

Theodor Karp

A csönd faggatása — I.

Liturgia, ének és zsolnározás a korai zsinagógában¹

E tanulmány tárgya több okból is összetett és nehezen megközelíthető. Egyrészt számos történeti jellegű területen igényel szakértelmet, úgymint a zene-, a vallás-, a társadalom- és a politikatudományban. A három utóbbi egyikének sem vagyok művelője. Különösen az ókori vallástörténetben való otthonosságom csekély: ismereteim elsődleges és másodlagos irodalmáról is korlátozottak. E téren elégséges háttérrel kialakítanom több év komoly munkáját követelné, és olyan feladatoktól vonna el, amelyek munkatervemben előbbre valók. Mindazonáltal nincs tudomásom arról, hogy jelenleg valamely avatottabb szakértő dolgozna e témán. Ilyen körülmények közt pedig belenyugodtam, hogy meg kell alkudnom: annyi időt és erőfeszítést áldoztam, amennyire e tárgyban képes voltam, teljesen tudatában annak, hogy elkerülhetetlenül alatta maradok az elvárható színvonalnak. Nem elsősorban azt remélem, hogy választ, különösen nem, hogy végleges választ találok, hanem inkább hogy kijelölhetek egy utat, amelyen a siker legjobb esélyével kereshetők válaszok. Tanulmányom főként zenetudósoknak szól, és szakterületünk szempontjából elemi tudnivalókat tárgyal. Egyes területeken ezek az ismeretek már túlhaladtak. Szintúgy, bár foglalkozunk majd a rabbinikus zsidósággal, az olvasót előre kell figyelmeztetnem, hogy nem adhatok néhány oldalon kiegyenlített képet a rabbinikus hagyomány óriási kiterjedtségéről.²

Theodor Karp a zenetörténet professor emeritusa (Northwestern University, Evanston, Illinois). Kiemelkedő művei: The Polyphony of Saint Martial and Santiago de Compostela (tanulmány és kiadás két kötetben), Aspects of Orality and Formularity in Gregorian Chant; számos tanulmány szerzője. Jelen cikke Interpreting Silence: Liturgy, Singing, and Psalmody in the Early Synagogue címmel jelent meg. A fordítás megjelenítése a szerző engedélyével történt.

¹ A témával James McKinnon kitűnő tanulmányának („The Question of Psalmody in the Ancient Synagogue”, *Early Music History* VI [1986] 159–191.) ösztönzésére kezdtem foglalkozni. Éppen ezért ezt a tanulmányt barátom és munkatársam emlékének ajánlom. Az ajánlás fonáknak tűnhet, hiszen épp McKinnon eredményeivel szállok szembe, mégis őszinte. Meggyőződésem, hogy a legnagyobb megbecsülés, amelyben valakinek a kutatását részesíthetjük, az, ha tisztelettel kezeljük és körültekintően dolgozunk vele. Remélem, sikerült ezt tennem. Hogy a továbbiakban egyetértés vagy udvariasan megfogalmazott nézetkülönbség következik-e, másodlagos. Csak dicsérni tudom a cikkben tanúsított tudományos alaposítást, rokonszenves és elfogulatlan érdeklődést. Nem tagadható kollégám iránti lekötöttségem, amiért arra sarkallt, hogy kétezer évvel ezelőtti őseimről többet tanuljak: ezt örömmel ismerem el. Hanyagság volna tőlem, ha elmulasztanám megemlíteni ugyanitt John Smith cikkét: „The Ancient Synagogue, the Early Church and Singing”, *Music and Letters* LXV (1984) 1–16.

² Szomorúan el kell ismernem, hogy fogyatékos hébertudásom nem segíthet hozzá ahhoz a számos, e területen készült tanulmányhoz, amelyet az elmúlt háromnegyed évszázadban írtak ezen a nyelven.

A nehézségek másik forrása az a tény, hogy gyakran erősen ellentmondásos anyaggal kell foglalkoznunk. Harmadsorban az általunk kutatott információk nagy része föltehetőleg sohasem volt leírva, hanem szóban adódott tovább. Ha pedig így volt, ez a hagyomány nagyrészt elveszett. Azt sem tarthatjuk bizonyosnak, hogy minden, ami le volt írva, fennmaradt, és az sem föltétlenül pontos, ami hozzánk eljutott. A legfőbb nehézség mind közül abból származik, hogy a hit dolgaival foglalkozunk. Hit és történelem nem jó cimborák: de jóllehet a hittételek tárgyát képezhetik a történeti vizsgálódásnak, a hit maga történeti tény. És jelen esetben ez alapvető tény, amely nem hagyható figyelmen kívül anélkül, hogy káros következményekhez ne vezetne.

Korábbi elképzelések az ókori zsinagógák jellegéről

Amint James McKinnon rámutatott, a zene- és a liturgiátörténészek egészen a viszonylagos közelmúltig egyetértettek abban, hogy a korai keresztény zsol-tárének a korabeli zsinagóga gyakorlatából vezethető le.³ Mindenekelőtt: Jézus zsidó családba született, a kereszténység zsidó irányzatként indult, és az evangéliumok sem hagynak kétséget afelől, hogy Jézus fölöttébb otthonos volt saját korának zsinagógájában. Továbbá fontos párhuzamok mutathatók ki az első keresztények és a zsinagóga liturgikus összejövetelei között, legalábbis amennyiben a korai zsinagógai szertartásokról alkotott hagyományos elképzelés helytálló. Mindkettő nagy gondot fordított az Írások olvasására, elkülönítve azt az áldozatbemutatásnál való jelenléttől: természetes volt tehát azt föltételezni, hogy a kereszténység erőteljes kötődése a Zsoltárok könyvéhez szintén a zsinagógai gyakorlat folytatása.

Egyes történészek már 1930-ban kétségeiket fogalmazták meg a korai zsinagógáról, annak eredetéről és szerepéről alkotott hagyományos elképzelések dolgában. Ezek részben érthetők voltak. Minden közösség hajlamos dicsőíteni és romantikus színben föltüntetni saját múltját: így a vallásos zsidók is igyekeznek a zsinagóga kezdeteit egészen a babiloni fogság vagy —más felfogás szerint— a fogságból két hullámban való visszatérés (i. e.* 530–520) korára helyezni. Sajnos e vélekedést nehezen lehet megalapozni a fennmaradt emlékek segítségével. Egy az American Academy for Jewish Research előtt tartott és a társaság Proceedingseinek második kötetében⁴ közzétett előadásában Solomon Zeitlin nemhogy megkérdőjelezte a zsinagógák létezését ebben a korai időszakban, de amellett érvelt, hogy maguk az épületek is sokkal inkább társadalmi és gazdasági, mintsem vallási igényeket elégítettek ki. Hasonló álláspontot dolgoztak ki hamarosan Ellis Rivkin, Zeitlin egyik tanítványa és mások, többek közt Sidney Hoenig.

³ „Psalmody” 159.

* A keresztény időszámításra való utalásoknál a szerző —vallási hovatartozásának megfelelő— jelöléseit követem. *A ford.*

⁴ „The Origin of the Synagogue” 69–81.

E gondolatmenetet továbbgondolva és eredményeit időszámításunk első évtizedeinek zsinagógai zsolttározására alkalmazva McKinnon mind az imádság, mind a zoltárének jelenlétét megkérdőjelezi Jézus korának zsinagógaiban: arra hajlik, hogy mindkettő kialakulását a Második Szentély lerombolása (i. sz. 70) utánra helyezze. Bizonyos megszorításokkal elfogadhatónak tartom árnyaltabb megközelítését, amely szerint

... templom és zsinagóga között kevesebb volt a kapcsolat, mint azt gyakran hangsúlyozzák ezeknek az elemeknek a liturgikus rendben való rögzülése szempontjából. Mindkettő liturgiája a maga módján és a maga idejében alakított ki egy-egy jellemző gyakorlatot. Ilyen —és kiváltképp ilyen— volt a zoltározás.⁵

Mélységesen kételkedem viszont azon általánosabb megközelítések helyességében, amelyek mostanság érvényesülni látszanak e tárgyban. A sokféle ok közt a legalapvetőbb az, hogy a korai zsinagógával és zsinagógai zoltározással foglalkozó jelenlegi zenetudományos magyarázatok nem vetnek számot a szentség lényegével. Kevéssé látszanak átérezni a szentet, bár McKinnon e szempontból messze fölülmúl másokat. Véleményem szerint a szentség lényegének megértésére épülő alapozás nélkülözhetetlen egy olyan vizsgálódáshoz, mely időszámításunk hajnalának imádságát és zoltározását kutatja, és témánknak a szentség felől való megközelítése igen újszerű eredményekhez fog vezetni. Úgyszintén ki fogja jelölni azokat a kötelező segédanyagokat, amelyeket föl kell használnunk, és azokat a másodlagos buktatókat, amelyeket el kell kerülnünk. Hogy mindehhez közös terminológiát alakíthassunk ki, ajánlatos áttekintenünk a szentség alapelemeit abban a formában, ahogyan azokat ma egy hívő zsidó ismeri. Számos oldalra lesz szükség e bevezetés lezárásáig, de ha megteesszük, tárgyunkat új megvilágításban fogjuk találni.

A szentséggel foglalkozó, válogatott bibliai szakaszok

A szentség lényegét a zsidóság végső soron magából a Tórából vezeti le. Idézzé föl az olvasó a következőket a zsidó hagyományból! Először is Jákob álmát (*Vajécé*,** Gen 28,12–22), amelyből Jákob fölébredvén így beszél:*** „Milyen fé-

⁵ „Psalmody” 191.

** Zsidó szokás szerint a tórai hetiszakaszt (*szidra* vagy *parasa*) az értelmileg hangsúlyos kezdőszóról vagy -szavakról nevezik el.

A héber szavak magyar átírásában nincs közmegegyezés. Ezért nem kevés következetlenséggel az idézetekben az éppen ott használt alakban állnak a szavak (leginkább tulajdonnevek), egyébként a (szefárd ejtésű) héber szavakat —részben egyszerűsített— ejtés szerinti átírással, a szélesebb körben ismert szavakat, különösen tulajdonneveket a közgyakorlat szerint adjuk meg. Az átírásban nyújtott segítségéért köszönettel tartozunk Schmelowsky Ágostonnak. *A szerk.*

*** A tórai szakaszok fordításának forrása: *Mózes öt könyve és a haftárák. Héber szöveg, magyar fordítás és kommentár.* Szerk. Dr. Hertz J. H. Budapest 1984. (Új kiadás.) A nem liturgikus használatból vett és az újtestamentumi idézetek magyarítása a Károli-féle fordítást követi. *A ford.*

lelmetes ez a hely; nem más ez mint Isten háza és ez az ég kapuja.”⁶ Amikor Mózes Istennel találkozik az égő csipkebokorban (*Semot*, Ex 3,2–6), így szólítatja meg:

Ne közeledj ide, vesd le sarudat lábadról, mert szent föld az a hely, amelyen állsz. [...] És Mózes eltakarta arcát, mert félt Isten felé tekinteni.

E szakaszok egy lépéssel tovább vezetnek bennünket, mert megtudjuk belőlük: magatartásunkban el kell különítenünk a szentet és a közönségest. Jóval későbbi párhuzam található Józsuá könyvében (5,15), ahol „mondá az Úr seregének fejedelme Józsuának: «Olld le a te saruidat a te lábaidról, mert a hely, amelyen állasz, szent!»”

