis plurimum sunt infesti...*⁹⁴
CCLC 69: 108–109.

⁹⁴ Csetényi 1932: 115.

⁹⁵ Komoróczy 2012: 129.

⁹⁶ CCLC 67 és 68: 106–108.

⁹⁷ MAZSOK 10: 6–8; valamint MAZSOK 12: 10–12.

⁹⁸ MAZSOK 10.

⁹⁹ MAZSOK 15: 14.

¹⁰⁰ Kristó 1976: 66; Kristó 1984: 1324.

tésre, s kitér konkrétan a pénz- és sókamarákra. Az „ország nemeseinek” említését viszont szükségtelenné tehetette a közhivatalok konkrét emlegetése. Ha ugyanis ezekből kizárják a muszlimokat és zsidókat, s egyben a pénz- és sókamarákból is kitiltják őket, esetleges földbirtoklásuk vagy kivált katonai szolgálatuk az egyháziakat nyilván kevésbé ingerelte, mint az 1222-ben diktáló világi előkelőket.

Igy legalábbis nem mondható kizártnak, hogy az 1222-es Aranybulla 24. cikkelyének olvasatai közül nem a 3., hanem a 2. a legvalószínűbb olvasat.

Más kérdés, hogy Telegdi és Mosóczy az 1584-es első nyomtatott kiadás összeállításakor erre aligha gondoltak – az ő számukra a pusztá ötlet felmerülése is nyilván valóban abszurdumnak tűnt. Sokkal inkább az 1. lehetséges olvasat nyomaszthatta őket, miszerint a mondott tisztségekből az „ország nemesei” is ki lennének tiltva – s ezt az értelmezései lehetőséget igyekeztek kizárni a *nostri* és a *sint* betoldásával.

Ha azonban elfogadjuk, hogy 1222-ig (sőt, ténylegesen még később is) lehettek zsidók (és muszlimok) az „ország nemesei” között, akkor fel kell tennünk a kérdést: hogyan lehetett lehetséges ilyesmi keresztény királyságban?

Kohn Sámuel elméletét Komoróczy Géza még legutóbb is igen szigorú minősítéssel illette:

A XIX. század végi zsidó történetírás romantikus elképzelése a zsidó-magyar együttélés ezeréves folyamatosságáról csupán az emancipációs törvényt követő beilleszkedés visszavetítése: a remény historizálása.¹⁰¹

Ha a remény azóta szertefoszlott is, az elképzelést – többek között a fentiek fényében – talán érdemes lehet még újragondolni.

FORRÁSKIADÁSOK

SzigAB	<i>Aranybulla</i> . Budapest: Holnap, 1999, 2. kiadás, szerk. Szigethy Gábor.
CCLC	<i>Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossariorum</i> . Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981, szerk. Antonius García y García.
CDH	<i>Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis III/1</i> . Budae: Regia Universitas Vngarica, 1829, Studio et opera Georgii Fejér.
CFH	<i>Catalogus Fontium Historiae Hungaricae</i> . Budapest: Szent István Akadémia, 1937–1938, col. Albinus Franciscus Gombos.

¹⁰¹ Komoróczy 2012: 61.

- CJH *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár 1000–1895. II. (1000–1526).* Budapest: Franklin-társulat, 1899, szerk. Márkus Dezső.
- DCA *Decreta, constitutiones et articuli regum incliti regni Vngariae, ab anno Domini, Millegesimo Trigesimo quinto, ad annum post Sesquimillesimum Octogesimum tertium...* Tirnaviae: Telegdi Miklós, 1584.
- DRH *Decreta regni Hungariae 1301–1457. (= Publicationes Archivi nationalis Hungarici II./Fontes 11.).* Budapest: Akadémiai, 1976, szerk. Franciscus Döry, Georgius Bónis, Vera Bácskai.
- IFEKMT *Írott források az 1050–1116 közötti magyar történelemről.* Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 2006, szerk. Makk Ferenc, Thoroczkay Gábor.
- JLSEMA *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages.* Detroit – Jerusalem: Wayne State University Press & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997, szerk. Amnon Linder.
- MES *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis I.* Strigonii: Aegidius Horák, 1874, szerk. Ferdinandus Knauz.
- MÍSN *Mohamedán írók a steppe népeiről. Földrajzi irodalom I/3.* Budapest: Balassi, 2007, szerk. Kmoskó Mihály, Zimonyi István.
- MTKK *A magyar történet kiáltóinak kézikönyve.* Budapest: Athenaeum, 1901, szerk. Marczali Henrik, Angyal Dávid, Mika Sándor.
- MTSZ *Magyar Történeti Szöveggyűjtemény 1000–1526.* Budapest: Osiris, 2000, szerk. Bertényi Iván.
- MZSOK *Magyar-Zsidó Oklevéltár I. (1052–1539).* Budapest: Wodianer, 1903, szerk. Friss Ármin, Weisz Mór.
- RHMA *Rerum Hungaricarum monumenta Arpadiana.* Sangalli: Scheidin: Zollikofer, 1849, szerk. Stephanus Ladislaus Endlicher.
- SZMTT *Szöveggyűjtemény Magyarország történetének tanulmányozásához I. 1000-tól 1526-ig.* Budapest: Tankönyvkiadó, 1964, szerk. Léderer Emma.

- Závodszyk *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* [Függelék: a törvények szövege]. (Írta: Závodszyk Levente), Budapest: Szent István-társulat, 1904 [repr.: Pápa: Jókai Mór Városi Könyvtár, 2002].

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Auer 1969 Leopold Auer, „Eine österreichische Briefsammlung aus der Zeit Friedrichs des Streitbaren” in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 77: 43–77.
- Balics 1888 Balics Lajos, *A római katolikus egyház története Magyarországon* II/1. (Kálmán királytól az Árpád-ház kiballáig), Budapest: Szent István-társulat.
- Barta 1979 Barta Gábor, *Az erdélyi fejedelemség születése*, Budapest: Gondolat.
- Bitskey 1978 Bitskey István, *Hitviták tüzeiben*, Budapest: Gondolat.
- Csetényi 1932 Csetényi Imre, „A magyar zsidóság az Aranybulla korában” in *Magyar Zsidó Szemle* 49: 113–115.
- Deér 1938 Deér József, *Pogány magyarság, keresztény magyarság*, Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda [repr.: Budapest: Holnap, 1993].
- Engel 1994 Engel Pál, s. v. „nemes”, in Kristó Gyula – Engel Pál – Makk Ferenc (szerk.), *Korai magyar történelmi lexikon (9–14. sz.)*, Budapest: Akadémiai, 483–484.
- Érszegi 1990 Érszegi Géza, *Az Aranybulla*, Budapest: Helikon.
- Fehértói 2004 Fehértói Katalin, *Árpád-kori személynévtár (1000–1301)*, Budapest: Akadémiai.
- Fényes 1842 Fényes Elek, *Magyarország statisztikája I.* Pest: Trattner-Károlyi.
- Glatz 2004 Glatz Ferenc, „A tudományból a politikába”, in Erdei Gyöngyi – Nagy Balázs (szerk.), *Változatok a történelemre. Tanulmányok Székely György tiszteletére* (Monumenta Historica Budapestinensia XIV), Budapest: Budapesti Történeti Múzeum & ELTE BTK Középkori és Kora Újkori Egyetemes Történeti Tanszék, 405–410.
- Helmár 1879 Helmár Ágost, *A magyar zsidótörvények az Árpád-korban*, Pozsony [kiny. a Pozsonyi Kir. Kath. Főgymnasium 1878/79 évi értesítőjéből].
- Hóman 1916 Hóman Bálint, *Magyar pénztörténet 1000–1325*, Budapest: MTA Könyvkiadóvállalata [repr. Budapest: Maccenas, 1991].

- Hóman (– Szekfű) 1935² Hóman Bálint – Szekfű Gyula, *Magyar történet I.* Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda [repr.: Debrecen: Alföldi Nyomda, Állami Könyvterjesztő Vállalat, Maecenas & Lord, 1990].
- Horváth – Kossovich 1842 Horváth Mihály – Kossovich Károly, *Az ipar és kereskedelem története Magyarországon a XVI. sz. elejétől. Két közzététel*, Buda: Egyetemi Nyomda.
- Horváth 1871 Horváth Mihály, *Magyarország történelme I.* Pest: Ráth Mór.
- Horváth – Huszár 1955–56 Horváth Tibor Antal – Huszár Lajos, „Kamaragrófok a középkorban” in *Numizmatikai Közlemények* 54–55: 21–33.
- Hunfalvy 1876 Hunfalvy Pál, *Magyarország ethnographiája*, Budapest: MTA Könyvkiadóvállalata.
- Knauz 1857 Knauz Nándor, „Az MCCCXCVII.-ki országgyűlés”, in *Magyar Történelmi Tár* 3: 189–242.
- Knauz 1861 Knauz Nándor, „Aranybulla” in *Magyar Történelmi Tár* 10: 213–218.
- Knauz 1869 Knauz Nándor, *II. Endre szabadságlevelai*, Pest (Értekezések a történeti tudományok köréből I. Pest, 1867–1870/X).
- Kohn 1884 Kohn Sámuel, *A zsidók története Magyarországon a legrégibb időkől a mohácsi vészig*, Budapest: Athenaeum.
- Komoróczy 2012 Komoróczy Géza, *A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1849-ig*, Pozsony: Kalligram.
- Kristó 1976 Kristó Gyula, *Az Aranybulla évszázada*, Budapest: Gondolat.
- Kristó 1984 Kristó Gyula, „A korai feudalizmus”, in *Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig I*, Budapest: Akadémiai, 1007–1415.
- Kulcsár 1981 Kulcsár Péter, *A Jagello-kor*, Budapest: Gondolat.
- Marczali 1896 Marczali Henrik, *Magyarország története az Árpádok korában (1038–1301)* (= *A magyar nemzet története IV.*), Budapest: Athenaeum [repr.: Budapest: Kassák, 1995].
- Nogáll 1892 Nogáll László, „I. János esztergomi érsek 1205–1223” in *Magyar Sion* 6: 8–31.
- Pauler 1899² Pauler Gyula, *A magyar nemzet története az Árpádok királyai alatt II.*, Budapest: Athenaeum [repr.: Budapest: Állami Könyvterjesztő Vállalat, 1985].
- Schier 1776 Xysto Schier, *Reginae Hungariae primae stirpis*, Viennae: Schulz.
- Szalay 1852 Szalay László, *Magyarország története I.*, Lipcse: Geibel.

- Thallóczy 1879 Thallóczy Lajos, *A Kamara haszna (lucrum Camerae) története kapcsolatban a magyar adó- és pénzügy fejlődésével*, Budapest: Weizsmann Testvérek Bizománya.
- Truhelka 1899 Ćiro Truhelka, *Die slawonischen Banaldenare. Ein Beitrag zur croatischen Numismatik*, Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Uhrman 2003 Uhrman Iván, „Iulus rex. A gyula-dinasztia, a kabarok és Szent István Intelmei”, in *Hadtörténelmi Közlemények* 116: 267–366.
- Uhrman 2011 Uhrman Iván, „Scheiber Sándor és az ún. kabar-zsidó elmélet” in *Hacofe* 2. = www.or-zse.hu/hacofe/vol2/uhrman-scheiberdoc.pdf.
- Venetianer 1986 Venetianer Lajos, *A magyar zsidóság története különös tekintettel gazdasági és művelődési fejlődésére a XIX. században*, Budapest: Könyvtérképesítő Vállalat [a szerző 1922-es kötetének bevezető fejezettel módosított kiadása].

A DIASZPORA JERUZSÁLEMBEN, JERUZSÁLEM A DIASZPORÁBAN*

Komoróczy Géza

Schweitzer Józsefnek, a fenntartás nélküli tisztelet, megbecsülés és szeretet mellett, személyesen is hálás vagyok, életre szólóan. Amikor 1987-ben az MTA megbízott azzal, hogy szervezzem meg a Judaisztikai Kutatócsoportot, külföldről Isadore Twersky (1930–1997) rabbi, professzor (Harvard University), itthon pedig ő, az Országos Rabbiképző Intézet igazgatója adta meg kinevezésemhez az informális szellemi jóváhagyást (הסכמה / *approbatio*). Később is, mindmáig, mindenben segítségünkre, segítségemre volt. Szerénynek is alig mondható viszonzás, hogy a 70. születésnapjára kiadott emlékkönyvben (*Hetven év*, 1992) én adtam ki Scheiber Sándornak azt a beszédét, amelyet Schweitzer József pécsi rabbikénti beiktatásakor (1948) mondott, s hogy két kitüntetése alkalmából laudációt írhattam róla.¹ 1988 január első napjaiban, első jeruzsálemi utamon, vele együtt laktam a Har ha-Cofim / Mons Scopus vendégházában. Élvezhettem szerteágazó személy- és otthonos helyismeretét. Mint *utazók* (lásd alább) jártuk be együtt az óváros arab negyedét. Ennek a feledhetetlen utazásnak az emlékére ajánlom neki a jelen cikket, kívánva egyszersmind, hogy mindketten még sokszor léphessünk Jeruzsálem földjére.

*

A jelen cikk anyagát már évekkel ezelőtt összeállítottam, de ebben a formában akkor nem tudtam megjelentetni. A kis fejezeteket felvettem az idén megjelent *A zsidók története Magyarországon* című könyvembe, kronológiai rendben szétosztva őket. Érdemesnek látom azonban külön ebben a szerkezetben kiadni őket.

A dolgozat címében kétszer is szereplő *diaszpóra* szó közelebbtől az askenázi (európai) zsidó világot jelenti, különös tekintettel a magyarországi zsidókra, Jeruzsálem neve azonban a címben az egész *Eret Jisraél* / Szentföld / Izrael helyett áll. A címbeli, talán mesterkéltnek ható *parallelismus membrorum*

* A tanulmányt a szerző jegyzetelési, bibliográfiai és helyesírási rendszere szerint közöljük.

¹ Ezeket most újraközlő Kertész Péter interjú-kötete, Schweitzer József hiteles életrajza és méltatása: *Nehéz zsidónak lenni* (második kiadás, Budapest: Ulpius-ház Könyvkiadó, 2011).

Jeruzsálem és a diaszpóra szoros: nosztalgikus és történeti összetartozását próbálja érzékeltetni.² A tárgyhoz tartozó keresztény adatokra nem térek ki.³

1. HÁGÁR ORSZÁGA

Magyarország nevét a zsidó írásbeliségben, ókori hagyományoknak és a középkori zsidó szokásoknak megfelelően, a Biblia népnemeihez igazították.⁴ Babel kódolt neve *Sésak* volt,⁵ a Szeleukidáké, majd pedig Rómáé, a Holt-tengeri tekercsekben, *Kaszdim*, "káld(eus)", egyenes értelemben Babylónia egyik népcsoportjának neve az i. e. első évezred első felében. A késő-Szászanida kori Iráné *Assúr*. A kódolt középkori héber népnevek párhuzamba állíthatók a görög–római–középkori Európában elterjedt tudós eljárással (geo-ethnográfiai *toposz* / *locus*), amely a rendre feltűnő keleti barbár népcsoportokat a görög–római történeti irodalomból ismert népnevekkel illette, szkitha, párthus, hun, avar vagy turk stb. volt minden lovas nép, amely Közép-Ázsia–Dél-Oroszország felől jött, a magyarok is.

Az Itáliából barbár északi tájakra húzódó zsidók új lakóhelyét héberül Szkithiának (*Askenáz*) nevezték, antik földrajzi toposz felhasználásával "a barbárok földje"-nek,⁶ mint ahogyan, ettől függetlenül, a magyarokat is szkitháknak tekintette a nyugat-európai világ. A spanyolországi (Hispania) zsidók a messzi Sze fár adban⁷ érezték magukat, és úgy tartották, azóta lagnak ebben az országban, amióta Salamon király (i. e. X. század) hajókat küldött Tarsisba.⁸

Az ókorban Róma, majd keleti örököse, Bizánc – és tágabb értelemben az egész keresztény világ héberül – *Edom* lett, Jákob bátyja, Ézsau másik nevéről.⁹

² Scheiber Sándor, "A Szentföld a középkori zsidóság tudatában", in: *A zsidó állam* (H. n. [Kispest]: Általános Cionista Blokk, é. n. [1948]), pp. 28–35.

³ A középkori zarándoklatokról néhány éve kiváló könyvet adott ki Csukovits Enikő, *Középkori magyar zarándokok* (História Könyvtár: Monográfiák, 20) (Budapest: História – MTA Történettudományi Intézete, 2003). A diplomaták és a török fogságból szabadulók úti jegyzeteihez a közelmúlt szakirodalmából Tardy Lajos (1914–1990) munkái szolgálhatnak kalauzul.

⁴ Samuel Krauss, "Die hebräischen Benennungen der modernen Völker", in: Salo W. Baron & Alexander Marx, Eds., *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut, 1874–1933* (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1935), pp. 379–412.

⁵ Jer. 25,26 stb.

⁶ Michael Toch, "The Formation of a Diaspora: The Settlement of Jews in the Medieval German Reich", *Aschkenas*, 7 (1997), pp. 11–34.

⁷ Obadja 1,20. – *Sze fár ad* neve eredetileg talán az asszír királyfeliratokból ismert Szpada, Nyugat-Kis-Ázsiában (Szardeisz), a hellénisztikus korban a Boszporusz térsége.

⁸ I. Reg. 10,22. – Lehetséges, hogy az egyelőre ismeretlen Tarsis Földközi-tengeri kikötő volt (ide indult Jónás próféta hajója Jáfó- / Jaffából), de azonosítása a bányáiról nevezetes hispaniai Tartésszosz (Sztrabón, *Geographika*, III, 2,11 stb.) kikötővárossal roppant bizonytalan.

⁹ Gen. 36,1.

Az Edom nevet később szűkebben a német-római császárságra használták.¹⁰ A középkorban az a világ, amelyben az askenázi zsidók éltek, két szembenálló félre tagolódott: *Edom* és *Jismaél*, a kereszténység és az iszlám világa. Ábrahám mellékfeleségétől született – elsőszülött! – fia, Jismaél / Izmael,¹¹ az arab népek ősatya,¹² az iszlám országok nevét adta. Edom, az ókori Izrael délkeleti szomszédja, a közeli ellenséget jelentette. Franciaországot *Carfat*-nak nevezték, egy ókori föníciai városról (*Cárefat* / Szarepta),¹³ amely Elő-Ázsiából nézve (észak-) nyugatinak számított, mint Franciaország az Itáliában élő zsidók számára. Görögország (az Oszmán-török birodalomban: Rumélia) *Jáván* (Iónia nevéből¹⁴); Anatólia / Kis-Ázsia népei (Örményország / Törökország / Konstantinápoly) *Úc*,¹⁵ az örmények, ritkábban, *Tógarma*¹⁶ vagy *Amálék* is,¹⁷ a Kis-Ázsiában az örményeknél később megjelenő törökök pedig, földrajzi alapon, szintén *Tógar* / *Tógarma*. Az iszlám országai, a muszlimok (maga az Oszmán-török birodalom is) *Jismaél*. Jemen neve *Témán* volt.¹⁸ Askenáz apja, *Gomer*,¹⁹ olykor a Germania név helyett szerepelt. A csehek, és tágabb értelemben a szláv népek, népi szómagyarázattal, a lat. *slavi* héber ekvivalensével, a *Kená'an* / *Kanaán*²⁰ nevet kapták. A keletebbre élő szlávok *Kédar*,²¹ a horvátok *Gebal* (Büblösz) / *Geval*, a *hrbet* / *gebel* / *džsebel*, 'hegy' szavak egybecsengése alapján. Ukrajna, amelynek többségi vallása a görög-keleti kereszténység, *Jáván*. *Ézsau* hol a keresztény országokat jelentette, a kora középkorban különösen Bizáncot, hol meg az arabokat.²² Angliát így hívták: "part / sziget a tengerben" / Szigetország (*Ijje ha-Jám*)²³ vagy "a föld legszélei (*Kecé ha-Arec*).²⁴ Ausztria: *Szē'ir ha-Hori*²⁵ vagy *Bené Hét*, "Hét fiai"; csak a XX. században tudtuk meg az ékírásos történeti forrásokból, hogy ezek a biblikus elnevezések²⁶ tulajdonképpen mit jelentettek

¹⁰ Az ókorban *Edom* a római birodalmat jelentette; az elnevezést a német-római császárság örökölte.

¹¹ Gen. 16,11.

¹² Gen. 25,12 skk. A genealógiai jegyzék dél-arábiai törzsek neveit foglalja magában.

¹³ I. Reg. 17,9 sk. stb.

¹⁴ Iónia adott nevet a görögöknek a mezopotámiai akkádban (*Iadnana*, *Iavani*), az óperzsában (*Iauna*), a szanszkritban (*javana*) stb.

¹⁵ Hiob 1,1.

¹⁶ Gen. 10,3; Ez. 27,14 stb.; az asszír feliratokban anatóliai térség (Tilgarimmu).

¹⁷ Ézsau unokája: Gen. 36,12; tőle származik Hámán (Eszter könyve); Jisraél ádáz ellensége, aki az elpusztításukra tör. A Bibliában és a későbbi hagyományban Jisraél a sivatagi vándorlás óta meg akarja semmisíteni.

¹⁸ A Bibliában Ézsau unokája: Gen. 36,11; Dél-Arábia.

¹⁹ Gen. 10,2 sk.; a kimmerek (az asszír feliratokban: *gimrta*).

²⁰ Vö. Gen. 9,25: "szolgák szolgája".

²¹ Eredetileg arabiai törzs.

²² Érdemes megjegyezni, hogy Ézsau a Bibliában Jákob (a zsidók) fivére volt.

²³ Jes. 11,11 stb. Vö. Gen. 10,5 (*ijje ha-gojim*, 'a népek szigetei').

²⁴ Deut. 28,64.

²⁵ Gen. 14,6; Gen. 36,20 stb. A Bibliában hegy a Holt-tengertől délkeletre. Valószínűleg a hangkép alapján választották Ausztria nevéül.

²⁶ Gen. 23,3 stb.

eredetileg: az első Elő-Ázsia i. e. harmadik–második évezredi hurri népességét, a második az i. e. második évezredi Hatti (a hettiták) kanaáni utódállamait; a hettiták éppen ennek nyomán kapták a történeti irodalomban használatos mai nevüket. A *bené Hét* elnevezéssel a középkorban az osztrák zsidókat különböztették meg a Rajna-vidék zsidó lakosságától, mindkét nép a némettel rokon jiddist beszélte, de a héber *bét* (n) betűt (*ch*) az előbbiek keményen ejtették, az utóbbiak lágyan (*b*). Alkalmilag felbukkan középkori szövegekben *Élám* neve is, a görög *Elümais* kisebb módosítással *Alemanija* lett: Alemania / Németország. Szórványosan más bibliai neveket is felkaptak: *Elisa* vagy *Kittim* = Ciprus, *Tarsis* = Dél-Törökország, *Dódanim* / *Ródanim* = Rhodosz stb. *Amálék* általában az ellenség neve volt; a XX. században – most már hangsúlyosan csak mint biblikus irodalmi allúzió – a zsidók legfőbb ellenségének neve: a nemzetiszocialista Németországé és személyesen Hitleré.

Magyarországot a zsidó szerzők a középkorban gyakran nevezték *Hágárnak*.²⁷ Hágár a Bibliában Ábrahám pátriarcha egyiptomi mellékfelesége / ágyasa volt,²⁸ fiának, Jismaélnek a fiai, mint már említettem, a dél-arab törzsek neveit viselik. Hágár nevének melléknévi alakja, *Hagri*, önálló dél-arab törzsi név.²⁹ A Septuagintában: *Agraioi*, a Vulgátában: *Agareni*. A Közel-Keleten élő zsidó szerzők, akik Magyarországról nemigen tudtak, a Bibliára támaszkodva Dél-Arábiát nevezték Hágárnak. Az arab kezdeteket a jelképes *Hagarism* névvel írta le 1977-ben, az iszlám belső hagyományának kritikájaként, egy sok vitát kiváltó tanulmány.³⁰ A *Hagar* / *Hagri* / *Higri* elterjedt név az iszlám világban, de népszerűségéhez feltehetően hozzájárul a *hidzsra* képzettársítás. A magyarok héber nevét magyarázhatja a *Hágár* és a *Hungaria* / *Hungri* / *Ungarus* stb. – Magyarország, a magyarok a VIII. század óta dokumentálható³¹ külső, idegen nyelvi neve³² – hasonló hangzása, egybecsengése. Nem zárható ki az sem, hogy a *Hágár* név elterjedésében közrejátszott a korai magyarokról mint ázsiai / török(ös) népről

²⁷ Kohn Sámuel, *Héber kútforrások és adatok Magyarország történetéhez* (Budapest: Zilahy Sámuel, 1881; reprint, Budapest. Akadémiai Kiadó, 1990), pp. 144–159: „»Hagar« mint Magyarország elnevezése”; uő, „Das Land Hagar in der hebräischen-mittelalterlichen Literatur”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 30 / NF 13 (1881), pp. 145–161, 193–201.

²⁸ Gen. 16.

²⁹ I. Chron. 5,10 stb. (törzs); I. Chron. 27,31 (személy: Dávid juhászainak előjárója).

³⁰ Patricia Crone & Michael A. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1977, paperback, 1980).

³¹ Németh András, „A Dado-levélben szereplő eredettörténet jelentősége a *Hungri* néprévvvel kapcsolatban”, in: Hermann István, szerk., *Tanulmányok Ritoók Zsigmond betenedik születésnapja tiszteletére* (Budapest: Egyetemi Széchenyi Kör, 1999), pp. 105–126.

³² Hóman Bálint, „A magyar nép neve és a magyar király címe a középkori latinságban” (1917), in: uő, *Történetírás és forráskritika* (Historia Incognita, I, no. 6) (Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2003), I, pp. 185–237; Olajos Teréz, „Adalék a (H)ung(a)ri(i) népnév és a késői avarkori etnikum történetéhez”, *Antik Tanulmányok*, 16 (1969), pp. 87–90; Király Péter, „A VIII–IX. századi Ungarus, Hungaer, Hunger, Hungarius, Onger, Wanger személynevek”, *Magyar Nyelv*, 83 (1987), pp. 162–180, 314–331; Ungváry Jenő, „Qui Ungri vocantur”, *Magyar Nyelv*, 93 (1997), pp. 441–446.

(*onogur*)³³ kialakult elképzelés is. Az *Ungarus* név valószínűleg német nyelvterületről sugárzott szét Nyugat-Európában, a muszlimokra is szívesen mondták, hogy Hágár / Hágár leszármazottjai, ezek közé tartozott *Jismaél* / Izmael és az ő kevésbé ismert és alig emlegetett utódai³⁴ (lat. *Ismaelitae*).³⁵ Némelyek ide sorolhatták a magyarokat is; a St. Gallen-i kolostor évkönyveiben,³⁶ amelyek a VIII. század elejétől kezdve tartalmazznak feljegyzéseket, a magyarokat a 892. évtől kezdődően, többek között a kolostor barbár feldúlása (926),³⁷ illetve nyugat-európai rabló kalandozásaik utolsó eseménye kapcsán – I. (Nagy) Otto német király legyőzte az Augsburgot ostromló magyarokat (955)³⁸ – az *Agareni* névvel emlegetik; az egyik szerkesztő, IV. Ekkehard (ca. 980–1056) ezt a kolostor történetében³⁹ utóbb majd kifogásolni fogja. Az *Agareni* (többes szám) nagy valószínűséggel a Hágár névvel függ össze. Nincs utalás rá a történeti irodalomban, de könnyen elképzelhető, hogy Ábrahám pátriarcha ágyasának neve a rokonság asszociációját is felkeltette. Harigerus / Heriger (942–1007) egykori bencés apáttól idézi Aegidius Aurealiensis / Orvali Egyed (XIII. század) apát: *Ungros denique notum est huic famae assentari velle, qui et iactant se a Iudeis originem ducere*, „Egyébként a magyarokról ismeretes, hogy egyetértenek azzal a szóbeszéddel, sőt, büszkélkednek is vele, hogy ők a zsidóktól származnak.” Ejzik Tirna / Isaac Tyrnau (a RIT) (ca. 1380/1385–1450) a XV. század első felében már Magyarországon is magától értetődően használja a magyarok / Magyarország *Hágár* elnevezését. A velencei rabbinikus bíróság egyik tagja Elias Levita / Élijáhu ben Aser ha-Lévi (1469–1549) *Babur*-jának (1518) rabbinikus

³³ Az *onogur*, 'tíz nyíl' elnevezés közkeletű magyarázat szerint a 7 magyar és 3 kabar törzs szövetségét jelöli.

³⁴ Gen. 25,13 skk.

³⁵ Hieronymus / (Szent) Jeromos: „*Abraham de ancilla genaret Ismabel, a quo Ismaelitarum genus, qui postea Agareni et postremum Saraceni dicti.*” – Sevillai Isidorus, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis) (1911), IX, 2,6: „*Ismael filius Abraham, a quo Ismaelitae, qui nunc corrupto nomine Saraceni, quasi a Sarra, et Agareni ab Agar.*”

³⁶ *Annales Sangallenses maiores*, ed. Ildephonso ab Arx, apud: Georgius Henricus Pertz, [*Annales et chronica aevi Carolini*] (Monumenta Germaniae Historica: Scriptores in folio, 1) (Hannoverae: Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, MDCCCXXVI; reprint, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976, 1963), pp. 72–85, ad a. 892, 899, 900, 902, 908, 909, 910, 913, 925 (lásd alább), 943, 955 (lásd alább). – Albinus F. Gombos, *Catalogus fontium historiae Hungariae*, I (Budapestini: MCMXXXVI), p. 199 skk., no. 462. – Az ismétlődés arra vall, hogy az *Agareni* név legalább fél évszázadon át mint a magyarok neve rögzült.

³⁷ „*Agareni monasterium sancti Galli invaserunt*”, uo., p. 78, ad a. 925.

³⁸ „*Otto rex cum Agarenis pugnabat...*”, uo., p. 79, ad a. 955. – A híres szakasz magyarul in: Györffy György, szerk., *A magyarok elődeiről és a bonfoglalásról. Kortársak és krónikások bírádsái* (Nemzeti Könyvtár) (Budapest: Gondolat Kiadó, 1975), p. 256.

³⁹ *Casus sancti Galli*, ed. Ildephonso ab Arx [Ildefons von Arx], *Scriptores rerum Sangallensium*, in: Georgius Henricus Pertz, Ed., [*Annales, chronica et historiae aevi Carolini*] (Monumenta Germaniae Historica: Scriptores in folio, 2) (Hannoverae: Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, MDCCCXXIX; reprint, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976, 1963), p. 119: „*Qui autem Ungros Agarenos putant, longa via errant.*” – Albinus F. Gombos, *Catalogus fontium historiae Hungariae*, II (Budapestini: MCMXXXVI), p. 448 skk., no. 1032.

approbatiójában R. Jozsef ben Abraham Hagri, azaz “magyar”, patronymikonja alapján esetleg betért.

Az európai országokban élő zsidók eredet-mítoszai⁴⁰ nem sokban különböznek maguknak az európai népeknek a középkori elképzeléseitől őstörténetükről. Ugyanazok a források: a Biblia,⁴¹ illetve a Biblia és a trójai háború. A középkori héber földrajzi nevekhez hasonló a magyar krónika-irodalomban a magyarok bibliai származtatása.⁴² Anonymus, (III.) Béla király (1172–1196) jegyzője a *Gesta Hungarorum*-ban a *moger* / magyar nevet *Magog* legendás szkítha király nevéből eredezteti: hozzáköti a középkorban roppant népszerűségnek örvendő Góg és Magóg legendához,⁴³ amelynek első nyoma a Bibliában található meg,⁴⁴ de történeti gyökerei az i. e. VII. századi Elő-Ázsiában háborúzó iráni népekhez vezetnek vissza; a Magóg ~ szkítha ~ magyar azonosítás visszhangja Ady Endre költői belépője is: “Góg és Magóg fia vagyok én, / Hiába döngetek kaput, falat...”⁴⁵ Góg neve *Gúgu* / Gügész lüdiai király (ca. 685–645) nevéből jött, történetét Assur-bán-apli asszír király (668–627) feliratából ismerjük; az Elő-Ázsiát uralmuk alá hajtó “északi népek” a szkíthák voltak.⁴⁶ Kézai Simon krónikájában (1283 k.)⁴⁷ található az a tudós állítás, hogy az óriás *Menroth* / Ménrót, Hunor és Magyar apja, a magyarok őse nem más, mint a bibliai⁴⁸ *Nemproth* / Nimród, későbbi krónikákban⁴⁹ *Nemroth gigas*. Mindkét genealógia bevonja a magyar őstörténetbe a szkíthákat (*Scythae*): Anonymusnál Magóg, Jáfet fia Szkíthia első királya; Kézainál Ménrót, az óriás apja Thana, aki – a genealógiát visszacsatolva a Bibliához – Jáfet⁵⁰ véréből származik, a Biblia azonban nem ismeri, ellenben Pompeius Trogus (i. e. I.

⁴⁰ Bernard D. Weinryb, “The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography”, in: Meir Ben-Horin, Bernard D. Weinryb & Solomon Zeitlin, Eds., *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman* (Leiden: E. J. Brill – Philadelphia: Dropsie College, 1962), pp. 445–502.

⁴¹ Gen. 10, mindenekelőtt. – Arno Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, I–IV (6 kötetben) (Stuttgart: Hiersemann, 1957–1963).

⁴² Krausz Sámuel, “Nemzeti krónikáink bibliai vonatkozásai”, *Ethnographia*, 9 (1898), pp. 9–27, 109–118, 197–203, 293–305, 348–354; és önállóan is: ua. (Néprajzi Füzetek, 6) (Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 1898).

⁴³ Heller Bernát, “Góg és Mágóg”, in: *Évkönyv, 1935* (Budapest: Izr. Magyar Irodalmi Társulat, 1935), pp. 31–47.

⁴⁴ Ez. 38–39.

⁴⁵ A “fal” és “kapu”: amelyek mögé a legendában Gógot és Magógot Alexandrosz / Nagy Sándor bezárta.

⁴⁶ A bibliai Magóg országnév (!) történeti forrásokban nem azonosítható; valószínűleg önkényes szóképzés a Góg névből.

⁴⁷ Magyarul: Bollók János, in: V. Kovács Sándor, szerk., *A magyar középkor irodalma* (Magyar Remekírók) (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984), pp. 115–163; Biró Bertalan, *Magyar legendák és geszták* (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 15) (Budapest: Argumentum Kiadó, 1997), pp. 189–232.

⁴⁸ Gen. 10,8 skk.

⁴⁹ Budai Krónika: *Gesta Hungarorum* (Bude: Andreas Hess, MCCCCLXXIII).

⁵⁰ Noah harmadik fia, Gen. 10,1.

század) világtörténetében, illetve Iustinus *Historiae Philippicae* című kivonataiban ő volt az első szkítha király (*Thanais / Thanus*).

2. ALAPÍTVÁNY EREC JISZRAÉL BEN

A budai török vámnaplók két évben is (1573 és 1580) számon tartanak egy Noah nevű zsidót.⁵¹ Vámot a kereskedők fizettek, Noah nyilván kereskedő volt. Több törökkori responsumból ismerünk Magyarországon egy bizonyos Noahot ("tiszteletre méltó tanítónk, R. Noah / Noah úr"),⁵² aki végrendeletében úgy rendelkezett, hogy halála után csontjait vejei, akik üzletét öröklik, vigyék el Száfedbe (Cfat), eltemetni, és alapítványt tett a Tórát tanuló férfiak számára. Nem biztos, hogy a két Noah azonos, de az adatok kronológiailag nagyjából illeszkednek egymáshoz. A személy körüli homályt növeli, hogy a szóban forgó responsumok egyike a hagyatéktevőt, szokásos módon, a "Reuvén" fedőnévvel említi. Az egyik responsum szerzője azonban, R. Jozsef ben Mose mi-Trani (1568–1639), Törökország szefárdi főabbija, aki egy időben Száfedben volt rabbi, a "Reuvén"-re vonatkozó kérdést megválaszolva megnevezi R. Noahot.⁵³ Több más responsumból⁵⁴ pedig megtudjuk, hogy az alapítványok "Reuvén-" / R. Noahja budai volt. Csábító, és nem önkényes következtetés, hogy az alapítványokkal és az elhunyt csontjainak Száfedbe szállításával foglalkozó responsumokat összekapcsoljuk egymással, és valamennyit esetleg a vámnaplók Noahjával is.

A budai Noah úr végrendeletének két pontjából úgy támadt. A szóban forgó responsumok ezeket az ügyeket kísérik nyomon, közel háromnegyed évszázadon át. Megjegyzendő, hogy mind Buda, mind *Erec Jiszraél* az Oszmán-török birodalom része volt, s ebből következőleg Noah úr végakaratainak vitás ügyeiben fennállt a törökországi rabbik illetékessége.

Magát a történetet apró darabkákból kell összerakni. Noah úrnak két házasságából csak leányai születtek, az elsőből három, a másodikból kettő.⁵⁵ Három idősebb leányát még életében férjhez adta, az egyiket, ahogyan a szokás előírja, egy tudós férfihoz (*talmid hákbám*), a másik kettőt kereskedőkhöz. Üzletét / vállalkozását (*hanujja*) végakarata szerint a két kereskedő vő örökölte. A már említett R. Jozsef mi-Trani – feltehetően a család kezdeményezésére – a budai rabbi kérése alapján úgy döntött, hogy az örökség e részét nem kell kiterjeszteni

⁵¹ MZsO XVIII, p. 218 és 267.

⁵² Shlomo J. Spitzer & Komoróczy Géza, *Héber kútforrások Magyarországon és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig* (Hungaria Judaica, 16) (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 2003), p. 554. – Alább: Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*.

⁵³ Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 551 skk., no. 126.

⁵⁴ A R. Noah hagyatékaival foglalkozó responsumok: Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 551 skk., no. 126; p. 556 sk., no. 127; p. 569 skk., no. 132; p. 606 skk., no. 141; p. 625 skk., no. 148; p. 736 skk., no. 175, kül. p. 742 sk.

⁵⁵ Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 556 sk., no. 127.

ni a két kisebbik leány majdani férjeire. Noah úr ugyanakkor meghagyta, hogy vejei közül az egyik majd vigye el a csontjait *Erec Jiszraél*-be. A készkiadásokon felül jelentősebb összegű (8 000 *levana* / *akce*) jutalomdíjat rendelt erre a célra, "hogy teljes szívvel végezze a dolgot".

A csontok másodlagos eltemetését (*likkut 'acámot* / lat. *ossilegium*)⁵⁶ *Erec Jiszraél* földjében a zsidó hagyomány a Bibliára⁵⁷ támaszkodva a különös jámborság jelének és a halál utáni bűnbocsánat eszközének tartotta.

Végakarátában R. Noah több adományt / alapítványt (*keren kajjemet*, "állandó alap") is létrehozott a vagyonából: az ilyen "lekötött (összeg)"-eket (*heszger*) csak az örökhagyó által meghatározott célra lehetett felhasználni. R. Efraim ha-Kohén (1616–1678), az 1670-es évek nagy tekintélyű budai rabbija így írt róla: "igaz ember volt, nagy dolgot tett, füleket szerzett a Tórához,⁵⁸ szíve indíttatására több ezer *groszt*-t adományozott saját zsebéből Szaloniki szent község talmud-tórájának, valamint a Tóra tanulóinak Jeruzsálemben és Cfatban. További adományokat is tett, ahogyan azt mindenki tudja, szegény leányok kiházásítására."⁵⁹ Eszerint Noah úr alapítványi adományai a következők: Budán alapítvány szegény leányok kiházásítására (*bakbnászat kalla*); Szalonikiben alapítvány a talmud-tóra céljaira; Jeruzsálemben és Száfedben (Cfat) alapítvány a tanuláshoz élő jámbor férfiak eltartására. A végakarát, melynek további részleteit nem ismerjük, nyilván nem hagyta magukra – azaz örökség nélkül – azokat a leányokat sem, akik az üzletből nem örököltek: a tudós férfi második feleségét (ha még élt) és a második házasságából való két hajadon leányt, de a responsumok csak a vitás ügyekkel foglalkoztak.

A hagyaték pontos értékét kiszámítani, természetesen, nem tudjuk, de sejtethető, hogy Budán Noah úr egyike volt a leggazdagabb zsidó kereskedőknek. Jámbor, vallásos zsidó, ez is kétségtelen. Végso rendelkezéseiből, közvetve, kiolvasható, hogy közelebbi kapcsolatban állt Szaloniki valamelyik zsidó községével, és talán az is, hogy megérintette őt a száfedi új vallásosság, a XVI. században kivirágzó misztika (*kabbála*). Nem lehetetlen, hogy családlilag kötődött mind az askenázi, mind a szefárdi községhez: Szalonikiben, de akár Budán is, ez nem volt meglepő. A Szülejmán szultán által áttelepített / deportált budai zsidók egy része Szalonikibe került, önálló községük a XVII. század végéig fennmaradt, más helybeli zsidó községektől határozottan elkülönült.

Noah úr halála után az üzleti örökösök, két veje, a kereskedő sógorok, megállapodtak egymással, hogy az örökségből a csontok újratemetésére elkülönített

⁵⁶ Samuel Krauss, "La double inhumation chez les Juifs", *Revue des Études Juives*, 99 (1934), pp. 1–34; Eric M. Meyer, "Secondary Burial in Palestine", *The Biblical Archaeologist*, 33 (1970), pp. 17–21; új lenyomatban in: Edward F. Campbell, Jr. & David N. Freedman, Eds., *The Biblical Archaeologist Reader*, IV (Sheffield: The Almond Press, 1983), pp. 91–114.

⁵⁷ Gen. 50 elbeszéli, hogy Jákob halála után fia, József, Egyiptomból Kanaánba vitte a tetemét, és eltemette a Makhpela mezején lévő barlangban. József csontjait Mózes vitte el Egyiptomból (Ex. 13,19).

⁵⁸ Értsd: gyarapította a Tórára hallgatók számát.

⁵⁹ Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 742 sk.

jutalomdíj és költségterítés összesen csupán 5 000 *akse* lesz, úgy ítélték meg, ennyi éppen elég. Sorsot húztak, és "Lévi" (szintén fedőnév), akire a sors esett, vállalta, hogy teljesíti apósa végakarátát. Amikor azonban hazatért *Erec Jisraél*-ből, a jutalomdíjon felül igényt támasztott a végrendeletben a készkiadásokra szánt összegre is, arra hivatkozva, hogy az utazás során az előre becsültnél sokkal több költsége merült fel. Ebben az ügyben is R. Jozsef mi-Trani hozta meg a döntést: igazat adott "Lévi"-nek.

