

59-60.
SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

59-60.
SZÁM



RADÓ POLIKÁRP DR. A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI I. ÓSZÖVETSÉG



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



A
KERESZTÉNYSÉG
SZENT KÖNYVEI

I. ÓSZÖVETSÉG

IRTA

Dr. RADÓ POLIKÁRP

BENCÉS FŐISKOLAI TANÁR



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

BUDAPEST, 1928.

Nihil obstat.

Dr. Michaël Marczell
censor dioecesanus.

Nr. 2253.

Imprimatur.

Strigonii, die 10. Septembris, 1927.

Dr. Julius Walter
vic. cap.

Nihil obstat.

Dr. Florianus Kűhár
censor.

383/1927.

Imprimatur.

In S. Monte Pannoniae, 13. Maii 1927.

Dr. Remigius Bárdos
Archiabbas.

Kiadja a Szent István-Társulat.
Stephaneum nyomda és könyvkiadó r. t. Budapest.
Nyomdaigazgató: Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.



KÖNYV a művelt katolikus emberhez akarja közelebb juttatni a Szentírást. A szerző ezt a célt iparkodott mindig szem előtt tartani. Épen ezért, meg a könyv keretei miatt is, sok szakkérdést, első sorban irodalomkritikai és kronológiai részletkérdéseket, vázlatosan vagy sehogysem tárgyalhatott. Viszont ugyan ezen cél érdekében törekedett rámutatni a szent könyvek szépségére, próbálta azokat jellemezni. Így szükséges volt a szemléltetés, amelyet úgy iparkodott elérni, hogy mindent példákkal illusztrált.

A könyvben előforduló összes zsoltáridézetek a legjobb magyar zsoltárfordításból, *Sík Sándor*éból valók; az összes egyéb műfordításokat *Kurzweil Géza* rendtársam készítette. A kronológiában *F. X. Kuglert* (Von Moses bis Paulus, Münster i. W. 1922) követem. A bibliai nevek átírásában a Vulgatát tartottam mérvadónak; a közismerteket magyarosan, a többit latinosan használtam.

Az I. kötet, mely napvilágot lát, teljesen letárgyalja az ószövetséget, előrevetvén az egész Szentírás szövegtörténetét. A Szent István-Társulat szíves előzékenységből a II. kötet jövőre fog megjelenni és az újszövetség irodalomtörténetét, valamint befejezésül az egész Szentírás kánontörténetét fogja hozni.

Pannonhalma, 1927 május 1.

Dr. Radó Polikárp.

I. BEVEZETÉS.

1. A Könyvek Könyve.



MŰVELT népek irodalmaiban mindenütt feltalálja az összehasonlító vallástudomány a vallásos irodalmat, sőt «szent» könyveket. Az ókor népeinek : az egyiptomiaknak, babilóniaknak megvan a maguk vallásos irodalma, épen úgy, mint a klasszikusnak nevezett népeknek. A vallásos szellem, az örök isteni utáni vágyódás hozta létre a szent könyveket : a perzsák Avestáját, a hinduk Védáit, a kínaiak King és Su-ját, a rómaiak Libri Sibyllini-ját, a mohamedán Koránt. Amióta az ember a földön él, szükségét érezte az isteni kinyilatkoztatásnak, az Isten atyai vigasztalásának, feddő szavának. Ennek a szükségletnek, amely mélyen az emberi lélekben gyökeredzik, kifejezői a szent könyvek, a vallásos irodalmak.

Igy találkozunk az ókor népei között a zsidó néppel, amelynek körében szintén keletkeztek szent könyvek : az ó- és újszövetségi Szentírás. Ezek a könyvek azonban nem olyanok, mint a többi nép szent könyvei. Nem a szubjektív vallási szükséglet hozta őket létre, hanem *Istennek Lelke*, aki atyai irgalmában az emberiségen megkönyörült, törődött vele és isteni kinyilatkoztatás, kijelentés útján szólt hozzája. Épen ezért a zsidóság szent könyvei nem csupán nemzeti irodalmat jelentenek, hanem az emberiségnek könyveivé lettek, a kereszténység szent könyvévé, amely az egész világon elterjedt,

6 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

jobban, mint bármely más mű. Magasabb erkölcsi és vallásos nivón állanak ezek a szent könyvek, mint a pogány vallások szent iratai, mert Isten szól belőlük hozzánk, amint egy egyházatya mondja: Ezt a levelet mennyei atyánk írta hozzánk, akik távol hazánktól idegen földön bolyongunk, Mózes és a többi szent író pedig elhozták azt nekünk (Aranyszájú szent János: In Genes. hom. 2, 2.).

A kereszténység szent könyvei, — bár időben az elsőt az utolsótól kb. másfél évezred választja el, bár különböző kultúrkörzetekben keletkeztek, bár szerzőik Egyiptomban, Babilonban, Palesztinában, Hellasban írtak — mégis egy könyvet alkotnak: a Könyvek Könyvét. Az egységet a közös célkitűzés és a létesítő ok hozza létre bennük. A szent könyveknek a közös célja, amely körül mint tengely körül forog az ó- és újszövetség: a *megváltás gondolata*. «Ebben a világtörténelemben, amely a föld és az ég teremtetésével kezdődik, hogy az Istennek a földön eljövendő országával végződjék, a perspektívák ennek az egyetlen középpontnak kiemelését célozzák», mondja H. St. Chamberlain (H. Schell, *Jahwe und Christus*. Paderborn, 1905. 227). Valóban: a messiási ország előkészítésének gondolata végighúzódik az ószövetségben: a történeti könyvek megmutatják, hogy hogyan vezette Isten erős és céltudatos kézzel a kiválasztott népet, beleillesztve örök terveibe annak lázadó elpártolásait is, míg célját el nem érte. Az ószövetség így lett Szent Pál szava szerint Krisztushoz vezető kalauz, *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24.) De a Messiás alakját is mind világosabban és világosabban írják le az ószövetség prófétái, mint a Szűz Fiát, Dávid örökösét, Jahwe szolgáját, aki szenved népe üdvéért; mint a dicsőség királyát, aki előtt a pogány népek királyai is földre fognak borulni. Így azután a két szövetség hasonlít egy hegyhez, melyre a próféták lépésről-lépésre

felszállnak, a másik oldalon az evangelisták és apostolok leszállnak, míg a csúcson Krisztus áll és személyes tanítása ennek a felséges világtörténelmi összefüggésnek középpontját alkotja (M. Festugière, *Revue de Philos.* XIII, 802).

A Szentírás egységét továbbá létrehozza a szent könyvek létesítő oka: a sugalmazás ténye.

2. A szent könyvek sugalmazottsága.

A Szentírás könyveinek szerzője elsősorban Isten, másodsorban pedig mint eszköz a szent író, a hagiographus: ez a szentírási sugalmazottság lényege. XIII. Leó pápa így határozza meg a sugalmazottság mivoltát «Providentissimus Deus» kezdetű körlevelében: «Isten a szent írókat természetfölötti erejével úgy indította és készítette az írásra, írás közben úgy segítette őket, hogy mindazt és csupán azt, 1. *fogják fel helyesen eszüikkel*, 2. *írják meg hűen*, 3. *csalhatatlan igazsággal alkalmas módon fejezzék is ki*, amit Ő akart: különben nem Ő lenne az egész Írás szerzője.» (H. Denzinger, *Enchiridion symbolor.* 1921. nr. 1952.) A sugalmazottság tehát isteni cselekedetnek: a sugalmazásnak (inspiratio), eredője, és nem csupán abban áll, hogy Isten az írásra való elhatározásra a hagiographust ösztökélte és általánosságban adta meg neki az anyagot, amelyről írjon. A sugalmazottság nem jelenti azt, hogy a hagiographus mindennek ismerését, amiről csak írt, szoros értelemben vett isteni kinyilatkoztatásból (revelatio) tudta meg. A szent írók írtak akárhányszor oly tényekről, oly igazságokról, amelyeket a hagyomány útján tudtak, vagy amelyeket máshol olvastak; akárhányszor az illető forrást szószerint közölték. Ezekben az esetekben csupán tágabb értelemben vett kinyilatkoztatásról lehet szó: Isten sugalmazása alapján úgy látták, hogy ezeket az

8 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

igazságokat, tényeket meg kell írniok, vagy akár egyik-másik történeti forrást közölniök.

Igy pl. Szent Lukács azt írta le, amit azoktól tudott, akik maguk látták az evangéliumi eseményeket (1, 2); Szent Márk evangéliumát Szent Péter igehirdetése alapján írta. A Királyok Két Könyve gyakran idézi forrásául Juda és Izrael országainak évkönyveit (pl. I. Kir. 15, 7; 16, 20). A Makkabeusok II. könyvének szerzője pedig Jason öt könyvből álló művét — amely nem inspirált mű — egy könyvből álló művecskére vonta össze.

Látjuk tehát, hogy a *szoros értelemben vett* kinyilatkoztatás, amely mindig *természetfölötti módon* közölt igazságokat tartalmaz, és az inspiráció nem azonos fogalmak. A szent szerzők, amellet, hogy könyveik első-sorban való szerzője Isten, mégis valóságos szerzői művüknek: az inspiráció érintetlenül hagyta természetes írói készségüket. Ezért különböznek annyira az egyes könyvek egymástól stílus, nyelvezet, kifejezés-mód, szemléletesség, szónokiasság, költőiség szempont-jából és ezért lehet és kell a szent könyvekkel irodalmi szempontból is foglalkozni.

A sugalmazás és sugalmazottság létezése azonban bizonyításra is szorul. Minthogy erre a bizonyításra első helyen a Szentírást magát is szokás felhasználni, az a kérdés vetődik fel bennünk, nem követünk-e el elv-csúsztatást (*petitio principii*) azáltal, hogy a Szentírás sugalmazottságát a Szentírásból bizonyítjuk? Hiszen más vallások szent könyvei is állítják magukról, hogy az istenségtől származtak! Ha a problémát közelebről vesszük szemügyre, látjuk, hogy a Szentírásnál másképen áll a dolog. Midőn ugyanis a Szentírás sugalmazottságát bizonyítjuk, akkor a Szentírást, mint a bizonyítás egyik forrását, tisztán *történeti*, természetes szempontból tekint-jük. Az Egyház tanítói hivatala többek között ennek alapján mondja ki természetfölötti szempontból a sugal-

mazottságot. Az Egyház tanítói hivatala pedig, mikor ezt kijelenti, nem téved ; ezen hitünket pedig az apologetikus ténybizonyítékok — a csodák és jövendölések — alapozzák meg. Így tehát elvcúsztatás a mi esetünkben nem történik, midőn a Szentírásból is bizonyítjuk a Szentírás sugalmazottságát.

!A *Szentírás* ugyanis világosan tanítja saját sugalmazottságát. Krisztus Urunk és az apostolok az ószövetségi Szentírást gyakran ily kifejezésekkel idézik : «Isten mondja», a «Szentlélek előre megmondotta», pl. Mt. 22, 43—44 Krisztus ezt mondja : «Miképen hívja Dávid *Lélekben* Őt (a Messiást) Urának, mondván : Mondá az Úr az én Uramnak : Úlj az én jobbomon», ami idézet az ószövetségből (109. Zs. 1). Ők tehát meg voltak győződve arról, hogy a Szentírás szerzője elsősorban Isten. Az összes szent iratokról mondja továbbá II. Tim. 3, 16 : «Minden egyes Istentől sugalmazott írás (πᾶσα γραφή θεόπνευστος) használható a tanításra, a feddésre (πρὸς ἐλεγμὸν, vagy «a bizonyításra», ha a πρὸς ἔλεγχον szövegváltozat a helyes), az emberek javítására, az igazlelkűségre való nevelésre is». A Szentírásnak ez a helye, amely az összes szent könyvekről szól, megerősítést nyer a hasonló értelmű kijelentés részéről, amelyet II. Pét. 1, 20—21-ben olvasunk : «Az írásnak semmi jövendölése (προφητεία γραφῆς) nem jön létre úgy, hogy az saját (emberi) magyarázat ; mert nem emberi akarat hozott létre valaha jövendölést, hanem a Szentlélektől ösztökélve (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) beszéltek emberek Istenből».

A Szentírás ezen tanításának megfelelt az a *tisztelet*, amellyel a hívő lelkek kezdettől fogva a Szentírással szemben viseltettek. Az első századtól kezdve az apostoli atyák írásaiban épúgy, mint a szentatyáknál, a *Szentírás nevei* : szent könyvek, isteni könyvek, a Szentlélek szavai, mennyei könyvek. A szent könyvek *16 szer-*

zójének Istent tartják, az «Írásokat a Szentlélek írta meg»; az emberi szerzőt mintegy eszköznek tekintik, aki a sugalmazó Istenhez úgy viszonylik, mint a lant a zenészhez, aki azt pengeti, vagy mint a tollszár az íróhoz, aki azt forgatja. Az első keresztények az üldöztetések idején életüket is feláldozták, hogy a szent könyveket profán kezekbe ki ne szolgáltassák; akik azt mégis megtették (az ú. n. traditores), azokat egyházi büntetéssel sújtották. A szent könyveket bizonyos mértékig *személyesítették* is: így pl. az evangéliumos könyv, mint az Ur Jézus szimbóluma szerepelt: zsinatokon az evangéliumos könyvet, mint Krisztus helyettesítőjét, trónusra tették; egyes templomokban körmenetet tartottak virágvasárnapon, ahol az Ur Jézust jelképező evangéliumos könyvet díszmenetben vitték. A mostani római liturgiában is az evangéliumos könyvet csókolják, tömjénezik, esküszernek reátett kézzel: mindez a nagy tisztelet kifejezése. A keresztény ókor továbbá épen a Szentírás inspirált volta miatt úgy vélekedett, hogy e könyvben eleven isteni erő lakozik; Aranyszájú Szent János pl. azt mondja, hogy a gonosz lelkek nem mernek abban a helyiségben tartózkodni, ahol a Szentírást őrzik.

Ez a nagy, megkülönböztetett tisztelet ösztökelte a Szentírás másolóit arra, hogy minden más könyvnél díszesebben állítsák azt ki: finom pergamentre írták, akárhányszor bíborra festett alapra arany- és ezüst betűkkel. A könyvet bársonyba, selyembe, bőrbe kötötték, sokszor gyöngyökkel, drágakövekkel díszítették.

Ez volt kezdettől fogva az Egyház álláspontja; ezt hirdették egyhangúan az egyházatyák és egyházi írók. Mi sem természetesebb, minthogy a tanító Egyház is a Szentlélek vezetése mellett többször hittételként tanította a Szentírás sugalmazottságát. Az egyetemes zsinatok közül az I. konstantinápolyi zsinat (381) hittvallása már kimondja ezt a hittételt («hiszünk a Szent-

lélekben, ki a próféták által szólt») ; megújítja a firenzei zsinat 1441-ben («ugyanazon Szentlélek sugalmazása mellett beszéltek mindkét szövetség szentjei» Denz.¹³ 706.). A trienti zsinat 1546-ban mindkét szövetség szerzőjének az egy Istent vallja, («az ó- és újszövetség valamennyi könyvét, mivel mindkettőnek Isten a szerzője . . . , egyforma tisztelettel fogadja el» Denz.¹³ 783.). A mult században (1869—70) tartott vatikáni zsinat pedig legvilágosabban megformulázta azt, hogy miért kell szent könyveknek tartanunk az ó- és újszövetség könyveit : nem azért, mintha az Egyház adta volna nekik ezt a tekintélyt, vagy csupán azért, mert a kinyilatkoztatást hibátlanul, bár részben tartalmazzák, hanem azért, mert a Szentlélek által sugalmazottak és így Isten a szerzőjük (Denz.¹³ 1787).

3. A sugalmazottság terjedelme.

Miután általánosságban meggyőződünk a szentírási sugalmazottság létezéséről, meg kell még állapítanunk, hogy a sugalmazottság mire terjeszkedik és mire nem terjeszkedik ki. Két véglelet különböztethetünk meg : vannak, akiknél a sugalmazottság *helyes fogalma* már *elmosódik*, másrésről vannak, akik a sugalmazottságot *túlozva* annyira *kiterjesztik*, hogy minden egyes szót az Istentől magától meghatározottnak tartanak.

1. Az *inspiráció kiterjedésének túlságos megszorítása* már szórványosan a XIX. század előtti időkben is feltehető. Csak néhányat említünk: Rotterdami Erasmus, Holden, R. Simon, a protestánsok között Faustus Socinus, Grotius, Le Clerc, D. Whitby ; a probléma azonban teljességében csak a vatikáni zsinat utáni évtizedekben vetődött fel. A Keleten végzett ásatások feltárták épen a XIX. században Egyiptom és Mezopotámia ősi kultúráit. Nagy lendületet vett ezáltal az egyiptológia és

12 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

assziriológia szemszögéből végzett szentíráskutatás is. Mivel azonban a kép, amelyet ezen kultúrákról, történetükről, irodalmukról alkottak, még nagyon is töredékes volt, nagyon sok látszólagos ellenmondás merült fel a Szentírással szemben. Más oldalról is kerültek elő súlyos, szinte megoldhatatlannak vélt ellenmondások: az ugyancsak a XIX. században nagy lendülettel fejlődő természettudományok részéről. Már pedig az inspiráció kizárja, hogy tárgyi tévedés lehessen az inspirált szövegben, azon egyszerű oknál fogva, mert a sugalmazott részlet szerzője *Isten, aki nem tévedhet* és ezért tévedést sem tehet magáévá. Hogy tehát a keleti történelem és a természettudományok sok művelője által felhozott nehézségeket megoldják, a katolikusok között sokan akadtak, akik a gordiusi csomót azáltal vágták ketté, hogy a Szentírásban nem mindent tartottak Istentől eredőnek, sugalmazottnak. Így természetesen az olyan szentírási részletekről, amelyek, szerintük, nincsenek inspirálva, már bátran feltehetőek tárgyi tévedések is. Ennek az irányzatnak *balszárnnyához* tartozik Aug. Rohling és F. Lenormant, kiváló assziriológus (*Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880; műve indexre került). Ezek azt tartották, hogy a Szentírás csupán a természetfölötti tanokra, avagy hit és erkölcs dolgában inspirált. Lenormant felfogása a katolikusok között sok követőre talált (Feilmoser, Scholz, D'Hulst, a később modernista és aposztata A. Loisy). Az irányzat *jobbszárnnyához* a kiváló angol konvertita bíboros, Henry Newman (†1890) sorolható. Ő az inspirációt és következképpen a tévedhetetlenséget csupán a Szentírás egyes kis részeitől tagadta meg, amelyeket «obiter dicta»-nak nevezett. Ilyen «mellesleg mondott» dolog pl. szerinte, ha Judit könyve azt írja, hogy Nabukodonozor Ninive királya volt.

A harcok közepette az Egyház mondotta ki a döntő szót, mikor XIII. Leó a «Providentissimus Deus» körlevelet 1893-ban kiadta. A körlevél elítéli azok tanítását, akik az inspiráció terjedelmét bárhogyan is megszorítják. Mivel a látszólagos nehézségek a profán tudományok részéről azonban még mindig fennállottak, sokan egyet fordítottak az elítélt iskola tanain és így mégis megtartották azon véleményüket, hogy a Szentírásban tévedések is fordulhatnak elő. A körlevél utáni egyes kath. írók ugyanis tanították, hogy a Szentírás minden része, bármily kicsi, sugalmazott, ha autentikus. Míg azonban a körlevél előttiék nem ismerték ezt a fogalmat, ők azt tartották, hogy az inspiráció mellékes dolgokban a tévedést nem zárja ki. Így került felszínre a Szentírás *teljes igazmondásának problémája*. Ezen tévedésük igazolására valóságos kelléktárat állítottak össze maguknak. Így gyártották a különböző fogalmakat: a Szentírásban mythosok is lehetségesek, amelyek azonban megtisztultak a pogány elemektől (M. J. Lagrange O. P.); vannak a Szentírásban csak látszatra történeti, valójában költött elbeszélések, afféle szent regények (F. Prat); sőt vannak «hallgatag idézetek», amikor a Szentírás idéz valamely profán műből, amelyben tévedések is akadhattak, de az idézést egy szóval sem jelzi (F. Prat); a szent írók profán tudománya, szellemi horizontja koruké volt és mivel abban téves nézetek is voltak, az ilyen téves nézetek bekerülhettek a Szentírásba is (F. Hummelauer S. J., C. Holzhey); sőt, hogy megértsék őket, alkalmazkodni is kellett nekik koruk tévedéseihöz (N. Peters).

2. Az eddig tárgyalt két irányzatnál az inspiráció helyes fogalma annak megszorítása, vagy következményének (igazmondás) nem teljes elismerése miatt, elmosódott. Ezen irányzatokkal szemben áll, mint túlzás, a verbális inspiráció tana.

Az ellenkező nézetek között az *Egyház tanítása* körül-

belül középuton halad, bár nem lehet mondani, hogy a verbális inspiráció tanát katolikus ember nem tarthatja. Az Egyház a sugalmazottság terjedelméről röviden a «*Spiritus Paraclitus*» körlevélben tanítja állásfoglalását (XV. Benedek, 1920 szept. 15; Denz.¹³ 2186—8.). A sugalmazottság terjedelmének megszorítóival szemben a körlevél újra emlékeztetbe idézi XIII. Leónak erre vonatkozó szavait a «*Providentissimus*» encyclicából. A Szentírás e szerint minden egyes részletében sugalmazott; ez főképen azt jelenti, hogy magának a Szentírásnak kijelentései, ítéletei inspiráltak.

Megjegyzendő azonban: az Egyház ezzel nem tanítja azt, hogy a Szentírásban minden az Isten szava; hiszen az Írás sokszor idézi mások szavát, gonoszokét, dőre embereket (mint mikor a zsidók Jézusnak azt mondták: «Ördögöd van». Ján. 8, 48.). Világos, hogy az ilyen *kijelentések* nem a Szentírás véleményei; az inspiráció ebben az esetben abból áll, hogy *valaki* tényleg *mondotta* azokat a szavakat. Ha a szent író helyeslőleg idézi más szavait, akkor azok, mivel az inspiráló Isten, aki ezt a helyeslést sugallta, nem tévedhet — csalhatatlanul igazak. Így pl. Tit. 1, 12 Szent Pál Epimenides krétai költő egy sorát idézi: «A krétaiak örökösen hazudozók, gonosz állatok, lusta dögök», mivel pedig hozzáfűzi: «Ez a tanuskodás igaz», abból az következik, hogy a krétaiaknak tényleg megvoltak az Epimenides által említett hibáik. Hasonlóképpen kell gondolkoznunk a szent írók *szubjektív érzelmeiről* is: azoknak sugalmazott volta azt jelenti, hogy az illető szent írónak valóban megvolt, vagy megvan ez vagy az az érzelme, de azoknak ethikai értéke nem feltétlenül jó; pl. 30. Zs. 10: «A haragtól szemem elhomályosodott». Ugyanez áll, ha a szent írók kételkedésüket vagy tudatlanságukat fejezik ki, pl. I. Kor 1, 16: «Megkereszteltem Stephanas házáat is, hogy másvalakit megkereszteltem-e, nem tudom».

Azokról, akik a Szentírás *föltétlen igazmondását* egyes esetekben tagadják, a «Spiritus Paraclitus» körlevél ki-jelenti, hogy a Szentírásban tárgyi, valóságos tévedés nem lehet és nincsen : «Sz. Jeromos, ha még élne, szavai-nak éles nyilait röptené azokra, akik túlságosan köny-nyedén fordulnak az ú. n. hallgatólago idézetekhez, a csupán látszólagosan történeti elbeszélésekhez ; vagy akik a szent könyvekben bizonyos irodalmi műfajokat vélnek feltalálni, amelyekkel Isten igéjének teljes és tökéletes igazsága nem egyeztethető össze».

A körlevél tehát nem mondja ki azt, hogy a Szentírás-ban nem lehet oly *műfajokat* fellelni, amelyek akár egé-szen *költöttek* — ilyen pl. a mese vagy parabola — vagy hogy nincsenek benne idézetek — ilyen pl. II. Makk. 1, 1—9, hanem azt sürgeti, hogy nem szabad csupán egy meg nem oldhatónak vélt nehézség kedvéért ezeket fel-tételezni, hanem a dolog természete, vagy külső érvek alapján ezt alaposan bizonyítani kell. A *természettudo-mányok* okozta nehézségekre nézve pedig nem szabad elfelejteni, hogy ezekről már a «Providentissimus» kör-levélben nyilatkozott az Egyház.

Nevezetesen a szent írók úgy beszélnek sok *természetes jelenségről*, ahogy az ő korukban arról beszélni szoktak : mint pl. a Nap felkeléséről, lenyugvásáról, megállásáról, mintha a Nap a Föld körül keringene. Egészen természetesen nem lehet természettudományos tévedésnek minősíteni, ha a Szentírás pl. az állatok osztályozásában nem Linné rend-szerét követi, hanem a népszerű héber osztályozást. Ezért nem tévedés, hanem a kor állatosztályozásához alkalmazott beszédmód az, ha a denevért és a sáskát a madarak, vagy helyesebben repülő, szárnyas állatok közé, a nyulat a kérődző állatok közé sorolja a Szentírás. (Deut 14, 7. 18.)

Ugyanígy kell ítélni a Szentírás igazmondásáról a *tör-téneti eseményekkel* szemben a «Providentissimus» kör-levél szerint : tévedés, történelmi valótlan-ság azokban

a részekben, amelyek nem nyilvánvaló idézetek, a szent szövegekben nincsenek.

Nagyon sok látszólagos ellenmondás a szent könyvek és a keleti történelem kútfői között ma már elenyészett; sőt kezdettől fogva akadtak a keleti történelemmel foglalkozók között, akik szisztematikusan kidolgozták a Szentírás történeti adatait igazoló asszír-babiloni és egyiptomi felfedezéseket. A boldogemlékezetű Giesswein Sándor méltán írhatta egy könyve homlokára (Mizraim és Asszur tanúsága): «Lapidés clamabunt!» Manap már minden komoly tudós, valláskülönbőség nélkül, a szent könyveket történeti forrásnak tekinti; a katolikus álláspont csupán az, hogy más történeti forrásoktól eltérően, a Szentírásban történeti tévedések nem lehetnek, mert azokat az inspiráció kizárja. Meg kell gondolni, hogy a szent szöveg változásokon ment át az évezredek során, különböző nyelveken történő másolások miatt, hogy a sokszor tudatlan másolók számokat, neveket elhibáztak, felcseréltek, úgyhogy pl. az előttük érthetetlen név helyett egy előttük jól ismertet tettek; talán így került pl. Nabukodonozor Judit könyvébe.

Nem szabad elfelejteni továbbá, hogy a keleti történeti kútfőket hézagosan ismerjük és hogy az egyiptomi, asszír-babiloni krónikák tendenciózus jellegük miatt sokszor hallgatnak, vagy elferdítve beszélnek oly eseményekről, amelyeket a Szentírás másképpen mond el. Így pl. nem sokat számít, hogy az izraeliták kivonulását nem említik az eddig ismert egyiptomi kútfők, mert az egyiptomi nemzeti önérzetet, a király tekintélyét sértette. Ilyen eseményeket a keleti krónikás lojalitásának illett elhallgatni, és amint más példák mutatják, ezt bőven meg is tették.

3. Meg kell még emlékeznünk a *verbális inspirációról* is, amely, az eddig tárgyalt nézetekkel ellentétben, szélsőséges álláspontot foglal el. Már a középkori rabbinusok és a XVI—XVII. századi protestánsok közül is igen sokan tartották, hogy Isten sugalmazása alá tartoznak a kifejezések, sőt az egyes szavak is; eszerint a szent írók egyéniségének semmi tere nem maradt volna, ha-

nem csupán egyszerűen másolták azt, amit Isten mintegy diktált nekik. Ezt a túlzó felfogást vallották sokan a skolasztikus theológusok közül a XVI. század óta (Bañez, Gregorius a Valentia, Billuart, Schiffini, Merisi), a mult században pedig a neothomista iskola is bizonyos értelemben ehhez hasonló felfogást vallott.

Mint már mondtuk, nem mondható a katolikus hit szempontjából helytelennek. Az Egyház azonban nem tanítja, és a szentírástudománnyal foglalkozók között általánosabb a vélemény, amely szerint nem szükséges, hogy a Szentírás egyes kifejezései és szavai önmagukban véve sugalmazottak legyenek. Ez a *reál-inspiráció* tana, amely az inspiráció lényegét és a szent írók egyéniségét egyaránt tiszteltben tartja. A szavaknak sugalmazása ugyanis nem szükséges, mert egy dolgot, egy ítéletet, gondolatot sokféleképpen fejezhetünk ki úgy, hogy mindegyik kifejezésmód, szó alkalmas a gondolat megértetésére. Nyilvánvaló ez, ha költői és prózai módon fejezzük ki ugyanazt a gondolatot. A verbális inspiráció tanát elfogadva, furcsa volna az, hogy miért sugalmazott *ugyanaz* a Szentlélek Izajásnál fenséges szép költői szavakat és stílust, Jeremiásnál ellenben pl. póriasabb nyelvezetet, prózaibb kifejezésmódot: a reálinspiráció elfogadása esetében azonban teljesen érthető ez: Isten sugalmazta a gondolatokat és ügyelt arra, hogy alkalmas módon fejezzék azokat ki, de a kifejezésmód milyenségét, az egyes szavakat, ráhagyta a szent írókra, akik a feladatot saját egyéni tehetségük szerint oldották meg.

4. A sugalmazottságot teljesen elvetette a *bibliai racionalizmus*, amelynek bővebb tárgyalása éppen azért nem tartozik már tulajdonképpen a sugalmazásról szóló részbe, hanem a szentírástudomány történetébe. Nagy fontossága miatt azonban meg kell mégis röviden emlékezni róla.

A bibliai racionalizmus protestáns körökben született

meg. A XVI—XVII. században a legszigorúbban értelmezett verbális inspiráció tanát követték a protestáns írásmagyarázók. Ennek reakciójaként az angol deizmus és a francia felvilágosodottság racionalista eszméinek terjedése következtében a XVIII. század közepén megszületett a bibliai racionalizmus. Legvilágosabban először J. S. Semler (†1791.) hirdette. Lényege és egyúttal *πρωτον φεῦδος*-a a *természetfölötti* («transcendentális») *elvetése*. A racionalizmus tagadta ezért a *sugalmazást*: az ószövegség semmi egyéb, mint zsidó nemzeti irodalom, az újszövegség a Krisztusról szóló zsidó-hellenista irodalom. Tagadott minden *kinyilatkoztatást*: ezért nem lehet a Szentírásban szoros értelemben véve Isten szava, mindent szubjektív lelkesültségből, költői inspirációból vagy pathológikus exaltáltságból kell magyarázni; ezért nincsenek a Szentírásban igazi jövendölések sem. Tagadta a *csodák* lehetőségét: ezért keletkeztek, különösen az újszövegségi szentírástudományban, a racionalista magyarázó rendszerek (csalás, mythismus, szimbolizmus, természetes magyarázat). Mindennek eredményeképpen a szent könyveket teljesen *profán* könyveknek tekintette s az irodalmi és történeti kritika eszközeivel kezdette el vizsgálni őket. Eredményeivel tárgyalásunk folyamán fogunk foglalkozni.

A racionalizmus a protestantizmus nagy részét, a katolikus tudósoknak csak elenyésző töredékét hódította meg. Vele szemben áll a *konzervatív* irányzat (a katolikusok nagy része és az ú. n. orthodox protestáns tudósok), amely tudományos fegyverekkel védi a szentírástudomány egyes hagyományos tételeit a racionalisták ellen. A racionalizmus a keresztény hit alapjait döngeti és épen a protestáns vallásnak egyetlen fundamentumát képező Istenszavát rántja ki annak talpa alól. Sok kiváló tudósna tisztnálátását zavarták meg a racionalista előítéletek, egyoldalúan nagyra duzzasztotta a szentírás-

tudományban az irodalomkritikát az irodalmi méltatás, elmélyedés rovására. Másrészt tagadni nem lehet, hogy tudományos szempontból kétségtelenül sok haszna volt, mert sok problémának felvetésével a fogalmak tisztázását elősegítette.

4. A szent könyvek elnevezése.

A Szentírást az *újszövetség* «szentiratoknak» (ἱερὰ γράμματα II. Tim. 3, 15; γραφαὶ ἀγίαὶ Róm. 1, 2), «Isten szavainak» (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ Róm. 3, 2), az ószövetséget «törvénynek» (νόμος I. Kor. 14, 21) nevezi. Az újszövetségben leggyakrabban elnevezés az emphatikusan használt «az írások, az írás» (αἱ γραφαί, ἡ γραφή pl. Mt. 21, 42; Ján. 10, 35).

Az *ószövetség* a Szentírást «könyvtekercsnek» (megillath sēfer Zs. 39, 8), «könyveknek» (Dán. 9, 2), «szent könyvnek, szent könyveknek» mondotta (I. Makk. 12, 9; II. Makk. 8, 23). Ugyanezt a nevet használja Flavius Iosephus és a zsidó rabbinus írók is a Talmudban (kithbē haḳḳōdeš) és ugyanebből a névből lett a latinul beszélő keresztények között használatos név: Biblia (eredetileg a görögnek megfelelően biblia, -orum, a XIII. századtól biblia, -ae).

Az elnevezés azután sok *modern nyelvbe* is utat talált (olasz : bibbia, francia, angol : bible, német : Bibel, magyar : biblia, eredetileg bibilia), akárcsak az újszövetségből merített elnevezés : Szentírás (olasz : Scrittura Santa, francia : Écriture sainte, angol : Holy Writ, német : Heilige Schrift, szláv : Sveto pismo).

A Szentírás *későbbi* nevei közül érdekesek a Tertullianusnál előforduló «instrumentum» elnevezés, amely a latin jogi irodalomnak műszóhasználata szerint (pl. Ulpianus Dig. 2, 14, 35) okmányt jelent. Tertullianus sokszor használja ezt a kifejezést (pl. instrumentum utriusque Testamenti, instr. evangelicum = az evangéliumok, instr. apostolicum = Szent Pál levelei). Szent Jeromos «divina bibliotheca»-nak nevezi a

Szentírást; Cassiodorus pedig a Justinianus-féle törvénygyűjteményből vett kifejezéssel «sacrae pandectae»-nek. A későbbi zsidóságnál használatos az «olvasmány» (ham-mikrá') elnevezés, amely a mohamedán vallás szent könyvének: al kur'an nevében is felfalálható (W. Fell 2).

A szent könyvek gyűjteményének *tudományos* műszava a «kánon» név. A κανών szó görög íróknál eredetileg nádszálat, botot, vonalzót jelentett; átvitt értelemben példát, szabályt. Az újszövetség nyelvhasználata szerint (Gal. 6, 16; Fil. 3, 16; 2 Kor 10, 13), a cselekvés normáját értették e szón. Az egyházi írók kánonnak mondták az Istentől kinyilatkoztatott és az Egyházban tovább hagyományozott és hirdetett tanoknak rendszerét (Alexandriai Kelemen: κανών της ἀληθείας, της πίστεως, της ἐκκλησιᾶς — az igazságnak, hitnek, Egyháznak kánonja). Mivel pedig a kinyilatkoztatásnak a Szentírás is forrása, természetes volt, hogy a szent könyvek gyűjteményét is kánonnak hívták. Origenesnél már a kánon, kanonikus könyv kifejezés abban az értelemben fordul elő, amelyben azt ma is használjuk (In Jos. 15, 6; Prol. in Cant. Cant., in Mt. 27, 9): a *kánon az Istentől sugalmazott könyveknek gyűjteménye*. A III. századtól kezdve ez a kánon szó jelentése biblikus értelemben.

5. A Szentírás felosztása.

A *kereszténység* felosztása szerint a Szentírás könyvei két csoportba tartoznak: ó- és újszövetség. A Kr. u. III. század óta általánosan használt ez az elnevezés; alapja a héber *berith*, melyet a LXX διαθήκη-nek fordít (végrendelet, Testamentum), értelme azonban nem ez, hanem élők között kötött szerződés, *szövetség* (Akylos: συνθήκη). A kereszténység az ószövetségbe 44, 45, vagy 46 könyvet, az újszövetségbe 27 könyvet sorol. Sz. Ágoston (de doctr. christ. II., 8) és I. Ince (ad

Exsup. Tolos.) 44 ószövetségi könyvet ismer, mert Jeremiás könyvét, a Siralmakat és Baruch könyvét egynek veszi. Ha mindhárom könyvet külön számláljuk, akkor 46 könyvet kapunk. Ha pedig a trienti zsinat számlálását követjük, amely egy könyvnek veszi Jeremiást és a Siralmakat, 45 könyv van az ószövetségben. Ezen különböző számlálási mód szerint tehát a Szentírás 71, 72 vagy 73 könyvből áll ($44 + 27$, $45 + 27$, $46 + 27$).

A Szentírásba tartozó könyvek katalógusát nem történeti keletkezésük sorrendjében, nem is műfaj szerint csoportosítva, a *trienti zsinat* a következőképpen állapította meg. (Sess. IV. 1546 ápr. 8. Denz.¹³ 784.)

«Ószövetség: Mózes 5 könyve, azaz: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; József, Bírák, Ruth, Királyok 4 könyve, Krónikák 2 könyve, Ezdrás első könyve és a második, amelyet Nehemiásnak mondanak, Tóbiás, Judith, Eszter, Jób, Dávidnak 150 zsoltárból álló zsoltároskönyve, Példabeszédek, Prédikátor, Énekek éneke, Bölcsesség könyve, Ecclesiasticus (Jésua Sirák fia könyve) Izajás, Jeremiás Barucchal együtt, Ezekiel, Dániel, a 12 kis próféta, azaz: Ozeás, Joel, Ámosz, Abdiás, Jónás, Mikeás, Nahum, Habakuk, Szofoniás, Aggeus, Zakariás, Malakiás; a Makkabeusok két könyve, első és második. — Újszövetség: A 4 evangélium, Máté, Márk, Lukács és János szerint; a Lukács evangélistától megírt Apostolok Cselekedetei; Pál apostol 14 levele: a rómaiakhoz, kettő a korinthusiakhoz, a galatákhoz, az efezusiakhoz, a filippibeliékhöz, a kolosszabeliékhez, 2 a thesszalonikaiakhoz, 2 Timotheushoz, Tituszhhoz, Philemonhoz, a zsidókhoz; Péter apostol 2. János apostol 3. Jakab apostol 1. Judás (Tádé) apostol 1 levele és János apostol Titkos Jelenések könyve.»

A szentírástudomány keresztény művelői a középkortól kezdve a Szentírás könyveit három csoportra osztják: történeti, tanító (didaktikus) és prófétai könyvekre. Ez a műfajok szerinti csoportosítás azonban nem mondható pontosnak, mert a Szentírás némely könyvei szorosan véve egyik csoportba sem sorozhatók.

Az ószövetségből történetiek a trienti zsinat katalógusában az összes könyvek Eszterig, hozzáadva még a Makkabeusok két könyvét; a tanító könyvek közé számítják Jóbót az Ecclesiasticusig; prófétái a többi könyv. — Az újszövetségből történeti könyv a négy evangélium és az Apostolok Cselekedetei; tanító könyvek a levelek; prófétái a Titkos Jelenések könyve.

A kereszténységtől eltérő a zsidóság felosztása, amely teljes terjedelmében a Talmudban található fel először (Baba bathra 14b). A Szentírás (természetesen szerintük csak az ószövetség) három csoportra oszlik: a Thōrā (törvény), Nebiim (próféták) és Kethubim (írások) osztályára.

A Thōrā: Mózesnek öt könyve. — A Nebiim két-féle: *korábbi próféták*: ide tartoznak József, Bírák, Sámuel két, Királyok két könyve; *későbbi próféták*: Izajás, Jeremiás, Ezekiel, a tizenkét kis próféta. — A Kethubim-csoportba a Zsoltárok, Példabeszédek, Jób, Énekek éneke, Ruth, Siralmak, Prédikátor, Eszter, Dániel, Ezdrás, Nehemiás, Krónikák két könyvét sorolják.

Az utolsó csoportból a liturgikus használat miatt egy alcsoportot szakítottak ki: a hámēs megillőth (öt tekeres): Énekek éneke (husvét ünnepén olvasták fel), Ruth (pünkösd), Siralmak (Ab 9. a templom pusztulásának gyászünnep), Prédikátor (sátoros ünnepek), Eszter (Purim ünnepe). A zsidók a Kr. u. III. század óta (és nyomukon a XVI. század óta a protestánsok) egyes könyveket kirekesztettek az ószövetségi Szentírásból: *Baruch, Tóbiás, Judith, Makkabeusok I. és II. könyve, Sirák fia könyve, a Bölcsesség könyve*, továbbá Eszter (10, 4—16, 24.) és Dániel (3, 24—90; 13; 14.) egyes részeit. Ezeket a könyveket *deuteroakanonikusoknak* (másodkánon), a többit *protoakanonikusoknak* (elsőkánon) nevezzük. A másodkánon könyvei azonban époly sugalmazottak, mint az elsőkanon könyvei.

6. A Szentírás beosztása.

A Szentírás egyes könyveinek szövege eredetileg nem volt fejezetekre osztva. Nyelvtani és főképen liturgikus

okokból már a zsidók a Tórát 54 paraša-ra osztották (a Kr. u. III. században), amelyeket azután szombatontként sorjában felolvastak. A Nebiim («próféták», azaz Józsuétól Malakiásig) könyveiből csak azokat a részeket, perikópákat jelölték meg, amelyeket az istentiszteleten felolvastak; ezen perikópák neve: haftara. Később az egész ószövetséget felosztották 446 fejezetre: sedārīm, ez a beosztás különbözik a parašákra és haftarákra való és a keresztény fejezetbeosztástól. — Versekre (pesukim) a zsidók a legrégibb kéziratokban csak a költői könyveket (Zsolt., Jób, Péld.) osztották be (X. század); a XII. századtól kezdve az egész ószövetséget. Ezek a zsidó versek a nálunk használatos verseknek felét vagy harmadát teszik csupán.

Az *újszövetség* görög szövegét is, akárcsak a zsidók az ószövetségét, liturgikus okokból kezdték beosztani, hogy ezzel megjelöljék az istentisztelet alkalmából felolvasandó perikópákat. Ezen próbálkozásoknál fontosabb Eusebios, caesareai püspök († 340) beosztása, amely már tudományos célból készült; ő is azonban csak a 4 evangéliumban különböztetett meg apró fejezetkéket (κεφάλαια). A versbeosztás őse a görög szentíráskéziratokban az ú. n. *kolometrikus* és *stichometrikus* írásmód, amelyet az antik könyvészettől tanultak el a keresztény könyvkiadók. A III. századtól szokás volt már a kódexek szövegében értelem szerint minden mondatot külön sorban leírni; később, mert ez a pergamen drágasága miatt költséges írásmódnak bizonyult, az értelem szerint beosztott szöveg verseit pontokkal és vonalakkal választották el egymástól (kolometria). A VI. századtól pedig általánossá vált a görög kódexekben a térfogat szerinti sorbeosztás (stichometria). Gazdasági okokból ugyanis a könyveket egy hexaméter hosszúságú kb. 36 betűből álló versekre (στίχος) osztották és a könyv végén jelezték az ekként nyert stichosok számát. Így azután

könnyen lehetett ellenőrizni a másolót, nem hagyott-e ki a leíráskor egyet-mást és ki lehetett számítani a bérét és a könyv árát.

A *manap* használt fejezet- és versbeosztás azonban az eddig felsoroltaktól különböző. A gondolatot vették csupán át a régiektől, magát a beosztást azonban nem. Az ó- és újszövetség latin szövegét a manap is érvényes *fejezetekre* (caput) Stephanus Langton, a párizsi egyetem kancellárja, majd canterburyi bíborosérsek († 1228) osztotta. Hugo a S. Chaire dominikánus bíboros († 1263) ezeket a fejezeteket hét részre osztotta, amelyeket betűkkel jelölt meg (a, b, c, d, e, f, g). A fejezetbeosztás a XVI. század első negyedében utat talált a görög és héber nyomtatott szövegekbe is, és azóta katolikusok, zsidók, majd később a protestánsok egyaránt használják. Ugyanígy egyformán használatos a modern *versbeosztás*, amelyet Robert Estienne párizsi könyvnyomdász és kiadó 1557-ben, részben a régi pesukīm és stichosok alapján a latin szövegbe bevezetett. Ezt a XVI. század óta általános versbeosztást az Egyház liturgikus könyveibe csak 1920-ban vette föl. (X. Piustól reformált Missale 1920. júl. 25.), addig a régi Hugo-féle betűbeosztás volt használatos az Egyház hivatalos liturgikus könyveiben.

II. A SZENT KÖNYVEK SZÖVEGÉ- NEK TÖRTÉNETE.



HETVENKETTŐ közül egyetlenegy szent könyvnek sincs meg eredeti kézírata, úgy, amint a szerző kezéből kikerült (autographon). Ha megvolnának, akkor egyszerűen azok alapján lehetne szövegkiadásokat készíteni. Minthogy azonban az ó- és újszövetség egyetlen könyvének sem maradt fenn az eredeti kézírata, az eredeti szöveget kritikai munkával kell helyreállítani. Hogy ennek a munkának műhelyébe is bepillantassunk, foglalkoznunk kell az *anyaggal*, amelyre a szent könyveket írták, a különböző *írásokkal*, amelyekben megírták a szent iratokat és a szentírási *nyelvekkel*, hogy ezek után megállapíthassuk a *héber*, majd a *görög* szöveg történetét és a szövegkritika feladatait. Mindez az *eredeti* szövegre vonatkozik. Utána még a régi *fordításokat* tárgyaljuk, amelyeknek szintén nagy szerepük van a Szentírás szöveg-történetében.

A) A szent könyvek eredeti szövege.

1. A szent könyvek anyaga.

A Szentírás zsidó írói olyan anyagra írtak, amelyet a környező népek használtak. Ezen anyagok a következők :

1. *Papyrus*. Az egyiptomi kultúrkörzetben jött létre, már az óbirodalom idején (3000—2200) gyártották és még a görög-római világban századokkal Kr. után is használták. A Nilusban tömegesen tenyésző papyrussás

(*Cyperus papyrus* L.) belét hosszában felszeletelték egész vékonyra és ezeket egymás mellé rakták, majd ezekre ismét keresztben másokat raktak, összeragasztották, összepréselték és lesimították. Így jött létre a papyruslap. Több lapot hosszában összeragasztottak (tekercs) és azt egy pálca körül felcsavarták. A papyrusok lelőhelyei a sírok: ezekben maradt meg a szárazság miatt legjobb karban a papyrus (a legrégebbi fennmaradt papyrus valószínűleg 2600-ból való), további lelőhelyek: a házak romjai és az ókori szemétdombok. A papyrusra nádszállal írtak, amelynek végét rágással ecsetté változtatták. A tinta fekete (korom és gummioldat) vagy vörös volt. A papyrusok néha nagyon hosszúak; így pl. a Pap. Harris (London) 40 m, a Pap. Ebers (Lipcse) 20 m hosszú. A héber papyrustekercsek átlag 30 nyomtatott oldalt tartalmaznak. A római világbirodalom minden részén elterjedt az egyiptomi eredetű találmány; ebben a korban kezdtek kis papyruslapokból mai értelemben vett könyveket készíteni és ahhoz a nádszálat meghegyezni és a mai tollhoz hasonlóan bevágni. Mózes és az Egyiptomban tartózkodó zsidóság már ismerte a papyrust; manap nevetséges Voltaire azon állítása, hogy Mózes nem írhatta meg a pusztában műveit, mert abban az időben még kőre, ónra, fatáblára írtak, azt pedig a pusztában nem tudott szerezni (*Traité de la tolerance*). Az ószövetség legrégebbi szent könyveit legnagyobb részben bizonyosan papyrusra írták, az egyiptomi és föníciai analógia szerint (N. Peters, *Text d. A. T.* 8, 13). Az újszövetség könyvei írásához biztosan használták a papyrustekercset (II. Ján. 12).

2. *Állatbőr.* Hogy az egyiptomiak a papyrus mellett néha állatbőrt is használtak, az bizonyos. A zsidóknál is ismeretes volt ez az írásra alkalmas anyag. Cornill (*Einl. A. T.* 314), Kortleitner (*Archaeol. bibl.*² Innsbruck, 1917, 606) szerint ez volna a legrégebbi íróanyag. Egyetlen érv: sēfer («könyv») etymonja «lesimított dolog», amely-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 27

ről Num. 5, 23 szerint az írást le lehetett mosni. Ám ez egyformán áll a papyrusról is. Hogy az állatbőrt használták egyébként a zsidók, az biztos : Jer. 36, 23 szól oly könyvtekercsről, amelyet késsel kell szétvagdalni, holott a papyrust el lehet szakítani. Az állatbőr finoman preparált formája a *pergamen*, amelyet feltalálásának helyéről nevezték el (*μεμβράναι περιγμαιναι*), mert a kisázsiai Mysiában, Pergamon városában gyártották először a Kr. e. II. sz. elején. Sz. Pál használt pergament is (II. Tim. 4, 13). A pergament is használták tekercsalakban, mint a papyrust, de épen a pergamen használatánálleggyakoribb a kódexformátum, amely az ókor végén a tekercsformátumot ki is szorította. Szentírási kézirat papyruson csak töredékesen van ; a legrégibb *megmaradt* kéziratok pergamenre vannak írva. A pergamen drágább volt a papyrusnál, de tartósabb és többször le lehetett mosni vagy vakarni. Az olyan pergament, amelyre ekként még egyszer írtak, rescriptusnak vagy palimpsestnek nevezik. A láthatatlanná tett első írás fotografálását újabban Kögel Ráfáel O. S. B. fedezte fel.

3. A *papír* Kína találmánya és mint ilyen, Közép-Ázsiában is elterjedt már, mikor Samarkand eleste után (704) az arabok is megismerik. A VIII—IX. század folyamán kerül arab közvetítéssel Európába, Bizáncba ; a mórok közvetítésével Spanyolországba. A középkor vége felé kiszorítja a pergament. Az elterjedés után vannak papíron írt szentíráskódexek, sok kéziratban papír- és pergamenlapok váltakoznak egymással.

4. *Ritkábban használt anyagok.* A szegény emberek író-anyaga : a cserépdarab, az *ostrakon* az egyiptomiaknál, görögöknél egyaránt használatos. A zsidók is ismerték (Ez. 4, 1). Ostrakonokra írt VII. századbéli evangélium-töredékeket fedezett fel G. Lefebvre 1904-ben. Hogy *ónra* is írtak a zsidók, ezt Jób 19, 24 mutatja ; Rhodusen 1898-ban talált ónlapon a 80. zsoltár volt feljegyezve.

2. A szent könyvek írása.

Hogy Mózes és a bírák korában tudtak-e írni, azt a XVIII. században sokan tagadták. Ma azonban illet állítani nevetséges tudatlanság volna. Hiszen Palesztina fejedelmei a Kr. e. II. évezred közepén már asszír nyelven leveleznek, mint Előázsia diplomáciai nyelvén, Egyiptommal; a Mózes előtti korban Judás pátriárka Thamarnak pecsétgyűrűt ad (Gen. 38, 18.25), amelyen írás is volt. Mózes (pl. Ex 24, 4.7), József (24, 26), Gedeon (Bir. 8, 14), Sámuel (I. Sám. 10, 25), Dávid (II. Sám. 11, 14) idejében mint természetes dolgot említik az írástudást.

a) A kánaáni írás.

Voltak, akik azt állították, hogy az ószövetség könyveit eredetileg asszír írással írták meg (H. Winckler, A. Jeremias, P. Riessler). Manap ez a felfogás már elavultnak tekinthető. Az ok pedig az, hogy az az írás, amelyen a szent könyveket bizonyosan írták: a kánaáni írás, mindig régebbinek mutatkozik. Ennek az írásnak legrégebbi emléke az 1923-ban Byblosban felfedezett királysírban Ahiram király felirata, amely valószínűleg a XIII. századból származik. A kánaáni írás *eredete* homályba vész ugyan; legújabbban azonban mindig nagyobb valószínűséget nyer az a feltevés, hogy az egyiptomi (hieratikus) írásból fejlődött ki.

Ezt a feltevést nem csupán a hasonlóság támogatja, amelyet nagyobb erőltetés nélkül lehet megállapítani a hieratikus és kánaáni írás között, hanem az analógia is. Flinders Petrie egyiptológus ugyanis 1904/5-ben a Sinai-félsziget régi bányáiban, amelyekben már az egyiptomiak rezeit, túrkizt és malachitot bányásztak, feliratokat talált, amelyeknek kora a Kr. e. XIX—XVI. századba tehető. H. Grimme (Althebr. Inschriften vom Sinai, Hann. 923), D. Völter, C. Schaumberger (Bibl. 1925, 26—49, 156—164) megállapításai szerint bizonyosra vehető, hogy a sémi

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 29

nyelven írt feliratok írása — az ósínai — legalább is részben az egyiptomi írásból fejlődött ki. Ha nem is tartjuk Grimmevel azt, hogy a kánaáni írás az ósínai egyenes leszármazottja, mégis fontos analógiánk van a kánaáni írás keletkezésére nézve.