Isten jelenléte bizonyára különösen tisztán nyilvánult meg nappal a felhő- és éjszaka a tűzoszlopban az Egyiptomból való kivonulás során (*Besalach*, Ex 13,21–22), és mégsem hallunk arról, hogy az izraeliták teljesen megértették volna Isten jelenlétének következményeit. Sőt, Mózes utasítást kapott, hogy mondja el a népnek, hogyan készüljön föl a kinyilatkoztatásra Sinainál (*Jitro*, Ex 19,7–16). Ők megmosták ruhájukat, nem közelítettek feleségükhöz, és mindenekelőtt „a hegyre fel nem mentek és annak csak szélét sem érték”. Mózes figyelmeztette őket, hogy e rend áthágása azonnali halált von maga után, ha nem is emberi közreműködéssel.

Meg kell figyelniük további szakaszokat is a Tórából, amelyek a *miskan*, a Sátor (a pusztai Szentély) építésével foglalkoznak (*Teruma* skk.). Mózes utasítást kap: „És készítsenek számomra szentélyt, hogy közöttük lakozzam!” (Ex 25,8) A sátor szerkezetének leírása a szentség különböző fokozataira utal:

És helyezd a függönyt a kapcsok alá. És vidd oda a függöny mögé a bizonyosság ládáját. És válassza el a függöny számotokra a szent helyet a szentekszentjétől. (Ex 26,33)

Majd további parancsok után Isten így utasítja Mózeset:

És találkozásom lesz ott Izráel fiaival, hogy megszenteltessék a sátor dicsfényem által. És megszentelem a találkozás sátorát és az oltárt; és Áront és fiait megszentelem, hogy papi szolgálatot teljesítsenek nekem. És lakozni fogok Izráel fiai között és Isteniük leszek. (Ex 29,43–45)

Miután Bezalel bevégezte a művet, a *sekina* (Isten jelenlétének kiáradása) leszálott a szentélyre, és ez volt az, amelyhez Mózes parancsért járult.⁷

Senki sem panasolja, hogy Isten jelenléte egyetlen helyre korlátozódik. Ellenkezőleg: az Ő jelenléte mindenkor érezhető szerte a világban, de annak a szentélyből való kiáradásai jóval erőteljesebbek voltak, mint bármely más helyhez

⁶ E részlet különösen ismerős lehet a gregorián kutatóinak mint a dedikációs mise introitusának szövege.

⁷ Mindez csupán négy a héber Biblia több tucat, a szentről és megszentelésről szóló utalása közül. E fogalmak elválaszthatatlanul illeszkednek a Tóra szerkezetébe.

kötődő megnyilvánulása. A két Templom a Sátor örököseként nyerte el szentségét. Bármilyen alapvető és kimagasló szerepük is volt az áldozati kultuszban, legfőbb jelentőségüket mint a Szövetség tábláinak őrhelye kapták. A tábláknak otthont adó kicsiny szentély volt az (kizárólag a főpap, s ő is csak évente egyszer léphetett be oda), és nem az áldozati oltár, amely a „szentek-szentje”-megjelölést kapta. Azonkívül a két Szentély nem volt egyenlő szentség tekintetében, mivel az Írások (vagyis a *Ketuvim* néven összefoglalt könyvek) kimondják, hogy Salamon templomának szentségét Isten megerősítette, míg a második Szentély esetében ilyen megerősítésről nem hallunk. A zsinagógák —bármikor is alakultak ki— a szentség alacsonyabb fokán kellett álljanak, hiszen (párhuzamos módon) a Tóra tekerceinek biztonságos tárolására szolgáltak.⁸

A tér és az idő szentsége

A tér szentségének szempontjából Izrael földjének (mely nem azonos a jelenlegi állam határainál kijelölttel) nagyobb szentséget tulajdonítanak, mint bármely másikkal. Vannak a Tórának bizonyos utasításai, amelyek nem értelmezhetők Izraelen kívülre. Jeruzsálem —Dávid és a két Szentély városa— szentebb, mint Izrael bármely más része. És a Templomhegy szentsége nagyobb Jeruzsálem bármely más részénél. Sok kegyes zsidó kéri végrendeletében, hogy a templomhegyhez a lehető legközelebbre temessék és ott várhassa a Messiás eljövételét.

Az idő szentsége kifejeződik a Tórához egyes napokon fölhívott személyek számában: A *sabat* reggele rendelkezik a legnagyobb szentséggel, mert ekkor hét személyt szólítanak a Tórához. (Valójában van egy nyolcadik is, a *maftir*, de ő nem számít a fölhívottak közé.) A társadalom növekvő elvilágiasodásával a *sabat* reggelei gyakran kevesebb főt számlálnak, mint a nagyünnepek (*Ros haSana*: az újév és *Jom Kipur*: az engesztelőnap) vagy a húsvét. De bármennyire fontosak, ezek az ünnepek nem érik el a szombat szentségét. Mert maga Isten volt az, aki megáldotta a hetedik napot, és ez az áldás teszi lehetővé, hogy az emberiség megáldja a különféle ünnepeket. Még *Jom Kipur*kor is csak hat embert szólítanak a Tórához. (A törvényben szabott büntetés a szombat megsértéséért halál lehetett emberi közreműködéssel, míg *Jom Kipur* megsértéséért *karét* járt, vagyis az illető élettartamának megrövidítése isteni közreműködéssel.) Hétköznapra eső újhajdkor és az ünnepek közbeeső napjain négyen járulnak a Tórához, míg a *sabat* „délutánján” (*mincha*: ez északon a nyári koraestére eshet), hétfőn és csütörtökön mindössze hárman. Azok a napok a legkevésbé szentek, amelyeken nincs tóraolvasás.

⁸ Nem lépek föl semmiféle hitre vonatkozó igénnyel más vallásúakkal vagy magukat esetleg agnosztikusnak vagy ateistának valló tudósokkal szemben. A főt említett események történeti hitelessége nem tárgya a jelen munkának. A lényeg az, hogy megértsük: több mint kétezer éven át sok olyan ember élt, aki olyan mélyen hitt a Tóra igazságában, hogy hajlandó volt életét áldozni ezért a hitért. Ez pedig vitathatatlan.

A szentséghez kapcsolódó magatartás mai megnyilvánulásai

Melyek azok a pontok, amelyeken a szentségképzet jelenleg befolyásolja a hívő életét? Az egyik szembeötlő jelenség, hogy a gyülekezet áll, míg a Tórát előhozzák a frigszekrényből s amikor visszaviszik oda. Ha lehetséges, a gyülekezet tagjai igyekeznek köszönteni a Tórát imasájluk (a *talit*) rojtjával vagy egy könyv szélével megérintve a Tóra tokját és utána megcsókolva a tárgyat, amely ezúton szentségre tett szert. Senki sem tesz szent könyvet a földre. Sőt, az egyik félelem, amely megakadályozza, hogy szent könyvek részleteit csoportos tanulmányozásra sokszorosítsák, abban áll, hogy az avatatlan esetleg a padlóra teheti vagy figyelmetlenül leejtheti azokat. Ha a kevésbé tájékozott zsidó egy szent könyvet előlapjával lefelé helyez valamely vízszintes felületre, olyankor egy buzgóbb hitsorosa sokszor szó nélkül megfordítja azt. Egy *szidur*, amely a heti szertartások rendes imáinak sorozatát tartalmazza, a Tóra kiemelt méltóságának megfelelően nem kerülhet egy *chumas* (szentírási olvasmányokat tartalmazó könyv) tetejére. Ha egy szent könyv elrongyolódik vagy használhatatlanná válik, nem dobható a szemétkbe. Minden olyan tárgy, amelyen vagy amelyben Isten neve szerepel, a legnagyobb körültekintéssel kezelendő. Sőt, nagy gondot fordítanak arra, hogy az Isten nevére való hivatkozásokat elkerüljék, és még inkább, hogy mellőzzenek minden ígéretet vagy fogadalmat, amely akárcsak sugallja az Istenre való hivatkozást. A külvilágban szokásos „Jeszusom!”-fölkialtás (vagy bármely más megfelelője) mint töltelék- vagy indulatszó, vagy akármilyen Isten nevét említő átok elképzelhetetlen egy jámbor zsidó szájából. El kell távolítani az imasálat (a *talitot*), mielőtt valaki egy fürdőszobába lép, és tisztálkodás közben még gondolni sem illik szent dolgokra. Az étkezésztalt is nagy tisztelet övezi, mert Isten oltárát jeleníti meg, hiszen az étel, amelyet magunkhoz veszünk, az Ő áldásával teremtett. Így szertartások kapcsolódnak az étkezés, különösen a kenyeret is magába foglaló étkezés cselekményének kezdetéhez és végéhez.

Máris érintettünk két pontot, amelyek hatással vannak gondolatmenetünk végeredményére. Az egyik, hogy a hívők figyelme a zsidóságon belül is eltérő: az egyes csoportok szokásai nem azonosak. Továbbá vannak, akik képzettek, és vannak, akik kevésbé azok vagy tájékozatlanok. Vannak, akik aprólékosan megtartják a rendelkezéseket, és mások, akik kevésbé aprólékosak, nagyvonalúbbak vagy teljesen hanyagok. A másik az a meggyőződés, hogy bizonyos tárgyaknak szentség tulajdonítható, más tárgyak pedig szentséget nyerhetnek valamely magasabb forrásból. Mindkét alapelv az ókorig vezethető vissza.

A gyakorlat változandósága

Vizsgáljuk meg az előbbit! Philón *Hypothetika*-jának egy a szombattal foglalkozó részletét idézi egyik tanulmányában John Smith, a következő megjegyzéssel: „Jóllehet ez az adat szegényes, mégis elegendő ahhoz, hogy képet adjon

a zsinagógai istentisztelet formájáról.”⁹ E megállapítással állítsuk szembe a történész véleményét a Philón-korabeli Egyiptomról:

*Az egyiptomi zsidó közösség az i. sz. I. században messze volt a hitbéli és kultikus egységtől, és nincs okunk föltételezni, hogy a judaizmus egyiptomi változatai szükségszerűen rokonszenvre találtak a Római Birodalomban (pl. Rómában, Kisázsiaiban, Észak-Afrikában és Izrael egyes részein) elszórvan élő görögajkú zsidóság körében. Maga az izraeli zsidóság is nemcsak irányzatok sokaságára oszlott, hanem számos tanító és szent ember köré is csoportosult. És azt sincs okunk föltételezni, hogy a judaizmus palesztinai változatainak bármelyike is szükségképpen rokonszenvre talált volna a Közel-Keleten (pl. Babilóniában és Szíria egyes részein) elszórvan élő héber vagy arámi nyelvű zsidók körében.*¹⁰

Talán tévesen, de úgy vélem, hogy egyes szakértők igyekezete, amellyel megoldást kerestek az általános vagy közel általános érvényű ókori zsidó szokásokra, meghiúsult. A fennmaradt adatok nem alkalmasak arra, hogy minden egyes közösség istentiszteletére vonatkozólag részletekkel szolgáljanak, de legalább törekednünk kell a népesség azon töredékének vagy töredékeinek és annak a pontos időkeretnek a meghatározására, amellyel foglalkozunk.