Az eset pénzügyi elszámolásra koncentráló leírása mögött, mellékesen, felvillan a keleti utazások számos viszonytárgya. "Lévi" útja, amit róla a R. Jozsef ben Mosénak feltett kérdés említ, hasonló nehézségekkel járt, mint – például – egy évszázaddal korábban Pécsváradi Gáboré (1519 k.).⁶⁰ A másodlagos temetkezések Jeruzsálemben, Hebronban, a XVI. század óta Száfedben is, valóságos idegenforgalmi üzletgárrá fejlődtek. Csontjainak szentföldi eltemetetésével, aki megegyezhetett, Jákob pátriarcha nyomában járt.⁶¹ Az *Erec Jisraél*-be igyekvő európai zsidók – alijázók⁶² és zarándokok – között nem egy akadt, aki kegyes céllal, akár megbízásból is, úti poggyászában titokban csontokat vitt: hogy a szent helyek valamelyikének közelében végső nyughelyükre tegye őket. "Lévi" már Konstantinápolyban hallotta, hogy a kikötőkben a vámosok minden csomagot átvizsgálhatnak és ellenőriznek, és azoktól, akik csontokat visznek magukkal, külön díjat szednek; hogy a végzálást elkerülje, apósa földi maradványait el kellett rejtetnie. Szidónban, ahol kikötöttek,⁶³ a hajó egy másik utasánál, annak bosszúságára, a vámosok megtalálták elhunyt férje csontjait, ezért az egész hajót átkutatták, és ő is kénytelen volt megfizetni a 100 tallér díjat. A sírhelyért Száfedben fizetnie kellett mind a városnak, mind a temetőt gondozó Szent Együletnek (*Hevra Kaddisa*). Viszont így a csontok a legjobb sírhelyek egyikét kapták meg.⁶⁴

A több szálon futó hagyatéki ügyben legalább megközelítő dátumokat csak a responsumok szerzőinek életrajza szolgáltat. Az első responsumot R. Jesaja ben Avraham Horowitz ha-Lévi / *Ha-Selah ha-Kados*⁶⁵ (1565–1630) írta, korának tekintélyes tudósa, aki a kérdéses idő táján (1614–1621) Prágában volt

⁶⁰ Magyarul: Pécsváradi Gábor, *Jeruzsálemi utazás*, ford. stb. Holl Béla (Magyar Ritkaságok) (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1983). – Hatala Péter, "Pécsváradi Gábor szent Ferenc rendi szerzetesnek utazása a Szentföldön 1514-ben", *Magyar Sion*, 4 (1866), pp. 183–194, 261–273, 352–372; Takács Ince, "Ferencsek és a Szentföld", "Néhány jelesebb magyar ferences a Szentföldön", in: Zadravecz István, szerk., *A Szentföld* (1927; Budapest: A Szentföld Magyarországi Biztosi Hivatala, 1931²), I, pp. 268–292, 293–301, resp.; Holl Béla, "A középkori magyar Jeruzsálem-járás és Pécsváradi Gábor utazásának néhány tanulsága", in: Fügedi Erik, szerk., *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról* (Budapest: Gondolat, 1986), pp. 269–294.

⁶¹ Gen. 49,29.

⁶² Alija / *alija* / *alijah*: 'felmenetel'; ebben az összefüggésben: 'áttelepülés Erec Jisraélbe'.

⁶³ Szidón közelebb van Száfedhez, mint Jaffa, a Jeruzsálemben utazók kikötője.

⁶⁴ Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 570.

⁶⁵ Rabbinikus irodalmi neve könyve címének (*Sené lubot ha-olam*) akronymiaja.

rabbi, ezután alijjázott; R. Horowitz csak a költségtérítés ügyével foglalkozott,⁶⁶ talán éppen saját utazásának személyes tapasztalatai alapján. A száfedi alapítvány dolgaival tárgyaló, fentebb említett tekintélyek mind a XVII. század első felében működtek, egyikük 1635-ben meghalt. Az utolsó responsumot az ügyben – a, mellesleg, sabbatiánus – R. Jozsef ben Jichak Almosznino (1642–1689) írta,⁶⁷ életrajzi adataiból következően biztosan már a XVII. század közepe után, feltehetően Belgrádban, ahol apósa, a budai származású R. Szimha (Efraim) ben Gérson ha-Kohén Freudeman⁶⁸ (1622 k.–1669 e.) rabbiságát örökölte (1670 k.), s talán éppen e közvetett budai kapcsolat miatt fordultak hozzá, hogy az elhúzódó vitát végre lezárhassák. Mindezt mérlegelve, valószínűnek látszik, hogy Noah úr valamikor 1610 k. halt meg, talán a XVII. század második évtizedében. Maradványainak exhumálása – a szokásoknak megfelelően – legkorábban a temetés után egy évvel történt. Az *ossilegium*-ra Száfedben az 1620-as években kerülhetett sor.

A másik ügy, amely R. Noah végrendeletéből támadt, a száfedi (Cfat) alapítvány. “A zsidók, amikor megöregedtek, ha van rá pénzük, felkeresik a Szentföldet és Jeruzsálemet, még mindig abban reménykedve, hogy a világ valamennyi országából újból saját országukban találkozhatnak össze, s ott az uralmat is magukhoz ragadhatják. A vagyonos zsidók ezeket a jeruzsálemieket támogatásban részesítik, mert ott nem lehet pénzt keresni, sőt, egyáltalán nincs pénz” – írja 1554-ben Hans Dernschwam (1494–1568),⁶⁹ egy időben a Fugge-
rek budai kirendeltségének pénztárosa, aki jól ismerte a Törökországban élő zsidók körülményeit. A R. Noah által létrehozott “állandó alap” (*keren kajjemet*) arra szolgált, hogy eltartson négy tudós férfit (*talmid hákhám*), két szefárdit és két askenázit, akik kizárólag a Talmud és a *halákha* tanulmányozásának szentelik életüket (“rendszeresen tanuljanak, déltől éjfélig”).⁷⁰ A tanulás ilyen esetekben az elhunytért mondott imát jelenti.

R. Mose ben Hajjim (1615 k.–1685) szaloniki rabbi szerint⁷¹ R. Noah az alapítvány gondozását nővére, Ziszli (Süssl) gondjára bízta, azzal, hogy nővérének halála után Süssl asszony veje tartsa kezében. A vő, Jaakov, maga is Száfedben élt. Egy idő múlva Jaakov átköltözött Jeruzsálembe, és az alapítványt is oda akarta átvinni. Emiatt vita támadt közte és a száfedi község között. A száfediek élénken tiltakoztak szándéka ellen. A vitában több rabbitol kértek állásfoglalást. A jeruzsálemi R. Smuél ibn Szid (ca. 1560–1635) azt a döntést hozta, hogy az alapítvány áthelyezése Jeruzsálembe jogos lehet. Josijáhu ben Jozsef Pinto (1565–1648) damaszkuszi rabbi, aki korábban egy ideig Száfedben

⁶⁶ Szavait idézi, és csatlakozik hozzájuk, R. Jozsef ben Mose, lásd Spitzer & Komoróczy, *Héber kiírtforrások*, p. 551 skk., no. 126, kül. p. 552 (héber), p. 554 (magyar).

⁶⁷ Spitzer & Komoróczy, *Héber kiírtforrások*, p. 625 skk., no. 148.

⁶⁸ A *Szimha* név német megfelelője.

⁶⁹ Hans Dernschwam, *Erdély – Besztercebánya – Törökországi útinapló*. Közreadja Tardy Lajos (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984), p. 276.

⁷⁰ Spitzer & Komoróczy, *Héber kiírtforrások*, p. 607.

⁷¹ Spitzer & Komoróczy, *Héber kiírtforrások*, p. 606 skk., no. 141.

élt, határozottan állította,⁷² hogy az alapítványnak a végakaratban foglalt rendeltetési helyen kell maradnia, azaz Száfedben. A hebroni R. Eliezer ibn Arha (1580–1651), aki fiatal korában Száfedben tanult, homályos választ adott: az alapítvány célja a kegyes tanulás támogatása, és ez a cél bárhol elérhető, Száfedben, Jeruzsálemben, de akár Budán is.

Nehéz nem ironikusan értékelni a szakvéleményeket. Mind a száfedi, mind a jeruzsálemi rabbinak saját városa felé hajlott a keze, a hebroni rabbi érdektelen volt az ügyben, ő bármelyik megoldást elfogadhatónak tartotta. A jeruzsálemiek azonban, igazuk tudatában, nem tétováztak: az alapítvány megbízottját, aki a pénzt Jeruzsálemben át Száfedbe vitte volna, feltartóztatták, és a pénzt maguknál tartották, Száfedet egyszerűen levélben értesítették lépésükről.

Száfed kisugárzása a XVI. században volt a legerősebb, R. Jichak Luria (a "szent" ARI) (1534–1572), a nagy misztikus; R. Joszéf ben Efraim Karo (1488–1576), a *Sulhan arukh* szerzője; R. Mose ben Joszéf mi-Trani (1500–1580), a R. Noah ügyében responsumot író R. Joszéf ben Mose apja; R. Hajjim Vital Calabrese (1542–1620), a kabbalista korában,⁷³ az itt élő zsidók, a szefárdi, askenázi, olasz és észak-afrikai község *Erec* egyik szent városának tekintették, Jeruzsálemmel, Hebronnal, Tiberiasszal egy sorba állítva városukat. Száfed kisugárzása megérinthette a budai kereskedőt is, ezért foglalta végrendeletbe, hogy ott legyen eltemetve, és sírja fölött négyen imádkozzanak szüntelenül. A XVII. század középső harmadában Száfednek már kezdett csökkenni a jelentősége, a diaszpóra számára ismét Jeruzsálem lett a vallásosság mágneses pólusa. R. Noah alapítványának gondnoka, Jaakov, nyilván ekkortájt, az 1630-as évek elején költözött el Jeruzsálembe, úgy gondolhatta, hogy ott könnyebben talál olyan férfiakat, akik az alapítvány céljait szolgálják. A pénz jól jött Jeruzsálemnek, de hiányzott Száfedben: a két szent város vallási testületei vitába keveredtek egymással. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy a harmincéves háború (1618–1638) egyébként is nagyon lecsökkentette az európai zsidók anyagi lehetőségét az adakozásra, minden összegért érdemes volt harcolni, ezért is volt fontos a R. Noachtól származó pénz sorsa.

Függelék R. Noah történetéhez, hogy unokája, egyik leányának gyermeke, Hanos / Hanus, Joszéf leánya, aki apai ágon is a város előkelő (rabbi) családjából származott, kiskorúként ment férjhez, és bár a házasság – a férj testi alkalmatlansága miatt – elhátatlan maradt, nem sikerült elválnia. R. Efraim ha-Kohén az 1670-es évek első felében folyamatosan foglalkozott az ügyével,⁷⁴ és méltányosnak tartotta (volna), hogy a szerencsétlen nőt, származására tekintettel, a rabbinikus bíróság "visszahelyezze jogaiba".

R. Noah történetéről csupán a végrendelete nyomán támadt ügyekből van tudomásunk. Nem gondolhatjuk azonban, hogy a budai zsidók között egyedül ő volt olyan gazdag, mint amilyennek a történet mutatja. Hozzá hasonló va-

⁷² Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 569 skk., no. 132.

⁷³ Vital a XVI. század végén Száfedből áttelepült Jeruzsálembe, majd Damaszkuszba.

⁷⁴ Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 736 skk., no. 175.

gyonos kereskedők többen is lehettek a városban, ugyanúgy kapcsolatokkal Szaloniki vagy más törökországi városok zsidó kereskedőivel. A jeruzsálemi Pinkasz 1629-ben említi egy bizonyos, Budáról származó Mirjamot.⁷⁵ A vallásos zsidók erényét, a jótékony adakozást, bizonyára szintén többen gyakorolták Budán. R. Noah unokája előkelő rabbik családjába ment férjhez, s ha a házasság balul ütött is ki, azt mindenképpen jelzi, hogy a zsidó községi elit – rabbik, vagyonos kereskedők, csak a tanulásnak élő tudós férfiak – nemzedékeken át fennmaradt.

A zsidók zarándoklataiban a XVIII. században sem volt fennakadás. A török Rodostóban élő Mikes Kelemen írja Jeruzsálemről (1757): “Húsvétra pedig mindenünnen oda (értsd: Jeruzsálembe) gyülekeznek, de sőt még a zsidók is elmennek, hogy csak a régi templomoknak a helyit megláthassák.”⁷⁶ A török hatóságok kielégíthetetlen mohósága, mely minden utazót megsanyargatott, hogy már a partra lépéskor minél több pénzt szedjenek ki belőle, felbukkant egy XVIII. századi magyar kalandor, Kalmár György döcögő hexameteres versezetében is, aki keleti utazása során 1755-ben szállt ki a hajóról a Kármel-hegy alatt (a mai Haifában).⁷⁷

3. BUDÁN ÁT JERUZSÁLEMBE A XVII. SZÁZADBAN

Törökország fontos volt az askenázi zsidók számára, s közelebbről, sok reményt fűztek hozzá. Egy hadrianopoliszi (Adrianopol / Edirne)⁷⁸ zsidó, Jichak Carfati valamikor a XV. század közepén – vagy második felében – egyenesen felhívást intézett az askenázi zsidó világhoz, benne a magyarországi zsidókhoz is,⁷⁹ hogy települjenek át Törökországba: “Tógarma az út az élethez.” Ez már Bizánc elfoglalása (1453) után történt: Törökország kezében volt a Balkán nagy része és egész Kis-Ázsia. A zsidók befogadásával gazdasági, kereskedelmi kapcsolatait akarta föllendíteni. Jichak Carfati felhívására Ausztriából és Magyarországról is érkeztek zsidók Törökországba. Az út az élethez a zsidók számára nem pusztán a megmenekülés a keresztény országok hatalmából, az üldöztetés elől: legalább annyira út *Erec Jisraél*-be is.

A Nyugat-Európából *Erec Jisraél*-be tartó zsidó zarándokok, ha tartottak a Földközi-tenger kockázataitól, vagy ha zárva maradtak előttük az itáliai kikötők, a szárazföldön két megszokott útvonal között választhattak. Az egyiket német útleírásból ismerjük a legpontosabban: Nürnberg – Posen (Poznań) – Lublin – Lemberg – Oláhország (Havasalföld) – Samsun – Fekete-tenger – Konstantinápoly – Aleppo – Damaszkusz – Jeruzsálem. Ezen az útvonalon

⁷⁵ MZsO XVI, p. 385, no. 25.

⁷⁶ *Törökországi levelek*, no. 201.

⁷⁷ Szepesi Attila, “Egy furcsa szerzet, a költő, fantasztá, nyelvtudós és vagabund Kalmár György Kármel-hegyi utazása 1755-ben”, *Múlt és Jövő*, ÚF 13, no. 1 (2001), pp. 14–18.

⁷⁸ A Marica partján; akkor az Oszmán-török főváros.

⁷⁹ Spitzer & Komoróczy, *Héber kútforrások*, p. 223 skk., no. 50.

feküdt a podóliai Kamenyec, Kamenyec-Podolszki,⁸⁰ Podólia quasi-fővárosa a Szmotrycs folyócska partján. Itt volt a lengyelországi és litvániai zsidó községekből útnak induló zarándokok és kivándorlók gyülekező helye / kiinduló állomása. A város elvben csak három napra engedélyezte a zsidók tartózkodását, de mindig sok zsidó fordult meg benne. Bohdan Chmielnicki (1595–1657) ukrainai (Zaporozsje) hetman / atamán kozákjai elől temérdek nép menekült erős falai mögé 1648-ban és 1652-ben. Vesztükre: a lengyel–litván uralom elleni kozák felkelés során zsidó lakosságát kegyetlenül lemészárolták. 1672 és 1699 között a város határállomás volt, török uralom alatt állt, az utazók számára ez sok előnnyel járt.

A másik útvonalat egy jiddis nyelvű útleírás / útkönyv (*Darkhé Cijjon*, „Cijjon útjai”, 1650)⁸¹ írja le. Ez az út Bécsen és Budán át vezetett. A szerző, Mose ben Jisraél Naftali Hirsch Porges / Präger (ca. 1600–1670), Prágában született, a Pinkasz zsinagóga rabbija volt. Rokona, a fentebb már említett R. Jesaja Horowitz ha-Lévi⁸² alijjája (1621) nyomán maga is *Erec Jisraél*-be ment, magát írnoknak (*szofer* / *Schreiber*) nevezte, Jeruzsálemben mint Tóra-írnok kereste a kenyerét, majd Chmielnicki kozákjainak tömegmészárlásai után mint szentföldi küldött (*sálih*) járta az askenázi zsidó községeket, hogy a helyzetükben megrendült és bizonytalanra vált zsidókat kivándorlásra biztassa. Útkönyve ennek a célnak a szolgálatában készült, és saját úti tapasztalatait foglalja össze. Első része az útvonalakat, teendőket, költségeket stb. ismerteti; második része leírja a Jeruzsálemben elterjedt szertartási szokásokat; a harmadik rész a tanulás lehetőségeit a szent városban; a negyedik pedig az elhunytakért imádkozók körülményeit, a segélyek és támogatások lehetőségeit stb.

A kis könyv szerint Bécsből hajón Budára, innen tovább szekéren Bilográdon (Belgrád), Szofoján (Szófia), Ander Napelen (Hadrianopolisz / Edirne) át lehet eljutni Konstantinápolyba.

Mose Porges útkönyve a Bécsből hajóra szálló zsidó utazóknak hasznos tanácsokat ad budai teendőikre nézve. Császári útlevelekre volt szükség ahhoz, hogy az ember Budára – török területre – belépjen. A Bécs felől érkezők Budán a hajóból nem szállhatnak ki mindaddig, amíg a budai zsidó község magas

⁸⁰ Megkülönböztetendő a litvániai Kamieniec-Litewskitől (ma: Lengyelország). – A város neve több más változatban is használatos volt: lat.: Camenecium, orosz: Kamen(y)ec-Podolszkij, lengyel Kamieniec Podolski, török: Kamanic, román Camenița, jiddis קאַמעניץ / Kameneć stb. Ma: Kamjanecj-Podiljszkij (Ukrajna). – 1941 nyarán Magyarországról deportált zsidók tömeges kivégzésének színtere.

⁸¹ Spitzer & Komoróczy, *Héber kiírtforrások*, p. 579 skk., no. 135 (a további irodalmat lásd ott). A csak 2 – vagy talán 3 – példányban (Oxford, New York: Jewish Theological Seminary of America, Jerusalem?) fennmaradt jiddis könyvecske magyarországi vonatkozású részletét az oxfordi példány alapján kiadta és magyarra fordította Komoróczy Szonja Ráhel. – Újabb az interneten könnyen hozzáférhetővé vált Moritz Steinschneider idevágó cikke, „Beiträge zur Palästinakunde aus neueren jüdischen Quellen” (1915) és Daniel Dov Polakovic prágai szakdolgozatának kivonata, „Mose Jisraél b. Naftali Porit (Porges) a jecho dielo Darchej Cijon (1650)” (Károlyi Egyetem, 2000): <http://www.porges.net/DarkeZion.html>.

⁸² A Pinkasz zsinagógát a Horowitz család építette (1535), és közülük kerültek ki rabbijai is.

rangú vezetői el nem intézték számukra a török hatóságoknál az engedélyt. A Zsidó utcában⁸³ kell *karaván* felől érdeklődni. Három fő bérelhet magának egy, oldalt és felül szalma takaróval / gyékénnyel fedett szekeret (ekhós szekér).⁸⁴ Tanácsos Budán beszerezni azokat a ruhákat, amelyekre az utazáshoz szükség van (kendő, gyapjú kesztyű, női ruhadarabok), mert itt török módra készíttik őket. A fej köré hosszú kendőt szokás tekerni (turbán). Zsidónak Törökországban tilos zöld színt viselnie a ruháján, akár egyetlen szál fonálnyit is; az ugyanis a próféta színe.

Látható, hogy a zsidó úti forgalom rendszeres, jól szervezett és szabályozott volt Budán. A város volt a konstantinápolyi fuvarok kiinduló állomása. A török hatóságok a budai zsidó községet bízták meg a zsidók átmenő forgalmának szervezésével. Bizonyos, hogy a konstantinápolyi utak körüli teendők nem csekély jövedelmet jelentettek a budai zsidóknak.

4. "JERUZSÁLEM" A DIASZPORÁBAN

A zsidó község a hagyomány szerint nevében is szent: *káhal kados*. A szent város *par excellence* azonban mindig is Jeruzsálem volt. A XI. században úgy tartották, hogy Mainz, a keresztények számára is "szent város" (*civitas sacra*), szinte olyan, mint maga Jeruzsálem.⁸⁵ Amikor a keresztesek a zsidó községet elpusztították (1096), a krónikás ugyanúgy gyászolta és siratta, mint Jeruzsálem egykori pusztulását. Tudelai Benjámin a XII. században szentnek mondja Lunelt és Barcelonát.

Az askenázi világban sokfelé Jeruzsálemnek nevezik azokat a városokat, negyedekeket, kisebb helységeket, ahol sok zsidó él, amelyek zsidó központnak számítanak vagy híresek jámbor életükről és talmudista tudományukról. Vilna, a kelet-európai / litvániai zsidóság legnagyobb városa, *Jerúsálajim de-Lita* vagy "Észak Jeruzsáleme", Varsó egyik zsidó bolygóvárosa "Új Jeruzsálem" (*Nowa Jerozolima*),⁸⁶ Lublin *Jerúsálajim de-Polin*, Zsitomir "Volhynia Jeruzsáleme", Prága "Szláv Jeruzsálem",⁸⁷ Brody "Galíciai Jeruzsálem", Csernovic a "Prut-parti

⁸³ A mai Táncsics Mihály utca, a XVII. században zsidónegyed.

⁸⁴ Szükség esetén az utasoknak a szekéren kellett aludniuk, többen nem fértek volna el.

⁸⁵ Israel J. Yuval, "Heilige Städte, heilige Gemeinden – Mainz als das Jerusalem Deutschlands", in: Robert Jütte & Abraham P. Kustermann, Hrsg., *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (Aschkenas, Beiheft 3) (Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 1996), pp. 91–101.

⁸⁶ Isaac Bashevis Singer varsói regényei nagyjából az Aleja Jerozolimska utcában játszódik. Ez Varsó egyik főutcája, 1774-ben nyitották meg, Nowa Jerozolimából vezetett Varsóba. Az utcában épült fel a Nagy zsinagóga (1791–1793). A második világháború után a Jerozolimska megmaradt régi épületeit is lebontották, az egykori út északi részén emelték a Kultúra és Tudomány Palotáját, s itt áll Varsó központi pályaudvara. A Nagy zsinagóga épülete, újjáépítve, ma városi könyvtár.

⁸⁷ Moritz Hartmann (1821–1872) német nyelvű csehországi zsidó költő, a liberális mozgalmak egyik szereplője nevezte így a várost.

Jeruzsálem”, Szarajevo *Jerusalajm Chico*, Szaloniki “a Balkán Jeruzsáleme” (*Jerusalajm de-Balkan*), a németországi Fürth a “Bajor Jeruzsálem” volt, Majna-Frankfurt “Nyugati Jeruzsálem” / “a Nyugat Jeruzsáleme” (*Jerusalajm sel ba-Ma’arav*), Toscanában Livorno / Leghorn és Pitigliano “Kis Jeruzsálem” (az utóbbi: *La piccola Gerusalemme di Maremma*), Toledo “Szfarád Jeruzsáleme”. Amsterdamot “nagy Jeruzsálem”-nek nevezték, bizonyára a tömeges XVI–XVII. századi spanyol–portugál és lengyelországi bevándorlás miatt,⁸⁸ másik neve éppen *Mokum*, “(biztonságos) hely (*makom*)”. Bécs viszont nem volt az, gondoljunk a kiűzetésekre; ide tartozik egy adat: a bécsi magisztrátus panaszt tett III. Ferdinánd osztrák főherceg-, magyar király- és német-római császárnál (1637–1657), mindjárt trónra lépésekor, 1637-ben, hogy a zsidók “új Jeruzsálem”-et építenek a városban. Hamburgban a XX. század elején a Grindel városnegyed közkeletű neve “Kis Jeruzsálem”. Dublin (Írország) városi zsidónegyede, a Liffey déli partján, a South Circular Road környékén, ahol naggyobbrészt kelet-európai bevándorló zsidók éltek, a XX. század első felében “*Little Jerusalem*”⁸⁹ (*Jerusalajm ha-Katana*) volt. A Párizs közeli Sarcelles észak-afrikai (Algéria) zsidó bevándorlóinak lakótelepét nevezték el “kis Jeruzsálem”-nek (*La Petite Jérusalem*) stb. “Erdei Jeruzsálem”-nek (vagy: “Jeruzsálem az erdőben”) nevezték a második világháború idején a stankiewiczzi gettóból megszökött Tuvia Bielski (1906–1987) és három öccse partizán csapatának táborát a fehér-oroszországi erdőkben, Naliboki erdő: Navagrudak / Nowogródek / Naugardukas; és Nasza erdő: Lida környékén (1941–1944),⁹⁰ az előbbihez mintegy 1 200 zsidó csatlakozott, harcoltak a német megszállók ellen, s többségük életben maradt.

Magyarországhoz legközelebb a “Moldvai Jeruzsálem” feküdt, Jászváros / Jászvásárhely / Iași, és Podóliában a “hászid Jeruzsálem”, Międzyborz / Międzybuż (jiddis Mezbish, ma: Medzsibyzs, Nyugat-Ukrajna), ahol a Baál Sém Tov / Jiszraél ben Eliezer (1700 k.–1760), a haszidizmus alapítójának sírja van; egyik város sem magyarországi kapcsolatok nélkül.

Nagyszombatban a XV. században a zsidónegyed két utcáját Jeruzsálemről és Jerihóról nevezték el.⁹¹ A XVIII. század elején “Kis Jeruzsálem”-nek nevez-

⁸⁸ Lionel Kochan, *The Making of Western Jewry, 1600–1819* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 28 skk.: “A ‘Little Jerusalem’ and a ‘Great Jerusalem’”.

⁸⁹ James Joyce (1882–1941) *Ulysses*-ének (1922) szombathelyi zsidó származású regényhőshöz lásd Cormac Ó Gráda, “Lost in Little Jerusalem: Leopold Bloom and Irish Jewry”, *Journal of Modern Literature*, 27, no. 4 (Summer 2004), pp. 17–26.

⁹⁰ Allan G. Levine, *Fugitives of the Forest. The Heroic Story of Jewish Resistance and Survival during the Second World War* (Toronto – New York: Stoddart / General Distribution Services, 1998); Nechama Tec, *Defiance: The Bielski Partisans* (New York: Oxford University Press, 1993); Peter Duffy, *The Bielski Brothers* (New York: HarperCollins, 2003). – A kelet-lengyelországi és nyugat-fehéroroszországi zsidó partizán-táborok jegyzékét lásd *Holocaust Füzetek*, no. 15 (2002), p. 130.

⁹¹ Stephanus Kaprinai, *Hungaria diplomatica temporibus Matthiae de Hunyad regis Hungariae* (Vindobonae: Typis J. Thomae, 1767–1771), Pars I, liber III, dissertatio III, c. 2, § 1. – Idézi Leopold Löw [Löw Lipót], *Gesammelte Schriften*, IV (Szegedin: Ludwig Engel, 1898), p. 408 (2. jegyz.).

ték, tudósairól, Eisenstadt- / Kismartont; a XIX. században ugyancsak a “Kis Jeruzsálem” vagy “Magyar Jeruzsálem” nevet kapta Pozsony, közelebről, a pozsonyi “gettó”, ahol Moses Schreiber (1762–1839), a *Hatam Szofér* egykori jesivája nyomán az orthodox talmudisták legfőbb nevelő iskolája működött, és Dunaszerdahely, ahol a lakosság egyharmada, a Szerdahely nevű szűkebb városnegyedek tekintve többsége, zsidó volt; a “Kis Jeruzsálem” vagy “Felvidéki Jeruzsálem” nevet Munkács, ahol a század végén a lakosság többsége zsidó volt; a “Kis Jeruzsálem” névvel emlegették a XX. század elején Vácot, amelyet Cvi / Hirsch David Katzburg (1856–1937),⁹² családja⁹³ és 1892-ben megindított nyomdája tett híressé; ugyanígy “Kis Jeruzsálem”-nek hívták Kisvárdát, Büdsszentmihályt,⁹⁴ Makót. Bözöd-Ujfalut, ahol a “zsidózó” szombatosok éltek, a környék népe “szombatos Jeruzsálem”-nek mondta. Szilágykrasznát jámbor zsidók így nevezték: *Erec Jisraél zehira*, “Kis Izráel”.

1885-ben egy antiszemita képviselő országgyűlési interpellációban felhánytorgatta a kormánynak, hogy eltűri az oroszországi zsidók tömeges bevándorlását “Budapestre, az új eldorádóba, vagy mondjuk új Jeruzsálembe”.⁹⁵ NB: Tisza Kálmán miniszterelnök (1875–1890) – utolsó parlamenti felszólalásában – erélyesen visszautasította, hogy tömeges bevándorlás történék.⁹⁶ A Tanácsköztársaság (1919) után egy roppant termékeny francia antiszemita szerző-páros azt írta (1921), támadólag, hogy “egy új Jeruzsálem kezdett kialakulni a Duna két partján...”⁹⁷ Ezekkel a megjegyzésekkel állítható egy sorba Karl Lueger (1844–1910), Bécs – a városfejlesztésben hatékony – polgármestere (1897), aki hírhedtté vált vak zsidógyűlöletéről. A magyarokat mint *judeo-magyar*-okat emlegette, Budapestet *Judapest*-ként. A bécsi magisztrátus most (2012) jutott el oda, hogy a Ring egyik szakaszáról, a Lueger antiszemitizmusától való eltávolodás jegyében, levegye a volt polgármester nevét.

⁹² Egy feledésbe merült írása magyarul: Katzburg Dávid, *Igazság világa. A szocializmus a vallás megvilágításában*. Héberből átdolgozta Feldmann Sámuel (Vác: Katzburg Lipót, 1918).

⁹³ Lipman / Lipót Katzburg, Katzburg Viktor. A nyomda az alapító halála után áttelepült Pestre. További családtagok, már Pesten, az első világáború után: Mesullám Zalman Katzburg, Salamon Katzburg. Fiatal korában Izraelbe került és mint a Bar-Ilan Egyetem történepsz. professzora tevékenykedett Natanel / Nathaniel Katzburg (1922–2006).

⁹⁴ Szentmihály és Tiszabüd községek (Szabolcs vármegye), 1941 óta Büdsszentmihály, 1950 óta Tiszavasvári. A zsidók Büdön laktak, de az állami anyakönyvezés Szentmihályban volt.

⁹⁵ 126. országos ülés, 1885. május 17: *Az 1884. évi szeptember 27-ére hirdetett országgyűlés képviseletének naplója*, VI (Budapest: Pesti Könyvnyomda Rt., 1885), p. 386 sk.

⁹⁶ Tisza Kálmán: “Ami különben az elbánást általában illeti, azt gondolom, t. ház, hogy eltoloncolni valakit azért, mert Oroszországból jó és zsidó, aligha egyeznék meg egy szabad állam leggyesznerűbb fogalmaival.”

⁹⁷ Jerome and Jean Tharaud, *When Israel is King* (New York: R. M. McBride & Co., 1924), p. 190; idézi Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), p. 97. Károlyi Mihály emlékirata szerint (*Hit, illúziók nélkül*, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982) a könyvet a magyar kormányzat finanszírozta. Mindenesetre, a *Napkelet* című folyóirat 1924-ben közölte magyar fordítását. A közelmúltban az interneten is hozzáférhetővé vált; a szóban forgó IX. fejezet: <http://betiltva.com/files/tharaud09.php>.

A zsidónegyedekben többfelé Jeruzsálemről nevezték el a főutcat. A varsói Jerozolimskát már említettem. Krakkóban a Jerusalemskában volt a város egyik zsidó temetője, és az utca része lett a német megszállás alatt alig néhány kilométernyire a városközponttól, a Podgórze negyedben felállított (1942) Plaszów kényszermunka- (koncentrációs) tábornak.⁹⁸ Prágában, az Újvárosban (Nové Město) a *Jubilejní* vagy *Jeruzalémská Synagoga* az ulica Jeruzalémskában épült (1906), utóbbinak a neve azonban egy keresztény kápolnáét örökölte meg, a német megszállás alatt a Siebenbürgenstrasse nevet adták neki, a zsinagóga épületében pedig a *Zentralstelle für jüdische Auswanderung in Prag / Zentralamt für die Regelung der Judenfrage in Böhmen und Mähren* az elkobzott zsidó vagyon tárolására rendezett be raktárat.

Az (egykori) zsidónegyedre vagy a keresztény Jeruzsálemre utaló utcanevek néhány további példája, véledenszerű találatokból: Szlovéniában (Ljutomer / Luttenberg i. d. Steiermark: *Jeruzalemska cesta*), Szlovákiában (Trnava / Nagyszombat: *ulica Jeruzalemská*), Németországban (Berlin: *Jerusalem Strasse*),⁹⁹ Angliában (London: a St. John's Square-nél: *Jerusalem Passage*) stb., és éppen csak említem William Blake "Jerusalem"-ét (1804–1820),¹⁰⁰ amelyben a név, a népek táblázatát¹⁰¹ átfogalmazva, "the emanation of the Giant Albion", "a zsidókhöz" intézett szavakkal (a Chap. I utolsó szakaszaiban), többek között a tőzsdékkal kapcsolatban, félreérthetetlenül a zsidókra is utal. A "Jeruzsálemi Madonna" Korponában (Varasd vármegye)¹⁰² és a hasonló csodatévő kegytárnyak már csak a keresztény Jeruzsálemet idézik fel.

A másik kitüntető cím, amellyel a diaszpóra különösen jelentős városait megtisztelni szokás, az "anya Izráelben / város és anya Izráelben" / "Izráel anyja / anyavárosa" (*ir ve-ém be-Jisraél*, többes számban: *'arim ve-immahot* stb.),¹⁰³ zsidó *metropolisz*. "Anyaváros"-nak nevezték Jeruzsálemet, Kusta / Konstantinápolyt, Szalonikit, Lemberget, Minszket, Nikolsburgot, Magyar-Brodot (Uherský Brod) stb.; én annak nevezném, a XVIII. századi Magyarországon, Rohoncot (Rechnitz).

⁹⁸ Ezt a rettenetes világot elevenítette meg, Oscar Schindler történetével a középpontban, Thomas Keneally regénye (*Schindler's Ark*, 1982) és Steven Spielberg filmje (*Schindler's List*, 1993).

⁹⁹ Arnold von Burgsdorff brandenburgi püspök építette jeruzsálemi zarándok-utazása (1484) után. A XVI. század óta viselte Jeruzsálem nevét (*Capella zu Hierusalem / Jerusalemskirche* stb.), 1539-ben a lutheránusok kapták meg, a XVII. században a kálvinisták, majd a két egyház közösen használta. Többször át- vagy újjáépítették. A nemzetiszocialista érában presbitériuma a kereszténységet kizárólag árja vallásként értelmezte, és a gyülekezet zsidó származású tagjait elutasította. Az épület 1945 februárjában egy bombatámadásban megsemmisült. 1968-ban új templom és harangláb épült a helyén. A tér átellenes oldalán nyílt meg 2001-ben Daniel Libeskind Zsidó Múzeuma (*Jüdisches Museum*).

¹⁰⁰ Magyarul hosszabb részlete Weöres Sándor fordításában.

¹⁰¹ Gen. 10.

¹⁰² Ma: Krapina (Horvátország).

¹⁰³ A kifejezéshez vö. Jud. 5,7; illetve II. Sam. 20,19.

Jeruzsálem mint jelkép értékű név a keresztény világban is használatos volt. Magyarországon Esztergomot nevezték a magyar kereszténység Jeruzsálemének.¹⁰⁴

5. A DIASZPORA JERUZSÁLEMBEN

A török háborúkat lezáró békeszerződésekben (Karlovac, 1699; Pozsarevac, 1718; Belgrád, 1739) Ausztria bizonyos jogokat kapott a Szentföldön élő katolikus alattvalói védelmére. Osztrák konzulátus nyílt Akkóban és Jaffában (*Jáfó*). A XIX. század első felében az európai hatalmak sorra nyitották meg diplomáciai képviselőtüket Jeruzsálemben is. Metternich herceg azon volt, hogy Ausztria is a nyomukba lépjen, de csak már a bukása után került sor az első jeruzsálemi osztrák alkonzul beiktatására (1849. március 1). 1858-ban Ausztria postahivatalt nyitott Jeruzsálemben (*K. k. Postexpedition*), Jaffáig hajón, onnan szekéren szállították a leveleket, ezen az úton jött meg az óhazából a *jisunak*¹⁰⁵ küldött segély (*halukka*) is.

Az Osztrák–Magyar Monarchia konzulátust tartott fenn Jeruzsálemben.¹⁰⁶ Jaffában alkonzulátus működött. 1863. március 19-én az Óvárosban, az arab negyedben a Damaszkuszi kaputól kiinduló, a Szemét-kapu felé vezető Völgy utca (*Tariq al-Wad*),¹⁰⁷ az egykori *Cardo secundus* és a *Via Dolorosa* sarkán megnyílt az osztrák zarándokház (*Katholisches Österreichisches – 1895-től: Österreichisch-ungarisches – Pilgerhaus zur Heiligen Familie*), amely kápolna, zarándokház és lakóépület volt egyben. Itt szállt meg 1869 novemberében Ferenc József császár és király, „Jeruzsálem királya” és a kíséretében lévő gr. Andrássy Gyula magyar miniszterelnök.¹⁰⁸ Mellette nővérház állt, távolabb pedig, szintén a római katolikus egyház kezelésében az *Österreichisches Hospiz*, mely napjainkban is kényelmes óvárosi szálláshelyül szolgál.

Ferenc József jeruzsálemi látogatása, a kereszties hadjáratok óta keresztény uralkodónak az első szentföldi útja, demonstrálta, hogy a Monarchia nyomon követi egykori alattvalóinak sorsát. Az első küldöttség, amely a császár és király

¹⁰⁴ Például, Szemere Bertalan, *Utazás Keleten a világosi napok után* (Pest: Ráth Mór, 1870; új kiadásban, Budapest: Terebess Kiadó, 1999), p. 9.

¹⁰⁵ *Jisuv* / *jisun*: 'település', zsidó települések Palesztinában.

¹⁰⁶ Mordechai Eliav, "Das österreichische Konsulat in Jerusalem und die jüdische Bevölkerung", *Studia Judaica Austriaca*, 10 (1984), pp. 31–72. – Barbara Haider, "«Austria in urbe sancta Jerusalem sit ultima!» Ein Beitrag zur Geschichte der Europäisierung der Welt", pp. 69–81; <http://www.europainstitut.hu/pdf/beg16/Haider.pdf>; Barbara Haider-Wilson, *Die Habsburgermonarchie und das Heilige Land, 1842–1917* (Diss., Universität Wien, 2007).

¹⁰⁷ Josephus Flaviusnál: *pharagx tón tyrhoión*. A sajtóhoz azonban az időközben feltöltődött völgynek semmi köze, Josephus valószínűleg a héber 'szemét' szó (*aspot*) eufémisztikus változatát fordította görögre (*sefat*, 'sajt').

¹⁰⁸ Helmut Wohnout, *Das österreichische Hospiz in Jerusalem. Geschichte des Pilgerhauses an der Via Dolorosa* (Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 2000).

előtt a városkapunál hódolatát nyilvánította, éppen a jeruzsálemi magyar zsidóké volt. Feliratok a zászlóikon:

ÉLJEN A CSÁSZÁR ÉS APOSTOLI MAGYAR KIRÁLY, FERENC JÓZSEF!

ÉLJEN A NEMZET!

A MAGYAR, MORVA ÉS CSEH IZRAELITA KÖZSÉG!

A *Pilgerhaus* a diplomáciai és politikai teendőkön kívül főként a kereskedelmi kapcsolatokat szervezte, a keresztény zarándokok és turisták ügyeit intézte, de sokféle érintkezésben volt a zsidó társadalommal is, például, a *halukka* ügyeiben stb.

A Szentföldön: Jeruzsálemben, Száfedben a XIX. század közepén is élt néhány Magyarországról való zsidó.¹⁰⁹ R. Amram Gáon a század elején Mádon lakott, azután Alberti-Irsán (ma: Albertirsa), innen *ment fel* Száfedbe. A magyarországi zsidó diaszpóra Jeruzsálemben a XIX. század második felében kezdett megerősödni. Jeruzsálem tágabb értelemben veendő: az *alijja* cél-városa esetenként Hebron vagy Jaffa is lehetett.

A *jisuv*-ban élő magyarországi zsidók aránylag korán megalakították saját *kollél*- / *kolél*-jukat.¹¹⁰ A *Kolél Ungarn* ("Magyarországiak szervezete") vagy *Kolél somré ha-homot* ("A falak őreinek szervezete") 1859-ben alakult meg, Moses Schreiber tanítványaiból. A *Hatam Szofér* jesivájából kinövő magyarországi orthodoxia odáig jutott el a világias zsidó közegetől való elkülönülés elvi hirdetésében és gyakorlati megvalósításában, hogy többen közülük az alijját választották személyes élethelyzetük egyensúlyának megteremtésére.

A XIX. század utolsó évtizedeiben – az oroszországi emigrációra is tekintettel – több jótékonyági egyesület alakult Nyugat-Európában a kelet-európai zsidók kivándorlásának és biztonságos helyen megtelepedésének támogatására. Argentína, Brazília, az Egyesült Államok, Kanada, Ciprus stb. mellett Palesztina csak egyike volt a célországoknak (Gedera, Hadera, Mismar ha-Jardén stb.). Sir Moses Montefiore (1784–1885), Maurice de Hirsch báró (1831–1896), Edmond de Rothschild báró (1845–1934) voltak a nagy kezdeményezők és támogatók. Az egyik ilyen alap, Hirsch báró *Jewish Colonization Association*-ja (ICA, 1891) megszervezésében és vezetésében Sonnenfeld Zsigmond (1847–1929) magyarországi (Vágújhely) születésű, pesti (*Pester Lloyd*), majd párizsi újságíró két évtizeden át (1891–1911) tevékenyen részt vett.

Az erősödő bevándorlás hatására a magyar *Kolél* jelentősége a XIX. század utolsó két évtizedében megnövekedett. Vezetőjének címe *nászi* volt, 'fejedelem' / "elnök". A magyarországi és a galíciai koléloknek nagy súlya volt a palesztinai

¹⁰⁹ Klein Sámuel, "Szentföldi és magyarországi vonatkozások 100 évvel ezelőtt", *Magyar-Zsidó Szemle*, 48 (1931), pp. 352–355; Moses Schreiber az 1837. január 1-i nagy földrengés alkalmából, néhány héttel később, amikor a hír eljutott Pozsonyba, beszédet tartott; korábban egy tanítványa is Száfedbe ment.