A kánaáni írást a zsidók bizonyosan használták (jeruzsálemi Siloah felirat VIII. sz.), amint azzal írtak körülötük és velük együtt élő népek is: a moabiták (Meša- király diadaloszlopa IX. sz.), nem-szemiták (ördek-burnui felirat X. sz.), kezdetben egyes arám (szír) városok (Kalumu király felirata IX. sz.); átvették és sajátos írásukat fejlesztették ki belőle a szamaritánusok; a délarábiai kultúrnépek hasonló írást használtak. A föníciaiak föliratai kezdettől fogva a kánaáni írást mutatják. A föníciai kereskedőktől vették át az írás tudományát és a kánaáni ábécét az 1000. év körül a kisázsiai görögök, úgyhogy a kánaáni írás a görög írás anyja lett, amelyből viszont az összes európai írások (latin, gót, germán, glagolit) eredtek.

A kánaáni írás nagyjából a görög ábécé nagy betűihez hasonlít. Valamennyi így író nép (kezdetben a görögök is) jobbról balra írták. *Jellemző tulajdonságai*: a kánaáni írás csak a mássalhangzókat jelölte, a magánhangzók jelöletlenek maradtak. Ennek következménye az, hogy egy-egy ilyen mássalhangzócsoporthoz a legkülönbézetűen lehet olvasni, különösen ha hozzávesszük, hogy *š* és *ś*, *p* és *f* ugyanazon betűvel lett jelölve. Így pl. a *k-p (= f)-r* mássalhangzócsoporthoz, aszerint, hogy milyen magánhangzókkal egészítjük ki, a következő módokon olvasható: *kāfar* = beföd, *kōfer* = befödő, *kāfur* = befödött, *kipper* = kiengesztel, *kuppar* = kitöröltetett, *kefir* = fiatal oroszán, *kāfar* = falu, *kōfer* = szurok, *kōper* = egy virág neve (Lawsonia inermis L.). — Egy másik jellemző tulajdonsága a kánaáni írásnak, hogy a szavakat egymástól nem közők, hanem pontok választották el. Ha ezt tévedésből más helyre tették, új mássalhangzócsoporthoz keletkeztek és ennek következtében új szavak, új értelem. Néha, különösen érthetetlen helyeken, a Szentírás betűinek konjekturális

új átcsoportosítása a helyes értelmet nyújtja ; világos, hogy ily esetben a másoló tévesen választotta szét a mássalhangzó-csoportokat = szavakat. Így pl. 43. Zs. 5-ben a mostani héber szöveg a *'lhjmsvh* mássalhangzócsoporthoz *m* és *š* között választja el és így olvassa : 'elohim šavvāh, minek következtében a vers szószerinti fordítása : «Te vagy az én királyom, Isten rendel üdvösséget Jákobnak». Ha ellenben a szétválasztást *j* és *m* között végezzük (LXX, Aqu., Peš.), akkor a következő szöveget nyerjük : elohāj mešavveh, melynek fordítása : «Te vagy az én királyom, az én Istenem, a Jákobnak üdvösséget rendelő». — A kánaáni írás egyes betűi (' és *d* ; *b* és *r* ; *d* és *r* ; *v* és *n*) nagyon hasonlítottak egymáshoz és ezért könnyen fel lehetett őket másolás közben cserélni. Érthetetlen szövegeket gyakran érthetővé lehet tenni, ha ilyen hasonló betűk elcserélését feltételezzük és helyette a vele hasonló mássalhangzót tesszük. Így pl. Iz 8, 12-ben *ḫṣr* gyökéknél lehetséges, hogy az *r* helyett eredetileg *d* volt, továbbá, hogy *š* és *d* is fel lett cserélve s így az eredeti gyökér *ḫdš* lett volna. Ha kešernek olvassuk a szót, akkor ez a fordítás : «Ne mondjátok összeesküvésnek azt, amit ez a nép összeesküvésnek mond», ha ellenben kōdešnek olvassuk : «Ne mondjátok szentnek, amit ez a nép szentnek mond».

b) A meruba írás.

Kánaáni írásban megírt héber nyelvű kézirat nem maradt reánk. Ennek az az oka, hogy a zsidóság a babilóni fogság után az arám nyelvvel együtt áttért az arám írásra is és ez lett az összes kéziratoknak, valamint a nyomtatott kiadásoknak is az írása : a *meruba írás*, scriptio quadrata. Ez is az ókánaáni ábécének leszármazottja, amint azt legrégibb emlékein szemmel láthatólag meg lehet állapítani (a Kr. e. VIII. századi Zengirli feliratok). A legrégibb szentírási kézirtörödékek : a Nash papyrusnak (Kr. u. I. sz.) is ez az írása. A meruba írás ép-úgy nem jelezte a magánhangzókat, mint a kánaáni sem. A szavakat a meruba írás azonban már szóközökkel el-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 31

választotta ; hogy ez az elválasztás helyel-közzel rossz is történt, az bizonyos, és fentebb példával is illusztráltuk. Elég sok betű hasonlít egymáshoz ebben az ábécében (*b* és *k*, *s* és *m* finale, *d* és *r*, *d* és *k* finale, *h* és *h*, *n* és *g*) ami természetesen sok betűfelcserélésre és ezzel kapcsolatban értelemváltoztatásra adott okot.

c) *A görög írás*

az ószövetség görögül írt könyveinek, valamint az egész újszövetségnek és az ószövetségi fordításoknak írása. Két főtípusa van : az uncialis (maiusculus) és a minusculus. Az uncialis négyszögletes vagy kerek nagy betűkből áll. Ez volt főleg a felírásokon használatos. A keresztény éra előtt már divatba jött a minusculus (kurziv) írás, amely a betűket összeköti és így gyorsabban lehetett írni. Szentírási kézirat minusculus írásban azonban csak a IX. századtól kezdve maradt reánk ; jóval több minusculus írású szentíráskézirat van, mint uncialis. A régibb uncialis kéziratok a scriptio continua elvét követik ; ehhez hozzájárult még az is, hogy a VII. századig csak egészen elvétve teszik ki a hehezeti és hangsúly jeleket. Ekként sokszor nehéz volt a kétértelműségeket elkerülni. Mind a két tény következményeit egy példában szemlélteti Mt. 20, 23 szövege : ΑΛΛΟΙΣΤΟΙΜΑΣΤΑΙ, amelyet lehet ἄλλ' οἷς, vagy ἄλλοις ἡτοίμασται-nak olvasni («ám akiknek készítettett», vagy «másoknak készítettett»).

d) *Az íráshibák és a szövegkritika.*

A szövegromlásnak mind a három írásfajtában (kánaáni, arám, görög) közös okai a másolási hibák, amelyek sokszor feltételezhetők és így akárhányszor egy-egy eladdig értelmetlen szentírási szövegre fényt lehet deríteni. Ha meggondoljuk, hogy az ókori másoló igen gyakran

tollbamondás után írt, megértünk több betűcserét, mint pl. ἡδέως—ἰδίως, ἡμῶν—ὁμῶν (*itacismus*), vagy pl. I. Tessz. 2, 7 variánsát: ἡπιοι—νήπιοι. A diktálás magyarázza meg legtöbbször a betűcseréket is, pl. ἔβαλον—ἔλαβον. Nemcsak betű-, hanem szócserekék is előfordulnak azáltal, hogy rokonértelmű, vagy, ami még rosszabb, rokonhangzású szavakat helyettesítenek az eredeti kifejezés helyébe. Másolás közben előfordul, hogy a szem előre vagy hátra ugrik és kihagy egynéhány szót vagy mondatot, mert egy közelében lévő másik mondat ugyanazzal a kifejezéssel végződött (*homoioteleuton*), vagy kezdődött (*homoiarkton*). Az előbbire példa a Cod. Bezae Mt. 18, 18: «Amit megkötöztök *a földön*, [meg lesz kötve mennyekben is és amit feloldtok *a földön*], fel lesz oldva a mennyekben is»: a zárójelbe tett részt a másoló véletlenül kihagyta a hasonló végződés miatt. Mindkettőre példa (E. Nestle szerint) Mt. 1, 9, ahol Ochozias (=Ὁρζείας) és Ozias (=Ὁρζείας) között a három név — Athalia, Joas, Amasias — emiatt maradt ki. Sokszor előfordult továbbá, hogy egy mondatot, szót vagy csak egy betűt kétszer írtak le (*dittographia*, pl. II. Kir. 7, 13 egy kis mondat kétszer van leírva); különösen a csupán mássalhangzós héber szövegben ez sokszor új szavak keletkezésére adhatott okot. Máskor viszont ott, ahol kétszer kellett volna egy szót leírni, vagy egy betűt, a másoló véletlenül csak egyszer írta azt le (*haplographia*), pl. Iz. 11, 7 mostani *tir'enāh* helyett valószínűleg *titra'e-nāh*, vagy Mk. 2, 19: *δυνται* *δύνανται* helyett, a másolót a két *t*, illetve *v* megzavarta.

3. A szent könyvek nyelve.

A Szentírás könyveit három nyelven írták: héber, arám és görög nyelven.

a) *A héber nyelv*

a szemita nyelvcsaládba tartozik. Valamennyi sémi nyelvtől különbözik (mint keleti sémi nyelv) a *babilóni*. A többi két nyelvcsoporthoz oszlik : az északra és a délre. Az *északi* csoport tagjai a kánaáni nyelvek, vagy egymáshoz viszonyítva inkább nyelvjárások : a *föníciai*, a *héber*, a *moabita*. Az északi csoport többi tagját az arám nyelvek alkotják. A *déli* csoporthoz tartozik az *arab* és az *aethiop* nyelv. (I. 35. 1.)

A héber nyelv *ókora* Mózesztől a királyság koráig terjed. Bizonyos, hogy a mostani ismert szentírási héber nyelvtől eltért, amint a XV—XIV. századi asszír nyelven megírt Tell-el-Amarnában feltalált levelek tanuskodnak, amelyekben a kánaáni apró fejedelmek saját nyelvükön szónak itt-ott egy-egy kifejezést, szót közbe. Ezeknek a nyelve tudvalevőleg a héberrel legközelebbi rokonságban van. Mindenekelőtt bizonyos, hogy a mássalhangzós szógyökök nagyjából azonosak voltak a most ismertekkel. Az ebből a korból megmaradt szent könyveket modernebb nyelvre írták át. A héber nyelv *aranykora* a X—VII. század ; a zsidó nyelv klasszikus művei : Sámuel, Jób, Példabeszédek, Izajás könyve. A *hanyatlás kora* — VI—II. század Kr.e. — a babilóni fogság századában kezdődik. A héber nyelv lassanként megszűnik élő nyelv lenni. Mint holt nyelv a tudomány, liturgia, irodalom nyelve marad ugyan; még Kr. e. II. században Jésua, Sirák fia héberül írja meg könyvét ; különböző apokryph könyvek és még a zsidó törvénygyűjtemény : a Mišna is héber nyelvűek. Azonban még az irodalmi nyelvet is átíttatták az élő nyelvből beszivárgó aramaizmusok és így klasszikus szépségéből, erejéből sokat veszített.

Az ószövetség könyvei közül héber nyelven írták meg az összes ú. n. protokanonikus könyveket, a deuterokanonikus könyvek közül Bar., Jud., Tób., Sir. I. Makk.

könyvét, bár ezeknek héber eredetije (Sir. ⁸/₆-e kivételével) elveszett és csak görög fordításban maradtak reánk.

b) *Az arám nyelv*

az északi szemita nyelvcsoporthoz tartozik. Ennek az ágnak első *nyugati* tagja: a *bibliai* arám (őszövetségi arám). Ez nagyjából az a nyelv, amelyet hivatalos nyelvenek fogadott el az újbabilóni birodalom (612-től kezdve) örökébe lépő (539) perzsa nagykirályok kiterjedt, soknépű birodalma. A nyelv neve arámi(th), ezt a LXX mindenütt *συριστί*-vel (szírül) fordítja és II. Makk 15, 37 *συριακή φωνή* = szírnek kereszteli el. Sz. Jeromos ezt a nyelvet sajnálatos félreértéssel «lingua chaldaica» névvel illeti (Adv. Pelag. III, 1) és a bibliai arám «chaldaeus» elnevezése az egyházatya nagy tisztelete folytán századokig általános volt. Bibliai arám nyelven írva (vagy fordítva?) maradt fenn a szent könyvek néhány fejezete: *Dániel* 2, 4b–7, 28; *Ezdrás* 4, 7–6, 18, azonkívül 7, 12–26; *Jeremiásból* egy mondat: 10, 11.

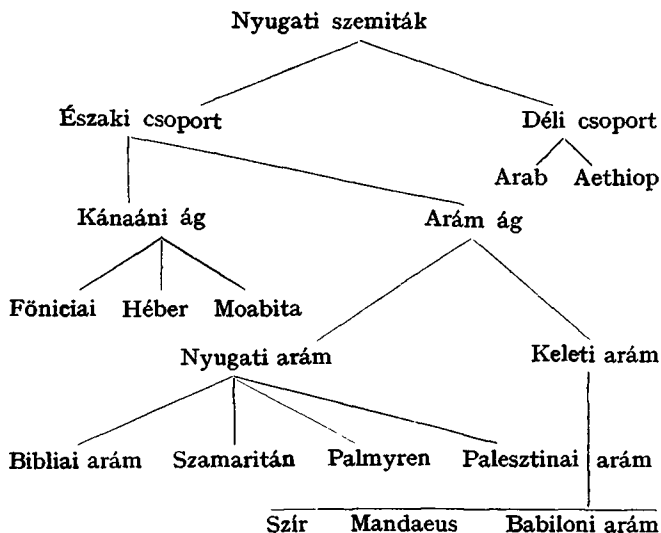
A nyugati arám nyelv egy másik tagja a *szamaritán*, amely nyelven egy pentateuchusfordítás maradt fenn csupán; továbbá a *palmyren*: Kr. e. III–I. századbeli palmyrai és nabataei feliratok nyelve.

A nyugati arámnak egy másik fontos tagja a *palesztinai arám*. Ennek ismeretére már a kegyelet is ösztönözne bennünket (pontos alakját azonban mégsem ismerjük), hisz ez az Úr Jézusnak és tanítványainak, azaz az ő koruk embereinek nyelve. Ezen a nyelven találunk az újszövetségi Szentírásban mintegy 16 kifejezést görög átírásban, mint pl. korbona (templomkincs Mt. 27, 6), hakeldama (vérmező Mt. 27, 8), effeta (nyílj meg Mk. 7, 34), abba (atyá Mk. 14, 36, amiből az abbas = apát szó eredt) stb. Az abban a korban élő Fl. Josephus és maguk az újszövetségi szent írók is ezt a nyelvet hébernek mondják. Nagyon valószínű, hogy ezen írta meg Sz.

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 35

Máté is evangéliumát, amelynek arám eredetije azonban elveszett.

Az arám nyelv *keleti* tagjai a *szír* nyelv (Edessa), ezen írták a Pešittā nevű szentírásfordítást és a szír egyházatyák műveit ; a *mandaeus*, egy gnostikus szekta (János-keresztények) nyelve ; és végül a *babiloni* arám, amelyen a babilóni talmud egyes (gemarikus) részeit írták.



c) A görög nyelv.

Nagy szerepe van a szentírási nyelvek közt a görög nyelvnek, még pedig az ú. n. koinē nyelvjárásnak. A koinē, mint neve is igazolja (κοινή διάλεκτος általános, közönséges nyelvjárás), a hellenizmus világnyelve, mely Nagy Sándor hódításai nyomán a hellén kultúrával együtt mindenfelé elterjedt. Benne az attikai dialektus az ionnal

és dórral keveredett, amelyhez latinizmusok és szemitizmusok is járultak. Ez az a nyelv, amelyet a hellenisztikus kor írói, papyrusai, epigrafikája, ostrakonjai használnak és ez egyúttal egyes szentírási könyveknek is a nyelve. Nem lehet igazában véve külön bibliai vagy újszövetségi görög nyelvjárásról szó, hiszen a görögül író szent írók a görögül beszélő kortársaknak írnak és ezért azt a nyelvjárást használják, amelyet azok ismertek.

Mindössze több szemitizmus akad a «szentírási görög-ségben» és újképzésű szavak, amelyek azonban a koinéval közösen használt szókincsnek csupán 1%-át teszik ki. (A. Deissmann szerint, Licht vom Osten 50.)

Az ószövetségi szent könyvek közül ezen írták meg *II. Makk.* és a *Bölcsesség könyvét*, amelyek tehát eredetileg is görög nyelvűek. A többi deuterokanonikus könyvnek szemita eredetije elveszvé, csak görög nyelvű fordításuk maradt fenn számunkra. Az újszövetség valamennyi könyvét szintén ezen a dialektuson írták meg, kivéve Máté evangéliumát, amelyet erre fordítottak le és amelynek így szintén csak koine-fordítása maradt ránk. A koine görög nyelvjárás továbbá az összes görög szentírásfordításoknak a nyelve.

4. A szentírási héber szöveg története.

A héber szöveg történetét (és itt némileg eltérünk az eddig használt beosztásoktól és elnevezésektől) a következő módon oszthatjuk fel korszakokra, amelyeknek mindegyike egy-egy jelentős lépéssel segítette elő a szentírási héber (és arám) szövegnek a most ismerthez való közeledését és így fokozatos átalakulását.

a) Az ószövetségi kor

(Krisztus koráig) vizsgálatában mindenekelőtt az tűnik fel, hogy benne korántsem őrizték az ószövetségi könyvek

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 37

szövegét azzal a gonddal, amely a későbbi korok saját-sága. Nyilvánvaló tény, hogy a századok haladásával a régebbi könyvek archaizmusait modernebbekkel pótol-ták ; a kánaáni írásról az új, meruba írásra való áttérés (a fogság után) szintén sok szöveghibát eredményezett. A másolási hibák nagy része szintén ebben a korban kelet-kezett. Tudós vagy praktikus irányú magyarázgatási hajlam késztette arra a másolókat, hogy a lap szélére, vagy a sorok közé egy-egy szóhoz magyarázó megjegy-zést fűzzön ; a következő másoló beírta a szövegbe. Ezek a *glosszák*, amelyeket sokszor manap már nehéz felismerni, elég nagy számmal találhatók az ószövetségben.

Különböző tények bizonyítják, hogy a régi szöveg — nem ugyan hit és erkölcsi vonatkozású részekben — a mostan ismert héber szövegtől eltért. Tanúskodik a szent könyvek ezen korbeli kiadóinak és másolóinak szabados felfogásáról az a tény, hogy egy és ugyanazon irodalmi mű, amely két helyen maradt meg, szöveg tekintetében erősen különbözik egymástól. Így pl. ugyanaz a dal 13. Zs. és 52. Zs. ; 17. Zs. és II. Sám 22, de szövegükben nagy eltérések mutatkoznak. Szövegváltozásról tanúskodik még 9. Zs. (= 9—10. zs. héb.) és 24. Zs., amely két alfabetikus zsoltár volt, de az alpha-betizmus el van rontva bennük. Akadnak a szent szövegben olyan versek vagy részletek, amelyek mostani helyükre nem illenek, hanem egy más szövegösszefüggésből estek ki : ez is a szövegnek szabadosabb kezelését mutatja.

Hogy ebben a korban kisebb szövegváltoztatások és szövegtérbségek (lectio varians) nagy számmal keletkeztek, arra az ószövetségi korból két koronatanu van. Az első a *szamaritán Pentateuchus*, azaz Mózes öt könyvének szamaritán írással, de *héber* nyelven fennmaradt szövege (legrégebb kézíratai csak a Kr. utáni XIII. századból valók). A mű a régebbi katolikus és apologetikus felfogás szerint a IX. szá-zadban Kr. e. keletkezett ; a prot. kritikusok felfogása sze-rint Nehemiás korában (Kr. e. IV. sz.) Manasses, az aposztata pap adta a szamaritánusoknak. Valószínű, hogy a szama-ritánok nem fogadták volna magukhoz a hozzájuk menekülő

Manasses papot, ha már nem lettek volna a Pentateuchus birtokában. Ugyanúgy mondhatjuk még, hogy aligha akarták volna a fogságból visszatért zsidókkal együtt felépíteni a templomot, ha nem ismertek volna semmit sem a mózesi törvényből. Ezért a szamaritán Pentateuchus vagy tényleg a IX. században, vagy, ami valószínűbb (Hetzenauer, Theol. bibl. I, 252), Izrael népének fogságbahurcolása: 722 után keletkezett. — Ha már most ezt a szamaritán recenziót a most ismert héber Pentateuchus-szöveggel egybevetjük, igen sok szövegkülönbséget találunk (6000 lectio varians), amelyeknek jórésze lényegtelen, egy más része szamaritán önkényre vezethető vissza; a maradék azonban kétségtelenül azt tanúsítja, hogy a héber szöveg változásoknak volt alávetve.

A másik koronatanu: a Kr. e. III. századi görög *szentírásfordítás* (LXX), ugyanezt bizonyítja. Ebben ugyanis szintén nagyon sok szövegeltérésre következtethetünk a mostani héber szöveggel szemben: mert a LXX nagyon sok kifejezését a mostani héber szöveg megfelelő kifejezéséből nem fordíthatta és ezért a mostanitól sokban eltérő héber szöveg volt a görögre fordító tudósok előtt.

Véleményünk szerint ez az utóbbi tény — hogy t. i. a III. századbeli LXX még sokban különbözik az ismert héber szövegtől — eldönti azt a kérdést is, el kell-e fogadnunk az Ezdrás és követői (sőferim) szentírásjavító működéséről szóló hagyományt (apokr. IV. Ezdr. 14. Talmud), hiszen Ezdrás kora után is megmaradt a nagy szövegkülönbség. A változást ezen a téren, bizonyos lépéseket az egységesítés felé, a keresztény kor első két százada hozta meg.

b) *A tannaita kor, Kr. u. I—II. sz.*

A Mišnában szereplő mintegy százötven törvénytanáró rabbi a tannaim (tanító) nevet viseli; a zsidóság szempontjából korszakalkotó működésük alkotja (I—II. sz.) a tannaita kort. Ők hozzák létre a zsidó törvénygyűjte-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 39

ményt, a Mišnát. A Mišna befejezője és mostani alakjának megalkotója R. Jehuda Hakkōdeš, a szűkebb zsidó kánon első tanuja, amely szerintünk szintén a tannaita korban lett megállapítva. Az a munka, amelyet a Talmud (Kidd. 30a) a «nagy zsinagóga» utódainak, a sōferimeknek (írók, számolók) tulajdonít, véleményünk szerint a tannaita mesterek érdeme. Szövegkritikai munkájuk különben is a talmudi hagyomány szerint egészen jelentéktelen volna. Tettek azonban a tannaita korban többet is. Mert míg a LXX — a Kr. e. III. sz. görög fordítása — azt mutatja, hogy a szentírási szöveg még ingadozik, addig az ószövetségnek Kr. u. II. századi görög fordítói (Akylos, Symmachos, Theodotion) arról tanuskodnak, hogy a Kr. u. II. században már a *mássalhangzós* szöveg meg volt nagyjából állapítva. Hozzávehetjük még ehhez azt a másik hagyományt, amely szerint az összes meglévő héber kódexek egy kódexnek másolatai, amely a legnagyobb tannaitának, Rabbi Aķibának nevéhez fűződik. Ime ez is erre a korra utal!

Valószínűleg a tannaita korban kell elhelyeznünk a *mássalhangzós szövegnek* azon véglegesen megállapított *változtatásait*, amelyeket hipokrita szokások, gyűlölet vagy kabbalisztikus spekulációk hoztak létre. Bizonyos, hogy nem későbbi korban keletkeztek ezek a változtatások, de gyökereik már a Kr. előtti századokba nyúlnak vissza.

Hipokrita szokás volt pl. a Jahve név kiejtésének tilalma és az ennek kapcsán felmerülő szokás, hogy Baal-t sem szeretnék kiejteni, mert ez szintén vagy Istent jelentette, vagy pedig a föníciai, sok formában szereplő istenséget (ilyen formája pl. a Baalzebub = «légy Baal» = Belzebub). Ennek a szokásnak folytán többször a Baal név helyett más szót írtak a szövegbe, pl. Saul fiának a neve Išba'al (= Isten embere, I. Krón. 8, 33) volt és nem Išbōseth (gyalázat embere II. Sám. 2, 8). A régi név néha már fel sem ismerhető, mert tendenciózus új «nevet» tettek helyébe, pl. Gen 14, 2 a kánaanita királyok neve biztosan nem volt :

Bera' = «a rosszban», Birša' = «a rosszságban», Šin'āb = «atyját gyűlölő».

A gőjök iránti *gyűlölet* változtatta meg II. Sám. 12, 31 eredeti szövegét. A mostani héber szöveg ez: Dávid az ammonita város «népét, amely benne volt, elvezette és odafektette őket fűrészek *alá*, vasdárdák és vasfejszék *alá*», a valószínűbb szöveg: «odaállította őket fűrészek *mellé* stb.»

A *kabbala* a szent szövegből tudománytalan mesterkedésekkel próbált mély titkokat kibányászni. A rabbinus-iskolákban szélétében üzött gyermekes spekulációk azután a tapasztalat tanúsága szerint a héber nyelvű szent szövegbe is becsúsztak néhol és azt megváltoztatták. Most már legtöbbször csak konjekturaképen lehet ilyen kabbalisztikus szövegrontásra rájönni. Egyik faja a kabbalának a *gematria*. A héber ábécé betűinek, akárcsak a görögöknél, számértékük volt: ' = 1, b = 2 stb., aszerint, ahányadik helyen állottak a betűsorban. Már most a gematria egy szónak betűit megannyi számnak vette és összeadta (vagy megfordítva). Úgy látszik, hogy ilyen gematrikus eljárás alapján írtak a Szentírás számadatai helyébe új számokat, ha a régi számokat «romlottaknak» vélték. Mondani sem kell, hogy az új szám teljesen önkényes és a valóságnak nem felel meg. Steuernagelnek (Einleitung 232) igaza lehet, hogy a Num 1, 46 számadata: 603,550 ember, mint a pusztában tartott népszámlálás eredménye, gematria útján jött létre. Num 1, 2 benē jīsrāēl (Izrael fiai) és rōš kōl (minden fő) betűinek számértéke összeadva: 603 és 551 (603-at ezerrel szorozták és 551-et lekerekítették). Hogy az eredeti szám mi lehetett, nem tudjuk. — A kabbalának egy másik fajtája az *athbaš*, amelyet mindjárt példán mutatunk be. Jer. 25, 26 szövege: «Utánuk Šēšak királyának kell inni» (Šēšak az a fáraó volt, aki a IX. században végigrabolta Palesztinát és kifosztotta a templomot.) Az illető összefüggésben érthetetlen szót az athbaš kabbalisztikus szabálya hozta be a szövegbe. Ezen szabály szerint visszacsinálva az eljárást: š és š a héber ábécében *hátulról* a 2. betű, helyette veendő *előlről* a 2. betű: b és b; k hátulról a 11. betű, helyette veendő előlről a 11. betű: vagyis l. Így tehát a bbl = bābel (Babilon) szó volt az eredeti szó a szövegben. — A kabbalának egy másik

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 41

faját, az *albam*-ot szintén feltaláljuk az ószövegségi Szentírásban, mint szövegrontó tényezőt (Van Grinsven, Bibl. 7 [1926], 193—203.) I. Sám. 13, 1-ben ugyanis ez a bizonyosan romlott szöveg olvasható: «Egy éves volt Saul, mikor uralkodni kezdett és két évig uralkodott Izrael fölött». Ez a lectio magának Sám. könyvének is ellene mond. Bizonyos görög kéziratok szerint *egy* helyett *harminc* éves volt mikor uralkodni kezdett; Ap. Csel. 13, 21 szerint pedig negyven évig uralkodott. Ezt az *albam* alkalmazása magyarázza meg, mert ezen kabbalisztikus szabály szerint az eredeti szövegben álló 30 (= 1 betű, ha számértéke szerint vesszük)-tól a tőle tizenkettedik helyen álló betűt helyettesítik be, vagyis ebben az esetben az ' betűt = 1. Az eredeti szöveg 40 (= *m* betű) számjegytől tizenkettedik helyen álló szám behelyettesítése esetén a *b* = 2 szöveget kapjuk. Így került tehát a nevetséges 1 és 2 az említett szövegbe. — A kabbala többi fajtája (notarikon; természetes themura) a szent szövegben nagyobb szerepet nem játszik.

A zsidók azonban nem akarták ezekkel a spekulációkkal a szent szöveget *meghamisítani*, amivel már Justinus, Irenaeus, Origenes, Tertullianus vádolták őket.

c) *Az amoraeus kor, Kr. u. III.—VI. sz.*

Amint a tannaiták a Mišnát megalkották, úgy hozták létre az amoraeusok (és saboraaeusok VI. sz.) névvel nevezett törvénytanító utódaik a Mišna kommentárját: a Talmudot (áll a Mišnából és a hozzáfűzött kommentárból = gemara). A babilóni iskolák törvénytanítói (rab) a babilóni Talmudot (III—VI. sz.), a palesztinai rabbik a jeruzsálemi Talmudot (IV—V. sz.) alkották meg. A (bab.) Talmud egyúttal gondos felvilágosításokat ad a héber szöveg e korbeli történetéről is. Látnivaló, hogy *a mássalhangzós szöveg* már teljesen megállapított és változásokat nem szenved: a rabbinusok a legminuciózusabb másolási szabályokat állítják fel; figyelmeztetnek, hogy milyen betűkre kell vigyázni, mert egy másikhoz hasonlítanak; szépírási és helyesírási szabályokat

közölnek. A szavak közötti közöket előírják. Már *kritikai apparátust* is készítenek a kódex margójára, nem változtatják meg a szöveget, mint az előző korok tették. A szöveg bizonyos szavát: «ami írva van — kethib» meghagyják, és a lapszélre írják «amit olvasni kell — kerē» (mai kiejtés szerint kszib és kri). Míg így a mássalhangzós szöveg ebben a korban már bizonyos változhatatlanság jellegét ölti magára, a magánhangzók (vagyis tulajdonképpen a szöveg kiejtése), még véglegesen megállapítva nincsenek, mert még a III. században Origenes átírt héber szövege és a IV—V. században a Vulgata tulajdonnevei különböznek a mostani héber szövegtől. Ezt a munkát a következő kor végezte el.

d) *A masoretha kor, Kr. u. VII—XI. sz.*

A Talmud megíróinak utódai a törvénytánításban Babilónia és Palesztina főiskoláin a szent szöveg körüli kritikai munkát jelentős lépéssel vitték előbbre. Ők találták fel ugyanis a *magánhangzók jelzését*, pontok és vonalak alakjában. Nevük *ba'alē hammasoreth*: hagyomány emberei.

Kétféle magánhangzójelzés volt: a palesztinai = tiberiási, a jelek a betűk alatt vannak (kivéve az *ō-t*), ez a rendszer használatos a nyomtatott kiadásokban; és a babiloni, amely a magánhangzókat a betűsor fölött jelölte (*superlinearis punctatio*). A magánhangzó jeleket azonban néhol hibásan rakták fel, mint pl. 10. Zs. 7. *pehām* helyett *pahīm*-ot pontoztak és így a mostani szöveg szerint Isten «hurkokat» és nem, mint a helyes szöveg volna, «tüzes szikrákat», szikraesőt bocsát a bűnösökre. Különös szokásaikat a magánhangzójelölésnél épúgy követik, mint a tannaiták a mássalhangzós szöveg megállapításánál; legfontosabb emléke az ilyen tendenciózus változtatásnak, mikor az istennevet (*j h v h* = tetragrammaton) az *adonāj* (Úr) magánhangzóival látták el mindenütt, mert ezt a szót ejtették ki a szent név helyett. Félreértés folytán azután az *adonāj* szó

magánhangzóit a keresztények a *jwh* mássalhangzókkal olvasták egybe, amint jelölve volt és így keletkezett a helyes Jahve kiejtés helyett a non sens *Jehova* (Porchetus de Salvaticisnál 1303 található először ez a kiejtés). *Gyűlöletből* származó magánhangzó-pontozást szenvedett, pl. Tābe'el, az Izajás korabeli judéai trónkövetelő, akinek szép nevét («Isten jó») gonoszkodva elváltoztatták Tābeāl-ra («semmire jó», semmirekellő Iz. 7. 6).

Mondanunk sem kell, hogy a magánhangzók végleges megállapítása folytán eredő kiejtés korántsem az, amelyet az ószövetségi időkben használtak, hiszen a héber holt nyelvvé válása és a masora kora között ezer esztendő múlt el! Elég, ha a LXX és akár a Vulg. tulajdonneveit összehasonlítjuk a masoretha szöveggel, mindjárt látjuk, hogy a Kr. e. III., Kr. u. IV—V. és VII—X. században mekkora különbség volt a kiejtés terén, Nabukudurrisur babiloni király neve pl. a LXX Ναβουχοδονόσορ, Vulg. Nabuchodonosor, a masoretha szövegben Nebukadnesar, ami még messzebb áll az eredetitől. A masoretha szöveg kiejtése (= a magánhangzó jelek) sem a filológiában, sem a szentírásmagyarázatban nem érdemel túlságos figyelmet.

A masorethák a magánhangzós kiejtés megrögzítése mellett még *kritikai* munkát is végeztek, amelyet nagy pontossággal és konzervatív érzékkel vittek véghez. A kritikai munka eredményei egyrészt a «nagy masora»: a lap felső és alsó szélén és a «kis masora»: a sorok között és a lapszálon, másrészt a «függelék masora» (a könyv végén ábc rendben) névvel illetett apparátus criticusban foglaltatnak.

A masorethák kritikai megjegyzései továbbfejlesztették a kerē és kethib jegyzeteket, vonatkoztak a magánhangzókra, diakritikus jelekre (pl. az š és ś közötti különbséget ily ponttal jelölték), a szavak jelentésére, megváltoztatására stb. Voltak helyesírási, exegetikai és filológiai természetű megjegyzéseik. — *Akribiájukat* mutatja, hogy még az egyes betűket is megszámlálták; feljegyezték minden könyv középső versét, szavát, betűjét, hogy észrevehessék, ha

valaki hibázott a másolásnál (a *b* betű pl. 38,218-szor fordul elő szerintük az ószövetségben). — *Konzervativizmusuk* egy túlhajtása pl. Péld. 30, 15 a *hab* (add ide) szócskánál a *h* nagyobb betűvel való jelölése, mint a *b*-é, mert egy régi kéziratban a másoló véletlenül nagyobbat írt. A masorethák lelkiismeretesen követték ezt a kis hibát és azzal okolták meg *b* kisebb voltát, mert a kapzsi ember is kisebbíti felebarátja vagyonát.

A masoretháktól megállapított magánhangzós szöveg, a tőlük gondosan másolt *egész* szöveg az, amely csekély változtatással a *mostani héber szöveget* alkotja.

e) *A kéziratok kora, X—XV. sz.*

Héber szentíráskézirat a X. századnál előbbi korból nem maradt ránk; az előbbieket elvesztek. A legrégebb fennmaradt szentírási kézirat a Nash papyrus ugyan (Kr. u. I. sz.), ez azonban csak töredék (tízparancsolat Ex. 20, 2—17; és a šma Deut 6, 1—5). A legrégebb kéziratok a kairói Moše ben Ašer kódexe (897-ből?) és a codex Babylonicus (916-ból). Az első teljes kézirat a codex Petropolitanus (1009). A XI. században Keletről menekült zsidó tudósok hoztak magukkal héber kéziratokat, amelyeket a következő két század folyamán Spanyolországban, majd Olasz- és Németországban másoltak. Ekként spanyol, olasz, német és keleti kéziratcsaládok keletkeztek. Az istentiszteleten használt kéziratokat pergamen vagy állatbőrből készített tekercsre írták magánhangzójelölés nélkül; ezek a kéziratok mind egyformák és a masoretha szöveget tartalmazzák. A magánhasználatra szánt kéziratokat pergamenre (s papirosra írták (kódexformátum), magánhangzójelöléssel látták el és a masoretha szöveggel szemben lectio variansokat is tartalmaznak. Mintegy ezerötszáz kézirat maradt reánk.

Ebből a korból származik a magánhangzók *különböző*

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 45

kiejtése is. A magukat inkább bibliainak tartó spanyol zsidók (sephardim, Olaszországban s a Balkánon is találhatók) más kiejtést használtak és használnak most is, mint a német zsidók (aşkenazim, Lengyelországban, Oroszországban és Magyarországon is ez a fajta él). Az újév pl. a spanyol zsidó kiejtése szerint *rōš haššānā*, a német zsidó szerint: *rausch haschono*. A keresztények a régihez bizonyára közelebb álló spanyol kiejtést követik; a zsidó iskolák a német zsidó kiejtést.

f) *A nyomtatott kiadások kora, XV—XX. sz.*

A könyvnyomtatás feltalálása után az első héber kiadás: a héber zsoltároskönyv 1477 (Bologna?). A XV. században kizárólag olasz zsidók adtak ki héber szövegeket, mindig egy bizonyos kéziratot nyomtattak le és így munkájuknak nagyobb értéke nincs, mint az illető kódexnek. Először 1488-ban jelent meg a teljes héber Szentírás: *Biblia Soncinsula* (Soncino), ennek 1494-es bresciai újabb kiadását használta Luther szentírásfordításánál. Az első keresztény kiadás a Ximenez bíboros kezdeményezésére megjelent *Polyglotta Complutensis* (Alcala 1514—7). A teljes szentíráskiadások között a *Biblia Bombergiana* említendő meg (első kiadását Felix Pratensis zsidókeresztény rendezte sajtó alá, 1516—7-ben Velencében Bomberg Dánielnél; második kiadását R. Jakob ben Chajjim revideálta 1524—5).

A XVII. században fontos kiadás Josephus Athias amsterdami zsidóé (1659—61); a Bomberg-féle szöveggel és néhány kézirattal egybevetett szövegét újra E. van der Hooght adta ki (Amsterdam, 1705). Az utóbbi kiadás a múlt század végéig a legtöbb iskolai kiadás mintája lett (pl. J. Jahn, Bécs, 1806; A. Hahn, Lipcse, 1832; Stier és Theile, Lipcse, 1849, 11901).

Igazában kritikai kiadásokat csak a XVIII. század hozott létre. C. F. Houbigant, oratorianus (Párizs, 1753—54) az elsők között van; hibája azonban, hogy kritikája túlságosan konjekturális. Elsőrangú kritikai kiadásokat rendezett sajtó alá Benj. Kennicott oxfordi tanár (Oxford, 1776—80), aki 615 kézirat és 52 kiadás összehasonlítása alapján adta ki

szentírásszövegét; továbbá J. Bern. *de Rossi* pármái pap, aki 731 kéziratot és 352 kiadást, fordítást, rabbinus kommentárt használt fel szövegéhez (Parma, 1784—8).

A XIX. század kritikai kiadásaiából megemlítenedők: S. Baer és Franz *Delitzsché* (Lipcse, 1861—95); Paul *Haupt* (The sacred books of the O. T. Lipcse, 1893), az állítólagos források szerint, amelyekre a Szentírást felosztotta, különböző színekben nyomtatta a szöveget («Regenbogenbibel»); C. D. *Ginsburg* kiadása (Massoretico-critical text of the Hebrew Bible, London, 1894—6, ²1906). Ugyancsak Ginsburg adta ki nagyon bő variáns-gyűjteménnyel a Tórárt (London, 1908), a régiebb és újabb prófétákat (u. o. 1911). A leginkább használt jó kritikai kézi kiadás R. *Kittel* (prot.): Biblia Hebraica, Lipcse, 1906, ³1913. A szövegváltozatok mellett hozza a régi fordítások variánsait és mérsékelt konjekturális szövegjavítási javaslatokat.

5. Az újszövetségi görög szöveg története.

Az ószövetségi görög nyelvű szent könyveket (II. Makk., Bölcs.) a LXX-val együtt fogjuk tárgyalni; a LXX-nak fontos szövegtörténetét azonban nem lehet az újszövetségével egy kalap alatt tárgyalni. Míg az ószövetségi (héber) szövegtörténet a hosszú idő miatt is, meg a különböző viszonyok miatt is, fejlődési menetében korszakokra osztható, az újszövetségi görög szöveg történetét elég két részre tagolnunk: a kéziratok és a nyomtatott szöveg korára.

a) A kéziratok kora.

Ha az ószövetség első szövegtörténeti korával az újszövetség kezdetét összehasonlítjuk, szembeötlük, hogy ott is, itt is voltak, akik változtatásokat akartak eszközölni a szent szövegen. Az okok nagyrészt ugyanazok voltak: más nyelvre való átírás kísérletei, magyarázgató hajlam szülte hozzátevések (glosszák), sőt tendenciózus változtatások is eretnekek, vagy túlbuzgó igazhívők

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 47

részéről. Nagyon sok varianst hozott létre a másolás munkája is, amint az minden nem tisztára mechanikus munkánál meg szokott történni. Az egyháziakban azonban nagyon is megvolt az igyekezet, hogy a szent szöveg épségét megőrizték; felhívják a figyelmet egy-egy veszélyesebb másolási hibára; kipellengérezik az eretnekeknek pl. Basilides, Valentinus és főképen Marcion gnosztikusoknak szentíráshamisításait (Tertullianus, Epi-phanus).

Sok műveltebb ember fülét sértette az újszövetségi koine szerintük utcai *nyelve* és azért iparkodott akárhány másoló a görög szöveget átkefélni; ez a törekvés azonban — különösen, ha nyilvánosan történt — heves ellenmondásra is talált. Így pl. 350-ben egy cyprusi püspök több társa jelenlétében prédikált és idézvén Ján. 5, 8 sorát: «Vedd fel ágyadat és menj», az ágy ott szereplő neve (κράββατος) helyett az attikai választékosabb σκῆπτρον szót használta. Azonban póruljárt, mert egy püspöktársa felugrott és az egész nép előtt rákiáltott: «Jobb vagy talán te, mint Az, Aki κράββατος-t használt, hogy restelled az ő szavait használni?» (Sozomenos, H. E. I, 11). Jelentősebb magyarázgató glossza kevesebb fordul ugyan elő aránylag, mint az ószövetségben, de azért csak akad ilyen is. Az αὐτοῦ, ἐστίν stb. sokszoros közbetoldásától eltekintve, ilyen glosszálás érte sok kéziratban Lk. 11, 2—4: az Úr imádságának rövidebb szövegét, amelyet a legkülönbözőbb módokon pótoltak Mt. (6, 9—13) hosszabb Miatyánk-szövegéből. — *Tendenciózus változtatásokat* különösen a régebbi eretnekek akartak a szent szövegbe vinni; sok katolikus másoló ezért ugyanabba a hibába esett, amikor kihagyta vagy megváltoztatta az eretnekektől félremagyarázott sorokat vagy szavakat. A gnosztikusok pl. visszaéltek Ján. 10, 8 szövegével: «Valamennyien, akik *előttem* jöttek, tolvajok és rablók», mert az Úr ezen szavával is igazolták az ószövetség részükről történő elvetését; sok katolikus másoló viszont épen azért kihagyta a πρὸ ἐμοῦ = «előttem» szavakat. — (A. Jülicher. Einleitg i. d. N. T.⁶ Tübingen, 1913, 543—6.)

A szövegtörténet *forrásai*: a papyruskéziratok, a pergamenkéziratok, a szent atyáknál és egyházi íróknál található idézetek és a katénák.

1. A *papyrustekercsek*, amelyek az újszövetségi görög szöveget tartalmazták, elvesztek. Ugyanarra a sorsra jutottak, mint az újszövetségi szent írók eredeti kéziratai. Csak csekély számú töredék maradt fenn belőlük, a legrégebb a III. századból való.

2. *Pergamenkéziratok* azonban nagy számban maradtak ránk, több mint négyezer kéziratot ismerünk. Ezek között van 170 unciális írású; több mint 2300 minusculus írású és több mint 1500 lectionarium. A VI. század óta ugyanis a szent szöveget liturgikus használatra bocsátva is kiadták: ezek a lectionariumok. A legrégebbi kéziratok az ó- és újszövetséget tartalmazták (az ószövetséget a LXX szerint). Ezek a kéziratok ritkák. Ritkán található továbbá egy kéziratban az egész újszövetség szövege, a legtöbben csak egy része van meg (az evangéliumok, Sz. Pál levelei stb). Vannak kódexek, amelyek a szent szövegen kívül kommentárokat vagy fordítást is mellékelnek (görög-szír, görög-latin, görög-arab nyelvűt). A legrégebbi kéziratok: a Codex Vaticanus (jelzése B vagy 03) a IV. századból való; lehet, hogy Sz. Athanasiosztól származik; a Codex Sinaiticus (jelzése Σ vagy 01) a IV. századból; Tischendorf találta fel 1859-ben a Sinai-hegyen egy kolostorban; a Codex Alexandrinus (jelzése A vagy 02) az V. századból, egyiptomi származású. Mindháromban megvan az ó- és újszövetség szövege.

A nagyszámú görög szentíráskézirat *osztályozása és jelzése* J. Wetstein († 1754) kezdeményezésére indult meg, aki kiadásában (1751/2) az unciális kéziratokat nagy betűvel, a minusculusokat — négy csoportra osztva külön-külön — arab számokkal jelölte. H. v. Soden kissé komplikált jelzési rendszere elismerésre nem találván, a világháborúban el-esett C. R. Gregory dolgozott ki praktikus rendszert, amely

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 49

most már nemzet- és felekezetközileg elterjedt és hivatalosan is elfogadott. Az unciális kéziratokat arab számokkal jelöli és eléjük ismertetőjelül o-t tesz (o₁, o₂, o₃). A papyrusokat frakturnyomású nagy ꝥ-val jelöli és a számot exponensnek írja (ꝥ¹, ꝥ²). A minusculus kéziratokat arab számokkal jelzi (139, 140). A lectionariumokat szintén, de megkülönböztetési jelül egy l betűt tesz eléje (l 139, l 140).

A kezdetben elhanyagolt minusculus kéziratok értéke mindig jobban kitűnik. A legelső kiadók ugyan rossz és késői minusculus kódexeket használtak, de épen reakcióképpen azután nem becsülték sokra őket. A lectionariumokat még jobban elhanyagolták, v. Soden pl. fel sem vette őket művébe; pedig azokban is sok jó szöveg található.

3. Az egyházi írónál fellelhető *idézetek* szintén értékesek arra nézve, hogy milyen szöveget használtak. Különös fontosságuk az első három század idézeteinek van. Meg kell azonban fontolni, hogy rövidebb szövegeket rendszeren fejből szoktak idézni; ilyenkor persze nem tudhatjuk, hogy tulajdonképpen milyen szöveget olvasott az illető író. Alexandriai Kelemen pl. Mt. 18, 3-at négyszer idézi különböző módon. Sokszor a másoló is az ő általa ismert szöveg szerint változtatta meg a másként hangzó idézeteket. A pontos idézés jelei: ha az író nyomtattal a szent szöveg betűjére hivatkozik; ha kommentárokból vagy homiliákban előzőleg mint a tárgyalás alapját idézi a szent sorokat; végül, ha többször idézi a szent szöveg egy bizonyos helyét és az idézet egybehangzik az illető írónak más helyeivel, más műveivel, vagy egy szentíráskézirattal. A kétségtelen nehézségeknek ellenére azonban az egyházi írók idézeteinek összegyűjtése és összehasonlítása a szentírási szövegtörténet fontos feladatai közé tartozik.

4. Hasonlóképpen a *katénakutatás* eredményei is hivatva lesznek arra, hogy a szentírási szövegtörténetet

megvilágítsák. A katénák egy-egy szentírási könyvhöz a legkülönbözőbb egyházi íróktól vett idézeteket fűznek láncszerűen (catenae, láncok) egybe.

5. Az újszövetségi szövegtörténetet mintegy *rekonstruálni* próbálják azok a különböző kísérletek, amelyek a kézirat-tömeg őserdejében tájékozódást iparkodnak találni. A kéziratok között családfákat felállítani nem lehetséges, (leszámítva egyes kivételeket, mint pl. a Ferrar-csoport), mert igen sok korrektúra történt már egy-egy kézíraton is, úgyhogy ha egy másoló, pl. a Codex Vaticanus vagy Sinaiticus első szövegét másolta volna, egy másik pedig ugyanazon kódex korrigált szövegét, nem lehetne már a két lemásolt kódexnek testvér-voltát megismerni. Iparkodtak ellenben a kéziratokat *családok* szerint osztályozni és így különböző szövegeket, *recenziókat* felismerni.

A kézirat-családok rekonstrukciói közül csak a legfontosabb kísérleteket említjük.

1. *I. A. Bengel* († 1752) két családot: ázsiait és afrikait vél felismerni. A jobb recenzió az afrikai, főképviseelője a Cod. Alex. Nagyjából őt követték: *I. I. Griesbach* († 1812), *K. Lachmann* († 1851), *Aug. Scholz* († 1852), *C. Tischendorf* († 1874).

2. *B. F. Westcott* és *F. I. A. Hort* (*The N. T. in original Greek*, Introd., Cambridge, 1882) négy családot konstruál: a nyugati nagyon romlott recenziót, ez Kisázsiaiból Rómába és Afrikába került; az alexandriai kiadás javított szövegét; a neutrálist, amely egyikhez sem tartozik és a háromból eredő szír recenziót. *Gregory* és *F. G. Kenyon* az ő nyomukon haladnak.

3. *H. v. Soden* (*Die Schriften d. N. T.*, Berlin, 1902—1910) három típust különböztet meg: *K* (κοινή) az antiochiai szöveg- és kézirat-család; *Chrysostomos*, *Basilios*, *Theodoretos* használták; — *H* *Hesychios* alexandriai szövege; — *J* (Jerusolyma) a palesztinai szöveg, amelyet *Eusebios* egyszerre ötven kódexben másoltatott le Nagy Konstantin parancsára. A III. század végén már megvoltak

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 51

ezek a recenziók: a neutrális szöveget csak most lehet kutatni. Osztatlan elismerést ő sem talált.

4. E. v. Dobschütz (E. Nestles Einführung in d. griech. N. T.⁴, Göttingen, 1923) Kr. u. 300 körül négy helyi típust különböztet meg: α (alexandriai), π (palesztinai), σ (szír), ew (önálló nyugati) recenziót.

Hogy tényleg milyen családok különböztethetők meg és hogy mi a recenziók keletkezésének története, ez a kérdés aligha van még manap megoldva.

b) A nyomtatott szöveg kora.

A könyvnyomtatás feltalálása óta hatvan évnek kellett elteltie, míg az újszövetség görög szövegét kiadták. Az első kiadás az érdemes *Ximenez* spanyol bíboros vállalatában, a már említett compluti polyglottában történt, néhány minusculus kézirat alapján. Mivel a kiadást csak 1520-ban publikálták, az első nyilvánosságra került újszövetségi görög kiadást a neves humanista, Rotterdami *Erasmus* bocsatotta közre (1516 Basel). Munkája elsietett, sőt lelkiismeretlen volt, tekintve, hogy ahol kevés kéziratát nem értette meg, vagy azok hiányosak voltak, ott a latin szövegből visszafordított saját görög szövegét illesztette be.

Robert Estienne az Erasmus-féle szöveget adta ki néhány kézirat alapján végzett kezdetleges apparátussal és javításokkal (Párizs, 1546), negyedik kiadását (1551) némi változtatással átvette *Beza* Tivadar (Genf, 1565). A Beza-féle szöveget adták ki azután *Elzevir* Ábrahám és Bonaventura leydeni nyomdászok (1624). A szövegnek nagy jelentősége lett: mert csakhamar széles elterjedettségnek örvendett, úgyhogy már az 1633-iki kiadás *textus receptus*-nak nevezi. Ezt az *Elzevir*-féle szöveget nyomtatták le a következő két században, bár nagyon rossz és önkényesen megállapított szöveg volt.

A szövegkritikai munkát komoly lendületet csak a XVIII. században vett; az oroszánrész az újszövet-

ségi szövegkritikai munkában prot. tudósokat illet. *J. Mill* (N. T. Graecum, Oxford, 1707, 30.000 varianst ad, de kellő kritika nélkül), *J. A. Bengel* (N. T. Graecum, Tübingen, 1734), *I. Wetstein* (Amsterdam, 1751—52), *I. I. Griesbach* (I. Halle, 1796, II. Lipcse, 1806) nagy szorgalommal gyűjtöttek adatokat, de még a textus receptust iparkodnak javítani, ami elhibázott elv volt.

A textus receptust félretéve, jobb elvet, de még nem kifogástalant, filológusok vittek bele az újszövetségi szövegkritikába: a *R. Bentley* († 1742) nyomán dolgozó *C. Lachmann* (N. T. Graece et Latine, Berlin, 1842—50), *S. P. Tregelles* (The Greek N. T. edited from ancient authorities, London, 1857—69), *C. v. Tischendorf* (N. T. Graece⁸, Lipcse, 1864—72). Elvük volt a régi klasszikus írók szövegének visszaállításánál követett elv: a régi, sőt legrégibb kéziratokat kell vizsgálni, mert azok adják a legrégibb szöveget. Ez az újabb keletű, de esetleg a fennmaradtaknál sokkal jobb kéziratok elhanyagolására vezetett.

A tőlük felvett kézirat-családok alapján adta ki a két angol tudós, *Westcott* és *Hort* művét (The N. T. in orig. Greek, Cambridge, 1881—2), alapul a Cod. Vatic.-t vették; *B. Weiss* (Das N. T. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung, Lipcse, 1894—1900); *H. v. Soden* (Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt II. Göttingen, 1913), hibája a lectionariumok és régi fordítások elhanyagolása, a kézirat-családok tagjainak önkényes összeállítása és Iványi szerint (Religio 85 [1926] 181) az, hogy a szöveghelyreállításnál a kézirat-családoknak egyforma tekintélyt biztosít és a döntést eltérés esetében a szavazatok számától — és nem a sértetlenebbül megőrzött szöveg kikutatásától — teszi függővé.