A származtatott szentség

A második alapelv talán még nagyobb hatással van gondolatmenetünkre. A tóratekercs az a tárgy, amelynek szentsége nagyobb bármi másénál: semmi egyéb nem hasonlítható hozzá. Semmilyen körülmények között nem kerülhet egy tóratekercs szennyezett helyre, és egy semleges —vagy, ha úgy tetszik: világi— helyre a Tóra szentséget hoz magával. Ha például a tóratekercs magánlakásba kerül, a hely, amely otthont ad neki, megszentelődik a jelenlététől. Ez mindjárt más megvilágításba helyezi a zsinagóga mibenlétét. Zsinagógára (vagyis föl-szentelt épületre) sem ma, sem régebben nem volt szüksége a hívő zsidóságnak. Az egyetlen épület, melyet egy ilyen csoport igényel, a rituális fürdő, vagyis a *mikva*. Első tapasztalataimat a szombat megünnepléséről harmincegynéhány éve szereztem, és ez az istentisztelet magánházban zajlott. Az azóta eltelt évek során számos más szombati imán vettem részt: szintén magánházaknál, vagy volt magánházaknál.¹¹ Egy szertartás akár raktárépületben is megtartható, és a rádió néhány évvel ezelőtt egy garázs végében celebrált istentiszteletről számolt be. Ezeket a tereket egy vagy több illendően elhelyezett tóratekercs jelenléte szenteli meg.

⁹ „Ancient Synagogue” 1. Még visszatérek erre a részletre a folytatás 24. lábjegyzetében.

¹⁰ Shaye J. D. Cohen: *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia c. 1987. 24f.

¹¹ Ilyen tapasztalatok után nagy gyönyörűséggel olvastam ugyanott, hogy az ókorból származó régészeti emlékek szerint ebben az időben némely magánházat szintén zsinagógává alakítottak. A könyv igen hasznos bevezetés a zsidó történelem e minket közelebről érdeklő, gyakran ellentmondásos korszakának kutatásába. Ajánlom mindazoknak, akik kíváncsiak egy ragyogó összefoglalásra.

Azon alapelv, amely szerint valamely szent tárgy befolyásolja az őt körülvevő teret, már a Tóra prófétai részleteiben is körvonalazódik. Sámuel második könyvéből (6,10–12) megtudjuk, hogy egy útközben történt tragédia miatt Dávid király félt Jeruzsálembé vinni a sátrat. Ennek eredményeképpen

... téríté azt [ti. a frigyládát] Dávid az Obed-edom Gitteus házához. És lőn az Úr ládája az Obed-edom Gitteus házánál három hónapig, és megáldá az Úr Obed-edomot és az ő egész házát. És megmondák Dávid királynak ezt ilyen szóval: „Megáldotta az Úr az Obed-edom házát és minden marháját valamije vagyon az Isten ládájáért.”

Ókori zsinagógák: világi, szent vagy mindkettő?

Kétségtelennek látszik, hogy a Tórát már jóval időszámításunk hajnala előtt olvasták és tanulmányozták. Mégsem tudunk ennek a ténynek a különböző közösségek társadalmi, gazdasági és vallási életére gyakorolt hatásáról. Hozzávetőlegesen mennyibe került egy tóratekercs? Ki vásárolta meg azt? Hol és milyen körülmények között tárolták? Hogyan jutott hozzá az anyagilag hátrányosabb helyzetű hívő a Tórához, amikor tanulmányozni kívánta vagy közösségi istentiszteleten akarta használni? Legnagyobb bölcsseink közül sokan igen szerény vagyonú kiskereskedők voltak. Egy tóratekercs elkészítéséhez meglehetősen költséges alapanyagokra, mint például a lehető legjobb minőségű, hibátlan pergamenre és különleges tintákra van szükség. Megírása több mint egy év megfeszített munkájába kerül; ezt legfőképpen az írásban való kiemelkedő jártasság csökkentheti. Minden jámbor zsidó vágyik arra, hogy leír hasson egy tekercset életében. Ha ez nem lehetséges, úgy valamilyen módon közre kell működnie a tekercs előállításában: ha másként nem, legalább úgy, hogy fogja a tollat, miközben egy gyakorlott írnok egyetlen betűt rajzol. Egy évtizednél is tovább tarthatott a munkája olyasvalakinek, aki egész napot igénylő elfoglaltsága mellett és a köteles szombati pihenőt betartva igyekezett megírni egy teljes Tórát. Mit tehetett, amíg el nem készült? Elképzeléseim korlátozottak, és az egyetlen lehetséges válasznak azt tartom, hogy minden vallásos csoportnak szüksége volt egy közös Tórára, amelyhez mindenki hozzáférhetett. És az is természetesnek tűnik, hogy ezt a Tórát valamilyen közösségi létesítményben, azaz *bét kneszt*-ben (zsinagógában) tárolták. Ha ez így volt, akkor az épület önmagától megszentesződött, tekintet nélkül arra, hogy egyébként milyen célokat szolgált. Mint látni fogjuk, a Tóra jelenléte az épületben lévők magatartását is kellett, hogy befolyásolja.

Szeretném, ha az olvasó az eddigieket —összekapcsolva az evangéliumok zsinagógai vallásos cselekményekre tett utalásaival— elegendőnek tekintené azon kérdés megoldásához, hogy vajon az ókori zsinagóga szent vagy világi természetű volt-e. De ha itt megállnék, ellenem vethetnék, hogy mások alapos érvelését huszárosan mellőzöm. Így most ezek némelyikére térek ki hosszabban.

Zeitlin tanulmánya („The Origin of the Synagogue”) eredetileg az American Academy for Jewish Research előtt megtartott előadás volt, s így a mindnyájunk előtt ismeretes időbeli korlátok befolyásolták. A tanulmány nyilván heves fogadtatásra talált, amint azt a címhez fűzött, bevezető lábjegyzet sugallja.¹² Zeitlin szükségesnek látta megjegyezni:

E tanulmány célja, hogy a zsinagógának mint intézménynek az eredetét tárja föl, nem pedig a közösségi kultuszét általában. A zsidók használtak kultikus imádságokat jóval a zsinagóga létrejötte előtt is. Imádkoztak az utcán, és voltak kimondottan imára szolgáló helyeik is, mint például a Micpa, és még inkább használtak imákat az áldozati rítusoknál.

E megfigyelés érvényességének dacára Zeitlin azzal, hogy kb. 150-ig tagadja a zsinagóga szerepét a közösségi istentiszteletben, űrt hagy a zsidó vallásosság történetében, és láthatóan később sem tervezi azt kitölteni.

Tanulmányában elsősorban a *bét hakneszet* terminusra épülő nyelvi következtetésekre összpontosít. Kiemeli, hogy a *kneszet* (gyülekezet) szó egyetlen egyszer sem fordul elő Mózes öt könyvében, és maga a *synagógé* szó sem szerepel a Septuagintában vagy a görög irodalomban a kereszténység megjelenése előtt. A héber *knesz* első használatára a fogság után keletkezett Eszter könyvében található az első példát. Mérlegeli azt is, hogy az épület vallási funkcióját leíró más kifejezések —mint az „imádság háza”, a „gyülekezés háza”— miért nem helyettesítik azt. Másfelől Zeitlin idéz egy talmudi hivatkozást a *bét hakneszet sel écim*-re (mintegy közösségi fatelep — az *éc* héberül fát jelent). Ebből és hasonló tényekből Zeitlin arra következtet, hogy a legkorábbi, fogság utáni zsinagógák elsősorban társadalmi és gazdasági feladatokat láttak el. Az állítás elfogadhatónak tűnik, de véleményem szerint hiányos és elégtelen.

Ez az állítás ugyanis föltételezi, hogy minden terminológia logikusan magyarázható: én kételkedem ebben. Mit tegyünk például az *ohel moéd* (a „találkozás sátora”) kifejezéssel a Pentateuchusban? Ez az a hely, ahol Mózes és mások (pl. Józsuá) Istennel találkoztak. Ám ez az a hely is, ahová Celáfhád leányai (Num 26,33) mentek Mózesrel, hogy —fivérük nem lévén— atyai örökségük dolgában tájékozódjanak. Ez az eset egy polgárjogi kérdéssel foglalkozik, amelyet végső fokon Isten elé vittek. És ez az egyik érv az ellen, hogy szentet és világit mindig a megszokott élességgel különítsünk el egymástól. Szent vagy világi létesítmény volt-e a „találkozás sátora”? Az előbbi funkció aligha tagadható, pedig maga a terminus nem hangsúlyozza ezt a szempontot.¹³

¹² *Proceedings* II. (1930–1931) 69.

¹³ Salamon Temploma héberül a *bajit* szóval írható le. Ennek leggyakoribb használata házat vagy lakást jelent, de kifejez családot, háztartást, törzset, iskolát, versszakot, tartályt, berendezést és ‘-ban/-ben’ jelentésű előljárószt is. Az Írásban (vö. pl. Ez 6,1–13) sehol nem tűnik föltétlenül szükségesnek, hogy a Templomnak —amely pedig összehasonlíthatatlanul fontosabb volt, mint bármely későbbi zsinagóga— szakrális jellegét valami jelölje. Ebben a példában mindamellert egy másik megjelölés, a szentséget hangsúlyozó *bét mikdas* szerepel.

Valóban találhatók hiányosságok Zeitlin tanulmányában. A szerző beszél a gyülekezet tisztségviselőjéről, „aki nem pusztán házmester, hanem felelős a *gyülekezet vallási szükségleteiért is* [kiemelés tőlem]”.¹⁴ Igen, a vallási szükségletek részét képezik az archaikus közösségek társadalmi szükségleteinek, s gyakran sokkal általánosabb részét, mint a gazdasági jellegűek többsége. Továbbá Zeitlin azt állítja, hogy

*efféle összejöveleteket [egy József, Tóbiás fia által összehívottra utal], bár elsődlegesen gazdasági okokból tartattak, kétségkívül valamiféle imádság kísért a zsidók szokása szerint [kiemelés ismét tőlem].*¹⁵

Semmi okom vitatni, hogy a korai zsinagógák világi eseményeknek is helyet adtak, de megkérdőjelezem azt az állítást, amely tagadja a vallási gyakorlatot ugyanezen falakon belül.

Hogy csak egyetlen érvet említsek kétségeim mellett, föl kell hívnom a figyelmet arra, hogy a Közel-Keletet több mint háromezer éve sújtja csapadékhiány. A Tóra elbeszéli, hogy Ábrahám Egyiptomba kényszerült menni az aszály elől. Volt olyan időszak, amikor Izsákot is súlyosan érintette az eső hiánya, noha nem költözött el. József történetének egyik mozzanata a hét éven át tartó szárazság. Jóval később, Rut történetéből kiderül, hogy Elimelech, Naomi és két fiuk a hiányos csapadék okozta rossz termés miatt vándoroltak ki. Nehezen képzelek el bármely közel-keleti vallást az ókorban esőért mondható közösségi imák nélkül. Természetesen Baál prófétái sem voltak híján az esőidéző szertartásoknak, amikor megmérkőztek Illéssel, és mindez szintén a közösség előtt ment végbe. Ma egyesek talán semmivel sem tartják inkább hitelt érdemlőnek a fölsorolt példákat, mint Pallas Athéné születésének történetét vagy a Szahara elsivatagosodásának magyarázatát azzal, hogy Phaëthón elvesztette uralmát a napszeker fölött. Mégis megmarad a tény, hogy e területet mind a mai napig sújtja az esőzés bizonytalansága. A Misna pedig meghatározza, hogy mikor helyénvaló megkezdeni az esőért szóló imát. Az ehhez kapcsolódó szertartásokat hosszan tárgyalja a *Ta'anit* című értekezés.