¹¹⁰ A *kolél* / *kajlél*, "átfogó (szervezet)", az egy országból vagy körzetből származó zsidók szervezete Erec Jisraélben.

askenázi zsidó társadalomban. A *Kolél* osztotta el a diaszporából érkező adományokat: sokak számára ez volt az egyetlen megélhetési forrás. A Habsburg birodalom tartományából származó zsidók rendszerint mind a magyar *Kolél*-hoz csatlakoztak. A pozsonyi születésű Akiva József Schlesinger (1837–1922), a magyarországi szélsőséges orthodoxia / ultra-orthodoxia nagy hatású publicistája 1870-ben települt le Jeruzsálemben. A Nyugati fal (*Kotel ha-Ma'ariv*) mellett lakott, önellátó mezőgazdaságot akart létrehozni a Szentföldön, hogy a zsidóknak egyáltalán ne kelljen külső elemekkel érintkezniük, iskolákat alapított. Néhány évvel később (1873) József Hajjim Sonnenfeld (1849–1932), Abraham Szofér (1815–1872), a *Ketav Szofér* tanítványa is Jeruzsálembe érkezett. Ő lett a legteljesebb elkülönülés megvalósítására törekvők vezetője.¹¹¹ 1878-ban R. Schlesinger, a zalaegerszegi David Méir Gutmann (1827–1894) és a szombathelyi Jósua Stampfer (1852–1908), aki 1869-ben gyalog indult el és végig a két lábán ért el Jeruzsálembe, együtt letelepedtek egy Mulabbisz nevű arab faluban a Jarkon folyónál, majd megalapították az ország első zsidó mezőgazdasági települését (1878). Bibliai nevet adtak neki: *Petah Tikva*, "A remény kapuja",¹¹² de becézve csak "a *jisuv* anyjára"–nak hívták. Schlesinger támogatta a *Kolél* törekvését, maga is vásárolt területet; ezt később átadta a *Kolél*-nak. Stampfer mint a helység önkormányzatának vezetője szélsőségesen konzervatív szemléletet ültetett át a gyakorlatba, elutasította a nők választójogát, a második *alijja* megindulásakor (1904) tömegesen érkező oroszországi zsidóknál, bár segítette beilleszkedésüket, súlyosan kifogásolta a vallás iránti hanyagságukat. Magyarul 1905-ben, a pesti zsidók szentföldi látogatása idején, "jól és folyékonyan" beszélt.¹¹³

A magyar *Kolél* vezetője (*nászt*) a XIX/XX. század fordulóján (1888–1905) Frankl Adolf (1859–1936) volt; ő 1905-ben visszatért Magyarországra, és Pesten az Orthodox Iroda vezetője és majd a felsőház tagja lett. A magyar *Kolél* élére Sonnenfeld került mint Jeruzsálem askenázi közösségének (*Va'ad ha-Askenázi*) főrabijja.¹¹⁴ Őt – halála után – nagy viták vagy inkább viszályok árán

¹¹¹ Vallási okokból ellenezte, hogy az orthodoxia csatlakozzék a cionista mozgalomhoz, hogy orthodox zsidók belépjenek az első világháború idején felállított (1915), a török uralom ellen harcoló zsidó légióba, hogy gyermekeiket más irányzatok által fenntartott, idegen nyelvet és világi tárgyakat oktató vagy héber (ivrit) tanítási nyelvű iskolába járassák stb. Jelentős részben az ő elvei alakították ki az izraeli *harédi* ultra-orthodoxiát. – Walter Pietsch, "Über die Wurzeln der jüdischen Ultra-Orthodoxie im ungarischen Judentum. Gestalt und Wirken von Rabbi Chaim Josef Sonnenfeld", in: uő, *Zwischen Reform und Orthodoxie. Der Eintritt des ungarischen Judentums in die moderne Welt* (Berlin: Philo Verlag, 1999), pp. 105–117 / "Az ultraorthodoxia gyökerei a magyar zsidóságban. Chaim Josef Sonnenfeld alakja és munkássága", in: uő, *Reform és ortodoxia. A magyar zsidóság belépése a modern világba* (Múlt és Jövő Könyvek / Magyar Zsidó Történelem) (H. n. [Budapest]: Múlt és Jövő Kiadó, 1999), pp. 72–83.

¹¹² Hosea k., 2,17.

¹¹³ Szabolcsi Miksa, *Eggenlőség*, 24. no. 22 (1905. május 28), Melléklet, p. 4.

¹¹⁴ Az elkülönülés hirdetőjeként ellenfele volt Abraham Jichak Kook / Kuk ha-Kohën (1865–1935) rabbinak, aki mintjárt alijjára (1904) után a palesztinai askenázik nagy tekintélyének számított, és később Palesztina országos askenázi főrabijja (1921) lett.

Joszéf Cvi ben Jisraél Duschinsky (1868–1948), a pozsonyi jesiva-fő, R. Szimha Bunem Szofer / Schreiber Bernát (1842–1906), a *Sévet Szofer* tanítványa, alijjája előtt huszti rabbi (1921–1933) követte.¹¹⁵ A szélsőséges orthodoxia (*Éda Harédit* / *Édat Harédim*, 'igazhitú / orthodox gyülekezet') jesivája, a *Bét Joszéf Cvi*, vonzotta a tanítványokat, és R. Duschinsky igen tevékeny volt, együttműködve az Agudával, ha kellett, a brit hatóságokkal is, a *jisuv* helyzetének megszilárdításában, az *alijja* támogatásában. A jeruzsálemiek nem felejték el neki, hogy 1948-ban, amikor az arab támadás megfojtással fenyegette a fiatal Izrael Államot, Jeruzsálem védelmében, általános különállása ellenére – csatlakozva más rabbik döntéséhez – R. Duschinsky is jóváhagyta, hogy az erősítési és védelmi munkálatokat szombaton is végezzék.

A XIX. század végén mintegy 1 100 magyarországi zsidó élt a Szentföldön, csaknem egyharmaduk Erdélyből érkezett.¹¹⁶ A magyar *Kolél* nem csatlakozott a más országokból származó zsidók országos szervezeteinek Tanácsához (*Va'ad kol ha-Kolelim*), ezért a diaszporában folytatott gyűjtésnek (*halukka*) a szorosan vett Magyarországról származó részét maga kaphatta meg, s így a többiekhez képest bizonyos jómódban tartotta fenn magát. Jeruzsálemben, az Óváros falától (az Új-kaputól) északnyugatra, az 1874-ben alapított *Mea Shearim* (*mé'a se'arim*, 'száz kapu')¹¹⁷ negyed – a város szigorúan orthodox negyede – közvetlen szomszédságában az 1880-as években Sonnenfeld kezdeményezésére kialakult az úgynevezett "Magyar házak" együttese (*Batté Ungarn*), a XIX/XX. század fordulóján összesen 50 ház. Ezekben maga Sonnenfeld döntött a lakások juttatásáról (olcsó bérlet) is. A magyar *Kolél* a XIX. század végén kiküldöttek (*sálih*) révén gyűjtött Magyarországon; vezetőik igen erélyesen ügyeltek arra, hogy a *jisuv* más csoportjai ne arathassanak az ő honi mezejükön.¹¹⁸

A Jeruzsálembe érkező magyarországi zsidók egy része eleve hászid volt, ezek száma idővel növekedett. A többiek szigorú orthodoxok. Mindkét irányzat saját zsinagógát tartott fenn. A magyar *Kolél* nem fogadta el a litvániai születésű Smuél Salant / Szalanter (1816–1909) rabbit, aki 1878-tól Jeruzsálem askenázi főrabbija volt, és aki sokat tett azért, hogy a városban az askenázik a szefárdikéhoz hasonló jobb sorsra jussanak. Sir Moses Montefiore szellemében adomány helyett munkát akart szerezni a *jisuv*-ban élőknek, ezért arra intette őket, hogy a héber és családi nyelvük, a jiddis és a magyar mellett tanuljanak

¹¹⁵ Bacskai Sándor, "Rabbiválasztás Jeruzsálemben", *Múlt és Jövő*, ÚF 3, no. 2 (1992), pp. 95–98.

¹¹⁶ Grünhut Lázár, "Jeruzsálemi állapotok. A magyarországi zsidók községe", in: *Évkönyv, 1899* (Budapest: Lampel R. / Wodianer F. és Fiai, 1899), pp. 284–298; uő, "A jeruzsálemi zsidó község és Palesztina zsidó gyarmatai", in: *Évkönyv, 1904* (Budapest: Izr. Magyar Irodalmi Társulat, 1904), pp. 135–157. Grünhut első jeruzsálemi levelét, amennyire látom, a *Magyar-Zsidó Szemle* közölte 1893-ban.

¹¹⁷ Gen. 26,12; de ott a jelentése: 'száz(szoros) mérték'.

¹¹⁸ Avigdor Löwenheim, "A magyarországi ortodox–neológ viszály szentföldi vonatkozásai", *Múlt és Jövő*, ÚF 3, no. 2 (1992), pp. 85–93.

meg arabul is. A “magyarok” nem engedték gyermekeiket az *Éc Hajjim*¹¹⁹ jesivába. Próbálták lejáratni Szalant rabbit a diaszpóra országában is (1893), sikertelenül. A viszályban állást foglalt Mose Grünwald huszti rabbi (1893–1912). Ezek a “magyarok” szélsőségesen konzervatív nézeteikről váltak hírhedtté még a jámborak körében is, Jeruzsálemben – a nagy zsidó háború szélsőségeiről – zélóráknak (*kanná'im*) nevezték őket, sőt, egyenesen örültek nek (*mesuggá'im*). David Ben-Gurion (1886–1973) írta róluk magánlevelében: “Jeruzsálemben a magyar törzs a legszélsőségebb (*zélóta*)...”¹²⁰ Különállásuk tette lehetetlenné, hogy kialakuljon az askenázi orthodox községek egysége. Ellenben áhítatos tisztelettel viseltettek Ferenc József király iránt. Erzsébet királyné halálakor gyász-istentiszteletet tartottak.¹²¹ Az orthodox hagyománynak megfelelően nem túrték, hogy a férjes asszonyok megtartsák természetes hajukat, átkot (*bérem*) mondtak a szabadabb szellemű jesivákra, tiltakoztak, hogy a szegény leányok kiházásítását támogató egyesület a segítségért folyamodók számára előírja az olvasni tudást stb. A magyar Kolél ragaszkodott ahhoz, hogy az istentiszteleten elhangozzanak a szertartási imákat kiegészítő hagyományos középkori szövegek, ima-költemények (*pijutim*), mellőzésük vallási reform volna, s ezt mindenképpen elutasították.

Palesztina-Izraelben különös fordulatot vett az élete a Tanácsköztársaság egyik – akkor talán harmadrangú – zsidó szereplőjének. A pápai születésű Mordechai Buchsbaum (1897–1959)¹²² Galántán járt jesivába, Prágában jogi végzettséget szerzett, ügyvéd lett, az első világháborúban tisztként a fronton szolgált, 1918-ban Pápán a rendőrség vezetője lett, majd a fellobbanó antiszemitizmus megfékezésére zsidó önvédelmi csoportot szervezett. A Tanácsköztársaság idején a Lenin-fiúkhoz csatlakozott. A reá váró – és *in contumaciam* valóban kimondott – halálbüntetés elől Csehszlovákiába menekült. Ott csatlakozott a cionista mozgalomhoz. 1926-ban Bécsből Palesztinába emigrált, letette az ügyvédi különbözeti vizsgákat, talmudi tanulmányokat folytatott, Jeruzsálemben részt vett az *Agudat Jisraél* életében, a vezetőség tagja lett. 1934-ben ő védte a bíróság előtt egy jeruzsálemi mozi tulajdonosát, aki németországi nemzetiszocialista filmeket mutatott be. Amikor a szélsőséges orthodox irányzat hívei, főként magyarországi zsidók, kiváltak az *Aguda* szervezetéből (1935), és egy tüntetés miatt eljárás indult ellenük, az ügyben ügyvédként ő vitte a védelmüket. A szervezet 1938-ban felvette a *Neturei Karta* (arámi ‘a város védelmezői’) nevet. Buchsbaum nem tartozott a *Neturei Karta* vezetői közé. A szervezet vallási okokból ellenezte Izrael Állam megalapítását, és nem ismeri el, hogy az zsidó állam volna, tanaik szerint ilyent csak a messiás hívhat életre, központja ma is a *Mea Shearim* városnegyedben van, a “Magyar

¹¹⁹ *Éc hajjim*: ‘az élet fája’; a Tóra-tekeres két rúdja.

¹²⁰ *Múlt és Jövő*, ÚF 2, no. 2 (1991), a belső borítón.

¹²¹ Magyarországon nekrológot írt Erzsébet királynéről a Rabbiképző professzora, Blau Lajos is, in: *Évkönyv, 1899* (Budapest: Lampel R. / Wodianer F. és Fiai, 1899), pp. 7–13.

¹²² Az adatok tisztázását David Gurnak (Ramat-Gan, Israel) köszönöm.

házak”-ban (*Batté Ungarn*). Maga Buchsbaum vallásos életvitelt folytatott, szerepet játszott az *Aguda* vezetőségében, a szervezet 1937. évi bécsi kongresszusán, ahol előadását plakátokon hirdették, az osztrák rendőrség felismerte, és a Magyarországon kiadott körözés alapján letartóztatta, csak az angol hatóságok segítségével sikerült elérni, hogy ne Magyarországnak adják ki, hanem a mandatárius hatóságoknak. Az 1950-es évek elején Jeruzsálem helyettes polgármestere volt. Veje, Ruth nevű leányának férje, Menachem Elon (1923), pályája csúcán a jeruzsálemi Héber Egyetem professzora, a Legfelsőbb Bíróság bírása (1977–1993), egy időben (1988–1993) helyettes elnöke, az *Israel Prize* kitüntetés (1978), a zsidó jog (*mispát ivri*) nemzetközi tekintélye.

6. “MAGYAR” KIBBUCOK

Magyarországon a cionizmus sokáig és széles körben többnyire csak a *jisuv* támogatását jelentette. Az *alijja* egyéni döntés volt, a cionizmus fő törekvését, *Jisraél* / Izrael helyreállítását leghevesebben a magyar antiszemita támogatták, az orthodoxia és a neologia ha nem is vállvetve, de versengve támadta. Erdélyben az első világháború után a román állam zsidóellenes politikája aktuálissá tette a cionista programot.¹²³ 1921 elején Paneth Hermann zsidó földbirtokos, nagy hírű rabbi-család tagja vezetésével néhány cionista vezető Palesztinában járt, hogy megvizsgálják, hol lehet telepet létesíteni az Erdélyből áttelepülő zsidók számára. A szándék és az elszántság nem maradt eredmény nélkül, de csak igen szerény hozzájárulás volt a *jisuv* terjeszkedéséhez. A *Keren Kajjemet le-Jisraél* 1923-ban alapította meg a Jezreel-völgyben, utalással a Bírak könyvének egyik történetére,¹²⁴ *Kfar Gideon*-t,¹²⁵ ahová számos erdélyi és néhány magyarországi család érkezett, de végül az oroszországi olék¹²⁶ kerültek benne többségbe: ők jobban hozzá voltak edződve az ottani mostoha természeti körülményekhez. Hasonló erdélyi magyar próbálkozás volt *Tzsur Sbalom* (‘békeszíkla’, a presztízs-vállalkozás,¹²⁷ amely azonban hamar kudarcba fulladt), *Givat Hashomer* (Kfar Saba), *Kvutzat Tal*, *Sbaar Hanegev* stb. A *Bamaaleb* (‘felfelé’) *kibbuc* erdélyi eredetű tagjait a *Dalia* (Haifától délre, 1939) olvasztotta magába.

A *kibbuc*, eredeti jelentésében: ‘csoport’, ‘közösség’, a palesztinai *jisuv*-ban és majd Izraelben az önálló mezőgazdasági település alapformája. A második világháború után Magyarországon egyszersmind a cionista mozgalom egyfajta szervezeti egysége volt. A Dror (‘szabadság’), a Hasomer Hacair (*Ha-Somer ha-*

¹²³ Zvi Hartman, “Zionism in Transylvania between the World Wars: From Ideology to Practice”, *Studia Judaica*, 5 (1996), pp. 200–210.

¹²⁴ Jud. 6,33 skk.

¹²⁵ Kfar / *kefar*: ‘falu’.

¹²⁶ Olék / *ole*: ‘bevándorló (Palesztina-Izraelbe)’.

¹²⁷ Bizonyos előkészületek után 1925-ben Cur Salom Szövetkezeti Társaság alakult, Haifa és Arad székhellyel, a szervezési és pénzügyi teendők intézésére. December elején Máramarosból és más községekből száz főnyi csoport indult el Kolozsvárról Palesztinába.

Cá'ir, 'ifjú ő'r', 'cserkész') és más cionista szervezetek 1945-ben eleve kibbucokban fogták össze az alijjára készülöket, és a csoportot lehetőleg együtt indították útnak. A Hasomér Hacáir "Május elseje" (*Rishon ha-May / Rishon le-May*)¹²⁸ / *Ehad be-May*) kibbuca 1945 áprilisában alakult, tagjai május 1 munkás- / szakszervezeti ünnepe alkalmából választottak nevet maguknak, csoportjuk országos mozgalommá bővült, kétszázon felüli létszámmal, tagjai közös munkahelyeken dolgoztak, az első csoport, 17 fő, 1945. október végén indult el Palesztinába, később továbbiak követték őket, 1947 őszére a legtöbbjük már célhoz ért, és a Hasomér Hacáir már 1913 óta fennálló kibbucához csatlakozott (*Ein Shemer*, Caesarea közelében). A *Gardosh* kibbuc (Parod, Észak-Izrael) Gárdos József (1921–1945) cionista (Dror) aktivista¹²⁹ emlékére kapta a nevét. A második világháború után sokan mentek, csoportosan, a *Hazorea* kibbucba (*ha-zoré'a*, 'a vető', északon, a Jezreel-völgyben, Haifa és Megiddo között), amelyet 1936-ban Németországból érkező, többé-kevésbé szekularizált zsidók alapítottak; a *Ramat ha-Shofet* kibbucba ('az ítélező dombja', Megiddo közelében, 1941), amelynek első tagjai kelet-európai, köztük magyarországi olék voltak; a *Hadera* kibbucba ('zöldellő', Tel Aviv és Haifa között, a tengerparthoz közel, 1891), ahol az eredetileg baltikumi közösségbe sok erdélyi cionistát is befogadtak stb.

A Magyarországról alijjázó cionisták, többségükben a Hasomér Hacáir tagjai, az 1930-as évek második felétől kezdődően mintegy 10 "magyar" vagy részben "magyar" (német, osztrák, lengyel, cseh, román stb. haluccokkal közös) kibbucot alapítottak Palesztina / Izraelben. Ilyen volt az *Eyron* (Naharija közelében, 1937), ahol a második világháború éve alatt az illegális bevándorlás (*Aliya Bet*) egyik fogadóállomása és az angolok ellen harcoló illegális zsidó szervezet, a Palmach egyik bázisa volt; a *Sdot Yam* ('tengerpart', Caesarea közelében, 1940), amelynek két évvel alijjája után Szenes Hanna is tagja lett (1941); a *Kfar Szold*¹³⁰ (a Hule-völgyben, 1942); a *Massuot Yitzhak* (*meszu'ot Jicbak*,¹³¹ 'Izsák tűz-jelei / fáklyái', eredetileg Jeruzsálem és Hebron között, ma: Askelontól északra, 1945 / 1948), amelynek nevében a "fáklya" szó a Holocaust áldozataira emlékeztetést jelképezi; a *Givat Oz* ('erő dombja', Afula közelében, a Vádi Ara völgyében, a jordániai fegyverszüneti vonal mentén, 1949), ahol 160 magyarországi *somér* alapított kibbucot, eleinte fegyveres feladatokkal is; a *Kibbutz Ma'agan* ('kikötő', a Kinneret déli partján, 1949), amelyben erdélyi és magyarországi olék telepedtek meg; a *Yad Hannah* (Túl Karm közelében, 1950), amelynek neve: '(Szenes) Hanna emléke'. Komoly Ottó / Nátán Kohn (1892–

¹²⁸ A név első két változata jellegzetes hungarizmus.

¹²⁹ Hamis keresztény iratokkal embereket hozott ki a munkácsi és huszti gettóból, San Salvador-i útvévellal a menekülés cionista útvonalát (*tijun*) szervezte.

¹³⁰ A magyarországi eredetű családból származó Henrietta Szold (1860–1945), a Hadassah alapítója (1912) emlékére.

¹³¹ Isaac Herzog ha-Lévi (1889–1959), 1937 óta a Mandátum, majd Izrael askenázi főrabbija tiszteletére.

1945) emlékét őrzi a *Yad Natan mosav*¹³² (Lákhis megyében), amelyet 1953-ban alapítottak magyarországi olék. A felsorolás folytatható volna.

Jeruzsálemben és az ország több más városában látványosan, de legalább nevükben és részben nyelvükben (magyar, jiddis) őrzik a magyarországi eredet emlékét a "Magyar házak", hászid községek, jesivák, a Kirjat Mattersdorf (1958),¹³³ "Beregovo" (*Toldos Aharon*),¹³⁴ "Chust" (R. Duschinsky), "Erlau" (Eger), "Klojzenburg" (Kolozsvár), "Mako", "Minkacs" / "Munkatch", "Preszburg", "Pupa" (Pápa), "Satmar" stb.: szinte kirajzolják a történelmi Magyarország térképét.

*

DIE DIASPORA IN JERUSALEM, JERUSALEM IN DER DIASPORA

1. Das Land Hagar

Das jüdische Schrifttum des Mittelalters, an die Bibel anknüpfend (z. B. Scheschak Jer. 25,26 = Babel), und parallel mit den geo-ethnographischen Topoi der antiken Literatur (z. B. Skythen = alle orientalischen Pferdenomaden, die sich nach Westen drängen), verwendet biblische Namen als Benennung mittelalterlicher Völker und Länder. So steht Aschkenaz, der biblische Name der Skythen, für die jüdische Bevölkerung in Europa nördlich der Alpen, und Sefarad für Juden in oder aus Hispanien, Edom für die christliche Welt, Jischmael / Ismael für die muslimischen Länder, Zarfat (Sarepta) für Frankreich, Javan für Griechenland und Byzanz, Togar oder Togarma für die Türken, Teman für die Arabische Halbinsel und genauer für Jemen, Kanaan für die slawischen Länder, Uz für die Völker des armenischen Hochlandes, Gebal (= Byblos) für Kroatien (*brbet*, 'Berg'), "Insel des Meeres" (*Ijjei ha-Jam*) für England, Seir (*Se'ir ha-Hor*, Gen. 36,20) für Österreich, Elam (griechisch *Ailam*) oder Gomer (Kimmerier) für Alemannia / Germania / Deutschland usw., Amalek im allgemeinen für Feinde der Juden und in der neuesten Zeit spezifisch für die Nazionalsozialisten und Hitler.

In diesen Zusammenhang gehört der Name Ungarns. Hagar, die Nebenfrau Abrahams, ist in der Bibel die Urmutter der südarabischen Stämme. Angehörige eines von jenen werden *Hagrim* / *Hagriim* genannt. In der Fachliteratur wird neuerdings die Entstehung des Arabertums als *Hagarism* genannt (freilich blieb die Kritik nicht aus). Hagrim werden in der Septuaginta *Agarioi*, in der Vulgata *Agareni* genannt. In den Jahrbüchern des Klosters St. Gallen werden die zwischen A. D. 892 und 955 Zeit zu Zeit angreifenden ungarischen Raubkämpfer *Agareni* genannt, ein gelehrter Redaktor, Ekkehard IV. (980–1056) hat jedoch dagegen Einwand gehoben. In der jüdischen Literatur wird Ungarn weit und breit das Land Hagar, dessen Bevölkerung *Hagrim* /

¹³² Mosav: 'település', 'szövetkezetű falu'.

¹³³ Megalakulását Mattersdorf / Nagymarton utolsó rabbija, Samuel Ehrenfeld kezdeményezte, először – mindjárt emigrációja után – New Yorkban (1939), majd átvitte Jeruzsálembe (1958).

¹³⁴ A szatmár- (németi) születésű R. Aharon Roth / Reb Ahrele (1894–1946) dinasztiaja, *Toldos Aharon* / 'Áron nemzetsége' (*toldot*), határozottan anti-cionista, központja Jeruzsálemben, a "Magyar házak" mellett.

Higim genannt. Klar klingt dieser Name an den im Westen seit dem VIII. Jahrhundert an gebrauchten Namen *Hungaria* / *Hungri* / *Ungarus* bzw. an den türkischen Stammesnamen *Onogur* an. Es ist zu erwägen, ob die Übernahme dieses Namens vielleicht auch damit zusammenhängt, daß die Ungarn, ein orientalisches Volk, von den jüdischen Autoren für mit den arabischen Muslimen identisch oder verwandt gehalten wurden. Wie es denn auch sei, für Rabbi Aisik von Tyrna gilt Hagar in seinem Buch der Gebräuche (*Sepher minbagim*) als Ungarn (1420), und ein Beisitzer (*Dajjan*) des rabbinischen Gerichtshofes zu Venedig wird Joseph ben Abraham Hagri, d. h. Ungar genannt (1518), um die jüdischen Historiker, die über Ereignisse in Hagar schreiben, hier gar nicht zu nennen.

2. Eine jüdische Stiftung aus Ungarn in Eretz Israel

Die rabbinischen Responsa (*Teschuvot*) beschäftigen sich ausschließlich mit dem halakhischen Aspekt der Angelegenheit, die in der Frage dem Rabbi vorgelegt wurde, daher ist es nicht leicht, die im Hintergrund des halakhischen Problems liegende Geschichte vollständig zu rekonstruieren. Aus mehreren Responsen des XVII. Jahrhunderts, die alle, bis auf eines, außerhalb Ungarns geschrieben wurden, entfaltet sich trotzdem eine verzwickte Geschichte, jene einer frommen Stiftung, die Buda mit Jerusalem verbindet. Die Rabbiner, die in der Angelegenheit Stellung nahmen, waren Jeschaja ben Avraham Horowitz ha-Lewi (1565–1630), Rabbi in Prag, später in Palästina (zitiert von Joseph mi-Trani); Shmuel ibn Sid (1560–1635), Rabbi in Kairo, dann in Jerusalem (zitiert von Joschijahu Pinto); Joseph ben Mosche mi-Trani (1568–1639), der Hakhambashi der Türkei (Resp. no. 21); Joschijahu ben Joseph Pinto (1565–1648), Rabbi in Damaskus (HM no. 101); Eliezer ibn Arha (1580–1651), Rabbi in Hebron (zitiert von Joschijahu Pinto); Mosche ben Hajjim (ca. 1615–1685), Rabbi in Saloniki (JD no. 3); Joseph ben Jichak Almosnino (1642–1689), Rabbi zu Belgrad (no. 11); und aus der Entfernung von zwei Generationen rückblickend Ephraim ben Jaakov ha-Kohen (1616–1678), Rabbi in Buda (Ofen) (no. 112).

Es war in der mittelalterlichen jüdischen Diaspora die Sitte, sich, wenn einer es sich leisten konnte, sekundär in Jerusalem beerdigen zu lassen (*liqqut 'atzamot* / *ossilegium*). In Palästina, in den Städten Jerusalem, Safed, Hebron, fromme Juden beteten auch bei diesen Gräbern ständig für die Erscheinung des Messias und den Wiederaufbau des Tempels, die auch die Auferstehung erbringen werden; diese armen Leute wurden von der Diaspora her mit Spenden unterstützt. Auf diese letzte Sitte weist auch Hans Dernschwam (1494–1568) hin, eine zeitlang Angestellter der Fugger in Buda, der nachher den Orient bereiste und auch über die Juden unter türkischer Herrschaft Wesentliches berichtete.

In den Responsen werden die Betroffenen meistens mit biblischen Decknamen wie Reuven, Schimeon, Lewi usw. erwähnt. Unsere Geschichte handelt von dem Nachlaß eines Reuven. Ausnahmsweise identifiziert das Responsum von Joseph mi-Trani den Mann als Noah, und das soll dessen wahrer Name sein. In den türkischen Zolllbüchern von Buda wird in den Jahren 1573 und 1580 ein Kaufmann Noah erwähnt, er ist möglicherweise, aber nicht unbedingt, unser Reuven-Noah.

In seinem Testament traf Noah der Responsen zwei verschiedene Verfügungen. Erstens, daß seine Gebeine nach Jerusalem zur ewigen Ruhestätte gebracht werden sollen. Zweitens, daß je zwei Männer in Saloniki und Safed jeden Tag von Mittag bis

Mitternacht für sein Leben beten sollen. Für die Verwirklichung seines letzten Willens machte er eine angemessene Stiftung.

Noah hatte fünf Töchter, drei aus der ersten Ehe, zwei aus der zweiten. Die drei älteren waren schon verheiratet, eine, wie üblich, mit einem (Talmud-) Gelehrten, zwei mit Kaufmännern. Die Pflicht der Ausführung des Ossilegiums fiel auf die Letzteren. Lewi, auf den das Los gefallen war, ist der Verpflichtung nachgekommen. Nachher entfaltete sich ein Streit zwischen den Schwiegerbrüdern, ob die Unkosten der Reise, die über die vorgesehene Summe lagen, voll aus dem Nachlaß bedeckt werden sollten. In den Responsen werden beiläufig auch die Schwierigkeiten einer Palästinenreise dargelegt. Bereits im Schiff wurden die mitgebrachten Gebeine streng verzollt, für den Grab mußte, je nach Lage, ein hoher Preis und Steuer für die Hevra Kaddischa bezahlt werden usw. Die rabbinische Entscheidung betreffs Unkosten war eindeutig ja.

Die Verwaltung der Gebetsstiftung in Safed wurde testamentarisch der Schwester des Verstorbenen (Sissl), und nach ihrem späteren Tod an deren Schwiegersohn (Jaakov), anvertraut. Die halakhisch zu entscheidende Frage entstand dadurch, daß der Sohn, der in Safed lebte, nach Jerusalem umzog, und er wollte auch die Stiftung dorthin verlegen. Seine Absicht hing wohl damit zusammen, daß Safed seine führende religiöse Stellung, die im XVI. Jahrhundert dem Aufkommen der Kabbala zu verdanken war, mußte im XVII. Jahrhundert allmählich Jerusalem überlassen. In dieser Angelegenheit nahmen die Rabbis der Responsa je nach ihrem Wohnort Stellung. Der Jerusalemer war für Jerusalem, der Damaszener, der früher in Safed lebte, wollte die Verlegung strikt verbieten, und der Rabbi in Hebron war der Meinung, daß das Ziel, die Unterstützung des Gebetes, überall, sowohl in Safed, als auch in Jerusalem, erreicht werden kann.

Die Datierung der Geschichte kann nur über die Lebensdaten der Respondenten ermittelt werden. Die Entscheidung über die unerwartet entstandenen Unkosten der Reise stammt von R. Horowitz, der 1621 Alija machte; vielleicht beeinflussten seine eigenen Reiseerlebnisse die Entscheidung. Unser Noah war mindestens um ein Jahr vor dieser Zeit gestorben, ein Jahr ist nämlich die mindeste Zeit für die Exhumation. Der Gedanke über die Verlegung der Stiftung mußte, da ein Respondent auf die diesbezügliche Frage 1635 gestorben war, vor diesem Datum aufgetaucht sein, und die Diskussion darüber zog sich noch lange hin.

Die Erwähnung Salonikis in dieser Geschichte kann damit zusammenhängen, daß die aus Buda im Jahre 1526 von den Türken deportierten Juden zum Teil in Saloniki angesiedelt wurden, und ihre Gemeinde sich über mehrere Jahrzehnte, gut in das XVII. Jahrhundert, erhalten hat.

Der berühmte Ephraim ha-Kohen, der sich in den 1670-er Jahren als Rabbi von Buda u. a. mit den ehelichen Schwierigkeiten der Enkelin von Noah befassen mußte, erwähnt ihn als einen reichen und gerechten Menschen, der außer den Stiftungen in Jerusalem und Saloniki mehrere andere Wohltaten machte und er hinterließ auch andere fromme Stiftungen in Buda, z. B. eine für Vermählung armer Mädchen.

3. Durch Buda nach Jerusalem im XVII. Jahrhundert

In diesem Abschnitt wird ein jiddisches Reisebuch behandelt. Mosche ben Jisrael Naftali Hirsch Porges / Präger (ca. 1600–1670) war ein Rabbi in Prag, in der Pinkas-Synagoge. Dem Beispiel seines Verwandten, R. Jeschaja Horowitz folgend, wechselte

er für Jerusalem, er arbeitete dort als Tora-Schreiber, auch hieß sich Schreiber (*Sofer*), und nach den grausamen Judenmetzelen von Bohdan Chmielnicki im Jahre 1648 kehrte er als Gesandter (*Schaliach*) nach Osteuropa zurück, um die in Furcht versetzten Juden zur Alija zu bewegen. 1650 veröffentlichte er einen kleinen Reiseführer, *Darkei Zijon* ("Wege nach Zion"), der nur in zwei oder drei Exemplaren erhalten geblieben ist. Im ersten Teil des Büchleins wird u. a. die Reise über Buda beschrieben. Von Wien aus fährt man nach Buda mit Schiff. Zum Antreten der Reise nach einem türkischen Land braucht man einen kaiserlichen Reisepaß. Aussteigen in Buda darf man erst nachdem die Vertreter hohen Ranges der Budaer Gemeinde die Genehmigung bei den türkischen Amtsstellen eingeholt haben. Nach einem Karawan fragt man in der Judengasse nach. Drei Leute können einen Wagen mieten, der Wagen ist an den Seiten und oben mit Decke oder Matte bedeckt. Ratsam ist es in Buda jene Kleider anzuschaffen, die für die Reise benötigt werden können (Tuch und Handschuh aus Wolle, Kleidungsstücke für Frauen usw.). Den Kopf wickelt man mit einem langen Tuch um (Turban). Für Juden ist es unrätlich, in der Türkei grüne Farbe an der Kleidung zu haben, auch eine Schnur nicht, weil das Grün die Farbe des Propheten ist. Von Buda aus kann man weiter nach Belgrad, Sofoja (Sofia), Ander Napel (Hadrianopolis / Edirne) fahren.

Der Reiseführer zeigt, daß Buda für die nach Palästina Reisenden Grenzübergangsstelle und Knotenpunkt war.

4. Jerusalem in der Diaspora

Es werden hier die Städte in Ost- und Westeuropa aufgezählt, in denen das Judenviertel Jerusalem genannt wird. Zu denen gehören in der Nähe Ungarns Iaşi ("Jerusalem in Moldau") oder Międzybórz / Międzybuz (auf Jiddisch Mezibish), "hasidischer Jerusalem" (heute in der West-Ukraine); die "Kleines Jerusalem" genannten Städte im ehemaligen Ungarn wie Kismarton / Eisenstadt (heute in Österreich), Pozsony / Pressburg / Bratislava ("Ungarisches Jerusalem") (heute in der Slowakei), Dunaszerdahely / Niedermarkt / Dunajská Streda (auch in der Slowakei), Munkács (auf Jiddisch Minkats, heute in der Ukraine); in Ungarn selbst Büdszentmihály (heute Tiszavasvári), Kisvárd, Makó, Vác. Das heute in einem Stausee versunkene Bözöd-Újfalu / Neudorf / Bezidu Nou (in Rumänien) wurde "Jerusalem der Sabbatianer" genannt, nach den Nachfolgern des unitarischen Theologen Ferenc Dávid / Franz David Hertel (1510–1579), die sich 1868 dem Judentum angeschlossen haben. Szilágykraszná / Crasna (auch in Rumänien) hieß "Kleines Israel".

5. Die Diaspora in Jerusalem

Mit diesem Untertitel werden die verschiedensten Beziehungen der in Ungarn lebenden Juden zu Palästina, dem Jischuw usw. bezeichnet. Der österreichische Konsulat in Jerusalem wurde 1. März 1849 eröffnet, die k. k. Postexpedition 1858, das Katholische Österreichische Pilgerhaus zur Heiligen Familie am 19. März 1863. Diese Institutionen standen seit 1867 auch den Ungarn (einschließlich Juden in Ungarn) zur Verfügung, die Juden haben insbesondere von der Post Gebrauch gemacht, die die aus der Diaspora kommende finanzielle Unterstützung für den Jischuw vermittelte. Bei dem Besuch Franz Josephs in Jerusalem, November 1869, waren die ungarischen

Juden die ersten, die den König vor dem Tor der Stadt begrüßten. Die Juden aus Ungarn bildeten in Jerusalem eine eigene gemeinschaftliche Organisation (Kolel), der die Kooperation mit den Juden anderer Herkunft meistens verweigerte, jedoch diejenigen aus der Monarchie an sich zog. (Es handelte sich um die Verteilung der aus der als einheitliches Land betrachteten Monarchie kommenden Unterstützung.) Eine führende Rolle spielte im ungarischen Jischuw Akiva Joseph Schlesinger (1837–1922), der 1870 nach Jerusalem kam, um Anführer der extremistisch-orthodoxen Richtung zu werden. Joseph Hajjim Sonnenfeld (1849–1932), der die Jeschiwa zu Pressburg besucht hatte, David Meir Gutmann (1827–1894) aus Zalaegerszeg, der zu Fuß nach Jerusalem gekommen war, und Joschua Stampfer (1852–1908) aus Szombathely / Steinamanger begründeten Petah Tikva, die erste landwirtschaftliche Siedlung des Landes (1878). Das 1874 ins Leben gerufene Mea Schearim und die in den 1880-er Jahren gebauten "ungarischen Häuser" (*Battei Ungarn*) waren – und sind – Bewahrer der Orthodoxie ungarischen Stils und ihrer Muttersprachen Jiddisch und Ungarisch. David Ben-Gurion hatte die ungarischen Orthodoxen in Jerusalem schlicht Zeloten (*qanna'im*) genannt.

Ein wendungsreiches Leben kam Mordechai Buchsbaum (1897–1959) zuteil. Die höchstens drittrangige Figur der ungarischen Räterepublik (1919), Mitglied des revolutionären Terrorkommandos, der "Lenin-Jünger", schloß sich in der Emigration den Zionisten an, ging nach Jerusalem (1926), verteidigte als Rechtsanwalt den Inhaber eines Kinotheaters in German Compound, der 1934 nazionalsozialistische Filme zeigte, dann wechselte er von der Aguda zur Neturei Karta, bei deren Kongress in Wien (1937) er verhaftet wurde. Österreich wollte ihn Ungarn ausliefern, wo auf ihn das *in contumaciam* gefällte Todesurteil wartete. England errettete ihn, er ging nach Jerusalem zurück, und dort wurde er in den frühen 1950-er Jahren von der Parteiliste der Neturei Karta Vizebürgermeister der Stadt.

6. Ungarische Kibbutzim

Es gibt einige Kibbutzim, die von vorwiegend ungarischen Einwanderern begründet wurden oder solche in großer Zahl aufgenommen haben. In ihren Namen zeichnet sich die Landkarte des ehemaligen Ungarns ab.

EGY FELIRATOS SZEFÁRD ZSIDÓ TÁRGY TÖRTÉNETÉHEZ

Toronyi Zsuzsanna

Az 1601–1602-ből származó donációs feliratot viselő vörösréz rimonpár¹ a Magyar Zsidó Múzeum legrégebbi szertartási tárgya, s egyben a ma ismert egyik legkorábbról fennmaradt rimonpár.²

A tárgy vizuális elemzése és mélyreható történeti analízise rávilágít a zsidó szertartási tárgyak több szempontú, interdiszciplináris kutatásának szükségességére, míg múzeumi bemutatásának és interpretációjának története további, eleddig a kutatások során jobbra elhanyagolt szempontokat vehet fel. Ha a már ismert és publikált történeti források ismeretében elemezzük a rimonpár feliratait, formáját és mintáit, akkor további történeti kutatásokhoz használható fontos, elsődleges történeti forrásként.

A RIMONPÁR

A gömb alakú tóradsz aranyozott vörösrézből készült, és szárra, testre és csúcstdíszre tagolható.³ A szár kör keresztmetszetű, két gömb idomú övvel. Az övek vésett növényi mintával díszítettek. A test gömb alakú, két összeillesztett félgömb idomból áll. A tobozalakú csúcstdísz öntött. A test felülete vésett és poncolt mintákkal díszített, aranyozás nyomaival. A testen hat kör alakú, gránátalmára emlékeztető mezőben szilvamacskák alakú, a csúcsain dekorált *medaillon*-ban növényi motívum: három tulipánból álló csokor látható. A köröket vízszintesen és függőlegesen is szimmetrikus vésett levelek övezik. A gömb alján és tetején egymásba illeszkedő, *lotus*-levél-motívumok találhatók. Három sorban hat-hat levél látható, melyek közül az első sor levelei a gránátalmák közé illeszkednek, a második és harmadik sor levelei pedig kitöltik a mezőt.

¹ A zsidó szertartási tárgyak magyar megnevezése csak az utóbbi ötven évben rögzült, történetileg sokféle változatuk létezett. Ma talán legelterjedtebb a gránátalmákra utaló „rimonpár” kifejezés. (A *rimon* jelentése héberül: ’gránátalma’.) Az angolszász területeken használt „torah-finals” (tkp. ’tóravég’) magyarul jelenleg már nem gyakori, jóllehet a 19. század végén még használt kifejezés volt. Az elnevezések alakulása szorosan összefügg a zsidó tárgykultúra kutatásának tudománytörténetével, ezért a közeljövőben alaposabb elemzését tervezzük.

² Magyar Zsidó Múzeum, 64.386.1–2.

³ A tárgy leírásához használt séma: Center for Jewish Art é. n.

Mindkét tóradísz felső felén ugyanaz a szöveg szerepel:

צבי הרש"ב דוד יצ"ו שס"ב

Cvi Hirs ben David, őrizze meg az Örökkévaló, 362 (1601–2)

Ugyancsak mindkét tárgy szárának alsó részén az alábbi felirat olvasható:

ד"ק ספרדים פעסט

A szefárdok szent hitközsége, Pest.

Jelenlegi ismereteink szerint ez a rimonpár a világon fennmaradt egyik legrégebbi rimonpár. Gömb alakú teste a már a Bibliában is gyakori szimbólumra, a gránátalmákra emlékeztet, és amely a tóradíszek kialakulására is hatással volt.⁴ A tárgy nagyon hasonlít a két évtizeddel korábbi feliratot (1575) viselő keralai,⁵ vagy a kissé későbbre datált korfui⁶ rimonpárra. Ezek a korai darabok abban is hasonlítanak egymásra, hogy egyikükhöz sem tartoznak csengettyűk, melyek a későbbi tárgyaknál szinte állandó elemek. A gömb alakú rimonpárok a perzsa-, kaukázusi és török zsidó csoportok anyagi kultúrájában továbbra is jellemzőek maradtak, míg máshol ezt a korai formát felváltották a torony alakú, csengettyűkkel díszített változatok.

A rimonpár eredetileg aranyozott volt, mely tényre a vésett minták, a korai horpadások és sérülések mélyén talált aranyozásnyomok utalnak, de a sima felületről teljesen eltűnt. Nincs nyoma annak, hogy időközben újraaranyozták-fényezték volna, vagy bármi más módon – például a sérülések kikalapálásával, rendbehozatalával – óvták volna a tárgyat. Feltételezések szerint a kevésbé értékes réztárgyakat már a tizennyolcadik században felváltották az értékesebb ezüsttárgyak. A szertartási tárgyaknak sem antik értékét, sem emléktárgy jellegét nem értékelték még abban az időszakban, így különleges szerencse, ha egy-egy tárgy fennmaradt, és idővel gyűjteménybe került.

A RIMONPÁR PUBLIKÁLÁSA

A tárgyat 1916-ban Oser Albert, a pesti török hitközség elnöke ajándékozta a Magyar Zsidó Múzeumnak.⁷ Ezt megelőzően a tárgy története ismeretlen, és jelenlegi ismereteink szerint, források hiányában nem megállapítható. Az ajándékozás után a tárgyat elhelyezték a Múzeum állandó kiállításában.⁸ A Múzeumból 1949-ben készült albumban szereplő képen a rimonpár az állandó kiállítás „zsinagógai művészet” termében, egy zsúfolt vitrin hátsó sorában látható.⁹ Ebben az időszakban a zsidó szertartási tárgyak művészettörténeti,

⁴ Vö. Schoenberger 1970: 67–68.

⁵ The Jerusalem Index of Jewish Art Sc. 079-24. Torah finials, Kerala, India, 1565.

⁶ The Jerusalem Index of Jewish Art Sc. 522-17. Torah finials, Corfu, Greece, 17th Century.

⁷ Fabó 1916: 374.