Újabb kézi kiadások: *E. Nestle* (prot.): N. T. Graece et Latine, Stuttgart, 1906, ⁶1921. Katholikusoktól *F. Brand-*

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 53

scheid : N. T. Graece et Latine³ Freiburg, 1906—7. (Túlságosan nagyrabecsüli a Vulg. értékét a variánsok válogatásában); *M. Hetzenauer* : Ἡ καινὴ διαθήκη ἐλληνιστί,² Innsbruck 1904; *E. Bodin* : N. T. Dom. nostri J. Christi, Paris, 1910—11 (főképp a cod. Vatic.-t követi); manap legjobb kézi kiadás *H. J. Vogels* : N. T. Graece et Latine,² Düsseldorf, 2 kötet, 1922 (az ólatin és s z í r, valamint a többi fordítást jobban felhasználja, mint eddig szokás volt).

B) *A szent könyvek fordításai.*

Mivel a szent könyvek eredeti kéziratai nincsenek meg, az eredeti szöveget kereső munkában a kézirat-tömeg vizsgálata mellett szükség van a fordítások ismeretére is. F. H. A. Scrivener szerint nem biztos, hogy a kézirat-családok közti különbséget szövegrevíziókra kell visszavezetni és a kéziratanyag egyoldalú vizsgálata ellen Harnack, majd különösen Vogels hallatja intő szavát. Szerintük a fordításoknak igen nagy szerepük van az eredeti szöveg megismerésében. És ez igaz is: azok a fordítások ugyanis *még sok tekintetben más textust* találtak, mint a kéziratokban van és azt fordították. Hogy az minden esetben jobb volt-e az ismert kézirat szövegeknél, azt általánosságban nem lehet eldönteni, hanem külön-külön kell vizsgálat tárgyává tenni. Épen ezért a szövegtörténetnek a fordításokkal foglalkozó fejezete *csakis* a régi fordításokkal foglalkozik, nem azokkal, amelyeket már egy különben jól ismert szövegből készítettek. Épen ezért a modern nyelvű fordítások a *szentírási* irodalomtörténet kereteibe nem tartoznak és ezért a magyar szentírásfordításokat sem tárgyaljuk.

A régi fordításokat nyelv szerint csoportosítva, szemügyre vesszük a Szentírás görög-, *szemita*- és *latin* nyelvű fordításait.

1. Az ószövetség görög nyelvű fordításai.

Az újszövetség valamennyi könyvét úgyis görög nyelven írták meg — az egy Máté-evangéliumot kivéve, amelynek fordításával majd külön fogunk foglalkozni. Így tehát a görög nyelvű fordításoknál csak az ószövetség jöhet tekintetbe.

a) *A Septuaginta*

nevű fordítás az ószövetség legrégebb fordítása. Már a szentatyák korában neve κατά τοὺς ἑβδομήκοντα γραφή, Septuaginta = «Hetvenek fordítása». Rendesen római LXX-sel jelölik; újabban németek gyakran jelzik gót Ɑ betűvel. Valószínű származási helyéről alexandriai fordításnak, «egyiptomi» fordításnak is nevezik, az utóbbi elnevezés természetesen nem a nyelvre vonatkozik. Történeti tény, hogy a Kr. sz. előtti III. század elején készült Egyiptomban a Tóra (pentateuchus) fordítása és ezt a többi ószövetségi könyv, a deuterokanonikusokat is beleértve, követte. 132-ben Kr. előtt, mikor Jésua leszármazottja lefordította ősenek könyvét (Sir.), már a többi ószövetségi könyvet lefordították.

A LXX keletkezését legendáris megvilágításban látjuk egy, a Kr. e. II. században készült hamisítványban, az ú. n. *Aristeas levelében*. Ez elmondja, hogy II. Ptolemaios Philadelphos 285—246), Egyiptomnak hellenista uralkodója könyvtárosának, Demetrios Phaléreusnak kérésére a jeruzsálemi főpapnak megparancsolta, hogy a mózesi törvénynek, a Tórának lefordításáról gondoskodjék. A főpap 72 embert küldött Alexandriába, akik Pharos szigetén lefordították a Tórát. Philonál (de vita Moys. II, 6) a legenda még azt a kibővítést is megkapta, hogy a 72 zsidó tudós 72 cellában külön fordított és mikor munkáikat összehasonlították, az összes fordítások megegyeztek! A levélnek primitív

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 55

hamisítvány mivoltát már a XVI. században felismerték ; magva azonban történeti, mert az Aristeas-levéltől függetlenül *Aristobulos* egyiptomi zsidó (Kr. e. II. sz.) is beszél a fordítás keletkezéséről.

b) *A Septuaginta* jellemzése.

A LXX jellege is napfénynél világosabban mutatja, hogy hol készült : *nyelve* ugyanis az újszövetségben is használt görög (koiné) nyelv, de egyiptomi dolgokat egyiptomi kölcsönszavakkal fejez ki és számos alexandrinizmus (Alexandriában használatos koiné-fordulat) található benne. Mint a koiné általában, szereti az összetett szavakat. A szerzők kilétét elárulja a LXX-ban található hebraizmusok nagy tömege ; különösen a héber mondattani szabályok minduntalan átvillannak a görög nyelvi öltözéken. Legtöbbet Préd.-ban találunk.

Egyiptomi *kölcsönszavak* pl. βύσσος (byssus ruha), ἀπισ (Ápisz-bika), αἰλάμ (küszöb), θῆβις (kosár, bárka), κονδύ (ital). *Alexandrinizmusok* a LXX-ban pl. a kettős szám (duális) használaton kívül helyezése ; ἵνα célhatározói kötőszó indicativus használatával ; mondattani és alaktani sajátosságok, mint ἀγαθοίτατος, ἰδοσαν, φαγοῦμεθα ; szokatlan szavak περιστριον (fátyol), φυλάκισσα (őrnő), παστοφορεῖον (templom), καταπέτασμα (templom függönye). Bővített vagy összetett szavak : αἰχμαλωτίζειν (fogni), πληροφορέω (telehord), συναντιλαβάνομαι (együtt törődik valamivel), μακροθυμία, ὀλιγοθυμία (hosszútűrés, kislelkűség). *Hebraizmusok* a LXX-ban a meg nem értett szónak héberül való beleírása a görög szövegbe ; héber homonymák alkalmazása a görögben, pl. a šedākā jelenthet héberül igazságosságot is és alamizsnát is, a LXX ott is, ahol alamizsnát jelent a szent szövegben δικαιωσύνη-t (igazságosság) fordít ; lefordítja a nominativus abszolutusokat, a középfokot szolgailag a héber után (min = ἀπό) képezi ; a Préd. fordítója még a héber tárgyeset jegyét (ēth) is σύν.-nel fordítja, pl. 12, 9 ἐδίδαξε γυνῶν σύν (= ēth) τὸν ἄνθρωπον «ismeretre tanította az embert».

A hetven(két) fordítóról szóló hagyománynak szintén van történeti magva, mert nyilvánvaló, hogy a LXX fordításának művét *több szerző* végezte. Az egyes könyvek fordításának értéke ugyanis nagyon különböző. Az akkori viszonyok szerint kitűnően fordított könyvek: Pent., Józs., Bir. Ruth, Krón. A próféták már gyengébben sikerültek, igaz is, hogy sokkal nehezebb feladattal kellett itt megbirkózni, mint a történeti könyveknél. Dániel fordítása annyira rossz volt, hogy az Egyház a LXX - Dániel helyett Theodotion fordítását használta. A költői könyvek közül jó a Példabeszédeknek, rossz Jónak a fordítása. A zsoltároskönyv fordításában súlyos szerkezeti hibákat találunk, a héber eredetihez való szolgai ragaszkodás miatt; épen ennek a legköltőibb gyűjteménynek fordítói igen kevés költői érzéket tanúsítanak és ezért művük nem valami sikerült, egyes helyeken érthetetlen. A Prédikátor a legrosszabban fordított könyv, mint láttuk, fordítója a fordításnak legelemibb módszertani szabályaival sem volt tisztában. Újabban J. Hermann és F. Baumgärtel kutatásai kimutatták, hogy még egyes könyveket is akárhányszor több ember fordított: így pl. Ezekiel három, Izajás két, a tizenkét próféta könyve szintén két fordító munkája, a Pentateuchusból a Genesis és a Deuteronomium fordítása önállóan készült, a három középső könyvé talán szintén (Beiträge zur Entstehungsgeschichte der LXX, Berlin, 1923). Átvették-e a fordítók a *görög szellemet* is a görög nyelvvel? Bizonyos, hogy a görög filozófia nem befolyásolta a fordítókat, mint a múlt században azt némelyek feltételezték, olyan értelemben t. i., mintha a munkájukhoz szükséges műszavakat onnan kölcsönözték volna. Az azonban tagadhatatlan, hogy az anthropomorphismusokat a fordításban lehetőleg elkerülték, mert a hellenizmus idejében minden csak kissé művelt embernek is volt annyi filozófikus képzettsége, hogy Plato, Aristoteles

II. ASZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 57

és a stoa tanításait az Isten szellemiségéről ismerte. A fordítók ezért az anthropomorphismusokat körülírták. A hellenisztikus szellemhez való közeledés magyarázza meg, hogy sokhelyütt a keleti fantázia szülte képeket kép nélkül fejezik ki, ugyanez érteti meg az euphemisticus fordításokat is.

A filozófiai használattal *ellentétben* a LXX-ban pl. ψυχή = személy is lehet; νοῦς = figyelem, szándék; αἰσθησις = tudás, belátás; ἀρετή = dicsőség, tisztesség stb. Az *anthropomorphismusok* kerülését illusztrálja pl. Ex. 15, 3: a héber szöveg szerint Isten «a harc embere», a LXX fordítása szerint «összezúzza a harcokat» (συντρίβων πολέμους): Józs. 4, 25 (24) Isten «erős kezéről» beszél a héber, Isten «erős hatalmáról» a görög szöveg. *Kép* nélkül fejezi ki a LXX Num. 24, 17 a héber «vessző sarjad Izraelben» kifejezést: «egy ember támad Izraelből». *Euphemismus* pl. Gen. 15, 4 «aki ágyékból származik» helyett: «aki tőled származik» a LXX-ban.

c) A későbbi görög fordítások

elvesztek, csak töredékekben maradtak meg. Ezeknek a töredékeknek is nagy szövegkritikai értékük van. Amióta a LXX-át az ősker. apologéták használni kezdték, a zsidók ellenszenvet éreztek ellene. Ezért az új fordítások zsidó körökből indultak ki és a Kr. u. II. század folyamán készültek, bár az időrendet nem lehet közöttük biztosan megállapítani. *Akylas* (Aquila), a híres Rabbi Akiba tanítványa, sinopei zsidó proselyta Hadrianus császár idejében (117—138) lefordította az egész Szentírást. Fordítása annyira szolgai, hogy épen ezért nagybecsű: akárhányszor vissza lehet fordítani a görög szövegből a héber eredeti egyes szavait. *Symmachos* a zsidóvá, majd ebionitává lett szamaritán, készített szintén ószövetség-fordítást, amely szép ugyan, de szabad, épen ezért szövegkritikai célokra kevésbé használható. *Theodotion* efzeusi proselyta (Sz. Jeromos szerint ebionita volt) a LXX-nak

szerinte hibás fordításait javította ki a héber szövegből és így tulajdonképpen a LXX egy új kiadását készítette el. Dániel könyvét az Egyház az ő fordításában használta. Jellemző, hogy Dániel és Eszter könyvének deuterokanonikus részleteit ő is fordította, azok tehát még a zsidó kánonban voltak abban az időben. Origenes talált más, most teljesen elveszett, fordításokat, amelyeket, mivel szerzőik ismeretlenek, *ötödik*, *hatodik*, *hetedik* néven nevezett el.

A fordítások *szolgaisága* Akylasnál nagyobb, mint a LXX fordítóinál. Ő is σύν-nel fordítja az accus. éth-jét mint a LXX Préd. fordítója. Erősen szövelemző módon fordítja le a héber szavakat, úgyhogy sokszor érthetlenné lesz a héber szöveg nélkül, pl. a rēšith (kezdet) szót, mivel rōš (fej) a gyökere κεφαλαιον-nak fordítja (ἀρχή helyett). Így lesz azután nála Gen. 1, 1 («kezdetben teremtette Isten az eget és a földet») : Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ Θεός σύν τὸν οὐρανὸν καὶ σύν τὴν γῆν. Új görög szavakat is gyárt etimologizáló iránya miatt, ezért οἶνος (bor) helyett nála ὀπωρισιμός (gyümölcsösség), ἔλαιον (olaj) helyett στυλπνότης (fényesség) olvasható.

d) A Septuaginta szövegtörténete.

A LXX szövegét, amelyet koinénak (v. ö. a Vulgata elnevezést) hívtak széleskörű elterjedettsége miatt, a másolás következtében a századok rontották és teológiai célokra ekként mindig használhatatlanabb lett. A Kr. u. II. században, mint láttuk, a hellenizmus zsidó körei elhagyták a Kr. u. I. század végéig még a zsinagógákban is olvasott LXX-át és új fordításokat készítettek. A Kr. u. III. században a hellenizmus keresztény rétegei a LXX koiné szövegét kezdték kijavítani és ekként a LXX-ának új recenziói keletkeztek.

Az első, aki a LXX koiné ekdisisát javító keze alá vette, Origenes volt (185—255), az alexandriai katechetikai főiskola világhírű vezetője. Hosszú évek fáradságos munkájával egy nagy vállalkozás keretében kiadta egymás mel-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 59

lett álló kolumnákban *a)* az ószövetség héber betűkkel írott szövegét, *b)* a görög betűkre átírt héber szöveget, *c)* Akylas, *d)* Symmachos fordítását, *e)* a LXX szövegét, *f)* Theodotion fordítását. A hat kolumnás nagy művet *Hexaplanak* (ἑξαπλᾶ γράμματα = hatszoros könyv) nevezték. Az 5. kolumna szövegében a LXX koiné szövegét hozta, de változtatásokkal. Olyan szavakat vagy mondatokat ugyanis, amelyek a héber szöveg szerint kevésbé érthetően fordítottaknak látszottak, az antik könyvészetben ismert obelosok (nyársok) közé tette és utána a helyesnek látszó kifejezést íratta le asteriscusok (csillagok) között. Ugyancsak obelos közé tette a deuterokanonikus könyveket és részleteket is, hogy a mű használói tudhassák, mit nem idézhetnek a Szentírásból, ha a zsidókkal polemizálnak. Ekként hallgatói, valamint a tudósok kezébe olyan könyvet adott, amelyből meg tudták állapítani, hogy a Szentírásnak melyik az eredeti szövege és hogy a görög fordítások a héberhez hogyan viszonylanak.

Éppen azért, mivel a mű, a Hexapla, tudósok számára készült, szélesebb körök részére egy másik vállalkozást tett közzé, amelyben az 1. és 2. kolumna (héber betűs és görög betűs héber szöveg) hiányzott, tehát csak négy kolumnás volt: a *Tetrapla*. A Tetrapla Akylas, Symmachos, a LXX és Theodotion szövegeit tartalmazta. A LXX tetraplaris szövege a héberhez jóval közelebb áll, mint a Hexapla LXX szövege. A túlságosan hebraisztikus fordításnak ugyanis szemléltetnie kell a héber szöveget a görög fordítás szemüvegén keresztül olyanok számára, akiknek héber tudásuk nem lévén, nem állott módjukban a Hexapla 1. és 2. kolumnáját e célból megtekinteni. A Tetrapla létezését Eusebios (H. E. VI, 16) bizonyítja, továbbá többek között egyes kódexekben található kolophonok, amelyek szerint az illető szentírási könyvet tetraplaris szövegből másolták (pl. a syrohexaplaban Ruth könyve végén található kolophon).

Origenes nagy kritikai művét teljes egészében sohasem másolták le, a vállalkozás eredeti kéziratai a nagy palesztinai caesareai könyvtárba kerültek, ahol Szent Jeromos a Hexaplát még felhasználta, de a Tetraplát valószínűleg nem ismerte. Az Origenes-féle LXX szöveget egymagában, a kritikai jelekkel együtt, Pamphilos vértanu († 309), a nagy caesareai könyvtár alapítója, és tanítványa, Eusebios, caesareai püspök († 340 k.) adta ki. Ezt az *origenesi* szöveget hexaplarisnak (bár néha *tetraplaris* szöveggel van dolgunk), az ókorban τὸ Εὐσεβίου = Eusebios-félének mondták, szemben a régi LXX szöveggel, a koinéval. Origenes eredeti műve a nagy könyvtárral együtt a VII. században a lángok martaléka lett.

A III. század második felében Lukianos vértanu († 312) újabb LXX-recenziót készít. O. Pretzl megállapításai szerint (Bibl 7, [1926] 244—69) az origenesi LXX-szöveget vette alapul, nem a koiné LXX-át. Eusebios, Ps. Athan. és Suidas szerint egyenesen a héber szöveg alapján végzett korrekturát a görög szövegen, ez azonban kétséges. Lukianos tisztább görögségre írta át az origenesi fordítást: pl. a tempusok használata a görögnek megfelelő, a régiek helyébe jobban hangzó synonym szavakat tesz, a névelőt a hellén nyelvhasználat szerint alkalmazza; a szövegnek látszólagos vagy valódi következetlenségeit eltünteti, magyarázó formákat fűz hozzá.

Inkább új fordítás már, mint recenzió Hesychios alexandriai vértanu († 311) műve, mert nagy változtatásokat eszközölt a LXX koiné szövegén (O. Pretzl 362—79).

Amint Szent Jeromos tanúsítja, a LXX ezen három recenziója volt általánosan elterjedve, még pedig «Alexandria és Egyiptom LXX-jában Hesychiost dicséri, Bizánc Antiochiáig Lukianos vértanu példányait becsüli. A köztük fekvő provinciák a palesztinai kódexeket olvassák, amelyeket Origenes készített és Eusebios és Pamphilos tett közzé» (Praef. in Par.). A baj ott kezdő-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 61

dött, amikor az origenesi példányokban a kritikai jeleket elhagyták és így dublettek keletkeztek (a régi koiné szöveg, amely obeloszal volt jelölve és melléje az asteriscusszal jelölt változtatás). A recenziók is befolyásolták egymást. Az eredmény az lett, hogy a recenziók sincsenek eredeti tisztaságukban meg, még kevésbé pedig a koiné LXX.

A LXX *kéziratai* közül megemlíthetők (l. fönt 48. l.) a legrégebbi görög kódexek, amelyek az ószövetséget is tartalmazzák. Az origenesi recenziót legjobban G = a Codex Sarravianus (IV—V. sz.) A = Cod. Alexandrinus és a syrohexapla, valamint egyes minusculus kéziratok tartalmazzák; a lukianosit Y (Cod. Taurinensis), K (Lipcsei palimpsest) és Z (Tischendorf-töredékek) és minusc.-kódexek hozzák és az antiochiai írók (Chrysostomos, Theodoretos) idézik; a hesychiosi ismerhető fel B = Cod. Vaticanusban (A. Rahlfs) és az egyiptomi sahíd fordításban idézi Alexandriai Sz. Cirill.

A *Septuaginta-kutatásnak* P. de Lagarde és tanítványának, A. Rahlfsnak (Göttingen) programja szerint először a meglévő kézirat tömeget az origenesi, lukianoszi és hesychiosi recenziókra kell visszavezetni és ezek alapján a régi koiné LXX-t visszaállítani. Ez a göttingeni LXX-vállalkozás, akárcsak a cambridgei (Swete és Brooke-Mc Lean) végleges eredményt az eredeti LXX visszaállításában még nem ért el.

A LXX *kiadásai* közül megemlíthetők: az első kiadás a compluti (Alcala) polyglottában jelent meg (1513—17) és a lukianoszi recenziót közölte; a IV. Sixtus-féle kiadás a Cod. Vaticanust (1586, Róma); I. E. Grabe (1707—20, Oxford) a Cod. Alexandrinus szövegét adta. Kritikus apparátussal ellátott kiadások R. Holmes-J. Parsons (Oxford, 1798—1827); C. v. Tischendorf 2 (Lipcse, 1850, 1887); H. B. Swete, *The Old Testam. in Greek* 3 (Cambridge, 1887—94, 1⁴ 1909, 2³ 1907, 3³ 1905.); A. E. Brooke-N. Mc Lean, *The O. T. in Greek* (Cambridge, 1906—1917). Rahlfs vállalkozásából megjelent a *Genesis* (Septuaginta, I. Genesis, Leipzig, Priv. Württemb. Bibelanstalt, [prot.] 1926).

e) *A Septuaginta szövegkritikai jelentősége.*

A zsidók a II. századig nagyra becsülték a LXX-t. A szentatyák közül egyesek egyenesen sugalmazottnak tartották a LXX-t mint fordítást is. A XVI—XVII. században nagy vita keletkezett katolikus és prqtestáns tudósok között a LXX értékére vonatkozóan. A felekezeti és nem tudományos álláspont következményeképpen a katolikusok egyoldalúan a LXX értékét hangsúlyozták és lenézték a masoretha héber szöveget, sőt néhányan a zsidókat annak tudatos meghamisításával vádolták. A protestánsok viszont ugyanezen álláspont miatt a LXX-t nem becsülték semmire sem, a masoretha szöveget pedig túlságos fontosnak tartották. Manap már az alapos, tudományos LXX-kutatások után egyhangú vélemény pl. a protestáns Cornill szava: A LXX-nak «a mi számunkra megbecsülhetetlen az értéke. Nemcsak azért, mert az egész ker. Egyháznak az ószövetséget közvetítette; hanem azért is, mert szövege századokkal idősebb, mint a mostani masoretha szöveg megállapítása, több mint egy évezreddel idősebb a legrégibb (fennmaradt) héber kéziratnál; a szamaritán Pentateuchus mellett tehát ez az ószövetség szövegének legrégibb tanuja» (Einleitung 330). Valóban a LXX idejében még a mássalhangzós szöveg is még némileg más és sokszor a masorethánál jobb volt, sok ritka szónak helyes értelmét a LXX őrizte meg fordításával, hiszen őnekik még élő nyelv volt a héber. Nem szabad azonban elfelejteni a LXX szövegének sokszoros változását a másolások és recenziók következtében és hogy eredetileg is az egyes könyvek fordításának értéke különböző.

A LXX nagy jelentőségére újabban, 1921 óta F. X. Wutz, eichstätti tanár kutatásai vetnek világot. (Főművei: Die Transskriptionen von der LXX bis Hieronymus, Stuttgart, 1925 és ennek gyakorlati alkalmazása

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 63

a zsoltároskönyvre : Die Psalmen, Kösel-Pustet, 1925). Széles irányú kutatásai szerint arra a felfedezésre jutott, hogy a LXX fordítói héber szövegből fordítottak, de ez az eredeti (= «LXX Vorlage») nem héber betűkkel írt, hanem görög betűkre átírt héber nyelvű szöveg volt (héber szöveg görög transscriptióban).

Wutz azzal bizonyítja tételét, hogy a LXX-ban sokszor találunk a görög szövegbe, görög szavak közé egy-egy héber szót beleírva, amely szót (sokszor közvetlen közelben) jól fordított le és most mégis héberül írta bele. Az ok : a «Vorlageban» rendesen csak görög írásban lehetséges véletlen betűcsere («innergriechische Buchstabenverwechslung») történt, a szó így érthetlenné vált a fordító előtt és ezért egyszerűen belemásolta a görög szövegbe. Wutz sok példája közül felhozhatjuk pl. I. Krón. 21, 20 : a görög szövegben az érthetetlen héber μεταχαβειν áll = héber szövegben mithabbe'im (= «elrejtőzők») régi kiejtés szerint methaba'im. A fordító II. Krón. 22, 12 ugyanezt a szót jól fordítja le (κατακρυπνέω), itt nem tudta lefordítani, mert az előtte álló szövegben véletlen, csak görög írásban lehetséges, másolási hiba folytán a helyes transcriptio : μεταβασειν helyett a rossz μεταχαβειν-t találta, amelynek értelme nincs és így nem is értvén meg, beleírta fordításába.

A transscriptio szükségszerű létezését mutatják a fordítás-dublettek is : pl. Mik 5, 4 (3) a héber verā'ā helyett («degeltetni fog»), mivel a héber gyenge és erős hehezetett (aleph és ajin, 'és') nem írták át : ουραα volt az átírt szövegben, amelyet már azután verā'ā (= «látni fog») gyanánt is érthetett. Biztonság kedvéért mindkét fordítást belevette : καὶ ὀφεται καὶ ποιῶνται.

A görögre transscribált héber szöveg használatának értelme Wutz szerint az volt, hogy ezzel az eszközzel akarták a szent szöveg fluktuáló kiejtését biztosítani, mint századokkal később a masorethák magánhangzó jelekkel és hogy a diasporában működő rabbinusoknak így a zsinagógai istentiszteletben az egységes kiejtést biztosítsák.

Wutz LXX-elméletének az ószövetségi szentírástudományban messzeható *következményei* lehetnek. Sok exegetikus nehézség, amelyet a masoretha- és LXX-szöveg eltérése okozott, egyszerűen megoldódik. Sok esetben feltételezték, hogy a LXX eredetije más volt, pedig csak (görög írásban lehetséges) betűcsere történt a LXX eredetijében és ha ezt észrevesszük, a mas. és LXX között nincs eltérés. Viszont néha a LXX jó, a mas. szöveg rossz és nem *más* szöveg, hanem Wutz szabályai alapján visszavezethető a LXX-ban még meglevő régi, jó szövegre. Megállapítható lesz a masoretha-előtti héber mássalhangzós szöveg, továbbá annak kiejtése. Ennek következtében a héber metrika biztosabb alapra építhet; meg kell változtatni a héber történeti nyelvtant is az új eredmények alapján; a szókincs új gyökerekkel fog bővülni.

Véglegesnek azonban Wutz kutatásai még nem tekinthetők, mert bár lelkes követőkre talált, ellenfelei is akadtak és így a kérdés még teljesen tisztázottnak nem tekinthető. P. Riessler (l. Bibl. 7 [1926] 14*) pl. kimutatja, hogy Tychsen már 1772-ben felemlítette Wutz elméletét, de nem lett hatása. J. Fischer (Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pent. Münt. 1924) azt iparkodik bizonyítani, hogy a LXX fordítók eredetijében a héber szöveg új arám, a héber meruba íráshoz (l. fönt 30. l.) hasonló betűkkel volt megírva. Wutz-szal szemben azt akarja kimutatni, hogy a LXX betűfelcserélései nagyrészt héber természetűek, nemcsak görög írás keretén belül lehetségesek, sőt pl. a gyakori görög felcserélési pár, Verwechslungspaar Δ és Λ hiányzik (ez azonban nem igaz). A héber eredetiben a haplographia gyakori alkalmazást talált — még egy szón belül sem volt szó- és mondatelválasztás (Zur LXX-Vorlage im Pentateuch, Giessen, 1926).

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 65

2. A szent könyvek szemita nyelvű fordításai.

Míg a görög nyelvű fordítások a dolog természeténél fogva csupán az ószövetségre vonatkoztak, a szemita nyelvű fordítások nagy része az újszövetségre is kiterjed.

a) *Az ószövetségi targumok.*

A targumokat a tulajdonképeni fordítások előtt tárgyaljuk, mert ezek nem pusztán fordítások voltak. A babilóni fogság után ugyanis a nép lassanként az arám nyelvre tért át, úgyhogy az istentisztelet szentírásolvasását már nem értette meg. Ezért szükségessé vált a héber szöveg megértése. Ezt úgy érték el, hogy a héber szöveg egy mondatának előadása után rögtön lefordította a targumán (= fordító,) arám nyelvre és a nehezebben érthető helyeket röviden megmagyarázta. Mikor a gyakorlat folyamán kialakult uzust leírták, a targumok (= fordítás, magyarázat) keletkeztek. Ezek, különösen a nehezebben érthető könyveknél, a fordításba közbeszórt magyarázat miatt inkább körülírások, paraphrasisok, mint szoros fordítások. Szövegkritikai értéke azoknak a targumoknak vagy targumrészleteknek van, amelyek lehetőleg pontos fordítást nyújtanak, az erősen paraphrasticus jellegű targumok inkább exegetikai és szellemtörténeti szempontból aknázhatók ki.

1. A targumok a következők: a *Tórához* (l. fönt 22. 1.) írt targumok közül a legfontosabb az *Onkelos-targum*, ismeretlen szerzőtől, a Kr. u. I. század vége felé keletkezett, nyeíve a bibliai arámhoz nagyon közel áll, a metaforákat kép nélkül fejezi ki, kerüli az anthropomorphismusokat. A héber eredetit pontosan, sokszor szolgáian fordítja, eredetije néha közelebb áll a LXX-hoz, mint a masoretha szöveghez. A Pentateuchus költői részeit már paraphrasis formájában kezeli, pl. Gen. 49, 27 (*Ragadozó farkas Benjamin, reggel zsákmányt fal és este kiosztja azt) így tolmácsolja:

«Benjamin földjén fog lakni a šekhanjā (= Isten lakik) és az ő birtokában fel fogják építeni a szentélyt, reggel áldozatot fognak a papok bemutatni és este elosztják a maradékokat, amelyeket megszenteltek». — Megemlítendő még a VII—VIII. századból származó Tóra-targum *Jerušalmi I.* (régí elnevezése szerint Pseudo-Jonathan targumja), amely már erősen paraphrasticus módon bánik a szent szöveggel és Targum *Jerušalmi II.*, amely ugyanazon időből származik, de csak a Tóra töredékeit tartalmazza. Az Onkelos-targumhoz hasonlít a *šamaritán* Pentateuchus-targum (fordítás), amely a Kr. u. III. század előtti időben jött létre, ez azonban már paraphrasticusabb jellegű.

2. A *Nebiimhez* (I. fönt 22. l.) íródott *Jonathan* targumja, amely a Kr. u. I. vagy II. században keletkezett, szerzője ismeretlen. A történeti könyvekben fordítása hasonlít az Onkelos-targuméhoz, a közbeszótt költői részekben az ő fantáziája is messzire kalandoz a szent szöveg betűitől, s ezt az eljárást még inkább követi a prófétai könyveknél. II. Sám. 23, 4 szövegét («Hasonlított a hajnal fényéhez, felhőtlen reggelen, mikor a Nap sugárzik és az eső után fűvet növeszt a földből») így adja vissza: «Boldogok vagytok, igazak! Jöcselekedeteket vittetek végbe, ezek miatt az ő dicsőségének fényében fogtok fényleni, mint a hajnal világossága és mint a világitásra készített Nap, mint annak szépséges fényessége 343-szorosan (= $7 \times 7 \times 7$), mint a 7 nap 7 csillagának fénye...»

3. A *Kethubimhoz* a Kr. u. VI—VII. század utáni időkből maradtak fenn targumok, amelyek három csoportra oszlanak. Szövegkritikai értékük nincsen, mert már inkább szövegmagyarázatok, mint fordítások.

b) *Eredeti fordítások.*

Az eredetiből a szír nyelvű fordítások készültek mind az ószövetség, mind az újszövetség könyveiből.

Legfontosabb a szír egyház hivatalos fordítása, az ú. n. *Pešittā* (pešittā mappaktā = «egyszerű fordítás»). A *Pešittā ószövetségi* része bizonyosan nagyon régi, bár biztosan nem lehet tudni, mikor keletkezett. Tekintve, hogy

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 67

a Kr. u. III. században Archelaos a manichaeusok ellen írt szír művében is már ezt a fordítást használta, továbbá, hogy Afrahat a IV. század első felében szintén ezt idézi, és Szent Efrém diakonus, szír egyházatya († 373) a Pešittā-fordítás sok kifejezését, mint az ő korában már régiest, magyarázni kénytelen, valószínű, hogy a Kr. u. II. században már megvolt. A talán Edessában készült fordítás szerzői ismeretlenek, csak azt tudjuk, hogy többen végezték a fordítás munkáját, amit Szent Efrém tanuskodása mellett különben a különböző fordításmód is mutat. A fordítók zsidók vagy zsidókeresztények voltak, erre lehet következtetni a Pešittā Pentateuchusának az arám targumokhoz való viszonyából. Sok helyen a LXX speciális lectioniához való közeledés vagy megegyezés is található benne (különösen Izajás és a 12 kis próféta fordításában), máshol viszont a fordítás a masoretha-szöveghez áll közelebb. Tekintve, hogy a Pešittā ószövetségi részét a héberből fordították (mutatják ezt a héber szöveg félreértése folytán származott fordítási hibák), szövegkritikai jelentősége nagy, mert a mostani szöveggel még nem teljesen azonos eredeti után készült. A fordításból eredetileg hiányoztak az összes deuterokanonikus könyvek, továbbá II. Krón., Ezd., Neh., Eszt. könyvei. A hiányt a IV. század folyamán már pótolva látjuk. A fordítás valóban «egyszerű» és világos, néhol túlságosan paraphrasticus.

A Pešittā *újszövetségi részének* eredete még sűrűbb homályba van burkolva. Bizonyos manapság, hogy az újszövetségnek a Pešittā előtt voltak már más szír fordításai is. A Kr. u. IV. században még nem biztos, hogy megvolt; hogy Afrahat és Szent Efrém ismerte-e, eldöntetlen kérdés. Az első, aki kétséget kizáró módon az újszövetségi Pešittāt idézi, antiochiai Izsák, az V. század dereka táján. Burkitt és Vogels (Die altsyrischen Ev. Bibl. St. 16, 5. Freib., 1911, 1) szerint Rabulas, edessai

szír püspök az újszövetségi Pešittā szerzője (411 után). Ez a fordítás sem volt teljes, hiányzott belőle II. Pét., II. III. Ján., Judás, Apocalypsis. A pótlást csak a XI. és XIII. század folyamán végezték el.

A Pešittān kívüli *szír újszövetség-fordítások* között az újszövetség egyetemes szövegtörténetében messze kiható szerepe van a *Tatianus*-féle diatessaronnak. A szír Tatianus a II. század folyamán ugyanis a négy evangéliumból egyet csinált, akként, hogy a megállapítható kronológiai sorrendben minden egyes evangéliumnak szövegét összeszötte, így keletkezett a *διὰ τεσσάρων* (négyből készült) evangélium. Kétes, melyik volt az a nyelv, amelyen Tatianus munkáját megírta. Valószínűbb, hogy görög volt az eredeti munka, amelyet azonban rögtön lefordítottak szírré. Az eredeti munka elveszett, pedig a szír egyházak az V. századig a diatessaront használták a négy különálló evangélium helyett. A baj az volt, hogy egyes szír püspökök elpusztították barbár módon az összes megszerezhető diatessaron-példányokat (cyrusi Theodoretus pl. egymaga kétszáz példányt pusztított el).

Valószínűleg hatással volt a diatessaron egy másik szír evangélium-fordításra is, amelynek két recenziója a *Syrus-Curetonianus* és a *Syrosinaiticus*. Az evangéliumok külön-külön vannak lefordítva; a keletkezési idő bizonytalan: II—IV. század.

A Pešittához az V—VIII. században a szír szentírástudósok apparatus criticust készítettek. Ezek ugyanazt a munkát végezték, mint a masorethák a héber szövegen. A szír «Masora» kétirányú hagyománynak felel meg: az egyik a monophysita eretnek monostorban, Karkaftában készült (*karkafi* recenzió), a másik a *nestorianus* hagyomány recenziója.

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 69

c) Közvetett szemita fordítások

azok, amelyek a LXX-ből készültek az ószövetségi részt illetően, az újszövetséget a görögből fordították. Ezeknek a fordításoknak *ószövetségi* része a LXX szövegtörténetében fontosak, amennyiben vagy a koinet, vagy valamelyik recenzióját őrizték meg, *újszövetségi* része pedig az *újszövetségi* szövegtörténet és -kritika problémáinak kidolgozásában nyújt segítséget.

Egyiptomban a művelt osztály hellenisztikus kultúrája következtében a városokban a liturgia nyelve görög volt, ennek következtében a Szentírást is görögül olvasták. Már az I—II. században azonban a keresztény vallás egész Egyiptomban elterjedt és ezért a vidék lakói között más nyelvű szentírásfordítás vált szükségessé, mert ezek nem tudtak görögül, hanem őseik nyelvének, az óegyiptominak leszármazottját, a *kopt* nyelvet használták. A II. században, vagy legkésőbb a III. században már megvolt a kopt szentírásfordítás, még pedig a két fő kopt nyelvjárásban: az alsóegyiptomi *bohairi* és a felsőegyiptomi *szahid* dialektusban. A kevésbé elterjedt *jaiyumi* (Közép-Egyiptom) és *achmimi* (felsőegyiptomi város) nyelvjáráson készült fordításokból csak töredékek maradtak fenn.

Aethiopiában a IV—VI. század folyamán készült szentírásfordításnak, amelyet a most már kihalt *geez* dialektusban írtak, a sok átdolgozás miatt szövegkritikai értéke csökkent. A XIII. századtól kezdve fennmaradt kéziratokat ugyanis arab fordítások nyomán átdolgozták.

A *szíreknél* különböző fordítások keletkeztek még (az ószövetségi rész szintén a LXX-ből), amelyek azonban a Pešittát már nem tudták kiszorítani.

Már 508-ban Philoxenus monophysita püspök lefordította a LXX-ből (lukianosi recenzió) talán az egész

őszövétséget (megmaradtak a zsoltárok és Izajás) és az újszövétséget : ez a *philoxenianus*-fordítás.

Nagyfontosságú a *Pál, tellai* monophysita püspöktől 616—7-ben készített fordítás. Az origenesi szöveget fordította le, átvéve a kritikai jeleket. Annyira szolgai módon végezte munkáját, hogy művéből az origenesi szöveg történetének elsőrendű tanuja lett. Épen ezért szövegét *syrohexaplarisnak* nevezik, de helyesebb a syro-origenesi elnevezés, mert egyes könyveket a tetraplából fordított.

Jakab edessai püspök 704-ben a Pešittā őszövétségi részét a LXX szerint változtatta (a Pent. Sám. és Dán. van csak meg).

A LXX-ből készült többi fordításnak : *Ulfilas* püspök gót fordítása (IV. sz.), *örmény* (V. sz.), *georgiai* (VI. sz.), *arab* (VIII. sz.) nyelvű fordítások szövegkritikai szempontból jelentéktelenek.

3. Latin nyelvű fordítások.

a) Az ólatin fordítás («*Itala*»).

Korán szükség volt a Szentírás latin fordítására, főképen liturgikus célokból. Igaz ugyan, hogy a középosztály Rómában is a görög nyelvet használta és hogy Rómában Viktor pápáig (189—199) a liturgia nyelve is görög volt. Az alsóbb néprétegek Itáliában is, Africa proconsularisban pedig általában a latin nyelvet használták. A latin fordítást biztosan használja már Sz. Cyprianus (200—258), azonban már előtte megvolt ; valószínű, hogy a Kr. u. II. század első felében keletkezett. A fordításra nem azért volt szükség, hogy az alsóbb néprétegek kezébe adhassák, hiszen az úgysem tudott írni-olvasni, hanem a liturgiában kellett használni. Mivel pedig a liturgia nyelve Afrikában latin volt, ellentétben Rómával a II. század végéig, a fordítás keletkezési helye

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 71

valószínűleg Africa proconsularis. Itt sem egyenesen az egyszerű nép számára készült, hiszen annak nyelve a pún volt még mindig.

Vannak, akik *több* Sz. Jeromos előtti (praehieronymianus) latin fordítást tételeznek fel, mások viszont *egynek* készültéről tudnak csak. A valószínűbb az, hogy csak egy fordítás készült, amelynek azonban sok recenziója keletkezett, mert sokan javígtatták, változtatták a latin szöveget a görög szöveg alapján. Sz. Jeromos ugyanis, aki a dologról legjobban értesült, csak egy fordításról szól, amelyet «vulgata editio» (később az ő saját fordítását hívták így), «antiqua interpretatio», «vetus translatio» (= elterjedt kiadás, régi fordítás) névvel illet. A recenziók keletkezéséről így szól Sz. Jeromos: «Hibásan fordítók rosszul adták ki, vakmerő tudatlanok rosszabbra javították, bóbiskoló könyvmásolók hozzáadtak vagy változtattak»... (Praef. in Ev.), úgyhogy az efölötti elke-seredés az auxesist adja ajkára: «Tot sunt exemplaria, quot codices» — annyi a fordítási példány, ahány kéz-irat! (Praef. in Jos.)

Az ólatin fordítás *recenziói*: az európai, az itáliai (Sz. Ágoston Itálája, «quae verborum tenacior est cum perspicuitate sententiae», hű és világos fordítás) s az afrikai.

Az ólatin fordítás ószövetségi része a *LXX-ből* készült, nem a héber szövegből, amint ezt a latin szövegbe átvett sok görög szó (agonia = harc, orphanus = árva, rhomphaea = kard, bravium = harci jutalom stb.), továbbá görögös szerkezetek (ἀπὸ τοῦ νῦν ex hoc nunc) mutatják. A hebraizmusok is a LXX közvetítésével kerültek a latinba. Az újszövetségi részt a görög eredetiből ültették át.

Akárcsak a LXX, az ólatin fordítás is *több ember műve*. Nemcsak az egyes könyvek fordítása különbözik egymástól, hanem ugyanazt a kifejezést különböző módon fordítják egyes könyvek. Pl. ἀρχιερεὺς (főpap) fordítása Mt.-

nál és Lk.-nál: princeps sacerdotum, Mk.-nál: summus sacerdos, Ján.-nál: pontifex.

Az ólatin fordítás *nyelve* a vulgáris latinság, az a nyelv, amelyet az egyszerű nép használt, nem a művelt osztály írói.

Más a nyelvnek *helyesírása* (kiejtése) is: dorsum helyett dossum, vivamus helyett vibamus, sperare helyett ispirare stb. *Nyelvtani* eltérések: a declinatiókban akadnak (rete helyett retia, -ae, lampas helyett lampada, -ae, ipse helyett ipsus, illud istud helyett illum istum, fructus helyett fructi, spiritu helyett spirito stb.); továbbá a coniugatiókban: florere, fugere helyett florire, fugire, custodibo stb.; a praepositiók használatában: ab, coram, de, ex accusativussal, viszont per, post, secundum ablativussal. *Lexikális* sajátosságok: új szóképzések, különösen a meghosszabbított szavak jellemzők: gaudimonium = gaudium (öröm), capillatura = capilli (haj), aeternalis = aeternus (örök), aeruginare (= rozsdásodik), dulcorare (édesít), amaricare (keserít), pessimare (rosszabbá tesz); továbbá jelentésváltozások: sacramentum (eredetileg eskü) = titok, maleficus (er. gonosz) = varázsló, venatio (er. vadászat) = vadpecsenye, alloqui (er. szólani valakihez) = megvigasztal stb.

Az ólatin fordítás nem maradt fenn teljesen. Megmaradtak a Sz. Jeromostól a Vulgátába átvett ólatin fordítású könyvek (I. lent 76. l.), kéziratokban az ószövegség könyvei töredékesen vannak meg. P. Sabatier maurinus 1739—49 kiadta az eddig ismert összes kéziratok felhasználásával az Itala-töredékeket. Nagy művét kiegészítve és átdolgozva, a müncheni Itala-vállalkozás (J. Denk) bocsátja újra közzé.

Az ólatin fordítás szövegkritikai jelentőségét az a körülmény biztosítja, hogy hű fordítása a LXX-nak, még pedig a koinének. Előfordul, hogy jobb szöveget őrzött meg egyes helyeken, mint az eddig felismerhető görög szöveg. Donatien de Bruyne kimutatta pl., hogy I., II. Makk. ólatin szövege jobb és régibb az ismert LXX-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 73

szövegénél. Az ólatin fordítás eredetije ugyanis, amelyen alapszik, a Makk.-könyvek mostani görög szövegénél jobb. (Revue bibl. 31, 31—54 p.)

b) *A Vulgata.*

A nyugati egyházban az ólatin fordítás egyre romlott a sok önkényes változtatás következtében. Tot exemplaria, quot codices! Ez a körülmény még a praktikus életben is kellemetlenné vált, hiszen az egyházi oktatásban és a liturgiában is éreztette hatását. Tudományos célokra azonban az ólatin fordítás igazán nem volt használható, különösen az apologetikus irodalomban nem, mert gyakran felhánytorgatták az ólatin fordítás hibáit és a belőle vett argumentumokat egyszerűen eleve kétes értékűeknek tartották. Kellemetlen volt a műveltebbek előtt az ólatin fordítás erősen vulgáris nyelve és stílusa is. A Gondviselés a hiány helyrehozására Sz. Jeromos működésével sietett.

Szent Jeromos — *Sophronius Eusebius Hieronymus* (340—419), korának legnagyobb tudósa, ma is a legtudósabb egyházatyja. Élete folyása példája annak az életnek, melyet a modern nyugati kultúrához annyira hasonlító hellenista római kor magasműveltségű rétegeinek egyes reprezentánsai éltek; megfordul és él az orbis Romanus különböző részein, olthatatlan tudásvágya hajszolja kelettől nyugatig és vissza. Stridonban, Dalmatia és Pannonia határán (Triest közelében) született. Magasabb tanulmányait Rómában végzi, Donatusnak, a híres rhetornak tanítványa. Ott sajátítja el az elegáns latin nyelvet és stílust, mely munkáiban tapasztalható; ott töltökezik lelke a klasszikusok szellemi kincseivel, kiknek ismerete lépten-nyomon érezhető nála. Ugyanitt sajátította el tökéletesen a görög nyelvet is. Rómából Trierbe kerül, ott megismeri az első nyugati remetetelepeket és lelkét a szerzetes eszmény nagyrabecsülésé kapja meg, amely élete végéig nem hagyja már el. Majd Aquileiába megy és megismerkedik sok más pap között későbbi ellenfelével, Rufinusszal.

Aquileiai ismerőseivel 373-ban *Keletre* megy: a Szentföldre vonzotta vágyakozása. Útközben súlyosan megbetegszik és felépülése után az Antiochia melletti Chalkis sivatagban él öt évig remeteéletet. Életének ez a szaka nagyfontosságú tudományos működésére, mert itt tanult meg egy zsidó-kereszténytől héberül. Antiochiában pappá szenteltette magát, de szerzetes maradt. Tudásvágya 379-ben Konstantinápolyba fűzi, hogy a város nagynevű püspökétől, nazianzosi Szent Gergelytől szentírásmagyarázatot tanuljon.

382-ben kerül *Rómába* vissza mint az antiochiai püspök kísérője. I. Damasus (366—384), a nagy pápa, kivel már előzőleg levelezett, felismeri benne a kiváló tehetséget és megbízza a Szentírás latin szövegének revideálásával. Sz. Jeromos vállalkozott a munkára. Az *újszövetség* ólatin szövegét végigjavította a görög eredeti szerint (a Cod. Alex. és Sin.-hoz hasonló recenzió volt előtte), de csak ott változtatott, ahol nyilvánvalóan téves fordítás vagy elromlott szöveg volt előtte. Munkáját a legnagyobb siker koronázta: az ekként javított újszövetségi ólatin szöveget használja az Egyház a mai napig. Ugyanezen időtájt javította ki az ólatin *zsoltároskönyvet*, mint amelynek a liturgiában nagy fontossága volt, még pedig a LXX koiné recenziója szerint. Itália egyházai 1566-ig ezt a psalteriumot használták, manap is belőle vannak a római misekönyv zsoltár-részletei. Ez az ú. n. *Psalterium Romanum*, római zsoltároskönyv.

Sz. Jeromos Rómában buzgó szerzetesi élete miatt előkelő körökben mint lelki vezető népszerű lett, lelki gyermekei közül, különösen Paula és Marcella, szentéletű, előkelő özvegyek tűnnek ki. Mivel a római papság hibáit a szigorú felfogású férfiú kíméletlenül ostorozta, Damasus pápa halála után (384) a papi ellenzék a további Rómában való tartózkodástól elvette kedvét. Mikor Paula leánya, Blaesilla fiatalon elhunyt, a közszeretben álló leány haláláért a nép haragosan Sz. Jeromost vádolta,

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 75

mire azután Paulával együtt végérvényesen búcsút mondott az örökvárosnak és 385-ben Keletre hajózott. Végiglátogatták Palesztinát és Egyiptomot és 386-ban Betlehemben két kolostort alapítottak, amelyeknek ők voltak elöljárói. A sokat látott férfiú most már nyugodtan élt a szűk körben, amelybe helyezte magát.

Sz. Jeromos palesztinai tartózkodása tudományoságára nagy hatással volt: a héberben tovább képezte magát, tudós rabbikkal bejárta Palesztinát, a rabbinisztikus szentírásmagyarázatot megismerte. Ugyancsak a palesztinai *Caesareában* megismerkedett Origenes Hexaplájával is. 387 és 391 között a hexaplaris szöveg szerint kijavította a zsoltárkönyvet. Ez a második zsoltárműve a *Psalterium Gallicanum* nevet nyerte, mert Gallia egyházai rögtön ezt kezdték használni, 1566-tól kezdve általánosan használt a római liturgiában (a breviáriumban és a Vulgatában is ez van). Sz. Jeromos ugyanezen években az ószövetség más könyveit is revideálta a hexaplaris szöveg szerint, hogy valamennyit-e, azt nem tudjuk, mert ez a műve (Jób könyvét és egyes töredékeket leszámítva) elveszett.

Igazán korszakalkotó művet akkor alkotott, amikor látva a nyilvánvaló tudományos szükségességet, barátainak és tisztelőinek unszolására az *ószövetséget héber eredetiből* kezdi fordítani. Az ő korában senki sem lehetett alkalmasabb erre a munkára: férfikora és alkotási ereje teljében, a legalaposabb exegetikus és régiségtani felkészültséggel, a bibliai nyelvek tökéletes ismeretével és kiváló fordításkészséggel foghatott a nagy műhöz 390-ben. Sorra adja ki, aszerint, hogy milyen könyvre volt leginkább egy-egy hívének szüksége, a «hebraica veritas» szerint latinná tett Isten ígését (I—IV. Kir. 390; Zsoltároskönyv: harmadik zsoltárműve: *Psalterium Hieronymianum*, bár legjobb, használaton kívül van, továbbá a próféták könyvei 390—392 között; Jób

392—396 ; Ezd. és Neh. 394—5 ; I., II. Krón. 395 ; Péld., Préd., Énekek éneke 398 ; Pentateuchus, Bír., Józs., Ruth 405—6). Sz. Jeromos tehát az ószövetség *protokanonikus* könyveit teljesen lefordította a héber szövegből 390—406 között. A *deuteroKANONIKUS* könyvek közül csupán — barátai kifejezett sürgetésére — Tóbiást fordítja le arám szövegből egy napi munkával, egy éjjel pedig Judith könyvét. Eszter és Dániel deuteroKAN. részeit Theodotion fordításából pótolta. A többi deuteroKAN. könyvvvel ferde állásfoglalásából kifolyóan nem foglalkozott, azokat a Vulgatába egyszerűen az ólatin fordításból vették át.

Igy született meg az V. sz. elején az Egyháznak új hivatalos latin bibliája, amely hivatva volt arra, hogy az Isten ígését ezen fordításnak közvetítésével sok nemzet nyelvére átültessék. A későbbi *Vulgata alkotó-elemei* a következők :

1. Az ószövetség protokanonikus könyvei, továbbá Tób. és Jud. Sz. Jeromos héberből, illetőleg arámból készült fordításában.

2. A Psalterium Gallicanum (= a hexapláris átdolgozás).

3. Bar., Bölcs., Sir., I., II. Makk. a régi ólatin fordításban.

4. Az újszövetség ó-latin fordítása a Sz. Jeromos-féle görög átdolgozásban.

Ha a zseniális fordító művét *jellemezni* akarjuk, három szempontból kell ezt tennünk : hogyan viszonylik fordítása az eredeti szöveghez, az ólatin fordításhoz és milyen volt fordítási készsége.

1. Ha a *héber szöveggel* hasonlítjuk össze Szent Jeromos fordítását, általában véve *hűnek* kell mondanunk. Az ő fordítása a legsikerültebb valamennyi régi fordítás között. Elégge szabadon adja vissza a héber szöveget, anélkül, hogy más értelmet hozna ki belőle. A prófétai könyvek és a zsol-

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 77

tároskönyv (Psalt. Hieron.) fordítása, történeti könyvekéhez viszonyítva, erősebb héber színezetet mutat fel. *Szolgai* fordítások, azaz hebraizmusok is akadnak, sokkal kevesebb azonban, mint a LXX-ban és különösen Akylasnál, pl. ilyen a gyakori kifejezés: «addidit»... az ismétlődés kifejezésére, mint II. Sám. 24, 1: «addidit furor Domini irasci contra Israel» = «és az Úr haragja tovább haragudott Izraelre».

Gyakoriak nála az *etimológizáló* fordítások, mikor egy tulajdonnevet lefordít és így sokszor érthetlenné teszi a szöveget, pl. Bir. 15, 19 «aperuit Dominus molarem dentem in maxilla asini et egressae sunt ex eo aquae»; eszerint Isten a szamár állkapcsából, illetőleg zápfogából fakasztott volna forrást! A hiba azonban a Lechi-völgy tulajdonnévnek lefordítása maxilla asini-vel; ha ez nem történik meg, ez a helyes fordítás: «Megnyitotta az Isten a szikla-üreget, amely Lechiben van és forrás fakadt belőle».