Visszatérve a korai zsinagógákban vélelmezett világi tevékenységre, fölmerülhet, hogy ezek az épületek fogadták be a bírósági tárgyalásokat. Ez a gyakorlat folytatódott Jézus és az ő tanítványai korában, sőt később is. McKinnon két szakaszt idéz annak alátámasztására, hogy a zsinagóga alapvetően világi intézmény maradt.¹⁶ Máténál (10,17) Jézus így figyelmeztet: „... mert titeket adnak törvényszékekre és az ő gyülekezetükben [gör: zsinagógájukban] titeket megostoroznak”, az Apostolok Cselekedeteiben (22,19) pedig Pál mondja: „Uram, ők jól tudják, hogy én tömlöcre vontam és vertem minden zsinagógákban azokat, akik hisznek vala tebenned.”

¹⁴ Zeitlin: „Origin” 75.

¹⁵ Uo. 76.

¹⁶ „Psalmody” 170.

Vizsgáljuk meg e helyeket közelebbről! Mindenekelőtt az ország jogszolgáltatása annak idején római volt, így a zsidóknak kevés részük volt benne. Korlátozott formában mégis élveztek némi önállóságot, és itt ilyen esetekkel találkozunk. Kik voltak, akiket bebörtönöztek és megkorbácsoltak, és miben lettek elmarasztalva? Kézenfekvő, hogy az illetők egykori zsidók voltak, akik áttértek az új vallásra. Egy zsidó bíróságnak nem lett volna hatalma nem-zsidók fölött. Azonkívül a vád a lehető legsúlyosabb lehetett: *avoda zara*, azaz bálványimádás. A bibliai büntetés ilyen vétség esetén megkövezés általi halál, de —amint megjegyeztük— a legmagasabb döntéshozás nem volt többé zsidó, és ezt a büntetést nem lehetett erőszakosan érvényesíteni.¹⁷ Míg Pált megvádolhatták azzal, hogy érvényesítette a bíróság által kiszabott enyhébb büntetést, addig a zsidó vallási törvénykezéssel ellentétes lett volna, hogy bárki bíróként szolgáljon. E feladatot csak egy megfelelően föllállított *bét din* láthatta el. Az egész ügy a szent területéhez tartozik. Egyetlen polgári törvénykönyvről sem tudunk a zsidóknál. A polgárjogi vitákat a Tóra parancsainak a helyzetre alkalmazott magyarázata döntötte el. E magyarázatok szóbeli eredetét Mózesig vezetjük vissza; a Talmudban ezek lettek írásba foglalva.

A zsidók lakta országok jogszolgáltatását ma is világi bíróságok végzik. De léteznek zsidó bíróságok is, amelyeket azért hoztak létre, hogy zsidó ügyek széles körében mondjanak ítéletet a Talmudban lefektetett alapelveknek megfelelően. E bíróságok tekintélye abból ered, hogy a peres felek önként alávetik magukat a rabbinikus bíró vagy bírák döntésének: ezeknek végrehajtó hatalma nincsen. Sokszor zsinagógában gyűlhetnek össze, jóllehet az összejövétel helye nincs előírva.

A középkori kánonjogot e gyakorlat távoli párhuzamának gondolom. Kolostorok és világi templomok gyakran jelentős földbirtokkal rendelkeztek, és dönteniük kellett polgárjogi kérdésekben, olykor bűnügyekben is. Mégsem merül föl bennünk, hogy ilyen döntések eredményeképpen a kolostor vagy a templom világi intézménnyé vált.

Egy talmudi szakaszt (*Megila*-értekezés 28a–b) idézve McKinnon megfigyeli:

A zsinagógák világi eredetére emlékeztet, amikor szükségesnek látja leszögezni: „<Rabbijaink tanították, hogy> a zsinagógákat nem kezelhetjük tiszteletlenül. Helytelen bennük enni vagy inni vagy öltözködni vagy sétálgatni vagy ide menekülni a nyári hőség illetve esős évszakban az eső elől vagy magántermészetű gyászbeszédet tartani. De helyes olvasni bennük <az Írásokat> és ismételni a Misnát és hivatalos gyászbeszédeket tartani.”¹⁸

¹⁷ Meg kell jegyeznünk, hogy a Misna a halálos ítéletre borzadályal tekint. Az a bíróság, amelyik hét év alatt akár egyetlen személyt halálra ítél, különlegesen szigorúnak számított.

¹⁸ Uo. 178. Párhuzamos ezzel a *Berakkhot* értekezés (9,5) döntése: „Nem viselkedhet komolytalanul az, aki a Templom keleti kapuja felé fordul, mivel az a Szentek Szentjének kamrája felé fordul. Nem helyes a Templomhegyre lépni sétabottal, sárcipőben, pénzeszacskóval, piszkos lábbal, és nem helyes a Templomhegyen átvágyva lerövidíteni az utat [...]”

Ez az értelmezés csak akkor lehetséges, ha a részletet elszigetelten olvassuk. Az utolsó mondatból megtudható, hogy —bár a távolabbi múltra hivatkozik— egy i. sz. 200 körül írott gemarával van dolgunk. A gemara az őt közvetlenül megelőző misnára vonatkozik, és az ide tartozó misna a következőképpen hangzik:

Rabbi Júda továbbá azt mondta: Ha egy zsinagóga romossá válik, nem helyes benne gyászbeszédeket tartani, sem köteleket csévélni, sem hálókat feszíteni, sem a termést a tetejére helyezni [szárítani], sem rajta átvágvva rövidíteni le az utat, mert írva van: „... elpusztítom szentélyeiteket”, (Lev 26,31) < s ebből következik, hogy > szentségük elrontatásuk után is megmarad. Ha fű nővi be őket, nem szabad leszedni, hogy így ébresszenek szánalmat. [kiemelés tőlem]

Semmi nyoma itt a világi szférának. A soron következő gemara a zsinagóga szentségével szemben tanúsított tiszteletlenségre utal, amelyet olyanok követnek el, akik —bár ismerik az épület eredeti rendeltetését— nem megfelelő módon viselkednek benne. (Szomorúan kell hozzátennünk, hogy a megfelelő viselkedésre való emlékeztetés igénye a mai napig jelen van a keresztyénységben és a zsidóságban is, amint azt számos, templomokban és zsinagógákban elhelyezett fölírat példázza.) Az imént idézett részlet egy terjedelmes gemara kezdetén szerepel, amelynek vége összhangban van az elejével:

Rabbijaink tanították, hogy a temetőket nem kezelhetjük tiszteletlenül. [Figyeljünk meg a nyelvi párhuzamosságot a gemara kezdetével!] Nem illik bennük marhákat etetni, vagy vízfolyást vezetni át rajtuk, vagy a füvet leszedni bennük [a misna zárómondatának párhuzama], és ha mégis leszedik, el kell égetni a helyszínen a holtak iránti tiszteletből.

Ismét semmi kapcsolat a világi szférával.

Az esetek többségében, amikor korai zsinagógák a Zeitlin által kimutatott formában világi feladatot látnak el, inkább különleges, mintsem köznapi esetről van szó. A polgári és vallási tevékenységek keveredése a mai napig folytatódik: gondoljunk csak a felekezetek által támogatott tevékenységek sokaságára, amelyek templomban vagy egyházi ingatlanban zajlanak! Hány egyházilag támogatott bolhapiac, teadélután, közgyűlés, előadás és hangverseny fér meg a templom épületében az olvasó gyülekezetén belül?

Hasonló megjegyzésekkel kísérhetjük a korai zsinagógák eredetével és természetével foglalkozó későbbi kutatást. Ellis Rivkin, Zeitlin egyik tanítványa „Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue: a Study in Historical Method [Sirák fia és a zsinagóga nemlétezése: tanulmány történeti módszerrel]”¹⁹ című munkájában továbbmegy a mentora által kijelölt ösvényen. Hangsúlyozza, hogy bár Sirák fia könyve, a Biblia deuterokanonikus iratainak egyike* több

¹⁹ *In Time of Harvest. Essays in Honor of Abba Hillel Silver.* Ed. D. Silver. New York—London 1963. 320–354. Jómagam nem jutottam hozzá ehhez a munkához: a fölhasznált adat egészében McKinnon művéből származik.

* A késői zsidó és a protestáns kánon szerint. *A ford.*

helyen tartalmaz hivatkozásokat a korabeli zsidó intézményekre, mégsem szól a zsinagógáról vagy a farizeusokról. Ebből Rivkin arra következtet, hogy mindkét fogalom későbbi eredetű. Alexander di Lella, Sirák fia könyvének Patrick Sekhan-féle fordításához²⁰ írott hosszú kommentárjában úgy találja, hogy

... biztonsággal következtethetünk arra, hogy Ben Szira i. e. 175. IV. Antiochos trónraléptének éve előtt halt meg, vagy legalább befejezte és közzétette művét a fenti időpont előtt.²¹

Bevezetőjében di Lella még megállapítja, hogy „a könyvben nem fedezhető fel semmi tartalmi rendszeresség vagy nyilvánvaló összehangoltság.” Ha ez a vélekedés helyes, úgy Rivkin tételét szintén valószínűnek fogadhatjuk el, de anélkül, hogy kényszerítő erejűnek kellene tartanunk.

Valójában mind Zeitlin, mind Rivkin eredményeit elfogadhatjuk anélkül is, hogy az e dolgozat bármely részét befolyásolná. A legkorábbi feliratok, amelyek zsinagógák létezéséről adnak hírt, nyilvánvalóan III. Ptolemaios uralkodásának idejéből (i. e. 247–221) származnak.²² Amennyiben —hogy elejét vegyük a hosszabb vitának— valaki bizonyítja, hogy a zsinagógák i. e. 150–125 körül tettek szert vallási jelentőségre, amint azt mindkét tudós igazolni véli, úgy az intézmény több mint egy és egynegyed évszázadon keresztül kellett, hogy fejlődjék, mielőtt Jézus megkezdte volna működését. És azt kellene föltételeznünk, hogy ebben az időszakban a zsinagóga vallási funkciója fokozatosan fölébe kerekedett a világinak, természetesen anélkül, hogy megszüntette volna az utóbbit. Az I. századi Theodotos-felirat tanúsága szerint zsinagógákat azért építettek, hogy bennük „olvassák a Törvényt és tanítsák a parancsokat.”²³ Sejtésem szerint a zsinagóga világi használatával való ismételt foglalkozás egyszerűen növelni fogja a bizonytalanságot anélkül, hogy továbbsegítené igyekezetünket az ima és a zsolttározás lehetséges szerepének megértéséig az ókori Izraelben.

Meg kell jegyeznünk, hogy efféle vitákban általában csak egy oldalról, az aggályos és pontos történész oldaláról hallunk érveket, aki a vallási hagyomány érvényességét latolgatja. Ez a szempont persze nélkülözhetetlen a tudományban. Ám sajnálatos, hogy oly kevéssé férünk hozzá a mélyen hívő emberek gondolkodásához, akik közt pedig sok kimagasló elme is akad. Egy jámbor, az írott és szóbeli Törvényben igazán járatos zsidó fonáknak találna

²⁰ *Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes.* (The Anchor Bible 39.) New York 1987.

²¹ Uo. 10.