⁸ 1945 előtt a Zsidó Múzeum valamennyi tárgya szerepelt az állandó kiállításon.

⁹ Magyar Zsidó Levéltár XXII–IV. 61.

társadalomtörténeti kutatása még nem volt jelentős, ezért a zsidó tárgykultúra egyik legrégebbi fennmaradt elemének jelentőségét nem ismerték fel. A tudományos irodalomban a rimonpárat elsőként Scheiber Sándor 1983-ban megjelent, *Jewish Inscriptions in Hungary. From the 3rd Century to 1686*¹⁰ című műve közli. Scheiber, az elsősorban a szövegagyományra alapozó zsidó tudományosság kiváló képviselőjeként, a tárgyon olvasható feliratokra koncentrált, s ezek összegyűjtése, publikálása volt az elsődleges célja, a tárgy vizuális jegyeinek ismertetése nélkül. A rimonpárat a zsidó művészettörténet terén elsőként Vivian B. Mann említette az 1600 előtti tóradiszekről megjelent tanulmányában.¹¹ A rimonpárról az 54. lábjegyzetben az alábbiakat írja:

„In the Century after the Majorcan finials were created another pair was made in Pest, then part of the Ottoman Empire. They are spherical in form, recalling the terms used in Spanish rabbinic texts (pomegranates) and tappuhim (apples) for Torah finials. The Pest finials bear an inscription date of 1601/1602 and a dedication to the Sephardic synagogue of Pest.” [A mallorcai tórávég után egy évszázaddal egy másik készült Pesten, ami akkor az Ottomán Birodalom része volt. Ez gömb alakú, amely a spanyol rabbinikus szövegekben emlegetett gránátalmákra és almákra emlékeztet. A pesti rimonpár felirata szerint 1601/1602-ben készült, és a pesti szefárd zsinagógához tartozott.]

Egy másik cikkében azt írja, hogy a rimonpár „earliest extant Sephardic finials, dated 1601/2 and discovered in Pest, in an area occupied by the Ottomans.”¹² [A legkorábbi létező szefárd tórávég 1601–1602-re datálva, melyet az oszmánok által elfoglalt Pesten fedeztek fel.]

Mann professzor egyértelműen pesti tárgyként kezeli a rimonpárat, s ezt alátámasztja az a köztörténeti tény, hogy Pest a donátorfeliratban szereplő időszakban (1602) valóban a Török Birodalomhoz tartozott. Vivian Mann forrásként kizárólag Scheiber cikkére támaszkodott, amelyben a két felirat egymás alatt, egymással összefüggő donátor- és *possessor*feliratokként jelenik meg.

Ha alaposabban megvizsgáljuk a két feliratot, a tartalom és a helyesírási jellegzetességek mellett szem előtt tartva a véséstechnikát is, akkor úgy tűnik, hogy a két felirat nem jelenhetett meg egy időben a tárgyon, és az is lehetséges, hogy nem is ugyanazon a földrajzi területen. Úgy vélem, hogy a feliratok elemzése kulcs a tárgy valódi megértéséhez, történeti forrásként való használhatóságához.

¹⁰ Scheiber 1983: 402–405.

¹¹ Mann 1996: 1–15.

¹² Ibidem: 9.

A FELIRATOK

A tárgy történetére, használóira a két, mindkét tárgyon ugyanott, ugyanúgy megjelenő felirat alapján következtethetünk. Minden bizonnyal a felső felirat a korábbi, mely mindössze egy nevet (Cvi Hirs ben David) és egy dátumot (362=1601/1602) tartalmaz.

A Cvi Hirs név tipikus askenázi zsidó név, mely a héber *cvi* ('szarvas') és annak német/zsidó–német megfelelője, a *Hirs* elemeket tartalmazza. Ez a névadási gyakorlat a német nyelvű zsidók köréből ered, akik az ősi germán törzsi névadási gyakorlatot adaptálták ily módon.¹³ Ez a felirat feltételezhetően askenázi környezetben került a tárgyra, nem sokkal annak elkészülte után. A felirat elhelyezése és kivitelezése arra utal, hogy nem tervezett felirat, hanem utólagosan, a minták között szabadon maradt felületre került. A minta és a felirat vésése is más: amikor a minta készült, a korabeli vésési gyakorlatnak megfelelően a gömb szurokkal volt kitöltve, hogy a véséshez kellőképpen szilárd legyen. A tárgy restaurálása során a gömbök belsejében szuroknyomok utaltak e technika alkalmazására.¹⁴ A felirat vésésekor a gömbök üresek voltak, és a gyakorlatlan véső több hibát ejtett a feliratokban. Nem csak vésőként volt gyakorlatlan, de a héber betűk leírása során is többször hibázott: a betűknek több jellegzetes részlete hibás, és egymáshoz viszonyított méretei is eltérnek a szabályoktól.

A vésés mélyén aranyozás nyomai láthatóak, ugyanolyanok, mint amelyek a vésett gránátalmás minta és némely horpadás mélyén is megtalálhatóak. Ez arra utal, hogy a felirat ugyan már a tárgy elkészülte után, de még az eredeti aranyozás lekopása előtt került a rimonpár felületére.

A szárazon található *possessorfeliratok* a tárgy 19–20. századi tulajdonosaira utalnak, ezek a feliratok ugyanis nem lehetnek korábbiak a 18–19. századnál. A szórványosan fennmaradt és publikált héber források szerint Pest város nevének a rimonpáron megjelenő írásmódja csak ebben a korszakban alakult ki. A *pé-ajin-szamek-b-tet* változat elsőként a 18. században tűnt fel, amikor a zsidók megtelepedése lehetővé vált az elsősorban német nyelvű városban. Ezt megelőzően a héber forrásokban jellemzőbb a *sramek-b* helyett a *sin* használata a város nevének magyar kiejtése szerint. Ezekben a korai forrásokban az *e* hangot sem a *judendeutsch* ortográfiai gyakorlatban elterjedt *ajinnal*, hanem *joddal* vagy *segol-joddal* írták.¹⁵ Az csak véletlen, hogy a város németes névírásának első fennmaradt emléke nem írott dokumentumon, hanem egy szertartási tárgyon

¹³ Vö. Scheiberné 1981.

¹⁴ A tárgyat 1999-ben és 2007-ben Juhász Gábor restaurálta, aki a gömbök belsejében szuroknyomokra bukkant.

¹⁵ A névírasi gyakorlat megállapításához használt forrás: Spitzer – Komoróczy 2003. Megjegyzendő, hogy Pest város nevének a rimonpáron feltüntetett írásmódja olyannyira elterjedt és rögzült a pesti közösségben, hogy még a holokauszt emléktáblán is ez a névváltozat olvasható, jóllehet időközben a várost (1873) és a Budapesten lévő zsidó közösségeket (1950) is egyesítették.

maradt fenn 1747-ből. A későbbiekben még részletesebben tárgyalandó tórávértet a pesti szefárd zsinagóga készítette Benjamin Almazniz (sic!) elnöksége idején, 1747-ben.¹⁶

Az alsó felirat négy segédvonal közé illeszkedik, tervezettnek tűnik, és feltételezhetően egy héber betűk vésésében jártas kéz műve: a betűk szabályos betűformák vésett hullámvonalakkal kitöltve. A betűk vonala és a vésett kitöltő-minta sem tartalmaz aranyozásnyomokat, mint a másik felirat. Ez a felirat feltételezhetően 1750 és az adományozás éve (1916) között kerülhetett a tárgyra, s célja valószínűleg vagy a tárgy tulajdonosának rögzítése, vagy a pesti török–zsidó közösség emlékeztetének megőrzése a múzeumi gyűjteményben.

Sajnos a pesti török–zsidó közösségben keletkezett iratok nem maradtak meg, szefárd zsidók jelenlétére csak elszórt adatokkal rendelkezünk az összeírásokban, adófizetői jegyzékekben vagy kormányzati dokumentumokban, így a tárgy utolsó tulajdonosai pontosan nem meghatározhatóak.

A MINTÁK ÉS A RIMONPÁR EREDETE

Az aranyozott vörösérz rimonpár jellegzetes terméke az Oszmán Birodalom főbb kézműves központjaiban működő rézművességnek.¹⁷ A rimonpárhoz hasonló mintázatú tárgyak előkerültek a török által megszállt magyarországi területeken is,¹⁸ de aranyozott vörösérz tárgyak nem kerültek elő az itteni leletanyagban, annak előállítása feltehetően meghaladta a helyi kézművesek lehetőségeit.¹⁹ Megjegyzendő, hogy a rimonpáron látható gránátalmás minta a magyarországi hímzéseken is elterjedt, majd az ún. „úrhímzésekről” átkerült a népművészet körébe is.²⁰ Az aranyozott vörösérz ismert alapanyaga volt a zsidó szertartási tárgyaknak is: a Kairói Geniza egy 1080-ból fennmaradt töredéke a kairói jeruzsálemi zsinagóga tárgyai között aranyozott vörösérz tárgyakat is említ.²¹

Az elemzésünkben szereplő rimonpárhoz hasonlóak a török, kaukázusi és perzsa zsidó közösségek tárgykultúrájából is ismertek. Úgy gondoljuk, hogy a rimonpár az Oszmán Birodalom anatóliai-kaukázusi-perzsa régióinak egyik rézműves központjában készülhetett, majd onnan kerülhetett egy olyan közösségbe, ahol az askenázi elemeket tartalmazó donátorfelirat rákerülhetett.

A feliratait és a vizuális jegyeit alapján tehát a rimonpár azt megelőzően, hogy a pesti szefárd közösség tulajdonába került, azon a viszonylag tágas területen lehetett használatban, mely az Oszmán Birodalomhoz tartozott, de ahol kimu-

¹⁶ Bécsi Zsidó Múzeum, Berger gyűjtemény, B 102.

¹⁷ Vö. Gerelyes 1997.

¹⁸ Például: Kiöntöcsöves kanna, Buda. Magyar Nemzeti Múzeum ltsz. 1912.90; Kiöntöcsöves kanna, Buda. Magyar Nemzeti Múzeum 55.456.C.

¹⁹ Vö. Gerelyes 1997.

²⁰ Vö. Lackner 2009.

²¹ Mann 1994: 560.

tatható volt az askenázi közösség jelenléte is. Csak véletlen lehet, hogy a tárgy a huszadik század elején egy szefárd közösség birtokában volt.

A rimonpár eredetének tisztázásához szükséges, hogy minél többet tudjunk a pesti szefárdokról, vizuális kultúrájukról és a szertartási tárgyaik eredetéről általában.

A PESTI SZEFÁRDOK

Pest szabad királyi város privilégiumai közé tartozott a „non tolerandis Judaeorum” joga, aminek következtében a 18. közepe előtt egyáltalán nem tűrték meg zsidókat a városban. Az első szefárd zsidók Pesten (az Almuslin család) 1791-ben tűnnek fel a zsidóösszeírásokban, jóllehet a fentebb említett tóravért felirata ennél korábbra, 1747-re utal. A faringi/nyugati zsinagógát 1830 körül alapította a Király utcában egy, a Török Birodalomból, Isztambulból bevándorolt zsidó.²²

A közösségből ismert nevek (Elkan, Albachary, Almuslin) arra utalnak, hogy ez a közösség egy valódi török elemeket tartalmazó közösség lehetett abban az időben. Az idők során a főként német–morva eredetű pesti askenázi közösség egységesítő–központosító törekvéseinek következtében a huszadik század elejére a szefárd közösség integrálódott az askenázi többségű közösségbe. A szefárd közösség gyakorlatilag felolvadt,²³ de a pesti zsidók szóbeli hagyományában minden balkáni irányból érkező zsidót szefárdnak neveztek, akkor is, ha a családok a német és cseh területekről, a Balkán érintésével vándoroltak Magyarországra. A pesti szefárd közösség utolsó elnöke, aki a rimonpárt a Múzeumnak ajándékozta Oser Albert volt, a híres bécsi Oser család tagja, akik a morva Nikolsburgból származtak eredetileg.

A PESTI SZEFÁRDOK TÁRGYI ÖRÖKSÉGE

A hajdani pesti szefárd zsidó közösségnek csak néhány tárgya ismert, sajnos többsége kizárólag irodalmi forrásokból. Korban legelső a fentebb már említett tóravért, melyet Franz Anton Unterhuber bécsi ötvösmester készített a korszak bécsi stílusában: a vért baldachinos címersátor alakú, középen két oszlop között a lekerekített mózesi kőtáblák, melyek felett nyitott korona lebeg. Egy tóraékszereket ismertető népszerűsítő cikkben²⁴ szerepel egy ezüst rimonpár, mely – a képaláírásban foglaltak szerint – héber és német (!) felirata szerint

²² Ágai 1907.

²³ Ehhez hasonló folyamat az ország több közösségében megfigyelhető, legális alapját Szófer Mózes pozsonyi rabbi döntése jelentette (Chatam Sofer IV., *Chóschén Mischpat* Nr. 188.), amelynek elfogadásával a kisebb szefárd közösségek jóváhagyták a többségi askenázi közösség vezető szerepét.

²⁴ Schöner 1982.

szintén a pesti szefárd közösségé volt. A tárgyat Liebrich János budai ötvösmester készítette 1843-ban, a cikk mellett közölt fénykép tanúsága szerint a korszak osztrák-magyar tóradíszének jellegzetes stílusában.²⁵ Sajnos a rimonpár holléte ma nem ismert, így a tárgyon lévő feliratok stílusa és vésés-technikája nem összehasonlítható az 1602-es feliratot viselő rimonpár *possessor* feliratával.

A rimonpár múzeumba kerüléséről hírt adó forrásunk a Magyar Zsidó Múzeum éves jelentése,²⁶ melyben a „két igazán régi, finoman díszített vörösréz tóravég” ajándékozása mellett „két gyönyörű régi parokhet” ajándékozásáról is olvashatunk.²⁷ A múzeum régi leltárkönyvei elvesztek az 1960-as években, de az egyik *parokhet*, melyet 1964-ben újraletároztak, kétséget kizáróan azonosítható.²⁸ Mára sem a *parokhet*, sem a fényképe vagy rajza nem fellelhető a múzeum gyűjteményeiben, csupán leltári kartonja alapján ismerjük, miszerint „színes brokátból készült, alsó és felső szélén is rojtokkal díszítve. Felső részén hímzett hatszögletű pajzs alak, ráerősített bojtokkal. Tükre más mintázatú selyembrokátból készült, és ugyancsak rojtokkal díszített. A tükrőben egy belső tükrőn olvasható kétsoros felirat: Jákov Zév Weintraub.”

A rendelkezésünkre álló írott és vizuális források alapján megállapíthatjuk, hogy a pesti szefárd közösség tárgyi kultúrája az askenáz szokások és tárgyak után készült, nem pedig a szefárd közösségekben szokásos formák után. Ez azt jelenti, hogy a közösség tárgyainak vizuális kultúrája nem követi a rítusban meglévő különbségeket, és az askenáz többségben élő szefárd közösség tárgyai nem mutatnak stílári különbségeket. Amint a tárgyak alapján kiderült, a török-szefárd zsidó közösség szertartási tárgyait jobbra Pesten készítették/vásárolták, vagy családi hagyatékokból származtak.

A RIMONPÁR PESTEN

Az 1601–1602-ből származó vörösréz tóradísz kétféle módon kerülhetett a pesti török közösség birtokába: helyben vásárolhatták, vagy a Balkánról hozták. A 16–17. század fordulóján, amikor az 1601/1602-es felirat a tárgyra került, létezhetek olyan balkáni zsidó közösségek, melyeknek askenáz eredetű tagjai is voltak. Mindkét esetben a tárgy feltehetően a Balkánon, vagy az Oszmán Birodalom más részein készült, majd ugyanennek a területnek egy askenáz elemekkel is bíró közösségében feliratozták. Ha a tárgyat Pesten vagy Budán vásárolták, akkor lehetséges, hogy a tárgy már hosszabb ideje ezen a területen volt.

²⁵ Brestyánszky 1977: 192. A könyv adatai szerint a rimonpár 1945 után a budai Frankel Leó utcai zsinagógához tartozott. 1945 és főképp 1956 után rendszeressé vált, hogy a lerombolt, eladott vagy bezárt zsinagógák szertartási tárgyait szétosztották a még működő zsinagógák között.

²⁶ Lásd a 8. lábjegyzetet.

²⁷ Az ajándékozás tényét említi az *Egyenlőség* című lap is, vö. *Egyenlőség*, 1916. július 29: 8.

²⁸ Magyar Zsidó Múzeum, ltsz. 64.1548.

Az Oszmán Birodalom egyik legjelentősebb askenázi közössége a törökök által megszállt Budán élt, ahol a 16–17. században három zsidó közösség is volt: askenázi, szefárd és egy szír. Buda az Európából a Szentföld felé vezető zarándokútvonalon feküdt, több eset is ismert, amikor a Jeruzsálembé zarándokoló rabbik megálltak és döntéseket hoztak a budai zsidók számára.

A budai kézművesség ugyancsak nagy jelentőségű volt: a török rézművesek egy egész utcát elfoglaltak, és a régészeti leletek között helyi termékek is előke-rültek.²⁹

E tények ismeretében lehetségesnek tűnhet, hogy a rimonpár, amely szefárd formai jegyeket és askenázi feliratot visel, valamelyik budai zsinagógához tartozott volna. Ennek a hipotézisnek ellentmond az a tény, hogy a budai zsidók elszórtan fennmaradt listáiban a Cvi Hirs név egyáltalán nem fordul elő, jöllehet ha ilyen drága tárgyat készíttethetett vagy ajándékozhatott, akkor gazdag, magas adókat fizető személynek kellett lennie. A név nem fordul elő a török vámjegyzékekben sem, így ez a feltételezés nem valószínűsíthető. Ellentmond továbbá a feltételezésnek az az irodalmi tény is, amit Schulhof Izsák *Nagygyászá*iban olvashatunk. Az 1686-as pusztítást megéneklő műben Schulhof beszámol arról, hogy a keresztény csapatok lemészárolták a zsidókat, a házakat és a zsinagógákat felgyújtották, és a három zsinagógában bennégték a szent tóratekercsek is.³⁰ Sajnos nem valószínű, hogy bármi – főképp nem egy értékes tárgy! – helyben túlélhette az eseményeket.

Ezek alapján azt gondoljuk, hogy a rimonpárt nem Budán, hanem valamelyik balkáni zsidó közösségben feliratozhatták, ahol gazdag askenáziak is tartoztak a közösséghez. Ezt a közösséget pontosan meghatározni a rendelkezésünkre álló források alapján szinte lehetetlen, mert az askenázi és a szefárd elemek keveredése és gyors összeolvadása jellemző volt az Oszmán Birodalomban. Ebben a korszakban számos európai közösség vándorolt a birodalom területére, ahol rövid ideig még fenntartották eredeti közösségi struktúráikat, de rövidesen beolvadtak a szefárd és romaniot többségbe.

Valószínűbb az a feltételezés, hogy a tárgyat jóval a felső felirat elkészülte után hozhatták a Balkánról. Buda és Pest a régió fő kereskedelmi útvonalán fekszenek, s a városokhoz közel több olyan település is található (pl. Szentendre vagy Ráckeve), melyet balkáni eredetű népcsoportok alapítottak vagy laktak. A török kapcsolatokat erősítette az a tény is, hogy az 1541-ben elhunyt Gül Baba türbéje a legészakibb muszlim zarándokhely, amely miatt számos török zarándok érkezett a városba még akkor is, amikor Magyarország területe már nem tartozott az Oszmán Birodalomhoz. Buda és Pest folyamatos kereskedelmi kapcsolatban volt a török területekkel, így az is elképzelhető, hogy a rimonpárt török kereskedők hozták a városba. Mivel a judaika kereskedelmi értéke csak a huszadik században alakult ki, legvalószínűbbnek mégis az tűnik,

²⁹ Gerelyes 1997.

³⁰ Spitzer – Komoróczy 2003: 194. rétel

hogy a pesti török zsidó közösség egyik tagjának családi öröksége lehetett a tárgy.

Bármelyik feltételezés igazolásához hasznos lenne, ha tudnánk, hogy jellemezően mi volt az indoka a szertartási tárgyak feliratozásának.³¹

Esetünkben bizonyos, hogy a tárgy készíttetésének célja nem volt azonos a feliratozásával, hiszen ha a feliratozó Cvi Hirs rendelte/készíttette volna a tárgyat, a feliratot is beletervezték volna. Ellenkezőleg történt: a már elkészült, bearanyozott tárgyat utólag látták el a felirattal, de nem tudjuk, hogy miért. Ha a felirat készítésének oka például a zsidó közösség szabadulása, akkor találhatunk megfelelő történelmi eseményeket, de nem tudjuk hitelt érdemlően igazolni a kettő kapcsolatát. Mindenesetre valószínűbbnek tűnik, hogy családi esemény örömeire készült a felirat, melynek semmi egyéb nyoma nem maradt fenn.

A RIMONPÁR MINT FORRÁS

A rimonpár vizuális megjelenése és a korabeli analógiák alapján feltételezhető, hogy a „tóravégek” eredeti formája gránátalmákra emlékeztető egyszerű gömb alak volt, amire a tárgyak hagyományos héber megnevezése (*rimonim*) is utal. A gránátalma elterjedt szimbólum a judaizmusban: már az első Szentélyben is gyakori díszítőmotívum volt (Ex 28,34), a gyümölcs a hét szent növény egyike (Deut 8,8) és a Tóra szimbóluma.

Tóravéget mint szertartási tárgyat elsőként Maimonides és a Kairói Geniza említ a 11. századból.³² További irodalmi adataink vannak létezésére a 15. századból,³³ de tárgyi emlékeink csak a 16–17. századból maradtak fenn: Keralából (1575), a Budapesten őrzött darab (1602), és egy korfui a késő 17. századból. Valamennyi korai darab gömb alakú hosszú csücsdísszel. Az első fennmaradt rimonpárokat olyan területeken készítették/használták/találták, ahol spanyol eredetű közösségek éltek.³⁴

Ezt a tényt erősíti az is, hogy az első irodalmi adatok ugyancsak spanyol hatást mutatnak. A legészakibb irodalmi emlék éppen Budáról ered, ahol egy spanyol zsidó Daniel Estrosa végrendeletében egy pár tóradísz (*zug rimonim*) ajándékoz a budai zsinagógának.³⁵

Több zsidó szertartási tárgy-típus és motívum esetében kimutatható, hogy ezek a spanyol területekről a Balkánra, majd onnan Közép-Európába kerültek. Hispániából ered például a textil tóraburkolat (*meil*), majd a tárgy megjelenése és elterjedése összeköthető a kiűzött zsidó közösségek újra-megtelepedésének

³¹ Vö. Yaniv – Hanegbi 1988.

³² A forrás szövegét közli Mann 2000.

³³ Közli Mann 2000: 80–82.

³⁴ Kerala portugál gyarmati területen feküdt, Korfun és a Balkánon pedig a Hispániából kiűzött közösségek hatása érvényesült.

³⁵ A héber szövegét és a magyar fordítást közli Spitzer – Komoróczy 2003: 185.

helyszíneivel.³⁶ A levehető tórávégek kialakulása is ezzel a folyamattal van összhangban.³⁷

A spanyol zsidó gondolkodásban virágzott a misztikus tanítás, a kabbala. E szerint a tradíció szerint az Élet fája a világ teremtetését szimbolizálja, és a gránátalmakert a tórai édenkertre, a mitikus első kertre utal. Mindkettő kapcsolatban van a tóratekeres fizikai megjelenésével is: a pergament tartó rudak elnevezése: *et hajim* ('élet fája'), melynek korai dekorációja a gránátalmákra utal. A zsinagógák építészetével foglalkozó kutatók körében többé-kevésbé elfogadott, hogy a lengyel területeken kialakult négyoszlopos zsinagógák a *Zohár*-ban megfogalmazott ideákat követik, s ennek lennének mintegy materiális megnyilvánulásai.³⁸ Talán nem túl merész feltételezés a tórávégek korai formáját is ezzel a tradícióval kapcsolatba hozni.

Akárhogy is: egyetlen korai zsidó szertartási tárgy elemzése is rávilágít arra, hogy a múzeumokban és magángyűjteményekben megőrzött tárgyak fontos elemei lehetnek a judaizmus kutatásainak.³⁹

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|-----------------------------|--|
| Ágai 1907 | Ágai Adolf, „Az én dédanyámról”, in <i>IMIT Évkönyv</i> , Budapest, 26–42. |
| Brestyánszky 1977 | Brestyánszky Ilona, <i>A pest-budai ötvösség</i> , Budapest: Műszaki. |
| Center for Jewish Art é. n. | „How to describe a ceremonial object. Rimonim”, Center of Jewish Art: Sokszorosított kézirat. |
| Fabó 1916 | Fabó Bertalan, „Jelentés a Magyar–Zsidó Múzeum 1916. évi állapotáról”, in <i>IMIT Évkönyv</i> , 1917. |
| Gerelyes 1997 | <i>Ottoman–Turkish Coppermith’s Art 16th to 19th Centuries</i> , [catalogue, Hungarian National Museum], curator: Gerelyes Ibolya. |
| Gutmann 1990 | Joseph Gutmann, „Jewish Art and Jewish Studies”, in Shayne J.D. Cohen – Edward L. Greenstein (szerk.), <i>The State of Jewish Studies</i> , Detroit: Wayne State University Press. |
| Hubka 2003 | Thomas Hubka, <i>Resplendent Synagogue. Architecture and Worship in an Eighteenth-Century Polish Community</i> , Hanover and London: University Press of New England. |
| Spitzer – Komoróczy 2003 | Shlomo Spitzer – Komoróczy Géza, <i>Héber források Magyarországon és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdé-</i> |

³⁶ Yaniv 2006: 416.

³⁷ Yaniv 2006: 418.

³⁸ Vö. Hubka 2003: 149.

³⁹ Vö. Gutmann 1990: 211.

- tektől 1686-ig (Hungaria Judaica 16), Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris.
- Lackner 2009 Lackner Monika, „Vászónhímzések”, in Fejős Zoltán (szerk.), *Legendás lények, varázslatos virágok. A közkezdvelt reneszánsz* [Kiállítási katalógus], Budapest: Néprajzi Múzeum.
- Mann 1994 Vivian B. Mann, „Jewish-Muslim Acculturation in the Ottoman Empire: The Evidence of Ceremonial Art”, in Avigdor Levy (szerk.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton: Darwin Press – Washington, D.C.: Institute of Turkish Studies.
- Mann 1996 Vivian B. Mann, „Torah Ornaments before 1600”, in Vivian B. Mann (szerk.), *Crowning Glory. Silver Torah Ornaments of the Jewish Museum*, New York: Jewish Museum – Boston: David R. Godine.
- Mann 2000 Vivian B. Mann, *Jewish texts on the Visual Arts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheiber 1983 Alexander Scheiber, *Jewish Inscriptions in Hungary, From the 3rd Century to 1686*, Leiden: Brill.
- Scheiberné 1981 Scheiberné Bernáth Livia, *A magyarországi zsidóság személy- és családnévei II. József névadó rendeleteig*, Budapest: MIOK.
- Schoenberger 1970 Guido Schoenberger, „The Ritual Silver Made by Myer Myers”, in Joseph Gutmann (szerk.), *Beauty in Holiness. Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, New Jersey: Ktav Publishing House, 66–78.
- Schöner 1982 Schöner Alfréd, „Tóradíszek” in *Képes Újság*, 1982. augusztus 14: 14.
- Yaniv – Hanegbi 1988 Braha Yaniv – Zohar Hanegbi, *Hebrew Inscriptions and Their Translations* (Jerusalem Index of Jewish Art, Survey of Synagogues), Jerusalem: Hebrew University.
- Yaniv 2006 Bracha Yaniv, „From Spain to the Balkans: Textile Torah Scroll Accessories in the Sephardi Communities of the Balkans” in *Sefarad*, vol. 66,2: 407–442.

A VENETIANER FIVÉREK

„FŐRABBI, REFORMÁTUS LELKÉSZ ÉS KATOLIKUS PAP”

Egy Morvaországból származó, Magyarországon élő zsidó család története a 19. sz. második felében¹

Kövér András

Kutatásaim kezdeti szakaszában életemben először jártam a Rabbiképző Könyvtárában, hogy Venetianer Lajos művei felől érdeklődjem. Véletlenül az olvasóteremben volt prof. Schweitzer József főrabbi úr is, aki meghallotta, hogy mi a kívánságom. Készséggel a segítségemre sietett, s azonnal hozta Venetianer Lajos bibliográfiáját. Attól kezdve többnyire Venetianernek szólított.

Dolgozatomban egy, a 19. sz.-ban Magyarországon élt zsidó család történetével foglalkozom, különösen a család egyik tagjával, Venetianer Sándorral, aki zsidónak született, de 20 éves korában megkeresztelkedett.

BEVEZETÉS: A VENETIANER CSALÁD EREDETE

Kutatómunkám első szakaszához (a család „őstörténete”) a következő forrásokat használtam fel: születési- és házassági anyakönyvi kivonatokat, sírfeliratokat és zsidóösszeírásokat, valamint egy, a magyarországi zsidó családokról szóló fontos, de paradox módon rendkívül megbízhatatlan könyvet.²

Miután 1670 körül I. Lipót kiűzte a zsidókat Bécsből és Alsó-Ausztriából, megnőtt a Cseh- és Morvaországban élő zsidók száma. Prága Európa legnagyobb askenáz³ zsidó közösségévé vált a 17. sz. végére.

¹ Előadás formájában elhangzott az Olmützi (Olomouc, Csehország) Egyetemen 2006. november 14-én németül powerpointos vetítés kíséretében. Dr. Tóth Kálmán (Ráday Teológiai Akadémia) foglalkozott először tudományos rendszerességgel Venetianer Sándor életrajzával és munkásságával (Tóth 1960). Őt 1960-ban Esze Tamás, a Ráday Gyűjtemény akkori vezetője kérte fel erre a munkára. Tóth Kálmán professzor komolyan vette feladatát, és sok mindennek alaposan utánanézett, de munkáját félbe kellett szakítania, mert megszűnt az az egyháztörténeti folyóirat, melyben írása megjelent volna. Értékes kéziratát nekem ajándékozta 1990-ben.

² Kempelen 1937–39.

³ Németországi, ill. északkelet-franciaországi eredetű zsidókat jelent, szemben a szefárd (spanyol eredetű) zsidókkal.

1726-ban VI. Károly császár rendelete újabb – de most eltérő irányú – migrációt eredményezett a „cseh korona” országaiban (Csehország, Morvaország, Szilézia).⁴ Minden zsidó családban csak egy fiú, a legidősebb házasodhatott. Ennek következtében sok zsidó fiatal jött Morvaországból és Csehországból Magyarországra (különösen Észak-Magyarországra), hogy családot alapítson.

Igy települt át Szender Venezia, a Venetianer család „ősatya”, Liptószentmiklósról (most Liptovský Mikuláš, Szlovákia) Morvaországból, talán éppen Holešovból (Holleschau).⁵ Holešovból sok zsidó fiatal vándorolt ki Liptószentmiklósról már 1720-tól kezdve. A Venetianerekre vonatkozó életrajzi adatok egy része a fent említett magyarországi zsidó családokról szóló könyvből való. Ezen könyv szerint Szender Venezia azonos egy bizonyos Icik Lőb Chajittal.⁶ Más tények és dokumentumok (születési- és házassági anyakönyvi kivonatok) alapján azonban azt mondhatjuk, hogy ez valószínűleg téves állítás, és Icik Lőb Chajit minden bizonnyal Szender Venezia fia volt.⁷ Ez a könyv egyébként is több, hibásnak bizonyuló részletet közöl a Venetianer családról.

„*Szender Venezia 1830-ban halt meg Liptószentmiklóson. Sírköve létezik még a zsidó temetőben*” – olvashatjuk az 1937-es könyvben.⁸ Nagyon jó lenne, ha ezt a sírt még ma is megtekinthetnénk, de ezt a temetőt felszámolták. A felszámolás előtt a még meglevő sírköveket lefényképezték, a fotókat Pozsonyban, a zsidó hitközségnél őrzik. Tom Venetianer kísérletet tett rá, hogy megnézzé Pozsonyban a Szender Venezia sírkövééről készült fotót, de nem járt sikerrel. Ez a fotó, úgy tűnik, nem létezik. Talán a sírkő túl mélyen belesüllyedt a földbe, vagy felíratával a földön feküdt, vagy túl piszkos volt, vagy az időjárás viszontagságai már annyi kárt tettek benne, hogy nem lehetett a felíratot elolvasni. Ebből is látható, hogy milyen nehéz megbízható adatokat gyűjteni a sírfeliratok alapján ebből a korszakból, azaz a 18. sz. második feléből.⁹

Lehetőséget nyújtanak ugyanakkor az információgyűjtéshez az ún. zsidóösszseírások¹⁰ is. A 18. sz.-ban már többször összeírták a zsidókat Magyarországon,

⁴ Vö. Venetianer 1986: 70 (VI. Károly császár Magyarországon mint III. Károly király uralkodott) és McCagg 1992: 18 (ebben a könyvben a dátum tévesen 1736).

⁵ Holešov csak feltételezés, minden bizonyíték nélkül. Szender az Alexander (= Sándor) jiddis formája, Venezia pedig Velencének az olasz neve. Talán a család eredetileg Velencéből származott.

⁶ Lásd Kempelen 1937: 29–30. A *chajit* szó héberül ’szabó’-t jelent; *Icik* pedig az Izak = Izsák beceneve.

⁷ Egyik rokonom, Tom Venetianer elmélete alapján. Ő édesanyám negyedfokú unokatestvére. Kassán született, s nyolc éves kora óta Brazíliában, São Paulóban él. Nagyon sokat foglalkozott és foglalkozik a kiterjedt Venetianer család történetével. Én – ismét egy véletlen folytán – 1998-ban kerültem vele kapcsolatba. Különösen az első években igen intenzív levelezést folytattunk a Venetianerekről.

⁸ Kempelen 1937: 29.

⁹ Mint a fentiekből is kitűnik, a Szender Venezia sírkövére vonatkozó adatok mind Tom Venetianertől származnak.

¹⁰ *Conscriptio*: ’összeírás’. Erre is Tom Venetianer hívta fel a figyelmemet, s az ő javaslatai alapján levéltári kutatásokat is végeztem. Léteznek országos és megyei szintű összeírások, sok-

vagy népszámlálás céljából, vagy pedig azért, hogy a kormányzat a zsidókra kivetendő türelmi adót¹¹ pontosabban meg tudja állapítani. De ezek az összeírásokból nyerhető adatok is nagyon problematikusak, s csak óvatosan használhatjuk őket. Mivel abban az időben a legtöbb zsidónak nem volt családneve, ezért olyan tipikus zsidó nevek voltak, mint pl. Izsák ben Ábrahám ('Izsák, Ábrahám fia'). A családi kapcsolatokat így szinte lehetetlen nyomon követni. Majd csak a 18. sz. végén II. József császár lesz az, aki kötelezi a zsidókat arra, hogy vegyenek fel német családneveket.

Liptószentmiklós lett tehát a Venetianer család székhelye Magyarországon. A 19. sz.-ban ez a város a hagyományos zsidó tudományok fontos fellegvára volt.¹²

A Venetianer család első három generációja (Szender, Izsák, Ábrahám) Liptószentmiklóson élt, a két utóbbi mint szegény szabómester. A negyedik generáció egyik képviselője (Albert) is itt született, de ő már mint rabbi működött Faddon, Tolna megyében. Első gyermekei itt születtek. Elsőként Sándor (1853), második fia, Adolf 6 évvel később. Amikor Sándor 9 éves lett, Kecs-kemétre költözött át a család. Itt Venetianer Albert rabbihelyettesként, vagyis *dajjánként* működött.¹³ A harmadik fiú, Lajos (1867), aki később főrabbi lett, már itt született. Albertnek összesen 7 gyermeke volt: három fiú és négy leány.

VENETIANER SÁNDOR (1853–1902), A REFORMÁTUS LELKÉSZ

Venetianer Sándor ifjúkora, áttérésének okai¹⁴

A rabbi apa, Albert legidősebb fiát, Sándort a szokásnak megfelelően szintén rabbinak szánta. Kézenfekvő a kérdés, hogy mi történhetett Sándorral, miért hagyta el atyái vallását.

A legautentikusabb választ erre a kérdésre Venetianer Sándor rövid, még kiadatlan, latin nyelvű önéletrajza¹⁵ adja meg. Ez a 24 éves korában készült írás a

szor eltérő eredményekkel, mert a megyék érdeke a zsidók „eltitkolása” volt, hogy csak ők adóztassák meg a zsidókat.

¹¹ 1746-ban Mária Terézia vezette be a türelmi adót, amely létszámot és jövedelmet egyaránt figyelembe vett, tehát megkülönböztetendő a korábbi fejadótól (ez utóbbi csak a létszáma volt tekintettel).

¹² A híres tudós, Bacher Vilmos is itt született, bár később Budapesten tevékenykedett.

¹³ *Dajján*: 'rabbinikus bíró', a rabbinikus bíróság tagja.

¹⁴ Főként a 24 éves korában írt latin nyelvű önéletrajzára támaszkodom.

¹⁵ Az eredeti kéziratot (Venetianer 1877 / CV) dr. Vincze Andrástól kaptam meg Münchenben 1989-ben. Ő Venetianer [Vincze] Frigyes fia, anyám unokatestvére. Venetianer Sándor fiait Vinczére magyarosítottak. Maga Venetianer Sándor élete végéig megtartotta a Venetianer nevet, bár pl. az Ujvári 1929: 945 tévesen ennek az ellenkezőjét állítja. A latin nyelvű önéletrajzot 1960-ban az eredeti kézirat alapján dr. Tóth Kálmán, a teológia professzora fordította le, aki évtizedeken keresztül vezette az Őszövetség Tanszéket a Ráday (Református) Teológiai Akadémián. Később Vadász György is megkért valakit, hogy fordítsa le az önéletrajzot. Ezek a fordítások azonban nem voltak teljesen kielégítőek, ezért 2006-ban megkértem dr. Kopeczky Ritát, az

legfontosabb forrás a fiatal Venetianer életéről. Ebből kiderül, hogy kitérésének okai többnyire pszichológiai természetűek, és apjára, Albertre hárul a legnagyobb felelősség. Az alábbiakban nézzük meg az önéletrajz legfontosabb részleteit!¹⁶

Sándornak rossz emlékei vannak arról, hogy a talmudi iskolában mit tekintettek a legfontosabbnak:

Nem Mózes, nem a próféták, nem is a könyörgések engesztelik meg Istent. Éjjel-nappal a rabbik lábánál ülni; ez az egyetlen út az üdvösségre! (CV)¹⁷

Történt egy figyelemre méltó incidens a piacon, amikor Venetianer Sándor 13–14 éves volt:

Akkor történt, hogy vásár volt a városunkban, amelyre kilátogatott apám is a házitanítómmal együtt, s nekem is megengedték, hogy elkísérjem őket. A vásárban apám vett egy kis héber könyvecskét,¹⁸ amelyről hazafelé menet beszélgetett a tanítómmal, átfutva lapjait. Akkor ismét hallottam a Messiás szót. Mikor kérdezősködni kezdtem, apám a szó közepén megállva¹⁹ szigorúan azt válaszolta, hogy ez egyáltalán nem tartozik rám – a könyvecskét pedig rögtön eldugta.

Ez azonban felkeltette kíváncsiságomat. (...) Nem sokkal ezután egy Biblia-árus jött a városunkba. Minthogy akkor a francia nyelvet tanultam, hogy legyen valami, amit könnyen tudok olvasni, vettem egy francia Bibliát.

Mindjárt az Ó- és Újtestamentum neveknél meglepődtem, különösen az Újtestamentum név töltött el csodálkozással, amelyet addig névről sem ismertem. Csodálkoztam, hogy sohasem hallottam róla, és sohasem olvastam azt, holott azt hittem, hogy zsidó könyv. Naívan elvittem hát a talmudiskolába, hogy kérdezősködjem a tanítótól. Ő azonban, miután a könyvet elvette tőlem, szigorúan megtiltotta, hogy efféle valaha is olvassak.

A tiltott dolgok vonzanak!²⁰ (...) Majd egy másik példányt szereztem, és buzgón olvasni kezdtem. (CV)

Sándornak volt egy másik összetűzése is az apjával:

ELTE BTK Latin Tanszékének tanársegédjét (most: a KRE BTK adjunktusa), hogy revideálja a fordítást. Ezen kívül még ő a latin szöveg gondozója is.

¹⁶ Abban az időben már az volt a szokás, hogy a zsidó fiatalok egyidejűleg talmudi iskolában (*jesivában*) és valamilyen keresztény gimnáziumban is tanultak, hogy világi ismeretekre tegyenek szert. Így tanult Venetianer Sándor a kecskeméti református gimnáziumban.

¹⁷ Amikor Venetianer Sándor latin nyelvű önéletrajzából idézek, az idézet után CV-t írok (*Curriculum vitae*).

¹⁸ Poór József református lelkész Venetianer Sándorról írt nekrológja második részében (Poór 1902: 59) a következő található: „A vásárban az apja és a zsidó tanító is vett egy héber Újtestamentumot.”

¹⁹ A latin eredetiben így szerepel. Ha az értelmesebbnek tűnő „megállítva” alakot szerette volna írni Venetianer Sándor, akkor elvettette a nyelvtani formát.

²⁰ Szó szerint: 'A tiltott dolog felé törekszünk!'

Tél volt, s egy szombati napon, mikor a gimnáziumba siettem, és a szükséges könyveket a kezemben vittem, apám meglátott, és azt kérdezte: „Nem tudod, hogy szombaton nem szabad semmit sem hordozni?” „De igen – feleltem –, könyvek nélkül azonban se nem merek, se nem tudok iskolába menni.” Erre ő így szólt: „Akkor legalább a kabátod alatt vidd a könyveket, hogy ne lássák az emberek.”

Szót fogadtam, a talmudi és emberi dogmáknak azonban rögtön hátat is fordítottam.²¹ (CV)

Egy további incidens az apjával (Venetianer Sándor barátja, Poór József által írt nekrológ alapján):²²

(Venetianer Sándor) elmondta, hogy ő, mint 7 éves gyermek, a Talmudot atyjával olvasta, tanulta. Kora reggel felkelt és könyvnélkülözve [memorizálta] azt – „Életemben azonban fordulópont volt az én 15. évem, amikor egy szörszálhasogató, körmönfont talmudi tételt sok keresztkérdéssel atyám leczkézett [a végsőig ki akarta elemeztetni velem]. – Bosszantottak e rituális kicsinyeskedések, vég nélkül felháborított, s atyám szeme előtt felugortam a Talmud mellől, és kijelentettem, hogy én többé Talmudot nem tanulok. Meghasonlítottam vele.”

Milyen következményekkel járt az akkor még csak 15 éves Venetianer Sándor ilyen jellegű viselkedése?

Akkoriban sokáig zavart, sőt meghasonlott lélekkel éltem. Zsidó tanítóimnak a tanítását elvettem, de nem rendeltem magam az Isten Igéje alá, mivel még nem értettem az Írást. (...) elhagyni kényszerültem apám házáat, minthogy látta, hogy elidegenedtem a talmudi tanításoktól.²³ (CV)

²¹ Egy hasonló eset (nem szó szerinti idézet a Misnából – *Peszahim* 6,1): „Szombaton engedélyezve van, hogy levágjuk a peszabbárányt. Egy ember megkérdezte az idősebb Hillélt: »Mi a teendő, ha valaki elfelejté a kést előkészíteni a szombat estéjén?« (Fennáll ugyanis a tilalom, hogy szombaton semmit sem szabad magunkkal vinnünk.) Hillél: »Bizd csak rá Izraelre! Ha nem is próféták, de mindenesetre próféták fiai.« – Ez azt jelenti: várjuk meg a holnapot, s meglátjuk, hogy mit fog tenni a nép (és mi is majd e szerint fogunk cselekedni). Másnap az áldozati bárány bundájába rejtette el a nép a kést.” De alapvető különbség van a két eset között: Venetianer Sándor kénytelen volt saját kezűleg és titokban magával vinnie könyveit, itt viszont a bárány vitte a kést, nem az emberek.