Paraphrasticus fordítás nem igen akad nála, de magyarázó *glosszákat* szívesen iktat közbe, mint pl. Józs. 3, 16 «mare solitudinis» + «quod nunc vocatur mortuum» az ő hozzáadása. Gen. 31, 47: «Amelyet Laban tanu dombjának és Jákob tanuság halmának nevezett» + «mindegyik saját nyelvének sajátsága szerint».

Néha fordítását *exegetikus nézetek* befolyásolják. Ezek a hatások hol a rabbinisztikus, hol pedig a katolikus szentírásmagyarázat részéről érik. Az előbbinek rovására írhatjuk pl. Neh. 9, 7 fordítását: «aki kiválasztottad és kivezetted Ábrahámot a chaldaeusok *tüzéből*», ahol *Ur-t*, a babiloniai városnak nevét, lefordította. Zsidóul ugyanis tüzet jelent tényleg és a rabbinisztikus magyarázat (haggada) szerint Ábrahámot, mikor nem akart tűzimádó lenni, tűzbe dobták, de Isten csodálatos módon megmentette. Ez a mese volt hatással Szent Jeromos fordítására. *Katolikus* exegetikai nézetek készítették más esetekben, hogy amely szentírási helyeknek messiási értelmet tulajdonítottak, azt fordításával kidomborítsa. Ilyen pl. Hab. 3, 18: «örvendek Jézusnak az én Istenemnek» (exultabo in Deo Jesu meo), helyesen így kellett volna: «örvendek Istennek, az én szabadtómnak».

2. Szent Jeromos művének az *ólatin fordítással* is vannak

kapcsolatai. Érthető is, hiszen az egész világ hozzászokott már a vulgáris latinság zamatjához, ha akár a liturgiában, akár azon kívül a szent könyveket hallotta vagy olvasta. A Vulgata újszövetsége az ólatin fordítás nyelvét, leszámitva a javításokat, meg is tartotta. Az ószövetségi protokanonikus könyveké jobban eltér, de ezekben is sok vulgáris kifejezést megtartott, egyrészt, mert ő maga is megszokta, másrészt meg, mert mások szoktak meg sok ilyen kifejezést és ehhez tudatosan alkalmazkodott. Maga írja : «Elég, ha egyszer felhívom rá a figyelmet : jól tudom, hogy cubitum és cubita semlegesnemű, de az egyszerűbb és könnyebb érthetőség céljából és a nép szokása szerint hím-nemben használom. Mert nem az a gondom, hogy a beszéd (nyelvtani) hibáit kikerüljem, hanem hogy a Szentírás homályosságát akármilyen szavakkal is closzlassam» (Comm. in Ez. 40, 5).

3. Szent Jeromos azonban a nyelv tisztaságára mégis többet adott — elsősorban az ószövetség héberből fordított könyveiről van szó — mint az ilyen nyilatkozat sejtetni engedi. *Fordítási készsége* nagyon szépen nyilatkozik meg igen sokszor. A latin nyelv szellemének megfelelően a sokszoros héber meilérendelt mondatokat alárendelteké változtatja át. A bőbeszédű, naivan körülíró héber eredetit sokszor klasszikusan tömör fordítással adja vissza. Csak egy példa ! Gen. 39, 19 héberből való szószerinti fordítása ez : «És történt, amikor az ő ura hallotta feleségének szavait, amelyeket szólt hozzá, mondván : Ezen szavak szerint cselekedett velem a te rabszolgád — fellobbant az ő haragja». Szent Jeromos így fordítja le : «Ezt hallván, túlságosan hitt hitvese szavainak és nagyon megharagudott» (his auditis et nimium credulus verbis coniugis iratus est valde). A szószegény héber nyelv egy-egy szavának különböző ányalatait megélti és sokszor virtuozitással fordítja különböző módon, mint ezt pl. az *‘ēdā* szó visszaadása a Szentírásnak csak két könyvében mutatja : *Ex* 12, 3 : coetus (sereg) ; 12, 6 : multitudo (sokaság) ; 16, 2 congregatio (gyülekezet) ; 35, 1 : turba (tömeg) ; 35, 4 : caterva (csapat) ; néhol populus (nép) ; *Num* 15, 26 : plebs (nép) ; 16, 2 : synagoga ; 16, 6 : concilium (gyülekezet) ; 16, 11 : globus

II. A SZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 79

26, 2 : summa ; 31, 26 : vulgus (tömeg). (H. Quentin, La Vulgate 20.)

c) *A Vulgata szövegtörténete.*

A Vulgatának, amely nagy részében Sz. Jeromos munkája, az Egyházban eminens fontossága lett. Csakhamar a liturgiában, a tanításban, majd a világ összes főiskoláin ezt használták és az összes modern nyelvű fordítások (német, francia, angol, szláv, magyar stb) a reformációig, az Egyházban pedig újabb időkig, utána készültek.

A Vulgata szövegtörténetét a következő korszakokra próbáljuk felosztani. Megjegyzendő, hogy az egész Vulgatáról van most szó, az ó- és újszövetség összes könyveiről, tehát a Vulgatában foglalt *néhány* ólatin fordítású könyvről is.

1. *Az ólatin fordítással együtt való használat kora : V—VII. század.* Sz. Jeromos művének sorsa osztozott minden úttörő mozgalom sorsával: sokan rajongó szeretettel vették körül, mások ismét a régihez való egyoldalú ragaszkodásuk miatt korlátoztságukban az újnak nagy fontosságát nem ismerték fel. Az előbbiek közé tartozik pl. Sophronius presbyter, aki a Vulgatát lefordította görög nyelvre, Lucinius Baeticus, aki Hispaniából Palesztinába küldte embereit (398), hogy az értékes munkát számára másolják. Az ellenfelek között Rufinus, Sz. Jeromos egykori barátja vezetett. Sz. Ágoston maga is ellenezte a Vulgata használatát gyakorlati okokból, de nem ítélte el, sőt dicsérte Sz. Jeromost.

Az eredmény az volt, hogy jó két századig az ólatint és a Vulgatát együtt használták, még Nagy Sz. Gergely pápa is mind a két fordítást idézi. A Vulgata azonban mindig jobban terjedt és a VII. sz. végén az ólatint a használatból ki is szorította.

A nagy népszerűségnek azonban árnyoldala is van :

minél többet másolnak egy könyvet, annál jobban romlik a szövege. A másolók hol véletlenül, hol készakarva ólatin variánsokat másoltak bele a Vulgata-szövegbe; amint az origenesi görög szövegben, úgy a Vulgata szövegében is dublettek keletkeztek (II. Sám. 1, 18 és 19 ilyen: kettős fordítása a gyászdal első mondatának. 18. v. az ólatin fordítás, 19. v. Sz. Jeromosé). Négy-öt nemzedék elég volt az ilyen keveredést okozó másolókból és már *Cassiodorus* kénytelen volt a Vulgátát eredeti tisztaságába visszaállítani egy alaposan végzett szövegrevízióval.

2. *Az újabb recenziók kora: VIII—XII. század.* Nem volt megakadályozható, hogy különböző kézirat-családok, azaz szövegek keletkezzenek (főképen három csoport: a *textus hispanicus*, *textus hibernicus*, *textus italicus*). A romlás pedig tovább terjedt. Épen ezért Nagy Károly (768—814), aki megszüntette a Galliában uralkodó liturgikus anarchiát is a *Sacramentarium Gregorianum* bevezetésével, épen úgy a szentírási kódexek terén is új kiadással óhajtotta a rendet helyreállítani. A munkát *Flaccus Alcuinus*ra bízta, aki meg is felelt hivatásának. Tőle függetlenül, kortársa, *Theodulphus*, Orleáns püspöke is készített új recenziót, de a következő három században mégis az *Alcuinus*-féle Vulgata-recenzió terjedt el. Az eredmény természetesen megint ennek újabb romlása volt, amelyet újabb recenziók készítésével próbáltak megszüntetni. *Lanfrancus*, canterburyi érsek († 1089); hirschau *Vilmos* bencés apát († 1091) és *Harding* István cîteauxi apát († 1134) végeztek ilyen irányú működést, de kísérleteik nem találtak visszhangra, annál is inkább, mert az utóbbiak csak szerzeteseik számára dolgoztak.

3. *A correctoriumok kora: XIII—XIV. század.* A XIII. században, a teológiai tudományosság virágkorában, kellemetlenül érezték a kézíratos szentíráspéldányok

eltéréseit. Különösen rossz volt az eltérések nagy tömege miatt különböző kódexek használata egyetemen, ahova tudósok és hallgatók mindenfelől özönlöttek. Európa legtekintélyesebb egyeteme, a *párizsi egyetem* épen ezért egy kötelező recenziót készíttetett az alcuinusi alapján. Sajnos, hogy ez a párizsi szöveg rossz volt, de a párizsi egyetem nagy tekintélye következtében egész Európában elterjedt. A baj enyhítésére már nem lehetett új recenziót készíteni, mint az előző századokban, hanem kritikai apparátusokat szerkesztettek a párizsi szöveghez, amelyeket *correctorium*nak neveztek. Legnevezetesebb *correctorium* a *sorbonnei*; elterjedtek még: a *sensi* (corr. *Senonense* 1236), a *dominikánus* (1256) és a *franciskánus* *correctorium*. A korrektorok sem végezhetek hiányos ismereteik miatt kritikai munkát, nagyon sok változtatás önkényükön alapszik.

4. *A nyomtatott kiadások kora* : 1450—1546. A könyvnyomtatás feltalálásakor az első mű, amely a sajtót elhagyta, a *Vulgata* volt (1450 vagy 1452, Mainz). A következő száz esztendőben sokszor nyomatták ki a *Vulgátát*. A latin szentíráskiadók között *három irányzatot* különböztethetünk meg.

A XV. sz. második felében több, mint száz nyomtatott *Vulgata*-kiadás jelent meg. Kiadóik a régi csapáson haladtak: követve a középkorvégi hagyományt, a párizsi szöveget adták ki; kivéve a *vicensait* (1476), amely egy elterjedt itáliai szöveget nyomtatott le.

Voltak azonban, akik a századforduló (XV—XVI. sz.) korszellemének hatása alatt teljesen szokatlan útra léptek. A századforduló «modern» embere ugyanis látta minden téren a tradicionális formákat tartalom nélkül, elborítva visszaélések és kinövések indáitól. Ahelyett, hogy lenyesegette volna a kinövéseket, minden hagyományt és tradicionális formát összezúzott, azzal sem törődve, ha ez akár isteni jogon alapult is. Ez a szellem

szülte a reformációt, ez a Vulgata értékelésében is az új irányzatot. A XVI. sz. első felében ugyanis számosan akadtak, akik *teljesen új latin* szentírásfordításokat készítettek, mert a Vulgata romlott szövegét tűrhetetlennek találták. 1512-ben J. *Lefèvre d'Étaples*, Faber Stapulensis (Stablo Belg.) a szentpáli levelek magakészítette latin fordítását adta ki, *Felix Pratensis* O. S. Aug. zsidókeresztény a zsoltárokét (1515); Rotterdami *Erasmus* görög szentíráskiadása mellé új fordítást is mellékel (1516), *Santes Pagnini* O. Pr. az egész Biblia új latin fordítását bocsátotta közzé (1527 Lyon). *Caetan* O. Pr. bíboros is a görög és héber szövegből rosszul átültetett új fordítást adott ki, bár keveset tudott görögül, zsidóul semmit (1530). Isidorus *Clarius* montecassinói bencés is új fordítást adott a Vulgata cégére alatt (1542). A *protestánsok* is ebbe a szellemi áramlatba kapcsolódtak bele, nem lehet őket azzal vádolni, mintha a Vulgata elhagyását és lebecsülését *csak* ők kezdték volna. Protestáns új latin fordítások: a *wittenbergi* biblia (1529), *S. Münster* (1534 és 1546, Basel), *S. Chateillon* (1551, Basel).

A harmadik irányzatot azok képviselik, akik a *Vulgatát visszaállítani* iparkodtak úgy, amint az Sz. Jeromos kezéből kikerült. A kísérletek kezdetleges kritikai munkát végeztek (A. Gumelli 1504, A. Castellanus O. Pr. 1511, Velenca). Nagy elterjedést ért meg *Robert Estienne* (Rob. Stephanus) 1528-ban először megjelent korrigált Vulgatája: legjobb kiadás az 1538—40 (Párizs, az 1557-esben van meg először a versbeosztás). Sajnos, hogy Rob. Estienne is a párizsi szöveget vette alapul és 19 kéziratból álló apparátust csatolt hozzá, műve ezért kevésbé értékes, mint eddig általában értékelték. 1540-es kiadását vette alapul *J. Hentenius* O. Pr. újabb 30 kézirat összehasonlítása után (Biblia Lovanensia, 1547, Löwen), ezt újra kiadta Franc. Lucas Brugensis (1573,

Antwerpen). Azonban a «löweni biblia»-ban is épen Rob. Estienne közvetítésével a romlott párizsi szöveg maradt meg. Egyetlen jó kritikus kiadás jelent meg abban az időben: a hiányos kritikai felkészültség figyelembevételével kitűnőnek mondható a Hittorp-féle kiadás, amelynek értékét Kaulen, H. Quentin és A. Vaccari (Bibl. 6 [1925], 211—7) fedezték fel. *Gobelinus Laridius* (Speck, 1476—1556) karthauzi prior adta ki (Köln, 1530). Amint kiadásának címében mondja: «accuratissime castigata . . . ut illa D. Hieronymi editio in hac plane renata videri possit». Sajnos, hogy műve minden hatás nélkül maradt, bár ő a Vulgata legjobb kiadója és korát századokkal előzte meg. Csak a mostani Gasquet-féle revízió ígér jobb munkát.

5. *A sixto-clementinus kiadás kora: 1546—XVIII. század.* A XVI. század közepén ez volt a helyzet a latin szentíráskiadások terén: teljes anarchia. Egyrésről a régi, evidensen rossznak felismert párizsi szövegek, másrésről vakmerő módon újonnan készült kiadások, vagy kezdetleges kritikai javítgatások. Az anarchiának az Egyházban végét vetette a *trienti* zsinatnak a Vulgata hitelességéről szóló dekrétuma (sess. IV. 1546 ápr. 8.). A «factum dogmaticum»-on alapuló, de egyébként fegyelmi jellegű dekrétum a használatban levő összes latin kiadások közül a Vulgatát jelöli ki, hogy «a nyilvános előadásokban, disputációkban, prédikációkban és magyarázatokban ezt tartsák autentikusnak». Elrendeli egyúttal, hogy a Vulgatát a lehető legjobban kijavítva, újra nyomtassák ki.

A Vulgata-dekrétum nem mondja egy szóval sem, hogy az eredeti szövegek, vagy a régi fordítások nem autentikusak, a Vulgatát sem mondja ezeknél jobbnak, hiszen csak a trienti zsinat korabeli latin kiadásokról beszél. Nem mondja azt sem, hogy a Vulgata hibától ment; ez különben a tényeknek mondana ellen. Hit és erkölcs dolgában a Vulgata

fordítása annyiban hiteles, hogy ilyen tárgyakban nem lehet belőle az egyházi tanítás ellen fegyvert kovácsolni ; hiányozhatnak azonban a Vulgatában is dogmatikus szöveg és előfordulhat a Vulgata és a többi régi szöveg között dogmatikus szempontból is modális eltérés, midőn t. i. a fordítás más szempontból domborítja ki a hitigazságot, mint az eredeti szöveg. Magánhasználatra készült modernnyelvű fordítás is készülhet az eredeti szövegek alapján, nem szükségképen kell a Vulgata szövegét fordítani.

A hivatalos «javított» Vulgata-kiadás, amelyet az 1546-iki dekrétum elrendelt, soká váratott magára. IV. Piustól VIII. Kelemenig négy pápai Vulgata-bizottság működött. Bár kiváló tudósok (Carafa bíboros, elnök, Sirleti, b. Bellarminus bíborosok, M. Vittorio, A. Agellio, P. Morin, Flaminus Nobilius, F. Toletus) dolgoztak a javítás munkáján, az igazi kritikai érzék a legjobb kéziratok kiválasztására nem volt meg. Azt a hibát is elkövették, hogy a biblia lovanensiának (1853. kiadás), tehát végeredményben a párizsi hivatalos bibliának szövegét vették alapul és ahhoz készítettek korrekturákat. A bizottság elnöke, Carafa 1589-ben elküldte V. Sixtus pápának (1585—1590) a munkálatok eredményét. A pápának azonban nem tetszett a bizottság munkája. A javasolt korrekturák kisebb részét megtartva, sok tekintetben egyéni korrekturákat eszközölt a szövegen és azt 1590-ben ki is adta, néhány nap múlva azonban meghalt (1590 aug. 27.). A bizottságnak a mű nem tetszett és a gyors egymásutánban egymást felváltó VII. Orbán, XIV. Gergely, IX. Ince után 1592 jan. 30-án pápává lett VIII. Kelemennél el is érték, hogy a Sixtus-féle bibliákat összevásárolják és megsemmisítsék (mindössze 43 példány van meg belőlük). A VIII. Kelemen alatt újra korrigált Vulgata középúton áll V. Sixtus és a bizottság munkája között. V. Sixtus neve alatt jelent meg 1592-ben, G. Rovillius 1604-iki lyoni kiadása adta

II. ASZ. KÖNYVEK SZÖVEGÉNEK TÖRTÉNETE 85

először hozzá VIII. Kelemen nevét. Ez a *sixto-clementinus Vulgata*, amelynek előszavában a tilalom olvasható, hogy ezentúl más Vulgata-szöveget használni és kiadni nem szabad. A Vulgata szövegtörténete ezzel a lépéssel a XIX. sz.-ig le van zárva, minden kiadás a VIII. Kelemen-félének megismétlése.

A sixto-clementinus Vulgata újabb (kath.) kiadásai: A. Cl. Fillion, *Biblia sacra*, Párizs, 1887, ⁹1921; M. Hetzenauer O. M. Cap., *Biblia sacra Vulgatae editionis*, Regensburg 1914, ²1922; A. *Grammatica*, *Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatum Clementinam nova editio*, Einsiedeln 1914.

6. A *Vulgata-revizio kora* : XIX—XX. század. Az eddig tárgyaltaiból is világos, hogy a sixto-clementinus Vulgata *kritikai* szempontból nem azonos a Sz. Jeromos-félével. A szövegekritikai tudomány fejlődésével együtt megért az az eszme is, hogy a Vulgata szövegét tudományos revízióknak kell alávetni. A X. Piustól elrendelt revízió gondolata a XIX. században kezdett felmerülni. Az első, aki erre gondolt, Carlo Vercellone római barnabita szerzetes, aki nagy gondnal és kritikai érzékkel összegyűjtött variáns-gyűjteményt adott ki (*Variae lectiones Vulgatae*, I. II. Róma, 1860 és 1864) J. Wordsworth és H. J. White 1889-ben (²1911), adták ki az Alcuinus és Theodulphus-féle recenzió alapján visszaállított Vulgata szövegét, azonban csak az újszövetség egy része jelent meg tőlük. Ezek jó előmunkálatok voltak a prot. S. Berger működéséhez, aki először mutatta meg a Vulgata kéziratösszegében (több mint 30.000) a helyes utakat, amelyek visszavezetnek az eredeti Szent Jeromos-féle Vulgatahoz. (*Histoire de la Vulgate*, Párizs, 1893.)

Igy egy alapos revízió már kilátással kecsegtethetett. X. Pius 1907-ben a nagy munkát Szent Benedek rendjére bízta. A Vulgata-bizottság (elnöke Aidan Gasquet O. S. B. bíboros) feladata, hogy visszaállítsa az eredeti Vulgátát, amint azt Szent Jeromos készítette. Nem célja tehát az

eredeti szövegek szerint javítani a Vulgatát. Eddigi húszévi munkájának eredménye a Vulgata-Szentírás első nyolc könyvéhez szóló kritikai anyag összegyűjtése. A Genesis könyve bő apparátussal megjelent már (Liber Genesis ex interpretatione S. Hieronymi XLVIII+427 l. Róma, 1926).

* * *

A Vulgatának történetével hosszabban foglalkoztunk, mert Egyházunk hivatalos használatában lévén, így parancsolta a kegyelet. A Vulgatának azonban nagy *szövegkritikai értéke* is van. Igaz, hogy a XVI. században a katolikus Egyház elleni egyoldalú állásfoglalás Kálvint pl. erre a kiszólásra ragadtatta: «Annyira nincs (benne) egy ép lap, hogy alig található három összefüggő vers, amelyet ne éktelenítene el egy hatalmas hiba» (Antid. conc. Trid. Opera III, 1868, 414). Már H. Grotius és A. Bengel ítélete kevésbé elfogult volt; a mai protestantizmus tudósainak majdnem egyhangú állásfoglalása Delitzsch szava: ein Werk vom grössten kritischen, sprach- und auslegungsgeschichtlichen Werte (Die Psalmen, 1873, I, 34). És ez az ítélet az igazságos, ha meggondoljuk, hogy Szent Jeromos korában a masorethák még nem működtek, hogy a legrégebb héber kéziratok a X. századból valók és épen ezért a sugalmazott *eredeti* szöveg megállapításában nagy fontossága van, mert idősebb tanuja, mint a mostan ismert héber szöveg.

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA.



AZ ÓSZÖVETSÉGI sz. könyvek irodalomtörténeti ismertetése nem járhat teljesen ugyanazokon az utakon, mint egy nemzet irodalomtörténetének tárgyalása. Az irodalomtörténet ugyanis korszakokra osztva tárgyalja anyagát és minden egyes kornak irodalmi jelenségeivel külön foglalkozik. Ezt a genetikus, történeti tárgyalást teljes egészében nem követheti az ószövetségi sz. könyvek irodalomtörténete. Az ószövetség ugyanis nem képviseli Izrael egész nemzeti irodalmát, viszont egyetemes jelentősége miatt nem is egy nemzetnek irodalma csupán. Azonkívül az ószövetség némely könyvének keletkezési idejét nem tudjuk pontosan meghatározni, nehéz volna tehát szorosan korokba sorolni a szent könyveket.

Épen ezért a régi hármas, műfaj és tartalom szerint csoportosító, felosztást vesszük alapul: s így sorjában tárgyaljuk a történeti irodalmat, majd az ószövetségi költészetet és a prófétai irodalmat.

Az *ószövetség történeti irodalmának* jellege nem azonos más történeti irodaloméval. Izrael népének volt rendes történeti irodalma, akárcsak a vele szomszédos és érintkező nagy kultúrnépeknek: az egyiptomiaknak, babiloniaknak, asszíroknak, föníciaiaknak, majd perzsáknak és görögöknek. Ez a *profán* történeti irodalom olyan lehetett, mint a keleti népeké: főképen annalsztikus

jellegű feljegyzések, vagy egy-egy korszak történetének naiv krónikás leírása. Izrael profán történeti irodalma egy szálig elveszett; sok műnek létezését és nevét az ószövetségi szent könyvek idézései tartották fenn.

Ezek a *profán történeti* könyvek eredeti címük szerint a következők: Jahve háborúinak könyve, amelyet Num. 21, 14 idéz; Az igaznak könyve (Józs. 10, 13); Salamon tetteinek könyve (I. Kir. 11, 41); Dávid napjainak történetkönyve (I. Krón. 27, 24); Sámuelnek, a Látónak tettei; Nathan próféta tettei; Gadnak, a Látónak tettei (29, 29); a siloi Ahias könyvei; Addo (Je'dō) Látónak látomása (II. Krón. 9, 29); Semeias próféta könyve, Addo ('Iddō) Látónak könyve (12, 15); Izajás próféta Azariásról írt egy történetkönyvet (26, 22); Hozaj szavai (33, 19); Jehunak, Hanani fiának történetkönyve, amelyet Izrael királyainak könyvébe beleillesztettek (20, 34); Juda királyai korának történetkönyve (I. Kir. 14, 29); Izrael királyai korának történetkönyve (I. Kir. 15, 31); A méd és perzsa királyok történetkönyve (Eszk. 10, 2); Johanan főpapságának történetkönyve (I. Makk. 16, 23); Kyrenei Jason öt könyve a makkabeusi szabadságharcról (II. Makk. 2, 24).

Izrael ószövetségi történeti könyvei nem pusztán histórikus művek. Az *ószövetségi történetírás célzatos*. A választott nép történetének egy hosszabb-rövidebb szakaszát választják ki, de nem pusztán az események elmondása igazi céljuk, hanem az a feladatuk, hogy a választott népet (és közvetve az emberiséget) megerősítsék az Isten iránti hűségben és ezt a rendeltetést célzatos tárgyalással érik el. A célzat az egyes történeti könyveknél különböző. Ennek megfelelően a szent-történet-író azokat az eseményeket dolgozza fel, amelyek ezt a célzatot szemléltetik. A célzat megállapítása tehát az egyes könyveknél igen fontos.

A történeti könyvekben nem csupán szorosan vett történeti események szerepelnek, előfordulnak bennük bőven költői, jogi és prófétai részletek, hasonlóképen

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 89

a költői és prófétai művekben prózában írt történeti szakaszok.

Az ószövetség történeti könyveit *négy csoportban* tárgyaljuk.

Az első csoport a *Pentateuchus* öt könyve, amelyek a többi történeti könyvtől eltérő jellegük miatt külön csoportot alkotnak.

A második csoport a babilóni *fogság előtt írt* általános érdekű tartalommal bíró könyvek. Ezek egy-egy kornak nemzeti történelmét dolgozzák fel. Ide tartozik Jósue, Bírák Sámuel I—II. és Királyok I—II. könyve.

A harmadik csoport a *fogság után írt* történeti könyvek általános érdekű tartalommal. Ezek: Krónikák I—II., Ezdrás, Nehemiás, Makkabeusok I—II. könyve.

Negyedik csoportba soroltuk az ószövetségi történeti irodalom azon könyveit, amelyeknek *epizódjellegű tartalmuk* van. Ezek nem a nemzeti történelem egy-egy szakaszát tárgyalják, hanem egy főhős személye köré csoportosítják elbeszélésüket. A főhősnek kora ezekben a könyvekben a történet háttérét alkotja. Ebbe a csoportba négy könyv tartozik: Ruth, Tóbiás, Judith és Eszter könyve.

1. A Pentateuchus.

Az ószövetségi történeti irodalom első terméke az a mű, amelyet az Egyiptomból kivonuló izraeliták vezére állított össze. A zsidóság Thōrā (törvény), vagy Mikrā (olvasmány) néven nevezte a művet. Az alexandriai zsidóság *Pentateuchos* nevet adott az öt könyvre osztott műnek (πέντε = öt, τεῦχος = a könyvtekercs tartója, könyvtekercs). A Pentateuchust öt könyvre osztották, ezt nem maga a szerző végezte ugyan, de még ószövetségi időkben történt.

1. Az első könyv alexandriai elnevezése *Genesis* (kezdet),

a palesztinai zsidóknál cím a kezdőszó: Berēsith (kezdetben). *Első része* (I, 1—11, 9) elmondja az emberiség őstörténetét a világ teremtésétől (hexaëmeron = hatnapi munka) kezdve (I, 1—2, 3), Ádám és Éva történetét a paradicsomkertben, Kain gyilkosságát (2, 4—4, 26), az emberi nem romlását (5, 1—6, 8), a vízözönt (6, 9—9, 29), közli a «népek tábláját» (10) és a bábéli toronyépítést (11, 1—9). *A második rész* (11, 9—50, 25) a pátriárkák történetét beszéli el, elkezdve Ábrahám ősenek, Semnek családfájától (11, 10—26), Ábrahám elköltöztetését Urból Haranba, majd Kánaánba, egyiptomi útját és további palesztinai történetét (11, 27—25, 18); Izsáknak (25, 19—35, 29), Ézsauanak (36), Jákobnak és Józsefnek történetét (37—50.).

2. A második könyv görög neve: Ἔξοδος, *Exodus* (Kivonulás), palesztinai zsidó neve Veëlle šemōth = ezek a nevek). *Első részében* (I, 1—12, 36) elmondja a zsidók sanyargatását Egyiptomban, Mózes és Áron vezérekké jelölését (I, 8—4, 18); a tíz egyiptomi csapást, az első húsvét megülnését (4, 19—12, 36). *A második rész* (12, 37—18, 27) elbeszéli a kivonulás történetét a Sás-tengeren keresztül (12, 37—15, 21); Isten csodáit a pusztában (víz édessé tétele, manna, fűrjek, sziklából fakasztott víz, amalekita győzelem 15, 22—18, 27.) *A harmadik rész* a Sinai-hegyen hozott törvényeket ismerteti (19—40). Leírja a Sinai-hegynél történt tizparancsolat kihirdetését (19; 20), beleilleszti azután a «Szövetség könyvét»: régi törvényeket (21—23), elmondja a szövetség megkötését (24); Isten törvényeit a frigysátorról, papságról, áldozatokról és egyéb törvényeket (25—31); majd az aranyborjú (32—34); és a frigysátor felállításának történetét (35—40).

3. A harmadik könyv görög neve: Λευιτικόν, *Leviticus* (Levitakönyv), héber neve Vajjikrā (= és hívta), ez t. i. a könyv kezdőszava. A könyv *első része* (1—7) az égő-, étel-, béke-, engesztelő áldozatokról, továbbá a papok szerepéről az áldozatok bemutatásánál szól. *A második rész* (8—10) Áronnak és fiainak papokká szentelését és Áron első fiainak bűnét az áldozat bemutatásánál beszéli el. *A harmadik rész* (11—15) a levitikus «tisztaság töráját» közli; melyek a tiszta és tisztátalan állatok (11); melyek

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 91

a szülönőre (12.), belpoklosra (13; 14); bizonyos sexuális jelenségekre vonatkozó tisztulások (15) és a nagy engesztelés napjának (Jöm Kippür) ritusával zárja le ezt a részt (16). *A negyedik rész* a «Szenség törvénye» (17—26) különböző törvényeknek gyűjteménye: húsevés (17); nemi tisztaság (18); felebaráti szeretet (19; 20), papi törvények (21, 22), ünnepek (23), káromkodás, gyilkosság (24), szociális törvényhozás (25). A 26. fejezet az Úr szavát: a törvények megtartásának szankcióját tartalmazza: 27. függelék (fogadalmak és adók).

4. A negyedik könyv görög neve: Ἀριθμοί, *Numeri* (Számok), zsidó neve Vajjedabbër (kezdőszó: = és beszélt), vagy Bammidbār (= a pusztában). *Az első rész* (1—9) a Sínai-félszigeten történt népszámlálást mondja el (1—4) és újabb törvényeket közöl (tisztátalanság, visszatérítés, féltékenység, nazireátus, papi áldás 5—6.); feljegyzí a törzsek vezetőinek ajándékait, a húsvét ünneplését (7—9). *A második rész* (10—21) leírja a zsidók útját a kivonulás 2. évében a Sínai-félsziget déli részétől a moabita vidékig, ebben is fordulnak elő törvények. *A harmadik rész* (22—36) elmondja a Moab vidékén történeteket: Bálaám szereplését (22—25), az újabb népszámlálást (26), majd különböző törvényeket (27—30; 35; 36), az izraeliták táborainak jegyzékét (33), az Igéret földje szétosztásának tervezetét (32. és 33, 50—34, 29).

5. Az ötödik könyv görög neve Δευτερονόμιον, *Deuteronomium* (Második törvény), zsidó neve Élle haddebärim (kezdőszó: = ezek a szavak). *Az első rész* (1, 1—4, 43) Mózes első beszédét tartalmazza. A Deut. ugyanis Mózes azon beszédeinek gyűjteménye, amelyeket közvetlenül halála és az ország elfoglalása előtt mondott. *A második rész* (4, 44—26, 19) Mózes második «beszéde»: újabb törvényeknek rendszertelen gyűjteménye. *A harmadik rész* (27—30) már valóban beszédformájú: a törvény szankciójáról szól és Izraelt Isten iránti hűségre buzdítja. 31., 34. *történeti függelék* Józ sue megváltásáról, Mózes haláláról és temetéséről. Ezt valószínűleg Józ sue írta meg és csatolta a Pentateuchushoz.

a) *A Pentateuchus irodalomkritikai vizsgálata.*

Az ószövetség, a zsidóság és a kereszténység egyöntetű felfogása a XVIII. századig a Pentateuchus szerzőjének Mózeset vallotta. Katholikus oldalon ez az Egyház részéről hivatalosan vallott nézet, amelyet a pápai Szentírás-Bizottság (Commissio Pontificia de re biblica, 1906 június 27. döntvény) kötelezően előírt. Eszerint a kritika részéről addig felhozott érvek a Pentateuchus mózesi eredetét nem döntik meg. A Szentírás-Bizottság döntései, bár lelkiismeretben kötelezők, nem csálthatatlanul kihirdetett dogmák és ha valamilyen tudós új érveket találna, akkor az ilyen döntvény kötelező ereje megszűnnék. A tudományos kutatást tehát korántsem teszi lehetetlenné, hanem a tapasztalat tanúsága szerint, inkább elősegíti.

A konzervatív nézettel szemben áll az ú. n. *magasabb kritika* állásfoglalása. Védelmezői immár több, mint egy századon keresztül leginkább a racionalista protestánsok táborából kerülnek ki. A modern kritikusok atyja *Jean Astruc*, XV. Lajos háziorvosa (1753), aki a Genesist (még nem az egész Pentateuchust) 12 különböző kút-főből összeállítotttnak mondotta. A két fő forrás: az Elohista- és a Jahvista-forrás. Az előbbihez tartoznak a Genesis azon részei, amelyekben az Isten neve Előhim, az utóbbihoz azok, amelyekben Isten neve Jahve. Ez a forráskülönböztetés (Quellenscheidung) első lépése.

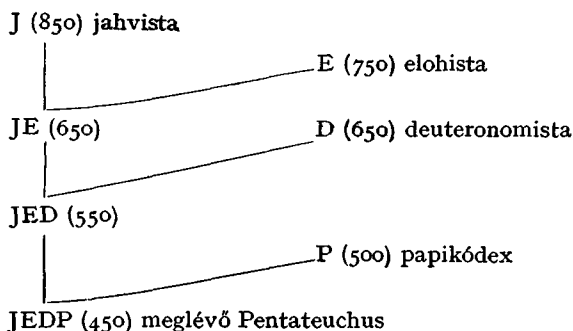
Ebből a kiindulásból különböző, leginkább protestáns tudósok, újabb és újabb hipotéziseket gyártottak a Pentateuchus különböző szerzőktől más-más időben írt forrásairól. Nem vizsgáljuk a ma már elavult nézeteket (J. Eichhorn 1779, A. Geddes 1792 és 1800, H. Ewald 1823, H. Hupfeld 1853), csak azzal foglalkozunk, amely ma is még lázasan érdekli a Pentateuchus kutatóit és amely a protestánsok között szinte kizárólagos tekin-

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 93

télyre tett szert. Ez a *négyes kútffő-elmélet*, vagy Wellhausen-féle Pentateuchus-bírálat. J. Wellhausen, (prot.) Ed. Reuss és K. H. Graf nyomdokain a legalaposabban foglalkozott a kérdéssel, műveit (Prolegomena zur Gesch. Israels, Berlin, 1883, Isr. u. jüd. Geschichte, Berlin, 1894, 1914) ragyogó tollal és mély erudícióval írta meg, ezért az újabb korban szinte páratlanul nagy hatást is ért el. Annál sajnálatosabb, hogy elhibázott, rossz irányban hatott.

Míg Astruc a Genesisről beszélt csupán, Wellhausen József könyvére is kiterjeszti elméletét és *Hexateuchus*-ról beszél, amelyet, szerinte, négy fő írásból állított össze véglegesen Kr. e. 450 körül egy ismeretlen szerző. A négy fő kútffő datálásában és terjedelmének megállapításában eltérés volt Wellhausen után a kritikusok között. Wellhausen és iskolája szerint a legrégebb nagyobb kútffőből a Jahve nevét tartalmazó és az ilyenekhez hasonlító más Pentateuchus-részek valók: ez a *jahvista*-forrás (J), amely 850 körül Judában létrejött történeti mű. A második kútffő: az *elohista* (E) Izrael országában 750 körül keletkezett történeti mű lett volna, a Pentateuchus Elohimés szakaszai valók belőle, Wellhausen szerint. A két történeti mű 650 körül lett egybeillesztve. A VII. században hamisította a judaeai papság a *Deuteronomium* (D) könyvét (harmadik kútffő), amelyet Helkias főpap azután Josias királynak (638—608) átadott mint Mózesről írt, de eddig a templomban lappangó könyvet. D-t a babiloni fogság (587—538) idejében a JE történeti műhöz csatolták. Kr. e. 500 körül babiloni papi körökben készült egy rituális előírásokat tartalmazó könyv, amelyet szintén Mózesről származónak hamisítottak: a *papi kódex* (P, Priesterkodex). Ebből a Pentateuchus következő részei vannak: Ex. 12; 25—31; 35—40, a Lev. egészen, Num. 1—10; 15; 18; 19; 26—36. P-t is bedolgozták a meglévő JED-műbe és mint Mózes-

től származó egységes könyvet fogadtatták el 450 körül Jeruzsálemben. Eszerint ez a mai Pentateuchus (ill. Hexateuchus) kialakulásának története:



Magában véve egy szent könyv szerzőjének kérdése irodalmi és történeti kérdés, hiszen az inspiráció ettől független. Ha ellenben ezt az imént vázolt kútfő-elméletet fogadjuk el, a *Szentírásban* egy hamisítványszövedék, papi misztifikáció szülöttje foglalna helyet, mert a Pentateuchus egyes részei (nevezetesen Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27; Num 33, 2; Dt 31, 9) Mózeszt mondják írójuknak és a Pentateuchus mózesi korban játszátja le mindenütt eseményeit. Az elméletnek megfelelően, mint a következőkben látni fogjuk, egészen más képet mutat Izrael története, vallásának, kultuszának, törvényhozásának fejlődése, mint amiről a hagyomány és a — valóság, vagyis a ronggyá nem elemzett, egységesnek vallott Pentateuchus beszél. A Pentateuchus-kérdés tehát igen fontos probléma.

A *konzervatív nézet* Mózes szerzőségét vallja, szerinte a Pentateuchus a mózesi korban keletkezett (Kr. e. XV—XIII. század, Mózesnek és az Egyiptomból való

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 95

kivonulásnak kora ezen századokba teendő ; hogy pontosan mikor volt, véglegesen még nincs eldöntve.

Külső érvek a hagyományos vélemény mellett : az ószövetség fogság előtti felfogása (Józs. 1, 8 ; 8, 31—5 ; 20, 6 ; I. Kir. 2, 3 ; a próféták kifejezetten nem idézik, de sok részletére céloznak) ; a fogság után maga a Pent. kritika is elismeri a mózesi szerzőség általánosan vallott tételét, amely véleményről különben a zsidósággal érintkező hellének is tudtak (Hekataios Kr. e. V—VI. század, Eupolemos Kr. e. II. század, Alex. Polyhistor Kr. e. I. század, L. *Euseb.* Dem. ev. IX, 26). A külső érvek közül legkimagaslóbb *Krisztus* Urunk tanuságtétele, aki kifejezetten a korabeli zsidóság álláspontján volt, midőn a Tórát Mózes művének vallotta :

«Van, aki titeket vádoljon : Mózes, akiben reménykedtek. Mert ha hinnétek Mózesnek, bizony nekem is hinnétek, mert *ő rólam írt*. Ha ellenben *az ő betűinek* nem hisztek, hogyan fogtok szavaimnak hinni?» Ján 5, 45 k).

Ezen dogmatikus külső érv mellé felsorakoztathatjuk a szentatyákat, akik mind a mózesi szerzőséget vallották.

A hagyományos nézetet *belső érvek* is támogatják. A Pent. jellege ugyanis elárulja, hogy *szemtanu* írta (ezért érthető nála az apróságok feljegyzése, késői hamisítóknál ez már nem volna érthető), aki olvasóinál *Egyiptom ismeretét tételezi föl és nem Palesztináét* és művének sok vonása arra mutat, hogy a pusztában keletkezett.

Ilyen *apróságok* pl. a tájak pontos leírása (Ex. 15, 27 Elim oázisban 70 pálma és 12 forrás van), a vándorlás menetét is vissza lehet a feljegyzések alapján állítani ; a szereplők személyét és nevét részletezi (Ex. 1, 15 : a két zsidó bába neve Sephora és Phua, Lev. 24, 10 k. : a káromkodó ember félvér egyiptomi, anyja a zsidó Salumith, Dabri leánya, Dan törzséből. Ex. 35, 20—9 pontosan feljegyzí, mit ajándékoztak az egyesek a frigysátor felállítására).

Egyiptom ismeretét feltételezi, mert annak helyeit csak

megemlíti (Gen. 41, 45 : On, 46, 28 : Gōšen földje, Ex. 1, 11 : Pithom és Ramesses, 14, 9 : Pihahiroth), sőt a Jordán vidékét ismert egyiptomi tájhoz hasonlítja (Gen. 13, 10). Palesztina északi határait ellenben csak nagy vonásokban ismeri (Num. 34, 2—12).

Hogy a Pent. a *pusztában* keletkezett, azt mutatja mindenekelőtt a törvényhozás. A nép táborban, sátrakban lakik, pl. Lev. 16, 20—29, Num. 19, 3. 9. 14; leírja, a levitáknak hogyan kell a frigysátrat vinni. A jövőben keresztülvihető törvények tényleg olyanoknak is mutatkoznak, van viszont törvény, amelyet csak a pusztában lehetett megtartani, mint Lev. 17, 3—9, hogy minden ölésnél a frigysátor elé kell vinni az állat véré. Ez Palesztinában, ahol a nép nem lakott együtt, már meg nem tartható törvény. A šittim fa (acacia nilotica) ismerős a Sínai-félszigeten, de nem Palesztinában, már pedig a Pent. szerint (Ex. 25, 10) ebből kellett a frigysátor faalkatrészeit készíteni.



Ha a Pent.-kritika *irodalmi érveit* közelebből szemügyre vesszük, kétségtelenül látnunk kell azoknak önkényes és tarthatatlan voltát.

1. A kritikának kiinduló pontja volt az *istennevek változó használata* a Genesisben (+ Ex. 1—5). Szerinte bizonyos szakaszokban Előhim, másokban Jahve az Isten neve, az előbbiek *E*-ből, az utóbbiak *J*-forrásból származnak. A kútfőkülönböztetés ezen kiinduló pontjának azonban már az előfeltétele is ingadozó talajon áll: feltételezi ugyanis, hogy a masoretha-szövegben ugyanazok maradtak az istennevek, mint az eredetiben. Ez tévedés, amit egyedül a LXX vizsgálata is mutat, amely a Pent.-ban 180 (magában Gen.-ben 49) esetben a masoretha-szövegtől eltérően variálja az istenneveket. Hogy a zsidók nem tartották fontosnak az istennevek váltakozását, mutatja az Onkelos-targum (Kr. u. I. sz.), amely pl. Gen. 1, 1—2, 3, a masoretha-szöveg Előhimja helyett mindenütt Jēja-t (= Jahve) ír.

De még ha biztosan tudnók is, hogy az eredetiben hogyan váltakoztak az istennevek, mi oka lett volna egy (állítólagos) IX. (J) és VIII. századi (E) történetírónak arra, hogy kizárólagossá tegye művében a két közönségesen használt istennév közül az egyiket? Talán az, hogy a modern kritikának legyen kulcsa a kútfőkülönböztetésre? A szerzőnek ellenben lehetett oka az istennevek variálására: egyrészt, mert a változatos stílus elemi szabályát ő is ismerhette, másrészt meg, mert néha készakarva használt hol Előhimet (ott, ahol Isten mint a világmindenség, az emberiség Istene szerepel, a nemzsidók szájába tehát ezt a nevet adja), hol pedig Jahvet, mikor az igaz Istenről, a zsidók Istenéről szól.

Különbben is nagyon kevés szakaszt különböztet meg a Genesis-ben is az istennevek használata: a benne levő 34 tartalmilag egységes perikópában mindössze 5 tisztán «elohista», 6 tisztán «jahvista». A többi szakasz még a Genesisben is vegyes, olyannyira, hogy tartalmilag és stílusosan nyilvánvalóan összefüggő, teljesen egyöntetű, egy és nem két forrásból való néhány versben változik az istennév, mint pl. Gen. 27, 27 k. (Izsák áldása):

«Valóban az én fiam illata olyan, mint a mező illata, amelyet *Jahve* megáld! Adjon neked *Előhim* az ég harmatjából, a föld legjobb gyümölcseiből és bő gabona- és bortermést!»

2. Vizsgálat alá vették a minden *külső* kritérium híján elkülönített jahvistikus és elohistikus szakaszok, általában a fő források *nyelvét* is és megállapították, hogy benne eltérések vannak (l. pl. Strack, *Einleitung*⁶ 46—57, 11 oldalon összeállítva a kútfők különböző nyelvhasználatát). Stílusuk is eltérő. Ez az érv azonban nagyon gyöngye, mert P-nek szókinccse sok tekintetben egyéni, mivel más tárgyról (istentisztelet) beszél, mint a történeti (J és E) részek, stílusa is önálló, mert hiszen törvénygyűjteményt ad jórészben és a jogi stílus más, mint az elbeszélő historikus. A J és E közötti nyelvi eltérések megállapítása

önkényes, mert állítólagos *J*-tulajdonságok *E*-nél is előfordulnak és viszont, azonkívül nem veszik figyelembe a *J*, *E*, *P* és *D* közötti nyelvi és stiláris megegyezéseknek óriási tömegét.

Egy példát csupán! A kritika szerint a különböző kútfők magyarázzák meg, hogy *JE*-nél a személyes névmás *én*: *anōki* vagy *ani*, *P*-nél ellenben mindig *ani*, holott a különbséget az az egyszerű tény világítja meg, hogy *anōki*-t emberi alanyról, *ani*-t isteni alanyról használja a Pent. szerzője és a *P*-részekben csak az utóbbi fordul elő (Šanda, *Moses* 30—2).

3. Különböző kútfőkre vall továbbá a kritika szerint a *kettős szakaszok* (Doppelberichte), dublettek állítólagos nagymérvű előfordulása a Pent.-ban. A kompilátor, aki a kútfőket egybedolgozta, szerintük nem ismerte föl, hogy mindkét forrás eltérő szavakkal egy és ugyanazon eseményt örökítette meg s azért mindkettőből belevette ugyanazon esemény elbeszélését a Pent.-ba. Olvasuk pl. figyelmesen Gen. 27, 41—5 és 27, 46—28, 2; Gen. 21, 31 és 26, 33; Ex. 16, 13 és Num. 11, 31—4, amelyek a kettős szakaszok hosszú sorában szerepelnek. Látni fogjuk, hogy legtöbb esetben nincs is szó *egy* eseménynek kettős elbeszéléséről, hanem *két* különböző, de egymáshoz hasonló történetnek feljegyzéséről. Néha a dublett semmi más, mint újraelmondása, rekapitulálása az egyszer már elmondottnak, vagy pedig ritka esetekben későbbi korban a sz. szövegbe befűzött glossza.

A modern Pent.-kritika irodalmi alapjai nagyon ingatagok, eredménye pedig: az akárhányszor vers-, sőt félversszámra különböző kútfőkből összeollózott Pent. — a régi Keleten lehetetlen, soha elő nem forduló alkotás volna. Sokszor vettek át (szóról-szóra is) egész kútfőszakaszokat keleti írók (hiszen pl. még Herodotos és Plutarchos is átvett Ktesiasból részleteket), de nem állítottak össze sokszor versről-versre, mint a Pent.-kritiku-

sok rekonstruálni akarnák, több kútfőből egy új, sokszor ragyogóan egységes, mély lélektani érzéssel folyton fokozódó történetet, mint amilyeneket a Pent.-ban garmadával találhatunk (v. ö. József és testvéreinek történetét Gen. 42.—45. vagy az egyiptomi csapások elbeszélését Ex. 7.—11.).

A Pent.-kritika fegyvertára az irodalomkritikai megfontolások mellett azonban Wellhausen óta más fegyvereket is szolgáltatott: a törvényhozás, liturgia- és vallástörténet, valamint a történelem részéről. Mindezekkel külön is foglalkozunk, hogy így egyúttal a Pent. mélyebb ismeretébe is behatoljunk.

b) *A Pent. törvényhozásának vizsgálata.*

Sokáig a Pent. jogi részeit tartották a Pent.-elmélet alappilléreinek. A. Šanda prágai egyetemi tanár alapos kutatásaival meggyőzően kimutatta, hogy a Pent. jogi részeit írhatta Mózes, sőt sok tekintetben magukon hordják a pusztai eredet bélyegeit. Šanda erre vonatkozó eredményeit a következőkben foglaljuk össze (Moses u. d. Pent. Münster, 1924, 167—281).

A Pent. törvényhozása, a kritika felderítése szerint, négy rétegre oszlik. Az észrevétel helyes, csak azt tagadjuk, hogy ez a négyszeres törvényhozás Mózes utáni korból való és különböző kútfőkből származik.

I. A *szövetség könyve* (Bb = Bundesbuch) a törvényhozás első és legrégibb rétege: Ex. 21.—23. Első része «Jahve igazságai» (21, 1—22, 17) feltételes formájú törvényeket tartalmaz pl. 22, 1: «Ha valaki egy marhát vagy egy birkát lop, akkor azon marha helyett öt másikat, a birka helyett négy másikat adjon vissza». Második része «Jahve szavai» (v. ö. 24, 3), mely már parancsoló vagy tiltó formában közöl törvényeket (22, 17—23, 19), pl. 22, 31: «Szent emberek legyetek előttem! A vadállatoktól széttépett húst ne egyétek meg! Vessétek oda a ku-

tyáknak!» A «szövetség könyve» valószínűleg a praesinaitikus törvényhozás: azon szokásoknak gyűjteménye, amely szerint élt Izrael népe négy évszázadig Egyiptomban Gősen (Gesszen) földjén. Ezt bizonyítják az ellenmondások a későbbi mózesi törvényhozással: Mózes továbbfejlesztette a sok tekintetben primitív következtelen szokásjogot, törvényei jórészt egyiptomi talajon érthetők meg, sőt egyiptomi analógiáik is vannak (bírói függetlenség hangsúlyozása, ius talionis (szemet-szemért) özvegyek és árvák támogatása), végül a Gősenben lakó nép társadalmi helyzetét tartja szem előtt (városi kultúrának nyoma sincs, a nép szűk határok között állattenyésztéssel, földműveléssel foglalkozik). Mózes revideálta a különben teljes kis törvénygyűjteményt és a tízparancsolattal együtt promulgálta. A Hammurabi babilóni király (1947—1905) törvénykönyvével való néhány megegyezés érthető, hiszen Ábrahám Babilóniából vándorolt ki.

2. A második réteg a *levitikus törvényhozás*, vagy a papi kódex (*P* I. fönt 93. l.), amely papok számára készült rituálé és liturgikus törvénykönyv. Stílusa egyforma, törekszik szabatos, mindent kimerítő terminológiára. A törvények rendszertelenül vannak összehalmozva. A kritika szerint 500 körül keletkezett volna ez a könyv, mint vakbuzgó papi körök hamisítványa. Ez azonban lélektanilag is elfogadhatatlan feltevés.

445-ben Ezdrás és Nehemiás, a nép két vezére, felolvasta a mózesi törvényt a sátoros ünnepekre egybegyűlt népnek. Mindkét férfiúról tudjuk, hogy nemes jelleműek voltak. Ilyen csalást, mint *P* szerzői, tehát nem fogadtak volna el. Viszont azt is tudjuk, hogy épen a sz. iratokban nagy jártasságuk volt és ezért aligha lehetett őket egy nagyon anakronisztikus hamisítvánnyal megtéveszteni.

Mert, ha *P* hamisítvány és nem a mózesi kor szülötte,

igen sok anakronizmus volna benne. *P* ugyanis egy sereg fölöslegessé vált törvényt tartalmaz. Ilyenek a frigysátor készítésének részletező leírása (Ex. 26.—27.); Kánaán felosztása (Num. 34); menedékvárosok felsorolása (Num. 35), hiszen a perzsa uralom a vérbosszút úgyszólván megszüntette és így nem kellett az elől menekülni; Ezd. 2, 36—42 szerint a fogság után sokkal több pap volt (4289), mint levita (241), a *P* szerint (Num. 35, 7—8) mégis csak 13 papi és 35 levita város van. (V. ö. Józsa 21, 19)

Viszont a fogság után szükséges törvények meg hiányoznak *P*-ben, nem szól pl. a templomi zenéről, pedig a Zorobábeltől felépített második templomban már volt ilyen. Nem harcol a vegyesházasságok ellen, ami pedig a fogság után visszaállított zsidó közösségnek egyik legégetőbb és sokszor tárgyalt vallási kérdése volt.

Ha tényleg 500 körüli hamisítvány volna *P*, az ilyen törvények nem foglalhatnának benne helyet. Hamisítók nem tették volna meg, hogy *P*-t a Deuteronomiumnál korábbinak tüntessék fel, mint *P* ezt magáról állítja, hanem inkább igyekeztek volna, hogy azt állítsák oda, mint a tisztelt törvényhozó legutolsó akaratát. Hasonlóképpen a törvények rendszertelenségét megmagyarázza az a tény, hogy a hosszú 40 éves vándorlás alatt íródtak úgy, ahogy keletkeztek; hamisítók rendszert is alkottak volna.