²² Isayah M. Gafni: „The Historical Background”, in *The Literature of the Sages*. Ed. by Shmuel Safrai. Assen, Philadelphia 1987. 6. Fölöttébb hasznos összegzése a nagyobb korabeli áramlatoknak, bőséges irodalomjegyzékkel. A könyv a *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* sorozat része. Ugyanilyen hasznos Gafni hasonló című fejezete a sorozat másik kötetében: *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Ed. by Michael E. Stone. Assen, Philadelphia 1984. A tágabb témakört érinti a sorozat első kötete: *The Jewish People in the First Century*. Ed. by S. Safrai and M. Stern. Assen 1974.

²³ Reinach: „L'inscription de Theodotos”, *Revue des Études Juives* LXXI (1920) 46–56.

egy ilyen vállalkozást. Az ok egyszerű: a Tórát tilos úgy használni, „mint egy ástót”.²⁴ A Tórát önmagáért kell tanulmányozni, nem a történelmi kutatás kedvéért vagy anyagi érdekből. A *Pirké Avot* szerint (1,13) Hillél kijelentette: „Aki világi hasznot húz a Koronából [a Tórából], eltűnik.” A Talmud *Szuka* értekezése más szavakkal adja vissza ugyanezt:

*Van Tórája a szerető jóságának és van egy másik Tóra, amely nem a szerető jóságé? A Tóra, amelyet önmagáért tanulmányozol, a szerető jóságának Tórája, ámde a Tóra, amelyet külső készíttetésre tanulmányozol, nem a szerető jóságának Tórája.*²⁵

Ha egyrészt a történésznek törekednie kell arra, hogy különbséget tegyen valóság és fikció között a vallási hagyományban, akkor másrészt nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy a rendelkezésünkre álló eszközök, mint például a nyelvi elemzés, ritkán vezetnek megbízható eredményre. Legjobb esetben figyelmeztetnek a tévutakra és jelzik a valószerűségeket.

E tanulmány időbeli és társadalmi súlypontja

Miután kifejeztem kétségeimet a korábbi megközelítésekkel kapcsolatban, a soron következő témakör természetének meghatározásával folytatom gondolatmenetemet. Meglehetősen egyszerű fölvázolni annak időbeli keresztmetszetét: elsősorban az időszámításunk kezdete körüli négyszáz évvel foglalkozom. Ezen belül megkísérlem egy rövidebb időszakra, az i. e 50-től i. sz. 50-ig tartó periódusra helyezni a hangsúlyt. Sajnálatos módon az ekkorról fennmaradt emlékananyag oly szegényes, hogy a közelebbi tárgyat élesebben megvilágító ismeretekhez csak szélesebb időbeli mintát használva juthatunk.

Jóval nehezebb leírni a zsidó társadalomnak azt a részét, amelyet be kívánok mutatni. A korai zsidósághoz kötődő elsődleges források közül a legterjedelmesebb a *Talmud*, és különösen annak legkorábbi rétege, az i. sz. 200 körül kodifikált *Misna*. A továbbiakban a zsidók azon csoportjával foglalkozom, amelynek gyakorlata a Misnához vezetett. Ezt többnyire a farizeusokkal azonosítják,²⁶ holott a történészek figyelmeztetnek, hogy e föltételezés kevéssé bizonyítható. A Misna kiadói sem az azonosítást képviselik. Más források tájékoztatnak arról, hogy Gamálielel rabbi és utódai farizeusok voltak, de nem léteznek párhuzamos adatok például Hillélel, Sammájjal vagy más régi bölcsekkel kapcsolatban. Jellemző, hogy valahányszor a Misna nézetkülönbségeket említ a farizeusok, szaduceusok és boethusiánusok között, mindig a farizeus látásmód győzedelmeskedik. Ezért —tudomásul véve az adatok hiányos voltát, de összhangban

²⁴ *Pirké Avot* 4,7.

²⁵ *Szuka* 49b.

²⁶ Az azt találgató becslések, hogy a teljes zsidó népességnek mekkora része követett rabbinikus hagyományt, igen eltérők. Egyesek szerint a farizeus gyakorlat mértékadó volt, míg mások a csoportot csupán egynek tekintik több apró irányzat között. Még ha az utóbbi vélemény is a helyes, kétségtelenül ez az a csoport, amelynek szokásai a mai napig fennmaradtak. Vö. Gafni: „Historical Background” 7!

a közmegegyezéssel— úgy gondolom, hogy helyesen tekintjük a szóban forgó gyakorlat hordozóinak a farizeusokat. Nyilvánvalóan nincs módunkban összehasonlítani az időszámításunk kezdetén működő több különféle irányzat gyakorlatát, s ilyenformán ritkán fogok eltérni a kijelölt csapástól. Tanulmányom különbözni fog elődeitől abban, hogy inkább azt vizsgálja: mit tudhatunk meg időszámításunk hajnalának zsidó liturgikus zenéjéről és imájáról, mint azt, hogy mennyiben tájékoztat ez a keresztény rítus és ének kezdeteiről.

A Talmud jellege és történetisége

Miután hevenyészett vázlatot adtunk a szentség mai fölfogásának alapelveiről, azzal kell folytatnunk, hogy ugyanezt próbáljuk meg elvégezni a mintegy kétezer évvel ezelőtti fölfogás tekintetében. Mivel a Talmud komoly fölkészültséget igényel minden leendő olvasójától, indokoltnak tartom, hogy egy kissé terjedelmesebb kitérőt iktassak be azon olvasók kedvéért, akiknek nem volt még alkalmuk foglalkozni vele.

Nem egy Talmud van, hanem kettő. Ez megfelel az ókori zsidóság nagy központjainak: Izrael-Palesztinának (a „Jeruzsálemi”) és Babilóniának (a „Babilóniai”). Mindkettő tematikus rend szerint összekapcsolt dokumentumok gyűjteményéből áll. Közös bennük legkorábbi rétegük, a Misna, amelyet valószínűleg Júda Hanászi fejedelemnek, Jeruzsálem pátriárkájának égisze alatt foglaltak írásba 200 körül. A Misna hat szakaszba (*szedarim*) rendeződik, és minden szakasz számos további, összesen hatvankét értekezésre oszlik. Egy hatvanharmadik értekezés, az Atyák mondásai (*Pirké Avot*) a becslések szerint kevéssel későbbi eredetű; mind szerkezetében, mind nyelvezetében eltér az összes többitől. Hozzávetőlegesen egykorú a Misnával, de nem része annak több különféle *Barajtot*: ezeket gyakran „Az a tanítás ...”, „Egy Tana azt tanította ...”, stb. megjegyzés vezeti be.

A Babilóniai a két Talmud közül a teljesebb, és jóval ismertebb is. Ebben a Misna a *Toszefta*-val és a *Gemara*-val egészül ki. Mindkettő a Misnából indul ki: gyakran annak szabályait magyarázzák, de olykor apró részleteket érintenek. A *Gemara* témája nem azonos elődjével. A Talmudon belül még található különféle *midrasok*, magyarázó bővítmények, amelyek a szóban forgó tárgyat világítják meg. A Jeruzsálemi Talmud *Gemarája* nem olyan gazdag, mint babilóniai megfelelője, és csak harminckilenc értekezés maradt fenn belőle. A *Pirké Avot*-hoz fűzött palesztinai *gemara* a XIV. században még ismert volt, a *Makot*-hoz fűzött pedig a XVI. században. Mára mindkettő elveszett. A Jeruzsálemi Talmud *Gemarájának* kánonja valószínűleg lezárult 400 körül, míg a Babilóniai Talmudé 600 körül, I. Gergely pápa korában lett lezárva.²⁷ Mivel a Jeruzsálemi fordításban egészen a közelmúltig nehezen volt elérhető, és mivel a Ba-

²⁷ Cohen szerint (*Maccabees to the Mishnah*) a Babilóniai Talmud kánonját alapvetően 500 körül zárták le, de a végső írott kodifikáció még két-háromszáz évig várattott magára.

bilóniai kommentárja gazdagabb, „a” Talmudra való hivatkozások alatt többnyire a Babilóniait érthetjük. Mi is ezt a gyakorlatot követjük, ha nem jelezzük az ellenkezőjét. Az olvasónak tudnia kell még, hogy a Babilóniai héber kiadásai az elmúlt évszázadokban nemcsak a főszöveget tartalmazzák, hanem a nagyobb bölcsek magyarázatait is. Köztük a legkiemelkedőbb Rasi (Rabbi Slomo ben Jichak, megh. 1105).

A Misna kultikus, irányzatos és eszményített képet alkot egy megszentelt nép és egy megszentelt föld viszonyáról a mindkettőt megszentelő Istennel.²⁸ Bár a Misnának vannak történelmi, a múltat taglaló összetevői, semmiképpen sem történeti könyv. Nem foglalkozik az események időrendjével, oksági viszonyával. Kimerítően tárgyalja a gazdaságot, mégsem gazdasági szakmunka. Egyetlen társadalmi osztály áll a középpontjában: a zsidó vallású kisbirtokosoké. Más, Izrael földjén honos vallások képviselőinek csekély jelentőséget tulajdonít. Kézművesek, munkások, kereskedők és árusok elsősorban a paraszti kisbirtokhoz fűződő kapcsolatuknak megfelelően szerepelnek benne. A föld az, amit Isten megszentel. A nép az Ő meghagyására birtokolja és műveli a földet, és így kötelessége, hogy a termés bizonyos részét fölajánlja neki. A Misna a szociológia körébe tartozó dolgokra, mint a családszervezetre vagy a tisztaságra is kitér, mégsem társadalomtudományi értekezés. Lefektet törvényerejű szabályokat, de nem hasonlít egyetlen törvénykönyvre sem. Jellemző rá, hogy szóban hagyományozott összetevőket foglal magába, de nem földolgozatlanul, előre gyártott elemek módjára, valami vékony kötőréteggel helyezi őket egymás mellé. Miközben gyakran idéz hajdani nemzedékek tagjaitól, sokkal inkább saját nyelvén teszi ezt, mint a hivatkozott tekintélyekén. A Misnának saját tematikája és szerkezete van, még akkor is, ha a felszínes olvasó ezt gyakran nem veszi észre. *In medias res* kezdődik, minden bevezetés vagy témamegjelölés nélkül, és ugyanilyen módon fejeződik be, nélkülözve mindenfajta általánosítást vagy összegzést. Nem szólítja meg kimondottan a zsidók egyetlen körülírható csoportját sem. Nagy tudású olvasót föltételez, ezért elemi dolgokról sokszor nem tájékoztat. Rendkívüli mennyiségű tárgyra tér ki anélkül, hogy enciklopédikus igényű lenne. Nincs olyan értekezése, amely pontosan megfelelné e tanulmány tárgyának, de érintőlegesen nemritkán hoz olyan adatokat, amelyek számunkra nem érdektelenek. A Misna témabeosztása miatt egyes információk többször előfordulnak, de a szakértők megerősítik, hogy hangvételében, stílusában és szerkesztésében egységes mű.

²⁸ Nehéz korlátozott terjedelemben összefoglalást adni a misnáról, a Talmud legrégebbi rétegéről, és én megközelítőleg sem vagyok szakértője a témának. Kétlem, hogy többet olvastam volna a műből annak öt százalékánál. Másrészt viszont megismerkedtem olyan részeivel is, amelyek e téma szempontjából nem kiemelkedő fontosságúak, és több vele kapcsolatos előadáson vettem részt. Bőségesebb és alaposabb tájékoztatást remélő olvasóimnak Jacob Neusner könyveit ajánlom: *The Mishnah. An Introduction*. Northvale (N. Y.) 1989.; *The Talmud. A Closer Encounter*. Minneapolis 1991. Ezek jóval nagyobb részletességgel, ékesszólással és összemérhetetlenül nagyobb megalapozottsággal mutatják be azt a hátteret, amelyet itt föl próbálok vázolni.