– Egy szintén idicilló Talmud-idézet (Venetianer 1913; Venetianer 2003: 32): „Ami tilos nyilvánosan megeselekedni a látszat miatt, azt a legelrejtettebb helyen sem szabad megenni.” (*b'Sabbat* 146b – NB. Venetianer Lajos tévesen a 34b oldalt adja meg.) A Talmud tehát az enyhébb, látszat miatti tilalmak esetében sem engedi meg, még a legelrejtettebb helyen sem, a nyilvánosan tiltott cselekedet végrehajtását. Ebből következik, hogy a szigorúbb, pl. a szombati tiltások esetében még inkább tilos a rejtett helyen való tilalomszegés. Az apa, Venetianer Albert, bár szándéka szerint a Talmudért kardoskodott, szavaival és tetteivel azonban megcáfolta a talmudi logikát és törvényeket. Nem véletlen tehát, hogy ilyen körülmények között fia, Sándor lelki válságba került.

²² Poór 1902: 59.

²³ Egy ellenkező vélemény a Talmudból: „Rabbi Jisrael iskolája így tanította: Elnéző magatartást parancsol a Tóra a bűnhagyott testvérrel szemben is. Azért, mert elment, és bálványimádsra adta fejét, még egy követ is dobjak az elbűkö után? Nem, ugyanis megmondattott (1. *Lev* 25,48): mégha el is adja magát, mégha akár bálványok papja is lett, nyitva áll számára a kiváltás (geula) [lehetősége]” (*b'Kiddusim* 20b).

Tehát Sándort, a legidősebb fiút – aki akkor körülbelül 17 éves lehetett – apja kitagadta a családból. A kitagadottat a zsidók halottként kezelik, a család meggyászolja.²⁴

Elűzetése után Kecskemétről Pestre utazott. Ott találkozott egy Schönberger nevezetű misszionáriussal, aki korábban a skót, majd pedig a brit missziónál dolgozott. Ezek a missziók a német misszióval együtt sok munkát végeztek a zsidók között. Ez az ún. zsidómisszió. A munkatársak többnyire zsidó származásúak, akik keresztény hitre tértek. Megtérésük után a zsidók között kezdtek téríteni, hogy további zsidókat nyerjenek meg Krisztus számára. A Schönbergerrel való találkozás az egyik legfontosabb esemény volt az akkor 17 éves Venetianer Sándor életében. Így ír erről önéletrajzában:

Schönberger átolvasta velem a prófétákat, az evangéliumokkal és az apostolokkal együtt. Akkor új földön és új égben éltem! Nekem igazán újjá lett az Ószövetség. (CV)

Végül elfogyott a pénze, s el kellett hagynia Pestet. Körösladányban zsidó iskolában tanított, Schönbergerrel pedig levelezés útján tartotta a kapcsolatot. Valahogyan az iskola vezetői kezébe került Schönberger egyik levele, melyet el is elolvastak. Azért, hogy mentse életét, Venetianer Sándornak azonnal menekülnie kellett.

Visszatért a szülői házba. Atyja szívélyesen fogadta, úgy, mint a hazatérő tékozló fiút. De csak néhány napig maradhatott otthon, mert apja úgy vélte, hogy fia még mindig tévelygésben van, és ezért végérvényesen elűzte otthonról. Pénz híján még elutazni sem tudott. A református gimnázium igazgatója segített neki, s így egy református családnál mint házitartó talált munkalehetőséget. Ez tette lehetővé számára, hogy letegye az érettségi vizsgát.

Egyetemi tanulmányai

Az érettségi után Bécsbe utazott, hogy az ottani egyetemen filozófiát, keleti nyelveket, sőt még természettudományokat is tanuljon. De a világi tudományokban semmilyen örömet sem talált (kivéve a nyelveket). Szíve egyedül csak a Szentírásban nyugodott meg. Két évvel az érettségi után újra személyesen tudott találkozni Schönbergerrel, aki akkoriban Prágában dolgozott. Hónapokon keresztül küzdött Venetianer Sándor a kétségeivel. Csak ezután kérte, hogy kereszteljék meg. Prágában lett református, és végleg elhatározta, hogy a „szent tudományokat” fogja tanulmányozni.

²⁴ Póth Lajos pancsovai református lelkész Venetianer Sándorról írt megemlékezésében (Póth 1989: 69) a következőket írja: „Ölschléger Juliánna mesélte nekem, hogy még Kecskeméten a család-jukhoz a Venetianer lányok varrni jártak hozzájuk (sic!), és egyszer gyászruhában jelentek meg náluk. Sándor testvérüket gyászolták, mert az elhagyta ősei vallását, tehát számukra megbalt.”

A bécsi Teológiai Akadémián Eduard Böhl, a teológia professzora volt a legnagyobb hatással Venetianer Sándorra. Rajongóan írt professzoráról az önéletrajzában:

Ennek a férfiúnak köszönhetek legtöbbet, Isten kegyelméből. Ő vezetett el az igazság valódi éhezésére és szomjúhozására, ő mutatta meg nekem az Ige csodáit és Isten teljes bölcsességét. (CV)

Böhl részben német, részben holland (flamand) származású volt. Anyja katolikus, apja pedig luteránus. Böhl csak felnőttként lett református.

Időközben Venetianer Sándor két szemesztert Baselben tanult, ahol a Szentírással és a keleti nyelvekkel foglalkozott. De a lehető leggyorsabban visszaza akart térni Bécsbe.

Egy (tan)év elteltével vissza is tértem Baseltől, égvé a vágytól, hogy ismét ama Böhlnek a lábaihoz ülhessek. Hálát adok Istennek, most és a jövőben is, hogy ettől az embertől ismét tanulhattam egy éven és hat hónapon keresztül. (CV)

1877-ben fejezte be utolsó szemeszterét Bécsben. Akkor elhatározta, hogy az ún. papi (kápláni) vizsgáit Magyarországon, Debrecenben teszi le. Az volt ugyanis a szándéka, hogy Magyarországon helyezkedik el lelkészként. Debrecen, a „kálvinista Róma” a magyar reformátusok legfontosabb központja.²⁵ Böhl megkérte jó barátját, Balogh Ferencet, a debreceni teológia neves professzorát, hogy segítsen tanítványának, Venetianer Sándornak. Venetianer azért írta a *Curriculum vitae*-t, hogy bemutatkozzon vele Balogh professzornak. Őszinte volt, nem akarta eltitkolni zsidó származását. Latinul írta önéletrajzát, mert abban az időben az akadémiai körökben jól tudtak latinul, s talán nem akarta, hogy illetéktelenek is elolvashassák. Később Balogh professzor Venetianer Sándor atyai jóbarátjává vált. Hosszú éveken keresztül leveleztek egymással. Balogh professzor levelezésben állt szinte a világ összes jelentős teológusával. Az általa kapott leveleket a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárában gondosan megőrizték. A levelek, melyek a kutatás fontos forrásai, több folyómétert tesznek ki. Így maradt meg Venetianer Sándor 37 levele, továbbá számos egyéb levél, melyek olyan magyar, ill. külföldi teológusoktól származnak, akik Venetianer Sándor életében jelentős szerepet játszottak (pl. Eduard Böhl levelei is). Ezekből a levelekből fontos adatokat lehet meg tudni Venetianer életéről.

²⁵ A magyar református egyház hajdanában, a 18. sz. végén, a morva reformátusoknak is anyae gyháza volt. Venetianer Sándor még egy cikket is írt erről. Lásd Venetianer 1878: 7–8.

Segédlelkész és lelkész évei

Venetianer Sándor lelkési tevékenysége a következő szakaszokra bontható. Először Magyarországon dolgozott, majd több éven keresztül külföldön tevékenykedett, végül ismét Magyarországon szolgálta Egyházát.

(A) Magyarország

Túrkeve: 1877 (magyar nyelvű gyülekezet)

Nagyvárad (*Nagyváradolaszi kerület*, ma *Oradea* / Románia): 1877–78 (magyar)

Pancsova (németül: *Pantschowa*, Bánát / Dél-Magyarország; ma *Pančevo* / Szerbia): 1878–80 (német–magyar)

Új-Sóvé (németül *Neu-Sóvé*, Bácska / Dél-Magyarország; most *Ravno Selo* / Vajdaság / Szerbia): 1880–84 (német)

(B) Külföld

Triest (Ausztria; most Olaszország): 1884–87 (német–olasz és angol–francia–holland)

Rohrbach (Odessza közelében / Oroszország; most *Novosvitlivka* / Ukrajna):²⁶ 1887–89 (német)

(C) Magyarország

Új-Sóvé: 1889–1902 (német)

(A) Magyarország

Az első két állomáshelyén, melyek magyar nyelvű gyülekezetek voltak, még segédlelkészként tevékenykedett. Nem érezte magát jól, származása miatt is adódtak problémái. Ezeket Balogh professzorhoz írt leveleiből tudhatjuk meg.

Egy évvel később, 1878-ban szentelték pappá. Rögtön azzal a nehéz feladattal bízták meg, hogy alapítsa meg Pancsován a református egyházat. Ez a gyülekezet német–magyar nyelvű volt.²⁷

Következő állomáshelye, Új-Sóvé, szintén német nyelvű gyülekezet. Abban az időben számos német közösség létezett Magyarországon.

²⁶ Rohrbach környékéről modern térkép a <http://www.rollint.com/roll/uberesanmap.gif> weblapon található. Rohrbach mai ukrán neve: *Novosvitlivka* (a volt orosz neve: *Novosvitlovka*). Korabeli térképet az odesszai területről az alábbi könyv melléklete tartalmaz: Schnurr 1978. A legjobb korabeli térkép Rohrbach szűkebb környékéről talán a következő könyvben van: Schnurr 1967/1968: 10.

²⁷ A pancsovai református egyháznak érdekes előtörténete van. Jókai Mór, amikor leutazott az Al-Dunára, hogy megnézze Ada Kaleh (a 'senki') szigetét, s hogy anyagot gyűjtson készülő regényéhez, az *Aranyember*hez, útba ejtette Pancsovát is. Mint buzgó református megdöbbenve tapasztalta, hogy bár élnek reformátusok Pancsován, de nincs református egyház. Amikor visszatért útjáról Pestre, felhívta a református közvélemény figyelmét erre a skandalumra. Lásd Póth 1989: 68. Ennek hatására a debreceni református teológia fel is kért erre a munkára egy frissen végzett teológust, Márk Ferencet, aki azonban nem merte elvállalni a megbízást, s maga helyett Venetianer Sándort ajánlotta. (Márk egyébként már Baselben barátja lett Venetianernek.) Lásd Márk 1902: 167.

Miért, mikor és honnan jöttek ezek a németek ilyen nagy tömegben Magyarországra?

A 17. sz. végén a Habsburg-seregek kiűzték a törököt Magyarországról. A török hódoltság következtében az ország középső része elpusztult, a lakosság létszáma erősen lecsökkent. Ugyanekkor Németországban, különösen Württembergben, Badenben és Elsaßban a túlnépesedés, a munkanélküliség és a magas adók következtében nagyon rossz gazdasági helyzet alakult ki. Sok német települt át onnan Magyarországra, mivel igen kedvező feltételek mellett juthattak földhöz.

(B) *Külföld*

a) *Triest*

1884-ben Venetianer Sándornak lehetősége nyílt arra, hogy Triestben (Ausztria) lelkési álláshoz jusson. Az itteni gyülekezet német-olasz nyelvű. Mivel Triest jelentős kereskedőváros volt, francia, angol és holland kereskedők is betértek a református templomba, hogy meghallgassák Venetianer Sándor igehirdetését. Kivételes nyelvismerete lehetővé tette, hogy a fent említett öt nyelv mindegyikén prédikáljon három éves triesti tartózkodása alatt.

b) *Rohrbachi meghívása; licenciátusi fokozata és pályázatai a debreceni teológiai tanszékekre*

1887-ben Rohrbachba kapott meghívást. A falu Odessza közelében, attól 80–100 km-re található (Oroszország / Ukrajna). Ugyanebben az évben megkapta az ún. licenciátusi fokozatot a bécsi Teológiai Akadémiától. Ez ma megfelel a teológia doktora címnek. Pályázati munkájának címe: *Die Auslegung des Buches Jesaja und andere Schriften* ('Jesája könyvének magyarázata és egyéb írások').²⁸ Sajnos Jesája-kommentárját Bécsben nem találják, csak az „egyéb írások” maradtak fenn. De Magyarországon is megjelentetett az egyik teológiai folyóiratban egy Jesája-kommentárt magyarul: 1884-ben az első 10 fejezethez, 5 évvel később, 1889-ben pedig a következő 7 fejezethez.²⁹ Hogyan viszonyul egymáshoz a német és a magyar változat? Erre a kérdésre sajnos nem tudjuk a választ. Dr. Tóth Kálmán, az Ószövetség professzora megjegyezte, hogy a magyar kommentár második része jellegében nagyon eltér az első résztől. A második részben ugyanis Izrael sorsa áll Venetianer gondolatainak homlokterében. Ez a változás annak köszönhető, hogy időközben két évet Oroszországban töltött.³⁰

Már Rohrbachban tartózkodott, amikor a licenciátusi cím birtokában rászánta magát arra, hogy megpályázza a debreceni Teológiai Akadémia egyik

²⁸ Érdekes módon Venetianer Sándor héber neve Jesája (Ézsaiás), a faddi születési anyakönyvi kivonat alapján.

²⁹ Venetianer 1884: 21–80; 161–198 és 1889: 275–320.

³⁰ Tóth 1960.

tanszékét. Az első alkalommal (1887) – amikor az Őszövetség Tanszékre pályázott – visszalépett. A következő évben – az Újszövetség Tanszékre kiírt pályázaton – második helyre sorolták be, így maradt Rohrbachban.³¹

c) *A Rohrbach központú stundizmus és Venetianer Sándor*

Mit lehet tudni Rohrbachról? Oroszországi német telep volt, de ezek között rendkívül figyelemre méltó szerepet töltött be: a *stundizmus* ugyanis innen indult hódító útjára Oroszországban néhány évtizeddel korábban (a 19. sz. első felében). Hamarosan szó lesz arról, hogy mi is az a *stundizmus*. A 18. sz. második és a 19. sz. első felében sok német telepes érkezett Oroszországba. Először II. Katalin cárnő hívta be őket, és a Volga középső szakasza mentén adott nekik letelepedési engedélyt (ezek az ún. volgai németek). A telepesek számos előjogot és kedvezményt kaptak.

A török elleni háború után (1787–89) Oroszország egészen a Fekete-tengerig terjesztette ki határait. Abban az időben csak nagyon kevesen laktak ezen a területen (mint láttuk, Magyarországon hasonló helyzet volt száz évvel korábban). Úgy, mint II. Katalin cárnő, I. Sándor cár is sok német telepest hívott be, hogy népesítsék be a Fekete-tenger melléki övezetet. Ezek a telepesek főleg Württembergből, Pfalzból, Badenből és Elsaßból érkeztek.³²

A katolikus és protestáns (luteránus és református) német közösségek mellett keletkeztek ún. *szeparatista* közösségek is. Idetartoznak többek között a *stundista* közösségek.³³ A *stundizmus* nagyon érdekes, protestáns, pietista mozgalom, amely még Württembergben alakult ki. Abban az időben Németországban a nép elégedetlen volt az egyházzal és papságával, és az igazi hívők egyre inkább függetleníteni akarták magukat a papi hierarchiától. Ezért gyűltek össze rendszeresen az ún. „órakon” (*Stunden*). Az „órak” lelki épülésre szolgáló összejövetelek, melyeket a testvérek (*Brüder*) vezettek. Innen ered a mozgalom elnevezése: *stundizmus*. A vészterhes európai politikai események – Napóleon bukása, és az orosz uralkodó, a „fehér cár” keletről kiinduló diadalmenete – még rossz eredménnyel és éhínséggel is párosultak. Mindezek apokaliptikus eszmék megjelenéséhez vezettek. Az emberek várták az ezeréves birodalom eljövételét, melynek hamarosan az Ararát-hegyről kiindulva kellett kibontakoznia. A kivándorlókat az a cél vezérelte, hogy biztonságot találjanak az Ararát-hegyén a közeli végidőben. Az utazás azonban nagyon megerőltető volt, sokan meghaltak az út során. Odesszából már nem volt erejük a hívőknek továbbmenni, s ezért annak környékén telepedtek le.

³¹ Erdős József lett az Újszövetség Tanszék vezetője. Pár éven keresztül ő töltötte be a lelkes állást Új-Sóvén Venetianer Sándor után. Könyvet is írt az új-sóvéi református egyház történetéről. Erdős különben jó barátságban volt Venetianer Sándorral.

³² Egy kuriózum: az odesszai Szent Pál luteránus templom kórusának dirigense a 20. sz. elején nem más, mint Szyjatoszlav Richter, a világhírhű zongorista édesapja (a kórus és a kórusvezető forróját lásd Schnurr 1978: 32). Tehát Richter is egy német telepescsalád leszármazottja.

³³ Az oroszországi *stundizmus*ról lásd Roemmich 1978: 64–85.

Most a vallási háttér megvilágítása miatt érdemes lenne megvizsgálni, hogyan hatott az oroszországi német *stundizmus* (Rohrbach központtal) az ukrán ortodox népre. De helyhiány miatt csak az irodalomra utalok.³⁴

Ezek után visszatérek Venetianer Sándorhoz. Neki lelkeszként nemcsak Rohrbachot, hanem annak nagy kiterjedésű környékét is el kellett látnia. Sok zsidó is élt a környéken, így lehetősége nyílt a zsidómisszióra. Mindig a zsidómissziót tekintette legfontosabb feladatának.³⁵ Heteken keresztül több szerkérral járta a környeket, miközben keresztyenek, sőt zsidók is kísérték.

d) *Kisinyov, a misszionáriusok Mekkája; Joseph Rabinowitsch és Venetianer Sándor kapcsolata*

Még Rohrbachban volt, amikor megjelentetett egy írást Oroszországban, főként Kisinyovban (Besszarábia) szerzett tapasztalatairól.³⁶

Kisinyov akkor az Oroszországhoz tartozó Besszarábia fővárosa volt (most az önálló Moldáviáé, az egykori szovjet tagköztársaságé), és csak kb. 200 km-re fekszik Rohrbachtól (ill. Odesszától). Sok zsidó lakott Kisinyovban és egész Besszarábia területén is. Abban az időben Kisinyov Mekkájává vált azon európai misszionáriusoknak, akik zsidómisszióval foglalkoztak. Vajon miért lett olyan érdekes számukra ez a város?

Élt ott egy Joseph Rabinowitsch (1837–1899)³⁷ nevezetű zsidó, aki rendkívül figyelemre méltó személyiség volt. Életének sorsdöntő eseményeiről önéletrajzából szerezhetünk tudomást.³⁸ Röviden összefoglalva: ifjú korában haszid nevelésben részesült, később viszont több hatás következtében gyökeresen megváltozott a felfogása. Idézek egy részletet az önéletrajzából:

...a Közép-Európából kiinduló tudományos haladás árja Besszarábiát is elérte (...) Az orosz cár a következő ukázt [rendeletet] hozta: az oroszországi héberek minden gyermekének tanulnia kell oroszul beszélni és írni, és minden izraelita tanítónak a Szentírást Moses Mendelssohn magyarázata és német fordítása szerint kell tanítania.³⁹

Ez nagyon fontos! Az előbbiek nem kevesebbet jelentenek, mint hogy a *baszkeala*, a zsidó felvilágosodás egy cári ukáz révén találta meg az utat az oroszországi zsidókhoz.⁴⁰ Moses Mendelssohn volt a megteremtője és a leghi-

³⁴ Roemmich 1978: 64–85.

³⁵ Élete utolsó éveiben – már Magyarországon – többször is kijelentette barátjának, Robert Feinsilbernek, hogy csak a nagy családjával (feleség és hét gyermek) szembeni kötelesség köti a lelkeszi hivatalához, különben az evangélium zsidók közötti hirdetésének szentelné magát (Feinsilber 1902: 86).

³⁶ Lásd Venetianer 1888.

³⁷ Az átirás változó: németül Rabinowitz is lehet; angolul Rabinowicz vagy Rabinowich.

³⁸ Delitzsch 1887.

³⁹ Delitzsch 1887: 8–9.

⁴⁰ Ez másutt is így történt. A felvilágosult abszolutizmus célkitűzései részben azonosak voltak a *baszkeala* törekvéseivel.

resebb képviselője a zsidó felvilágosodásnak és a modern szellemnek Berlinben a 18. sz. második felében. Ő – munkatársaival együtt – a zsidók közül elsőként fordította le irodalmi németre (nem pedig jiddisre) a Héber Bibliát. A gót betűk helyett azonban héber karaktereket használt. Továbbá Mendelssohn és társai egy *Biur* nevezetű, héber nyelvű kommentárt is írtak a Bibliához.

Ezek a modern eszmék olyan hatással voltak Rabinowitschra, hogy szakított a haszidizmussal. Változatos pályafutása során Jeruzsálembe is eljutott, ahol az Olajfák hegyén rendkívüli fordulat következett be életében. Krisztus követőjévé lett, elismerte Jézust mint Messiását és Üdvözítőjét. Ezek után visszatért Kisinyovba. Mi volt a célja Rabinowitschnak? Hitt Krisztusban, de zsidó nemzetiségét nem akarta elveszíteni. Az orosz törvények miatt Rabinowitschnak ki kellett találnia egy meglehetősen komplikált procedúrát a megkeresztelkedésére. A részleteket lásd Kjaer-Hansen cikkében.⁴¹

1885/86-ban Rabinowitsch Kisinyovban létrehozott egy speciális zsidó közösséget, amelynek neve *die Gemeinde der Israeliten des Neuen Bundes* ('az Új Szövetség izraelitáinak közössége'). Az orosz hatóságok megadták neki az engedélyt, hogy zsidókeresztény közösséget alapítson, de megtiltották neki, hogy híveit megkeresztelje. Ez utóbbi komoly problémákat okozott Rabinowitschnak. Közösségének tagjai hittek Krisztusban, de zsidó nemzetiségűeknek tartották magukat, és megőriztek néhány zsidó vallási szokást is. Pl. istentiszteletüket szombaton tartották a zsinagógájukban, főként azért, hogy a zsidók közül további Krisztus-hívőket tudjanak szerezni. Rabinowitsch prédikációinak nyelve a zsidók körében az egész országban elterjedt jiddis⁴² volt.

Ebben a helyzetben látogatta meg Venetianer Sándor Rabinowitschot Kisinyovban. Ez a vizit nagy hatással volt Venetianer Sándorra, aki megírta erről fent említett tudósítását, a következő címmel: *In Kischinev. Bei Rabinowitsch*. A látogatás végén megegyeztek, hogy Venetianer Sándor megkereszteli Rohrbachban Rabinowitsch híveit. Így is történt, hamarosan azonban az orosz hatóságok megtiltották Venetianer Sándornak, hogy ily módon segítse Rabinowitschot és mozgalmát.

A keresztelés miatt támadt konfliktus különféle véleményeket hozott napvilágra főként Venetianer Sándor szerepével kapcsolatban. Akit a részletek érdekelnek, nézze meg a lábjegyzetben megadott irodalmat.⁴³

⁴¹ Kjaer-Hansen 1992: 190. (Erre a fontos és érdekes cikkre Tom Venetianer hívta fel a figyelmemet.)

⁴² A jiddis egy kora középkori német dialektus, melyet a zsidók használt/n/ak, és meglepően jól konzerváltak. Héber karakterekkel írják. A jiddisbe természetesen számos héber elem is bekerült, többek között ezért is tartozik az ún. zsidó nyelvek közé. A későbbiek során jelentős szláv hatás (lengyel, orosz) is érte. Különösen ebben a szláv nyelvi környezetben világos, hogy a jiddis nem elferdített német, hanem az ott élő zsidóknak az anyanyelve. Rabinowitsch prédikációit utóbb héberre fordították. Ez tette lehetővé azt, hogy prédikációi németül, angolul, sőt még oroszul is megjelenjenek. Állítólag voltak olyan misszionáriusok, akik megtanultak jiddisül, hogy könnyebben tudjanak téríteni az oroszországi zsidók körében.

⁴³ De le Roi 1891/92: 290–291/276–277.

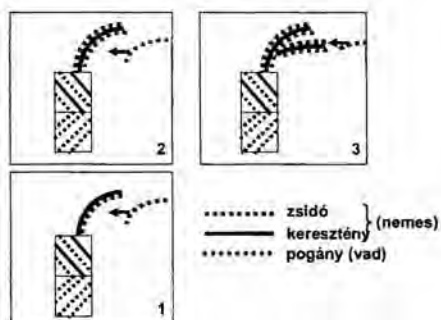
Rabinowitsch célja az volt, hogy létrehozzon egy zsidókeresztény nemzeti egyházat Oroszországban. Véleménye szerint ugyanis sokkal jobb a zsidók számára, ha Krisztust nem egyedül állóként, hanem mint a zsidókeresztény közösség leendő tagjai fogadják el.

Venetianer Sándor teljesen elfogadta Rabinowitsch nézeteit, és szemléletesen meg is magyarázta őket az *In Kischinew. Bei Rabinowitsch.* című írása 17. oldalán:⁴⁴ Venetianer Sándorra egész élete során az jellemző, hogy zsidó származását sohasem tagadta le. Mindig együtt érzett a zsidósággal. Meg volt győződve arról, hogy a jövőben még ragyogó sors vár rájuk a zsidókereszténység keretében. Élete fő céljának a zsidók közötti missziót tekintette. A fent említett írásában a következőképpen fogalmaz:

Az egyes zsidók, akik valamely meglevő [keresztény] egyházhoz csatlakoznak, sohasem tudják a gyanút elhárítani, hogy esetükben csak a külső állapotuk megváltoztatásáról van szó, csak arról, hogy megszabaduljanak a zsidó [lét] szégyenétől, hogy – ha kérdezik, kik ők – mondhassák: luteránus, orosz stb. vagyok.

Ti azonban egy új szégyent vesztek magatokra – a Krisztus [miatti] szégyent; és az egész világ tudja, hogy ha hűek maradtok, csak egy dolog számít nektek, az, hogy Krisztust mint Urat elismerjétek. Barátom, a zsidók dicsőségét Isten rátok bízta!

Pál apostol Rómaiakhoz írt levelének 11. fejezete alapján jellemezte Venetianer Sándor Rabinowitsch mozgalmát. Mivel nem könnyű mindezt első olvasásra megérteni, készítettem néhány sematikus ábrát, melyekhez előzetes megjegyzést is fűzök. A képeken egy-egy nemes olajfa (törzse különböző ágakkal) látható, a szövegekben szereplő hasonlatot, ill. metaforát illusztrálendő.



1. ábra A fák oltása és a kereszténységre való térítés kapcsolata

A törzs alsó része zsidó (négyzetekből álló pontozott vonal), felső része pedig zsidókeresztény (a keresztény folytonos vonal). Ez azt jelképezi, hogy a kereszténység zsidó alapokon jött létre, és az őskereszténység a zsidók körében

⁴⁴ Venetianer 1888: 17.

bontakozott ki (ez az ún. zsidókereszténység). Azonban az ágak egy része letört (Róm 11,17–19). Ez azt jelenti, hogy a zsidók többsége nem fogadta el Jézus Krisztust Megváltójának, Messiásának. Így vált lehetővé Pál apostol számára, hogy pogányokat (körökből álló pontozott vonal) – a vad olajfa ágait – oltson be a nemes fa törzsébe. A példázatban tehát a fák nemesítéséhez hasonlítja Pál apostol a kereszténység elterjedését. Mint majd látni fogjuk, Pál apostol (valamint Rabinowitsch és Venetianer Sándor) szerint Izrael nem véglegesen veszítette el kiválasztottságát.

Ezek után nézzük Venetianer Sándor eredeti szövegét a 17. oldalon:

...egyre tisztábban bontakozott ki bennem a ragyogó képe egy olyan eljövendő közösségnek, amely Jézusnak mint trónörökösnek hódol, és annak a jelentősége, hogy a letört ágak [a zsidók] saját olajfájukba lesznek beoltva! Milyen élet fog ezen természetes ágakban megnyilvánulni, (1. kép)⁴⁵ ha már a természet ellenére beoltott ágak esetében is ilyen pompás dolog jött létre! (2. kép) És ez csak azon az úton történhet, amelyre Rabinowitsch tért rá! Az egyes zsidók, akik valamely keresztény egyházhoz csatlakoznak, nem a törzsbe, hanem csak az ágakba oltódnak be, és csak közvetett élet járja át őket, olyan élet, amely több-kevesebb évszázadon át már minden pusztaságon és sztyeppén átfolyt, áramlása során az egyik helyen valamit elvesztett az eredetiségéből, egy másik helyen pedig valami idegenszerűt ragadott magával. (...) Mégis gyakran csodálkoztak azon, hogy milyen pompás gyümölcsöket hoznak az ilyen ágak is. (3. kép)⁴⁶ Engedjétek, hogy a nemes olajfa őseje csatornák és árkok nélkül szabadon áramoljon ki természetes ágaiba, s biztos vagyok abban, hogy a világ imádva fogja ezt az isteni színjátékot csodálni. (1. kép)

Érdekes módon Venetianer Lajos, a főrabbi is fontos szerepet szán egyik művében a Rómaiakhoz írt levél 11. fejezetének. Lajosnak a már korábban említett hosszabb tanulmánya⁴⁷ keretét az Újszövetség ugyanezen fejezete alkotja. Venetianer Lajos azt állítja, hogy Pál apostol kisebb hibát követett el. Ugyanis a gyümölcsnemesítés érdekében nem a vad fa ágait oltják be a nemes törzsbe, hanem éppen fordítva, a nemes ágak beoltása révén válnak a vad fák termékennyé.⁴⁸ (2. kép – a páli felfogás). De Pál apostol belátta, hogy a zsidóság és a pogányság viszonya más, s ezért a pogányság ágai lettek beoltva a zsidóság (a zsidókereszténység) törzsébe.⁴⁹ Tehát a kereszténységre térítés (zsidókeresztény [nemes] – pogány [vad] viszony) és a gyümölcsnemesítés (nemes-vad)

⁴⁵ Az ábrákon az oltás folyamatát (az oltandó ág közelítését) és annak eredményét, a már beoltott ágat is látjuk.

⁴⁶ *Novum!* Ez az eset nem szerepel a Rómaiakhoz írt levélben. (Egyébként Venetianer Sándor is ilyen zsidó volt.)

⁴⁷ Venetianer 2003.

⁴⁸ Venetianer 2003: 5–6.

⁴⁹ Venetianer 2003: 6.

közötti analógia nem teljes. Abból a szempontból, hogy a nemest oltjuk-e a vadba, vagy a vadat a nemesbe, éppen ellentétei egymásnak.

(C) Magyarország

Mint már korábban említettem, rövid időn belül megtiltották az orosz hatóságok Venetianer Sándornak, hogy megkeresztelje Rabinowitsch híveit. Ezért, valamint honvágya miatt Venetianer Sándor visszatért Magyarországra. Haláláig Új-Sóván szolgált lelképásztorként, ugyanabban a faluban, ahol előzőleg már négy évig tevékenykedett.

Hazatérése után, 1889-ben meghalt első felesége, Barth Mária, akit nagyon szeretett, s aki három kiskorú fiút hagyott hátra. 1890-ben házasságot kötött – hosszas tépelődés után, elsősorban az árvák miatt – Hartmann Jolanthával, aki egy, a 18. sz. végén Württembergből áttelepült német család sarja. Apja, ifj. Hartmann János és nagyapja, id. Hartmann János egyaránt református tanítók voltak, az előbbi később jegyzőként működött Új-Sóván.⁵⁰

A 90-es években Venetianer Sándor néhány hosszabb utat tett Angliába, Londonba. Meglátogatta misszionárius barátait, Schönbergert, David Baront és másokat. Angliában hosszabb, több hetet is igénybe vevő körutazásokat tett azért, hogy a zsidómisszió érdekében prédikáljon.

1900-ban szeretett professzora, Eduard Böhl nyugállományba vonult. A bécsi Teológiai Akadémia meghívta Venetianer Sándort az egyik tanszék vezetésére, de ő visszautasította a felkérést, mivel már nem akart többet tartósan külföldön dolgozni.⁵¹

1898-ban fontos esemény következett be a magyar Biblia történetében. Revidált fordításban jelent meg a magyar, protestáns Ószövetség. A református Károli Gáspár fordította le elsőként magyarra a teljes Bibliát a 16. sz.-ban, innen ered a hagyományos Károli-Biblia elnevezés. Most több tudós hosszú éveken keresztül dolgozott a fordításon, de Venetianer Sándort nem kérték fel arra, hogy részt vegyen ebben a munkában. Úgy vélem, túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy abban az időben a magyar protestáns tudósok között Venetianer Sándor egyike volt azoknak, akik a legjobban ismerték a héber nyelvet. Fogta a

⁵⁰ Egyébként Stuttgartban, ill. a környékén több hasznos információt kaptam a Hartmann családról (sőt még a Venetianerről is), mert Stuttgart közelében van azoknak a sváboknak a központja, akik a második világháború után kénytelenek voltak Új-Sóvéról a szerbek elől elmenekülni. – Hartmann Jolán egyik testvére, János, Keményfyre magyarosított, s a két világháború között ezen a néven jeles irodalomtörténész, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja volt.

⁵¹ A sors szeszélyes fordulatai folytán valami hasonló történt Venetianer Lajossal, az újpesti főrabbi, Sándor öccsével. A bécsi zsidó hitközség elöljárósága 1914-ben pályázatot hirdetett a megválasztandó főrabbi tisztjére, melyre Venetianer Lajost is meghívták. A *Messiaschhoffnung des Judentums* ('a zsidóság Messiás-várása') című előadásával első helyezést ért el. A meghívást megköszönve azzal utasította vissza, hogy tevékenységét továbbra is hazájában kívánja folytatni, az újpesti hitközségben rabbiként, a Rabbiszemináriumban tanárként és történészként. (Varga Marianna tanulmánya alapján, in Venetianer 2003: 30.) A fentebb említett előadását később kiadták: Venetianer 2006.

revideált fordítást és a Héber Bibliát, és összehasonlította a kettőt egymással. Mivel sok hibát talált az új kiadásban, megjelentetett egy könyvet a következő címmel: *Az új Ószövetség*.⁵² A kritikus helyekhez nem adta meg saját javaslatait,⁵³ csak a klasszikus (Septuaginta, Vulgata) fordításokat, valamint több újabb fordítást (Lutherét és még további négy németet,⁵⁴ valamint egy-egy franciát, angolt és hollandot). Használta az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) új Tóra-fordítását is,⁵⁵ amely magától értetődőleg az eredeti héber szöveg alapján készült. Mint Venetianer írta, nagy haszonnal forgatta.

Kritikájának komoly következményei lettek. A fordítóbizottság elfogadta kifogásait, és ki kellett vonni a forgalomból ezt a Biblia-kiadást! Folytatták a munkát, amelybe most már Venetianer Sándort is bevonták. De ezután már csak két évet élt, s így a revideált Biblia revíziójának megjelenését már nem élte meg. Ez a Biblia 1908-ban jelent meg (1905-ös évszámmal!).

A KÉT VENETIANER TESTVÉR (SÁNDOR ÉS LAJOS)

Most következzenek néhány mondat Venetianer Sándor kisebbik öccse, Lajos életének⁵⁶ fontosabb állomásairól, valamint a két testvér viszonyáról.

Venetianer Lajos újpesti főrabbi és a Ferenc József Rabbiszeminárium professzora volt.

Legfontosabb kutatási területei: vallástörténet, a zsidóság irodalma és története, a zsidó és keresztény vallási kultuszok összehasonlító elemzése.

Főbb művei: Venetianer 1901 és Venetianer 1986, és még több önálló munka, sok dolgozat, cikk stb. (közülük számos németül).

Joggal lehetünk kíváncsiak arra, hogy milyen viszonyban állt a két testvér egymással.

Lajos 14 évvel volt fiatalabb bátyjánál, Sándornál. Kapcsolatukat legjobban *Venetianer Sándor naplója*⁵⁷ alapján lehet megítélni. Ez a napló sajnos csak rész-

⁵² Venetianer 1900.

⁵³ Könyvtárában megtaláltam azt az 1898-as Bibliát, amelyet munkája során használt. Ebbe beírta saját javaslatait is!

⁵⁴ Közük van egykori baseli professzorának, Kautzschnak a fordítása is. Ő az, aki komoly revízió alá vette Gesenius híres bibliai héber nyelvtanát. A Gesenius / Kautzsch – Cowley klaszszikus héber nyelvtan még mai is az egyik standard nyelvtannak számít.

⁵⁵ Az IMIT Biblia többi részének fordítása csak később jelent meg.

⁵⁶ Részletesebben lásd Varga Marianna emlékezését Venetianer Lajosról (a Venetianer 2003 reprintben).

⁵⁷ Az eredeti, kiadatlan kézirat Sárospatakon, a Kollégiumi Nagykönyvtárban található. A kéziratra a következő van írva: *Ismeretlen szerző naplójegyzetei Újsóvában* (Bács-Bodrog vm. [= vármegye]), 1890 és 1898, 28 oldal. 1968-ban azonosította egy véletlen folytán Póth István, aki akkor egyetemi docens volt az ELTE BTK Szlavisztika Tanszékén. Ő Új-Sóván született, mivel édesapja, Póth József itt volt lelkész 1905 és 1925 között. Póth József jól ismerte Venetianer

ben maradt fenn, de szerencsére ezek a részletek nagyon fontosak. Hasznos információkhoz juthatunk, ha tanulmányozzuk Venetianer Sándor könyveinek bejegyzéseit is.

Néhány idézet Venetianer Sándor naplójából:

Lajos írt; megköszöni a St. & Kr.⁵⁸ küldését, s a jelzett értekezéseket haszonnal olvasta. (1890. aug. 30.)

Írtam Lajosnak; figyelmeztettem az újszövetségbeli beszédekre, mint a genuin zsidó prédikációk őstípusaira; kértem, hogy... szerezzen nekem Plutarchot s Plato Phaedonját. (1890. szept. 17.)

Lajos írt ma; szépen igyekszik megcáfolni állításomat, hogy a próf. [próféták] beszédei nem prédikációk; ügyesen ír. (1890. szept. 20.)

Lajosnak is felajánlottam 10 frtt, ha akar talán valamely klasszikus díszműt ajándékuul küldeni az esküvőre;⁵⁹ ő nem jöhet el. De ki tudja? Hátha ő másképp fogja fel! Nem hiszem. Nem is tenne jól, legalább nem helyesen. (1890. okt. 10.)

Lajos megtűszelt az IMIT [Izraelita Magyar Irodalmi Társulat] ez évi évkönyve egy példányával; neki is van benne értekezése. Jól ír. (1898. márc. 1.)

Többször megkérte Venetianer Sándor az öccsét, hogy vegyen meg neki bizonyos könyveket. Olyan is előfordult, hogy Sándor közvetítő volt két öccse, Lajos és Adolf között egy pénzügyi problémában. Ebben nem sok szerencsével járt: sikerült mindkét testvérét magára haragítania.

Venetianer Sándornak kb. négyezer kötetes könyvtára volt. Ebből 3–400, többnyire teológiai jellegű könyv még ma is megvan.⁶⁰ A könyvekben található bejegyzések alapján többek között a következőket lehet megtudni. Venetianer Lajos ajándékozott néhány értékes könyvet bátyjának, Sándornak, pl. a Káldi-(katolikus) Bibliának az első kiadását (1626). Lajos ceruzával a következőt írta bele: „*Ezt a hiányzó két fejezetet még nem tudtam megkapni, majd csak felhajszolom, s akkor megküldöm: Ólel Bpestén, 1901. június 10. Lajos*”.

Venetianer Sándor könyvtárában fellelhető Lajos néhány könyve is. Talán kölcsönadta ezeket Lajos a bátyjának, és Sándor korai halála után nem kerültek vissza a tulajdonoshoz, vagy ajándékba kapta őket Lajos saját könyvtárából. Ez ma már eldönthetetlen.

Sándort, gyermekei pedig a családban hallottak róla. Lásd ifj. Póth József megjegyzéseit Venetianer Sándor naplójához a Sárospataki Nagykönyvtárban.

⁵⁸ Valamilyen egyházi folyóirat.

⁵⁹ Venetianer Sándor leendő második feleségével, Hartmann Jolánthával kötendő esküvőről van szó. Lajos még csak 23 éves volt. Bár már közeledett egyetemi tanulmányai befejezéséhez, de nem lehetett sok pénze.

⁶⁰ Döntő többsége Juhász Sándor vésztői református lelkésznel, aki dédunokája Venetianer Sándornak. Tízegynéhány értékes könyv pedig az egyik unokájánál, dr. Juhász Béla debreceni házi orvosnál és belgyógyász szakorvosnál.

VENETIANER SÁNDOR KAPCSOLATA CSALÁDJÁVAL

Ezek után vizsgáljuk meg, hogyan változott az idők folyamán Venetianer Sándor és a családja közötti viszony.⁶¹

Venetianer Sándor rajongva szerette édesanyját. Ifjú korában verseket is írt hozzá németül. Anyja sohasem haragudott rá – zsidó szemszögből nézve – extravagáns cselekedetei miatt. Valószínűleg folyamatosan levelezésben álltak egymással.

Atyja, Venetianer Albert már 17 éves korában elűzte legidősebb fiát, Sándort otthonából. 11 évvel később (1881), amikor Venetianer Sándor első gyermeke megszületett, Albert meghívta házába „a tékozló fiút” családjával együtt. Egy későbbi levélből⁶² megtudhatjuk, hogy egy hétig vendégeskedtek a szülői házban. Ezután Venetianer Sándor az apjával is levelezett. Venetianer Sándor naplójában (1890. okt. 9.) a következőt olvashatjuk:

Atyám is írt. S most, miután Jolán leveléből meggyőződött, hogy választásom a legjobb reményekre jogosít, gratulál.⁶³

Venetianer Sándor rendszeresen levelezett összes fivérével és húgával.

Még egy dologra érdemes felhívni a figyelmet. Venetianer Sándor 36 éves korában özvegyült meg először. Akkor három kiskorú fia volt (2–8 évesek). Második feleségét 5 évvel később vesztette el, ezentúl már hat gyermekről kellett gondoskodnia (az egy hónapostól a 13 évesig). A harmadik felesége (aki pedig testvére volt a másodiknak) egy idő után nem bizonyult méltónak erre a nehéz feladatra, s végül Venetianer Sándor korai halála után pár évvel két testvére – akik gyermektelen házasságok voltak – vállalta az árvák nevelését hosszú éveken keresztül. Még sem fordult a fejükben, hogy az árvákat zsidónak neveljék. Respektálták bátyjuk, Venetianer Sándor kitérésének következményeit annak halála után is.