3. A harmadik réteg a *szenstsegi törvény* (*H* Heiligkeitsgesetz) Lev. 17.—26. a kritikusoktól a *P*-ből kiemelt külön kis törvénygyűjtemény, amely szerintük *P*-nél valamivel előbb (a VI. század közepén) keletkezett. Valószínűleg hozzája tartozik Lev. 11.—15. a *tisztaság törvénya* is (a levitikus külső tisztaság törvényeiről szól). Mózesi eredetére nézve mindaz áll, ami a *P*-re. Az ellenben tény, hogy *P*-től a nyelv és a tartalom is megkülönbözteti. Šanda szerint (236) *H* a nép számára készült kis törvénygyűjtemény volt, hogy a magánéletben a cselekvés normája legyen az ígéret földjén való letelepülés után. Ez magyarázza meg a törvények paraenetikus jellegét, megokolását, továbbá az anyagot (polgári, büntetőjogi

és népnek szükséges rituális törvények, köztük a *papság* tiszteletének előírása). A kivonulás második évében készült. Még akkor Mózes azt hitte, hogy rövid időn belül ott lesznek Kánaánban. Mikor azután még 39 évig bolyongtak a Sinai-félszigeten, Mózes az idő és a tapasztalás új művet íratott, melynek teljesen ugyanaz volt a célja, mint *H*-é. Ez volt a Deuteronomium. *H*-t mindazonáltal benne hagyta gyűjteményében.

4. Mózes élete vége felé alkotta meg és a küszöbön álló, már Józsuétól végrehajtott bevonulás előtt hirdette ki a *Deuteronomiumot*, törvényhozásának negyedik rétegét. A Deut. a nép számára készült könyv. Hosszú buzdító, szónoki részek vannak benne: I—II, 27—30. Tuiadonképeni törvénygyűjtemény: 12—26, ez is azonban beszéd keretébe van ágyazva. A törvénygyűjtemény végén Mózes utasítása olvasható (27, 1—8), hogy *ezt* a (nép számára készült) törvénykompendiumot nyilvánosan felállítandó kőlapokra kell írni, a keleti szokás szerint (v. ö. Haremheb egyiptomi és Hammurabi babilóni stéláját). — A Deut. nyelve és szónokias stílusa sokban eltérő a többi könyvtől, még *H*-hoz hasonlóan legjobban, ami Šanda hipotézisének elfogadása után teljesen érthető is. A hosszadalmas szónoki részek ismételve buzdítanak a Jahve iránti hűségre és elhagyásának gyászos következményeit vázolják. Épen ezért a Deut. a többi könyvnél bővebb jövődöléseket tartalmaz a nép későbbi sorsáról: 4, 27—29; 28, 63—68 (a választott nép szétszóródása idegen nemzetek között); 28, 36 k. (a király és a nép fogságba kerül); 28, 49—57 (az ország ostroma, rettenetes éhínség); 29, 23—28 (a törvény megszegése miatti fogság); 30, 3—5 (ha megtérnek, Isten összegyűjti és visszahozza őket). — Az egész Deut.-on végigvonuló egységes stílus szemlélete mellett már bizonyos hyperkritikusok korlátoltsága volt szükséges, hogy a Deut.-ban is különböző forrásokat különböztetnek meg,

aszerint, amint a népet hol *te*-nek, hol *ti*-nek szólítja a szerző (akárhányszor *egy* versen belül!).

A Deut. egy ideig lappangott a jeruzsálemi templomban, ahol őrizték. Josias király 18. évében: 621-ben találták meg, mikor a templomot restaurálták (II. Kir. 22). A Pent.-kritika egyhangúan azt állítja, hogy a Deut. ekkor keletkezett a papi és prófétai párt kiegyezése alapján (VII. század), «megtalálása» csak a főpapnak, Helkiasnak misztifikációja volt. Ezt a felfogást eleve valószínűlenné teszi az a meggondolás, hogy minek vártak volna az ilyen csalással 18 évig, mikor a jóindulatú királynak első éveiben is megtehették volna. Teljesen lehetetlenné teszi e nézetet azonban az a tény, hogy a Deut.-ban még több anakronizmus volna, mint *P*-ben, ha tényleg igaz volna a VII. századi eredete.

A Deut.-ban megfestett *politikai kép* ugyanis a mózesi kornak, nem a VII. századnak állapotait tükrözi vissza: VII. századi csalók *így* nem írhattak volna. Néhány példa: 26, 5: Jákob nomád életet élő «arám» volt. Ez a kifejezés nem azt akarja jelezni, hogy ebből a népből származott, hanem hogy nomád, *mint* az arámok. Ám az északi arámok, kik között Jákob egy ideig élt, már a XI. század óta véglegesen letelepedtek, államiságuk is befejezett tény, ugyanekkor már Izrael ellenségei. 23, 7 a zsidókat a jövőben barátságra inti az edomiták és egyiptomiak iránt, holott később az edomiták mindig a nép ellenfelei voltak, az egyiptomiak szintén éppen Josias korában, aki az egyiptomi fáraó elleni csatában esett el. 25, 17—19 szerint a nagy amalekita törzset ki kell irtani, ami fölösleges parancs lett volna Josias idejében, mert már egy századdal előbb az amalekiták végleg eltűntek a történelem színpadáról (I. Krón. 4, 43). A Deut. nem említi a zsidó történelemben annyiszor szereplő filiszteusokat, holott 7, 1 erre alkalom kínálkozott volna és ezt az alkalmat egy csaló bizonyosan kihasználta volna. Teljesen érthető ez, mert a filiszteusok is a Deut. után Izraellel egy időben telepedtek a tengerpart mellé. 11, 24 ha Josias idejében íródott volna, nevetséges uta-

sítás lenne, hogy t. i. az Eufráttól a Nyugati (= Földközi)-tengerig terjesszék ki az országot. Ezt még Salamon sem érte el, annál kevésbbé az asszír hűbéres Josias.

Az egész mózesi törvényhozásról szólva, nem szabad elfelejteni, hogy ez nem rendszerbe foglalt törvénykönyv, hanem négy évtizeden át fejlődő, részleteiben sokszor több százados szokásjogban gyökerező törvénygyűjtemény. Természetes tehát, hogy találhatók egyes rétegeiben ellenmondó törvények, legtöbbször az előzőnek csupán módosításai, mint pl. a büntetésszigorítások vagy enyhítések.

c) *A Pent. és a héber liturgiátörténet.*

A törvényhozásnak rituális részével külön foglalkozunk. Wellhausen óta ugyanis egyhangúlag azt mondják a kritikusok, hogy *P* és Deut. rituális törvényeit a VII—VI. századig nem ismerték, azok sehol gyakorlatban nem voltak.

1. Az *istentisztelet helyéről* szólunk először. Wellhausen és követői azt állították, hogy *P* és a Deut. az istentisztelet helyének *kizárólagos egységességét* írták elő: minden áldozatot csak a frigysátorban szabad bemutatni, máshol nem. A liturgiátörténet erre rácsafol, az ószövetség többi könyvéből ugyanis a frigysátortól távol eső áldozatok esetére egész légió példát hoznak fel. A Deut.-ot éppen *azért* hamisította a papság, hogy Josias királlyal végrehajtsák a legszigorúbb centralizációt és így a jeruzsálemi papság kizárólagosan gyakorolja a papi hivatalt.

Az eddigi feleletek a konzervatív oldalról harmonisztikus módon akarták a nehéz kérdést megoldani: azt mondták, hogy volt idő, amikor a Deut. ezen centralizációs törvénye elhomályosult (Sámueltól a salamoni templomépítésig, kb. egy század: XI—X). Egyéb történelmi könyvekből vett bizonyítékokat különböző, de nem teljesen kielégítő módon iparkodtak kimagyarázni.

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 105

A. Šanda (287—301), részben van Hoonacker és Engelkamp nyomán, igen egyszerű magyarázatot ad. Ugyanis szerinte *sem P, sem D nem írja elő a szigorú centralizálást*. P a papság számára készült manuálé, a papság pedig a frigysátor mellett működött. Ezért természetes, hogy P csak a frigysátorról beszél, anélkül, hogy más helyen történő áldozatok törvényszerűségét megemlítené. A nép számára készült Deut. ellenben mit ír elő? Nem engedi meg, hogy *bárhol* mutassanak be az emberek áldozatot, hanem olyan helyen, «ahol Jahve nevét lakni engedi» (12. ; 14, 23—25; 15, 20; 16, 2. 6. 7. 11. 15. 16; 17, 8. 10; 18, 6; 26, 2). Két versben van csak megemlítve az összes idézett helyek között, hogy ilyen hely *csak egy lesz*: 12, 5: «Arra a helyre, amelyet Jahve, a ti Istenetek [minden törzsetek közül] kiválaszt, hogy az ottani lakásban nevét elhelyezze és 12, 14: «Csak azon a helyen mutass be égő áldozatot, amelyet Jahve kiválasztott [törzseid egyikében]». Csupán e két versben kell a zárójelbe tett szavakat, mint későbbi glosszákat az eredeti szövegből kizárni és akkor a következő: lehet *több hely*, ahol Jahve nevét lakni engedi és ott áldozni is szabad. Hogy tényleg glosszák, ezt *bizonyítani* nem lehet, de könnyen lehetséges, az pedig bizonyos, hogy sokkal egyszerűbb ez a hipotézis.

A kritika által összehordott történeti érvek így teljes megértést nyernek, nem kell klnlődni minden egyes hely harmonisztikus magyarázatával: a fő-, a hivatalos állami istentisztelet mindig a frigysátorban, illetőleg az egyedüli templomban, Jeruzsálemben folyt le, de voltak vidéki szent helyek is, különösen ahol theophania történt. Így érthető Gedeon bírő, továbbá Manue áldozata (Bír. 2, 1—5; 6, 18—24; 13, 15—23): az Úr angyala jelent meg ott. Sámuel, a jámbor próféta, igen sokszor áldozott a frigysátoron kívül eső helyen, de az illető hely valami okból olyan, amelyen «Jahve neve lakik» (Sám. I. és II. k.) Saul (I. Sám. 14, 35), Dávid király (II. Sám. 24, 25) mutat be áldozatot. *Jahvenek*

prófétái, Ahias, Semeias javallták az északi törzsek elszakadását Judától (I. Kir. 11, 29; 12, 22), holott ezzel az állítólagos központosító törvény lehetetlenné vált. Ozeás, Ámosz nem az északi ország (Izrael) decentralizált kultusza, hanem a pogány elemekkel átítatott vallás terjedése ellen küzd. Illés, ugyancsak az igaz Isten prófétája, a Karmel-hegyen áldozatot mutat be (I. Kir. 18, 29—40), sőt Horeb hegyén Istennek panaszskodik, hogy az északi országban a vallásüldözés következtében Jahve oltárait lerombolták (I. Kir. 19, 10).

Ennek megfelelően a kritika egy másik érve alól is kicsúszik a talaj: t. i. szerinte a fogság előtt mindenki mutatható be áldozatot, főképen az imént elsorolt idézetek tanúsága szerint. A magyarázat ugyanis: az Árontól származó papok végezhatték csak a frigysátornál, illetőleg később a jeruzsálemi templomban az istentiszteletet, de mivel máshol is szabad volt ezt megtenni, az ilyen helyeken nem volt szükség áronida papokra, hanem leviták, vagy a pátriárkális szokás szerint a családfő (Gedeon, Sámuel pl. mint bíró, a nép feje) végezte ezt.

2. Az *ünneptörténet* (heortologia) szintén P régiségének döngtetésére szolgált a Pent.-kritika kezében. A mózesi törvényhozás négy főünnepet ismer. Nisan (márc.—ápr.) 15.—21. a kovásztalanok (maššōth = macesz), azaz *húsvét* (pesah) ünnepe; rákövetkező ötvenedik napon az *aralás ünnepe*, vagy «hetek ünnepe» (pünkösöd πεντηκοστή = 50. nap kifejezésből származik). Tišri (szept.—okt.) 10. a Jōm kippūr: *engesztelés napja*, amelyen Lev. 16 szerint a főpap teljes díszben a szentek szentjébe ment, hogy ott a frigyládán levő aranylapot az áldozati állat vérével meghintse; ekkor történt a bűnbak kihajtása a pusztába, miután jelképesen reárakták a nép bűneit. A negyedik ünnep a *sátoros ünnep* (tišri 15.—21.), örömteljes háládó jellegű ünnep.

A *három első főünnepről* említés történik a fogság előtti ószövetségi irodalomban (Oz. 2, 11; 9, 1—5; — Bír. 21, 19;

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 107

I. Sám. 1, 3. 21; I. Kir. 8, 2; 12, 32; — II. Kir. 23, 22; — Iz. 30, 29). A kritikusok szerint Kánaánban keletkeztek ezek az ünnepek, nem Mózes írta őket elő. Jellegük azonban szerintük egészen más, mint *P* és *D* mutatja. Még *J* és *E* — a kritika szerint IX. és VIII. századi művek — szerint, valamint a fent idézett helyek szerint a három főünnep tisztára természeti ünnep volt.

A kritika szerint húsvét az aratás kezdetének ünnepe, amikor az első kaszavágást tették a vetésben és a zsenget az Istennek ajánlották. Pünkösöd az aratóünnep; a sátoros-ünnep a szőlő- és gyümölcszüret befejezésének ünnepe. A megünneplés módja is más: vidám népünnepélyeket, lakmározást, mulatozásokat rendeztek. Időpontjuk pontosan naphoz kötve nem volt.

A *JE* és a fogság előtti írók szerinti ünnepléstől eltér a VI. századi *P*. Ez ugyanis az ünnepeknek népünnepély jellegét megszünteti; az aratáskezdet (massôth) ünnepből a zsidó nép kivonulásának emlékünnepét (pesah) hozza létre, a sátorosünnepből a pusztában való tartózkodás emlékünnepét, amikor az ősök sátrakban laktak. Így lettek az ünnepek történeti jellegűek. A vidám öröm helyett *P* mindenféle áldozatot, istentiszteletet ír elő. Ez a kritika véleménye.

A látszólagos ellenmondás megoldása itt is csak a Pentateuchus-kritika csődjével végződik. Feltételezhető ugyanis, hogy a három főünnep csakugyan természeti ünnep volt eredetileg, de nem Kánaánban, hanem még Gősen földjén, az Egyiptomból való kivonulás előtt. Természeti ünnep mivoltát pünkösöd teljesen megtartotta, részben a másik kettő is. Mózes a *P*-ben a húsvét- és sátoros-ünnepekhez a történeti megemlékezés-ünnep jellegét csatolta és így ez a két régen csak természeti ünnep, kettős jelleggel bírt ezentúl. Már Oz. 12, 9 ismeri a történeti jellegét is. Hogy *P* az áldozatokat említi részletező pontossággal, az természetes, mert a papság számára készült rituálé. Hogy az ünnepi vidámságról nem

szól, az is érthető, mert jogi, rituális könyvek száraz józansággal előírásokat adnak csupán. Eleve is valószínűtlen, hogy egy ilyen szigorítás, amilyen *P* volna, ha a kritikától felfújtt ellentét igazságon alapulna, a nép között elfogadásra találta. Az ellenkező sokszor megtörténik, hogy egy vallásos ünnepből profán jellegű lesz : így lett a pürim-ből a zsidó farsang, a templomszentelés évfordulójából a búcsú profán ünnepe, amelyet még a hitújítás sem tudott minden protestáns vidéken kiirtani. (F. Kugler, Von Moses bis Paulus, Münst. 1922, 71—83).

A negyedik főünnep, az *engesztelés napja*, kifejezetten először csak a Kr. e. II. században van megemlítve (Sir. 50, 5). A kritika szerint *P*-vel készült, de még Nehemiás korában sem ülték meg (V. század dereka). S. Landersdorfer, scheyerni bencés apát kimutatta, hogy az engesztelés napja mindazonáltal nagyon régi (Studien z. bibl. Versöhnungstag, Münst. 1924). Mutatja ezt a főpap régi ruhája, amelyet a szertartáskor visel ; a gonosz szellemnek, Azazelnek átadott bűnbak szokása is ősrégi eredetre vall ; nem említésének szerinte az az oka, hogy csak fogság utáni időben lett általános népünnep, előbb inkább papi ünnep, ill. bűnbánati nap volt.

A Pent.-kritika azonban különösen két bizonyítékot hoz fel állítása igazolására. Az egyik *Ezekiel* próféta, akinél két engesztelésnap van (tišri 1. és 7. Ez. 45, 18—20). Ez is tulajdonképpen azt mutatja, hogy ismeretes volt az engesztelés napja és *Ezekiel* vagy változtatni akart rajta, vagy, ami még valószínűbb, az egész 40—48. rész szimbolikus nála. Különbösen is, ha nem említene az engesztelés napját, az sem jelentene semmit, mert az ünnepek felsorolása nála nem teljes (hiányzik pl. pünkösöd ünnepe, amelyről pedig vannak a fogság előtti korból tanúságok).

A másik bizonyíték *Neh 8, 1—9, 5*. Itt ugyanis, úgy mondják, meg *kellett* volna említeni az engesztelésnapot, ha meglelt volna már. Nehemiás könyvének ez a szakasza

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 109

ugyanis elmondja, hogy 445-ben, Ezdrás pap, a perzsa király teljhatalmú megbízottjának, Nehemiásnak parancsára felolvassa a mózesi törvényt tišri hó 1. napján (= az újév ünnepe). Ugyanezen hónap 15—21-én megülik a sátoros-ünnepet, de a 10. napon tartott engesztelésnapról egy szót sem szól. A megoldást Kugler találta meg (125—133): *Abban* az évben nem is volt engesztelésnapja, mert azt főpap nélkül nem lehetett megtartani, a főpap pedig nem akart fungálni egyrészt sértett hiúságból, mert Ezdrást, a közönséges papot, a kultuszreformban Nehemiás ölébe helyezte, másrészt meg, mert úgylátszik lelkiismerete sem volt tiszta (vegyesházasság). Az legalább tény, hogy Eljašib főpap és fia nem vett részt akkortájt semmi közszereplésben, mint pl. a fentemlített ünnepeken, a szövetségokirat aláírásánál (Neh. 10), az elkészült várfalak felavatásánál (Neh. 12). Nehemiás könyve a kínos eseményt elhallgatja; de megemlíti, hogy tišri 24. bűnbánati napot tartottak; úgylátszik, ez az elmaradt engesztelésnap pótlása volt.

3. A többféle véres *áldozat* is feltűnt a Pentateuchuskritikusoknak. Azt állítják, hogy a próféták és egyes zsol-tárok kifogásolják az áldozatok bemutatását, amit nem tettek volna, hogyha a mózesi törvény (*P* és *D*) akkor már meglett volna. Azonban látnivaló, hogy a belső megigazultságot annyira sürgető próféták azt a felfogást ostorozzák, mintha Istent áldozatokkal ki lehetne fizetni és a bűnbánó lélek, az igazi megtérés fölösleges volna. Igazán erős csupán Jer. 7, 21—23 nyilatkozata: «Atyáitoknak nem szóltam és nem parancsoltam semmit, mikor Egyiptomból kivezettem őket, égő és véres áldozatok felől». Ez azonban csak auxesis lehet, az értelem pedig: amikor Egyiptomból kivonultak a zsidók a Sinai-hegységhez, a tízparancsolatot, nem áldozatokat követeltem. Hiszen Jeremiás az áldozatok törvényességét és létezését elismeri (17, 26; 31, 13 k; 33, 18). Különben a kritikusok szerint is ismerte *D*-t és a «Szövetség könyvét», amelyek pedig már írnak elő áldozatokat.

d) *A Pentateuchus a vallástörténet világánál.*

Izrael vallásának fejlődése és más sémi népek vallásához való viszonya tulajdonképpen nem irodalomtörténeti kérdés. Egészen röviden csak annyiban foglaljuk össze a vallástörténeti problémákat, amennyiben az irodalomkritikaiakat érintik.

I. Az ószövetségi vallás *Izraelen belül való fejlődésére* Wellhausennek és követőinek felfogása szerint az evolúcionisztikus vallástörténetet kell alkalmazni. Izrael vallásának eredete : a *polydaemonismus* (az általánosabb nézet szerint). Démonokat, dzsineket tisztelt az őshéber törzs, amely szerintük arab pusztalakó volt : a mezők, hegyek, források, fák, a pusztaszellemek. Ez az első lépés a polytheismus, sokistenhívő vallás felé. Mózes működése abban merült ki, hogy bevezette a *monolatriát* : kiválasztotta a Sinai-félsziget déli részén lakó keniták törzsek zivatar-istenét, Jahvét és azt tette meg Izrael nemzeti istenévé, amelyet egyedül volt szabad most már tisztelni. Ethikai követelményei ennek a korszaknak még nem voltak. Az *ethikai monotheizmust* a következő kor : a próféták vitték bele Izrael vallásába. Ámosz, Ozeás hangsúlyozták először, hogy a népre büntető kézzel szenvedéseket hozó Jahve azért haragszik, mert nem elégszik meg áldozatokkal, hanem erkölcsös életet akar. A fogság utáni kor, különösen Ezekielnek hatása alatt, már némi visszafejlődést mutat : a szentséget rituális előírások megtartásától teszik függővé : ez a *«törvény»-vallás*, a judaizmus, amely legtúlzottabb alakjában a farizeusi jámborság-eszményben testesül meg (kultusz, ima, böjt, alamizsna, külsőségek).

Az ószövetségi vallás fejlődésének ez az általánosabban elfogadott «kritikus» felfogása, bár részletekben sokan másképp vélekednek. Mindezekre azonban áll, hogy a kiindulási pont kettős szempontból is elhibázott.

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 111

Az egyik hiba, hogy tényként tételezi föl a vallásban a tökéletlenebb formáktól a tökéletes felé való szükségképeni fejlődést, a láncolat végén a monotheizmust. Ez a felfogás a XIX. század jegyeit viseli magán. A hegelianus evolucionista gondolat valósággal grasszált a XIX. században és sok tudományba behatolva, egyrészt mint termékenyítő elv, másrészt azonban mint a haladás kerékkötője lépett fel. A természettudományban pl. a darwinizmust, a szociológiában a marxizmust hozta létre, az etnológiában, valláslelektanban, dogmatörténetben is károkat okozott. Az újabb kutatások (A. Lang, W. Schmidt, K. Oesterreich) kimutatták, hogy akárhányszor a fejlődés megfordított irányban is történt: tiszta monotheizmus található fel primitív ősnépeknél, viszont kultúrnépeknél ez elfajulhatott polytheismussá. A sokistenhívés pedig nem egyistenhívésbe, hanem pantheismusba szokott torkollni. Épen ezért Izrael vallásának fejlődéséről is helytelen képet adott az evolucionista, sok tekintetben apriorisztikus módszerrel dolgozó vallástörténet. A másik hiba pedig a Pentateuchus szétdarabolása és századokkal Mózes után való elhelyezése. Mivel ez, mint eddig láttuk, helytelen, a Pentateuchus mózesi eredete kétségbe nem vonható s az ószövetségi vallás, kereszténységünk előfutárja fejlődésében világosan áll előttünk. A pátriárkák tiszta monotheizmusa és Mózesnek primitív, de tiszta vallási törvényhozása tárul szemünk elé, úgy, amint az előttünk élt századok látták.

2. Manap már meghaladott álláspont egy másik irányzat, amely Izraelen kívül eső forrásokban kereste az ószövetségi vallás létrejöttét: a *panbabylonizmus*. Különösen a XX. század első évtizedében könyvtárra való irodalmat termelt az ú. n. Babel-Bibel-harc kapcsán (Friedr. Delitzsch). Amit csak lehetett Izrael vallásából, párhuzamba állítottak babilóni jelenségekkel és

onnan kölcsönzöttnek mondták. A párhuzamok közül igen sok persze erőltetett volt. Főképen a Genesis őstörténeteit (teremtés, az ősszüők paradicsomi sorsa és bűnbeesése, pátriárkák, vízözön, a bábéli toronyépítés) tekintették Babilónból átvettnek, mert a babilóni irodalomban tényleg a szentírási elbeszélésekhez hasonló mythosok vannak.

Az igazság itt is kiderült, mert a panbabilonista nézet egyoldalúsága csakhamar kitűnt. Ha ugyanis az összehasonlító vallástörténet kapcsán más népeknek mythológiáját is vizsgáljuk, kiviláglik, hogy az izraelita néptől földrajzi és kulturális szempontból, valamint időben távol álló nemzetek egyes vonásokban a babilóninál meglepőbb megegyezéseket mutatnak fel az őstörténet elbeszélésében. Az őstörténetek az ó- és újkor civilizált és primitív népeinél csaknem kivétel nélkül feltalálhatók ; ez pedig azt mutatja, hogy az emberiség a létének kezdetéről szóló hagyományokat megőrizte, bár e hagyomány legtöbbször mythológiává vált — így Babilónban is.

Más dolog a műfajok kérdése. Ha a babiloniaknál is van zsoltár-, bűnbánati-, prófétai irodalom, ha egyes szentírási könyvekhez hasonló műfajúakat Babilónban is találunk, épen úgy, amint az egyiptomi irodalommal is látunk ilyen megegyezéseket, abból csak az következik, hogy az Izraelben működő inspirált írók és költők bekapcsolódtak a régi Kelet kultúrközösségébe. Izrael ószövetségi irodalma emellett is egyedül álló tökéleteség dolgában a régi Kelet és a világ irodalmában.

e) *A Pent. történeti hitelessége.*

A hívő ember szemében, aki a szent könyvek sugalmazottságának alapján áll, egy szentírási történeti könyv *eleve* hiteles : Isten hazugságot, téves tényeket nem sugalmazhat. A kérdést azonban a szentírási irodalomtörténetben ennek ellenére mégis fel szokták vetni a történeti

könyveknél, mikor is *tisztára történeti módszerrel és nézőpontból* vizsgáljuk egy könyv történeti hitelességét. Ez minden esetben így is megállja a helyét, mert hiszen az igazság egy!

I. Először *általánosságban* felelünk a kérdésre, tekintve, hogy irodalmi szempontból is elfogadjuk a Pent. egységességét és mózesi származását. Mózeset egyénisége távol tartotta a történeti csalástól, amint ezt műve bizonyítja: a keleti népek történetíróinál szokatlan érzéke volt a történeti tárgyilagossághoz. Elmondja azt is hűen, ami magára vagy nemzetére szégyent hoz.

Igy pl. nem költ dicsőséges multat népének, törzséről (Lévi) elmondja Jákob végrendeletét, amely pedig kevésbé hoz reá tisztességet (Gen. 49, 5—7), személyére nézve elmondja, hogy a főpap nem ő lett, hanem bátyja, Áron ^(Lévi) fiai a vezérségben sem követhették, hanem az efraimita Józue lett a nép vezére, mindez azért, mert Mózes felesége nem volt izraelita nő.

Ha a Pent. történeti *forrásait* tekintjük, a *Genesisben* elbeszélt eseményeknek nem volt Mózes szemtanuja. Az őstörténetek azonban, mint láttuk, más népeknél is megmaradtak a *hagyomány* útján. A Genesis többi fejezetében (II, 10—50, 25) saját népe pátriárkáinak történetét mondja el, amelyet szintén a hagyomány közvetített Mózesig. Nem szabad elfelejteni a pátriárkák magas életkorát, amely kétségtelen, ha a Genesisben feljegyzett számok esetleg már nem is az eredetiek. Nemzedékek éltek együtt és így a hagyomány megőrzése sokkal könnyebb volt. Pascal szava: «Abraham a vu Jacob, qui a vu ceux, qui ont vu Moïse» (Pensées), — teljesen igaz. A Pent. többi *négy könyvét* pedig Mózes *autopsia* alapján írta, nem írhatta meg másként, hiszen kortársai megcáfolták volna és ő, mint nemzetének vezére, leg-hivatottabb is volt ily munkára. Nem szabad elfelejteni, hogy a legértékesebb források épen intelligens szem-

114 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

tanunak feljegyzései, különösen, ha döntő, vezető szerepe volt a vázolt eseményeknél. Így fogadjuk el mint értékes történeti kútfőt Julius Caesar leírását a gall háborúról, Rogerius magister elbeszélését a tatárjárásról, Xenophon Anabasisát a tízezer visszatéréséről, így kell elfogadnunk a Pent. ezen négy könyvét is.

2. A Pent.-kritikára való tekintettel azonban *részleteiben* is vizsgálat tárgyává tesszük, készülhetek-e különösen a történeti *JE*-részek és a többi rész is Kánaánban századokkal Mózes után? A felelet : nem, mert a korok, amelyeket a Pent. történeti részei ismertetnek, ezeken az elbeszéléseken erős nyomokat hagytak, így ezeket késői kánaáni író nem írhatta volna meg. A történeti színezet korhú a pátriárkák, különösen József történetében, korhú a kivonulás és a pusztai vándorlás leírása is.

Mindenre csak egy-két szemléltető példát hozunk. A *pátriárkák történetében* Ábrahám szereplése Egyiptomban az akkori életet tükrözi vissza. Már a nomád ember bevonulása az éhínség miatt is Egyiptom történetében gyakori, amint ábrázolások is mutatják. Nem említi a lovat (Gen. 12, 16) a fáraótól kapott ajándékok között, ami a valóságnak felel meg, mert csak a hyksos-korban került a ló a Nilus völgyébe. Ábrahám és Jákob még a babilóni törvényt követik, amennyiben amaz féltestvérével, emez két nővérrel kötött házasságot, ami a mózesi törvényhozás szerint tilos (Lev. 18, 9. 18). Ugyanezen babilóni törvények alapján adja Ábrahámnak és Jákobnak felesége komornáját férjének használatára, mikor egy ideig magtalanok maradnak. Gen. 24, 4 Ábrahám szerez fiának asszonyt. (V. ö. Hammurabi kód. 170., 155. §.) Innen is látjuk, hogy Ábrahám babilóni származása nem mese a Genesisben (11, 31). Ősi szemita abuzus pl. a homoszexualizmus (Gen. 19) és az atyának leányával kötött házassága (Lót vérfertőzése leányaival Gen. 19, 30—38) amely az iszlám előtt élő arabok közt még szokásos volt. Az előázsiai politikai viszonyoknak a Kr. e. XX. században hű képét mutatja a Siddim-völgyi ütközet leírása (Gen. 14). A szövetséges királyok : Amraphel = Hammurabi babilóni

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 115

király (= Sennaar); Arioch, Ellasar királya = Riw-Aku a délbabilóniai Larsa királya; Kodorlahomor elamita király neve elamita összetételű (= Lagamar isten szolgája), bár egyébként ismeretlen; Thadal, a népek (Vulg. szerint Pontus) királya a hettita I. Tudhalijaš.

József történetében (Gen. 39—50), amint az várható is, az egyiptomi színezet lépten-nyomon kiütközik. Putifár feleségének történetéhez hasonlót mond el pl. a d'Orbiney-papyrus: egy asszony el akarja csábítani a férje házában élő sógorát, mikor ez nem hajlik erre, bevádolja uránál, mire a férj halálra üldözi öccsét. Ilyen dolog tehát Egyiptomban elő szokott fordulni. A főpohárnok (Gen. 40, 9), a fősütő (40, 16) valóban magas udvari főtiszt volt. József állása: Egyiptom kormányzója (41, 40) sok párhuzamot mutat fel az egyiptomi történetben, különösen érdekes a szintén sémi eredetű Janhamū, a Delta kormányzója. Ő is, akárcsak József, az állami gabonacsűröket kezeli, a végén az éhínség miatt mindenki adósa lesz, elad gabonát még Szíriába is; a hadsereg egy része fölött is ő parancsol. A 20 százalékos adó, amelyet József a nép táplálása után arra kivet, többször is előfordult Egyiptomban. Józsefnek a király pecsétgyűrűjével és nyakláncsal történő installációja (41, 42) egyiptomi szertartás és emlékeken gyakran látható ábrázolás. A halálbüntetés különös módja (40, 19—22) tipikusan egyiptomi: először lefejezi, utána felakasztja a vádlottat.

Az országból való *kivonulás* története is bővelkedik egyiptomi színezetben. *Ex.* 2, 3 papyrussásból készült kis kosár, az emlékek szerint még csónakot is készítettek belőle. Előkelő hölgyek tényleg kíséretükkel fürödnek a Nilus vizében, mint a király leánya teszi (2, 5). Mózes nevelése a kir. udvarban (2, 10) szintén többször előforduló dolog a fáraók történetében. 5, 7 szerint az izraeliták Pitomot építették és a végén nem volt már szalmájuk, hogy a vályogtéglákat azzal keverjék, az ásatás által feltárt városban tényleg a téglák egy része szalma nélkül volt készítve. Az első kilenc csapás valóban «egyiptomi», helyi jellegű. Mind gyakran előfordul; a csodálatos az volt bennük, hogy Mózes parancsára nagy mértékben és Gósen elkerülésével történtek meg. Num. 11, 5 panaszkodnak a zsidók: «Hiába gondolunk

a halakra, amelyeket Egyiptomban ingyen ehattünk, az uborkára és dinnyére, a póréhagymára, vöröshagymára és fokhagymára!» A robotmunkások valóban kapták nagy mennyiségben az elsorolt ételeket, Herodotosnak (II, 125), mikor az V. században Egyiptomban járt, még elmondották, hogy a Cheops fáraó piramisán dolgozó munkásoknak mennyi retek, vörös- és fokhagyma kellett.

A *pusztai vándorlás* történetének leírása pontos tájékozottságot árul el a Sinai-félsziget földrajzi és néprajzi viszonyaival. A Sinai (Horeb) hegye Mózes leírása alapján azonosítható a Sinai-hegységnek egy csúcsával (Räs es Safsäf). Hobab, Mózes sinaita sógorának neve hamisítatlan ó-arab név (Num. 10, 29). Jethro leányai (Ex. 2, 16) legeltetik a nyáját, ami még most is szokás ama vidékeken. A 2—40. év történetéből minden feljegyzés hiányzik; illet hamisítók bizonyára nem tettek volna meg, amint pl. az apokryph evangéliumok is Krisztus rejtett életét színezik ki előszere-ttel.

Nyelvi szempontból is Mózes könyveiben sok egyiptomi kölcsönszó van, a nevek pedig mind óegyiptomi használatos nevek, mint Gen. 39, 1 *Putifar* : pa di pa rā = «Rától adományozott» (Heliodoros); *Asenat* (Gen. 41, 45 József felesége) : nes-net = «Neit-hez tartozó»; *Mózes* : mes = fiú; *fáraó* : a XVIII. dinasztia óta szokásos népies neve az uralkodónak : per āa = «magas ház». Kölcsönszavak : *jeör* a Nilus neve (jetru); *sefat jeör* (Gen. 41, 3) = a folyó ajka (partja) egyiptomi idiotizmus; *āh* (Gen. 41, 2) = fű (āhū); *abrēk* kiáltják szolgák József előtt; egyiptomi *ib rēk* = szívet neked, vigyázz.

A példákat nagyon is lehetne még szaporítani. Egy dolog egészen bizonyos : a korhú történeti színezet a Pent. történeti részeiről elárulja, hogy semmiképen sem lehetséges ezen szakaszok megírása Kánaánban és századokkal Mózes kora után.

*

A Pentateuchus valóban az lett, aminek Mózes szánta : a választott nép okmánya, amelyben az Istennel a Meg-

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 117

váltóra irányuló szövetségekötés története van feljegyezve, valamint az államiság és a vallás legszorosabb kapcsolatának: a *theokrátiának* törvénykönyve. A választott nép további történetéről egyéb szentírási könyvek tájékoztatnak bennünket.

2. A fogság előtti kor általános érdekű történeti könyvei.

a) Józsue könyve.

1. A héberben Jehōšua («Jahve szabadító»), a LXX Ἰησοῦς Ναυή, Vulg. Liber Josue című mű főtárgya Józsue korának leírása. Józsuet, az efraimita jellemes, derék harcost szemelte ki Mózes, hogy halála után a nép vezére legyen. Józsue hadvezér, nem törvényhozó és próféta, mint Mózes. Józsue a tizenkét törzsszel részben elfoglalja Kánaánt. A könyv J. halálával záródik. A vázolt események ideje tehát a Mózes kora után (XV—XIII. sz.) közvetlenül következő 30—50 év.

Józsue könyve világosan két részre tagozódik. Az első rész (1—12) elbeszéli a Szentföld elfoglalását. A Jordánon csodálatos módon történt átkelés (3) után, Galgalában megünneplik a húsvétot (5), elfoglalják Jerikót (6), Hai városát (7—8), a déli és északi rész apró fejedelmeit sorra legyőzik (10—12). A második rész (13—22) az ország szétosztását beszéli el; ebben nagyon sok a földrajzi elem. A függelék (23—24.) Józsuének utolsó, a néphez intézett beszédét, a szövetség megújítását, valamint halálát és temetését közli.

2. Józsue könyvének *keletkezéséről* a vélemények megoszlanak. A Wellhausen-féle iskola erre a könyvre is kiterjeszti kritikáját, a Pent.-sal együtt keletkezettnek mondja Józsue részeit is: JE IX—VIII. század, Józsue D részei VII. század, P részei VI. század. Az első részben JE dominál, a másodikban P. A kritika azonban minden külső érv nélkül csatolja Józsuet a Pent.-hoz, a könyv

mindig különálló műnek számított. Az a belső «érv», hogy csak Palesztina elfoglalásával fejeződött be Mózes műve és ezért az erről szóló könyvet nem lehet önállónak tekinteni, természetesen semmit sem bizonyít, ha a Pent. mózesi eredetét valljuk. Mózes ugyanis halála után történt dolgokat nem írhatott meg. Hasonlóképen a Pent.-kritikával együtt dől meg Józsué könyvének wellhauseni kritikája is.

Józsué keletkezésének *ideje* nem állapítható meg biztosan. A kérdés összefügg a szerzőség kérdésével. A zsidó (talmudi) hagyomány szerint maga Józsué írta a könyvet. Ezt a véleményt sokan elfogadták. Támogatja, hogy 4, 23 ; 5, 1. 6 a héber szöveg szerint többes számban van írva («míg átmentünk . . .») «nem mutatta meg nekünk»); továbbá, hogy az események leírása oly élénk, hogy szemtanura vall; azután, hogy egyes kánaáni városoknak régi neve olvasható a könyvben, amelyek később más nevet kaptak, pl. 15, 54 Kariath Arbe, később Hebron; végül, hogy Sir. 46, 1 Józsuét Mózes utódának nevezi ἐν προφηταῖς = a prófétai könyvekben (bár ezt «próféták»-nak, nebiim is értelmezhetjük). Ez a nézet azonban kénytelen feltételezni, hogy Józsué nagyon sok glosszát kapott későbbi korban.

Épen ezért, mivel külső érv a könyv szerzőjéről nincs, a keletkezési időt a mű tartalmából kell megállapítani és az tulajdonképpen *petitio principii*, ha a Józsué kora utáni időkre vonatkozó adatokat glosszáinak mondjuk. F. v. *Hummelauer* S. J. (Comm. in I. Jos. Párizs, 1903, 83—93) épen ezért Józsué keletkezésének idejét Józsué és Dávid kora közé teszi: a X. század előtti korba. A könyv ismeretlen szerzője ellenben Józsué korából származó feljegyzéseket is beledolgozott művébe.

Hogy Józs. *Dávid kora előtt* íródott, azt a politikai helyzet bizonyítja. Sidon mint Fönícia fővárosa szerepel (11, 8 ; 19, 28), Dávid korában Tyrusé volt a hegemonia. 15, 63

jebuzeusok lakják még Jeruzsálemet, Dávid uralmának 7. évében utolsó mentsvárukat, Siont is bevette és Jeruzsálemet fővárosának teszi meg (II. Sám. 5, 6—10). Gazerben (16, 10) még kanaaniták laknak, Salamon idejében az egyiptomi fáraó kiirtotta onnan őket (I. Kir. 9, 16). Viszont *Józsue kora utáni* időre vall a gyakori kitétel «így van a mai napig» (pl. 9, 27); «a zsidók féltek Józsuétől annak egész életében» (4, 14); megemlíti egyes, a bírák korában lejátszódott eseményeket, sőt bírákat is (Lais elfoglalása Dan törzse által 19, 47, v. ö. Bír. 18, 27—29; Jair 13, 30 és Othoniel 15, 13—19.). Hogy Józsue korából származó *feljegyzések* is bele vannak dolgozva a könyvbe, azt egyrészt azok az érvek mutatják, amelyekkel Józsue szerzőségét bizonyították egyesek; másrészt tagadhatatlan, hogy dublettek maradtak a könyvben (pl. 3, 17 v. ö. 4, 10; 8, 9, v. ö. 8, 12 k.).

3. *Jellemzés.* Józsue mint az ószövetségi történeti irodalom terméke, különleges *célzattal* van összeállítva. A szerző egyrészt *Józsuét* akarta bemutatni mint istenfélő férfiút, ezért eseteket beszél el, hogyan engedelmeskedett rögtön Istennek, mekkora csodák történtek vezetése alatt (átkelés a Jordánon 3, Jerikó bevétele 6, gabaoni csata 10); továbbá mint bátor hadvezért jellemzi, aki minden népet legyőzött és a földet szétosztotta. Másrészt pedig *Jahve* hatalmát és hűségét hangsúlyozza, aki minden ígéretét beváltotta (21, 43), mikor az «Ígéret földjét» népének adta: neki is tehát hűnek kell lenni Istennel szemben.

Józsue *történeti hitelességét* kétségbevonni nem lehet, mert Józsue-korabeli forrásokból állította össze szerzője. Külső érv, hogy a palesztinai régi településeknek nevei Józsue könyvében ugyanazok, mint a III. Thotmes fáraó (1501—1447) által elfoglalt kanaáni városok. Az 1887—8-ban feltalált Tell-el-Amarnai levelek mutatják (kanaáni kis fejedelmek levelezése az egyiptomi uralkodókkal), hogy Palesztina helyzete ugyanaz volt, ami-

lyennek Józsue feltünteteti, számos apró fejedelemségre oszlott. A XV. század óta ezek egyiptomi uralom alatt voltak, de ez már a XIV. század óta (XIX. dinasztia trónralépte) csupán névleges volt. Így Józsue könnyű szerrel foglalhatta el az országot, bár korántsem minden egyes részét, egyes helyek (pl. Bethsan, Jeruzsálem, Gazer) az őslakók birtokában maradtak, a szomszéd népek (filiszteusok, ammoniták, moabiták, edomiták) megmaradtak szintén és sok bajt okoztak még Izraelnek. A föld felosztását úgy kell érteni, hogy Józsue minden egyes törzsnek kijelölte határait; hogy részleteiben is magáévá tegye, arról a törzsnek magának kellett gondoskodnia, ami sok tekintetben a bírák korszaka alatt következett csak be.

b) *A Bírák könyve.*

A héber *Sēfer šōfetim*, LXX *Κριταί*, Vulg. Liber Judicum, Bírák könyve elnevezését mint Józsue, főtárgyától kapta; a Szentírás ezen történeti könyve ugyanis a šōfetim-ek korát tárgyalja. (Józsue idejétől a XI. század végéig). A šōfetim (bírák) egész Izraelnek, vagy csak néhány törzsnek vezérei voltak; a legfőbb bírói és közigazgatási hatalom egyesült kezükben, ezért helyesebb volna a «kormányzó» elnevezés. Šufet (suffetes) volt Karthagóban is Livius tanúsága szerint (XXVIII, 37; XXX, 7), valamint egy ideig Tyrusban is (*δικαστής*) Flav. Josephus szerint (c. Ap. I, 21).

A könyv *bevezetése* (1, 1—3, 7) a bírák korának politikai helyzetét és a nép vallási állapotát rajzolja meg: a nép a kánaániták bálványimádásába esik (baalim és Aštarte kultusza, akiket magaslatokon, bāmōth, sokszor emberáldozatokkal, tiszteltek). A könyv azután sorra veszi a bírákat, akiket Isten külön meghív, hogy a népet nagy veszedelmekből kiszabadítsák. Othoniel (3, 8—11) Mezopotámia, Aod (3, 12—30) a moabiták, Samgar (3, 31) a filiszteusok ellen

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 121

védi meg Izraelt. Debbora prófétanő és Barak bíró (4—5) Azor királya ellen viselnek szerencsésen háborút. Gedeon (6—8) a madianitákat győzi le Isten csodás segítségével, fia, a sokszoros testvérgyilkos Abimelech, követi (9), aki elesik. Thola és Jair bírákat (10, 1—5) csak megemlíti. Jefte (10, 5—12, 7) az ammonitákat győzi le, mivel fogadalmat tett, hogy a győzelem esetén a legelső dolgot, amely eléje kerül házában, feláldozza, leányát ajánlja fel égőáldozatul, mert társnőivel az lépett véletlenül először elébe. Abesan, Ahialon, Abdon (12, 8—15) bírák neveit csupán feljegyzí a könyv. Sámson bíró rettenetes erejét, harcait a filiszteusok ellen, valamint érzékisége miatt történt pusztulását bővebben beszéli el (13—16). Két *függelék*e van a könyvnek ; az egyik (17—18) Dan törzse bálványimádásának keletkezését, a másik (19—21) a Benjamin törzséhez tartozó Gabaa lakóinak paráznaságát és ennek következtében a törzsnek csaknem teljes kiirtását mondja el.

2. A könyv *keletkezésére* nézve nyilvánvaló, hogy nem kortárs írta, mert 2—3 századra terjedő időről szól benne. Az is bizonyos, hogy *legkorábban* a XI. században írhatták, mert a bírákat addig az időig tárgyalja ; nem beszél már Héliről és utódáról, Sámuelről. Ha ellenben azt kérdezzük, hogy *legkésőbb* mikor kellett megíennie, a vélemények szétágaznak. Egyesek szerint az asszír fogság idejébe (722 után) kell tenni a mű végleges megírását, mert nagyon meglátszik benne a «próféták történet szemlélete» (pl. J. Nikel, Einlgt 108), azaz a vallásosan pragmatikus történetírás. Ez azonban nem kérésendő csupán a próféták idejében, semmivel sem bizonyítható, hogy előbb nem volt meg. Az asszír fogság idejére utalna 18, 30 : «Jonathan és fiai papok voltak Dan törzsében az ország fogságának napjaig». Mások szerint Sámuel, Saul és Dávid korába kell tenni a könyv megírását : a XI. század második felébe ; a valószínű (helyesebben : lehetséges) szerző a talmudi hagyomány szerint Sámuel.

Ezt a véleményt támogatja 1, 21 ; 19, 10—14 : Jeruzsá-

lem neve még Jebus, a jebuzeusok még benne laktak «a mai napig»: ezt csak Dávid 7. éve előtt írhatták. A dani-ták bálványimádását és Gabaa lakóinak bűnét és ezzel kapcsolatban a Benjamin törzsével való testvérharcot annak tulajdonítja a könyv, hogy «abban az időben nem volt király Izraelben és mindenki azt tette, amit jónak látott» (17, 6; 21, 24). Ezt Salamon utódai idején nem írhatta volna a szerző, akkor a királyok már a bálványimádást eltűrték és Salamon utóda, Roboam, alatt történt meg a tíz északi törzs különválása és hosszas testvérharc. Ilyen korban már nem magyarázhatták volna a királyság hiányából a bálványimádást és testvérháborút. — Miért hagyta volna ki továbbá egy késői szerző a Bír.-ból Hélit és Sámuelet? Ha ellenben a XI. század végén keletkezett a mű, érthető: élő személyekről vagy olyanokról, akiket még sokan ismer-tek, nem óhajtott szólni.

3. *Jellemzés.* Bír. nyilvánvalóan több történeti feljegyzésből készült mű. Mutatja ezt egyes részek különböző nyelve, pl. Debbora éneke (5), Gedeon története régiesebb nyelvű stílusa különbözik Sámson történetének stílusától: Gedeonról pl. «az Úr szelleme megragadta őt» (6, 34), Sámsonról: «az Úr szelleme beléje ment vagy esett» (14, 6. 19). — Az összeállítás meglátszik még 3, 31-nél: Samgar bíróról szóló versnél, az előtte levő 3, 30 *Aod* bíró haláláról szól; 4, 1 az utána következő, pedig azt mondja: «az izraeliták újra rosszat tettek az Úrnak színe előtt, hiszen *Aod* meghalt». Nyilvánvaló itt 3, 31 közbeszúrása. — De a szerző nem is írhatott volna feljegyzések nélkül több századot magában foglaló időről.

Bír. *célzatosan* megírt történeti mű. Nem szándéka a bírák korának monografiáját megírni, hiszen 6 bírót éppen csak megemlít. Pragmatikus vallási történet van benne: három csoportban a bírák korából példákat hoz fel arra, hogy ha Izrael bálványimádó lett, elhagyta Istenét, akkor Jahve rögtön büntette őt, ha megtért,

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 123

azonnal bírakat támasztott és csodásan is megsegítette népét. A három példacsoportozat elején ott van mind-egyiknél az utalás, hogy Izrael a jótétemények ellenére nem Jahvenak, hanem a kánaánita bálványoknak szolgált. A könyv így a theokratikus szellemnek előharcosa.

Történeti hitelességét azon kívül, hogy különböző kút-főkből állították össze, amelyek az illető korból származnak, történeti tárgyilagossága is biztosítja, midőn népének hibáit, erkölcsi fogyatékosságait (bálványimádás, erkölcstelenség, testvérháború) feltárja. A benjaminiták nőrablása (21, 20—23) Silo mellett, hol a frigysátor állott, már csak a szent hely tisztelete miatt sem kitalált, hanem valóban megtörtént esemény. Mint Bírák több helye mutatja (2, 5 ; 4, 5 ; 6, 24—32 ; 15, 19 ; 18, 12—29) a szerző vagy kútfői bizonyos közismert dolgokban a nép között fennmaradt hagyományra is támaszkodnak. Nem ingatja meg Bírák hitelét a könyv *krónológiája*. Ha a szereplő bírák éveit összeadjuk, 410 évig tartott a bírák kora. Ez egész bizonyosan sok. A megoldás csak a synchronisticus lehet: a bírák működési éveit nem szabad mind egymásután összeadni, hanem fel kell tételezni, hogy közülök sok egybeesik. Hiszen a legtöbb bíró csak egy-két törzs ura volt és ezért valószínű, hogy vele egyidőben más törzseknél más volt a bíró. Hogy már most mennyi ideig tartott a bírák kora, azt Bírákból magából már nem lehet kiszámítani, hanem attól függ, hogy az Egyiptomból való kivonulás éve melyik. Ha 1447 (K. Miketta, J. Hontheim), akkor 400 év, ha 1235 (Mahler Ede, J. S. Griffiths, S. A. B. Mercer, A. Mallon, A. Šanda), akkor 200 év.

c) *Sámuel könyve (I. és II.)*

Sámuel könyve, (Šemūēl) a zsidóknál 1518-ig egy-egy-éves műnek számított, aminthogy eredete és irodalmi mivolta szerint az is. Ugyancsak egy könyv a Királyok

124 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

könyve (Melākhīm). A LXX mindkét könyvet 2—2 részre osztotta és egy kalap alá vette őket Βασιλείων α'—δ', az ólatin és a Vulg. Liber Regum I—IV. címen. Az idézés tehát különböző lehet : I. Sám. = I. Kir.

II. Sám. = II. Kir.

I. Kir. = III. Kir.

II. Kir. = IV. Kir.

Sámuel könyve nevét főhősétől kapta : a nagy prófétáról, Izrael utolsó bírójától, aki királlyá kente Sault, majd Dávidot. A könyv Sámuel próféta és bíró, Saul és Dávid király uralmáról beszél.

A könyv négy világosan felismerhető részre tagozódik. Az *első rész* (1—7), Sámuel története, elbeszéli Sámuel rendkívüli születését. Jahvenek ajánlják fel szülei és Héli főpap gondjára bízva, Siloban a frigysátor mellett nő fel. Sámuel megjövendöli Héli és két szentségtörő fiának halálát, ami be is következik, a frigyszekrény is a filiszteusok hatalmába került egy időre (1—4). Héli halála után bíró lesz és Masphatnál megveri a filiszteusokat (5—7). A *második rész* (8—15) Saul uralmát mondja el. A nép Sámuel két fiával, akik a bírói méltóságban követték, nincs megelégedve és királyt követel (8). Sámuel Isten parancsára Sault keni fel, akit az ammoniták legyőzése után az egész ország elismer (9—12). Saul első engedetlensége : egy filiszteusok elleni csata előtt nem várja meg Sámuel, maga mutat be áldozatot (13—14) ; második engedetlensége : az amalekita zsákmányból megtartja Isten parancsa ellenére a legszebbet, Isten elveti Sault (15). A *harmadik rész* (16—31) Saul és Dávid versengéséről szól. Sámuel Isten felszólítására Betlehemben Izai (= Jessze) fiát, Dávidot keni fel királynak, aki Saul udvarába megy (16). A Góliáthon aratott győzelem után (17) Saul leányát elveszi (18), de a király féltékeny lesz reá és üldözi (19—24). Dávid szabadcsapatot szervez, de bár Saul kétszer is hatalmába kerül, nem bántja ; a filiszteusok oltalma alá menekül és egy városukban lakik (25—27), míg Sault a filiszteusok megtámadják. A király az endori boszorkány barlangjában Sámuel lelkét megidézi és

megtudja halálát (28), amely másnap a Gelbőe hegyein vívott csatában be is következett. A *negyedik rész* (II. könyv) Dávid királyságáról beszél. Dávid hét esztendeig csak a déli részen, Hebrónból uralkodik (1—4). Jeruzsálemet elfoglalván a jebuzeusoktól és egyéb fényes győzelmei után egész Izrael elismeri királynak (5—10). Dávid súlyos eltévelyedéseit (Bethsabe, Uriás felesége) bűnbánattal teszi jóvá, de Isten különböző módon bünteti azzal, hogy fiai szomorúságot okoznak neki: Amnon vérfertőzést, Absalom lázadást követ el és meg is hal (11—20). 21—24 *hat függelék*, azaz 6 töredék, amelyek a történeti egymásutánba beleilleszthetők.