A Misna számos kérdést vet föl a kezdő olvasóban. Mindenekelőtt probléma benne az időbeli elhelyezés, mind a teljes szöveg, mind az egyes részek tekintetében. Másrészt az olvasónak tudomásul kell vennie, hogy az irodalmi héber több terminus technicus-ának jelentése vagy elveszett, vagy elhomályosult. Harmadszor kihagyásos fogalmazással áll szemben, amely vagy az összefüggéseket érthetővé tevő kiadói megjegyzéseket igényel, vagy a témában járatos olvasót kíván meg, aki segítség nélkül is kiegészíti a hiányokat. E kérdéseket a következőképpen ajánlom megközelíteni.

Minden orthodox zsidónak hitbéli meggyőződése, hogy a Talmud azzal a szóbeli hagyománnyal azonos, amelyet Isten eredetileg a Sinai hegyén tanított Mózesnek, és amelyet azután szájról szájra adtak a nemzedékek. E tanítás kiegészül azzal a hittel, hogy minden múltbéli, ma élő és eljövendő zsidó nemzedék jelen volt a Sinainál tett kinyilatkoztatásban. Hasonló ez ahhoz a tapasztalathoz, amely szerint a húsvéti vacsora, a *széder* nem egyszerűen történelmi megemlékezés, hanem tényleges átélése az egyiptomi rabságból való megszabadulás eseményének. Noha az Írás különleges érdeklődést tanúsít a családfák iránt, annál kevésbé törődik az időrenddel. Az exegetikai hagyomány figyelmeztet, hogy a Tórában leírt események egymásutániségát ne tekintsük szigorúan kronologikusnak. A 114. zsoltárban, amely Izrael Egyiptomból való kivonulásáról beszél, a harmadik vers így hangzik: „Látá a tenger őtet, és elfutamodék, és a Jordán vize hátra tére.” A két esemény — a Vörös tenger (*Jam szuf*) kettéválása Mózes előtt és a Jordán hasonlóképpen csodálatos visszafordulása Józsuá előtt — közt eltelt idő úgy van ábrázolva, mintha egy szempillantásnál is rövidebb volna. Az Írás foglalkozik a történelemmel, de nem úgy, mint egy történelemtény. Ez nehézségek tömegével állítja szembe a történezt, és hasonlóképpen a Talmudnak a Sinai-hegyi szóbeli törvénnyel való azonosítása fölfoghatatlan a nem-zsidóknak és a vallástalan beállítottságú zsidóknak. Ráadásul mindkét Talmud bőven tartalmaz mondásokat és szabályokat, amelyek többé-kevésbé meghatározható korban élt történelmi személyektől származnak. Sőt, éppen ezek a tekintélyek — akiknek némelyike időszámításunk első két százada alatt vagy utána működött — többször ellentétes véleményeknek adnak hangot. A túlzások és a csodás elemek alkalmankénti megjelenése szintén gyanússá teszi a Talmudot a máshitűek előtt. Arról hallunk például, hogy a rengeteg állat levágása ellenére soha egyetlen légy sem volt látható a Templomban, vagy hogy mindig elég hely akadt és soha nem volt tömeg vagy tolongás a templom udvarában, holott az előírás megkövetelte, hogy a három zarándokünnepen minden izraelita gyűljék össze Jeruzsálemben.

Maga a Talmud aggályosan óvja saját történelmi hitelét. A *Pirké Avot* nyitómondatának rövidített változata a következőket írja:

Mózes átvette a Tant a Szináj hegyén,²⁹ és átadta azt Józsuének. Józsué átadta az Öregeknek, ezek meg a prófétáknak. A próféták átadták a Szent Gyülekezet

²⁹ A zsidó tudósok ezalatt kifejezetten vagy legalább részben a szóbeli Tórát, a Talmudot értik.

tagjainak. [...] Simon, az Igazságos, a Szent Gyülekezet egyik utolsó tagja volt. [...] Simontól, az Igazságostól Szochói Antigonosz vette át a Szóbeli Tan fáklyáját. [...] Tőle a cerédái Joszé ben Joezer és a jeruzsálemi Joszé ben Jochánán vette át a hagyományt. [...] Tőlük Jehosúa ben Práchjá és az árbéli Nitáj vette át a hagyományt. [...] Tőlük Jehudá ben Tábáj és Simon ben Sátách vette át a hagyományt. [...] Tőlük Smájá és Ávtáljon vette át a hagyományt. [...] Hilél és Sámmáj vették át elődeiktől a hagyományt. [...] stb.³⁰

A hagyomány nemzetségfáját kapjuk tehát, amely különféle bölcseknek tulajdonított mondásokban bontakozik ki. Az idézett bölcsek eszerint inkább saját, korabeli hírüket és tekintélyüket adták a Sinai-hegyét megjárt Mózeséhez, mintsem valami lényegében újat tettek volna az örökséghez.

Leszögezzük, hogy a történész nem veheti betű szerint komolyan ezt a le származási sort. Ha a hit ki is jelenti, hogy Mózes a Sinai-hegyi kinyilatkoztatásban a jövőről is értesült, egy a *chanuka* ünnepével foglalkozó részlet nem lehet korábbi a Makkabeusok győzelménél. A vidéki szertartásoknak a templom lerombolását követő változásait leíró szakasz pedig i. sz. 70-nél nem lehet régebbi. A *Pirké Avot* kezdete mindennek dacára igaz, amennyiben megmutatja, hogy maga a Talmud hogyan értelmezi önmagát: nevezetesen egy ősi hagyomány letéteményeseként. Mind a Misnában, mind a Gemarában igen ritka, hogy bármely szokás eredetéről szó essék. Amikor valamiről időben elhelyezhető bizonyítékot találunk, az olyan szokásról szól, amely a megadott időpontkor már érvényben volt. Ha szigorúan vesszük, terminus ante quem-ek sorozatával rendelkezünk. Másrészt a terminus post quem-ek a múlt homályába burkolóznak. Az aggályos történész bizonyíthatóan egyes bölcsekhez próbálja kötni az egyes mondásokat ahelyett, hogy „névértéken” fogadná el mindegyiket. De a redakció ideje (kb. 200) és a tanúk életrajza nem mond semmit a szokások eredetéről.

A tudósok jelentősen eltérhetnek a Misna időbeli vázáról kialakított véleményük szempontjából. John Smith például élesen támadja azon kollégáit, akik

kísérletet tettek arra, hogy az ismereteinkben jelentkező hézagokat a Misna és a Misna utáni irodalom liturgikus szabályainak egészen az első századig való visszavetítésével egészítsék ki.³¹

Mindazonáltal Talmud-kutatók következetesen másként nyilatkoznak a Misnával kapcsolatban: úgy tekintik, mint egy i. sz. 200 körül írásba foglalt párlatát annak a szóbeli hagyománynak, amely megelőzőleg többszáz éven keresztül fönállt. E hagyomány konzervatív természetű volt, jóllehet nyitott a változá-

³⁰ *Sámuel imája. Zsidó imakönyv. Új magyar fordítás.* Ford. Simon Sáróni. Chábád Lubavics Zsidó nevelési és oktatási egyesület. Budapest 1996. 287–288. — Az e bölcseket illető időrendi viszonyokról ld. Gafni: „Historical Background” 8.sk!

³¹ „Ancient Synagogue” 1f.

sokra. Nem kétséges, hogy időközben egyes elemek hozzáadódtak, míg mások eltűntek belőle.

Bár általában hozzávetőleges időpontokat is nehéz a fejezetek sokaságához rendelni, amennyiben nem kívánjuk a Talmud magyarázatait szószátyár képzelgéseknek ítélni, a feladatot vállalunk kell. A *Midot* értekezés például részletesen leírja a templom, tehát egy négy emberöltővel korábban lerombolt épület szerkezetét. Senki, aki a Misna leírásának korában élt, nem érdeklődhetett olyasvalakitől, aki valaha is megfordult a templomban! Semmi másról nincs tehát szó, mint egy a Kublaj kán háreméhez hasonlítható kegyes fantáziáról? Ellenkezőleg: többnyire elfogadott, hogy az értekezés meglehetősen történeti hitelességgel számol be tárgyáról. A *Tamid* értekezés a templomi szertartások bemutatásával foglalkozik, és föltételezett tevékenységeket ábrázol a leírását legalább 130 évvel megelőző korból. A *Ta'anit* nyitó misnájának negyedik fejezete a tóraolvasás naponkénti rendjét szabályozza vidéken, abban az időben, amikor a templom még állt. Az így kijelölt szakaszok igen rövidek és valószínűleg hétről-hétre folytatólagosak voltak. Ehhez képest időszámításunk kezdete idején a tóraolvasás szombatra, ünnepnapra, hétfőre és csütörtökre korlátozódott, és a szakaszok olvasásának ciklikus rendje kezdett megszilárdulni. Más fejezetek is vannak a szövegben elszórtan, amelyek a gyakorlat első századi megváltozására utalnak. Kiderül például, hogy az újévkor szokásos sófárfűvés gyakorlata megváltozott vidéken, miután a templomot lerombolták. Vanak viszont adataink ugyanezen gyakorlat korábbi létezéséről. Ugyanezt lehet mondani a szukoti *lulav*ról (pálma-, mirtusz- és fűzfaágak, együtt az *etro*ggal). Lehetséges megkérdőjelezni e részletek szavahihetőségét egyenként és általánosságban is, de a Talmud kb. 200 előtti érvényességét tagadó érvelés gyöngelábakon áll.

Korai adatok a farizeusokról

Ha igaz, amit a szakértők állítanak, hogy tudniillik a Misna a farizeus álláspontot közvetíti, akkor ennek az irányzatnak korábbi leírásait vizsgálva információkhoz juthatunk a szöveghez vezető szóbeli hagyomány formálódásáról. Sokatmondó részek találhatók Iosephus i. sz. 93–94-ben írott „Zsidó régiségek” (*Iudaiké archaiologia*) című művében.³² Iosephus az időszámításunk kezdetét övező kétszáz évben működő zsidó irányzatok között három alapvetőt különít el: a farizeusokat, a saducceusokat és az esszénusokat. A *haireseis* szóval írja le ezeket nem-zsidó kortársainak, amely kifejezés megközelítőleg „bölcseleti iskolák”-at jelent. Számos elemi nézetkülönbség különítette el ezeket az irányzatokat. Az egyik, amelynek döntő jelentősége volt, hogy

³² Az általam használt kiadás: *The Complete Works of Josephus*. Transl. by William Whiston. Kregel 1995. (Korábbi kiadások alapján.)