A HÁROM VENETIANER TESTVÉR

Végezetül munkám címét szeretném megmagyarázni. Már említettem, hogy a harmadik Venetianer fivért Adolfnak hívták. Venetianer Sándor egyik rövid nekrológijában⁶⁴ a következőket írják:

Érdekes még Venetianer életéből, hogy az elhunyt édestestvére újpesti zsidó pap, egy másik testvére pedig katolikus pap.

⁶¹ Venetianer Sándornak két öccse és négy húga volt. Az első feleségétől három fia, a másodiktól egy fia és két leánya, a harmadiktól pedig egy fia született.

⁶² Venetianer Katica (Venetianer Sándor idősebb lánya) levelei között fia, Vadász György találta rá erre a levélre.

⁶³ Jolán lett a második felesége. Az apa levele röviddel előzte meg a házasságkötést.

⁶⁴ [Venetianer] 1902: 3 (szerző nélküli nekrológ).

Egy másik visszaemlékezés⁶⁵ közel száz évvel később idézi az előbbi nekrológot, s többek között még az alábbi is szerepel benne:

Sajnos a katolikus pappá lett testvéréről semmit sem tudunk.

Ez egyáltalán nem meglepő, mert ez a katolikus pap egyszerűen nem létezett! A harmadik fivér, Adolf ugyanis kiskereskedő volt. Ez a nem mindennapi történet a három Venetianer testvéréről (a híres és hírhedt Venetianer családról) makacsul túlélte a 20. sz.-ot, elsősorban a magyar zsidók körében.⁶⁶

Hogyan lehet megmagyarázni ezt a jelenséget? Természetesen már a két Venetianer testvér (református lelkész és főrabbi) története is meglehetősen rendkívüli. De úgy gondolom, hogy ilyen testvéreket feltehetőleg a különböző zsidómissziók (pl. skót, angol, német) tagjai között is találhatunk. A Venetianer család esetében a magyar zsidó néphit számára a két különböző vallású fivér nem volt elegendő. A szituáció feszültségét igyekeztek tovább fokozni, s kitálatk egy harmadik lelkész fivért, aki nem lehetett más, csak katolikus (vagy luteránus) pap.



Sándor



Adolf



Lajos

A három Venetianer fivér

2. ábra⁶⁷

⁶⁵ Csekő 2001: 6. Erre a cikkre is Tom Venetianer hívta fel a figyelmemet.

⁶⁶ Az egyik tanárom mesélte, hogy a nagymamája beszélt neki gyermekkorában a három Venetianer testvéréről, akik három különböző vallás képviselői voltak. Ennek a hagyománynak egy másik változatában a katolikus helyett evangélikus pap szerepel.

⁶⁷ A képek a családi archívumból származnak, kivéve Lajos fotóját, amely a Rabbiképző tablóképéről való.

FELHASZNÁLT IRODALOM⁶⁸

- Csekő 2001 Csekő Ernő, „Három testvér – három vallás három papja (A Venetianer testvérek tevékenysége)” in *Megyei Napló*, május 10: 6 [Tolna megye közéleti lapja].
- de le Roi 1891/92 J. F. A. de le Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*. 2. Band, A. *Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das europäische Festland während des 19. Jahrhunderts*, Berlin: H. Reuther & O. Reichard 1891, 290–291; 3. Band, B. *Großbritannien und die außereuropäischen Länder während des 19. Jahrhunderts* 1892, 276–277.
- Delitzsch 1887 Franz Delitzsch (szerk.), *Neue Documente der südrussischen Christenbewegung. Selbstbiographie und Predigten von Joseph Rabinowitsch*, Leipzig: Dörffling & Franke.
- Feinsilber 1902 Robert Feinsilber, „Pastor Alexander Venetianer” in *Zions Freund* 4,8: 86.
- Kempelen 1937–39 Kempelen Béla, *Magyarországi zsidó és zsidó eredetű családok I–III.*, Budapest: a szerző kiadása.
- Kjaer-Hansen 1992 Kai Kjaer-Hansen, „Rabinowitz and Lichtenstein” in *Concordia Theological Quarterly* 56,2–3: 190. (<http://www.ctsfw.edu/library/files/pb/1365>).
- Márk 1902 Dr. Márk Ferencz, „Venetiánér Sándor (1853–1902)” in *Debreczeni Protestáns Lap*, márczius 8: 153–154 és márczius 15: 167–168.
- McCagg 1992 William O. McCagg, *Zsidóság a Habsburg Birodalomban 1670–1918*, Budapest: Cserépfalvi, 18.
- Poór 1902 Poór József, „Venetiánér Sándor emlékezete” in *Keresztény Évangélista* 11,7 és 11,8: 59.
- Póth 1989 Póth Lajos, „Venetiánér Sándor (1853–1902)” in *Református Évkönyv (Újvidék)*: 68–72.
- Roemmich 1978 Heinrich Roemmich, „Stundisten-Evangeliumschristen-Baptisten. Ihr Ursprung und ihr Weg zu einer protestantischen Kirche in der UdSSR”, in *Schnurr* 1978: 64–85.
- Schnurr 1967/1968 Joseph Schnurr, *Heimatsbuch der Deutschen aus Rußland 1967/1968*, Stuttgart: AER Verlag Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland, 10 [valószínűleg ebben a

⁶⁸ Mindenekelőtt hálás vagyok néhai Vadász Györgynek (1924–1997), Venetianer Sándor unokájának, akitől a család kutatásához sok anyagot és információt kaptam. Továbbá szeretnék köszönetet mondani: dr. Visi Tamárnak, Tom Venetianernek, dr. Kopecký Ritának, Lukács Ilonának, dr. Bányai Viktoriának, Szabó Domokosnak (Venetianer Sándor ükunokájának), Varga Mariannának (Venetianer Lajos unokájának), Sellyei Annának, dr. Koltai Kornéliának, dr. E. Kövér Katalinnak, dr. Niederreiter Zoltánnak, valamint dr. Erdődi Ferencnek.

könyvben van a legjobb korabeli térkép Rohrbach szűkebb környékéről].

- Schnurr 1978 Joseph Schnurr, *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen – Evangelischer Teil*, Stuttgart: AER Verlag Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland [az odesszai terület korabeli térképe található ennek a könyvnek a mellékletében].
- Tóth 1960 Tóth Kálmán, *(Venetianer Sándor élete és munkássága)*, Budapest [töredékes kézirat].
- Ujvári 1929 Ujvári Péter (szerk.), *Zsidó lexikon*, Budapest: A Zsidó Lexikon kiadása, 945 [reprint 1987-ben].
- Venetianer 1877 / CV Venetianer Sándor, *(Curriculum vitae)*, Bécs [latin kézirat; nincs keltezve, de szinte biztos, hogy 1877-ben írta].
- Venetianer 1878 Venetianer Sándor, „A cseh és morva evangéliumi hívek mint lettek nagyobbára helvét hitűekké” in *Evangélikoni Protestáns Lap*, január 4: 7–8.
- Venetianer 1884/89 Venetianer Sándor (komm.), „Ézsaiás próféta könyve (1–10)” in *Gyakorlati biblíamagyarázatok* 4 (1884): 21–80 és 161–198; „Ézsaiás próféta könyve (11–17)” in *Gyakorlati biblíamagyarázatok* 9 (1889): 275–320.
- Venetianer 1888 Alexander Venetianer (evang. ref. Pfarrer in Rohrbach), *In Kischineu. Bei Rabinowitzsch.*, Wien: Verlag des Autors.
- Venetianer 1890/98 Venetianer Sándor, *(Venetianer Sándor töredékes naplójegyzetei Újsóváiban)*, Bács-Bodrog vm.
- Venetianer 1900 Venetianer Sándor, *Az új Ó-Szövetség. Összehasonlító bibliai tanulmány. (A Brit- és Külföldi Biblia-társulat által 1898. évben kiadott magyar protestáns tudósok munkája: „Ó-Szövetség, – az eredeti szöveggel egybevetett és átdolgozott kiadás” – alapján. sic!)*, Békés: Keresztyén Evangyélista.
- Venetianer 1901 Venetianer Lajos, *A zsidóság szervezete az európai államokban* (az IMIT kiadványai, 16), Budapest: IMIT.
- [Venetianer] 1902 [szerző nélkül], „Egy tudós pap halála” in *Tolnár-megye*, március 9: 3 [nekrológ].
- Venetianer 1913 Ludwig Venetianer, *Jüdisches im Christentum*, Frankfurt a. M.: J. Kauffmann.
- Vadász 1980–1997 Vadász György, *(A Venetianer-család története 1850–1945 között, különös tekintettel Venetianer Sándorra)*, Budapest [nagy számú dossziét kitevő kézirat].
- Venetianer 1986 Venetianer Lajos / Raj Tamás (előszó), *A magyar zsidóság története* (Tudománytár), Budapest: Könyvértékesítő Vállalat [reprint, 1. kiadás: Budapest, 1922].
- Venetianer 2003 Marianna Varga, *Erinnerung an Ludwig Venetianer & Ludwig Venetianer, Jüdisches im Christentum*, Duisburg: Peter W. Metzler Verlag [a reprintben a Venetianer La-

josról szóló megemlékezést Varga Marianna, a főrabbi unokája írta. Ez utóbbi németül és magyarul is szerepel a kötetben].

Venetianer 2006

Ludwig Venetianer, *Die Messias Hoffnung des Judentums*, Duisburg: Peter W. Metzler Verlag [az 1915-ben a bécsi izraelita hitközség vezetőségének meghívására tartott előadás alapján].

<http://www.rollintd.com/roll/uberesanmap.gif> [modern térkép Rohrbach környékéről]

A PÉCSRŐL INDULT ENGELEKRŐL – „ANGYALOKRÓL”

Oláh János

A Pécsről indult Engel-familiáról, a 19. század elején Pécssett született Engel Adolfról, gyermekeiről, unokáiról, déd- és ükunokáiról, tehát ötödízigleni családtagjairól szól az alábbi írás Schweitzer József 90. születésnapja tiszteletére. Schweitzer József professzor úr¹ rabbi-pályája is Pécsről indult. 1947-től 1981-ig szolgálta a pécsi; a Pécs környéki; és a baranyai, tolnai, somogyi, zalai maradék zsidóságot, míg nem Budapestre hívták.

Schweitzer József írta meg *A Pécsi Izraelita Hitközség története*² című monográfiát, amelyet 28 évvel első megjelenése után teljes terjedelmében,³ és 43 év elteltével részben⁴ újra kiadtak Pécssett. Ez a tény is adta az apropót, hogy egy pécsi témájú írással tisztelegjek én, egy ideje már Pécssett élő, hálás tanítvány, a Professzor Úr 90. születésnapját köszöntő, az ő tiszteletére megjelenő kötetben.

BEVEZETŐ GONDOLATOK

Egy magyarországi születésű zsidó ember és családtagjainak életét tekintem át, kik jelenleg az Amerikai Egyesült Államokban, Angliában, Ausztriában, Franciaországban, Izraelben, Kanadában, Németországban, Olaszországban, valamint egy kevesen Magyarországon éltek és élnek.

Egy magyarországi születésű zsidó emberről és családtagjairól írok, kiknek egy része római katolikussá, buddhistává, ateistává lett, és egy részük megmaradt ősei hitén.

¹ Nekem elsősorban a fent említett megszólítás, tiszteletteljes „titulus” jut eszembe a rabbiról, főrabbiról, országos főrabbiról, igazgató úrról. 1989-ben, mikor az Országos Rabbiképző Intézet és a Jewish Theological Seminary elkezdte a magyarországi zsidó tanárok „átképzését” judaisztikatanárrá, akkor én is részt vettem ebben a képzésben, és nekünk dr. Schweitzer József, az Országos Rabbiképző Intézet akkori igazgatója és e korszakos jelentőségű képzés egyik elindítója, a mindenki által „Professzor Úrnak” szólított Schweitzer József volt. E megszólítást azóta is őrzöm, és adja Isten, hogy még nagyon sokáig tudjam így szólítani a Professzor Urat!

² Schweitzer 1966.

³ Faksimile kiadása: Schweitzer 1994.

⁴ Megtalálható Schweitzer József könyvének egy részlete Mitzki 1990.

Egy magyarországi születésű zsidó emberről írok, kinek családnevét, az „Engel” nevet a déd- és az ükunokák viselik még szerte-széjjel a nagyvilágban, Magyarországon azonban már nem élnek az e családból származó, „Engel” nevet viselők.

Az „Engel” szó egy német szó (*der Engel* – hímnemű főnév), magyarul ’angyal’-t jelent. A görög, majd a latin nyelvből kölcsönzött német *Engel* és a magyar *angyal* szó héberül: מַלְאָךְ a héber szó jelentése egyszerűen csak ’követ, küldött’. Az Örökkévaló nevének hozzátoldása vagy a szövegösszefüggés által kapja csak ’angyal’ jelentését a *Tanakh*ban, a Biblia kereszténység/keresztyénség által Ószövetségnek nevezett részében, például: מַלְאָךְ אֱלֹהִים; מַלְאָךְ יְהוָה.

Voltaképpen bármely emberből lehetett *angyal*, ha Isten kiválasztotta és feladatot adott neki.

Engel Adolf zsidóságát soha meg nem tagadva, önnön erejéből, Istenben bízva lett egy szegény, árva gyermekből Pécs városának egyik legtekintélyesebb polgárává, virilistájává. Önerő és a töretlen hit Isten segítségével. E kettősség határozta meg az Engel-dinasztia alapítójának sikeres életét.

Takács István, Mecsekjánosi község római katolikus papja, Engel Adolf egyik házmesterének fia, kit a zsidó háziúr taníttatott katolikus papnak, írta 1899-ben:

Hősökről regélnek a csaták krónikásai, emlék-szobrok ezrei hirdetik a múlt nagy férfainak dicsőségét, minden nemzet ünnepli nagy alakjait. – De az utódok ezen hódolata tulajdonkép mit is magasztal? Nem egyebet, mint a törhetetlen hős akaratát, mely nélkül nem tud remekelni a szellem, s mely nélkül önfeláldozóan hatni a testi szerv sem képes. Ez az elszánt akarat-erő képezi Jánosi Engel Adolf legjellemzőbb tulajdonságát...⁵

Isten „munkálkodásáról” életének alakulásában pedig ezt írta Engel Adolf az *Aus meinem Leben* című önéletrajzi írásában⁶ gyermekeinek:

Visszatekintve életemre, Dávid királlyal szólhatok:⁷ „A kő, amelyet az építők megvetének, szegletkövé lett. Isten akarta így.”⁸

Lenkei /Gutman/ Henrik (1863–1943) Engel Adolf születésének 110. évfordulójára írt egy családtörténet-félt, amelynek az utódokkal foglalkozó részét ekként kezdi:

⁵ Vö. Baiersdorf 2009c: 87. Az eredetit ld. Takács 1899a, németül Takács 1899b.

⁶ Ld. Jánosi Engel 2009: 16–52. Az 1887-ben írt visszaemlékezés magyar fordítását (fordította: Ábel János, Gritsch Mátyás, Gritsch Mátyásné); a két élő leszármazott, a Franciaországban élő Stein Anna és az Amerikai Egyesült Államokban élő Engel Péter írását; továbbá Csikós Ferenc, Jakab Józsefné, Krisztián Béla és Szirtes Gábor tanulmányait is közli a könyv sok korabeli fényképpel és az Engel-család családfájával egyetemben.

⁷ Ps 118,22–23.

⁸ Jánosi Engel 2009: 52. E zsoltárból származó mondatot énekelte a kórus 1869. július 22-én, a pécsi zsinagóga felavatási ünnepélyén a „zárkő” letételekor, ld. Weisz 1920: 20.

Ha Engel Adolf nem alapít családot és nem hagy hátra utódokat, akkor is beírta volna nevét az ország és a magyar zsidóság halhatatlanjainak könyvébe. (...) a Sors kegye megadta, hogy nem csak műveiben, hanem gyermekeiben s leszármazottjaiban fennmaradjon szelleme...⁹

JÁNOSI ENGEL ADOLF ÉLETÉRŐL, MUNKÁSSÁGÁRÓL

Lássuk akkor a családalapítót,¹⁰ Engel Adolfot. Saját maga által írt életrajzának tanúsága szerint 1820. február 6-án, Pécsen született.¹¹ Apja, Engel Péter /héber neve: Peszáh/ (1772–1824)¹² a Tolna megyei Bonyhádról került 1795-ben Pécsre (az ő Zrínyi utca 12. sz. alatti házának egyik szobája lesz a pécsi zsidóság első zsinagógája 1843-ig);¹³ míg anyja, Süsskind Mária (1783–1862)¹⁴ Frankfurt am Mainból jött Magyarországra, és került első férje révén a Baranya megyei Németbólyba, majd megözvegyülése után 1819-ben Pécsre, ahogyan akkoriban nevezték: Fünfkirchenbe.¹⁵ A négy évesen apa nélkül maradt Adolf tizenegy évesen batyus vándorkereskedő lett, apróságok (például ceruzák, maga készítette gyújtóeszközök) árusításából tartotta el magát a „magas, keszeg, sápadt, okos csillogású, fekete szemű, könnyen zavarba jövő, el-elpiruló, elérzékenyülő, mindenkihez alázatos tisztelettel közeledő”¹⁶ német anyanyelvű fiúcska, ki önerőből tanult meg magyarul, franciául és héberül. Összegyűjtött pénzéből különböző vállalkozásokba kezdett: 16 évesen dohánnyal kereskedett, 18 évesen használt ruha- és bútorboltot nyitott Pécsen. 1844-ben megnősült,¹⁷ feleségül vette Justus Annát (1824–1914).¹⁸ Házasságát bőséges gyermekáldás kísérte: 9 gyermeke¹⁹ született. Gyermekei mellett felnevelte fiatalon meghalt

⁹ Vö. Baiersdorf 2009a: 59, in Lenkei 1930.

¹⁰ <http://www.geni.com/family-tree/index/6000000011001088727>.

¹¹ Jánosi Engel 2009: 18.

¹² Első felesége Fuchs Salamon özvegye volt, az ő halála után vette feleségül Süsskind Máriát.

¹³ Ld. Schweitzer 1966: 25.

¹⁴ Első férje egy Schwabach családnevű férfi volt. Második férjének, Engel Péternek a halála után feleségül ment Stern Jakabhoz, ki a pécsi *Hevra Kadisa* megalapítója lett. Egy gyermeke született ebből a házasságából Jánosi Engel Adolf anyjának: Stern Móricz /Mayer/. Stern Móricznak /Mayernek/ négy fia (Gyula, Miksa, Sándor és Ottó) és négy lánya (Nina, Sarolta, Emma és Ilona) született, kikről a végrendeletében a mostohanagybátyj, jánosi Engel Adolf megemlékezik, és érvárjádék folyósítását hagyja meg részükre. Ld. *Hagyatéki végzés*, in Lányi 2012: 133–137.

¹⁵ A város középkori latin neve: *Quinque Ecclesiae* (öt templom). Az elnevezés valószínűleg a város öt ókeresztény kápolnájának romjaira utalhatott. A német *Fünfkirchen* (öt templom) a latin elnevezést őrzi.

¹⁶ Jakab 2009: 93.

¹⁷ Ld. Jánosi Engel 2009: 24. De pl. Lenkei 1930: 64 és Kempelen 1937: 23 házassága éveként 1843-at tüntetik fel, mégis talán a saját maga által írt évszám a valós.

¹⁸ Az idős korára teljesen megvakult anya Bécsben élt gyermekeivel, ott halt meg, és ott is temették el.

¹⁹ Lajos (1844–1862), Heléna (1848–1887), József (1851–1939), Sándor (1852–1940), Berta (1855–1934), Gyula (1857–1934), Mór (1858–1924), Lujza Ludovika (1865–1947) és Marianne (1868–1917).

öccse, Engel Simon (1822–1864)²⁰ öt gyermekét is.²¹ A legfiatalabb árva fiú, Engel Miksa (1857–1933),²² hasonlóan nagybátyjához, magyar nemességet kapott 1895-ben, „cserkúti” predikátummal. A szintén a faiparban is tevékenkedő közgazdász és ipari vállalkozó Engel Miksa volt többek között a fumei Credit Bank és a Fronciére Biztosító Társaság igazgatója, részt vett a fumei kikötő modernizálásában, és megjelent egy héber nyelvű versesköte is.²³ Kévesen tudják, hogy az utasbiztosítást ő „találta ki”. 1907. május 9-én az ő lakásán és kezdeményezésére alakult meg az Európai Áru és Podgyászbiztosító Részvénytársaság, a világ legelső utazási biztosítója, a mai EUB (Európai Utazási Biztosító Zrt.) elődje. A legenda(?) szerint 1905-ben, a luzerni pályaudvaron figyelt fel arra, hogy milyen könnyen felgyulladhatnak a várakozó utasok peronon álló bőröndjei a gőzmozdony szikrájától. Utánajárt és megtudta, hogy az esetleges károkért a vasúttársaságok csak jelképes kártérítést fizetnek. Ez adta neki az ötletet egy olyan biztosító társaság létrehozására, amely az utazók poggyászára és baleseti káaira vállal fedezetet. Így született meg Magyarországon az Európai Áru és Podgyászbiztosító Rt., a világ legelső, erre szakosodott biztosítója.

A legidősebb árva fiú, Engel Lipót (1848–1886) fiatalon halt meg, és négy árvát²⁴ hagyott hátra, róluk is nagybátyjuk gondoskodott.

Az Engel-familia árváit felnevelő Engel Adolf írta feleségéről, gyermekei és nevelt gyermekei anyjáról, ki az ő számára, az ő elvei szerint az ideális feleség mintaképe volt:

Mindazon asszonyi jó tulajdonságokkal rendelkezett, melyek Salamon király mondásaiban dicsőítetnek. Házas, polgári nevelést kapott (...) regényeket soha nem olvasott. Istenfélően nevelte lányait, jó háziasszonynak (amí az asszonyok valóságos szerepe és feladata a világban), helyüket felismerőnek, megtalálónak a világban. La Martin joggal nevezte a regényt az „élet ópiumának”, hiszen a kelő nap országainak népét az ópium élvezete, Európa lakóit pedig a regényolvasás juttatja hamis önbecsüléshez, melynek előbb-utóbb párbaj vagy öngyilkosság lesz a vége.²⁵

Engel Adolf 1848-ban nemzetőrnek jelentkezett, szolgálta hazáját és a magyar szabadság ügyét. A szabadságharc ugyan elbukott, de Engel Adolf az üzleti életben egyre sikeresebb lett: dolgozott, gyarapodott. Gazdaságilag az igazi áttörést azonban a fa hozta meg számára. 1853-ban indította be termény- és fakereskedő vállalkozását, erdőket vásárolt, gőzfűrészüzemet és parkettagyá-

²⁰ Felesége Rosenstock Babett (1825–1915) volt.

²¹ Lipót, Miksa, Ilona, Róza, ? Az ötödik gyermeknek nem lehettek utódai, és nem is élhetett már jánosi Engel Adolf halálakor, mert a *Hagyatéki végzés*ben nem szerepel sem az ő neve, sem leszármazottaié vagy örököseié, vő. Lányi 2012: 134.

²² Felesége Brachfeld Caesarina (1856–1945) volt. Gyermekei: György és Livia.

²³ Vö. Baiersdorf 2009a: 60, Ujvári 1929: 228 és Kempelen 1939: 54.

²⁴ Sándor, Olga, Jenő és Ernő.

²⁵ Ld. Jánosi Engel 2009: 24–25.

rat létesített. De faipari úttörő tevékenységei mellett létesített sóraktárat, mészs- és tégláégetőt, cementgyárat, uszodát, fürdőt (Balokány-fürdő), gőz- és kádfürdőt is, foglalkozott lucernamag termesztéssel, juhtenyésztéssel, részt vett a Budapest–Pécs- és a Pécs–Barcs-vasútvonal megépíttetésében. Ő és fiai építtették meg saját költségükön a Bakócza–Felső-Mindszent–Komló-vasútvonalat 1896–97-ben.²⁶

1880-ban vásárolta meg Alfred Montenuovo (1854–1927) hercegtől a Jánosi-birtokot, ahol 1900-ra felépíttette a jelenleg is még meglévő kastélyát.²⁷ Ő volt a dél-dunántúli faipar, majd élete alkonyán a komlói kőszénbányászat megteremtője. Sokoldalú munkásságát az 1878-as Párizsi Világkiállításon nagy aranyéremmel ismerték el, valamint megkapta a Koronás arany érdemkereszt²⁸ kitüntetést is.

1886. március 29-én, I. Ferenc József a közgazdasági élet terén szerzett érdemeiért „jánosi” predikátummal magyar nemességet és címert adományozott Engel Adolfnak.²⁹ Nemesi címerébe az „*assiduo labore*” (szüntelenül dolgozni/munkálkodni) mondatot íratta. Aktív tagja volt a Pécsi Izraelita Hitközségnek, 1874-től annak elnöki tisztét³⁰ is betöltötte. Ő volt az egyik kezdeményezője az impozáns, 1869-ben felavatott pécsi Nagyzsinagógának. Tagja volt Pécs szabad királyi város közgyűlésének (a törvényhatósági bizottságban), több kulturális és művészeti szervezetnek, például a Mezőgazdasági Egyesületnek, a Képzőművészetek Országos Egyesületének. A Pécsi Dalárdának örökös tiszteletbeli tagja volt. Meghatározó szerepet játszott a Komló környéki kőszénvagyon feltárásában, és abban, hogy az ott található kőszén művelésbe vonták. 1895-ben nyitatta meg az utónevét viselő Adolf-tárót, majd a Ganzler- és a Szerencse-tárót. 1898-ban mélyíttette le Komló első függőleges aknáját, amelyet felesége utónevéről Anna-aknának neveztek el. Jánosi Engel Adolf Bécsben, 1903-ban hunyt el, mikor gyermekeinél időzött.

Jánosi Engel Adolf stratégiai pozíciói birtokában – tőke, föld- és erdőtulajdon, bányabirtokok, nagyszámú bérmunkás, jó pénzügyi elgondolások

²⁶ Ez jelenleg a Godisa–Komló vasúti szárnyvonal, amely a Pécs–Dombóvár fővonalról ágazik le.

²⁷ A kastély jelenleg eladó, a következőképpen hirdetik: „7054nm-es ősfás parkban, 1700 nm-es, 3 szintes felújítandó, századfordulós grófi (sic!) kastély, 600 nm melléképülettel, és ehhez tartozó 3,6 ha park és erdővel 93 millió forintért eladó. A felújításhoz szükséges engedélyek, látvány és tervrajzok is rendelkezésre állnak.” Ld. <http://ingatlan.com/komlo/elado+haz/kastely/komlo%28mecsekjanosi%29+pecs/5592900>.

²⁸ 1850. február 16-án I. Ferenc József alapította az érdemkeresztet az addigi Polgári Érdemérmek helyett. A szép kidolgozású keresztet a Ferenc József rend motívumvilágát hordozták, a keresztvégek formája, az uralkodó nevének kezdőbetűi, az alapítási évszám és a jelmondat mind-mind megtalálhatóak a rendjeleken is.

²⁹ Vö. Gerő 1940: 51. Tévesen tudja ugyanakkor a „nemesítés” dátumát Kaposi Zoltán, Vörös István és Károly, vö. Romváry 2010: 199. Érdekes, hogy Engel Adolf az *Aus meinem Leben* című önéletrajzi írásában április 6-át ír nemesítésének dátumául, holott nemesi oklevelén a március (böjtmás hava) 29 szerepel, vö. Jánosi Engel 2009: 51.

³⁰ Ld. Schweitzer 1966: 61.

és megvalósítás, a feldolgozási és kereskedelmi kapcsolati kör bővítése következtében – a gazdasági reprodukciós folyamatokban tágabb döntési kompetenciával rendelkezhetett, mint mások. Jánosi Engel Adolf egyaránt betöltötte a tőkéstulajdonos, a vállalkozó, a menedzser szerepét. Munkája túlnőtt vállalatai szintjén. Befolyásolta számtalan bankár, földbirtokos, települési önkormányzat, országos igazgatási szerv kompetens rétegét is. Jánosi Engel Adolf személyében az a sajátos vállalkozói típus jelent meg, akinek tevékenységét szaktudása legitimálja, döntései individuális autonóm jellegűek, pozíciója nem öröklődik és egy merokratikus értékrend hordozója. Vállalkozói tevékenységének kedveztek a társadalmi feltételek, a változó gazdasági környezet kihívásai nem kényszerhelyzetekként, hanem új alternatívákként és innovációként jutottak érvényre, megalapozva és fejleszthetővé alakítva vállalkozásai körét. Volt azonban még egy olyan vonása, amely máig érvényes példa lehetne a vállalkozók számára. Ez pedig az, ha a „régii vállalkozói stílust” egy mondattal akarjuk jellemezni, hogy egész gondolkodását és elképzeléseit, valamennyi cselekedetét az élő ember öröme és bánata hatotta át. Munkásaival való kapcsolata legendásan jó volt, üzletpolitikáját gyakran a ma használatos „üzleti angyal” etikus fogalmához kapcsolhatjuk. Alkalmazottai szociális ellátása, egyházakkal való kapcsolata, mecénási volta személyiségének értékét erősítik. (...) A kapitalizmust megelőző idők vezéreszméje még nem vesztette el érvényét: „omnium rerum mensura homo” – minden dolog mértéke az ember. Jánosi Engel Adolf vállalkozói magatartása ezt példázza a ma számára. (...) A mecseki szénbányászat hagyományosan a Bányásznap és a Borbála nap alkalmával emlékezik meg a komlói, ezzel a mecseki szénbányászat egyik kiváló alapítójáról.”³¹ Élete végén, német nyelven írt önéletrajzáról³² írták: „Az írásból egy eredményeire büszke, a szakadatlan munkában hívő személyiség képe bontakozik ki, aki mindennél előbbre tartotta a becsületes és tisztességes üzletkötést, és számos alkotással járult hozzá szűkebb és tágabb környezete, a zsidó hitközség és Pécs városának a gyarapításához.”³³

Dénes /Deutsch/ Gizella (1897–1975) Engel Adolfról szóló szépirodalmi alkotását (*Harminc évszt*) – amely mindmáig kéziratban van – 2012-ben tervezi könyv formájában is megjelentetni a Pro Pannónia Kiadói Alapítvány.³⁴ Jánosi Engel Adolf emléket őriz egy emléktábla felirata a pécsi zsinagóga falán; a pécsi Rákóczi út 54-es számú ház – Gyula fia egykori lakóházának – homlokzatán lévő emléktábla;³⁵ valamint az elmúlt évtizedeket szerencsésen átvészelt,³⁶ és 1991-ben újra felállított mellszobra Komló városának főterén.

³¹ Ld. Krisztián 2003.

³² Vö. Jánosi Engel 2009: 16–52.

³³ <http://www.propannonia.hu/konyvhtml/engeladolf.html>.

³⁴ Ld. Páva 2011: 4.

³⁵ Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata Közgyűlésének 24/2010. (VI. 25.) rendelete jánosi Engel Adolf emléktáblájának elhelyezéséről: „1.§ (1) Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata Közgyűlése jánosi Engel Adolf emléktáblája elhelyezésének helyszínéül a Pécs, Rákóczi út 54. számú ingatlan homlokzatát jelöli ki.

az embert, kinek létét (Komló) és 19. század végi gyarapodását (Pécs) köszönheti. Végrendeletében az alábbiakat írta:

Sok gonddal szereztem Isten segedelmével vagyonomat, remélem hogy ti mindnyájan életmódomat követni fogjátok, és utódaitokat szintén becsületes, jámbor zsidókká fogjátok nevelni, akkor a Mindenható benneteket meg fog áldani. Ámen⁴²

ENGEL ADOLF FIARÓL⁴³

ENGEL LAJOS. 19 évesen, 1862-ben meghalt. A pécsi zsidó temetőben van a sírja. Nem nősült meg, gyermekei nem voltak. Apja egészen haláláig nem heverte ki elsőszülött fiának korai halálát, hiszen végrendeletében meghagyta:

Fehérnemű szekrényemben találjátok boldogult jámbor Lajos öcsétek imakönyvét, melyet síromba adjatok velem.⁴⁴

JÁNOSI ENGEL JÓZSEF. 14 éves, amikor megjelent egy írása Reményi Ede /sz. Hoffmann Eduárd/ (1828–1928) pécsi koncertjéről a népszerű, nagy példányszámú bécsi *Wanderer* újságban. 18 éves volt, mikor Richard Wagner *Das Judenthum in der Musik* című röpiratára válaszul egy ellenröpiratot írt,⁴⁵ „roszszallva” Wagner zsidókkal szembeni elfogultságát. Wagner zenei nagyságát viszont tisztelte, többször vendégeskedett is nála, sőt elsőszülött fiának is a Richárd nevet adta.

Jánosi Engel József a zene nagy szerelmese volt, írt például egy zongoraművet⁴⁶ Deák Ferenc tiszteletére.⁴⁷ Hat évvel halála előtt, 1933-ban jelentette meg tanulmányát *Das Antisemitentum in der Musik* címmel.⁴⁸

A szépirodalmat is művelte, négy zsidó témájú drámája⁴⁹ jelent meg Drezdában. Jánosi Engel József, ellentétben apjával, nem a regények ellen „kelt ki”, hanem a korabeli újságok ellen,⁵⁰ és támadta „a hírlapok szenzáció hajhászását s üzletszerű igazságelferdítését.”⁵¹ Iván Szergejevics Turgenyevvel, az ismert

⁴² *Végrendelet*, fotója megtalálható Lányi 2012: 105.

⁴³ E fejezet forrása (részben) Baidersdorf 2009b: 56–66.

⁴⁴ *Végrendelet*, fotója megtalálható Lányi 2012: 106.

⁴⁵ Richard Wagner's „*Das Judenthum in der Musik*”, *Eine Abwehr*, Leipzig, 1869. Die Broschüre von 1869 –megtalálható pl.: http://de.wikipedia.org/wiki/Das_Judenthum_in_der_Musik.

⁴⁶ *Ungarische Elegie* címmel.

⁴⁷ Ld. Hajzer 2001: 52.

⁴⁸ Josef Engel de Jánosi, *Das Antisemitentum in der Musik*, Leipzig – Wien: Amalthea Verlag-Zürich, 1933; 284 oldal.

⁴⁹ *Die Marranen. Tragödie in fünf Aufzügen und einem Vorspiele* (Dresden, 1900), *Im Beichtstuhl. Trauerspiel in zwei Abtheilungen* (Dresden, 1903), *Der Kabbalist. Trauerspiel in drei Aufzügen* (Dresden, 1909), *Der Kaufmann von Rom oder: Shylock's Urgestalt. Drama in fünf Aufzügen, nebst einer Einleitung* (Dresden, 1925).

⁵⁰ Vö. *Die Ehre der Zeitung. – Wahrheit ohne Dichtung* (Dresden, 1904).

⁵¹ Lenkei 1930: 68.

orosz íróval Karlsbadban⁵² ismerkedett meg, több levelet is váltottak.⁵³ Az 1929-ben megjelent, nagy jelentőségű *Zsidó lexikon*⁵⁴ Elnöki Tanácsának a tagja volt. Schweitzer József *A Pécsi Izraelita Hitközség története* című könyvében így ír Engel Józsefről:

...tisztelet övezi Jánosi Engel Józsefet, akit a millennium korában Baranya legtektintélyesebb zsidó személyiségeként emlegetnek. A kor zsidó nagypolgárságának érdekes képviselője. Az öröklött vagyont megtartja, sőt növeli is, de a gazdasági sikerek nem jelentenek számára lelki kielégülést. Igazi szerelme az irodalom és a zene.⁵⁵

Jánosi Engel József magyar királyi udvari tanácsosi címet kapott, és több mint négy évtizeden át tagja volt Pécs város törvényhatóságának. 12 évig elnöke volt a Pécsi Izraelita Hitközségnek és a X. Izraelita Községkerületnek is. Ő volt az „Engel Adolf és fiai”⁵⁶ fa-kereskedés, tűzifaraktár, gőzfűrészs- és parkettagyár egyik cégvezetője 1911-ig, utána egyedül (1917-ig), majd Richárd és Róbert fiaival együtt vezette azt haláláig.

Felesége, a fiatalon, 30 évesen elhunyt Justus Rózsa (1860–1890) anyja első unokatestvére volt. Három gyermekük született: Richárd (1882–1944), Róbert (1883–1943), és a mindössze öt évet élt Natália /Lilli/ (1888–1893).

JÁNOSI ENGEL SÁNDOR. Császári és királyi kereskedelmi tanácsos,⁵⁷ huszárhadnagy, nagyiparos, többek között a Lipót-rend lovagkeresztjének és a Ferencz József-rend lovagkeresztjének⁵⁸ tulajdonosa. 1884-től Bécsben élt, ugyanígy:

Sándor fiam számára 1884-ben vettem meg a Barawitzka parkettagyárat és épületasztalos műhelyt Oberdöbling-Wienben – azóta oda is költözött –, melyet vásárlóink meglegedettségére vezet, sőt a császári udvar számára is dolgozik.

– írta apja az önéletírásában.⁵⁹

Ő volt az „Engel Adolf és fiai” egyik cégvezetője 1889-ig. Főként a faiparban tevékenykedett, de építőipari tevékenysége is számottevő, ő építtette fel például a bécsi katonai lovaglóiskolát és a varasdi kaszárnyaépületeket.

Szakírói munkássága is jelentős, megírta két kötetben az *Ungarns Holzindustrie und Holzhandel*,⁶⁰ és három kötetben az *Österreichs Holzindustrie und*

⁵² Ma: Karlovy Vary (Csehország).

⁵³ Ld. Hajzer 2001: 54.

⁵⁴ Újvári 1929.

⁵⁵ Schweitzer 1966: 61.

⁵⁶ Engel Adolf 1876-ban „vette be” József és Sándor fiát is cégébe, és lett a családi vállalkozás neve: „Engel Adolf és fiai”. 1898-ban az alapító (Engel Adolf) kilépett a vállalkozásból, és azt fiai vezették tovább.

⁵⁷ 1889-ben kapta kinevezését.

⁵⁸ 1885-ben kapta mindkettőt.

⁵⁹ Ld. Jánosi Engel 2009: 43.

*Holzhande*⁶¹ című szakkönyveket. Szerteágazó gazdasági- és szakírói tevékenységei mellett egyetemi magántanár (docens),⁶² és alapító tagja volt például az Országos Erdészeti Egyesületnek.⁶³ Bécsben, először az apai ház (Döbling, Hofzeile 12) első emeletét lakta, majd a Berggasse 27. szám alatt lakott. Ebben az utcában élt (Berggasse 19)⁶⁴ Sigmund Freud is, akinek családja baráti kapcsolatokat ápolt a jánosi Engel-család több tagjával.⁶⁵

Felesége Löwy Gabriella volt (megh: 1940-ben). Gyermekük: Károly /Karl/ (sz. 1891), István /Stefan/ (1895–1944) és Alfréd János /Alfred Hans/ (1898–1991).

JÁNOSI ENGEL GYULA. Magyar királyi udvari tanácsos, földbirtokos,⁶⁶ a Duna Gőzhajózási Társaság (Donau Dampfschiffahrts Gesellschaft) pécsi szénbányáinak kereskedelmi igazgatója, a budapesti Gizella Gőzmalom Rt. egyik tulajdonosa és felügyelő bizottsági tagja. A Pesti Izraelita Hitközség befolyásos, vezető egyénisége. Ő volt az „Engel Adolf és fiai” másik cégvezetője 1889–1911 között.

Felesége, a szintén magyar nemesi címmel rendelkező Maróthi Fürst Lenke (1866–1938) volt. Gyermekük: Aurél (1880–1955), Pál /Paul/ (1892–1962), Miklós /Nicholas/ (1894–1959) és Ilma (1900–1994).

JÁNOSI ENGEL MÓR /MÓRICZ/. 1892-től Bécsben élt apja házában második emeletén, majd jánosi Engel Adolf 1903-ban bekövetkezett halála után ő örökölte a bécsi, Döbling kerületben lévő házat (Hofzeile 12). Sikeres vállalkozó volt az üzleti életben és a „szellemi életben” is. Költeményeket és színműveket írt, újságokban publikált, és a Bécsi Külkereskedelmi Főiskolán tanított. Házában gyakori vendég volt Gustav Mahler, a zeneszerző és karmester; Arnold Rosé hegedűművész és karnagy, Mahler sógora; Bruno Walter karmester; a bécsi Burgtheater ismert színészei és színésznői; Sigmund Freud lányai (Anna és Sophie), akik Engel Mór Magda lányának osztálytársai voltak; Ludassy /Gans/ Gyula és más közismert bécsi személyiségek. Jó kapcsolatokat ápolt Henrik Ibsennel, az ő páholyából együtt nézték a *Vadkacsa* bécsi ősbemutatóját a Volkstheaterben.

Felesége a 105 évet élt Klinger Mária (1870–1975) volt. Gyermekük: Frigyes /Friedrich/ (1893–1978), Rudolf Péter /héber neve: Peszáh/ (1894–1917) és Magda /Magdalena/ (1896–1919).

⁶⁰ 1882-ben és 1892-ben jelent meg.

⁶¹ 1907-ben jelent meg.

⁶² Ld. Baierdorf 2009b: 62.

⁶³ Ld. *Erdészeti Lapok* 8 (1879): 552.

⁶⁴ Itt található a Sigmund Freud Museum.

⁶⁵ Vö. Baierdorf 2009b: 62.

⁶⁶ Apja vásárolta meg 1885-ben Ócsárd-Pázdány térségét.

ENGEL ADOLF LÁNYAIRÓI⁶⁷

JÁNOSI ENGEL, HELÉN. Férje: Stein Mór /Móricz/ volt. Helén fiatalon halt meg, négy árvát hagyott hátra: Lajost, Oszkárt (1872–1942), Sándort (1880–1954) és Melániát /Melanie/. Jánosi Engel Adolf végrendeletében róluk külön megemlékezik.⁶⁸

JÁNOSI ENGEL BERTA. DR. LÓRÁNT LIPÓTNÉ. Férje: Leopold Löwy, később: Lóránt Lipót. A Baján született férfiú a török hadsereg katonaorvosa volt, majd Pécsre jöve Pécs városának, később Baranya vármegyének a főorvosa lett és a Pécsi Izraelita Hitközség elnöki tisztét is betöltötte. A pécsi Széchenyi tér sarkán álló, az „oroszlánfejes” Zsolnay-kúttal szemközt épületet – amelyet apósa építtetett, majd Berta lányának ajándékozott – mindmáig Lóránt-palotának nevezik. Három gyermekük született: Anna (1877–1959), Márta (1879–1950) és Artúr (1884–1954).

JÁNOSI ENGEL LÚJZA LUDOVKA. Stern Mór /Maurice Stern/ felesége volt. Kettő gyermekük született: Norbert (1885–1942) és György (1889–1963).

JÁNOSI ENGEL MARLANNE. May Jakab /Jakob May von Mayenau/ felesége volt. Négy gyermekük született: Fritz (1889–1953), Felix (1890–1945), Hermann (1894–1979) és Marguerite.

ENGEL ADOLF UNOKÁIRÓL⁶⁹

JÁNOSI ENGEL RICHÁRD. 1917-től apja, jánosi Engel József cégtulajdonossá tette a Münchenben mérnöki diplomát szerzett fiát a családi vállalkozásban, amely ekkor fakereskedésből, tűzifa raktárból, gőzfűrés és parkettagyárból, valamint gőzfürdőből és uszodából állt. Jánosi Engel Richárd az I. világháborúban katonatisztként szolgált. Zsidó mivolta miatt 1944-ben Mauthausenbe deportálták, ahol még az évben meghalt. Nem nősült meg, gyermeke nem volt.