2. Sám. *keletkezése* vitatott probléma. A régi talmudi és rabbínisztikus (Dav. Kimchi) felfogás szerint Sám.-t három próféta írta: Sámuel maga az I., 1—24 részt írta, a többi részt (25, 1 Sámuel meghal) Gad és Nathan próféta. Némi valószínűséget nyer ez a feltevés, ha megfontoljuk, hogy I. Krón. 29, 29 tényleg idézve vannak Sámuel, Gad és Nathan feljegyzései.

A kritikai iskola leginkább K. Budde állásfoglalását követte. Az állítólagos sok kettős szakasz, különböző stílus azt mutatja, hogy Sám. és a Bírák könyvét ugyanazon forrásokból állították össze, mint a Hexateuchust. Az alap J és E, egy későbbi átszerkesztésben P és D elemek is kerültek bele. P. Dhorme O. Pr. (6—8) elfogadja szintén az okoskodást, a főbb kútfőket (J és E) azonban az elbeszélte események korára teszi, mert az életből ellesett jellemrajzok, a kir. udvar, a hadsereg viszonyainak aprólékos ismerete erre kényszerít. A mostani mű leírása szerinte a VII. századra teendő. Ezt sokan elfogadják.

Leghelyesebb azonban, ha Calmet nézetét fogadjuk el. Eszerint egy ismeretlen, az események koránál későbbi szerző eredeti és egykorú feljegyzések alapján írta Sám.-t. Erre mutat, hogy a vázolt kornak egyes jelenségei már mások az ő korában. Pl. I. Sám. 9, 9 «Aki-

ket *most* prófétáknak mondanak, *azelőtt* látóknak nevezték», vagy II. Sám. 13, 18: «Újjas köntöst viselt (Thamar, Dávid leánya), mert a királyleányok, míg hajadonok voltak, *valamikor* így öltözködtek». Sám.-ben annak jeleit is megtaláljuk, hogy Izrael és Juda országa már szétszakadt. I. Sám. 27, 6 szerint: «Azért Sikeleg (városa) *Juda királyai* tulajdona mind a mai napig» (Izrael és Juda I. Sám. 11, 8). Ha tehát nem mondjuk eleve glosszáknak az ilyen kitételeket, akkor nem marad más hátra, mint hogy Sám. megírásai idejét az izraelita skizma (929) utáni időre tegyük. Tekintve, hogy a könyv a legitim dinasztia mellett van, talán az elszakadás után következő évtizedekbe helyezhető megírása (X–IX. század), mikor még frissek voltak a sebek, melyeket a tíz törzsnek Dávid trónjától való elszakadása ejtett.

3. *Jellemzés.* Sám. fontos mű, mert Izrael történetének egy nagyjelentőségű sorsfordulójáról tájékoztat: a laza törzsi szervezetet királyság váltja fel. Palesztina a közlekedésnek természetes útja Egyiptom és Kisázsia között, hol az asszír királyok, hol a fáraók birtokában volt. Sámuel korában: a XI. században és a következő száz évben mindakét hatalom gyenge és nem törődik Palesztinával. A szomszéd rokon népek: arámok (szírek: Damaszkus), moabiták, ammoniták, edomiták, filiszteusok a törzseket folyton szorongatták. Mihelyt azonban királyuk lett, megvolt a legszorosabb összetartozandóság és a választott nép történetének vonala egy századig magasra lendül.

Sám. könyvét *célzatosan* írták. Célzata hasonlít Józsueéhoz: ez is Jahve hűségét bizonyítja, aki minden ígéretét teljesítette. Jahve egyik speciális ígéretének beteljesülését tárgyalja: Gen. 49, 10 «Nem fog a fejedelmi jogar Judától elvétetni és az uralkodó, ki közepette van, míg el nem jó a szilő» («fejedelem», vagy «akinek

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 127

ehhez joga van, aki küldendő», mindenképen a Messiás). Az isteni szó beteljesedett: a Judából származó Dávid király elhivatása, utódai számára az örök trón ígérete megtörtént. Sám. tehát Dávidnak vallásos pragmatikával megírt történetét nyújtja, nem pedig a kornak egyszerű leírását, vagy Héli, Sámuel, Saul életrajzeit. Az utóbbiaknak történetével csak Dávidra való tekintettel foglalkozik, Héli elvettetése Sámuel fellépését, Sámuel fiainak szereplése Saul megválasztását teszi szükségessé, Saulról azért ír, hogy érthető legyen Dávid megválasztásának szükségessége. Így világos előttünk, hogy Sám. miért nem ír meg egyébként pusztá történetirótól feltétlenül megemlíthető dolgokat, mint Sámuel nyilvános szereplését, amelyet a bő születéstörténettel szemben mostohán tárgyal, egy-két filiszteus háborút hosszasan leír, másokat csak épen hogy megnevez, nem mondja meg hány évig volt bíró Sámuel stb.

Irodalmi szempontból Sám. párját ritkítja. Különösen feltűnik benne az éles *lélektani megfigyelés*, mint az életből ellesett párbeszédek (pl. I, 1, 12—18 Anna és Héli főpap között), emberi vonások, következtetések rajza (pl. Dávid mint atya mégis megindítóan bánkódik fiáért, Absalomért II, 19, 1—8), a mesteri jellemrajz, mely nagyszerűen tárja fel pl. Saul fokozatos romlását, a pompás megfigyelés a terjedő hír növekedéséről, mikor egy királyfit gyilkolnak meg és Dávid már valamennyinek lemészárlásáról hall (II, 13, 30). *Erkölcسرائja* kitűnő, a könyv célzatánál fogva inkább a vezető személyiségekkel foglalkozik. Kíméletlenül tárja fel pl. Dávid házasságtörését, férjgyilkosságát; Saul bűneit, öngyilkosságát; Amnon, Dávid fia megrontja nővérét, Absalom ezért megöli; Absalom lázadását. Mindenütt megfigyeli a bűn lélektani előzményeit. Elbeszélésének könnyen gördülő folyama nagyjából a kronológiai sorrendet követi.

Stílusa élénk, néha drámai erővel párosul (az endori barlangjelenet I, 28, a Góliáttal való párviadal I, 17, Saul halála I, 31). *Nyelve* a Pent. sokszor archaisztikus, Bír. hol régies, hol provinciális nyelvezetével szemben szintén újszerű. Sám. szerzője megteremti a héber irodalom aranykorának klasszikusan szép, tiszta nyelvét. Későbbi történeti könyvek korántsem érik utól ebben. Sajátos kifejezései, amelyeket későbbi könyvek átvesznek: «Seregek ura» (Jahve Šebāoth = Szabaot), «fejedelem» király helyett, «Jahve öröksége» Izraelről.

Sám.-hez hasonló történeti művet az ókori Kelet irodalma nem tud felmutatni, a száraz asszír-babilóni évkönyvek, vagy a meseszerűen megírt monografiák (pl. az egyiptomi «Sinuhe menekülése») messze elmaradnak mellette; a történetírás hasonló magaslatára csak a hellén szellem tudott felemelkedni (Ed. Meyer).

d) *A Királyok könyve (I. és II.).*

1. A könyv címét és egységes voltát a 124. l. tárgyaltuk. Kir. Salamon uralmát és az ország kettészakadásától Jeruzsálem pusztulásáig Izrael történetét tárgyalja, vagyis körülbelül négyszáz évnek történetét mondja el. Az események elbeszélése a fogság idejébe nyúlik ugyan bele, de mivel még fogság előtt is élő író írta, a mű a fogság előtti történeti irodalomhoz tartozik.

A könyv *első része* (I. Kir. 1—11) Salamon uralmáról beszél. Elmondja Dávid utolsó napjait (1—2), majd Salamon uralmát (971—929), aki uralmának 4. évében 968 Jahvenak templomot kezd építeni Jeruzsálemben. Uralkodása dicső, de az ő megtévelyedésével végződik. A *második rész* (I. Kir. 12—II. Kir. 17) az ország kettéválását, majd Juda és Izrael királyainak történetét mondja el. A *harmadik rész* (II. Kir. 18—25) Izrael pusztulása után a megmaradt Juda további történetét és pusztulását (587) beszéli el.

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 129

JUDA ORSZÁGA:

Roboam	929—913
Abia	912—910
Asa	910—870
Josaphat	870—849
Joram	849—842
Ochozias	842
Athalia	842—836
Joas	836—797
Amasias	797—789
Azarias (Ozias) . .	789—738
Joatham	751(738)—736
Achaz	736—721
Ezechias	721—693
Manasses	693—639
Amon	639—638
Josias	638—608
Joachaz	608 (három hónap)
Joakim	608—598
Joachin (Jechonias)	598 (három hónap)
Sedecias	597—587

IZRAEL ORSZÁGA:

I. Jeroboam	929—909
Nadab	909—908
Baasa	908—885
Ela	885—884
Zambri	884 (7 nap)
Amri	884—873
Achab	873—854
Ochozias	854—853
Joram	853—842
Jehu	842—815
Joachaz	814—798
Joas	798—783
II. Jeroboam . . .	783—743
Zacharias	743 (hat hónap)
Sellum	743 (egy hónap)
Manahem	742—737
Phaceia	737—736
Phacee (Pekah) . .	736—732
Oseas	732—721

2. A *Kir. keletkezése*. *Kir.* a Pent.-kritika túlzói szerint *JE* alaprészekből áll, amelyeket deuteronomista redaktorok dolgoztak át. Ennél egyszerűbben oldja meg A. Šanda a kérdést (Büch. d. Kön. I, XXII—XLII).

Eszerint *Kir.* keletkezése elég világosan áll szemünk előtt. Nyilvánvalóan háromféle *forrásanyagot* használt fel a szerző: a) a királyi évkönyveket (Salamoné I, 11, 41; Izrael és Juda annalesei, amelyekre harmincszor hivatkozik). Asszír-babilóni analógia szerint ezeket az évkönyveket naplószerűen vezették és politikai természetűek, aligha vallásos jellegűek lehettek. b) Pró-

fétákról szóló monografiákat ; ilyenek létezéséről tanuskodik pl. I. Krón. 29, 29. Ezekből alighanem hosszabb részleteket vett át szóról-szóra. Ilyen prófétai anyag : egy anonym próféta I. Jeroboam alatt (I. Kir. 13), a siloi Achias története (I. 11, 29—39 ; 14, 1—18), Illés próféta (I. 17.—19. ; 21 ; II. 1), Achab király uralkodása alatt egy névtelen (I. 20) és Michacas próféta története (I. 22), Elizeus próféta története (II. 2 ; 4, 1—8, 15 ; 9, 1—10, 27 ; 13, 14—21), Izajás története Ezechias alatt (II. 18, 17—20, 19). c) Saját tapasztalása, autopsia alapján írta le a II. 24., 25. fejezeteket. 24, 5 után Juda királyának évkönyveit többé már nem idézi.

Ezekből a forrásokból állította össze a szerző a Kir.-t, valószínűleg Jeruzsálem pusztulása (587) után hamarosan ; ezt még elbeszéli művében. II. Kir. 25, 27—30 Jechonias király 37. évéről szól (561), ezt a részletet azonban alighanem fogság utáni átdolgozónak kell tulajdonítani, aki a könyvön néhány könnyen felismerhető változtatást eszközölt és egy-két glosszát adott hozzá. A szerző vagy maga Jeremiás próféta, vagy valaki az ő szűkebb köréből. Minthogy Kir. célzata nagyon gyakran szerepel Jeremiás próféta beszédeiben, a két mű ugyanazon függelékkal végződik (Jer. 52, 1—34 és II. Kir. 24, 18—25, 30), sok stiláris és nyelvi megegyezés van köztük és Jeremiásra vall az ismételtetés, valamint a sokszor komor melankólia, mely mindkét könyvön (Jer. és Kir.) végigvonul.

3. *Jellemzés.* Kir. a választott nép monarchikus korát mondja el. Salamon uralma fénykora volt az izraelita országnak. Mikor szemét lehunyta, az ősi baj : a törzsek szétvonása létrehozta a kettős országot (929). A meghasonlás már 925-ben meghozta férges gyümölcsét, Šošenk fáraó végigrabolja Palesztinát (925—4) és a jeruzsálemi templomot is kifosztja.

Az első 60 évben (929—870) Juda és Izrael királyai

hadiállapotban vannak, Juda a sírékkel = Damaszkusz-szal szövetkezik, akiknek érdeke, hogy kijárójuk legyen a tenger felé. Ám az izraelita *Amri* nagyon megszilárdítja az országot, nagy uralkodó volt, legyőzi a moabitákat és kiterjeszti országát (v. ö. II. Kir. 3, 4).

Epen ezért Amri utódával, *Achab*-bal Juda királya, *Josaphat*, házasság útján szövetségre kénytelen lépni, fiával Achab leányát, *Athaliát* véteti el, szövetkeznek Damaszkusz királyával, *Benhadaddal* is (I. Kir. 22, 1). Szövetségben van Izrael hegemoniája alatt a két ország 870—842 közt, 842-ben *Ochoziaszt*, Juda királyát és *Joramot*, Izrael királyát, a két unokatestvért, egy napon öli meg *Jehu* hadvezér, aki maga lép az izraelita trónra.

A következő században: 842—743 megszűnt Izrael és Juda között a szövetség, a két ország rövid ellenségeskedéseket leszámítva, függetlenül virágzik. Izraelben *Jehu* és dédunokájának, II. *Jeroboámnak* uralma Izraelt fölemeli, úgyhogy *Előázsiának* ismét egyik legtekintélyesebb államává lesz. Judát *Azariás* uralma szilárdítja meg.

743—722-ben az asszír veszedelem nagyon nő és Izraelt húsz évi agónia után meg is buktatja. IV. *Tiglath-Pilesar* (745—727) az asszír világbirodalom alapját veti meg. Izrael királyai adófizetői Asszíriának (*Ménahem* II. 15, 19—20). Izrael utolsó királya, *Phacee* (*Pekah*) király megöletése után (II. 15, 30), *Oseas*, aki kezdetben Asszíriával tart (II. 17, 3), de elpártol tőle, mire IV. *Salmanassar* (727—722), illetőleg hadvezére és utóda *Sargon* (722—705) három évi ostrom után a fővárost, *Szamariát*, beveszi. Izrael népe az asszír fogságba került és soha többé nem állíthatta vissza államiségét (721).

Ezenközben *Achaz*, Juda királya az izraelita-szír szövetekezés veszedelme ellen Asszíriával lép szövetségre, helyesebben hűbérviszonyba. Utódát, *Ezechiast*, *Sennacherib* asszír király (704—681) Jeruzsálemben ostrom-

molja 701-ben, de isteni közbeavatkozásra (pestis) kénytelen elvonulni (II. 18.—19.). Az asszír uralom fokozatosan gyengül; 612-ben Ninivét feldúlják a médek és a babilóniak. Elkezdődik az *új babilóni* (chald) birodalom, amely *Nabukodonozor* alatt (604—562) Judának vesztét okozta. A judéai udvar ugyanis, ahelyett, hogy Babilónnal tartott volna, Egyiptommal próbált szövetkezni és emiatt Nabukodonozor 587-ben Jeruzsálemet elfoglalta és a népet a babilóni fogságba hurcolta.

Íme ez az a kor, amelyet Kir. elének tár! Ha most kérdezzük, milyen *célzattal* írta meg szerzője művét mint ószöv. történetíró, láthatjuk, hogy célzata hasonlít Bír.-éhez: az Istentől való elpártolás, a bálványimádás a nemzet romlását okozta. Ezt a tételt bizonyítja, ennek kimutatására tárgyalja célzatosan a választott nép történetét. Műve ezért nem politikai, nemzeti történelem, hanem inkább vallásos pragmatikával átítatott didaktikus alkotás. Izrael történelme éppen ezért nem rekonstruálható *egészében* könyvéből, mert célzatának megfelelően nem törődik tisztán politikai dolgokkal, pl. Amri és II. Jeroboam fontos uralmáról alig beszél, hiszen ezek istentelen királyok voltak és mégis (egy ideig) virágzott alattuk az ország. Viszont célzatossága látszik abból is, hogy a jeruzsálemi templom, a törvényes és hivatalos állami istentisztelet helyének történetét szeretettel és bőven tárgyalja. A törvényes Jahve-kultusz folytonos hangoztatói, a próféták, is ezért szerepelnek annyit művében.

Kir. *irodalmi szempontból* korántsem versenyezhet Sám. könyvével, amelynek írója szintén különböző forrásokból merített, de ezeket nagyszerűen feldolgozta. Kir. írója nem ilyen tehetséges: művén a compiláció jellegét nem tudta eltüntetni (világos példa I. 6, 11—14; ez a betoldás a templomépítés folyamatos elbeszélését megakasztja). Néha még a szöveget sem változtatta

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 133

meg, ezt mutatják az ő idejében már anakronizmusokká vált kifejezések (pl. I. 12, 19 Izrael «a mai napig» elszakadt Judától, mikor Kir.-at írták, Izrael már 150 éve megszűnt lenni). *Előadásmódja* sematikus: ugyanazok a formulák kezdik és fejezik be egy-egy királyról szóló elbeszélését (pl. Juda II. 15, 1—2 és 6—7, Izrael u. o. 17 és 21—22). Minden királyt sajátos szemszögekből bírál meg; Izrael összes királyai «azt tették, ami Jahvenak nem tetszett és Nabat fiának, (I.) Jeroboamnak bűnéből nem engedtek, amelyre Izraelt egész uralma alatt csábította» (az aranyborjak tisztelete), (hússzor, pl. II. 15, 18). Juda királyai közül nyolcat dicsér, mert nem voltak bálványimádók, kettőt különösen kiemel: Ezechiást és Josiást, akik még a bāmōth-on (magaslatokon) való áldozást is megszüntették. Nagy stílári különbségek is vannak Kir.-ban, a királyok története legtöbbször száraz, krónikaszerű, a prófétai anyag ellenben nagyon szép, akárhányszor drámaian szemléletes (pl. Illés története). Ennek az a magyarázata, hogy a szerző hosszabb részleteket egyszerűen átirat forrásaiból különösebb változtatás nélkül. *Nyelve* távolról sem közelíti meg Sám.-ét, sok aramaizmus is található benne.

4. Kir. *történeti hitelességét* a célzatosság nem szünteti meg, hiszen ez csak az anyag kiválasztására vonatkozott, amit elmondott, azt hünen mondotta el; ezt már a szerzőnek emelkedett erkölcsi álláspontja is biztosítja. Forrásai, mint láttuk, elsőrangúak voltak. Már Flav. Josephus és Eusebios, caesareai püspök, hogy a sz. könyvek tekintélyét védjék, hivatkoztak a keleti történelemnek az ószöv. könyvekkel való megegyezéseire, de csak Berosos (Babilónia), Menander (Fönícia), Manetho (Egyiptom) hellenista műveit idézhették. Manap a régi Kelet feltárása után egyiptomi, asszír és babilóni egykorú kútfők igazolják a Kir.-ban elbeszélte események történetiségét.

Igy pl. Šošenk fáraó palesztinai hadjáratairól a karnaki templom déli falán levő felirat és ábrázolás tanuskodik. Amri izr. király nagyságát jelzi az a tény, hogy még egy század múlva is māt vagy bet Humri (Amri földje vagy háza) volt Izraelnek asszír elnevezése. Ahab és Szíria szövetségét igazolja III. Salmanassar monolithja, amely elmondja, hogy a karkari csatában (854) hogyan állott neki ellen Ahabbu és Damaszkusz. Menahem IV. Tiglathpilesar adófizetőinek listáján szerepel. Pekah megöletéséről ugyanő megemlékezik, épúgy mint Ozeástól, aki már csak az asszír uralkodónak köszönhette uralmát. Szamaria elestéről a Sargon khorszabadi palotája falán talált évkönyvek emlékeznek meg; a fővárosból 27.290 embert vitt fogságba. Jeruzsálem 701-iki ostromát Sennacherib a Taylor-féle agyagprizmán beszéli el. (H. Gressmann, *Altorient. Texte* 108—123, 251 k.)

A Kir. könyvének *kronológiája* sok fejtörést okozott, mert bár minden király uralkodásának évszámát pontosan közli, Juda és Izrael, valamint az asszír-babilóni számítás első tekintetre eltér. Sz. Jeromos a látszólagos lehetetlenség miatt Kir. kronológiájának kutatását «non tam studiosi quam otiosi» ember dolgának tartja. Nagyon sok erre irányuló kísérlet végre is relatív sikerrel járt, az újabb kutatások eredményei már nem állanak nagyon távol egymástól (Schlögl, Šanda, Kleber, Kugler, W. Couche).

3. A fogság utáni kor általános érdekű történeti könyvei.

a) *A Krónikák könyve (I. és II.).*

Ez a könyv, mely eredete szerint egy könyvet alkot, a héber Dibrē hajjāmim (= napok története, történetkönyv) nevet viselte. A LXX kettévágta és az ezentúl két könyvnek a Παραλειπομένων α', β' (= kihagyott dolgoknak könyve) nevet adta. Az ólatin fordítás és a

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 135

Vulg. ezt a nevet vette át : Libri Paralipomenōn I., II., de Sz. Jeromos már a Chronicon, Krónika elnevezést ajánlotta. A mű Ádámtól kezdve tárgyalja Judának történetét Sedecias haláláig.

A könyv *első része* (I. Krón 1—9) Ádámtól elkezdve a pátriárkáknak, Jákob 12 fiának és Jeruzsálem lakóinak genealógiáját közli, csak itt-ott élenkíti egy-egy történeti jegyzettel a családfákat. A *második rész* (10—29) csak érinti Saul halálát (10) és Dávid történetével foglalkozik ; a *harmadik* (II. Krón. 1—9) Salamont ; a *negyedik* (10—36) Juda országának összes királyait tárgyalja.

2. A könyv *eredetének* idejét maga is elárulja : a zsidó nép fogság utáni történetének perzsa korszakában keletkezett, vagyis 538 (Kyros perzsa nagykirály felszabadító ediktuma) és 333 (Nagy Sándor) közötti időben.

Hogy fogság utáni időre kell gondolnunk, már az a tény is mutatja, hogy Kyros dekrétumát közli a mű végén. A perzsa korra mutat továbbá I. 29, 7 adarkon, a dareikos perzsa pénz használatára ; a hellenista korban már talentum és drachma volt a pénzláb. Perzsa szó továbbá I. 29, 19 a templomról használt bīrā (bārā = vár). Ellene szólna a feltevésnek I. 3, 19—24, ahol Zorobabel utódainak családfája a LXX és Peš. szerint 11 nemzedéket sorol fel : ez körülbelül 250-re utalna. A héber szöveg azonban csak hat nemzedéket ismer, ez 350-be vezetne, vagyis még a perzsa korba, ha ugyan nem egy későbbi interpolátor folytatta az eredeti könyvben a fogságból visszatérők vezérének nemzedékfáját.

A könyv egységes szerkezete egy szerzőre vall. Nyelve Ezdrás és Nehemiás könyvével azonos, a szókincs is sok tekintetben azonos. A családfák szerete is azonos a két műben ; II. Krón. 35, 23 Kyros felszabadító dekrétumát közli, Ezdrás könyve ezzel kezdődik (1, 2—4). Krón. szerzőjének az istentisztelet és a papság iránti érdeklődése kétségtelen, ez Ezd.-ban is megvan. A kútfők széleskörű ismerete is Krón.-ban Ezdrás könyvére utal (v. ö. Ezd.

7, 6). Ezen okok alapján nem lehetetlen, hogy Krón. és Ezdrás-Nehemiás könyvének szerzője egy. Azt azonban, amit a racionalista kritikusok állítanak, hogy tulajdonképpen egy műről van szó, a felhozott érvek nem bizonyítják.

3. *Jellemzés.* Krón. a királyság korát írja le ; részben azt az anyagot dolgozza fel, amely Sám- és Kir.-ban van meg. Történetírása szintén *célzatos*. Nagyjából azonosnak mondható Kir. célzatával, csak Krón. még jobban hangsúlyozza és még határozottabban dolgozza ki a tételt : amíg Istentől nem pártolt el Juda, jól folyt sorsa ; romlását a legitim istentisztelettől való eltérés és bűnei okozták. Erősen papi jellege van a műnek, a papok és leviták szerepét mindenütt kidomborítja, szeretettel időzik az istentisztelet leírásainál, a templom történetét, a kultusz reformjait bőven ismerteti. Az északi országgal, mint amely a fogság után már semmit sem jelentett Juda számára, nem foglalkozik ; tételének bizonyításánál csak a déli ország történetére szorítkozik. Ezt azonban belekapcsolja a Gondviselés terveibe : ezért állítja helyre a fogság utáni és előtti Izrael összeköttetését a pátriárkákkal a nemzetségfák útján. A pragmatizmus még szembeszökőbb nála, mint Kir.-nál : a rossz cselekedet isteni büntetését következetesen emeli sok helyen ki. Előadási készsége nagyobb, mint Kir. szerzőjénél, néha valóságos parenézissé magasztosul. Nyelvezetében az aramaizmusok bővelkednek.

4. *Történeti hitelessége*, ha *jólértesültségét* tekintjük, kétségen felül áll. Krón. használta a legtöbb kútfőt a történeti könyvek között (l. fönt 88. l.). Elmondhatjuk, hogy mindent, amihez hozzájuthatott, kiaknázott, az ószövetség régebbi könyveit, a profán történeti könyveket, a próféták történeti monografiáit és a királyi évkönyveket.

A Wellhausen-féle Pent.-kritika kezdet óta azonban

nagyon támadja a krónikásnak *jóhiszeműségét*. Azt tartják ugyanis róla a racionalista kritikusok, hogy az ő korában létrejött Pent.-hamisítvány hitelességét hangoztatja; továbbá, hogy Izrael történetét is tudatosan megmásította tendenciája érdekében. Egyszóval a krónikás felekezeti, klerikális történelemíró volt, aki ezen álláspontja miatt hol elhallgat bizonyos tényeket, hol pedig egy-egy pia fraustól sem riad vissza. Ezen felfogás bizonyítására sok látszólagos ellenmondást hoznak fel Krón.-ból a régebbi történeti könyvekkel szemben.

A mózesi törvény *tényleg* sokszor szerepel nála. Minthogy azonban a Pent. nem hamisítvány, hanem valóban Mózes korának szülöttje, a Krón. ellen hangoztatott vád ezen része is tárgytalanná válik. A Krónikás jóhiszeműségét Kugler széleskörű kutatások alapján igazolta (Von Moses b. Paulus 234—300). Hogy elhallgat bizonyos dolgokat, azt tisztára történeti műnél talán lehetne kifogásolni; ám a krónikás a sok meglévő történeti könyv után nem akart ilyent írni: célzatát igazoló eseményeket emelt ki. Állítólagos változtatásai csak a formára szorítkoznak, hogy a fogság után élő olvasók jobban megértsék. Ha pedig olyant hoz fel, amit a régebbi ószövetségi történetkönyvekben nem olvastunk, nem szabad azt sem tendenciózus kitalálásnak minősíteni, hiszen a régebbi történeti könyvek is célzatosan vannak megírva és amint biztosan tudjuk, korántsem írtak mindent meg, amit tudtak vagy tudhattak volna. Különben is oly raffinált hamisító, mint amilyenek a Krónikást lefestik, nem támadta volna meg az ószövetségi történetkönyvek tekintélyét oly hozzáadásokkal és tudatos változtatásokkal, amelyeket a profán forrásokból az ő idejében még ellenőrizni lehetett.

b) *Ezdrás és Nehemiás könyve.*

1. Az eredete szerint egyetlen összefüggő műnek zsidó neve 'Ezrā, még a masorethák korában is egy műnek számított a zsidóknál, a nyomtatott kiadások-

ban már két műként szerepel. A LXX már, ugyanúgy, mint Sám. Kir. Krón. könyveivel tette, kettéosztotta a könyvet. Az elnevezése az immár kettős könyvnek különböző:

‘Ezra=LXX: *Εσδρας II. = Ezdras I. = Ezdrás,
Nehemiás=LXX: Νεεμίας = Ezdras II. = Nehemiás,
LXX: *Εσδρας I. = Ezdras III. (apokrif mű).

Ezd.—Neh. *tárgya*: a zsidó államiság visszaállítása a babilóni fogság befejezése után, a VI. század közepe a VII. század közepéig.

A mű *első része* (Ezd. 1—6) elmondja a zsidóknak Kyros perzsa király alatt 538-ban történt első visszatérését Babilónból Judeába Zorobabel vezetése mellett, továbbá a jeruzsálemi templom felépítését. A *második rész* (Ezd. 7—10) elbeszéli Ezdrás pap visszatérését Artaxerxes perzsa uralkodó 7. évében; a nagy reformátor különösen szigorúan küzd a vegyesházasságok (idegenekkel kötött frigy) ellen, amelyek a választott nép faji összetételét már-már veszélyeztették. A *harmadik rész* (Neh. 1—7) Artaxerxes 20. évében történő eseményeket tárgyal. Nehemiás a király főpohárnoka, engedélyt kap, hogy Jeruzsálemet rendbe hozza, 445-ben mint kir. helytartó (pehā) elmegy a szent városba, falait fölépíti és népszámlálást tart. A *negyedik rész* (8, 1—13, 3) az ugyanezen évben történt szövetségmegújításról szól, amelyet Ezdrás végezett Nehemiás felszólítására és a tišri hónapban lezajlott ünnepségekről (l. fönt 108. k. l.) és a falak felavatásáról szól. Az *ötödik rész* (13, 4—31) Nehemiás második működését beszéli el Artaxerxes 32. évében (433). Kénytelen ismét reformálni: a vegyesházasságok, a szombatnap megszenteltetéséi és más visszaélések elterjedése miatt.

2. A mű *szerzőjeként* a talmudi hagyomány Ezdrás papot jelöli meg, művét Nehemiás folytatta. Lényegében igaz ez a hagyomány, amennyiben Ezdrás és Nehemiás emlékiratait dolgozta össze a szerző egy művé. Hogy emlékirataikat használta, azt Ezd. 7, 27—9, 15

bizonyítja. Itt Ezdrás első személyben beszél magáról, Neh. 1, 1—7, 73a és 13. fejezetben viszont Nehemiás beszél első személyben önmagáról. Könyvébe hivatalos állami okiratokat is belevett: Kyros és Artaxerxes fermánját (Ezd. 1, 2—4; 7, 12—26), a satrapák és Artaxerxes, ill. I. Darius király levelezését (Ezd. 4, 9—16; 4, 17—22; 5, 7—17; 6, 3—12). A családfákat, a lakók listáját, a fogságból visszatérők jegyzékeit is felhasználta.

Mikor állította össze művét, biztosan nem lehet tudni. Nehemiás 433-iki szereplését még elmondja. Neh. 12, 22 szereplő Jeddoa főpap Nagy Sándor kortársa volt. Ezért a szerkesztés 450—300 között történhetett. Neh. 12, 26. 46 Ezdrás és Nehemiás koráról már mint elmúltról beszél, akárcsak Dávid idejéről. Emellett szól még az is, hogy Ezd. öt helyen (1. és 7, 1) a «perzsák királyáról» beszél, a perzsa korban csak «királynak» mondták, mint Ezd.-Neh. többi részében s ezt Aggeus (1, 1; 2, 1; 2, 11) és Zakariás próféták (1, 1. 7; 7, 1) is tették. Mindez valószínűvé teszi, hogy már a perzsa uralom bukása után, a hellenista korban (300 körül) állították össze a művet. Ha Ezd.-Neh. és a Krón. szerzője egy, akkor Krón. is 300 körül keletkezett.

3. *Jellemzés.* Ezd.—Neh. a választott nép történetének egy fontos részéről tájékoztat: a fogság után történetekről. Kyros, akit Babilón inkább szabadítónak tekintett, mint hódítónak, 539. az újbabilóni birodalom helyébe a perzsa birodalmat helyezi. Sok népével szemben — ellentétben a babilóni felfogással — a legmesszebbmenő vallási toleranciát tanúsítja és ezért a zsidóknak is megengedi, hogy istenük templomát újra felépítsék. 538-ban Zorobábel vezetése alatt megindul az első nagy karaván Jeruzsálembe, 515-ben a templomépítést befejezik. A letelepült, főként Juda törzséből való visszatértek további történetéről semmit sem tudunk 60 évig. Ekkor:

458—7-ben tér vissza Ezdrás pap egy újabb karavánnal a fővárosba és ott reformáló tevékenységet fejt ki a perzsa királytól kapott bírói hatalma alapján. A jeruzsálemi papság nem nézte jó szemmel működését. 445-ben segítségére siet Nehemiás mint kir. helytartó s Jeruzsálem falainak felépítése után a népet vallásos életre szorítják. Míg a fogság előtti korban a kánaáni bálványimádás és az erköcstelenség ellen kellett küzdeni, a fogság után főképen meg kellett menteni a zsidó népet, mert azon az úton volt, hogy mint Izrael népe felszívódik a szomszédos népek között és nyomtalanul eltűnik. Ezért kellett a pogányokkal kötött házasságok ellen küzdenie a két nagy férfiúnak, ezért kellett a néptől fokozottan követelni a mózesi törvény megtartását, hogy ez is megkülönböztesse a maroknyi zsidóságot más nemzetektől, annál is inkább, mert az Ezdrás előtti 60 év, úgylátszik, meglehetősen ex-lex állapot volt a vallási kötelességek teljesítése terén.

Ennek a küzdelemnek egyik eszköze Ezd.-Neh. könyve is : a zsidóság számára mintegy tükörként kellett szolgálnia, hogy el ne felejtse, mily fontos értékeket kellett a fogság után megmenteni, és hogy lássa benne azt az eszményképet, melyre törekednie kell és a hibákat, amelyek létét veszélyeztették, holott a Gondviselés célja szerint fenn kellett maradnia, míg a népek Reménysége belőle megszületik. Egyáltalán nem Ezdrás és Nehemiás koráról írt monografia tehát ez a mű, hanem ilyen monografiákat használt fel célzatának illusztrálására. A könyv papi jellege, akárcsak Krón.-nál, szintén feltűnő. Nyelve aramaizmusokkal kevert héber ; Ezd. 4, 7 — 6, 18 arám nyelvű. Négy arám nyelvű hivatalos aktát közöl ugyanis a szerző ebben a részben és közbeszúrt kevés mondanivalóját is ezen a nyelven adja elő.

4. Ezd.-Neh. *történeti értékét* eleve is biztosítja, hogy hivatalos állami aktákból, hivatalosan vezetett család-

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 141

fákból és feljegyzésekből, végül a reformmozgalom két megindítójának írásából állították össze.

A hivatalosan vezetett *családokról* sokat tudunk. Manap már nem lehet ezeket költött dolognak mondani; valóban nagy gonddal vezették különösen a papi családok nemzetségtábját; még külföldön élő papokét is Jeruzsálemben jegyezték fel, házasság esetén okmányaikat is ide kellett küldeni. Így volt lehetséges, hogy Flav. Josephus 200 évre visszamenően minden ősnék születési éveit is meg tudja mondani hivatalos feljegyzések alapján. R. Hillelről (Kr. e. 30) kimutatható volt, hogy Dávid valamelyik fiától származik (Strack-Billerbeck, Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch, I. 1922, 1—6).

Az *okiratok* arám nyelve is korhű, hiszen ez volt a széles perzsa birodalom soknyelvű népei között a hivatalos nyelv. Kyros dekrétumát (Ezd. 1, 2—4) is hamisítványnak mondták, melyben a zsidóknak a visszatérést megengedi, hogy templomukat felépítsék és az 538-iki visszatérést is költöttek gondolták egyesek (W. H. Kusters). Bár Kyros fermánját eredetiben eddig nem sikerült megtalálni, mégsem kétkedhetünk hitelességében. Mert bár valószínűleg Ahuramazda híve maradt, egy hengerpecséten mégis Marduk (a babiloni pantheon főistene) választottjának mondja magát. Semmi sem akadályozza meg tehát, hogy Jahvét is igaz Istennek ismerje el. A templomépítést megengedte, csak úgy, mint más városokban is elrendelte a Naboned, babiloni királytól Babelbe hurcolt istenek visszaszállítását és kultuszuknak újrafelvételét (Verdunoy, Manuel 1925, I, 717—8).

Sokan vitatták, vajjon Ezdrás Artaxerxese az első ilyen nevű perzsa király (I. Art. Makrocheir 464—424), aki Nehemiásnak biztosan ura volt, vagy pedig II. Artaxerxes Mnemon (404—359). Az utóbbi esetben Ezdrás küldetése (Ezd. 7—10) Nehemiásé után történt volna: 398-ban, nem, mint mi mondtuk, 458-ban (I. Artaxerxes 7. évében). A hagyományos nézet (458-ban) igaz voltát csillagászati úton mutatta ki Kugler (215—234).

c) *A Makkabeusok I. és II. könyve.*

1. A kettős történeti könyvek között ez az egyedüli, amely eredetileg is két különböző mű volt és csak azonos címük kapcsolja őket össze. Ezen, a zsidó kánonból hiányzó, könyveknek címe a LXX-ban Μακκαβαίων α', β', Vulg. Liber I., II. Machabaeorum. A könyvek nevüket főhősüktől: Makkabeus Judástól nyerték (arámul *makkābā* = pöröly, vagy *makhbī* = kioltó). Mindkét mű a makkabeusi zsidó szabadságharcok történetével foglalkozik.

Az *első könyv* elmondja a harc kitörésének okát: IV. Antiochus király kegyetlenkedéseit és vallásüldözését (1—2), azután elbeszéli a három nagy Makkabeus: Judás (3, 1—9, 22), Jonathan (9, 23—12, 54) és Simon (13—16) hősi tetteit. — A *második könyv* bevezetése (1—2.) a palesztinai zsidóknak alexandriai hitsorsosaikhoz írt leveleit, valamint a szerző előszavát tartalmazza. a) 3, 1—4, 6 elbeszéli, hogyan akarta IV. Seleukos Philopator (187—175) a jeruzsálemi templomot kirabolni és emberét, Heliodorost hogyan ijesztette meg egy mennyei jelenés; egy aranyosan fénylő vértetű lovag támadta meg és két ifjú korbácsolta (Rafael stanzái!). b) 4, 7—7, 42 elmondja IV. Antiochos üldözését; ebben szerepelnek a hitükért vértanuhalált elszenvedő ősz Eleazar és a hét «makkabeusi» testvér, kiket hőselelkű anyjuk biztat kitartásra, bár előtte végzik ki őket. c) 8—15 ismereti Makkabeus Judás harcait.

Mindkét könyvnek *szerzője* teljesen ismeretlen. Az elsőnek szerzője palesztinai zsidó volt, mert a szentföld tüzetes ismeretét árulja el könyvében. A második mű tulajdonképpen csak kivonat (II. 2, 24), amelyet a kivonatoló Kyrenei Jason öt könyvéből készített. Jason talán azonos Eleazar fiával, akit Makk. Judás Rómába küldött, hogy szövetséget kössön velük (I. 8, 17). Jason hellenista volt, görögül írta művét és azért ő valóban alkalmas lehetett ilyen diplomáciai tárgyalásokra. Jason

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 143

könyve — kivonata után ítélve — csak 161-ig beszélt el az eseményeket, még Judás halálát sem említi. Makk. I. csak Kr. e. 104 után keletkezhett, mert egy Johanan főpapról (Joannes Hyrcanus) írt könyvre hivatkozik (I. 16, 24), ez pedig 104-ben halt meg. Viszont a könyv a rómaiakról rokonszenvvel ír, és ezért még Kr. e. 63 előtt kellett elkészülnie, mert ekkor már Pompeius elfoglalta Jeruzsálemet, leigázta a zsidóságot, amit Róma annyi más kis szövetséges barátjával megcselekedett. Makk. II. megírásai ideje is bizonytalan; biztos, hogy csak Kr. e. 125 után keletkezhett, mert az első levél kelte (II. 1, 10) a 188. év a seleukida éra szerint, azaz 125—4.

2. *Jellemzés.* Makk. I., II. a választott nép történetének egy új szakaszát írja le. A perzsa nagykirályok uralma alatt vallásilag függetlenek voltak a zsidók és némi autonómiájuk is volt; vallási törvényeiket is a perzsákkal hajtották végre. A perzsa birodalomnak Nagy Sándor véget vetett. Elkezdődik Nagy Sándor halála után a Keleten is annyira fontos kor: a *hellenizmus kora*, amikor a görög kultúra magába olvasztva igen sok elemet az ősi keleti kultúrákból, a Földközi-tengernek főként keleti vidékein, Előázsiában egy általánosan elterjedt homogén világkultúrát teremt. Nagy Sándor halálával birodalma (323) széthull, de nagy kultúrmissziója teljes diadalt arat. Az epigonok országai közül Egyiptom hellenista uralkodói: a Ptolemaiosok, uralják egy ideig Palesztinát, majd 198-ban Nagy (III.) Antiochos, a seleukidák birodalmába olvasztja. Egészen eddig az uralkodók a zsidók vallását nem háborgatták. IV. Antiochos Epiphanes (175—164) uralmát Palesztinában azzal kezdte, hogy az utolsó legitim főpapot, Oniaszt letette és a hellenizmustól befolyásolt Jasont nevezte ki simonia útján. 172-ben a még többet ígérő Menelaost nevezte ki, 170-ben azonban Jason elűzte Menelaost.

Antiochos visszahelyezi Menelaost, de közben behatol a templomba és megsarcolja. A zsidók erre felzúdultak, hogy templomukat egy pogány így megfertőzte. A király ezt félreértette; ahelyett, hogy a vallási érzékenységet tiszteltben tartotta volna, lázadásba kergette a népet, mert a zendülés gyökerét a vallásban látta. 167-ben kitör a szabadságharc: Mathathias pap öt fiával harcra buzdítja hazáját az elnyomók ellen. Halála után fia, *Judás* (166—161) ki is vívja a vallásszabadságot, 164-ben felszentelik újra a templomot, 162-ben a *vallásháború* véget ér. Judás most már a politikai függetlenségért küzd tovább, de 161-ben elesik. Fivére, *Jonathan* (161—143) tovább küzd a célért, hatalma egyre szilárdul. 158-ban a hadi állapot véget ér, a seleukidák uralma már csak árnyékuralom. A teljes függetlenséget testvére, *Simon* vívta ki (142—135), a nép hálából neki és családjának a főpapi tisztet adományozza. Fia, Joannes Hyrcanus (Johanán 135—104) főpap követi hivatalában, ennek fia, I. Judas Aristobulos (104—103) főpap már a király címét is felvette. Ezzel kezdődik az ú. n. *Hasmonaeus*-dinasztia uralma.

Ez a kor, amelyről I., II. Makk. tájékoztat. Makk I. negyven év történetét beszéli el (IV. Antiochos uralmától Simon haláláig 175—135). *Célzata* olyan értelemben, mint a többf. ószövetségi történeti könyvnél, tulajdonképpen nincsen. Kronológiai sorrendben beszéli el az eseményeket: a tulajdonképeni szabadságharcot, az olvasó ebből magából hazaszeretetre és Isten iránt való hálára buzdulhatott.

A II. könyv csak kb. tizenöt év történetét adja (IV. Seleukos alatt kezdődik (187—175) és Nikanor hadvezér halálával: 161 márc. 8-án végződik). Viszont nem szoros értelemben vett történetet ír, hanem erősen vallásos pragmatikus szempontból ismerteti az eseményeket; oktatás céljából történeti tényekkel igazolja apologetikus ízü tételeit: Isten hatalmával megsegíti a hozzá hű em-

bereket (csodák !), épen ezért akár életünk árán is ki kell tartani Isten és a mózesi törvény mellett (vértanuk példái), tisztelni kell az ő lakóhelyét, a nemzeti szent helyet : a jeruzsálemi templomot (2, 23 ; 3, 2—4 ; 14, 31 k.). A kinyilatkoztatás szempontjából II. Makk. egy fontos tanítást tartalmaz : van olyan állapot a másvilági életben, mikor el nem kárhozott ugyan a lélek, de imákkal és áldozatokkal lehet rajta segíteni (tisztítóhely 12, 43—46).

Az I. könyvet eredetileg héberül írták, amint a sok hebraizáló mondatszerkesztés igazolja. Szent Jeromos még látta a héber eredetét. Előadásmódja, stílusa egyszerű. Zsidók számára készült. A II. könyvet eredetileg görögül írták, stílusa, egy-két hebraizmust leszámítva, hellenisztikus, írásmódja sokban hasonlít Polybioséhoz. Mivel a zsidók a Kr. u. II. századtól nem fogadták be kánonjukba a két könyvet, Szent Jeromos sem fordította le és át sem javította őket. Így a Vulgatába az ólatin fordításból vették bele I—I. Makk.-t ; a két könyv ezen fordítása különben szövegkritikai szempontból értékes.

Az I. könyv *történeti hitelessége* kétségen felül áll. A II. könyvé *elvi* szempontból kétségbevonható lehetne, mert csak kivonat és így az eredetinek esetleg hibáit átvehette, de a két könyv között fennálló ellenmondások csak látszólagosak és így II. Makk. jólértesültségéről sem lehet kételkedni.

4. Epizódtartalmú történeti könyvek.

Ezen csoportban az ószövetség azon történeti könyveit foglaljuk össze, amelyeket a többitől elütő közös vonások jellemeznek. Fővonásuk, hogy nem a választott nép történetének egy szakaszát tárgyalják, hanem egy családnak vagy egy városnak történetéből vett részt : egy epizód az egész nép történetéből. Az oktató cél ezekben

még határozottabban domborodik ki, mint az általános tartalmú könyveknél. Az elbeszélés ezen könyvekben művészebb, lélektanibb, mint a legtöbb ószövetségi egyéb történeti műnél. Közös sorsuk, hogy sokan elég alap nélkül nem tartják történeti könyveknek, szerintük ezen könyvek szerzői csak történeti színezettel ellátott történeti regényt vagy elbeszélést írtak, didaktikus tételük kerete gyanánt (l. 151 k.).

a) *Ruth könyve.*

A kis mű egy epizódot beszél el a bírák korszakából (melyik bíró idejében történt, ismeretlen). Elimelech efratai (betlehem) ember éhínség idején Moabba költözött feleségével, Noémivel és két fiával, akik moabita lányokat vettek el. A férj és két fia halála után Noémi visszatér Efratába, egyik fiának özvegye, Ruth (= társnő) követi őt és Jahve tiszteletére tér. Egy ízben szegénységük miatt az aratóktól elhullatott kalászosokat szedegeti össze és megtetszik Booznak, aki férjének rokona volt. Noémi tanácsára Ruth felajánlja Booznak a levirátusi házasságot : amely nőnek gyermeke nem volt, férjének testvére elvette, hogy testvérenek neve Izraelből el ne tűnjék ; a mózesi törvény értelmében (Deut. 25, 5—10) erre Booz nem volt kötelezve, de mégis elvette Ruthot. Frigyükből származott Obed, Dávid király nagyatyja, Izai atyja.

A könyv tehát Dávid dédanyjának történetét tárgyalja. Célzata kimutatni, hogy Isten szívesen fogadja és megáldja azokat, akik erényes életet élnek és őt ismerik el a világ legfőbb urának, még ha pogány, lenézett nemzetből származnak is (univerzalizmus). Emellett Dávid korában vagy azután a nagy király eredetének története magában is érdekes lehetett mindenkinek. A kis könyv elbeszélése egyszerű, de élénk, kedves színekkel festi meg Ruthot és a háttérrel, amelyben szerepel. Történetiségét az az egy tény kétségen kívül helyezi, hogy Dávid ős-

anyjaként egy zsidó író sohasem szerepeltetett volna egy moabita nőt, ha az csakugyan nem történt volna így.

Az esemény a bírák idejében történt, de a könyv a bírák ideje után készült, mert a bevezetésben (1, 1) a bírák korát elmultnak tünteti fel; 4, 7 mint valamikor divó szokást említi az adás-vételi szerződés szimbolikus formáját (az eladó saruját levette lábáról és odaadta a vevőnek). Ruth könyve az ókorban a Bírák könyvének harmadik függeléke volt (Bír. 17—18 és 19—21 mellett), mint ez a LXX kánonjából, Flav. Josephusból és Origenesből következik, aki szerint Bírák és Ruth a zsidóknál egy könyv: Σοφθελμ (Šofetim). Liturgikus okból (mert pünkösöd (az aratás) ünnepén olvasták a zsidóknál) más helyre sorozták, az ú. n. öt tekercs (hāmēš megillōth) közé.

b) *Tóbiás könyve.*

1. Neve: Tōbijāh(ū) (= jó az Isten), a LXX szerint Τωβιτ, ólatin Thobis, Vulg. Liber Tobiae. Két rokon családnak az asszír fogságban történt megpróbáltatását és Isten csodálatos segítségét tárgyalja.

Tóbiás Ninivében az asszír fogságban élő «igaz» ember, szerencsétlenség folytán megvakul. Ugyanezen időben távol tőle Sárának, egy gazdag zsidó egyetlen leányának, már hét férje meghalt egymás után a nászéjtszakán. Imájukat Isten meghallgatta és angyalát küldi el emberalakban, kinek vezetésével az ifjú Tóbiás atyja parancsára útra kel, hogy egy adósságot behajtsa, Isten terve szerint azonban, hogy atyjának mint fia, Sárának mint jövőendő férje, segítsen. Megismeri és elveszi Sárát, három éjet imádságban töltenek, így életben marad és Sára szégyene megszűnt. Feleségével hazatér és atyjának vakságát megszünteti egy hal epéje által. A kíséző angyal kilétét feltárja, eltűnik, az öreg Tóbiás háladalt énekel. Felépítése művészien egyszerű:

Tóbiás jámbor élete (1).

Tóbiás megpróbáltatása (2).

Tóbiás imája (3, 1—6).

Ennek megfelelően, csak mint mellékcelekményt rövidebben, tárgyalja Sára történetét:

Sára megpróbáltatása (3, 7—10).

Sára imája (3, 11—25).

Középső rész: Isten angyala vezetésével a fiatal Tóbiás útra kel (4—6).

Sára imájának meghallgatása (7—9).

Tóbiás imájának meghallgatása (10—11).

Befejezés (12—14).

2. A könyv eredeti szövege elveszett, mert a zsidók kánonjukból kizárták (deuterokanonikus könyv). Csak fordításokban maradt fenn; ezek a régi fordítások azonban sokkal jobban eltérnek egymástól, mint az ószöv. egyéb könyveinél. Három görög fordítás van: a) a cod. Vaticanus és Alexandrinus, b) a cod. Sinaiticus, c) három minusculus-kézirat szövege (44, 106, 107). Sz. Jeromos Vulgátájában Tóbiást egy arám nyelvű szövegből fordította, de ez az arám szöveg is héberből készült fordítás. P. Joüon szerint (Bibl. 4 [1923], 168—174) a b) görög fordítás, amely a legbővebb és a legtöbb hebraizmust tartalmazza, áll legközelebb az eredeti szöveghez, amely héber nyelvű volt.

3. A könyv szerzőjéről, *keletkezéséről* sokat vitatkoztak már.

A *konzervatív* nézet szerint (Cornely, Kaulen-Hoberg) valószínű, hogy a két Tóbiás, atya és fia készített családi feljegyzéseket. Ezt mutatja, hogy 1, 1—3, 6 (gör. szöv.) Tóbiás első személyben beszél önmagáról; hogy sok intim részletet közöl, amelyet csak szereplők ismertek és hogy az angyal (12, 20 gör. szöv.) meg is parancsolta nekik az események feljegyzését. Egy később élő inspirált szerző — talán egy utódok — az anyagot mai alakjában dolgozta fel. Akárcsak Tóbiás és fia, ő is a fogságban élt. Minden más vélemény mellett még mindig ez a legelfogadhatóbb.

A *keleti mese-irodalomból* is eredeztették Tóbiást. Így összefüggést találtak a Kr. e. V. században már meglévő Ahikar-regény és Tóbiás közt, mert utóbbiban az öreg Tóbiás négy helyen említi (gör. szö. 1, 21 k; 2, 10; 11, 17 k; 14, 10) Achiacharost, unokaöccsét. Ezek közül 14, 10 egyenes célzás Ahikar történetének ama részére, mikor egy hóhér a halálra ítélt asszír minisztert megmentette, mire a király megkegyelmezett neki és az ellene ármányt szövő hálátlan unokaöccsét végeztette ki. Ahikar története valószínűleg idősebb Tóbiásnál, mivel azonban csak egy célzás esik Tóbiásban rája, nem eredhet belőle. Tóbiás történeti hitele sem rendül meg persze emiatt, hiszen semmi sem bizonyítja, hogy Ahikar nem volt történeti személy és nem történt meg vele legalább az az esemény, amelyre Tóbiás 14, 10 céloz. Mi sem akadályozza azt a feltevést, hogy Tóbiásban az Ahikar-regény történeti magva maradt meg, amelyet a regény máshonnan ismert és kifejtett.