*a farizeusok igen sok olyan tanítást is hirdetnek a népnek atyáik örökségére hivatkozva, amely nincs megírva a mózesi törvényben, és ez az, amiért a szadduceusok elutasítják ezeket és azt mondják, hogy csak azokat a tanításokat szabad kötelezőnek tekinteniünk, amelyek az írott Törvény részei, és nem kell megtartanunk azokat, amelyek őseink hagyományából származnak [...]*³³

Iosephus hivatkozik ugyanerre a témára egy későbbi fejezetben is,³⁴ ahol az irányzat úgy szerepel, mint „zsidók, akik sokra tartják magukat az atyáiktól öröklött törvényben való jártasság miatt”. Ha e megállapítások elfogadhatók és értelmezhetők, akkor amellet szólnak, hogy létezett törvényeknek olyan szóbeli hagyománya, amely legalább három nemzedékre, tehát időszámításunk kezdetéig volt visszavezethető, de nagy valószínűséggel még tovább. Így a Talmud a szájhagyományos Tórának fogható föl. Elhamarkodott dolog lenne azt mondani, hogy Iosephus a Misna általunk ismert alakjára utal, és nem is állítanék ilyesmit. Azonban a fönti szemelvények körvonalaznak egy olyan hagyományt, amely az írásbeliségtől függetlenül folyamatosan létezhetett a II. században, és elérhető volt a Misna megszerkesztőjének vagy megszerkesztőinek.

Ugyanennek az időszaknak korábbi éveiből is találunk hasonló értelmű utalásokat az evangéliumok zsidó-keresztény nézetkülönbségekről szóló tudósításaiban. „Mert a farizeusok és mind a zsidók nem esznek, hanemha gyakran megmossák kezüket, ebben a véneknek rendelésüket követvén [kiemelés tőlem]. És a piacról is mikoron hazamennek, nem esznek, míg meg nem mosódnak. És sok egyéb dolgok is vannak, melyeket vettek, hogy megtartsák, mint a poharaknak mosását, korsóknak, ércedényeknek, nyoszolyáknak. Azután megkérdeék őtet a farizeusok és az írástudók: «Miért, hogy a te tanítványaid nem járnak a véneknek rendelésük szerint, hanem mosdatlan kézzel esznek?»” (Mk 7,3–5; vö. Mt 15,2) Jézus azzal felel nekik, hogy képmutatással vádolja a farizeusokat: elhanyagolják Isten alapvető parancsolatait —mint hogy „Tiszteld atyádat és anyádat!”— jelentéktelen részletek kedvéért. Ismételten ősi „törvények”-ről szóló tudósítással állunk szemben, és immár időszámításunk első éveiből. Különös jelentősége van e tanulmány szempontjából egy Máténál (23) olvasható, hosszú fejtegetésnek: „A Mózes székében ülnek az írástudók és a farizeusok.” (23,2) E részletet föltételezhetően képi és nem tárgyi értelemben kell vennünk. (Ugyanitt a 6. versben szó szerinti jelentésben áll, hogy „És a lakodalmakban a főhelyet szeretik, és a gyülekezetekben az első ülést.”) Ha így értjük, az azt jelenti, hogy a farizeusok Mózes szellemi tekintélyének örököseiként viselkednek, ez pedig egybehangzik a *Pirké Avot* föntebb összefoglalt nyitómondatával.

A Márktól vett idézetben (7) és más evangéliumi szakaszokban említett szabálynak föllelhető Misna-beli megfelelője is. A farizeus tanítás azt követelte az igaz zsidótól, hogy ételét a templom papjainak is parancsolt tisztaság

³³ 13. könyv 10. fejezet, 6. (281.)

³⁴ 17. könyv 2. fejezet, 4. vége (358.)

állapotában vegye magához. Ez a személyes tisztaságot éppúgy magába foglalhatta, mint az evéshez vagy iváshoz használt edények tisztaságát. A vonatkozó kifejezést („tiszta”) többnyire a higiéniaival kapcsoljuk össze, bár a lelki tisztasághoz több köze van, mint a fizikai szennyeződés meglétéhez illetve hiányához. Egy holttest érintése például tisztátalanságot von maga után. Noha az ilyesmi szükséges és elkerülhetetlen (és egészségben csak papi családok tagjainak tilos), ilyen esetben az érintettnek tisztító szertartáson kellett részt vennie. A férfi tisztátalanná válik a magömlés hatására, az asszony a havi vérzés idején és az azt követő héten. Az edény tisztátalan lesz, ha rovar mászik rá vagy valamely zsidóknak tiltott étellel érintkezik. Idézzé föl az olvasó, hogy amikor Dávid nem vesz részt Saul előtt az étkezésen, a király először tisztátalanságra gyanakszik; csak amikor a következő alkalmon is elmulaszt megjelenni, jön rá, hogy az ok más lehet!

Egy talmudi vita

A *Kelim* értekezés 25. misnája egy edény külső és belső oldala közti (és a megfogására alkalmas peremre vonatkozó) megkülönböztetéssel kezdődik. (Hasonló megkülönböztetések a Misna más részein is előfordulnak.) Az ide tartozó összefüggéseket behatóan vizsgálta Jacob Neusner „First Cleanse the Inside [Előbb tisztítsd meg belül]”³⁵ című munkájában. Az ő magyarázatára támaszkodom. Mivel az első mondatban nem szerepel időmeghatározás, a terminus ante quem kijelölésével kezdjük 200 körül. A következő két mondat egyedi kontextusba helyezi az elsőt, és bevezet egy rabbi Tarfonnak és Akivának tulajdonított vitába. Az előbbi azt állítja, hogy a szóban forgó tárgy alatt nagy, fából készült teknő értendő, az utóbbi úgy véli, hogy a szabály csészékre vonatkozik. A kor, amelyre a körülmények alkalmazhatók —és itt nincs okunk kételkedni az adatok hitelességében— a 100 körüli időszak: az eltérő értelmezések tárgyát képező utasítás így még korábbi eredetű kell legyen. Mindjárt ezután megtudjuk, hogy a tiszta illetve tisztátalan kéz kérdéséről van szó. Itt rabbi Meirnek és Joszének tulajdonított vélemények olvashatók. Mindkettejük 150 körül élt.

Meir és Joszé észrevételei nem voltak újdonságok a korukban. Egy későbbi fejezetben (*Kelim* 25.) egy harmadik századi bölcs, Jochanon állítja párhuzamba Joszé és Meír vitáját egy Sammaj és Hillél iskolája közötti nézeteltéréssel, amely a kézmosásnak és a bor vízzel való elkeverésének sorrendje körül támadt. (Alább még visszatérünk erre a szabályra.) Rabbi Joszé érvelésének logikája a Sammaj-féle iskoláét követi, míg rabbi Meír Hillél nyomdokain jár. Márpedig Hillél, a korai bölcsek közül talán a legnagyobb, kb. i. e. 30–i. sz. 10-ig élt. Természetesen nem azonosíthatjuk a történelmi Hillél személyét iskolájával, tehát tanítványainak és követőinek sorával. Másrészt viszont —ha nem fölté-

³⁵ *New Testament Studies* XXII (1975) 486–495.

telezzük, hogy tanítványai és követői újítók voltak— valószínűsíthető, hogy Hillél tanításait követték. Mint korábban jeleztük, Hillél és Sammaj is összekötő kapocsnak számított a hagyományban. A *Kélim* 25. részében vitatott szabály így általuk a farizeus hagyományhoz kapcsolódik, egy olyan mozgalomhoz, amely valószínűleg az i. e. II. század második felében indult meg. Az edények tisztaságáról rendelkező parancs homályos metaforákban jelenik meg Lukácsnál (11,39) és Máténál (23,25–26) is. Amikor a metaforák értelmezést nyerne, kitűnik, hogy Jézus elveti Sammaj iskolájának gyakorlatát, és az edények tisztaságáról folytatott vitát erkölcsi irányba tereli. A Misna tehát, amelyet 200 körül foglaltak írásba, legalább időszámításunk kezdetéig, de talán jóval régebbre is visszavezethető szokásokkal foglalkozik.

Egy további példa: közismert Salamon király ítélete a két asszonyról és a két újszülöttről, akiknek egyike meghalt. (1Kir 3,16–28) Ami vizsgálódásaink szempontjából érdekes, az nem az elbeszélés történeti hitelessége vagy annak hiánya, hanem az, hogy az elbeszélést írásban rögzítették időszámításunk kezdete előtt. Amikor a kiindulásul szolgáló jogi kérdés: az azonos tárgyra vonatkozóan azonos igényekkel föllépő peres felek példája fölmerül a *Bava Mecia* értekezés nyitó misnájában, az ottani döntés a bibliainak tükörképe, egyetlen fontos különbséggel. A Misna utasítása szerint a tárgyat föl kell osztani a peres felek között. Amikor a király azt ajánlotta, hogy osszák föl a gyermeket a két peres fél között, a valódi anya könyörgött, hogy ne így legyen. Maga a Misna nem íródhatott a 200 körüli időszak előtt, de alapelvei már több száz évvel korábban érvényben lehettek.³⁶

Általános értelemben megjegyezhetjük, hogy minden törzsi társadalom rendelkezik szokások és tilalmak meghatározott készleteivel. Ezeket a megfelelő szóbeli hagyományozás őrzi, többnyire figyelemreméltó pontossággal. Az írás közege külsődleges: ha a hagyomány külső erővel ütközik össze és fönnáll kihalásának a veszélye, akkor vehetik igénybe az írást, amennyiben létezik. Más esetben a kívülálló antropológus az, aki az írásbeliségről és az emlékek följegyzéséről gondoskodik. A leírás időpontja és a leírók életrajza viszont semmit nem mond a följegyzett gyakorlat koráról. Az izraeliták sivatagi vándorlásuk kezdetétől fogva fokozatosan építették ki saját társadalmi, jogi és rituális rendszerüket. Ezen rendszereket a szóbeli hagyomány tartotta fönn. Az ókor sémi népei —a könyvek létezése ellenére— nem könyvtárban tanultak. A tanítvány ehelyett valamely nagyra becsült mester lábánál ült, és itta annak szavait. Nemcsak saját tanítómestere tanította őt, hanem annak egykori tanítómestere, sőt tanítómesterének a tanítómestere (stb.) is. Ugyanezt a gyakorlatot követte Jézus is tanítványaival együtt. A folyamat máig megőrződött olyan közösségekben, amelyek az élőszt többre tartják a leírtnál. Az ókorhoz visszatérve: a *Pirké Avot*-ban megtaláljuk ennek az elvnek szabályba foglalását is. Itt három mondást olvashatunk, amelyeket a szöveg a nagytanács férfaiinak

³⁶ Neusner: *The Talmud. A Close Encounter* 10–17.

tulajdonít. A második azt mondja, hogy „<egy tanult ember> neveljen sok tanítványt”. Az olyan részletek kivételével tehát, amelyek bizonyíthatóan késői eredetűek, indokoltnak látom, hogy a Misna tanúságainak legnagyobb részét legalább a korai farizeizmus korára (kb. i. e. 125) érvényesnek tekintsük. Ami a későbbi Toszeftát és Gemarát illeti, ezeknek egyike sem teljesen önálló mű. Bár saját fölépítésük szempontjából is érdemesek a vizsgálatra, lényegükben a Misnából indulnak ki: magyarázni és részletekre vonatkoztatni igyekeznek azt a 200 után tovább virágzó szóbeli hagyomány alkalmazásával.