JÁNOSI ENGEL RÓBERT. 1917-től apja, János Engel József cégtulajdonossá tette a jogi egyetemet végzett fiát a családi vállalkozásban, amely ekkor fakereskedésből, tűzifaraktárból, gőzfűrés- és parkettagyárból, valamint gőzfürdőből és uszodából állt. Több pécsi pénzintézetnél, vállalatnál is igazgatótanácsi és bírálóbizottsági tag volt. Irodalmi „munkálatokat” is végzett, 1914-ben publikálta *Báró Eötvös József és a magyar zsidóság emancipációja: Eötvös születésének századik évfordulója alkalmából* című könyvecskéjét.⁷⁰ János Engel Róbert is katonatiszt-

⁶⁷ E fejezet forrása (részben) Baiersdorf 2009b: 66–67.

⁶⁸ Ld. *Végrendelet*, fotója megtalálható Lánvi 2012: 98–112 és 133.

⁶⁹ E fejezet forrása (részben) Baiersdorf 2009c: 72–85.

⁷⁰ http://books.google.hu/books/about/B%C3%A1r%C3%B3_E%C3%B6tv%C3%B6s_I%C3%B3B3zsef_%C3%A9s_a_magyar_zsi.html?id=DQyBHAAACAAJ&redir_esc=y

ként szolgált az I. világháborúban, az orosz és a román fronton. Jánosi Engel Róbert kétszer nősült, első felesége Krausz Marianna (1887–1980) volt, akitől 1915-ben elvált. Egy lányuk született: Rózsa (1910–2000). Második felesége, a szintén magyar nemesi címmel rendelkező erdösi Baiersdorf Erna (1889–1970) festő és szobrász volt. Gyermeük nem született. Jánosi Engel Róbert feleségével és lányával együtt áttért a római katolikus vallásra, sírja és lányának sírja is a pécsi Belvárosi templom (*Gázi Kászim Dzsámi*) földalatti kriptájában van.

JÁNOSI ENGEL AURÉL. Jánosi Engel Gyula fia volt. Az I. világháborúban huszártisztként szolgált, József főherceg (1872–1962)⁷¹ adjutánsa volt, több kitüntetés birtokosa. Egy lánya született: Marianne (sz. 1923), ki orvos volt Londonban.

JÁNOSI ENGEL PÁL. Jánosi Engel Gyula fia volt. Agrármérnöki oklevelet szerzett Halléban, és a család ócsárd–pázdányi birtokát igazgatta. Az I. világháborúban huszártisztként szolgált, orosz fogságba esett, és 3 és fél éves hadifogság után térhetett csak haza. A zsidóüldözések idején, a későbbiekben „A világ (népek) igazai”⁷² címmel kitüntetett Erőss Tibor⁷³ bűjtatta és mentette meg őt és családját. A háború után az USA-ba vándorolt ki feleségével, Ornstein Kittyvel (1901–1990), fiával, Edgár Péterrel (sz. 1928) és lányával, Clarisse-szal (sz. 1925).

JÁNOSI ENGEL MIKLÓS. Jánosi Engel Gyula fia volt. Az I. világháborúban tisztként szolgált. Egyik gyermeke, Sándor (1926–1944) munkaszolgálatosként halt meg 1944-ben.

JÁNOSI ENGEL ILMA. Jánosi Engel Gyula lánya volt. Férje: Robert May von Mayenau, cukorgyáros volt Csehországban. 1939-ben sikerült Angliába emigrálniuk. Mindkét gyermekük angol királyi hadsereg katonatisztjeként harcolt a II. világháborúban. Az idősebb fiú, Philipp Hermann (1923–1944) a normandiai partraszállásnál hősi halált halt.

JÁNOSI ENGEL FRIGYES. Jánosi Engel Mór fia volt. Az I. világháborúban tisztként (hadnagyként) szolgált. Freiburgban és Bécsben tanult jogot és történelmet. Az 1938-as „árjásításig” a bécsi családi parketta- és asztalos üzemet is irányította, oktatási tevékenységei mellett. A bécsi Alma Mater Rudolphina-n, tehát a Bécsi Egyetemen (Univerzität Wien) és a római La Sapienza Egyetemen (Università degli Studi di Roma „La Sapienza”) tanított; majd Angliába emigrált, és a Cambridge-i Egyetemen (University of Cambridge) tanított. Innét az

⁷¹ Habsburg-Lotharingiai József Ágost főherceg /Erzherzog Joseph August Viktor Klemens Maria von Österreich/.

⁷² *Haszidé umot háólám / The Righteous Among The Nations.* A nem zsidóknak adható egyik legmagasabb izraeli állami kitüntetés azoknak, akik életük kockáztatásával mentettek zsidókat a holokauszt alatt.

⁷³ 2002-ben adta át e kitüntetést a Magyar Tudományos Akadémia dísztermében Judith Varnai Shorer, Izrael Állam magyarországi nagykövete.

USA-ba ment, és előbb a baltimorei Johns Hopkins Egyetemen (Johns Hopkins University), majd a washingtoni Amerikai Katolikus Egyetemen (Catholic University of America) tanított. 1959-ben visszaköltözött Bécsbe, és ismét a Bécsi Egyetem tanára lett.

Sok könyve, tanulmánya jelent meg németül és angolul, tekintély volt az újkorral foglalkozó történészek között. A Bécsi Egyetem két alkalommal (70. születésnapjára és a halála utáni évben, 1979-ben) is tanulmánykötetekkel tiszteltetett Friedrich Engel-Janosi előtt. Járt Magyarországon is, a Magyar Tudományos Akadémia egy fogadást is adott tiszteletére. Ő kezdeményezte a Habsburg Birodalom, majd 1867-től az Osztrák-Magyar Monarchia közös minisztertanácsai jegyzőkönyveinek kiadását. Személyes ismeretséget ápolt Sigmund Freuddal, Arnold Schönberggel, Habsburg Ottóval, Ezra Pounddal, Hanna Arendtrel, Bartók Bélával. Még római tartózkodása alatt, a 30-as évek végén áttért a római katolikus vallásra.

JÁNOSI ENGEL RUDOLF PÉTER /héber neve: *PESZÁH*/. Jánosi Engel Mór fia volt. Orvosi egyetemre járt, egészségügyi osztagba sorozták be az I. világháborúban, de ő frontszolgálatra kérte magát. A 23 éves hadnagy 2 és fél éves frontszolgálat után az orosz harctéren, Kelet-Galíciában, 1917-ben hősi halált halt. Utóneve: Péter, héber neve: Peszáh, ugyanúgy, mint jánosi Engel Adolf apjának, Engel Péternek. A nagyapa végrendeleteiben⁷⁴ többször meg is jegyezte, hogy az ő apja nevét viseli „kedves” unokája, ezért kitüntetően nagyobb vagyoni hányadot juttatott neki az örökségből.

ENGEL ADOLF DÉDUNOKÁIRÓL⁷⁵

JÁNOSI ENGEL RÓZSA. Stein Marcell felesége volt. Jánosi Engel Róbert lánya, jánosi Engel József unokája. 1956-ban férjével együtt az USA-ba vándorolt, ahol a New York-i Columbia Egyetem (Columbia University) könyvtárában, a Közép-Európai Irodalom részlegében jelentős munkát végzett. Ő kezdeményezte a „Hungarian and Austrian oral history project”-et. Az ő érdeme, hogy Bartók Béla mellszobrát felállították a Columbia Egyetemen.

JÁNOSI ENGEL CLARISSE. Jánosi Engel Pál lánya, jánosi Engel Gyula unokája. A család USA-ba érkezése után feleségül ment Henry Arnholdhoz, aki a New York-i Arnhold & S. Bleichroeder Bank tulajdonos elnöke volt. (E banknál dolgozott például Soros György is 1963–73 között.)⁷⁶

JÁNOSI ENGEL EDGÁR PÉTER. Jánosi Engel Pál fia, jánosi Engel Gyula unokája. Ő az utolsó „jánosi Engel”, ki még Pécsen született.⁷⁷ Több egyetem is

⁷⁴ *Végrendelet*, fotója megtalálható Lányi 2012: 98–112.

⁷⁵ E fejezet forrása (többségében) Baierdorf 2009c: 80–85.

⁷⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Arnhold_and_S._Bleichroeder.

⁷⁷ Kell, hogy ez tessék neki! Vö. Jánosi Engel 2009: 63.

diszdzektorává fogadta, például az akkori Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem is. Az Orosz Tudományos Akadémia tiszteletbeli doktora. A Michigani Egyetemen (University of Michigan) együtt dolgozott a közgazdasági Nobel-emlékdíjas Lawrence Kleinnel.⁷⁸ Az 1960-as évek végén, a 70-es évek elején ő szervezte, irányította az akkori Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem oktatóinak amerikai egyetemeken való továbbképzését. 1990-től 6 éven át ő volt az IIASA (International Institute for Applied Systems Analysis = Nemzetközi Rendszerelemzési Intézet) vezérigazgatója. Több magas amerikai és osztrák kitüntetés birtokosa, számos könyve és tanulmánya jelent meg, szak tekintély a gazdasági statisztikában és a közgazdaságtudományban.

MOSKOVITS ISTVÁN. Lóránt Lipótné jánosi Engel Berta unokája. 1930-tól Rómában élt, ahová Kállay Miklós, akkori mezőgazdasági miniszter delegálta a Nemzetközi Mezőgazdasági Hivatalhoz, a FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations = Élelmezési és Mezőgazdasági Szervezet) elődjéhez. Az Európai Állattenyésztők Szövetsége (European Association for Animal Production) alapító tagja, a FAO tisztségviselője és a Máltai Köztársaság állandó képviselője volt Rómában, a FAO-nál. Közismert szakember és nemzetközi tekintély volt az állattenyésztés kérdéseiben.

ÜRÖGDI GYÖRGY (1904–1987). Eredetileg: Moskovits György. Lóránt Lipótné jánosi Engel Berta unokája. Történész volt, a történelemtudományok kandidátusa. Freiburgban, Münchenben és Bernben tanult, ahol közgazdaságból, majd a pécsi Erzsébet Tudományegyetemen ókori történelemből szerzett doktori oklevelet. Különféle bankoknál dolgozott fiatal korában, majd 1948–49-ben a Miniszterelnökség Országos Könyvhivatalának volt az osztályvezetője. Ezt követően 1949–52-ben a Népművelési Minisztériumban, majd 1953–58-ban a Képzőművészeti Főiskolán volt csoportvezető. 1958–65 között nyugdíjazásáig az Aquincumi Múzeum és a Budapesti Történeti Múzeum római kori csoportjának a vezetője volt. Német és magyar nyelven, illetve különféle fordításokban sok könyve jelent meg, főként a római korról foglalkozott.

FISCHER LEOPOLD (1923–1991). A világon közismertebb nevén: Swami Agehananda Bharati. Jánosi Engel Marianne unokájának, Margueritenek⁷⁹ és Hans Fischernek, egy nyugalmazott katonatisztnek (századosnak) a fia. Nemzetközi ismertségű szociál-antropológus és indológus volt. 1951-ben változtatta meg nevét, mikor a buddhista vallásra tért át. A II. világháború alatt a német hadseregben szolgált, és a Szabad India Légiónak tagja volt, amely Indiában az angolok ellen harcolt. Ő nem harcolt, őt nyelvtudása miatt sorozták be ebbe az ejtőernyős századba. A háború és a bécsi egyetemi tanulmányai után ismét Indiába ment, hindu koldusként 1.500 kilométert gyalogolt, majd egy buddhista

⁷⁸ A Nobel-díjat 1980-ban az „ökonometria modellek megalkotásáért és ezeknek a gazdasági ingadozások és a gazdaságpolitika elemzésében való felhasználásáért” kapta.

⁷⁹ Marguerite első férje Rosenstock von Rostowsky /Rozstocki/ volt, gyermekük nem született.

kolostorban lett szerzetes. A buddhizmus tanait tanította Delhiben, Bangkokban, Tokióban, Kiotóban, Wahingtonban, majd 30 éven át az USA-ban, a Szirakúza Egyetemen (Syracuse University). 15 európai és indiai nyelvet beszélt, de főként angolul írta sokat hivatkozott írásait, könyveit. Nagy tekintélynek örvendő író, tudós és tanár volt, sok kitüntetéssel és tudományos társasági tagsággal rendelkezett.

ENGEL ADOLF EGYIK ÜKUNOKÁJÁRÓL

STEIN ANNA MÁRIA (sz. 1936). Jánosi Engel Rózsa lánya, jánosi Engel Róbert unokája. Párizsban élő festő- és szobrászművész. Budapesten, a Margithíd pesti hídfőjénél, a Jászai Mari téren áll az *Égbekiáltó* címet viselő emlékműve, a nyilasok által a Dunába lőtt áldozatok emlékére.⁸⁰

BEFEJEZŐ GONDOLATOK

Írásom elején az *Engel-angyal* szóval kapcsolatosan írtam: „Voltaképpen bármely emberből lehetett *angyal*, ha Isten kiválasztotta és feladatot adott neki.”

A 19. század elején Pécsen született Engel Adolf az „angyal” családnevet viselte. Utódai, a későbbi Engelek folyamatosan munkálkodtak és munkálkodnak mindmáig, létrehozva sok mindent szerteszéjjel a nagyvilágban. Egy darabig Magyarországon, majd egyesek önszántukból, mások kényszerből, az apa-nagyapa-dédapa-ükapa szülőhelyétől távol. Egyesek megmaradva zsidónak, míg mások vallást változtatva.

Az Engel-család, ez a napjainkra már több generációt számláló, valamikori zsidó család Pécsről indult. Egyes tagjai felemelkedtek, naggyá lettek, éltek és éltek sorsukat, hasonlóan, mint oly sok magyar-zsidó család szerte-széjjel a nagyvilágban. A nagyvilágban és nem itt, nem Magyarországon.

Az Engelek, az „*angyalok*” elrepültek...

FELHASZNÁLT IRODALOM

Baiersdorf 2009a

Baiersdorf Kristóf, „A jánosi Engel családról. Adatok és kérdőjelek, I. rész. A családalapító, Jánosi Engel Adolf” in *Pécsi Szemle*, 2009. nyár: 54–60.

Baiersdorf 2009b

Baiersdorf Kristóf, „A jánosi Engel családról. Adatok és kérdőjelek, II. rész. A második nemzedék, a gyermekek” in *Pécsi Szemle*, 2009. ősz: 56–67.

⁸⁰ 1990-ben avatták fel, 2005-ben felújították.

- Baiersdorf 2009c
Baiersdorf Kristóf, „A jánosi Engel családról. Adatok és kérdőjelek, III. rész. A harmadik nemzedék, az unokák” in *Pécsi Szemle*, 2009. tél: 72–87.
- Gerő 1940
Gerő József (szerk.), *A királyi könyvek. Az I. Ferencz József és IV. Károly király által 1867-től 1918-ig adományozott nemességek, főnemességek, előnevek és címek jegyzéke*, Budapest.
- Hagyatéki végzés
Jánosi Engel Adolf hagyatéki végzése. Baranya Megyei Levéltár: Pécs Árvaszékének iratai IV. 1406.b. 1127/1903.
- Hajzer 2001
Hajzer Lajos, „150 évvel ezelőtt született Jánosi Engel József” in *Pécsi Szemle*, 2001. ősz: 52–53.
- Jánosi Engel 2009
Jánosi Engel Adolf, *Életemből*, Pécs: Pro Pannónia Kiadói Alapítvány.
- Kempelen 1939
Kempelen Béla, *Magyar zsidó családok I. kötet*, Budapest.
- Kempelen 1937
Kempelen Béla, *Magyarországi zsidó és zsidó eredetű családok I.*, Budapest.
- Krisztián 2003
Krisztián Béla, *Száz éve halt meg a komlói-mecseki szénbányászat megalapozója* in http://www.baranyanet.hu/magazin/2003_5/fokus2.htm.
- Lányi 2012
Lányi Beatrix, *Gazdasági lehetőségek a dualizmus kori Magyarországon, Jánosi Engel Adolf életművének tükrében* (Diplomamunka), Budapest: Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem.
- Lenkei 1930
Lenkei Henrik, „A jánosii Engel-család. Jánosii Engel Adolf születésének 110-ik évfordulója alkalmából”, *Múlt és jövő*, 1930. február/2: 62–68 [az OMIKE 1930. január 20-iki kulturestjén felolvasott tanulmány]
- Mitzki 2009
Mitzki Ervin (szerk.), *A Pécsi Izraelita Hitközség története /Rövid áttekintés/,* Pécs: Pécsi Izraelita Hitközség „Hagyomány Szociális Alapítvány”.
- Páva 2011
Páva Zsolt polgármester előterjesztése Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata közgyűlésének 2011. december 15-i ülésére, in http://webcache.googleusercontent.com/search?hl=en&gbv=2&gs_sm=e&gs_upl=237412253510122832138138141241241012501193510.4.611010&q=cache:PohQDISIPtEJ:http://logoweb.pecs.hu/static/tempPdf/02-2-6-2.pdf+%22D%C3%A9nes+Gizella%22+%22Harminc+ez%C3%BCst%22&ct=clnk.
- Romváry 2010
Kaposi Zoltán – Vörös István Károly, „Engel Adolf” in Romváry Ferenc (főszerk.), *Pécs Lexikon I.* kötet, Pécs: Lexikon Kulturális Nonprofit Kft, 199.
- Schweitzer 1966
Schweitzer József, *A Pécsi Izraelita Hitközség története*, Budapest: MIOK.
- Takács 1899a
Takács István, *Jánosi Engel Adolf*, Pécs: Pécsi Irodalmi és Könyvnyomdai Rt.

Takács 1899b	Stefan Takács, <i>Adolf Engel de János</i> , Fünfkirchen [Übersetzung von Anna und Martha Löwy].
Ujvári 1929	Ujvári Péter (szerk.), <i>Zsidó lexikon</i> , Budapest: A Zsidó Lexikon kiadása.
<i>Végrendelet</i>	<i>János Engel Adolf végrendelete(i)</i> . IV. 1409. b. Pécs Árvaszékének iratai. 1127/1911 [német nyelvről fordította: Dr. Kaufer Jenő].
Weisz 1929	Weisz Gábor, <i>A Pécsi Izraelita Hitközség monográfiája</i> , Pécs: Pécsi Izraelita Hitközség előjárósága.

INTERNETES FORRÁSOK

- http://books.google.hu/books/about/B%C3%A1r%C3%B3_E%C3%B6tv%C3%B6s_J%C3%B3zsef_%C3%A9s_a_magyar_zsi.html?id=DQyBHAAACAAJ&redir_esc=y
- http://en.wikipedia.org/wiki/Arnhold_and_S._Bleichroeder
- <http://ingatlan.com/komlo/elado+haz/kastely/komlo%28mecsekjanosi%29+pecs/5592900>
- <http://www.geni.com/family-tree/index/6000000011001088727>
- <http://www.pbkik.hu/index.php?id=7831&print=1>
- <http://www.propannonia.hu/konyvhtml/engeladolf.html>
- http://www.szoborlap.hu/4810_janosi_engel_adolf_mellszobra_komlo_apati_abt_sandor_n_a_.html. 2010-09-24

EGY PÉCSI ZSIDÓ NAGYPOLGÁR FELJEGYZÉSEI

JÁNOSI ENGEL RÓBERT *HADINAPLÓJA* (1915–1917)

Schweitzer Gábor – Baiersdorf Kristóf

A jánosi Engel név valaha fogalom volt Pécsen.¹ A „dinasztialapító” – zsidó-rusból terménykereskedővé emelkedő – Engel Péter a 18. század legvégén a Tolna megyei mezővároskából, Bonyhádról költözött Pécsre. Egyike volt azon zsidóknak, akik ekkortájt nem kis nehézségek árán kaptak letelepedési engedélyt a városban. Közösségi elkötelezettségét mutatja, hogy belvárosi házának egyik szobáját imateremként rendezte be.² A család gazdasági, társadalmi felemelkedése igazából fia, Adolf (1820–1903) sokirányú tevékenységéhez fűződik. A pályafutását 14 évesen gyufa- és ceruzakereskedőként megkezdő Engel Adolf szerteágazó – egyebek mellett faipart, kőszénbányászatot, építőipart, vasútépítést, fürdőipart felölelő – működésének elismeréseképp 1887-től vezetéknevéhez a „jánosi” nemesi prédikátumot illeszthette. A 19. század végén Bécsbe költöző Adolf pécsi kötődésű gazdasági vállalkozásait gyermekei közül a cég vezetésébe már korábban bevont – irodalmi és művészeti vénával is megáldott – József (1851–1939), és egy ideig öccse, Gyula (1852–1940) vitte tovább.

A pátriárka kort megélő jánosi Engel József másodszülött fia, Róbert (1883–1943) a most bemutatandó háborús napló szerzője. Az 1920-as években megjelent rövid életrajz szerint középiskolai tanulmányai során az irodalom volt a kedvenc tárgya, aminek köszönhetően „*áttanulmányozta a világirodalom csaknem összes remekét*”. Jogi doktorátusát 1905-ben, ügyvédi oklevelét pedig 1910-ben szerezte meg. Időközben, 1906-ban belépett a nagyapja által alapított „Engel Adolf és fiai” cégbe, ahol a cég helybeli gyáranak és gőzfürdőjének ügyvezetésében tevékenykedett.³ Jánosi Engel Róbert kétszer nősült. Egyetlen gyermeke, a naplójában megannyiszor szereplő Rózsa (1910–2000), rövid ideig tartó első házasságából született. Válására éppen a világháború időszakában került sor. Második feleségével, erdősi Baiersdorf Ernával (1889–1970), a jeles szobrászművésszel már a világháború után, 1919-ben házasodott össze. Ebből

¹ A család történetére újabban lásd Baiersdorf 2009.

² Schweitzer 1966: 23. Engel Péter halála után özvegye Stern Jakabhoz ment feleségül, akinek a pécsi *Hevra Kadisa* (= Szentegylet) megalapítása fűződik a nevéhez.

³ Vö. „jánosi Engel Róbert”, in Zsadányi – Klamár 1928.

a házasságból további gyermeke már nem született. Unokái, Anna és Gábor megszületését még megérhette, de nem sokkal 60. születésnapja után elhunyt.

A jánosi Engel-család tagjai öntudatos polgárként vették ki részüket az őket körülvevő szűkebb és tágabb közösség ügyeiből. Felismerték, hogy a polgári léthez az alkotó gyarapodáson kívül szervesen hozzátartozik a közösségért vállalt felelősség is. Ezt igyekeztek érvényesíteni akkor, amikor – nemzedékről nemzedékre – szerepet vállaltak a városi és hitközségi közéletben. Ezt a szellemiséget kapta örökségül az alábbiakban bemutatandó *Hadinapló* szerzője, jánosi Engel Róbert is.

A HADINAPLÓ ÉS A NAPLÓÍRÁS TECHNIKÁJA

Jánosi Engel Róbert *Hadinaplója* messze került a szerző szülő- és lakhelyétől, Pécsről: őrhelye a New York-i Columbia Egyetem Könyvtárában van.⁴ A mindösszesen 369 kéziratos oldal terjedelmű napló az 1915. március 28-a és az 1917. március 30-a közti időszakot öleli fel. A naplóíró ez alatt a két esztendő alatt teljesített a galíciai, volhíniai, majd erdélyi hadszíntéren frontszolgálatot. A napló utolsó két oldala ugyanakkor *postscriptum*-megnevezéssel két évtized elteltével, 1937. február 10-én íródott. A naplóírás egyébként nem állt messze jánosi Engel Róberttől. A *Hadinapló* legelső, 1915. március 28-i bejegyzése hivatkozik ugyanis arra, hogy már korábban is vezetett naplót, hiszen mielőtt katonaként elhagyta volna szülővárosát, irományaival, így végrendeletével és versesköteteivel együtt, naplóját is közjegyzői letétbe helyezte. Ezek sorsáról azonban semmit sem tudunk. A napló írásának menete, illetve technikája a naplóolvasás során derül ki. Jánosi Engel Róbert többnyire gyorsírással készítette napi feljegyzéseit, amelyeket utólag – szabadidejében – másolt be háborús naplójába. A feljegyzéseket eredetileg több – tintával, utóbb tintaceruzával vezetett – gyorsírással naplóba, ún. zsebhadinaplóba írta. A *Hadinapló*hoz ugyanakkor külön magyarázatok, vagy háttér-információkat tartalmazó *Jegyzetek* is készültek. Erre többször utal a naplóíró. Az eredeti gyorsírással napló és a *Jegyzetek* sajnos nem állnak rendelkezésre. Elvesztek, jobbik esetben lappanganak. Nincs okunk viszont kételkedni abban, hogy eltérések lehetnek a gyorsírással napló és a *Hadinapló* között. A naplóíró minden bizonnyal hitelesen másolta át a *Hadinapló*ba a gyorsírással feljegyzéseket, amire a *Hadinapló* egyes bejegyzéseihez az eseményeket utólagosan magyarázó lábjegyzetek, vagy zárójeles megjegyzések alapján következtethetünk. Az 1916. október 5-i bejegyzés a naplóírás menetének átmeneti megváltozásáról számol be: „mai feljegyzésem először ide íródott; és csak aztán a gyorsírással naplóba.” Az „ide” nyilvánvalóan a *Hadinaplót* jelentette. A későbbiekben a naplóíró a naplóvezetés eredeti módszeréhez tért vissza. Azaz gyorsírással jegyzeteket készített, amelyeket

⁴ Baiersdorf 2009c: 74. A *Hadinapló* egyik másolatát Stein Anna, jánosi Engel Róbert Párizsban élő unokája a komlói Helytörténeti Múzeumnak ajándékozta.

utóbb vezetett át a *Hadinaplóba*. Jánosi Engel Róbert nagy lelkesedéssel vezette, illetve másolta a naplóját. Szinte versenyt futva az idővel számolt be arról, mikor érte utol a *Hadinapló* a gyorsírásos naplót. Elégedetten jegyezte meg azt is, amikor naplóját a napi eseményekkel lépést tartva tudta vezetni. „*Este itthon naplóztam és ismét á jour lettem a »Hadinapló«-val.*” – jegyezte fel 1916. február 26-án. A gyorsírásos napló írása, majd a hadinaplóba történő átvezetése, nem különben a *Jegyzetek* készítése az olvasás és levélírás mellett a legfontosabb és legbensőségesebb szabadidős tevékenység lehetett a számára. A *Hadinaplót* ugyanakkor nem kizárólag magánhasználat céljából vezette, hanem abban reménykedett, hogy – miként fogalmazott – élete legnagyobb kincseként egyszer majd a szeretteinek is megmutathatja.⁵

FELJEGYZÉSEK A VILÁGHÁBORÚRÓL

A naplóíró nem harcoló alakulatnál teljesített frontszolgálatot: tartalékos hadnagyként a Pécsi Cs. és Kir. 38. gyalogezred I. katonai munkásosztágához osztották be. Noha Jánosi Engel Róbert jogi és államtudományi doktorátussal rendelkezett, évek óta a család faipari vállalatainál dolgozott. Ott szerzett ismereteit a frontszolgálat során alaposan kamatoztathatta. Az alárendeltségében dolgozó katonákkal és civilekkel leginkább barakkokat, istállókat, fedezékeket, utakat, hidakat és drótkadályokat építettek, javítottak, illetve tartottak karban. Hozzáértése alapján azt hitték róla, hogy mérnöki képesítéssel rendelkezik.⁶ A frontszolgálatnak volt olyan időszaka, amikor több száz katona és civil munkáját irányította. Elöljáróként nagy gondot fordított arra, hogy beosztottjai – a lehetőségekhez képest – tisztességes elszállásolásban és ellátásban részesüljenek, pénzbeli járandóságukat időben megkapják, továbbá – amennyiben erre érdemesnek bizonyultak – kitüntetésre, illetve szabadságolásra terjesztette fel őket. Katonái és katonatársai – olvassuk a naplóban – hamar megkedvelték.⁷ Jogosulatlanul senkit sem jutatott előnyhöz. Előfordult, hogy a beosztott katonák egyike szabadságkérelme alátámasztására – vesztére – pénzt ajánlott fel a számára. „*Vacsora alatt sátramba bejött egy tót emberem, szabadságot kérni; kérelme támogatására 20 Kor-t tett az asztalra; a számár persze rögtön kikötetett, már csak a példa miatt is.*”⁸ Jánosi Engel Róbertet a két évig tartó frontszolgálat után főhadnagyi rangban szerelték le. Kitüntetésekkel tért vissza szülővárosába, Pécsre: a Signum Laudis hadi emlékéremmel, valamint a bajor és porosz háborús emlékéremmel.⁹ A „*legfelső dicsérő elismerés*”-t – miként az erről szóló

⁵ 1915. augusztus 2-i bejegyzés.

⁶ 1915. szeptember 5-i bejegyzés.

⁷ 1915. július 13-i bejegyzés.

⁸ 1916. augusztus 17-i bejegyzés.

⁹ Lásd „A világháborúban részt vett pécsi magyar zsidó harcosok emlékkönyve 1914–1918.” Pécs, 1932, in *Pécsi Zsidó Hírközség Irattára*.

sajtótudósítás kiemelte – „az ellenséggel szemben tanúsított kitűnő” szolgálatával érdemelte ki.¹⁰

A fronteseményekről, a világpolitikai fejleményekről és az idő múlásával egyre távolibbnak tűnő békekilátásokról szóló feljegyzések magától értetődően kiemelt jelentőséget kaptak a *Hadinapló*ban. Információt többféleképpen szerezhettek a fronton tartózkodó alakulatok. A hivatalos hadijelentéseken, frontújságokon kívül hátszói (cenzúrázott) sajtótermékek is kijutottak a frontra. A *Hadinapló* szerzője leggyakrabban *Az Újság*, a *Neue Freie Presse*, valamint a *Pécsi Napló* olykor nagy késéssel hozzá eljutó lapszámait olvasgatta. Az írott forrásokon kívül természetesen a tisztársak és katonatársak szóbeli értesüléseinek, híreinek is megvolt a maguk szerepe. A frontalakulatokhoz eljutó értesülések ugyanakkor gyakorta bizonytalan eredetűek, legfőképpen ellenőrizhetetlenek. A hírek közé álhírek keverednek. Ezzel a sajátossággal jánosi Engel Róbertnek is szembesülnie kellett. Az orosz csapatok által fél éven keresztül szoros ostromgyűrűbe vont przemysli (Lengyelország) erődítményrendszer nem sokkal jánosi Engel Róbert frontra érkezését megelőzően, 1915. március 22-én adta meg magát a kilátástalanná váló helyzetben. Mintegy 120 000, többségében magyar katona került a kapituláció után a cári csapatok fogságába. Két héttel később a naplóíró már azt „hallotta”, hogy „*Przemysl napok óta ismét miénk és hogy rendbe jöttünk Oroszországgal.*” Majd így folytatta: „*Részemről egyik hírt sem hiszem el. Es wär' zu schön!*”¹¹ Túl szép lenne! – fogalmazott jánosi Engel Róbert. Ebben bizony igaza volt! A przemysli erődítmény ugyanis ekkor még nem került vissza az osztrák-magyar csapatok kezére, miként az oroszokkal sem rendeződött a helyzet. Hat héttel később azonban a német- és osztrák-magyar haderő által indított gorlice-tarnovi áttörés során foglalták vissza a hatalmas kiterjedésű, bár stratégiai jelentőségét javarészt elvesztő erődrendszert. A naplóíró elégedetten nyugtázta a győzelmet: „*Nagy örömmel hallottam, hogy Przemysl visszafoglalása immár hiteles tény!*”¹²

A Przemysl visszafoglalása feletti örömhírt 1915 júniusában ugyanakkor egy álhírek bizonyuló értesülés árnyékolta be, miszerint a hadieseményektől addig magát távoltartó, hivatalosan semleges Románia a központi hatalmak ellen fog mozgósítani. „*Miért nem támad ügyünknek annyi barátja, mint ahány ellenséget tud a másik párt ellenünk felbajtani?*”¹³ Románia jóindulatának a megnyerését mind a központi hatalmak, mind az antanthatalmak fontos diplomáciai és stratégiai kérdésként tartották számon. A román hadba lépés ekkor még elmaradt, arra – miként erről az alábbiakban bőven olvashatunk – a következő év folyamán kerül sor. Az antanthatalmakkal titkos megállapodást kötő, mindeztidáig semleges Olaszország viszont 1915 tavaszán megszakította a diplomáciai kapcsolatot a központi hatalmak államaival, majd 1915. május 23-án hadat is üzent az Osz-

¹⁰ Legfelső dicsérő elismerés. *Pécsi Napló*, 1916. március 3: 3.

¹¹ 1915. április 17-i bejegyzés.

¹² 1915. június 4-i bejegyzés.

¹³ 1915. június 4-i bejegyzés.

rák-Magyar Monarchiának. A küszöbön álló olasz hadba lépéséről szóló híradások természetesen a frontra is eljutottak. „Hírlapi közlések gyakorta latolgatták az olasz háború esélyeit, amelynek kitörését jánosí Engel Róbert teljesen biztosnak tartotta. *„Ezt igen rossz fordulatnak tartom, mert alkalmas, hogy eddigi szédítő sikereink után kicsavarja kezünkől a diadalt. – De talán túlságát a jó Isten bennünket ezen a szinten is!”*¹⁴ – rögzítette naplójában két nappal az olasz hadüzenet előtt. A felelősség kérdését illetően a naplóíró álláspontja meglehetősen egyértelműnek tűnik. *„Az Ungvárott olvasott újsághírek után többé nincs kétségem, hogy Olaszország háborút akar velünk; mélyen megrendített e hír; de mit lehet csinálni?”*¹⁵ Háborús naplójában az olasz lépést – a hivatalos állásponttal megegyezően – árulásként aposztrofálta. *„Az este érkezett lapokban mélyen megrendülve olvastam ősz királyunk manifestumát, az olasz árulás megbélyegzését.”*¹⁶ Olaszország bekapcsolódása a világháborúba mindenestre a közeli békekötés reményét oszlatta szét: *„az olasz háború folytán a finis be nem látható távolba került.”*¹⁷ Az egykori szövetséges „árulása” természetesen a naplóíróra hatott. *„Az olaszanyca-í”*¹⁸ pályaútdarvon mesélték a tiszték, hogy állítólag Olaszország ellen egy új Balkán-blokk alakult; ha ez igaz, úgy nekünk nagy sikerünk volna! Bár csak valónak bizonyulna e kőszia hír!”¹⁹

A Hadinapló időnként meglehetősen indulatos Romániával szemben is. *„Romániával állítólag a helyzet nagyon kritikus; ezt a népet még az olasznál is undokabbnak találom, még akkor is, ha végül önértékből mellénk állna.”* – olvassuk az 1915. szeptember 17-i bejegyzést. A Románia kegyeiért folyó versenyfutás ekkor még nem dőlt el. A következő év nyarán, az orosz fronton indított ún. Bruszilov-offenzíva idején a hadinapló már aggodalommal számolt be a közeli jövőre prognosztizált román hadba lépésről: *„... látom a lapokból, hogy Románia az oroszok mostani előretörését fel fogja használni az ellenünk való háború megkezdésére.”*²⁰ A Hadinapló szerzője augusztus közepén – miként fogalmazott – 99%-ig bizonyos volt abban, hogy a „román háború” elkerülhetetlen lesz. Néhány nappal későbbi értesülés szerint a románok már meg is engedték az oroszoknak az Erdély elleni felvonulást. Amennyiben a hír igaz, *„úgy csakugyan kész a román háború, bedugulva tehát az egyetlen szabad oldal is!”*²¹ A naplóíró csapattestét mellesleg a galíciai hadszíntérről addigra már át is helyezték Erdélybe, a Maros mentén fekvő Dédára.²² A hónap végén, augusztus 27-én Románia végül hadat üzent az Osztrák-Magyar Monarchiának és megkezdődött az erdélyi területek elfoglalására irányuló „ellenségeskedés”. A napló

¹⁴ 1915. május 14-i bejegyzés.

¹⁵ 1915. május 21-i bejegyzés.

¹⁶ 1915. május 27-i bejegyzés.

¹⁷ 1915. május 26-i bejegyzés.

¹⁸ Település Kelet-Lengyelországban.

¹⁹ 1915. június 8-i bejegyzés.

²⁰ 1916. július 30-i bejegyzés.

²¹ 1916. augusztus 18-i bejegyzés.

²² Deda – ma Deda (Románia).

rezignáltnan jegyezte meg: „*Alea iacta est!*”²³ Az antanthatalmaknak mellesleg Romániát – egyebek mellett – éppen Erdély kilátásba helyezésével sikerült megnyerniük. A román hadbalépés geopolitikai céljait jánosi Engel Róbert pontosan felismerte: „*Elmúlt az aug. hónap, mely a román kérdés jobbra vagy balra dőltségével annyi izgalmat okozott világszerte. Adja Isten, hogy a földrajzi igazság által megalkotott Magyarország csorbitatlanul kerüljön ki életbálálharcából.*”²⁴ A román csapatok erdélyi betörésének feltartóztatására, egyúttal az osztrák-magyar csapatok megsegítésére utóbb német haderőt is a térségbe vezényeltek. A központi hatalmak csapatainak néhány hét elteltével együttesen már sikerült a hadiszerencsét a maguk oldalára fordítaniuk. Szeptember végén, majd október elején nagyarányú győzelmeket arattak a román csapatok felett Nagyszeben és Brassó térségében. Néhány héttel később – a román haderő kiszorulásával – be is fejeződtek az erdélyi hadműveletek, illetve a hadszíntér Románia területére helyeződött át. A visszavonuló román hadsereg által végzett pusztítások felháborodást váltottak ki a *Hadinapló* szerzőjétől. A románoktól visszafoglalt Csíkszeredán látottak kapcsán jánosi Engel Róbert a következőket írta: „*Mélyen felháborított, amit itt láttam; 12 nap előtt vonultak ki innen a románok, minden ütközet nélkül; dübükben csúfáságos rombolást vittek végbe; égettek, zúztak, ahol csak tudtak, a gazemberek! Ilyeneket látva, csak gyűlölet és lenézés fakadhat e söpredékkel szemben.*”²⁵ A fosztogatásokból azonban a magyar katonák is kivették a részüket. „*Délre Bikafalvára értünk s egy Ugron-féle kúria udvarán pihentünk, itt a saját embereink, menekülők és katonák az oláhokkal versenyt fosztogattak; a kastély teljesen üres volt.*”²⁶ Az erdélyi hadműveletek azonban nemcsak a csatatereken dúltak. A „hadmozdulatok” a szimbolikus tereket is érintették, amely jól tetten érhető az utcák átnevezésében. A Székelyudvarhelyre bevonuló román csapatok a Kossuth Lajos utcát *Calea Vanatorilor 4* (a 4-es számú vadászok utcája) névre keresztelték át, mire a várost visszafoglaló csapatok a román utcanévtáblák fölé a következő feliratot helyezték el: „*Magyarország volt és lesz!*”²⁷

A román hadszíntéren elért sikereket háborús naplójában elégtétellel örökítette meg. „*Nagy örömmre szolgáltak a romániai hactér gyors sikerei, ha ezeket az árulóktól vezetett szegény embereket legyőzzük, úgy ez lesz az egész világháború egyik legnagyobb sikerűben végbevitt katonai akciója.*”²⁸ A hadmozdulatok hamarosan már Bukarest térségében zajlottak. A *Hadinapló* a román főváros elestéről érkező 1916. december 2-i „kósza hír”-nek még nem adott hitelt. „*Mint kósza hírt megörökítem hogy: »Bukarest elesett és 127 000 foglyot ejtettünk!«; túlságosan szép, semhogy igaz volna!*”²⁹ A hír valóban korainak bizonyult, hiszen az August von Mackensen tábornok vezette német seregek csak december 5-én vonultak be

²³ 1916. augusztus 28-i bejegyzés.

²⁴ 1916. augusztus 31-i bejegyzés.

²⁵ 1916. október 22-i bejegyzés.

²⁶ 1916. október 20-i bejegyzés.

²⁷ 1916. október 20-i bejegyzés.

²⁸ 1916. december 1-i bejegyzés.

²⁹ 1916. december 2-i bejegyzés.

Bukarestbe. A hadinapló lelkesen kommentálta a fejleményeket. Bukarest elestéről – derül ki a háborús naplóból – Paul von Hindenburg tábornagy, a császári haderő főparancsnoka küldette szét a sürgönyöket, azzal az utasítással, hogy a hír minden csapattal közlendő. *„Ennek folytán úgy itt a táborban, mint künn a Gyopártető mögötti hegyen összegyűjtöttem embereimet, magmagyarázva nekik a nagy eseményt. Ez annyira hatott rám is, hogy a beszédet kissé kikerekítve leírtam és megküldtem a lapoknak, meglátjuk, hozzák-e?”*³⁰ A fényes hadigyőzelem ellenére jánosi Engel Róbert megőrizte higgadtságát. Erről az alábbi naplóbejegyzés is tanúskodik. Bukarest bevételét *Az Újság* egyik írása fényes elégtételként állította be. A tudósítás egyik félmondatát jánosi Engel Róbert át is másolta a naplójába: *„nincs okunk tagadni, hogy a kielégített bosszúérzet dagasztja keblünket!”* Ehhez a félmondathoz csupán egyetlen zárójeles megjegyzést fűzött: *„(Nem az én stílusom!)”*³¹ Józan ítélőképessége tehát még az ellenséges főváros elfoglalása felett érzett lelkesedés idején sem hagyta őt cserben.

A hadiesemények brutalitását a technika „tökéletesedése” is fokozta. Miután jánosi Engel Róbert nem harcoló alakulatnál teljesített szolgálatot, a látottak, vagy hallottak számára nyilvánvalóan az újdonság erejével hatottak. Az első világháború egyik legszörnyűbb (magyar) találmánya, a lángszóró kapcsán azonban lesújtó véleményét sem rejtette véka alá. *„D.e. többféle ügyben a dándárnál jártam, visszajövet pedig megsemmisítettem egy Nabkampfmittel-t, a lángszórót, mely közelükben kísérletezett, borzasztó hőt terjesztve. Mit nem eszelnek ki az emberek, hogy egymást pusztítsák!...”*³² A bűvárhajók tömeges katonai célokat szolgáló bevetésére elsőként szintén a nagy világháborúban került sor. A tengeralattjáró-háború kiterjesztése a *Hadinapló* szerint a központi hatalmak európai győzelmi esélyeit növelheti. *„A sok újsághír között természetesen leginkább a német-amerikai háború érdekelt, melynek kitérését bizonyosra veszem. – A túloldal e nagy erőgyarapodása csak akkor nem lesz lényeges befolyással az össz-hadibélyezetre, ha előbb sikerül a szigorított bűvárhajóharcra az európai kérdést dűlőre vinni, semmint amerikai katonailag »kieriké!»”*³³ Prognózisa nem vált valóra, hiszen a németek által meghirdetett korlátlan tengeralattjáró-háború nemcsak az antant elkeseredettségét növelte, hanem az európai hadszíntérre utóbb az antant oldalán friss erőkkkel felvonuló USA hadbalépését is kiprovokálta.

A fronteseményeken kívül a *Hadinapló* a háborús pusztításokat is megöröklítette. Jánosi Engel Róbertet az emberi szenvedéseken kívül mélyen megrendítette az elpusztult falvak, városok látványa. *„Cisna”*³⁴ *főútvonalán végighaladva, valósággal megrendített a pusztulás képe, mely élénk tárult: száz meg száz méter hosszakban minden ház felperzselve! Szörnyű, feledhetetlen kép!”*³⁵ A galíciai

³⁰ 1916. december 7-i bejegyzés.