Egy folklorisztikus ízű keleti népmeséből is származtaták Tóbiást: a *hálás halott* történetéből. Egy fiatalember eltemet egy temetetlen holttestet. Egy ismeretlen ember csatlakozik hozzá, szövetséget kötnek és szerződést, hogy a közösen szerzett dolgokat megosztják. Az ismeretlen megszerzi az ifjúnak a király leányát, aki mellett a férjek a nászéjtszakán sorban meghaltak. A nászéjtszakán tényleg kiugrik a menyasszony szájából egy kígyó, de az ismeretlen ember ott terem és megöli. Utána azonban a leánynak, mint közös szerzeménynek megosztását követeli. Mikor kettévágják, egy kígyófészket találnak belsejében és azt eltávolítják. A leány így átkától megszabadul, az ismeretlen kijelenti, hogy ő a halott lelke, akit az ifjú a végső tisztességben részesített és eltűnik. — Az összefüggés tagadhatatlan, Tóbiás egyszerűsége, valószínűsége azonban azt bizonyítja, hogy a mese keletkezett Tóbiás könyve nyomán és nem fordítva (Verdunoy I, 734—6).

A *farizeusi életelményt* hangsúlyozza mások felfogása szerint (Holzhey, J. Nikel) a könyv, mert a levitikus tisztaságot, az irgalmasság testi cselekedeteit (alamizsna, halottak eltemetése), az imával egybekötött böjtöt nagyon ajánlja. Épen ezért csak a Kr. e. II. században keletkezhett

a könyv, amikor már voltak farizeusok. Ez teljesen igaz, de viszont önkényes kizárólag farizeusnak nevezni ezeket a cselekedeteket, amelyeket a mózesi törvény és a próféták egyaránt sürgették sok századdal a farizeusok előtt.

Újabban G. Priero (Il libro di Tobia, Como 1924) kutatásai alapján a konzervatív nézethez hasonló, de azért attól némileg eltérő véleményt fogad el: az ifjabb Tóbiás az inspirált szerző, aki a VII. század végén megírta a sugalmazott könyvet, amely az idő folyamán glosszákat kapott.

4. *Jellemzés.* Az elbeszélésnek *kortörténeti háttere* a VII. sz. első fele: Izrael népének asszír fogsága. Tóbiást, Neftali törzsének tagját Enemessaros (gör. szöve. 1, 2) hurcolja fogságba, Ninivébe. Ez senki más, mint Sargon (a héber 'nm-sr és az asszír šarru-kinu [m] mássalhangzói megegyeznek, csak fel kell cserélni a héber mássalhangzó-csoportot: sr-'nm). Tóbiás bejutott Sargon (722—705) kegyébe és szállítója (1, 12 ἀγοραστής) lett. Sennacherib (704—681) alatt kegyvesztett lett, halálraítélten bujdosott, míg utóda Asarhaddon (681—668, gör. szöve. 1, 21 szerint Sacherdonos) megkegyelmezett neki és ezután aránylag elég jól élhetett már. Az ifjú Tóbiás utazása ezen uralkodó idejébe esik.

A könyv világosan kidolgozott *célzatot* akar elérni: azt a tételt igazolja, hogy Isten sokszor az igaz, erényes embert is a külső látszat szerint megbünteti, mert rendkívüli csapásokat küld rá, amelyekben még hozzátartozói is elhagyják. Ez azonban csak megpróbáltatás és ha kiállják: minden javukra szolgál. Amellett a könyv az isteni Gondviselést akarja szemléltetni. Az Isten útjai éjtszakán keresztül fényességre vezetnek — sokszor úgy, hogy a kiszemelt eszköz még nem is tudja, mi lesz hivatása, mint az ifjú Tóbiás, mikor egészen más céllal indul útnak, amint az Isten terveiben volt.

A könyv művészien egyszerű szerkezetét művészien egyszerű elbeszéléssel tölti ki. Megható benne az édes-

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 151

anya aggodalmának lélektanilag annyira megalapozott és mégis csak egy-két vonással odavetett rajza (10, 4—7), Tóbiás megérkezésének néhány jellemző kedves szóval történő és amellet annyira valószínű leírása (11, különösen 4. 5. 8. 9).

A könyvet tanai teszik értékessé: az alamizna és az ima beláthatatlan hatása, szigorúan következetes monotheizmus, Istentől küldött felsőbb szellemeknek jóakaró beleavatkozása életünkbe, a gonosz léleknek és hatalmának létezése. Ethikai szempontból a mű a családi tűzhely és erényeinek, az igazi Isten szándéka szerint kötött házasság eszményképének hangoztatása által a házasság magna chartája.

5. Tób. történeti hitelességének kérdését tulajdonképen megelőzi és magába zárja az a kérdés, történeti könyv-e Tóbiás könyve? A probléma ugyanis ez: valóban megtörtént eseményt beszél-e el Tóbiás, vagy csak költött történet ruhájába öltöztet oktató célú gondolatokat, mint azt a világ minden pedagógusa megteszi, sőt maga az Úr Jézus is példabeszédeiben. A vélemények három csoportra oszlanak:

a) Teljesen *költött* eseménynek tartják a racionalista kritikusok. A. Scholz (kath.) is annak tartotta, szerinte allegorikusan magyarázandó a könyv, amely eszerint az Isten országának ellenségein aratott győzelmet írja le próféta módon (szerinte pl. Ninive = a pogányság, Sára = az Egyház, Tóbiás = a zsidóság, Tóbiás házassága Sárával = Izrael belépése az újszövetség Egyházába stb.). Mondanunk sem kell, mennyire a levegőbe épített és bárki mástól másként értelmezhető ily szentírásmagyarázat.

b) *Történeti maggal* bíró családi eseményt mond el költői szabadsággal, költött mellékkörülményekkel feldíszítve a szerző (P. Vetter, A. Schulz, Szentiványi). A mű azonban végeredményben nem különbözik annyira az

őszösvetség általános érdekű történeti könyveitől (különösen pl. Sám. hosszabb részleteivel lehet egybevetni), hogy épen nála fel lehessen tételezni egyes részek költött voltát, különben is hiányzik a valódi és a fiktív vonások közti különbségtételre minden kritérium.

c) A *konzervatív* nézet szerint Tóbiás csak úgy történeti könyv, mint az őszösvetség többi történeti könyve. Magában véve lehetne ugyan költött elbeszélés, de semmi sem bizonyítja ezt a feltevést. Csodák, angyali jelenések minden más történeti könyvben is előfordulnak, ezek tehát nem bizonyítanak történeti jellege ellen. Másrészt a könyv maga oly részleteket tartalmaz, amelyeknek semmiféle költött történetben nem volna értelmük, az ó-keleti irodalomban sem, mint pl. a sok kronológiai, történeti, genealógiai, földrajzi megjegyzés (különösen a *b*) recenzióban). Az Egyház a kérdést nem döntötte véglegesen el; a Szentírás-Bizottság 1905 június 23-iki döntvénye szerint az Írás egyes könyveit vagy részeit addig történetieknek kell tartani, míg elfogadható, szilárd érvek az ellenkezőt nem igazolják. Ez pedig sem Tóbiás, sem Judith és Eszter könyvéénél eddig még nem történt meg. Az Egyház gyakorlata, amely a keresztény tanításban (prédikáció, katekézis) az egész világon egyöntetűen megnyilvánul, történetinek tartja ezeket a könyveket.

c) *Judith könyve.*

Neve: Jehūdith (= judaeai nő), LXX Ἰουδὶθ Vulg. Liber Judith. Egy az ellenség által ostromolt palesztinai városnak a férfias lelkű Judith által történt megmenekülését mondja el a könyv.

A könyv *első része* (1—7) az ostromot és a végveszedelmet írja le. Nabukodonozor, Ninive asszír királya (!) a méd királyt, Arphaxadot (?) legyőzi. Kiküldi hadvezérét, Holophernest, hogy Kisázsia nyugati országait leigázza, ki Palesztinában Bethuliáig ér el. Az ammoniták vezére,

Achior felvilágosítást ad neki, mire az ostromot elkezdí. A várost vizétől elvágja és így lakói végveszélybe jutnak ; a vezetőség elhatározza, hogy öt napig még várnak és akkor átadják a várost. A *második rész* (8—15) a város megszabadítását mondja el. Judith, az erényes, szép özvegy, látva a férfiak teljes fejtelenségét, elmegy Holophernes táborába, mintha átszökött volna ; a hadvezér ott fogja a szép nőt. A negyedik napon Judith résztvesz egy lakomán s mikor Holophernes lerészegedett, egyedül marad vele, levágja fejét és visszatér a városba. Az ellenség táborában nagy pánik tör ki, mikor Vagao felfedezi a vezér halálát és a várból kitörő zsidók elől megszabadnak. A 16. fejezet *be-fejezés* (Judith hálaéneke).

2. Jud. legfontosabb problémája az események *kor-történeti háttérének* megállapítása. Egy történeti könyvnel sem oly nehéz ez, mint Jud.-nál. A nagyon szétágazó vélemények a Kr. e. VIII. század elejétől kezdve (Joas megöletése utáni idő 797, P. Riessler) a Kr. u. II. századig (Bar-Kochba lázadása idején, G. Klein) minden században találnak alapot arra, hogy abban helyezték el Judith történetét. Az oka ennek az, hogy különböző elemek találhatók Jud.-ban : még mindenütt asszír haderőről beszél ; viszont az ellenséges király már Nabukodonozor, aki Asszíria és Ninive teljes pusztulása (612) után volt újbabilóni uralkodó ; emellett azonban hadvezérei neve (Holophernes, Vagao) perzsa, perzsák szerepelnek 16, 12 is. Az az egy bizonyos, hogy *mindezeket* a vonásokat *együtt* lehetetlen történetileg kiegészíteni egymással ; egyiket vagy másikat ki kell zárni a műből.

Egy, töbektől elfogadott vélemény ; a perzsa vonásokat nem veszi figyelembe és Judith történetét Assurbanipal asszír király idejébe helyezi (668—626), aki Manasses judéai királyt fogságban tartotta 650 körül : így magyarázható meg, hogy Jud.-ban nem király, hanem a főpap az államfő. Assurbanipal tényleg legyőzött egy méd királyt (Phraortes-Birizhadri) ; nevét

az ismertebb Nabukodonozorral helyettesítették késői másolók.

Ám mindezen vonásokat egy másik hipotézis is tartalmazza és amellet a perzsa jelleggel is tisztába tud jönni. A zsidó történelem *perzsa korába* kell tenni Judith történetét, vagy I. Darius (521—486), vagy III. Artaxerxes Ochos (359—338) korába. Az «asszír» haderő és Nabukodonozor neve álnév a perzsa haderő és a perzsa király igazi neve helyett. I. Darius uralma elején tényleg a médekkel küzdött, a harcok egész Előázsziát felkavarták és így egy hadvezére Palesztinában is végezhetett hadműveleteket. I. Darius mellett szólna 5, 22 k, amely szerint a zsidók nemrég tértek vissza a fogságból, ellene szól, hogy Jud. szerint felépítették már templomukat, ami csak 515-ben történt meg és hogy Darius jóakarója volt a zsidóknak. — III. Artaxerxes ideje ellen egyedül 5, 22 k. volna, mert a IV. század közepén már bizony régen volt a fogságból való visszatérés, viszont neki valóban voltak Orophernes és Bagoas (Vulg. Vagao = LXX Βαγωάς) nevű hadvezérei és valóban viselt háborút a föníciai lázadás leverésére, amely fölkelésben a zsidóság egy része is résztvett.

3. Hogy ki írta és mely időben Jud.-ot, szintén bizonytalan. Az ismeretlen *szerző* palesztinai zsidó lehetett, amint azt a szentföld pontos ismerete elárulja. Bethuliát magát még nem sikerült megtalálni (talán Mitilije). A megírás *idejére* nézve annyi biztos, hogy legalább is az események után néhány évtized múltán írták a könyvet, mert, a könyv szerint, Judith még sokáig élt (16, 28), Izrael fiai halála után még hosszú ideig békében éltek (16, 30), Achior utódait is megemlíti (14, 6 Vulg.). Szinte általános vélemény, hogy a Makkabeusok korában készült a könyv, buzdításul a pogány ellenség elleni harcokban; ez a feltevés nem lehetetlen, de nem is bizonyítható.

4. *Jellemzés.* Jud. könyve is didaktikus célzatú. Hoszszasan leírja (4), hogyan tartottak bűnbánatot a zsidók Holophernes közeledésének hírére és Isten hogyan segítette meg az erényes Judithot; az ószövetség régi gondolatát eleveníti fel tehát: aki Jahvehoz hű, megtér bűnös életéből, azt Isten megmenti, bármekkora veszedelemben van is. Ezt a gondolatot fejezik ki Achior szavai: «Ha ez a nép nem sértette meg Istenét, nem tudunk ellenállani nekik, mert Istenük megvédi őket» (5, 25). Ugyanezt a gondolatot fejezi ki még Judith (8, 18—20, mikor a nép véneihez szól, továbbá 16, 19—21, hálaénekében). Ez tehát Jud. alapvető tanítása.

Nyelve valószínűleg héber volt, de az eredeti héber szöveg elveszett, mert a zsidóság a könyvet a szentírási kánonból kizárta (deuterokanonikus könyv). Csak a fordítások maradtak meg és ezek is két csoportra oszlanak: a görög fordítások, ólatin és a szír fordítás egyfelől, a Vulgata fordítása másfelől; az eltérés közöttük, akár csak Tóbiás könyvéénél, jóval nagyobb, mint a Szentírás egyéb könyveinél. Szövegkritikai szempontból az elsőség a görög LXX fordításé.

Irodalmi szempontból Jud. harcias szellemű könyv, lapjain az ellenség elleni harc felséges volta, a feltétlen istenbizalom érzései lengenek. Bosszúról, háborúról beszél, véres események töltik meg; a könyv egészen más, mint a békésen bájos, idillikus Tób. könyve. Ennek megfelelően előadása is más; hiányzik belőle a közvetlenség, amely annyira jellemzi Tób.-t. Néha fárasztó hosszadalmassággal részletez leírásokat, mint pl. a veszedelmet, melybe Bethulia jutott, a bűnbánatot (9), Judith felkészülését (10, 1—5). Judith jellemében a kákán csomót kereső kritika talált kifogásolni valót; mindenekelőtt le kell szögezni a tényt, hogy erkölcsi tisztaságát nem áldozta fel hazája érdekében, bár ez Holophernes kedvére lett volna (10, 4; 16, 26); a vezér

megölését sem tekinthetjük közönséges gyilkosságnak, mert háborúban történt. Judith hazugságait a szent író elmondja, anélkül, hogy állást foglalna velük szemben ; ebben is menti Judithot a jóhiszeműség.

Jud. *történetiségét* épen úgy támadják, mint Tóbiásét. A konzervatív nézet részéről ugyanazok az érvek egyelőre nem engedik, hogy Jud. történetiségében kételkedjünk, mert az esemény teljesen lehetséges, és azért megtörténtnek kell tartani, míg az ellenkezőt be nem bizonyítják.

d) *Eszter könyve.*

1. Az Eszter könyvében elbeszélt esemény Perzsiában játszódik le : Eszter, a perzsa király első felesége, megmenti a perzsa birodalom zsidó diasporáját a kiirtástól.

Mardokeus (Mordekaj), egy Susában élő zsidó, megmenti a királyt egy összeesküvés felfedezésével. Aman, a király kegyence, meggyűlöli őt. Mardokeus nevelt leánya, Eszter, a király háremjébe kerül és csakhamar első feleség, királyné lesz. Aman megkapja a királytól az engedélyt a zsidók kiirtására, sorshúzással adar hó 13-át (február-március) jelölte meg erre a célra ; addig azonban egy év volt még hátra. Eszter megtudja Mardokeustól a szomorú hírt és elhatározza honfitársainak megmentését. Meghívja a királyt és kegyencét lakomára. Közben a király felolvastatja magának az udvari krónikát, visszagondol Mardokeusra és nyilvános tiszteletben részesítetteti Aman által. A lakomán a király megtudja Eszter zsidó származását, Eszter megérteti a királlyal szándékának igazságtalan voltát. Amant a Mardokeus részére felállított akasztófára kötik fel, a zsidók engedélyt nyernek a védekezésre és a kijelölt napon ellenségeik nagy tömegét megölik. Adar 14. és 15. a Purim ünnepe lesz.

2. A könyv *szövegének sorsa* egyedülálló a szentírási könyvek szövegének történetében. A masoretha *héber* szöveg ugyanis rövidebb a LXX-nál és teljesen profán jellegű, Isten nevét sem említi, a LXX szövege hét

III. AZ ÓSZÖVETSÉG TÖRTÉNETI IRODALMA 157

szakasszal gazdagabb és ezek vallásos jellegűek. Szent Jeromos lefordította a rövidebb héber szöveget és a LXX-nak a héberből hiányzó perikópáit függelékként csatolta fordításában, a Vulgatában (10, 4—16, 24 a modern szentírásfordításokban is. Ezek Eszter ú. n. deuterokanonikus függelékei). A LXX ezt a hét perikópát a szövegbe iktatja ; az elbeszélés logikus rendje is ezt követeli :

a) Mardokeus álma ; az összeesküvés 11, 2—12, 6 : a szöveg elé.

b) A kiirtási fermán 13, 1—7 : 3, 14 után.

c) Mardokeus buzdítja Esztert 15, 1—3 : 4, 8 után.

d) Mardokeus és Eszter imája 13, 8—14, 19 : 4, 17 után.

e) Eszter útja a királyhoz 15, 4—19 : 5, 1—2 után.

f) A főlzabadító fermán 16, 1—24 : 8, 13 után.

g) Mardokeus álmának magyarázata 10, 4—11, 1 : 10, 3 után.

A különös eltérésnek két magyarázata lehet : vagy a masoretha-szöveg az eredeti, a LXX többlete akkor adalék, vagy a LXX szövege őrizte meg az eredeti szöveget és a masoretha-szöveg meg van csonkítva. Az előbbi véleményt vallják a protestánsok és a függelékeket apokryphnak mondják, az utóbbihoz csatlakoznak a katolikusok. És tényleg ez a legelfogadhatóbb is, mert a könyv felvétele a szent könyvek kánonjába minden vallásos jelleg nélkül nem volna érthető, viszont a zsidók részéről történt csonkítás teljesen kielégíthető módon magyarázható meg J. B. Rossi hipotézise szerint. A zsidók azért kivonatták az eredeti könyvet, mert nem akarták Isten nevét tiszteletlenségnek kitenni. A purim ünnepe már Krisztus korában teljesen kivedlett vallási jellegéből (farsang, saturnalia) : a zsinagógákban olvasták e könyvet, de pl. Mardokeus és Aman nevének hallatára kiáltoztak. Ezért fosztották meg a 7 részlet kiágásával a könyvet vallásos jellegétől.

3. A könyv eredetének kérdését a cselekmény történeti

hátterének kérdése előzi meg. A masoretha-szöveg szerint a perzsa király neve Ahaszvéros (Ahaszvér, Vulg. Assuerus), ez Xerxesnek felel meg (a mássalhangzók azonosak : perzsa Khšajaršah és *hšvrš*). A LXX-ban az ember tehát Ξέρξης-t várta, de a LXX a perzsa király nevét Artaxerxesnek mondja (Vulg. is a függelékekben). Az általánosabban elfogadott nézet *Xerxest* (485—465) tekinteti szereplő királynak ; 3, 7 szerint tehát az esemény 474-ben történt. J. Hoschander a LXX-nak ad igazat és *II. Artaxerxes Mnemon* (404—359) idejére teszi a történetet, akinek Stateira nevű felesége volt. E szerint 392-ben játszódtott volna Eszter története. (The book Esther in the light of history, Philadelphia, 1923.)

A könyv szerzője nem lehet Mardokeus (v. ö. 9, 23, hol a szerző megkülönbözteti magát tőle), de emlékiratát, amelyet 9, 20 szerint készített, felhasználta. A szerző nem Palesztinában, hanem a perzsa birodalom eredeti részeiben élt, a susai királyi palota pontos leírását a francia ásatások mindenben megerősítették. Valószínűleg a perzsa uralom bukása után nemsokára írhatott, vagyis 330—300 között, mert egyrészt a perzsa szokásokat kitűnően ismeri és ismeretüket részben feltételezi (I, 13 ; 2, 14 ; 4, 11 ; 8, 8), perzsa szavakat használ, héber nyelve nagyon közeli rokonságot mutat Ezd. Neh. Krón. könyveivel — másrészt azonban már Nagy Sándor korára vall 16, 10, 14 az *idegeneknek* «makedóniai» névvel való jelzése (hasonlóan a keletiek szokásához, mikor minden európaikat franknak neveznek).

A Babel-Bibel-harc korában Eszter történetét is babilóni mythosokból próbálták eredeztetni (Mordekaj = Marduk főisten, Eszter = Ištar istennő, Haman = Homman, Babilón ősi ellenségének, Elamnak főistene, a purim-ünnep = az újév, zagnuk ünnepe, mikor az istenek sorsot vetettek az emberek jövődjéről). Mardokeus neve theophor név, amely még a babilóniak

idejéből való és nagyon gyakori volt, Eszter inkább perzsa név (Sitara = csillag). A mythologizáló irányt Eszter könyvének is meghaladott álláspontnak tekintetjük (A. Jirku, *Altorient. Komm. z. A. T.*, 1923, 240).

4. *Jellemzés.* A könyv *célzata* azonos Judithéval: Isten a legnagyobb veszélyből is kiszabadította népét, ha, mint Mardocheus és Eszter tették, hozzája fordul. Ez a célzat persze csak a csonkítatlan könyvből vehető ki, a megcsonkított könyv népszerű *nemzeti* könyv, amelylyel a gőjak elleni gyűlölet szítására visszaéltek. A könyv egyrészt Jud.-hoz hasonlít: mindkettőben az ellenségen aratott győzelem, vér és halál szerepel, mindkettőben nő a főhős, aki így hathatós példakép lehetett a férfiak szemében a vallásért, nemzetért vívott harc idején. Másrészt Tób.-hoz hasonlít, mert Eszter is két párhuzamosan haladó cselekményt mond el, amelyeket mesteri kézzel sző egybe: Mardocheus külön cselekményét (összeesküvés felfedése, a király által való kitüntetése) és Eszterét. A kettő a befejezésben egyesül; a Gondviselés terve szerint ugyanazt a célt szolgálja: népének megmentését.

A könyv *történeti hitelét* az általános érvelésen kívül (l. fönt 152 l.) még az is támogatja, hogy ha pusztán történeti regény volna, fölösleges lett volna annyi kronológiai jegyzet (I, 3; 2, 16; 3, 7. 13; 8, 12), annyi személy-név feljegyzése (I, 10. 11. 14; 2, 8. 14. 21; 5, 10; 9, 7). Nem idézné ilyen költött tartalmú könyv a méd és perzsa királyok évkönyveit (10, 2); fiktív alapon aligha keletkezhett volna a purim ünnepe, melyet már a Makabeus-korban megültek (II. Makk. 15, 37).

IV. AZ ÓSZÖVETSÉG KÖLTÉSZETE.



HÉBER költészetet csak az ószövetségi szent könyvekben megmaradt emlékeiből ismerjük. Nem csupán arról a nyolc szentírási könyvről szólnunk ezen fejezetben, melyet költőinek ismernek el, hanem a nem költői könyvekben elszórtan található költői alkotásokról is. Bár a próféták nagyrészt költői stílusban írtak, leszámítva a szorosan vett költői részeket, a prófétai költői stílussal külön fogunk foglalkozni (2181.).

A Szentírás költészetét a profán költészettől egy lényeges mozzanat választja el : míg emez esetleg kizárólag is csupán gyönyörködtetni akar, addig amannál a gyönyörködtetés sohasem cél, hanem mindig eszköz csupán. Nem szabad azért egyoldalúan azt sem gondolni, hogy a Szentírás költészete pusztán oktató célú, amint a hét költői könyvnek hagyományos «didaktikus» elnevezése talán sugallaná, hiszen minden *oktató* céltól távol áll a magasba lendülő szentírási líra, De viszont ez is mind Istenre irányuló vallásos költemény. Az ószövetség költészete lényege szerint vallásos célú és elsősorban nem a gyönyörködtetést szolgálja.

Tárgyalni fogjuk bevezetésképpen a héber költészetten elemeit és a népköltészet maradványait, melyek az ószövetségben fellelhetők. A költői könyvek tárgyalását így csoportosíthatjuk : A drámai formájú költemények : Jób, Énekek éneke ; a zsoltárirodalom ; az elégia ; a gnóma-irodalom : Példabeszédek, Jésua Sirák fia könyve ; a chokma (bölcseági) irodalom : Prédikátor, Bölcseág könyve.

A költői könyveket újabban a nyomtatott kiadásokban úgy közlik, hogy minden verssort külön sorba szednek (Kittel, Biblia Hebraicája, Hetzenauer Biblia Sacrája, a fordítások közül pl. P. Riessler, Die h. Schrift des Alten Bundes, Mainz 1924). A költői jelleg kidomborítását ez nagyon elősegíti.

1. A héber költészet.

a) Költői műfajok.

1. Szoros értelemben vett *drámai és epikus* költeményeket az ószövetségi irodalom nem hagyott reánk. A dráma külső formája: a dialógus megvan az Énekek énekében és Jóbban, igazi cselekmény azonban nincs bennük. Epikai részletek, leírások bőven vannak Jóbban és más költői könyvekben, de az eposz lényeges elemei: főhős, fejlődés hiányzik bennük.

2. A *lírai költészet* annál gazdagabb. A lírai műfajok lényegükben azonosak a minden népnél szokásosokkal vagy előfordulókkal, de a héber költészet különleges nevekkal illet egyes műfajokat, melyeknek megkülönböztetése néha teljesen külsőleges alapon nyugszik. A műfajok neveit már a LXX korában sem értették, ezért a LXX (és a Vulg. is) etymologizálón fordítja őket. A lírai dalok közös neve *šir* (dal).

A *mizmör* (57 zsoltár műfajának jelzése), LXX, Vulg. *psalmus*, zenekísérettel énekelt lírai dal. A *miktám* hálaadást kifejező dal, nagy veszélyből történt szabadulás emlékére (6 zsoltár: 15, 55—59; 12. 38, 10—20). A *maskil* költői reflexió, elmélkedés (13 zsoltár, pl. 31. Zs.). Egy kis zsoltárgyűjtemény dalai (119—133. Zs.) a *šir hamma-'aloth*, lépcsőzsoltár nevet viselik. Valószínű, hogy szerkezetük miatt kapták e nevet, mert az előadás fokozását szépen kidolgozzák (v. ö. pl. 120. Zs.). A *tefillā* és *tehillā*

(könyörgés, dicséret) nem tulajdonképeni műfaj, az utóbbi az egész zsoltárkönyv elnevezése. A *šiggājōn* (7. Zs. és Hab. 3.) semmi egyéb, mint dithyrambus. *Kīnā* az elégiának szentírási neve (l. 193. l.).

A lírai költészet dramatizált jelensége a *lírai kardal*, amelynek strófáit két kar énekelte; az egyes strófák között volt a váltakozó strófa, amelynek még sorait is (vagy felét) felváltva énekelte a két kar. J. K. Zenner (Die Chorgesänge im Buche d. Psalm. 1894) felfedezése szerint a két kar énekrészei két külön lapra voltak írva, az egyikre az első, a másikra a második kar szerepe. Mikor akárhány ilyen kardalt a szentírási gyűjteménybe felvettek, szolgálai lemásolták egymás mellé a két lapot és így a strófák eredeti sorrendje összekeveredett.

Egy példát legyen szabad egész terjedelmében közölni. Az 58. Zs. *kardal*. A Szentírás összes szövegei úgy adják a strófák sorrendjét, ahogyan a két kar két külön szöveglapján volt:

58. Zs.:

2—4. v. I. strófa	}	Az I. kar szöveglapja.
5—6. v. Váltakozó str. I. része		
7—10. v. II. strófa		
11—12. v. I. ellenstrófa	}	A II. kar szöveglapja
13—14. v. Váltakozó str. II. része		
15—17. v. II. ellenstrófa		

A két lapot tehát így egymás mellett lemásolták. A strófákat azonban nem ebben a sorrendben énekelték, hanem a két kar váltogatta egymást. Az előadás — és így a kardal eredeti rendje tehát ez volt:

- 2—4. I. strófa : I. kar,
- 11—12. I. ellenstrófa : II. kar,
- 5—6. Váltakozó strófa I. része : I. kar,
- 13—14. Váltakozó strófa II. része : II. kar,
- 7—10. II. strófa : I. kar,
- 15—17. II. ellenstrófa : II. kar.

A két kar váltakozó énekében a gondolatok is így egyeznek meg egymással, ha az eredeti sorrend szerint tekintjük a kardal versszakait :

I. Strófa.

Ellenségimtől ments meg Istenem,
Ragadj előlük biztos magasságba,
Akik fölkelnek ellenem.
Gonosztevőktől Uram szabadíts meg ;
Vérszopók ellen jőjj és te segíts meg,
Mert im lelkemre lesben állnak,
Ádázok ellenembe gyűlnek.

I. Ellenstrófa.

Megelőz engem az én Istenem,
És győtrőim romlásán szemem legeltetem.
Ne öld meg rögtön őket :
Népem hadd lásson leckét !
Széleszd el őket seregeddel
És aztán úgy tipord szét,
Pajzsunk, Mindenható !

Váltakozó strófa.

- I. Nem vétettem, mégis gyűlölnek.
Nem vétettem, mégis rám rontanak
És fölgürkőznek életemre :
Kelj föl, Uram, állj hozzám, nézz ügyemre !
Seregek Ura, Isten, Izrael Istene,
Kelj föl és a pogányokat keresd fel,
A gonoszokhoz ne légy kegyelemmel !
- II. Csupa gonosz szót ejt ki szájuk :
Önnön gőgjük legyen bukásuk
S az átok és a csalfa szó.
Veszítsd el őket haragodban :
Ne is legyenek többé
Hadd tudják meg : Úr Jákobban az Isten
S a föld minden határán mindörökké.

II. Strófa.

Éhes kutyák módjára morgolódva,
Úgy jönnek estelente vissza
És kullogják a várost össze-vissza
Ime mérges beszéddel telve szájuk,
És kard van ajkukon,
Hiszen — mondják — nincs, ki hallgatna rájuk!
Gúnnyal nézed a pogány népeket.
Téged dalollak, ó én erősségem,
Irgalmas Isten, váram vagy te nékem!

II. Ellenstrófa.

Éhes kutyák módjára morgolódva
Úgy jönnek ők estente vissza
És kullogják a várost össze-vissza.
Köröskörül koncert csavarganak,
S ha jól nem laknak, felvonítanak.
Ellenben én erődöt dalolom,
S örvezdezem jószágodon naponta,
Mivelhogy váram voltál énnekem
És menedékem minden nyomoromban.

3. A *didaktikus költészet* az ószövetségben külön osztály, közös neve *māšāl*. Ebbe az osztályba tartozik a *tanköltemény*; több zsoltár ilyen (pl. 36. Zs.). — Az ószövetségi *költői parabola* is ide sorolandó, ilyen pl. a nem termő szőlőkert éneke (Iz. 5, 1—7). A szoros értelemben vett *māšāl*: a gnóma, közmondás is mindig költői ruhában jelenik meg és külön műfajt alkot. Rendesen két, néha háromsoros velős mondás költői formában, hang- és gondolatritmussal ellátva. A *hūdā* (rejtvény) a gnómának egy faja, amely épen a tanítandó igazságot hallgatja el, vagy csak jelzi, pl. Péld. 25, 16: «Ha mézet találtál, annyit egyél csak, amennyit megbírsz, hogy esetleg csömört kapva, ki ne hányd!» Az intelem az élvezeteknek okos mérséklésére figyelmeztet. A *melīšā* ironikus, szatirikus tartalmú és hangú gnóma, pl. Péld. 26, 14: «Miként

az ajtó tengelyében forog, úgy forog a rest ember ágyában». A *midđā*, — szám-gnóma az igazságokat, amelyeket kifejez, megszámolja és a számot a figyelem felkeltésére előrebocsátja, a legfontosabbat, mint csattanót, a végére hagyva (l. 200. l.) A költészetbe már csak tágabb értelemben tartozik a *chokma*-stílus, azon könyvek műfaja, melyek az életbölcsest tanítják (elsősorban ilyen formája van Préd. és Bölcs. könyvének).

b) *A költészet külső formája.*

1. *A verselés.* A három versalkotó tényező : hangritmus, gondolatrítmus, rím közül az utóbbi hiányzik a héber költészetben, csak itt-ott akad véletlen vagy könnyen felkínálkozó rím.

A héber *hangritmus* kérdése különösen a XIX. század második fele óta sokat tárgyalt kérdés. Minden lehetséges metrikai rendszert fel vélték fedezni a héber költészetben. *Szótagmérő* (időmértékes) verselést, mint a klasszikus költeményekben, kerestek Fl. Josephus óta sokan (F. Gomar 1637, W. Jones 1777), de ezek bizonyosan téves úton jártak. *Szótagszámláló* verselést, mint a szír költészetben, találtak mások (G. Bickell 1879, H. Gietmann 1880), de szisztémájuk igazolására nagy tömegben és egészen önkényesen kénytelenek a szövegből szótagokat, szavakat törölni, vagy változtatni. *Hangsúlyos* verselést látnak a héber költészetben a legtöbben (I. Ley 1887, J. K. Zenner, E. Sievers 1901, részben H. Grimme 1896, N. Schlögl 1912, V. Zapletal 1915). A *hangsúlyos* szótagok száma az egyes verssorokban egyforma vagy szabályosan váltakozik (pl. 114. Zs. 6 + 5 ; 66. Zs. 6 + 5 + 6 + 9 + 6 + 5 + 6 szimmetrikusan ; vagy chiasztikusan 6 + 5 + 5 + 6), sokszor azonban szabálytalanul váltakozik. A héber verselésben is az értelmi hangsúly szerepel lüktetőnek.

A *gondolatrítmus* feltalálása korántsem okozott akkora

gondot, mint a hangritmusé. A gondolatritmus a régi Kelet költészetének lényeges eleme, a sumir, babilóni és egyiptomi költeményekben egyaránt megvan és a bibliai költészetben mint fő alkotóelem szerepel, annak legfontosabb külső jellemző tulajdonsága. Már az ókortól kezdve észrevették, egészen rendszeresen azonban a XVIII. században kezdték tárgyalni: elsőnek Chr. Schoettgen 1733, aki a bibliai gondolatritmust *exergasia*-nak nevezi; majd A. S. Mazocchi nápolyi biblikus tanár 1740 körül, ő *epexesis* nevet használ, majd Rob. Lowth anglikán püspök 1753-ban aki a *parallelismus membrorum* elnevezést hozta forgalomba, amely azóta is általánosan ismert. A parallelizmus, gondolatritmus abban áll, hogy két vagy néha több egymás után következő verssor gondolatai egymáshoz valamilyen viszonyban állanak. Ez a viszony négyféle lehet.

Rokon (synonymus) a gondolatritmus, ha a 2. verssor más szavakkal ugyanazt mondja, mint az 1. verssor. Pl. 113. Zs. 1—4:

Hogy Izrael kijött Egyiptom földről,
Jáknak háza barbár nép közül,
Az Úr szent földje Juda lett,
Izraelben vón lakhelyet.
Látta a tenger s elvonult,
A Jordán vissza megtolult,
Hegyek kosmódra táncra keltek,
Halmok, mint zsenge bárányok szökeltek.

Ellentétes (antitheticus) a gondolatritmus, ha a 2. verssor az 1. verssor gondolatának ellentétjét fejezi ki, pl. 19. Zs. 8—9:

Emezek harci szekerekben bíznak,
Amazok lovuk erejében, —
Mi pedig a mi Istenünk nevében.
Ők roskadoznak és a földre esnek, —
Mi maradunk állónak, egyenesnek.

A *haladó* (syntheticus) gondolatrítmus áll a prózai beszédhez legközelebb, mert az egyik verssor a másiknak a gondolatát folytatja, vagy hasonlattal, példával igazolja. Pl. 41. Zs. 2—3 :

Mint szarvasgím a források vizére,
Úgy sóvárog utánad a lelkem,
Szomjazik lelkem az Isten után,
Az élő Isten, az erős után.

A *fokozó* (climacticus) gondolatrítmus abban áll, hogy az 1. verssor gondolata nem teljes, a második verssor egyes szavakat felkap belőle és a gondolatot befejezi, pl. 28. Zs. 5. 8 :

Az Úrnak szava cédrusokat tördel,
Libanonhegyi cédrusokat tördel . . .
Az Úr szava
A sivatagot megremegetteti,
Kádes vadont vajúdni készletti.

A gondolatrítmus különböző fajait természetesen keverve használják a költeményben. A szentírásmagarázat szempontjából a parallelizmus törvényei sok jó szolgálatot tesznek, mert akárhányszor segítségükkel lehet egy-egy hely értelméhez a kulcsot megtalálni.

2. *Versszakalkotás.* A héber költemények nem oszlanak fel következetesen felépített versszakokra — legalábbis legtöbb esetben kétségtelenül nem ismerhetők fel ilyen strófák. A héber kéziratok ugyanis egyfolytában írják le a költeményeket. Némelyik költemény azonban világosan felosztható versszakokra ; elsősorban azok, amelyekben *refrén* van : a refrén ugyanis mindig lezárja a versszakot és így azt felismerhetővé teszi ; 11 zsoltárban van ilyen refrén és még sok prófétai részletben. Az *akrostichon*-szerű költeményekben is sokszor megkülönböztethetők strófák, így pl. a 118. Zs.-ban 8—8 vers mindig az ábc ugyanazon betűjével kezdődik és így a versszakok vilá-

gosan tagolódnak. A rejtélyes *selā* szó (LXX szerint *διαψαλμα*, Vulg. nem fordította le) is sokak szerint a versszakvég jelölését célozza; 40 zsoltárban fordul elő 71-szer. Ez nem lehetetlen, de még nincsen eléggé bizonyítva sem. A strófákat sokszor felismerhetőkké teszik a gondolat- és szóalakzatok, de ezt nem szabad túlságba vinni, mint D. H. Müller tette és J. Hontheim, A. Condamin, akik egész könyveket (Jób-Izajás, Jeremiás) osztottak fel strófákra, mert bizonyos, hogy a héber költészetben a versszakalkotás még csak kezdetét élte, de tökéletesen ki nem fejlődött.

3. *A költői stílus.* Az ószövetség költészete igazi költői nyelven jelenik meg. A *nyelv ereje* egyes zsoltárookban és különösen Jóbnál és Izajásnál meglepő. A héber költészet sok szót használ, amely költői szó, bár esetleg a környező arám népeknél az illető szó köznapi használatban volt; továbbá több költői alaktani sajátosság is van.

A héber költészet nagyfokú *szemléletességét* a keleti naphoz hasonlóan tüzelő keleti fantázia teszi érthetővé. A *szóképek* használatában felülmúlja sokszor Nyugat költészetét. A metaforákat sokszor virtuozitással halmozza, 22. Zs. 1—3:

Az Úr 'énnékem pásztorom,
Nincs semmiben hiányom.
Kövér gyepen, ott ad helyet tanyáznom.
A megújulás vizére vezet,
És felüdíti tikkadt lelkemet.

A metaforákat a természettől kölcsönzi nagyon gyakran, nevezetesen a növényvilágból; az ószövetség 250 botanikus neve közül legtöbb a költői könyvekben fordul elő. A költők azonban a harcos, pásztor, földműves egyszerű életéből is veszik képeiket. A metonymia, allegória mellett, amilyen többek között az egész Énekek éneke, nagyszerű megszemélyesítéseket találunk az ószövetség költészetében, pl. 95. Zs. 11—12:

Örvendjen a föld, repessen az ég,
 Zúgjon a tenger és telje mind!
 Mezők s minden lakóik, mind vigadozzanak!
 Az erdőkön a fák, mind, mind ujjongjanak!

A *szemléltető alakzatok* közül szeretettel használja a hasonlatot, hiszen a költői génusz a keleti ég ragyogó boltozata alatt élt. Pl. 67. Zs. 2 k.:

Fölkél az Úr.
 És elszélednek ellenségei,
 Fut szeme elől, aki gyűlöli.
 Mint a kemence füstje szétenyész,
 Amint a tűzben a viasz megolvad,
 A bűnösök előtte szétfoszolnak.

A jelzők használatában kifogyhatatlan, bár a homerosi állandó jelzők sokkal kevésbé ismerősek előtte. Alkalmazza a részletezést, pl. 75. Zs. 4:

Ott törte szét a villámló nyilat,
 Kardot, pajzsot és minden hadakat.

A hangutánzást is tudatosan használja; mestere Izajás.

A szemléletesség mellett kitűnik a héber költészet *fordulatosság*a is, amelyet szó- és gondolatalakzatai biztosítanak. A *szóalakzatok* közül a naiv héber költő szereti a szóismétlés fajait, az utóismétlést (epiphora), előismétlést (anaphora, szép példák a «tengeri énekekben» Ex. 15, 6. 11. 16), valamint a kettő kapcsolatát, a symplokét (pl. 117. Zs., 2—4, Sík S. fordításából nem tűnik ki). A *gondolatalakzatokat* is használja, a kételkedés pl. Jób-ban, a Préd.-ban szerepel gyakran, az iróniát ritkábban alkalmazza. Nagyon gyakori a vízió, nem csupán mint a próféta közlés passzív módja, hanem sokszor a próféta-nál is mint gondolatalakzat. Az apostrophe halhatatlan példája Dávid elégiájában található (II. Sám. 1, 21):

Harmat ne érje többé, Gelbõe tájai,
 Baljós hegyormaid — eső ne permetezze
 Mezőid, ó Dotain, áldott mag-érlelővé!
 Holott kiüttetek a pajzs erős királynak,
 Kit kétszer felkenének — a hős Saul kezéből!

A héber költészet, elsősorban a próféták, gyakran használja a concatenatio (összeláncolás) alakzatát, midőn két versszakot azzal köt össze, hogy az új strófát az előzőnek végéről vett szóval vagy gondolattal kezdi. A responsio (megfelelés) semmi egyéb, mint a gondolatrítmus fajainak a versszakokra történt átvitele, sokszor két strófának még megfelelő verssorai is megfelelnek egymásnak.

A költői stílus, a verselés tökéletessége minden a nyugati ízlésnek szokatlan színezete mellett is magasan az egykorú Kelet (egyiptomi, sumir, babilóni, arab) költészete fölé emelik az ószövetség költészetét és méltán helyezik el a világirodalomban kimagasló helyre, amely kétségkívül legmagasabbnak tűnik fel, ha az ószövetség költészetének fenséges vallásos eszmetartalmát vetjük latba.

2. A népköltészet maradványai.

Izrael népköltészete elveszett, létezéséről értesít és csak egyes részleteket tartott fenn belőle az ószövetség. A legrégebbiek az ú. n. *áldások*, jóvendölések, amelyeknek költői formát adtak, hogy így atyáról-fiúra könnyebben átszállhassanak az ősök szavai.

A legrégebbi áldás *Noé szavai* Semről, Kámról és Jáfetról (Gen. 9, 25—27). Költői formájúak a pátriárkáknak a Genesisben tett ígérek és jóvendölések: Ábrahám (Gen. 12, 2 k; 13, 14—17), Izsák (26, 4 k), Jákob (27, 27—29; 28, 13—15). Ézsau (25, 23; 27, 39 k), József (48, 15 k). Különösen figyelemreméltó a leghosszabb: Jákob áldása, melyben 12 fiáról szól (Gen. 49). Megemlítendő még Mózes áldása (Deut 33.), Salamon áldása (I. Kir. 8, 56—61), a papok által

adandó ú. n. ároni áldás (Num. 6, 24—27). Bálaám szavai szintén idesorozandók, erejük hathatósan emeli költői szépségüket (Num. 23, 7—10, 18—24; 24, 3—9, 15—19).

Az Egyiptomból való kivonulás, a kánaáni tartózkodás harcokkal járt és ezek *harci dalokat* hoztak létre.

A legrégibb, Mózes előtti időből való Lamech kard-dala (Gen. 4, 23 k.). Teljesen a harcban nyert impressziók viharzanak még a «tengeri dalban», amelyet a Sás-tengeren (Vörös-tenger) való átkelés után énekeltek, a Hesbon-dalban, amely Sehon királyt fölényesen gúnyolja (Num. 21, 27—30) a Debborā énekében (Bír. 5), amelyben a csatazaj, a lovak patkóinak dobogása visszhangzik, a hegyi patak rohanó árja az ellenséget elragadja. Harci daloknak töredékei csupán az amalekita győzelem emlékére keletkezett ének (Ex. 17, 16), József napdala (Józs. 10, 12 k.) az ajaloni csata után; Sámson filiszteusgyőzelmére szerzett ének (Bír. 15, 16) szép «figura etymologica» és alliteráció:

Bilehī haḥamōr hamōr hamartim
Bilehī haḥamōr hikkēti elef iš.

«Egy számár állkapcsával szamarazva megsamaraztam
őket,

Egy számár állkapcsával ezret ütöttem agyon.»

Töredék még a Dávidot dicsőítő ének (I. Sám. 18, 7).

Politikai dal, valóságos kortesnóta a Salamon fia, Roboám ellen izgató énektöredék (I. Kir. 12, 16).

A pusztai vándorlás idejéből való a «kút-dal» (Num. 21, 17 k.), a frigyszekrény éneke, amelyet annak fölvevésekor és letevésekor énekeltek (Num. 10, 35 k.), egy költői táborleírás idézése (Num. 21, 14 k.).

Gyászdalokat az ószövetség tanúsága szerint (pl. Bír. 11, 40) halálesetek alkalmából énekeltek, Keleten máig is megmaradt szokás ez. Ezekből a sirató dalokból fejlődött ki az elégia.

172 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

Bordalok létezését szintén biztosra kell venni (Iz. 5, 12; 24, 9; 68. Zs. 13; Sir. 32, 7). Egy ilyen bordaltöredék König szerint (Poesie des A. T. 24) Péld. 31, 6 k.

Adj részegítőt a szomorkodónak
S borral vidíts kesergő búskomort.
Igyék! ne bántsa kétesterhű holnap,
Feledve bajt, mi lelke árnya volt.

Bizonyosan volt *szerelmi* költészet is; az Énekek éneke ugyan nem szerelmi líra gyanánt készült, de stílárius szempontból mégis mutatja, hogy a szerelmi költészet mily fejlett fokon állott. Valószínűleg szerelmes énekek lehettek a «Távoliak néma galambja» (56. Zs. héb. szöv.), a «Hajnalpír szarvasüszője» (22. Zs. héb. szöv.) és «A lilium bizonyságom» kezdetű énekek, amelyeket két zsoltár idéz (60, 80 héb. szöv.), bizonyára azért, hogy az ismert világi dal dallamára kellett az illető zsoltárt énekelni.

A *gnómai* költészet is virágzott. Rejtvényeket adtak fel lakomák alkalmából, közmondások keletkeztek, példabeszédeket mondtak.

Ilyen rejtvény Bír. 14, 14. 18 Sámson rejtvénye, megfejtése szép alliterációval:

Mah mǎthōk middebaš
U meh 'az mēārī?
«Micsoda édesebb a méznél
És micsoda erősebb az oroszlánál?»

Közmondást többet tartott fenn az ószövetség (I. Sám. 10, 14; 19, 24:) «Talán Saul is a próféták közé ment?» 24, 14: «Gonoszoktól gonosz származik»; II. Sám. 5, 8 «Vak és béna nem léphet a házba». A példabeszédek közül szép Joathamé (Bír. 9, 8—15) és Joas királyé (II. Kir. 14, 9), amelyek tulajdonképen növénymesék.

3. Drámai formájú költemények.

a) *Jób könyve.*

1. Jób (Jjjōb) Hus földjén élő nomád fejedelem, igaz ember, egy napon vesztí el mindenét. Majd belpoklosságba esik és elkülönítve övétől, a szemétdombon tartózkodik (1—2. prózai bevezetés). A könyv költői zöme Jób és barátainak vitáit tartalmazza.

A szerkezet művészi. J. Hontheim négy részt különböztet meg :

I. Rész (3—14). Jób barátai a büntetés okául a bűnöket jelölik meg s felszólítják bűnbánatra, Jób kétségbeesésre hajlik :

- | | |
|-------------------|-----------------|
| 1. Jób (3). | 5. Jób (9—10). |
| 2. Eliphaz (4—5). | 6. Sophar (11). |
| 3. Jób (6—7). | 7. Jób (12—14). |
| 4. Baldad (8). | |

II. Rész (15—22). Jób barátai bűnösnek mondják őt és meg nem térése esetén Isten további büntetéseivel fenyegetik:

- | | | |
|------------------|----------------------------|------------------|
| 1. Eliphaz (15). | 4. Tetőpont : | 5. Sophar (20). |
| 2. Jób (16—17). | Jób himnusza | 6. Jób (21). |
| 3. Baldad (18). | a feltámadás-
ról (19). | 7. Eliphaz (22). |

III. Rész (23—31). Jób monológokban (25. csak rövid közbevetés) ártatlanságát hangoztatja, a bűnösök sokszor boldogan élnek. Jób dicséri Isten bölcsességét, de mégis kéri, hogy ő derítsen világot a bonyolult kérdésre.

- | | | |
|-----------------|-------------------|--------------|
| 1. Jób (23—24). | 4. Tetőpont : Az | 5. Jób (29). |
| 2. Jób (25—26). | isteni bölcsesség | 6. Jób (30). |
| 3. Jób (27). | himnusza (28). | 7. Jób (31). |

IV. Rész (32—42, 6). Eliu beszédei : az ifjú Jób és barátainak beszédeit kritizálja, ami helytelenül mondtak, arra rámutat. Majd Isten maga beszél és hangsúlyozza, hogy senki a szenvedések okait teljesen felderíteni nem tudja,

174 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

mert a Gondviselés útjait halandó ész tökéletesen sohasem értheti meg :

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| 1. Eliu (32, 1—33, 30). | 4. Isten (38, 1—38). |
| 2. Eliu (33, 31—35, 16). | 5. Isten (38, 39—39, 35). |
| 3. Eliu (36—37). | 6. Isten (40—41). |
| | 7. Jób (42, 1—6). |

42, 7—16. prózában írt *befejezés* : Jób visszakapja egészségét és elvesztett javait.

A 28 beszéd tehát négy részre tagozódik ; a tagozódásban Hontheim szimmetriát lát :

$$(4 + 3) + (3 + 1 + 3) + (3 + 1 + 3) + (3 + 4).$$

Az I. és a IV. rész mindegyike 300 verssort tartalmaz, a II. és III. mindegyike 210-et.

2. *Jellemzés.* Jób *műfaja* szerint nem sorolható a költészet egyik fajtájába sem, hanem valamennyinek egy-egy vonását egyesíti magában. Külső formája szerint drámai, anélkül, hogy dráma volna, viszont epikai elemeket is tartalmaz a líraiak mellett. Célzata viszont tan-költeménnyé teszi.

Alapgondolata nem hámozható ki elég világosan a beszédek ide-oda hullámzó árából. Legelfogadhatóbb Aqu. Szent. Tamás nézete : Jób könyve kimutatja, hogy az emberi élet esélyeit az isteni gondviselés irányítja. A tételnek egyik legnagyobb gyakorlati nehézsége : hogyan engedheti meg Isten egy hozzá ragaszkodó, igaz ember rettentő szenvedéseit. Az általános emberi problémát az ószövetségi lélek még jobban érezhette, mikor a Tóra részben földi jutalmat ígért neki erényes életért és büntetéseket a rosszirányúért. A rejtélyt Jób könyve megoldja : az ember nemcsak bűneiért szenvedhet, hanem a rája zúdult bajok lehetnek az Isten részéről történő próbáratételek, továbbá alkalmak az ember nagyobb fokú megdicsőülésére. Végeredményképen rájön a költő arra, hogy nem szabad túlságosan elmerülni a

probléma feletti töprengésben, mert a Gondviselés útjai az ember előtt csak részben érthetők. A probléma megoldása tehát teljesen korrekt: egyáltalán nem lehet Jóbb könyvét világfájdalom, pesszimizmus termékének minősíteni, mert a mű alapgondolata éppen ezt támadja, a kibontakozás éppen a probléma mélységeiben fenyegető pesszimizmust és fatalizmust küszöböli ki.

A szerző alapgondolatát művészi érzékkel nem didaktikus formában tárgyalja, nem is a monológot, hanem a *drámai formát* választja, hiszen a szereplő személyek párbeszédei, Jóbb heves megtámadtatásai: egyszóval a küzdelem nagy fokban alkalmas az érdeklődés felkeltésére és ébrentartására. A mű ezen különleges jellege miatt éppen nem sugalmazott tanítás minden tétele, hanem *biztosan* csak azok a részek, melyeket a szerző Isten szájába ad (38—41), továbbá, amelyeket approbál, vagy melyeket az Egyház inspirálnak mond.

Jóbb azonban, bár nem szoros értelemben vett dráma, nem is pusztá dialógus-mezbe öltöztetett költői elmélkedés. A szereplők *jellemrajza* nagyszerű. A három jóbarát teljes erővel veti latba bölcsességét, hogy Jóbbot meggyőzzék saját helytelen véleményükről: minden szenvedést bűnök okoznak. Ezen véleményüket később más szavakkal ismétlik, Jóbbot még jobban támadják, a végén elhallgatnak. Jóbb jellemrajza művészi a főhős lelki fejlődésének vázolásában. Elkeseredésben, barátai iránti neheztelésben hányódik a lelke, megátkozza születése óráját, de a fájdalom lassan-lassan csillapodik; nézetei tisztulnak, míg arra a meggyőződésre jut, hogy a fájó problémára csak Isten adhat választ (31, 35—37). A költő művészi érzékére vall, hogy — akárcsak Shakespeare — szereplői egyéni nyelven nyilatkoznak meg. Jóbb beszédeit mélységük, szebb stílusuk emeli ki, Eliphaz pl. kérdőszóval (*ha*), Baldad «meddig»-gel nyitja meg beszédeit, Eliu nyelve még inkább más, mert nem oly előkelő,

mint a három baráté, csak a vitát hallgatók közül való, aramaizmusok vannak benn, mert arameusnak mondja a költő.