Fordítási nehézségek

A többi akadály, amelybe a kezdő ütközik, könnyebben legyőzhető. A második, amelyet e kitérőhöz fűzött bevezetőnkben említettünk, a nyelv és a fordítás kérdése. Zavarba ejtő lehet, hogy mennyi bizonytalanság gátolja az ősi szövegek megértését. A *Semini* hetiszakasz vége (Lev 11,1–47) azokkal a négy lábúakkal, halakkal és madarakkal foglalkozik, amelyeknek fogyasztása a zsidó népnek megengedett. Több parancs általános leírásokat ad, de pontos példák szintén szerepelnek. Ezek jelentik a mai kóserügyi előírások alapját. A madarak húsz faja számít utálatosnak. Föltételezzük, hogy az említett madarak többsége ragadozó volt. De a zsidó nép kiűzetése Izrael földjéről és szétszóródása szerte a világban oda vezetett, hogy az ókori Közel-Kelet jellegzetes faunájához kötődő szabályozások elvesztették megfeleltethetőségüket, így e madarak pontos azonosítása körül nézetkülönbségek alakultak ki. Ennek eredményeképpen fontos újabb fordítások elhárítják az értelmezés kérdését, és a fajok eredeti héber megnevezését közlik, jegyzetben tárgyalva a velük kapcsolatos, sokszor több száz évre visszanyúló vitákat.³⁷ Egy másik példa: a *caraasz* héber szót sokáig poklosságnak (leprának) fordították, noha a tágabb szövegösszefüggés erősen megkérdőjelezi e fordítás helyességét. (Ld. pl. *Tazria*, Lev 13,2 skk.) Ezsdrás könyvének Soncino-féle kiadásában (1,9) „harminc medence arany”-ról olvassunk. A hozzá fűzött jegyzetben azt látjuk, hogy „a fordítás találgatáson alapul”. A tájékozott kiadó ezután az *agartal* szó valószínű eredetéről és különféle lehetséges értelmezéseiről tájékoztat. A Talmudban a *magrefa* szó értelmezése egyszer valamilyen hangszer, másszor gereblye. Az újabb fordítások lapátnak adják vissza, vagyis olyan szerszámnak, amely a földre dobva erősebb hangot ad, mint egy gereblye. De még az evangéliumok fordításakor is előfordul egykét azonosíthatatlan szó. Márk 7,3 versének fordításához a *Revised Standard Version* kiadói szükségesnek látták a következő jegyzetet illeszteni: „Az egyik

³⁷ Ld. *Artscroll Chumash (Stone Edition)*. Ed. by Rabbi Nosson Scherman. Brooklyn 1993–1994. 600f! A *Tecavve* parasában (Kiv 28,17–20) Isten elrendeli, hogy *kohén gadol*-i (főpapi) minőségében Áron egy mellkorongot viseljen, amelynek értékes díszkövei Izrael tizenkét törzsét jelképezik. A drágakötnak iránt érdeklődő olvasó e szakasz számtalan értelmezését olvasva észre fogja venni, hogy a tudós kommentátorok nem értenek egyet e kövek azonosításában sem.

görög szó jelentése bizonytalan, így a fordításban nem szerepel.”³⁸ Nem tehetünk többet az ókori szövegek bizonytalan olvasatainak azonosításáért, mint hogy több fordításban ellenőrizzük a pontos jelentést.

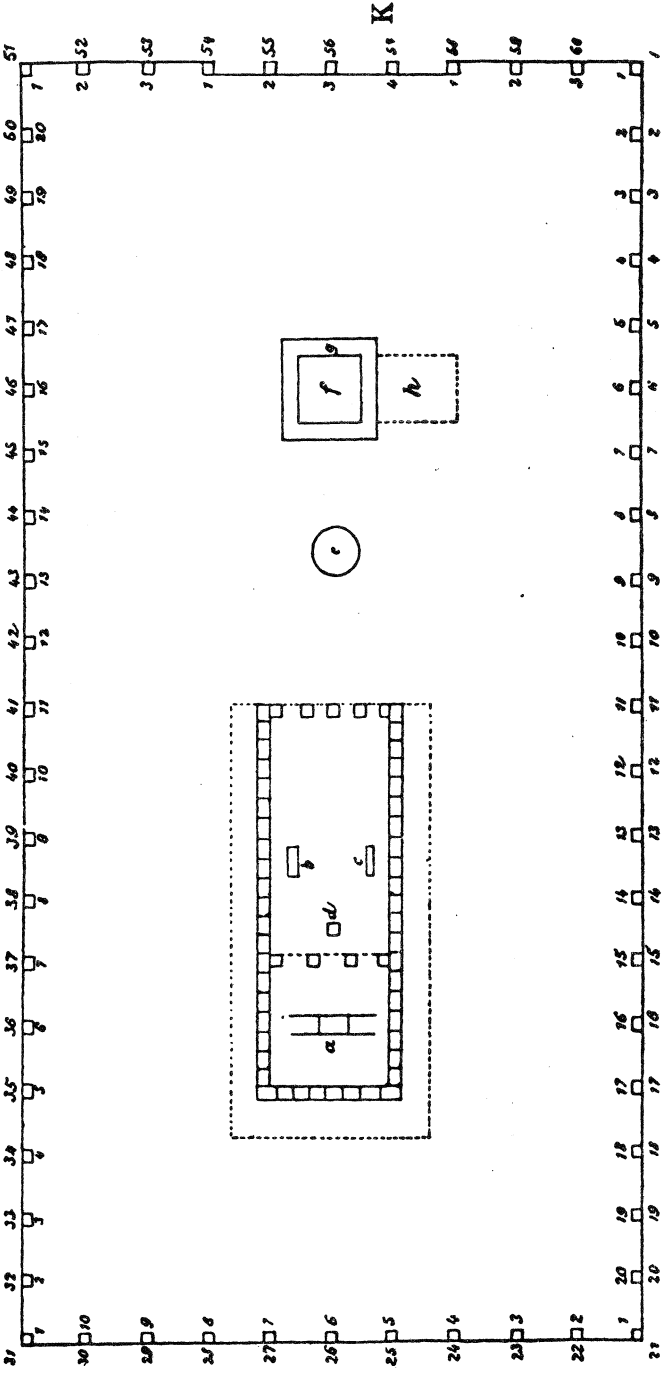
Kihagyásos stílus

A Misna és a Talmud értő olvasása végül a beavatott hallgatóságra épülő tömör, kihagyásos stílus iránti érzéket föltételez. Például az első értekezés, a *Berachot* (Áldások) így kezdődik: „Mikortól imádkozhatjuk az esti *Sema*-t? Akkortól, amikor a papok bemennek megenni a *teruma*-jukat, az első őrváltás végéig.” Jegyezzük meg, hogy a Misna nem közli a *Sema* szövegét, sem azt nem mondja ki, hogy a *Sema*-t el kell mondani, sem arról nem szól, hogy naponta hányszor kell elmondani! Mivel a *Sema* szövegei a Tórából valók, a szövegezés nem jelent problémát. De figyelembe véve, hogy a mai közösségi istentiszteleten a *Sema* kezdőmondata számos hozzáadással bővül, jogosan merülhet föl a terjedelem kérdése. A Misna azt sem tárgyalja, hogy milyen nyelven kell a *Sema*-t recitálni. (A kérdést hosszan taglalja a *Megila* értekezés első misnájának második fejezetéhez fűzött gemara, amely Eszter könyvének olvasásáról szól.) Az idézett Misna nem határozza meg kifejezetten, hogy gyülekezeti vagy magánimáról van-e szó, bár ez a szöveggörnyezetből kiderülhet. Mivel a *Sema* a Tórából származik, ésszerű arra következtetnünk, hogy a 2000 évvel ezelőtti lefektetés előtti *Sema* azonos volt a jelenlegivel, mégsem bizonyíthatjuk ezt a Misna szövegével. A Misna nem írja le, hogy a papok a házukba mennek be: ezt a kontextusból kell kiegészíteni. Nem magyarázza meg a *teruma* fogalmát sem. Ez nem jelent nehézséget azoknak, akik a szombati szolgálatot előírás-szerűen látják el, és tudják, hogy az Exodus hetedik hetiszakasa (*Semot*) a *Teruma*, és ismerik az alapfogalmakat. De máshitű olvasóknak kevésbé ismerős a szó, és nem találják meg a rendelkezésükre álló legújabb értelmező szótárak egyikében sem. Tanulmányában („In Search of Talmudic Biography [A talmudi életrajzok nyomában]” 15.) Jacob Neusner az olvasót segítve áldozati felajánlásnak fordítja a *teruma*-t, amely később papi élelmiszeradagot jelentett. A szöveg tehát föltételezi, hogy az olvasó tudja, mikor mennek be a papok házukba, hogy megegyék *teruma*-jukat, és hogy milyen tevékenység állhat kapcsolatban ezzel. Kik ezek a papok? És hogyan jutottak a *teruma*-jukhoz? Mindenekelőtt, a templomot megközelítőleg 130 évvel e szöveg írásba foglalása előtt lerombolták, és nem is volt remény arra, hogy a közeljövőben újjáépíthetik. Mikor volt az első őrváltás vége? Ezek viszonylag könnyen orvosolható nehézségek. De maga a főtí bekezdés példázza, hogy a hiányosan tájékozott olvasó milyen mértékben függ egy tanár vagy kommentátor segítségétől, ha ezt a két mondatot meg akarja érteni.

A Misna azon igénye, hogy az olvasó már otthonosan mozogjon a benne tárgyalt témák és összefüggések között, másképp, eredeti célkitűzésünkhöz közelebbi módon is bemutatható. A *Megila* értekezés (24a) megállapítja: „Az, aki a prófétai haftarát olvassa, megismétli a *Sema* előtti áldásokat is, és áthalad a frigyszekrény előtt, és fölemeli a kezét.” Ebből a mondatból megtudjuk, hogy szombattal vagy ünneppal foglalkozunk. Azt is tudjuk, hogy elmenni vagy áthaladni a frigyszekrény előtt azt jelenti, hogy valaki elmondja a *Tefilla*-nak (ima), *Amida*-nak (állás) vagy *Semoné eszré*-nek (tizennyolc <áldás>) nevezett áldássorozatot. A teljesebb megértéshez tisztában kell lenni azzal is, hogy az *Amida* nem egyetlen, rögzített szöveg, hanem egy szorosan összetartozó elemekből álló szövegcsalád. Az egyszerű, hétköznapi *Amida* névleg tizennyolc áldást tartalmaz (ténylegesen tizenkilencet), míg a szombati és ünnepi kevesebbet. Az *Amida* különböző formái a napnak, a napszaknak és az időszaknak megfelelően térnek el egymástól. (Pl. az esőért vagy harmatért szóló ima aszerint mondatik, hogy az éppen esik illetve hull-e.) Ugyanennek az értekezésnek egy korábbi részében a gemara megállapítja, hogy Simon Ha-pakuli (egy pamutkereskedő?) már Rabban Gamaliel előtt Javnéban elrendezte a tizennyolc áldást. (17b) Ebben az összefüggésben a hétköznapi változatról van szó és valószínűleg a *Semoné eszré* második részével, amely Jeruzsálem újjáépülését és a fogságból való hazatérést említi. Az ima kezdőrésze viszont a templomi szolgálathoz tartozott. A Simon Ha-pakuliról szóló tudósítás nem vonatkozhatik az ima egészére, legfőljebb szerkezetének kiegészítésére. És rendkívül nagy a valószínűsége annak, hogy a hétköznapra előírt formulák jóval későbbiek a szombatiaknál. A *Megila* 24a-hoz kell visszatérnünk, ha az ima szerepét kutatjuk időszámításunk kezdetének zsinagógáiban.

(Ford. Földváry Miklós István — folytatjuk)

É



D

A hajlék alaprajza (Riggenbach után)

- a) A frigyláda — b) A szinkenyér asztala — c) A menóra — d) A füstölögtető oltár —
- e) A mosdómedence — f) Az égőáldozati oltár — g) Az oltár párkánya.