³¹ 1916. december 11-i bejegyzés.

³² 1916. április 25-i bejegyzés.

³³ 1917. február 7-i bejegyzés.

³⁴ Cisna: falu Délkelet-Lengyelországban.

³⁵ 1915. április 15-i bejegyzés.

Baligródon³⁶ 1915. június 6-án áthaladva pedig a zsinagóga pusztulását jegyezte fel. „...Baligród-on áthaladva, megnéztem az ottani zsidótemplomot, melynek frigidáriumát és előimádkozói helyét az oroszok teljesen szétrombolták, míg a padokat fölégették.” Másnap érkeztek el „a sok vért látott San-folyóhoz”. Az esti pihenőidő alatt – nyilván nem véletlenül – Jób könyvét olvasta el az egyik káplártól kölcsönként Bibliából.³⁷ A háború okozta sebek a szenvedő Jób alakját idézték fel benne.

A *Hadinapló* szerzőjének figyelme a szolgálati helyeitől távolabb zajló politikai és katonai eseményekre is kiterjedt. Ez a kitekintés szükségesnek is tűnt annak érdekében, hogy a lehetőségekhez képest reális képet alkothasson magában a háborús-, de különösen a békekilátásokról.

BÉKEKILÁTÁSOK

A világháború hadieseményeivel párhuzamosan az egymás ellen harcoló felek a nyilvános térben és a színpalak mögött egyaránt puhatólóztak az esetleges békekötés lehetőségeiről, illetve feltételeiről.³⁸ A békeszózatoktól eltekintve a központi hatalmak 1916. december 12-én tették közzé békefelhívásukat az antanthatalmak felé, amelyet az antanthatalmak 1917. január 10-én utasítottak vissza. Ugyanezen év februárjában IV. Károly kezdeményezett bizalmas, ám eredményt nem hozó tárgyalásokat Franciaországgal. A semleges államok békefelhívásai is hiábavalóak voltak. E meddőnek bizonyuló béketörekvések csupán a katonaság és a civil lakosság szenvedéseit hosszabbították meg.

A béke utáni vágyódás a *Hadinapló*-ból is visszaköszön. A naplórót kezdetben vérmes reményekkel töltötték el az időről-időre elhangzó békeszózatok. II. Vilmos császár 1915. júliusi békefelhívásáról jánosi Engel Róbert a *Neue Freie Presse* hozzá eljutó lapszámai alapján értesült. Az olvasottak – miként fogalmazott – mélyen megrendítették: „bár csak meghallgatná az Ég a sok-sok imát!”³⁹ Néhány hónappal később, 1915 novemberében pedig így fohászkodott. „November hó talán Isten segítségével jóval közelebb visz a világszerte anyira várt békéhez.”⁴⁰ A *Hadinapló* december folyamán a német kancellár, Theobald von Bethmann-Hollweg békebeszédére a következőképp reagált: „A decz. 10.iki újságban rendkívüli érdeklődéssel olvastam Bethmann-Hollweg kanczellár⁴¹ beszédét a békéről, mely Tisza [István] miniszterelnök pár nap előtti szavaival lényegileg megegyezik; úgy hiszem ezekre nemsokára megjön a válasz az ellenséges táborból. – (:Sajnos, nem

³⁶ Baligród: falu Délkelet-Lengyelországban.

³⁷ 1915. június 7-i bejegyzés.

³⁸ A béketörekvésekhez lásd Galántai 2000: 353 skk.

³⁹ 1915. július 15-i bejegyzés.

⁴⁰ 1915. november 1-i bejegyzés.

⁴¹ Bethmann-Hollweg: Theobald von Bethmann-Hollweg (1856–1921), német kancellár.

jött!:)”⁴² A *Neue Freie Presse* 1915. karácsonyi száma több cikket is szentelt a béke kérdésének. „Ma kaptam kézbe a N.Fr. Presse karácsonyi számát, melyben többi között [Albert] Ballin⁴³ és Gróf Andrássy Gyula⁴⁴ cikkeket olvastam el; utóbbi kifejezi azon meggyőződését, hogy az antante-államok vezető politikusai önnön pozíciójukat féltik és ezért ámitják népeiket a háború folytatásával járó sikerek kilátásával. Sajnos ez így van és ezért csekélyek a békeremények. – Ép ma fogadtam újból barátommal, Freund Jöh.-gyal, hogy még 1916. június 30.-án sem lesz béke. Ember még nem fizetett fogadást oly szívesen, mint ahogyan én fizetnék.”⁴⁵ Alig két hónappal korábban még bízott a közeli béke reményében, most azonban a távoli jövőre jósolta a világháború befejezését. A naplóíró a németek által 1915 végén közzétett békefeltételekről egy svájci sajtótudósítás alapján szerzett tudomást. „Olvastam az újságban a német 'békefeltételekről', melyeket egy zürichi lap közöl; sajnos azonban: egyúttal ott van a német kormány cáfolata (Nordd. Allg. Ztg.)”⁴⁶ A fokozódó békevágyat sugallja a következő bejegyzés is. „Ma lezárom a múlt év augusztus 3. óta vezetett II. zsebhadinaplót azon forró óhajjal, hogy III-at ne kelljen annyi ideig vezetni, mint elődjét! Jöjj el BÉKE! Isten velünk.”⁴⁷ Az 1916. júniusi naplóbejegyzések a lassanként szokásossá váló békefóhással kezdődtek. „1916. június, hozd meg Isten nevében az annyira várt békét!” Majd következett a kiábrándító zárójeles megjegyzés: „(Naiv ábránd!)”⁴⁸ A naplóíró úgymond „naiv ábrándját” a német kancellár néhány nappal későbbi bejelentése is alátámaszthatja. „Az este jött lapban mely fájdalommal olvastam, hogy Bethmann-Hollweg kijelentése szerint Németország a győzelmes végig viszi a háborút, béke-ajánlatot többé nem tesz!”⁴⁹ A központi hatalmak győzelméről a hadinapló 1916. kora őszen – a román hadbalépés, valamint a küszöbön álló görög–bolgár konfliktus idején⁵⁰ – szkepticizmussal írt. „D.u. megjöttek az aug. 2.-án Cegowban szabadságoltak közül öten; egyiküktől kaptam végre egy aug. 30-iki lapot, melyben a románok természetesen gyalázatos árulóknak bélyegeztetnek stb. – Csak álltak volna mellénk! Akkor bizonyára ép oly kitűnő nép lettek volna, mint amilyeneknek a bolgárokat valljuk. – Egy másik emberem pláne azt is olvasta, hogy a görög-bolgár háború kitört. – Ha ez igaz, úgy súlyos symptoma! Most már kizártnak tartom, hogy a béketárgyalások, – Bethmann-Hollweg programja szerint, – a mi teljes győzelmünk alapján indulhassanak meg.”⁵¹ A béke közeledtének halvány lehetősége utóbb az

⁴² 1915. december 12-i bejegyzés. A Bethmann-Hollweg kancellár beszédéről szóló cikket lásd „Die Friedensfrage in Deutschen Reichstag”, in *Neue Freie Presse*, 1915. december 10 (no. 18427.): 2–5.

⁴³ Albert Ballin, „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen”, in *Neue Freie Presse*, 1915. december 25 (no. 18442.): 1.

⁴⁴ Julius Andrássy, „Der Weg zum Frieden”, in *Neue Freie Presse*, 1915. december 25 (no. 18442.): 2–4.

⁴⁵ 1916. január 1-i bejegyzés.

⁴⁶ 1916. január 2-i bejegyzés.

⁴⁷ 1916. május 11-i bejegyzés.

⁴⁸ 1916. június 1-i bejegyzés.

⁴⁹ 1916. június 7-i bejegyzés.

⁵⁰ Görögország hivatalosan csak 1917 júniusában üzent hadat a központi hatalmaknak.

⁵¹ 1916. szeptember 2-i bejegyzés.

agg uralkodó, Ferenc József 1916. november 21-i halálakor is felvillant, de túlonúl sok reményt ekkor nem fűzött a közeli békekötésben. Az uralkodó halála – vélekedett a naplóíró – „Mély részvéte fog ez kelteni az ellenséges külföldön is, de hogy a békét közelebb hozza-e: az fölötte kérdéses; véleményem szerint erre még uralkodók élete-halála sem lesz befolyással. – Ők is csak emberek.”⁵² A naplóíró meggyőződése szerint ekkorra már százmilliók várták a békét, ám mégsem tudott hinni a közeli béke eljövételében. „Bár meggyőződésem szerint az összes ellenséges országok is torkig vannak már a háborúval, én nem tudok a mostani békében binni, csupán az átkozott brit államférfiak miatt! Forró szívvel imádkoztam érte, hogy csalódjam véleményemben és a százmilliók legbőbb kívánata teltet öltön. Jöjj el BÉKE!! Gloria in excelsis deo et in terra PAX hominibus!”⁵³ A békeremények szertefoszlása a naplóírórt elkeseredett kifakadásokra is sarkallták. „A 3 napról összegyűlt postám, illetve a jött lapokban fájdalommal olvastam, hogy mennyire helyesen értékeltem békejavaslatunk várható fogadtatását; az angol ringó-sajtó szerint »manőver«-ről van szó, melynek célja: vagy időnyerés újabb támadásra, vagy az entente-államok egymásközti összevesztése. – Más bölcsek szerint a németek már megelégtették a háborút, sőt jövőre még nagyobb vereségekre és koplalásra lehetnek elkészülve, mint idén nyáron; a [olvashatatlan szó] szerint pláne franciák diktálni akarják a békét! (:Tán sikereik alapján?:) – a 'győztes'-nek a javaslatból kicsendülő hangja = német önteltség. – Az e stylusban dolgozó szervezett sajtó túl fogja kiáltani ismét a szervezetlen népeket, bármint vágódjanak is a békére!”⁵⁴ Annak hírére, hogy az antanthatalmak kitérnek a béketárgyalások elől, a Hadinapló kissé elragadtatta magát. „Itt csak egy segíthet: ha a békevágyó népek elkeseredése merényletekre visz és pár kutya a la Briand ki lesz pusztítva, mint öngyöngő; előbb nem térnek észre a többi kutyák sem!”⁵⁵ A Hadinapló szerzője a béketárgyalások elmaradásáért – láthatóan és egyoldalúan – az antanthatalmak vezető politikusait tette felelőssé. Az antant politikusai elleni esetleges merényletek ugyanakkor nyilvánvalóan nem hozták volna közelebb a sokak által áhított békét. Paradox módon ebben az időben nem az antanthatalmak, hanem a központi hatalmak egyik vezető politíkusa ellen követtek el halálos merényletet. A Hadinapló is megörökítette az osztrák miniszterelnök, Karl von Stürgkh ellen 1916. október 21-én elkövetett gyilkos merényletet, amelyet egy szociáldemokrata politikus, Friedrich Adler követett el. „Ugyanekkor hallottam Stürgkh gróf elleni halálosvégű merényletről, mely melyen elszomorító esetet az entente-sajtó (:nem ok nélkül:) fogja kihasználni az itteni elégtelenség jellemzésére. A antiszemita sajtó pedig bizonyára nem fogja elmulasztani, hogy egyet üssön a zsidókon, lévén az exaltált merénylő, Dr. Adler Frigyes, történetesen zsidó; nagy igazság rejlik azon mondásában, hogy

⁵² 1916. november 21-i bejegyzés.

⁵³ 1916. december 12-i bejegyzés.

⁵⁴ 1916. december 19-i bejegyzés.

⁵⁵ 1916. december 20-i bejegyzés; Briand: Aristide Briand (1862–1932), francia miniszterelnök.

»valaminek kell már történnie!« – Talán meglesz a gyászos esetnek az az eredménye, hogy az angol örültek a la Lloyd George kisére magukba szállnak!«⁵⁶

A trónra lépő uralkodó, IV. Károly 1916. december 30-i megkoronázása viszont új békereményeket adott. „*Apostolici Regis Hungariae dies coronationis sacra regni corona! Vajha a béke felé vinne e történelmi nagy nap!*”⁵⁷ E reményeket az 1916-os esztendő utolsó napján papírra vetett bejegyzés tovább táplálta. „*Itthon örömmel olvastam, hogy monarchiánk, – az Egyesült Államokon keresztül, – békekonferencia megtartása iránt tett javaslatot. – Így e zivataros év naplóját forró BÉKE kívánatokkal zárom. – Amen!*”⁵⁸ Az elfogadhatatlan feltételek miatt azonban az antanthatalmak elzárkóztak a tárgyalásoktól. Jegyzékükről a *Hadinaplóban* a következőket olvashatjuk: „*Berlini lapvélemény az entente válaszigyzékről azt vallja, hogy gyerekség volna abban mást látni, mint békeajánlatunk határozott visszautasítását; servus BÉKE!*”⁵⁹ A hivatalos német álláspontot hűen tükrözték II. Vilmos császár szavai. „*A reggel érkezett postán vérző szívvel olvastam az újabb hadseregparancsot, mely tudatja, hogy 'az egész világtól óhajtott békének még nincs itt az ideje; Még nem volt elég az áldozatból, még többet is kell hoznunk.'* – mondja Vilmos császár. Rettenetes szavak, de ha a monarchia fönnt akar maradni, úgy nincs más választása.”⁶⁰ A harcok tehát nem érnek egyhamar véget. A frontszolgálat hátralévő heteiben a béke kérdése már nem került elő a naplóban. A kialakult helyzetet jánosi Engel Róbert – jobb híján – elfogadta. A háború folytatására az Osztrák-Magyar Monarchia fennmaradásának, illetve területi integritásának zálogként tekintett.

A ZSIDÓSÁGRÓL

A jánosi Engel-család tagjai jelentékeny szerepet játszottak a pécsi zsidó közéletben.⁶¹ A naplóíró közeli családtagjai közül többen – így nagyapja, Adolf és édesapja, József – töltöttek be vezető tisztségeket a Pécsi Izraelita Hitközségben. Édesapja több mint egy évtizeden keresztül a hitközség elnökeként is tevékenykedett.⁶² A vallási, közösségi tradíciók tisztelete a naplóírótól sem állt messze, amit az is jelezhet a számunkra, hogy fivérével, Richárddal (1882–1944) együtt őt magát is beválasztották a két világháború közötti időszakban a hitközség képviselőtestületébe. A zsidó történelem iránti érdeklődését mutatja ugyanakkor, hogy tudományos dolgozatainak egyikét Eötvös József zsidó emancipáció megvalósítása terén betöltött szerepéről

⁵⁶ 1916. október 26-i bejegyzés; Lloyd George: David Lloyd George (1863–1945), angol miniszterelnök.

⁵⁷ 1916. december 30-i bejegyzés.

⁵⁸ 1916. december 31-i bejegyzés.

⁵⁹ 1917. január 9-i bejegyzés.

⁶⁰ 1917. január 12-i bejegyzés.

⁶¹ Lásd Schweitzer 1966: 38–39; 61–62; 66.

⁶² A részletes adatokat lásd Weisz 1929: 50–52.

írta.⁶³ Életrajzából az is kiderül, hogy a Pécssett működő Izraelita Biblia Társulat elnökeként több felolvasást is tartott.⁶⁴ A világháborús naplóban gyakorta tett tanúbizonyságot a zsidó vallás és közösség melletti elkötelezettségéről.⁶⁵

Jánosi Engel Róbert fontosnak tartotta, hogy a zsidó vallás ünnepeit a háborús körülményekhez és lehetőségekhez képest megtartsa. Katonai szolgálata kezdetén, 1915 márciusában, útban a galíciai front felé, Sátoraljaújhelyen köszöntött rá a „zsidóhúsvét”, azaz pészach ünnepe. Este felkereste a zsinagógát, majd egy kóser étteremben fogyasztotta el a tradicionális széder esti vacsorát.⁶⁶ A mózesi törvényadás, savuot ünnepéről már Nagybereznán⁶⁷ emlékezett meg 1915 májusában.⁶⁸

Az őszi nagyünnepek – rosh ha-shana és jom kippur – pedig az osztrák-orsz határ menti galíciai kisváros Brody térségében érték utol. A „zsidó újév” előestéjén, 1915. szeptember 8-án osztagából sikerült 10 zsidó vallású katonát összegyűjtenie, így az imádkozáshoz szükséges *minjen* rendelkezésre állt. Az előimádkozói teendőket a naplóíró látta el.⁶⁹ Közlése fontos életrajzi adalék a számunkra, hiszen nem mindenki mondhatta el magáról, hogy elsajátította a zsidó nagyünnepi istentisztelet vezetéséhez szükséges liturgiai ismereteket. Rosh ha-shana napján a beresteczkói⁷⁰ zsinagógában imádkozott, ahol – miként naplójában fogalmazott – „*az orosz-lengyel zsidók hagyományos éneklő imádkozását*” nyílt alkalma megfigyelni. Aznap naplóbejegyzését az alábbi főhással fejezte be: „*Jövőre talán boldogabb újévet ád az Úristen, mint amilyen az ideig; ezért fohászkodom folyton! ... Amen!*”⁷¹ Az újesztendő másnapján, a hivatalos teendők ellátása után, ismételten a naplóíró citálta az ünnepi főimádságot, a „*muszaf*” imát.

A fronton töltött rosh ha-shanai benyomásairól az *Egyenlőség* című felekezeti lapnak küldött tudósításban számolt be. Emelkedett hangvételű írását azzal a gondolattal vezette be, hogy tapasztalata szerint a háborús ágyúdörgés és puskatűz újjáéleszti az emberek vallásos érzületeit. E gondolatot követte az új esztendőt köszöntő istentisztelet – naplófeljegyzésekből már ismert – leírása. Néhány adalékot azonban csak az újságcikkből ismerhetünk meg. Az ünnepi áhítaton felcsendülő imákat közismerten Jeruzsálem felé fordulva kell elmondani, illetve elénekelni. A tábori istentisztelet résztvevői iránytű segítségével tájolták be magukat. Az imádkozás végén Hegedűs szakaszvezető a katonáknak „*Hab Acht!*”-ot vezényelt, majd felcsendült az ünnepi jókívánság. „*Boldog újévet*

⁶³ Vö. Jánosi Engel 1914.

⁶⁴ Vö. „Jánosi Engel Róbert”, in Zsadányi – Klamár 1928.

⁶⁵ A naplóíró évtizedekkel később a római katolikus hitre tért át. Nyughelye a pécsi Belvárosi plébániatemplom kriptájában van.

⁶⁶ 1915. március 28-i bejegyzés.

⁶⁷ Nagyberezna – ma Velikij Bereznij (Ukrajna).

⁶⁸ 1915. május 21-i bejegyzés.

⁶⁹ 1915. szeptember 8-i bejegyzés.

⁷⁰ Beresteczko – ma Bereszteszko (Ukrajna).

⁷¹ 1915. szeptember 9-i bejegyzés.

kívánunk a tiszturaknak! Lesónó tauvó tikoszévu!” A másnapi zsinagógai istentiszteleten felhangzó ünnepi imádságok kapcsán jánosi Engel Róbert fennkölt gondolatokat fogalmazott meg. Az „*uneszane tankef*” („Dicsérjük e mai nap fölötté nagy szentségét”) hatalmas imádságának a háború által aktuálissá tett passzusait mindenki fokozottabban érezte át. Az „*ovinu málkénu*” („Atyánk, királyunk”) fohászaiban pedig nem a „*pamoszo*” passzusára helyeződött a főhangsúly, hanem a „*széfer hájim tóvin*”-ra.⁷² Azaz a háborús viszonyok közepette nem a „biztos megélhetés”, hanem a „boldog élet könyvébe” történő beíratás az igazán fontos.

Az Engesztelő Nap, jom kippur előestéjén szokásos kol nidré-istentiszteleten a *Hadinapló* szerzője egy zsidó által sűrűn lakott határvároska, Brody egyik zsinagógájában vett részt. „...egy zsidó vendéglőben megvacsorázva, elejétől végig részt vettem a nagy zsinagógában tartott Kol Nidren.” A másnapi istentisztelet nagyobbik részén – a záró imát, a „*neila*”-t is beleértve – szolgálata ellenére is részt tudott venni.⁷³ Az őszi nagyünnepeket lezáró sátoros ünnepről, a szukkotról, valamint annak nyolcadik napjáról, semini acereszről a *Hadinapló* szintén megemlékezett.⁷⁴ A következő hónap végén, félévi távollét után jánosi Engel Róbert végre szabadságot kapott, s hazautazhatott. Pécsre megérkezvén fontosnak tartotta, hogy a szombat délelőtti istentiszteleten megjelenjen, és a Tórához járulva kérjen áldást szeretteire, majd – szokás szerint – „jótékony adományt” tegyen.⁷⁵ A rövidre szabott szabadságról visszaérkezve legközelebb már egy leMBERGI⁷⁶ zsinagógában imádkozott péntek este. Benyomásairól így írt: „...*maga a templom elég szép, de igen gyéren látogatott*”.⁷⁷ A gyér látogatottságra – a háborús helyzeten kívül – magyarázatul szolgálhat, hogy a jelentős zsidó központnak számító Lembergben nyilvánvalóan nem egyetlen zsinagógában tartottak akkoriban szombatköszöntő áhítatot. Ezekből a feljegyzésekből mindenesetre egyértelműen látszik, hogy a naplóíró kínosan ügyelt a zsidó nagyünnepek megtartására, de legalábbis megörökítésére. Valószínű, hogy az ünnepi időpontokat a zsidó kalendáriumban követte nyomon. Ezen kívül – ha tehette – a szombatköszöntő istentiszteleteken is megjelent.

Feltűnő ugyanakkor, hogy a következő év nyarán majdhogynem megfelekezett a jeruzsálemi Szentély lerombolásának emlékűnnepéről, Áv hónap 9-éről, azaz tisa beávról. Az egységével Gorochówban⁷⁸ tartózkodó naplóírót szállásadói, a Blechmann-család tagjai emlékeztették a közelgő, hagyományosan egész napi böjttel egybekötött gyászünnepre.⁷⁹ Szállásadóirol egyébként külön is megemlékezett. „...*naplómban külön díszhelyet érdemel a Blechmann-család, melynek*

⁷² Vö. Jánosi Engel 1915.

⁷³ 1915. szeptember 17-i és 18-i bejegyzések.

⁷⁴ 1915. szeptember 23-i, 29-i és 30-i bejegyzések.

⁷⁵ 1915. október 30-i bejegyzés.

⁷⁶ Lemberg – ma Lviv (Ukrajna).

⁷⁷ 1915. november 10-i bejegyzés.

⁷⁸ Gorochów – ma Gorokhov (Ukrajna).

⁷⁹ 1916. augusztus 8-i bejegyzés.

bázában 3 éjjelt töltöttem. Oly vendégszeretettel fogadtak itt, melyet nem lehet elfeledni; ezt nem is annyira személyeknek, mint inkább vallási momentumoknak tulajdonítom. Este kb. egy órán át voltam körükben és sok érdekeset hallottam az orosz zsidók helyzetéről.”⁸⁰

Az 1916. évi őszi nagyünnepek idején jánosi Engel Róbert már az erdélyi hadszíntéren tartózkodott. A zsinagógai üesztendő beköszöntéről naplójában hosszasan emlékezett meg. *„D.n. a tűnő zsidó év utolsó óráit naplózás által kapcsoltam be édes otthonomba, majd 6-kor a saját osztagombeli 3 tiszt + 5 legénységi + 3 szomszédos osztagbeli, összesen tehát 11 hitsorsos jelenlétében újvi istentiszteletet tartottam; én imádkoztam elő, majd pár szóval kintartásra buzdítottam az embereket. Az 1550 m magas Dealul Negru hegyéről fohászkodtunk, vajha a most kezdődő 5677 esztendő végre a békét hozná meg; az egész emberiség igazán megérdemeléné már! Amen! A mai nap alkalmából megajándékoztam az egész osztagot cigarettával és gyümölcslal.”⁸¹* Ismételten a naplóíró vezette tehát a zsidó vallású katonák számára a rosh ha-shanai istentiszteletet. A bejegyzés utolsó mondatából pedig kiderül, hogy a zsidó új esztendőre tekintettel osztaga valamennyi – tehát nem csupán zsidó – katonáját ajándékozta meg. Rosh ha-shanát az Engesztelő Nap követte. Az ünnep előestéjéről a következőket jegyezte fel: *„Este felé Jomkipur közeledtével a szokásos időben, vagyis 5-kor vacsoráztam, majd kilenced-magammal megtartottuk a Kolnidrehestét.”⁸²* Jom kippur napjáról pedig a következőket olvashatjuk: *„Főleg vallásom gyermeke voltam; d.e. az emberekkel együtt, d.n. pedig solo-istentiszteletet tartottam; buzgón imádkoztunk, hogy a jó Ég szabadítsa meg az emberiséget a mai rettenetességektől és vessen véget megpróbáltatásainak! Amen! Este 6-ig becsületesen megtartottam a böjtöt, – immár a 22-iket, – és ekkor vacsoráztam; bizony eléggé jó étvágygal! Sokat gondoltam a most orosz Brndy-ban töltött tavalyi Jomkipurra.”⁸³* A feljegyzésből kiderül, hogy a naplóíró a 22. alkalommal tartotta meg a jom kippuri böjtöt. A zsidó tradíció szerint az egész napos böjt megtartása a felnőtt életkort – férfiak esetében a 13. életévet – betöltötték számára kötelező. A 13. születésnap alkalmával tartott felnőtté avatási szertartás, a *bar mitva* 20. évfordulójáról melleleg naplójában is megemlékezett.⁸⁴ Az ünnep jelentőségét kiemeli, hogy a nagykorúvá váló zsidó férfiak ekkor járulhatnak első alkalommal a Tóra elé.

Gondos apaként jánosi Engel Róbert a frontszolgálat ideje alatt is ügyelt arra, hogy rajongásig szeretett gyermeke, Rózsika neveltetésével foglalkozzon. Nyilván az édesapa kedvébe kívántak járni akkor, amikor budapesti tartózkodása idején Rózsika éppen a héber nyelvtudását mutatta be édesapjának: *„...szerdán bemutatta nekem héber tudományát és szép írását; nem ok nélkül jegyeztem fel múlt őszkor, hogy a harctéri élet sok-sok örömtől foszt meg.”⁸⁵* Pécsi

⁸⁰ 1916. augusztus 9-i bejegyzés.

⁸¹ 1916. szeptember 27-i bejegyzés.

⁸² 1916. október 6-i bejegyzés.

⁸³ 1916. október 7-i bejegyzés.

⁸⁴ 1916. augusztus 3-i bejegyzés.

⁸⁵ 1917. február 14-i bejegyzés.

szabadsága idején pedig arra is volt gondja, hogy leányának oktatást nyújtson „a vallásos türelmességről és az erkölcsi szempontok lényeges voltáról”.⁸⁶

A zsidó vallási hagyományok előírják, hogy az elhunyt szülő(k) halálának évfordulóján a fiúgyermek elmondja az árvák „*kaddis*” imáját. Jánosi Engel Róbert igen korán, 1890-ben vesztette el az édesanyját. A frontszolgálat idején sem mulasztotta el, hogy a zsidó kalendárium szerinti halálozási évforduló napján, a *Jahrzeit*kor elmormolja a „*kaddis*” imát. Édesanyja elvesztésének 25. évfordulóján, 1915. június 11-én, péntek reggel kereste fel a harcok során súlyosan megsérült starasoli⁸⁷ zsidó templomot, hogy a tradicionális gyászimát elmondja.

SZABADIDŐ

A felelősségteljes és kimerítő frontszolgálat közepette különösen fontos szerepe volt a test és a lélek felüdülését szolgáló szabadidőnek. Jánosi Engel Róbert számára a naplóvezetés jelentette az egyik legfontosabb kikapcsolódást. Sok időt fordított ugyanakkor a családi levelezésre is. Közeli és távolabbi rokonaival egyaránt levelezés útján tartotta a kapcsolatot. A legnagyobb boldogságot természetesen az jelentette a számára, amikor kislányától, Rózsikától kapott valami kedvességet: fényképet, kézimunkát, préselt virágot, néhány sort.

A naplózáson és levelezésen kívül leginkább a hozzá eljutó újságok olvasása kötötte le a figyelmét. Alkalmanként a *Magyar Figyelő* című folyóiratot is átböngészte. Az eredménnyel azonban nem volt mindig elégedett. „*Este próbáltam az újonnan jött »Magyar Figyelő«-től elolvasni Palágyi Menyhért egy cikkét Shakespeare-ről; olvasás közben ismét észleltem valamit, i. e. hogy a jelen lét egyetlen nagy kérdése a 'quo usque tandem' annyira leköt, hogy nem marad egyébre elég szabad lelki energiám; holott azelőtt épen dramaturgiai dolgozatokat nagy élvezettel olvastam; most nem tudok.*”⁸⁸

A szépirodalmi olvasmányok közül Goethe *Faust*ját emelnénk ki: „...*nagyon élveztem e kultúra-darabot*” – summázta érzéseit 1915. nyarán.⁸⁹ Még hónapokkal később is gyönyörrel töltötte el a *Faust* olvasása. Miként írta, jól mulatott Heinrich Heine *Schnabelwopski* című kötetének elolasásakor is.⁹⁰ A hazai szerzők közül Arany János verseit és életrajzát lapozta át.⁹¹ A szépirodalmi műveken kívül alkalmanként társadalomtudományi könyveket is áttanulmányozott. A frontszolgálat elején olvasta el az angol közgazdász,

⁸⁶ 1916. április 5-i bejegyzés.

⁸⁷ Starasol – ma Stara Sol (Ukrajna).

⁸⁸ 1916. május 26-i bejegyzés. „Quo usque tandem” – idézet Cicerótól: „Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?” („Ugyan meddig élsz vissza, Catilina, még a türelmünkkel?”)

⁸⁹ 1915. július 23-i bejegyzés.

⁹⁰ 1915. július 9-i bejegyzés. A kötet teljes címe: *Aus den Memoiren des Herren von Schnabelwopski*.

⁹¹ 1915. december 23-i bejegyzés.

Normann Angell korában nagy visszhangot kiváltó, *Rossz üzlet a háború* című könyvét.⁹²

A galíciai frontszolgálat idejét megörökítő *Hadinapló* időnként színházi látogatásokról is beszámolt. A lemergi Deutsch-Jüdisches Theaterben látott *Jüdale der Blinde* című népszínműről azonban nem volt jó véleménnyel. A darabot „*primitívnek*”, az előadást pedig „*közepesen rossznak*”, de „*nem éppen érdektelennek*” minősítette.⁹³ Egy másik alkalommal a lemergi városi színházban Mozart *Szöktetés a szerájból* című operáját hallgatta meg. Ezúttal elégedettebbnek tűnt: „*csupa kedves, friss dallam*”.⁹⁴

*

A *Hadinapló* tematikus áttekintése arról győzheti meg olvasóját, hogy jánosi Engel Róbert a család polgári – hovatovább nagypolgári – *ethos*-át testesítette meg. Öntudatos és művelt *citoyen*ként nemcsak a zsidó tradíciókhoz, hanem a magyar és európai kultúrértékekhez is hűségesen kötődött. A világháború viszontagságai és megrázkódtatásai közepette vezetett *Hadinaplója* legalábbis ezt a szellemiséget sugározza.

PRIMER FORRÁS

János Engel Róbert *Hadinapló*, New York: Columbia University, Bakhmeteff Archive, Rare Book and Manuscript Library, Butler Library [kézirat].

FELHASZNÁLT IRODALOM

- | | |
|------------------|---|
| Baiersdorf 2009 | Baiersdorf Kristóf, „A jánosi Engel családról. Adatok és kérdőjelek. I–III. rész.” <i>Pécsi Szemle</i> , 2009. nyár: 54–60, 2009. ősz: 56–67, 2009. tél: 72–87. |
| Baiersdorf 2009c | Baiersdorf Kristóf, „A jánosi Engel családról. Adatok és kérdőjelek. III. rész. A harmadik nemzedék, az unokák” in <i>Pécsi Szemle</i> . 2009. tél: 72–87. |
| Galántai 2000 | Galántai József, <i>Az első világháború</i> . Budapest: Korona Kiadó. |
| János Engel 1914 | János Engel Róbert, „Báró Eötvös József és a magyar zsidóság emancipációja”, in <i>Évkönyv</i> , Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 7–27. |
| János Engel 1915 | János Engel Róbert, „Roshasono Wolhyniában” in <i>Egyenlőség</i> , 1915. szeptember 22: 11–12. |

⁹² 1915. április 27-i bejegyzés.

⁹³ 1915. október 15-i bejegyzés. A színmű szerzője a romániai születésű, utóbb az USA-ba kivándorolt Joseph Lateiner (1853–1935) volt.

⁹⁴ 1916. január 23-i bejegyzés.

- | | |
|------------------------|---|
| Schweitzer 1966 | Schweitzer József, <i>A Pécsi Izraelita Hitközség története</i> , Budapest: MIOK. |
| Zsadányi – Klamár 1928 | Zsadányi Oszkár – Klamár Gyula (szerk.), <i>Pécsi fejek</i> , Pécs: Pécsi Irodalmi és Könyvnyomdai RT. |
| Weisz 1929 | Weisz Gábor, <i>A Pécsi Izr. Hitközség monográfiája</i> , Pécs: Pécsi Izraelita Hitközség előljárósága. |

A KÖTET SZERZŐI

- BABITS ANTAL (1954) – vallásbölcsező, tudományos munkatárs MTA, OR-ZSE Zsidó Vallástudományi Kutatócsoport
- ERDŐSI BAIERSDORF KRISTÓF (1941) – ny. építőmérnök, Düsseldorf
- BALOGH KATALIN (1968) – hebraista, történész, nyelvтанár, óraadó ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, PPKE BTK Hebraisztika Tanszék, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszék
- BÁNYAI VIKTÓRIA, PhD (1971) – történész, hebraista, tudományos főmunkatárs MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport
- BIRÓ TAMÁS, PhD (1975) – nyelvész, hebraista, posztdoktori kutató Amszterdami Egyetem (UvA) Bölcsészstudományi Kar
- DOBOS KÁROLY DÁNIEL, PhD (1971) – hebraista, arabista, sémi filológus, egyetemi adjunktus PPKE BTK Hebraisztika Tanszék
- EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR, PhD habil. (1970) – református lelkész, tanár, egyetemi docens KRE HTK Ószövetségi Tanszék
- FRÖHLICH IDA, DSc (1947) – hebraista, ókortörténész, egyetemi tanár PPKE BTK Hebraisztikai Tanszék
- HACK MÁRTA, PhD (1965) – hebraista, teológus, nyelvtanár, tanszékvezető főiskolai docens Szent Pál Akadémia Ókori Nyelvek Tanszék
- KARASSZON ISTVÁN, PhD habil. (1955) – református teológus, tanszékvezető egyetemi tanár KRE HTK Ószövetségi Tanszék, SJE RTK Ószövetségi Tanszék
- KISS BETTINA (1987) – ELTE BTK Hebraisztika szak végzett hallgatója (MA)
- KOLTAI KORNÉLIA, PhD (1972) – hebraista, nyelvtanár, egyetemi adjunktus ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék
- KOMORÓCZY GÉZA, CSc (1937) – történész, hebraista, assziriológus, professor emeritus ELTE BTK, tudományos főmunkatárs MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport
- KOMORÓCZY SZONJA, DPhil (1975) – hebraista, jiddisista, tudományos munkatárs MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport
- KŐSZEGHY MIKLÓS, PhD habil. (1964) – ókortörténész, egyetemi docens, PPKE BTK Ókortörténeti Tanszék

- KÖVÉR ANDRÁS (1954) – hebraista, doktorandusz, óraadó ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, tudományos segédmunkatárs MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport
- KUSTÁR ZOLTÁN, PhD habil. (1968) – teológus, tanszékvezető egyetemi tanár, DRHE Őszövetségi Tanszék
- LŐRIK LEVENTE (1974) – baptista lelképásztor, teológus, hebraista, főiskolai adjunktus Baptista Teológiai Akadémia Írásmagyarázati Tanszék
- MAROSSY ATTILA (1974) – hebraista, teológus, rendszeres vendégoktató ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék
- OLÁH JÁNOS, PhD (1959) – zsidó művelődéstörténész, judaisztikatanár, egyetemi docens, a judaisztika alapszak szakfelelőse OR-ZSE Szentírás és Talmudtudományi Tanszék
- RÓZSA HUBA, Phd habil. (1939) – teológus, professor emeritus PPKE HTK Őszövetségi Szentírástudományi Tanszék
- SCHWEITZER GÁBOR, PhD (1964) – tudományos főmunkatárs MTA TK Jogtudományi Intézete, egyetemi adjunktus ELTE ÁJK, az 1990-es években a Yahalom Zsidó Szabadegyetem szervezőinek egyike
- STUROVICS ANDREA – Phd ösztöndíjas, óraadó ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, EHE Őszövetségi Teológiai Tanszék
- TAMÁSI BALÁZS (1975) – hebraista doktorandusz PPKE BTK, történész, az MTAK Keleti Gyűjteményének munkatársa, a Kaufmann-gyűjtemény kurátora
- TOLNAI ÁGNES (1979) – hebraisztika és arabisztika szakos hallgató ELTE BTK, kutatási asszisztens MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport
- TORONYI ZSUZSANNA (1970) – történész, levéltáros, a Magyar Zsidó Levéltár vezetője, abszolvált PhD hallgató ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, az 1990-es években a Yahalom Zsidó Szabadegyetem szervezőinek egyike
- UHRMAN IVÁN, PhD (1961) – történész, klasszikus filológus, egyetemi docens OR-ZSE Zsidó Művelődéstörténeti Tanszék
- XERAVITS GÉZA, PhD habil. (1971) – teológus, tanszékvezető egyetemi tanár Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszék
- ZSENGELLÉR JÓZSEF, Phd habil. (1966) – teológus, hebraista, református lelkész, tanszékvezető egyetemi tanár KRE HTK Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék
- ZSOM DÓRA, PhD (1977) – arabista, hebraista, egyetemi tanársegéd ELTE BTK Sémii Filológiai és Arab Tanszék

TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNTÉS	5
„A szívnek van két rekesze” – Biró Tamás interjúja Schweitzer József professzorral a neológiáról – 2012. május	9

Héber Biblia

KÓSZEGHY MIKLÓS: Fegyverzaj az Óriások völgyében	31
KARASSZON ISTVÁN: Haszonélvezet az ókori Izraelben	47
KUSTÁR ZOLTÁN: A profanizálás mint a vallási reform eszköze. Az állatvágás megítélésének kérdése a Deut 12,13–19 fényében	59
XERAVITS GÉZA: JHWH vitabeszéde Izraellel (Iz 40,12–31). Exegetikai megjegyzések	69
RÓZSA HUBA: Júda/Jehúd-tartomány a perzsa korban	83
MAROSSY ATTILA: A <i>szétválasztás</i> anatómiája. A <i>bdl</i> (בדל) szó szemantikai fejlődése a Héber Bibliában	101
KOLTAI KORNÉLIA: Az 1Sám 1–10 beszélt nyelvi rekonstrukciója	123
HACK MÁRTA: A héber <i>másál</i> mint közmondás	137
EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR: Az újabb bibliai héber szótárakról	153

Posztbiblikus zsidó irodalom

FRÖHLICH IDA: <i>Kohanim, levitim, maszkilim, rabbim</i> . A papi szerep változásai a qumráni közösség hagyományában	175
TAMÁSI BALÁZS: A qumráni <i>Jeremiás apokrifon</i> , avagy adalékok Jeremiás próféta szerepéhez a korai zsidó irodalomban	189
DOBOS KÁROLY DÁNIEL: „Azokban a napokban...”. Az idő koncepciója <i>Hénoch első könyvében</i>	209
LÓRIK LEVENTE: A Hiob 14,4–5 értelmezéstörténeti megvilágításban	221
STUROVICS ANDREA: A <i>gólem</i> gyerekkorai: a 139-es zsoltár értelmezései	239

Zsidó irodalom a középkortól

BABITS ANTAL: Hermeneutikai csapdák a Maimoni-recepcióban. „Epigáonok”, epikajreszek és episztemológusok vélekedései az <i>Útmutatóról</i>	265
--	-----

ZSOM DÓRA: A megelevenedő rajz: Egy szefárd legenda szúfi háttere	283
TOLNAI ÁGNES: A judeo-arab populáris irodalom. Egy elhanyagolt észak-afrikai szerző, Eliyahu Guedj	295
KOMORÓCZY SZONJA RÁHEL: 19. század előtti magyar vonatkozású jiddis irodalom. Annotált bibliográfia	309
KISS BETTINA: A zsidó szakácskönyvek története	327
ZSENGELLÉR JÓZSEF: <i>Carminae gratulatoriae hebraicae</i> – Héber üdvözlő versek a 17. századból	341
BÁNYAI VIKTÓRIA: Három héber dráma	353
BALOGH KATALIN: A Rabbiképző Intézet szerepe a zsidó Biblia-fordítás létrejöttében	363
BIRÓ TAMÁS: Két nyelv, két világ határán. A szombati kakaós kalácsról, Pollák Kaim héber szótára kapcsán	377

Zsidó történelem

UHRMAN IVÁN: „ <i>FIERI NON POSSINT</i> ”. Az 1222-es Aranybulla és a zsidók	395
KOMORÓCZY GÉZA: A diaszpóra Jeruzsálemben, Jeruzsálem a diaszporában	423
TORONYI ZSUZSANNA: Egy feliratos szefárd zsidó tárgy történetéhez	453
KÖVÉR ANDRÁS: A Venetianer fivérek. „Főrabbi, református lelkész és katolikus pap”. Egy Morvaországból származó, Magyarországon élő zsidó család története a 19. sz. második felében	465
OLÁH JÁNOS: A Pécsről indult Engelekről – „Angyalokról”	487
SCHWEITZER GÁBOR – BAIERSDORF KRISTÓF: Egy pécsi zsidó nagypolgár feljegyzései. Jánosi Engel Róbert <i>Hadinaplója</i> (1915–1917)	505
A KÖTET SZERZŐI	523
TARTALOMJEGYZÉK	525

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T. / F.: 011.817.13.88

A sorozat és a kiadó kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu;
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085, Horánszky utca 20.
www.konyveslap.hu

A sokszorosítást a Robinco Kft. végezte. Felelős vezető: Kecskeméthy Péter



„A mi szolgálatunk: új eget feszíteni az ember feje fölé. Visszaadni a zsidó embernek az Istent, aki elveszett sokak számára. Nem az Isten, nem is az ember, de a roppant idők hibájából. Megbékíteni, kibékíteni vergődő lelkeket. Megmutatni nekik az Istenihlette lelkekből sarjadó gyümölcsöket, zsidó írást, zsidó szellemet. A könyvnek, a betűnek, a szellemnek tiszteletére neveltek itt. Megtartani, továbbvinni, továbbadni! A folytonosan földre néző, anyaghoz tapadó tekintetet fölfelé irányítani, – az a rendeltetésünk. A lélek megújulását szolgálni, ősi talajon új virágzó gyümölcsöt érlelni, a felhők mögött »örökké eget« láttatni, az a szolgálatunk.”

ISBN 978-963-236-608-1



Részlet Dr. Schweitzer József: *Szolgák lettünk ma...* című beszédéből, amelyet rabbiavatásán, az avatottak nevében tartott 1947. június 9-én.

4600 Ft