A *milieu* megválasztása is jó érzékre mutat: nemzsidó országban játszik; (Hus = a mai Haurān, vagy Arábia északi része), nemzsidók a szereplők, (Jób arab, a három barát közül Eliphaz edomita, Eliu arám). Alapgondolatának általánosan emberi mivoltát akarta ezzel kétségtelenül *zsidó* olvasói előtt szemléltetni. Észre kell vennünk a következetességet is, mellyel a választott kerethez ragaszkodik, anakronizmusokat kerül; Isten neve nem «Jahve», a nemzeti istennév, hanem az általános Előhim; a mózesi törvényt nem szerepelteti; a nomád életet tükrözteti vissza.

A szerző költői nyelven írt; hébersége a nyelv aranykorát mutatja Sámuel írójával és Izajással együtt. Külső formájának *költőiségét* a gondolatritmus szépsége mutatja; Hontheim versszakfelosztása ellenben nem bizonyos. Az 1—2. fejezetben a témát előkészíti; az olvasó tudja, hogy mit kell Jóbról tartania, mikor a barátok mint bűnöst támadják. Mesterien bonyolítja, fokozza tárgyalását. Érzelemskálája a legváltozatosabb és ezt a sokféle érzelmet külön-külön színekkel tudja érzékelteni. Feltűnő nála a képekben való tobzódás, bár költői zsenijét épen ez sejteti. Néhány epikai, részletező leírása egyenesen homerosi ízű, mint a vadszamar (39, 5—8), struccmadár (39, 13—18), a harci mén (39, 19—25), a viziló (40, 10—19), a krokodilus (40, 20—41, 26) leírása. Igaz viszont az is, hogy a mi ízlésünk szerint a viharzó érzelmek festésére kevésbé alkalmasak a képekkel felcicomázott ünnepélyes beszédek, de nem szabad elefelejteti, hogy Jób keleti ízlés szülötte. A költő szereti a kettős értelmű kifejezéseket, a közmondásszerű kijelentéseket; hajlik a szójátékokra is.

Jób könyvének *didaktikus* szempontból is nagy a jelen-

tósége. Istentana az Isten egyedülvalóságát és univerzálisát emeli ki, attribútumait szemléltető módon vetíti hallgatói szeme elé: Isten végtelen igazságosságát, mindentudását, bölcsességét, a Teremtő hatalmát, végtelenségét. Világképe az antik héber emberé, a látszaton alapuló: a föld korongja mozdulatlan, az óceánon úszik, a szilárd égboltozatot oszlopok tartják, fölötte a «felső vizek», a hó és jég tartályai vannak, ugyanitt van a sötétség és a fény, valamint a viharoknak lakása is (38). Angyaltana szerint az angyalok nagyszámú serege a világ teremtése előtt megvolt, az embernél tökéletesebbek, Istenhez közelebb állanak, de szolgálai csupán, akik az emberért közbenjárnak az Urnál. A gonosz lélek mint kísértő szerepel, akinek módjában áll az embert fizikai bajokkal is sújtani, ha Isten megengedi. Hirdeti az emberi léleknek a halál utáni életét; sok szentírásmagyarázó szerint a test föltámadását (19, 25—27) és az eredeti bűnt is (14, 1—4; 15, 5). Ethikája az ártatlanságot, tisztaságot, istenfélelmet dicséri (31., 28, 28), a kötelességteljesítésen alapszik.

3. Jób *szerzője* teljesen ismeretlen. Épen úgy bizonytalan keletkezésének *ideje* is, amelyet a mózesi kortól a fogság utáni időig kerestek már. Talán legvalószínűbb, ha irodalmi értéke, nyelve szerint Sám. és Izaiás könyveinek korába tesszük (X—VIII. század között), annál is inkább, mert Jeremiás úgylátszik már ismerte (20, 14—18 idézi Jób 3. fejezetét) és így a VII. század előtt már meg kellett lennie.

A könyv költött volta nem zárja ki Jóbnak és a vele történt eseményeknek történetiségét, amelyet a konzervatív felfogás nem megvetendő okok alapján vall. Ez. 14, 14. 20; Tób. 2, 12. 15; Jak. 5, 11 ugyanis nyilvánvalóan mint történeti személyről szólnak Jóbról, akit biztosan történeti személyekkel egy sorba állítanak (Dániel, Noé; Krisztus).

Nem foglalkozunk bővebben a racionalizmus irodalomkritikájával sem, amely Jóbot is feldarabolja. Különösen Eliu beszédeit, továbbá a bevezetést és befejezést tartják interpolátnak. Felhozott okaik önkényesek és épen Eliu beszédei irodalmi, művészi szempontból szükségesek, mert a probléma megoldásának fontos részét alkotják. A panbabilonista felfogás szerint Šubši-mešri-Nergal babilóni király szenvedésének története volt Jób keletkezésére hatással; ez a mű azonban Jóbban nem is említhető egy napon.

b) *Az Énekek éneke.*

I. A könyv címe: Šir hašširīm (LXX: ᾠδα ᾠμάτων, Vulg. Canticum canticorum) szóról-szóra az énekek énekét jelenti, ami körülírása a héberben hiányzó felsőfoknak, tehát: a legfenségesebb, legszebb ének. A mű jegyeseknek egymás iránti szerelméről, szépségéről dalol, az egymástól való távollét keserveit, egymás keresését és az egyesülés boldogságát énekli meg.

A mű *szerkezete* nem állapítható meg bizonyossággal, mert a szereplők neve nincsen, mint Jóbban, minden beszéd elején megemlítve, épen ezért a legeltérőbb felosztásokat kísérelték meg. Mesterkéeltség nélkül talán a következő módon állapíthatnók meg a szerkezetet és egyúttal a szereplők személyét:

I. dal (1, 1—2, 7): a jegyesek találkozása és enyelgésük a kertben.

1, 1—6 Ara	1, 15b—16 ketten
1, 7—10 jegyes	2, 1 ara
1, 11—13 ara	2, 2 jegyes
1, 14 jegyes	2, 3 ara
1, 15a ara	2, 4—6 ara (monológ)
	2, 7 ara (Sion leányaihoz)

II. dal (2, 8—17): a jegyes látogatása, aki az ablakon kopogtat és aráját hívja ki, együtt élvezik a természetet.

- 2, 8—9 ara (monológ) 2, 15 ketten
2, 10—14 jegyes 2, 16—17 ara

III. dal (3, 1—5, 1): Az ara jegyesét keresi éjjel, Jeruzsálem leányai mondják, hogy jön. A jegyes megérkezik, dicséri arája szépségét, ez kertjébe hívja.

- 3, 1—4 ara (monológ) 3, 11 ara
3, 5 ara (Jer. leányaihoz) 4, 1—15 jegyes
3, 6—10 Jer. leányai 4, 16—5, 1a ara
5, 1b jegyes

IV. dal (5, 2—6, 9): A jegyes éjjel kopogtat arája ablakán, mivel rögtön nem ereszti be, elmegy. Az ara a városban keresi, az éjjeli őrök megverik, Jeruzsálem leányaitól kérdi, hol van jegyese, leírja nekik szépségét. A jegyes közben megjelenik és arája szépségét dalolja.

- 5, 2 jegyes 5, 10—16 ara
5, 3 ara 5, 17 Jer. leányai
5, 4—7 ara (monológ) 6, 1—2 ara
5, 8 ara (Jer. leányaihoz) 6, 3—9 jegyes
5, 9 Jer. leányai

V. dal (6, 10—8, 1): Az ara kertjébe megy, útközben találkozik a jegyes kocsiával és kísérvivel, a jegyes ismét szépségét énekei meg, az ara meghívja, hogy a szabadban együtt bolyongjanak.

- 6, 10—11 ara (monológ) 7, 1b—9 jegyes
6, 12 kísérvők 7, 10—8, 1 ara.
7, 1a ara (kísérvőkhöz)

VI. dal (8, 2—14): Az ara jegyesét szülőházába viszi, bátyjai fogadják őket, az ara megszabja a vételárat, melyet testvéreinek fizet a jegyes.

- 8, 2—3 ara (jegyeshez) 8, 8—9 testvérek
8, 4 ara (Jer. leányaihoz) 8, 10—12 ara
8, 5a Jer. leányai 8, 13 ara
8, 5b—7 ara 8, 14 jegyes

2. *Jellemzés.* Az Énekek éneke műfaját tekintve, drámai formába öntött lírai daloknak gyűjteménye, anélkül, hogy pusztán anthológia lenne, mert a (szerintünk) 6 dal

ciklust alkot, amely egy tárgyköréről szól, ugyanazon személyek szerepelnek benne és az egyes dalok között haladás észlelhető.

A drámai forma általában megállapítható ugyan, de a szereplő *személyek* megállapításában már eltérnek a vélemények. Biztosan szerepelnek: az ara, aki a Šulamīth nevet viseli; a jegyes, akit pásztornak vagy Salamonnak mondanak a dalok, és egy kar: Jeruzsálem leányai; talán a jegyes kísérete (6, 12), végül az ara bátyjai. Az éjjeli örök csak mint statiszták szerepelnek (3, 3; 5, 7).

A szereplők személyének biztos meg nem állapíthatóságát az az egyébként is fontos körülmény okozza, hogy a mű *idealizált* és ezért sok tekintetben *valószerűtlen*. 1, 6—7-ben pásztor a jegyes, egyébként király. Innen van, hogy egyes exegeták szerint a jegyes pásztor, Salamon pedig el akarja tántorítani az arát egyszerű jegyesétől. Az ara is, keleti felfogás szerint, egészen valószerűtlen helyzetekbe kerül: a szőlőkertet őrzi (1, 5), éjjel bolyong a város utcáin (3, 3), az éjjeli örök meg is verik (5, 7), éjjel kinyitja jegyesének az ajtót (5, 6).

Bár az Énekek éneke verselése, versszakai szintén nem fedezhetők fel biztosan, *költőisége* kétségen felül áll. A lüktető ritmus mellett ezt a költőiség összes eszközeinek felhasználásával éri el. A haladó gondolatritmus gyakorabb benne, mint Jóbban. Néha a rokon gondolatritmus négy sorban chiasticusan van rendezve (pl. 5, 7). Mesterien kezeli néha a fokozást, így pl. 1, 1—6, az ara szerelmének növekedését azzal fejezi ki, hogy először csak harmadik személyben beszél jegyeséről, majd tegezi, királynak szólítja s nevén nevezi, végül lelke szeretnének hívja. A szerelem képeit a keleti fantázia ragyogó színpompájában varázsolja élénk. Semmi megbotránkoztató nincs e képekben, nemes, szűzies vonzódást, lehellétszerű gyengéd érzelmeket fejeznek ki, amelyek élénkségét a dramatizált forma különösen alkalmasan emeli ki, pl. 1, 12—2, 3.

Ara :

Szerelmesem, mint mirrha-csokrom ékes ;
Oly szépen nyugszik kebeleim között
Mint cipruság, Engaddiban törött,
Dús szőlőkből, jóillatú s erényes !

Jegyes :

Szép vagy, szerelmem, ime, oly sugárzó
Két szép szemed, mint a szelíd galambé !

Ara :

Szép vagy, kedveltem és ragyogva ékes !

Együtt :

Fekvőhelyünk merő virág legyen ;
És cédrusfából ácsolt kis lakunk,
Ivelje ciprus meghitt lugasunk !

Ara :

Ah ! pedig én . . . Száron mezején
Völgymélybe' nyitó, hitványka kökörcsin . . . !

Jegyes :

Mint kertek liljoma a réti kórók,
Szerelmesem a többi lány között !

Ara :

Szép almafa sűrű erdő közében
Kedveltem, im, fiúk csoportja közt.
Árnyéka édes enyhet ad nekem,
S gyümölcsseit örömmel izlelem !

Bővelkedik a természetből vett képekben, hasonlatokban, a tavasz virulása vonul végig a könyvön :

Ara :

Halld ! kedvesem szólt ! Repesve jött,
Szökellve szállt hegy, halom fölött.
Oly kecses, oly szép volt nyugtalan őzikém,
Kis szarvasgím s szökellve szállt felém,

És jött . . . s megállt a házfalunk megett
És ablakon át
Rácsos falon át
Édes szava szólt s betekintgetett :
«Kelj fel, szerelmem, siess, siess,
Piciny galambom, szépem, kövess !
Már távol a tél
S túl zord, sok esőn
Virág sora kél
Zöldkeblű mezőn.
Könnyű szivekből már feltör a dal,
Kis gerlice búg már panaszaival ;
Mézízű gyümölcscsel érnek fügefák ;
Oly illatos-édes a szőlővirág . . .
Kelj ürge barátnóm, jöjj ki tehát !»

A hazai föld szeretetét mutatja tájainak emlegetése : megénekli Libanon cédrusait, tornyait, Hesebon halas-tavait, Galaad hegyeit, a Hermon hegyét, Engaddi szőleit. Művésziesen bájos a helynek szemléltetése, ahol a jegyesek tartózkodnak. (J. Hontheim, Hohelied 10—12). Az ara szülői házában lakik, amely egy kis dombon áll, elzárkózva a világtól, kertek és erdők közepette. A völgyben egy patak csörgedez, mellette egy diófakert van, az ara szívesen szokott oda járni. A patak mellett van az a kert is, ahol a jegyesek először találkoznak. Gránátalmafák, cédrusok, ciprusok és szőlőkertek koszorúzzák a hegynek lejtőjét. A jegyes a közeli városban lakik, ott a palotája, fényes kísérete, «fáraó-kocsija» (1, 8), testőrei (3, 7), háremje (6, 7). Az út a völgyön át vezet, megkerülve a hegyet és a halmokat, az ara ezen jár mindig, a jegyes nem, az hegyet és halmot átszökell, úgy siet kedveséhez. Természetesen ez az idillikus leírás is idealizált, teljesen nem illenék semmiféle városra vagy vidékre.

3. Az Énekek én. fontos problémája az *értelmezés* kérdése. A *betűszerinti* értelmezés felfogását vallotta mopsuestiai Theodoros. Szerinte Salamon házasságáról írt

epithalamium az Énekek éneke; értelmezését az Egyház elítélte (II. konstantinápolyi egyetemes zsinat 553-ban). A XVI. század óta sokan felelevenítették, a protestánsok általában ezt az értelmezést vallják. Szerintük a dalok szerelmi dalok, amelyek a földi szerelmet, a házasságot dicsőítik. Egyik formája ennek a magyarázatnak J. C. Wetzstein hipotézise: a szír parasztlakodalmak egy hétig tartanak, az ifjú párt mint királyt és királynőt ünneplik, szépségüket leírják (waşf), mint az Énekek én. is teszi. Ezért ez sem más, mint ilyen házasságra készült epithalamium.

A betűszerinti értelmezés eleve is valószínűtlen, mert pusztán szerelmi dalok nem kerültek volna az ószövetségi szent könyvek kánonjába. De a dalok tartalma és helyzetük valószínűtlensége elárulja, hogy nem lehetnek az író szándéka szerint kizárólagosan szerelmi dalok. Ugyanezen érvek (az Egyház elítélése már nem) szólnak az *előképi* (typicus) magyarázat ellen (Bossuet, Calmet). Eszerint a szerző tisztára világi epithalamiumot írt ugyan Salamon házasságára, de ez előképe (typusa) az Isten és a zsidó nép, illetőleg az Egyház közötti viszonynak.

A legrégebbi és legvalószínűbb magyarázat a zsidóság és a szentatyák egyöntetű hagyománya szerint az *allegorikus*. Az író intenciója szerint allegória az egész dalgyűjtemény, amellyel valami mást akart szemléltetni. Az ószövetség gondolatvilágában ugyanis közönségesen használt kép Isten és a választott nép viszonyának a házasság és szerelem metaforájával való kifejezése (pl. Iz. 54, 6; 62, 4—5; Jer. 3, 1; Oz. 2, 19). A metaforának logikus továbbgondolásaként az Istentől való eltérést, nevezetesen a bálványimádást, sokszor a «házasságtörés», «paráználkodás» elnevezéssel illetik (pl. Ex. 34, 16; Bír. 2, 17; 8, 33; Jer. 3, 6; Ez. 6, 9). Ennek az egészen közismert metaforának alapjára építette a költő nagy-szerű allegóriáját: Isten és a választott nép közötti szö-

vetséget a szerelem képeivel írta le. Az ő idejében és még századokkal utána mindenki tudta, hogy ez az allegória mit jelent ; ezért kerülhetett a Szentírásba, ezért olvasták a könyvet húsvét éjjelén, mikor Isten szeretete anynyira megnyilvánult népe iránt, a zsidó liturgiában. A sugalmazó Szentlélek szándékának megfelelően Isten és a választott nép viszonya egyúttal előképe Krisztus és az Egyház viszonyának is, és így az Énekek én. előképes értelemben az Egyházzal is szól (ez már tehát *allegorico-typicus* értelmezés). Más felfogás szerint előképes értelemben a dalok jegyese : Krisztus, az ara : a választott lélek. Szent Bernát sermoi, Szent Gertrud Lelkigyakorlatai ezt az értelmezést követik halhatatlan szépségű elmélkedéseikben. Ismét más vélemény az arában a Boldogságos Szűzet látja.

4. A könyv *eredete* szintén problematikus. A cím szerinti (šīr haššīrīm lišēlōmō) a dalciklus szerzője Salamon. Hogy ez valóban így van, azt a konzervatív vélemény szerint megerősítik a salamoni eredetű Péld. könyvével való nyelvi megegyezések, az ő korába illő leírások (I. 4. 8 ; 3. 7 ; 4. 4). Salamon valóban költött dalokat : I. Kir. 4. 31 k. szerint ezerötöt.

A konzervatív vélemény ellenfelei (elsősorban protestánsok, továbbá Holzhey, S. Euringer, Zschokke) viszont azt vitatják, hogy a cím maga dedikációt is jelenthet, ami igaz. A nyelvből kovácsolnak azután érveket az Énekek én. késői keletkezése mellett : az aramaizáló nyelvben perzsa, sőt görög kölcsönszavak vannak, ami a fogság utáni korra utal. Ez azonban még megfontolandó érv, és nem döntő : az aramaizmusoknak nevezett nyelvi jelenségek csak látszólagosak ; ezek egyéb költői könyvekben is előforduló gyakori *költői* kifejezések, a két perzsa (egröz = dió, pardēs = kert) és egy görög kölcsön szó használata (appirjōn, φορεῖον = nyugágy) pedig egymagában nem perdöntő.

4. A zsoltár-költészet.

a) *A zsoltárok könyve.*

A 150 dalból álló gyűjtemény neve : Tehillīm (dicséret), a LXX *ψαλτήριον*-nak nevezte, amely szó eredetileg húros hangszer neve volt, a dalokat magukat *ψαλμός*-nak mondták. Az elnevezést a Vulg. közvetítésével minden nép átvette ; a magyar zsoltár szó is jelentésváltozással a psalteriumból eredt.

A jelenlegi zsolt. öt könyvre oszlik (1—40, 41—71, 72—88, 89—105, 106—150) ; az egyes könyveket doxológia zárja le és kétszeres «amen». A zsolt. számolási módja a masoretha-szöveg és a LXX—Vulg. szerint eltérő.

Mas. 1—8	=	LXX. Vulg. 1—8
9, 10	=	9
11—113	=	10—112
114, 115	=	113
116, 1—9	=	114
116, 10—19	=	115
117—146	=	116—145
147, 1—11	=	146
147, 12—20	=	147
148—150	=	148—150

Az egyes zsoltárok közül soknak külön felirata van. Ezek a *zsoltárfeliratok* jelzik néha a dal műfaját (l. fönn 161. l.), egyébként pedig a történeti helyzetre, a zenei előadásra, vagy a liturgikus használatra vonatkoznak.

A *történeti helyzetet*, amelyben a zsoltár keletkezett, vagy amelyet megénekel, huszonnégy zsolt. felirata jelöli meg (3, 7, 9, 17, 26, 28, 29, 33, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 69, 95, 96, 101, 111, 141, 142, 143).

A *zenei előadásra* vonatkozó feliratok közül leggyakoribb az 55-ször előforduló *lamenaššāh* = a karnagy részére. A *binēgīnōth* (hét zsolt.) cím húros hangszerekkel, az *‘al hannehīloth* (5. Zs.) fúvóhangszerekkel való kíséretnek elő-

írása. Két-két zsolt. felirata az énekhangot jelzi, amelyen énekelni kellett az illető dalt: *'al 'alāmōth* (leányok módjára = szoprán), *'al haššemīnūth* (oktávában = basszus). Más feliratok viszont profán dalok kezdetét közlik, valószínűleg hogy arra a dallamra kell a zsoltárt is énekelni (l. fönt 172. l.). Ide tartozik még az *'al hagittīth* cím is: szüreti énekek dallamára történő ének. — Ezek a címek régiek, mert a LXX már nem értette és ezért etimologizáló módon fordította őket.

A *liturgikus használatra* vonatkozó címek, amelyeknek nagyobb része nem a zsoltár szerzőjétől származik: vagy a hét napját jelölik meg, vagy az ünnepet (30. Zs. héb. szövé. a templomszentelés évfordulójára), vagy pedig az áldozatot, melynél énekeltek.

b) *A zsoltárok jellemzése.*

1. A zsoltároskönyv egymás között össze nem függő, önálló dalok gyűjteménye. Nagyrészüik lírai dal, de található tanköltemény, dramatizált és epikus jellegű költemény is. A *dramatizált* forma gyakori a zsoltárokból (pl. 2, 23, 67, 117), a személyeknek, a helynek változtatása élénkké, de sokszor kevésbé érthetővé teszi az ilyen dalt. Ide tartozik a nagyon gyakori apostrophe is, mikor hol önmagát, hol Izraelt, hol a pogány népeket, hol a papokat és levitákat, hol az élettelen természetet (különösen 148. Zs.) szólítja fel Isten dicséretére. *Epikai* terjengősség, nyugalom jellemzi elsősorban a történeti zsoltárokat, de más lírai jellegűekben is fordulnak elő epikus részletek, vagy mint bevezetés (pl. 125. Zs.), vagy leggyakrabban mint a költői hangulatnak utóbb adott megokolása (pl. 65. Zs.).

2. Külön figyelemre méltó — különösen a líránál — hogy a költő lelke hogyan rezonál azokra a benyomásokra, amelyek *környezete* oldaláról érik. A zsoltáirodalomban különösen megfigyelhető az a nagy hatás, amellyel a dalköltőkre legtágabb értelemben vett milieujük volt. (A. Miller, *Die Psalmen*, ⁵⁻⁸, Freib. i. B., 1924, 47–70).

Élénken hatott a dalköltőkre *hazájuk*. Palesztina leginkább hegyvidék, ezért éneklük meg annyiszor a *hegyek* jegét, havát, cédruskoszorúzta bérceiket, a Libanont, a Hermont, a bájos Tábor hegyet, Bāšān meredek csúcsait. A sajátos *égzhajlati* viszonyok teszik érthetővé, hogy ilyen vidéken egy hirtelen felhőszakadás a szűk, sziklás völgyecskéiben életveszélybe sodorhatják a pásztort (68. Zs. 2—4), innen a nagy veszedelemnek rohanó víz képében való kifejezése, az életmentő «szikla» (17, 3), hova a víz nem ér el. A heves napsütés teszi érthetővé az árnyéknak, a hűvös forrásnak, a kellemes esőnek, harmatnak gyakori említését; a ritka zivatar hevedése magyarázza meg a félelmet, amely a költő lelkében tombol és hogy félelmes dolgokat zivatar képében fest meg. A honi tájak *flórájából* a zsoltárköltők ritkábban emlegetik a virágokat Nyugat költészetéhez képest; annál többet éneklük meg a fákat: az olajfát, fügefát, a pálmát, a cédruserdőket és a ciprusok zöldjét. A *fauna* még nagyobb hatással volt rájuk, hiszen félig nomád nép szülöttei voltak. Ezért szerepelnek oly sokszor a háziállatok: a birkák, kecskék nyájai, Bāšān kövér marhái, a bika valamint a «szarv», mint az erőnek szimboluma. A vadállatok közül a félelmetkeltő és a Jordán völgyében egykor gyakori oroszlán, a sakál, a szabad falkában éhesen csatangoló kutyák, a mérges kígyók, — a madárvilágból a sas, továbbá az egyedülletet jelképező pelikán, bagoly képei vonulnak el minduntalan a dalokat figyelő szem előtt. A *városok* rendszeren hegyen, dombon épültek, fal vette körül őket, kaputornyaik a legjobban megerősített részek s ezért az erőnek, a bevehetetlenségnek jelképei; sokszor a fellekvár az utolsó menedék és ezért Isten is ilyen «vár». A városokat összekötő *utak* ritkák, rendszeren csak a kiszáradt folyómedrekben közlekednek, innen a zsoltárok gyakori képes értelme, hogy a veszedelmes rossz utakat kerülni kell, a jó utat megbecsülni.

A *társadalmi élet* minden körülményével együtt mély nyomokat hagyott hátra a költői lélekben. A keletieknél megvolt a *családi életnek* egészséges felfogása : ezért büszke népes családjára ; Isten átkának tartja a magtalanságot, aminek megfelelően a zsoltárok is ígérnek a gyermekáldást az igazaknak, szeretettel rajzolják a gyermeket anyja kebelén. A keleti *életmód* egyszerűsége magyarázza meg a kenyérnek és olajnak mint főtápláléknak gyakori, a méznek, bornak mint finom dolgoknak ritkább említését. A ciszternákban gyűjtött ivóvíz teszi érthetővé a forrásvíz (az «eleven víz») nagy értékét és metaforikus használatát. A különböző foglalkozásokat is hűen visszatükrözik a zsoltárok ; megjelennek bennük a városok lakói : kereskedők ; iparosok ; a fazekas, az ötvös, a katona ; a falvak lakói : a parasztok, a pásztor-nép, a vadász. Foglalkozásuk mind metaphorákat szolgáltatott a dalköltőknek.

3. A zsoltárokat tartalmuk szerint is osztályozhatjuk, aszerint, amint Istennek a világhoz, a természethez, az emberiséghez, Izraelhez vagy az egyénhez való viszonyát tartják szem előtt (J. Nikel).

a) Isten, a *világ Ura* az, akihez a dicsérő, hálaadó és kérő zsoltárok fordulnak. A *dicsérő* zsoltárok (pl. 46, 112, 143—147) az Istennel egyesült lélekből égitgörő, fenséges imák, amelyekben a misztikus költészet gyönyökeit szemlélhetjük :

Dicsérlek téged, Istenem, királyom,
Nevedet örök-mindörökön áldom.
Mindennap áldlak tégedet,
Örökké, mindörökké magasztalom neved . . .
Műveid, Uram, neved hirdetik,
És magasztalnak minden szenteid,
Te országod fényéről szólanak
És hirdetik hatalmadat. (144, 1—2, 10—11.)

A *hálaadó* zsoltárok hálát mondanak Istennek. A hála-

adásra alkalom: megmenekülés nagy veszélyből (110), győzelem (17, 75), aratás (66), vagy pedig általános öröm, hogy Isten az ő ura és jóakarója (pl. 22, 114).

A *kérő* zsoltárok (pl. 5, 12, 27, 43, 122) a legkülönbözőbb módon esedeznek a Világ Urához meghallgatásért, hol hosszas könyörgéssel, hol rapszódikusan szaggatott jajkiáltással, hol megindító egyszerűséggel:

Nézz rám, Uram, hallgass meg, Istenem,
Világosságot adj, hogy a halálos álom
Erőt ne vegyen lelkemen. (12, 4.)

b) Istent, a természet Urát, ünneplik a *természeti zsoltárok* (8, 18, 28, 64, 92, 103, 148). A természetnek hol bájos, hol félelmes oldalait festik színekben kifogyhatatlan művészettel:

Dicsérjétek a földön az Urat,
Vizek örvénye és minden sárkányok,
Hó és tüzek, jég és derek és minden viharok,
A kik az Úr végzését szolgáljátok,
Minden hegyek és halmok,
Minden gyümölcsfák, minden cédrusok,
Minden állatok és minden vadak,
Csúszó-mászók, minden szárnyasok! (148, 7—10.)

c) Istennek az emberiséghez való viszonyán alapulnak a messiási és az eschatológikus zsoltárok; mindkét fajta jellegzetesen prófétai dal. A *messiási zsoltárok* az eljövendő Messiásról = a Fölkent Királyról szóló költői jövődölések, amelyeket a zsidók kezdettől fogva annak is tartottak. Csak a racionalizmus kezdte ki ezeket és nagy nehézségek árán valamilyen Dávid-házból eredő királyra érte őket. A 2. Zs. a Fölkent Király hatalmáról, a 44. Egyházával való viszonyáról, a 71. viláгурalmáról, a 109. királyi és főpapi méltóságáról dalol. A 15. és 21. a Megváltó szenvedéseinek megjövendölése. Ezen kimondottan messiási zsoltárokon kívül több zsoltár (pl.

68.) elsősorban Dávidról vagy másvalakiről szól, aki azonban a Messiás előképe és így a zsoltár is előképesen messiási.

Az *eschatológikus zsoltárok* (74; 95—97) a világ bírájának működését festik le, sokszor egy részleges Istenítélet és a világítélet képei egymásba olvadnak bennük. Megcsendíti a félelem és rettegés hangjai mellett az örömet is, hisz igazságos lesz az ítélet, a jókat jutalmazni fogja :

Az Úr országol ! Örvendezetek !

Ujjongj te föld és minden szigetek !

Körötte felleg és homály ;

Ítéleten a széke és igazságon áll. (96, 1—2.)

d) Izrael szövetséges nemzeti Istenének képét vázolják a *történeti zsoltárok* (különösen 77 ; 104—106 ; 134 ; 135). Tulajdonképen tanköltemények, tárgyuk Izrael története, céljuk a mindenható és könyörülő Isten bölcsességének a történelemből vett példákkal való szemléltetése. Az egyhangúságig hosszasan szedik füzérbe ezeket a példákat, igazi lendület csak itt-ott észlelhető bennük.

e) Istennek az egyénhez való viszonyán alapulnak a tanító-, bűnbánati- és átokzsoltárok. A *tanító zsoltárok* szoros értelemben vett tanköltemények. Legszívesebben Isten törvényére oktatnak, megtartásának előnyeit ecsetelik (1 ; 14 ; 18 ; és a leghosszabb zsoltár, az ábécés 118). Az ú. n. theodiké zsoltárok az igaz szenvedésének és a gonosz földi érvényesülésének problémáján elmélkednek (36 ; 48 ; 72). Isten mindentudásának és mindenütt jelenlétének fenséges és költőien szemléletes tanítása a 138. Zs.

A *bűnbánati zsoltárok* (6 ; 31 ; 37 ; 50 ; 101 ; 129 ; 142) valamennyien az egyén lelkének mély büntudatából fakadnak ; a bánatot néha drasztikusan erős képekkel fejezik ki ; mélyen átértzett bánat- és irgalomért való esedezés csendül ki belőlük.

Az *átokzsoltárok* (szorosan véve : 34 ; 51 ; 58 ; 68 ; 108) az ellenségre szórják átkaik nyílát, néha oly gyűlölettől izzóak, hogy szinte megütközünk rajtuk :

Imádsága bűnné váljon,
Napjai szűken legyenek,
Hivatalát más nyerje meg.
Hadd legyenek fiai árvák,
Özvegység verje hitestársát.
Gyermekei kiverten szerte bolyongjanak
És házuk omladékán élést kolduljanak (108, 7—10).

Az *átokzsoltárok* szerzői azonban nem személyes ellenség ellen kérték Isten átkát, hanem gonosz, elvetemült emberekre, akik gyakorlati atheizmusukkal Isten ellenségei voltak. Az *átok* szelleme az ószövetség tökéletlenebb erkölcsi világnézetéből táplálkozott, amely a «szemet szemért, fogat fogért» jogelvet követte és még nem ismerte az újszövetség fenséges tanát az ellenség-szeretetről.

c) *A zsoltároskönyv keletkezése.*

Mivel a *zsoltároskönyv* gyűjtemény, először az egyes *zsoltárok* eredetét, szerzőit, azután a gyűjteménybe foglalást kell megállapítani.

A *zsoltárok költőiről* sok *zsoltárfelirat* tanuskodik, amelyek a dal szerzőjét megnevezik. A masoretha-szöveg szerint ezek :

Mózes	1
Dávid	73
Asaph (X—VIII. sz.)	12
Salamon	2
Core fiai (X—VIII. sz.)	11
Eman	1
Ethan	1
Anonym-zsoltár	49

A LXX szerint 84, Vulg. szerint 85 *zsoltár* vallja

Dávidot szerzőjének. Bizonyos, hogy mindezen zsoltároknak nem lehet szerzője a királyi lantos, mert némely zsoltár tartalma az ő idejébe nem illik. Dávidot kell azon zsoltárok szerzőjének tartanunk, amelyeket a Szentírás egyéb könyvei mint tőle származókat idéznek, azaz 2 ; 15 ; 17 ; 31 ; 68 ; 108 ; 109. Egyébként is, ha a zsoltár tartalma nem cáfolja meg felírását, hinni kell ennek, mert akkor már nincs elegendő ok annak kétségbevonására. (Szentírás-Bizottság 1910. máj. 1.)

A zsoltároskönyv maga is apróbb gyűjteményekből tevődött össze. Az *I. könyv* mind Dávidtól származó zsoltárokat tartalmaz, azt tehát vagy az ő, vagy valamely utódja idejében gyűjtötték össze, még pedig istentiszteleti célból, amint a Jahve istennév használata mutatja. A *II. könyv* magánhasználatra készült zsoltárgyűjtemény, mert az Előhim istennév fordul elő benne túlnyomóan (a Jahve nevet csak nyilvános istentiszteleten ejtették ki). Egy kisebb gyűjtemény van belefoglalva : Core fiainak 8 zsoltára (41—48). A *III. könyv* zömét egy kisebb gyűjtemény : 11 Asaph-zsoltár alkotja. A *II.* és *III.* könyv zsoltárai közül egy sem későbbi keletű Ezechias király idejénél és ezért feltételezhető, hogy az ő idejében a két könyv már megvolt (v. ö. II. Krón. 29, 30). A *IV. könyv* zsoltárai három (89 ; 100 ; 102) kivételével anonymek, tartalmuk szerint némelyik a babiloni fogság után keletkezhetett csak. Ez az *V. könyvre* is áll, amiből az következik, hogy a *IV.* és *V. könyv* zsoltárait a babiloni fogság után állították össze, még pedig, mint a Jahve-név csaknem kizárólagos használata ezekben a könyvekben igazolja, liturgikus célból. Valószínű, hogy az V. században (Ezdrás és Nehemiás) már megtörtént ez az összegyűjtés és hogy ezen idő után, nevezetesen a Makkabeusok korában, újabb zsoltárokat nem vettek fel a zsoltároskönyvbe.

5. Az elégia.

a) *A szentírási elégia.*

A szentírási elégia a halottsirató énekből fejlődött ki. «Reflexív bánatos költemény» ez is, siratásának tárgyát azonban magasztalja is és mintegy emléket akar neki dalával állítani. A legrégebbi fennmaradt elégia Dávid halottsirató éneke (II. Sám. 1, 19—27), melyben Gelbőe hegyein elesett honfitársait, köztük Sault és fiát, Jonathant siratja :

Halálra vált ama halmokon, Izrael,
Öldökölő sereged szétverve s erősei
Sujtott sudárként rendre elestenek ! . . .
Sault s Jonathánt — oly igazán szerették
Egymást, míg éltek — együtt ragadá el ottan,
Délceg apát s viruló fiút, a komor halál is;
Bár sas röpténél gyorsabbak valának
S lebírta karjuk az erős oroszánt !

Egy másik, töredékben reánkmaradt elégiában Dávid hadvezérének, Abnernek halálát siratja (II. Sám. 3, 33 k.).

Ebben a két dalban még nincsen meg a szentírási elégiának jellemző műformája : a *kinā-vers*. Ez K. Budde felfedezése szerint abban áll, hogy a verssort egy sormetszet értelmileg is két — egyenlőtlen — tagra osztja ; az elsőben az ütemek száma nagyobb, mint a másodikban ; arányuk rendszeren 3 : 2, sokszor azonban 4 : 2 vagy 4 : 3, pl. Siralm. 1, 5 :

hājū sārēā lerōš || ōjebēa šālū

(Ellenségei felülkerekednek, ellenségei meggazdagodnak)

Ebben a versformában vannak írva a későbbi szentírási elégiák, amelyeknek tárgykörük is bővült : váro-

sokat, országokat, királyokat, hazájukat siratják. Említésre méltók a VIII. században Amosz (5, 2 k) elégiája a szüzi Izraelről, melynek eljövendő halálán kesereg; Izajás elégiája, mely lefesti Babel királyának halálát és megérkezését az alvilágba (14, 4—20). A VI. században Ezekiel «karddala» a királyi háznak, Judának és Jeruzsálemnek közeli pusztulását énekli meg (19, 2—14), ugyanő két elégiát szerzett Tyrosra (26, 17—18; 27, 3—10) és egy töredékest (32, 18 b—19) Egyiptomra. Jeremiás próféta egy elveszett elégiát írt Josias király elestéről (II. Krón. 35, 25) és prófétái könyvében négy elégiatöredék található, amelyek mind Sion leányának, Jeruzsálemnek közeli pusztulásáról szólnak (7, 29; 9, 9—10; 9, 18; 9, 20). A próféta érzékeny lelkéből azután a város pusztulásának bekövetkezése valóban halhatatlan elégiákat váltott ki: a Siralmak könyvét.

b) *A Siralmak könyve.*

1. A könyv héber neve kezdőszavától *Ēkhā* (=hogyan), vagy műfaja szerint *Kinōth*, elégiák. Ezt fordította le a LXX Θρήνοι, a Vulg. Threni, id est Lamentationes címen.

A Siralmak könyve öt elégiából áll. Az *első* (1, 1—22) a Jeruzsálemet ért szégyenletes megaláztatást panaszolja el. A *második* (2, 1—22) elmondja a város feldúlásának rémségeit, hogyan pusztította el Jahve az ellenség keze által. A *harmadik* (3, 1—66) első személyben szól és egy sokat üldözött igaz embernek szenvedéseit vázolja, aki mintegy a nép képviselőjében panaszlik és azt megtérésre inti: Isten már látta a rettentő büntetést, most már meg fog bocsátani. A *negyedik* (4, 1—22) a város ostromának szörnyűségeit festi le, különösen a nagy éhínséget. Az *ötödik* (5, 1—22) a város elfoglalása utáni állapotokon búsul és ezekre célozva kéri Istennek irgalmát.

2. *A Siralmak* öt elégiája *kināversben* van megírva,

az első négy amellet még *akrostichon* is. I. és II. háromsoros, a IV. kétsoros strófái közül az *első* verssor mindig az ábécé egymás után következő betűjével kezdődik (aleph, beth, gimel stb.) és ezért az ábécé 22 betűjének megfelelően 22 versszak van mind a négy elégiában. A III-nál is így van, de a háromsoros strófák *mindegyik* sora az ábécé megfelelő betűjével kezdődik (pl. az I. strófában mindhárom verssor aleph-phel, a 2-ikban mindhárom beth-thel stb.).

A Siralmak uralkodó hangulatán és eszméin meglátszik a költő, a hazafi és a próféta. (Bibl. 7 [1926] 412—28). A *költő* saját magának és a népnek panaszos érzelmeit bánatos reflexiókban zengi el hol a saját, hol a nép, hol Jeruzsálem személyében, melyet mint Sion leányát, nőnek képzel el és melynek finom művészettel nőies panaszokat is ad szájába : mint anyának, aki gyermekeinek nem tud enni adni és szeme előtt éhen halnak; mint asszonynak, aki gyászos özvegységre jutott. A *hazafi* megsiratott hazájának emléket akar emelni és ezért városának, országának, népének jótulajdonságait is hangsúlyozza, emlékeztet a reájuk szakadt szörnyű sorsra, elzokogja az életben maradottak gyászát. A *próféta* a lírai elemmel nem éri be és ezért a Siralmak öt elégiája célzatos : a nép maradékait megtérésre inti, hogy Juda országa és nemzete teljesen ne semmisüljön meg, mint 130 évvel azelőtt Izrael országa.

A Siralmak könyve *szerkezeti szempontból* nem hasonlítható a zsoltárok könyvéhez, hanem az Énekek énekéhez, amelyet e tekintetben felül is múl. Mert annak ellenére, hogy mindegyik elégia önmagában is érthető egészet alkot, a Siralmak könyve nem pusztá gyűjtemény, hanem egy művészi szerkezetű egységes költemény, amint ezt többekkel szemben H. Wiesmann meggyőzően kimutatta (Bibl. 7 [1926], 146—161). Megvan ugyanis az egység elve : ugyanaz a helyzet, amelyben ezek a lírai

dalok mozognak, ugyanaz a tárgy : Jeruzsálem pusztulása, ugyanaz a hangulat, alapeszme vonul végig mind-egyiken. Sokszor érvényesül benne a kontraszthatás elve :

Kik egykor dúsan lakomáztak :
 Útszélen éhen vesztenek.
 Bíborkelmék kiket ruháztak :
 Szeméten árván tengenek.

Szerkezetében kétféle fokozás is van : a pusztulás meg-síratásában kiemelkedik a II. és IV. elégia, amelyek markánsabb színekkel, megrázóbban festik a katasztrófát ; az I., III. és V. mint előkészítő, illetőleg befejező, teljességet hozó részek szerepelnek. Ha viszont a célzatos alapgondolatot tekintjük, akkor a III. elégia a tetőpont, mert az fejt ki legjobban és leghathatósabban a meg-térés gondolatát, az I., II. lépcsőszerűen felvezet hozzá, a IV., V. pedig lezárja.

3. Az elégiák *szerzőjének* a Siralmak előszava Jeremiást mondja (LXX és Vulg. szerint), aki a város pusztulása (587) után írta őket. Ebben a hagyományban nincsen semmi lehetetlen, bár sokan, főleg a racionalisták táborából, tagadják Jeremiás szerzőségét. Hogy Jeremiás elégia-költő volt, az, mint láttuk, bizonyos ; a Siralmaknak itt-ott hosszas, izoton, ismétlő jellege a próféta stílusára vall ; sok jeremiási kép és hasonlat is visszatér bennük ; mint pl. a könnyes arc, Jeruzsálem, a meggyalázott szűz, a nyakra fűzött lánc ; a III. elégiában első személyben elpanaszolt szenvedések is nagyon jól illenek a sokat túrt prófétára, sőt némelyik mintha egyenes célzás volna Jeremiás életének egy-egy eseményére (pl. 3, 53 össze-vetve Jer. 38, 6-tal : mindkét hely arról szól, hogy a prófétát egyszer egy kiszáradt ciszternába dobták).

6. A gnóma-irodalom.

a) *A szentírási gnóma-irodalom.*

A gnóma-irodalom a régi Keletnek különleges irodalmi műfaja. Nem tévesztendő össze a népies közmondással, mert a gnóma-irodalom nem *népköltés*, hanem *műköltészet*. Tartalmi szempontból a gnóma-irodalom legfőbb jellemvonása annak általánosan emberi jellege; alig van meg benne a más szentírási könyveket jellemző theokratikus gondolat, a mózesi törvény hangsúlyozása. Gyakorlatiasság, etikai irány, mély élettapasztalat jellemzik.

Ugyanezek a vonásai a keleti gnóma-költészetnek, amely Izraelével irodalmi szempontból azonos. Teljesen hasonló gnóma-irodalmat találunk az egyiptomiaknál, legrégibb emléke a Kr. e. 2000 körüli időből származó Ptah-hotep mondásai. A babilóniaknál szintén megtalálhatjuk a gnóma-irodalmat. Az Ahikar-regényben is vannak ilyen általános érdekű gnómák. Az ószövetség többször említ idumeusokat, arabokat, egyiptomiakat mint bölcseket (pl. Abd. 8 ; I. Kir. 4, 30 ; Iz. 19, 11).

A gnóma-költészetet, mint irodalmi műfajt, valószínűleg Salamon hozta be Egyiptomból, amely országgal szoros politikai kapcsolatban volt (egy a XXI. dinasztiahoz tartozó fáraó leányát el is vette). Az bizonyos, hogy bölcsesége más keleti bölcseket felülmúlta, annyira, hogy I. Kir. 4, 31 felsorolja ezeket névszerint is, ami arra mutat, hogy talán versenyre kelve velük, legyőzte őket. A délarábiai kultúrnépek közé is eljut híre és a sabaeus királynő, aki maga is művésze volt a «bölcseségnek», eljött hozzá, hogy a *ḥidā*-gnómákban versenyezzen vele (I. Kir. 10, 1).

Salamon háromezer gnómájából (I. Kir. 4, 32) a Példabeszédek könyve tartott fenn egy jelentékeny részt.

198 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

A gnóma-irodalom másik szentírási emléke a Sirák fia könyve.

b) *A Példabeszédek könyve.*

1. A könyvnek neve: Mišlē Šelōmō (Salamon māsāljai), amelyet a LXX Παροιμίαι (példabeszédek, hasonlatok) szóval ad vissza, mert a māsāl, mint a didaktikus költészet általános jelzése, ezt is jelenthette. A Vulg.-ban a könyv címe Liber proverbiorum, a magyarban is megfelelőbb volna a Közmondások könyve elnevezés.

A Péld. könyve két gyűjteményből tevődik össze, melyek salamoni gnómákat tartalmaznak, mindegyiket három függelék követ: más szerzőktől eredő gnómák gyűjteményei.

Az egész könyv címe 1, 1—7.

Bevezetés: a bölcsesség értéke 1, 8—9, 18.

Első salamoni gnóma-gyűjtemény 10, 1—22, 16.

1. Függelék: Bölcsék szavai 22, 17—23, 11.

2. Függelék: Bölcsék szavai 23, 12—24, 22.

3. Függelék: Bölcsék szavai 24, 23—34.

Második salamoni gnóma-gyűjtemény Ezechias király korából 25, 1—29, 27.

1. Függelék: Agur gnómái 30.

2. Függelék: Lamuel király gnómái 31, 1—9.

3. Függelék: A helyre asszony dicsérete 31, 10—31.

2. *Jellemzés.* Péld. *külső formáját* tekintve, ragaszkodik a gnóma-költészet formájához: a kétsoros vershez, amelyet főképen a két salamoni gyűjteményben csak egy-két esetben vált fel háromsoros vers. Versszakokat legfőképpen a bevezető részben lehet megkülönböztetni, amely néha laza összefüggésű tankölteményekből áll. Az átlag tízsoros versszakokat a «fiam», «fiaim» megszólítás különbözteti meg. A gondolatritmus és a verselés ritmikája ragyogóan szép; emellett a könyv keresetlenül egyszerű; ezáltal válik mindenki számára érthetővé. A gyűjtemények egyes gnómái között nincsen logikai rend, egymás után következnek, akárhányszor asszociá-

ció alapján. Találhatók benne gnóma-láncolatok, amelyekben az egyes gnómák egy tárgyról szólnak (a részegről 23, 29—35, a dőreről 26, 1—12, a restről 26, 13—16, a csalárd emberről 26, 23—28). A rendszer teljes hiánya teszi érthetővé, hogy a könyv hatodfélszáz gnómája közül száz ismétlődik, nem ugyan szóról-szóra, hanem inkább csak gondolati szempontból. Figyelemreméltó erkölcsi ítéleteinek, megfigyeléseinek lélektani meg-
alapozottsága. Mily finom megfigyelést árul el pl. 16, 30 :

Szemét ki összevonja : csalárd tervet csinál

Ki ajkait harapja : gaztettre készen áll.

Nagyon sok változatos, rövid képpel világítja meg az igazságot, amelyet emlékezetbe akar vésni, pl. 25, 14:

Igéretnek maradt ajándékkal dicsekvő :

Csak annyi, mint vihartól űzött esőtlen felhő.

Említésreméltó az emberiesség, amelyet igen sok gnóma hangsúlyoz, még az állattal szemben is (12, 10).

Az élenkséget gyakori szembesítésekkel emeli, ilyen ellentétek : a bölcs és a dőre ember, az igaz és a gonosz, a szorgos és a rest, a szegény és a gazdag, a jó és a rossz nő, az öröm és a szomorúság, a hallgatás és a beszéd szabályai, a kevélység s az alázatosság, bűn és erény, jutalom és büntetés.

Ámbár sok gnóma dogmatikus igazságokat is tartalmaz, mint Isten igazságosságát, hatalmát, mindentudását, gondviselését, mégis Péld. *ethikai mű*, amely az ószövetségi kinyilatkoztatásnak erkölcsi oldalát világítja meg először élesebb fénnnyel. Míg az Isten iránti kötelességekről nem sokat szól, nagyon sok egyéni *ethikai* szabályt és életbölcséséget közöl : a kevélység, fősvénység, irígység, harag, mértéktelenség kerüléséről ; az erkölcstelenség veszélyeiről ; a tiszta élet szépségét megkapóan festi. A társadalom egyes tagjai számára is van-

nak jó tanácsai (uralkodók, bírák, alattvalók kötelességei). A családi körrel sokat foglalkozik, különösen a jó családanya fontosságát hangsúlyozza, pompás pl. a «helyre asszony» dicséretére zengett ábécés akrostichon (31, 10—31). Motiválásai korántsem mindig természetfölöttiek, sokszor óv józan megfigyeléssel tapasztalt természetes következményektől, amelyek a bűnnel járnak. Számgnóma (middā) pl. 6, 16—19. «Agur szavaiban» hat is van (30, 7 k., 15 k., 18—20, 21—23, 24—28, 29—31), pl. 30, 15—16 :

Három dolognak vágya telhetetlen
S a negyedik sohse mondja : elég !
Az alvilág s a nő, ha magtalan,
A föld, ha szomja már határtalan,
S a tűzveszély, ha nem keríti gát.

3. Péld. *eredetét* vizsgálva, a szerzőket kell először megállapítani. A két salamoni gyűjtemény felírását nincs semmi okunk kétségbevonni, bár átdolgozták őket és mástól eredő gnómák is kerültek beléjük, mint azt főképen a LXX bizonyítja, amelyben a masoretha-szövegben nem lévő mondások szerepelnek, viszont az abban meglévők közül néhány hiányzik. Az első gyűjtemény Ezechias ideje, vagyis a VIII. sz. előtt készült, a másodikat Ezechias király parancsára gyűjtötték egybe és fűzték az elsőhöz. A bevezetés (1—9) salamoni szerzősége már kevésbé biztos, mert más jellegű is, mint a salamoni gyűjtemények és inkább hasonlít a későbbi Sirák fia könyvéhez, valamint a megszemélyesített bölcsesség (8. 9.) leírása a Bölcsesség könyvéhez. Ezért a bevezetésnek fogság utáni eredete sincsen kizárva.

Nagyon érdekes az első gyűjtemény három függeléke, amelyek chākāmok : bölcsék szavai gyanánt mutatkoznak be. Az első kis gyűjtemény ugyanis (22, 17—23, 11) egyiptomi forrásból származik. E. A. W. Budge 1923-ban kiadott egy egyiptomi gnóma-könyvet, *Amen-em-*

ope tanítását (X—IX. sz.), amelynek 30 fejezetéből van a kis gyűjtemény csaknem teljes egészében kompilálva. 22, 17. 18. 21; 23, 4—5 kivonat csupán, nincs meg Amen-em-opeban 22, 19. 23. 25—27, viszont az átvevés kétségtelenségét igazolja pl. 22, 24: *iš hēmōth* = forró (hevesvérű ember), amely egyenes fordítása az egyiptomi kifejezésnek és különben az ószövetségben egyszer sem fordul elő. Hasonlóképen 22, 20: «*Ime leírtam neked harmincat*» (Vulg. «háromszorosan»), eddig érthetetlen volt, most már érthető, mert Amen-em-ope is így hivatkozik művére (XXX. fej.): «*Ime, tekintsd meg e harminc fejezetet, megörvendeztetnek és tanítanak téged*». (Bibl. Zschr. 17 [1925], 43—50; Bibl 8 [1927], 3—30).

A második gyűjtemény három függeléke szintén külföldi szerzőktől való (izmaeliták?), az egyik (30) szerzője Agur, a massai Jake fia, a másiké (31, 1—9) Lamuel massai király, illetőleg helyesebben ennek édesanyja.

c) *Jésua, Sirák fia könyve.*

1. A gnóma-irodalom e másik termékének régi zsidó elnevezései *Sēfer mešālīm* (közmondások könyve), vagy *Sēfer mūsar* (tanítás könyve), a LXX Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ, a nyugati Egyház Sapientia Sirach, v. Salomonis, Sz. Cyprianus ideje óta (III. sz.) pedig előszeretettel Ecclesiasticusnak (egyházi könyv) nevezik.

A könyvet N. Peters szerint legjobb tíz gyűjteményre osztani, amelyek arról ismerhetők fel, hogy a bölcseségről szóló általános bevezetéssel kezdődnek:

- | | |
|-------------------|--------------------|
| 1. 1, 1—4, 11. | 6. 24, 1—32, 17. |
| 2. 4, 12—6, 17. | 7. 32, 18—38, 24. |
| 3. 6, 18—14, 21. | 8. 38, 25—41, 16. |
| 4. 14, 22—20, 28. | 9. 41, 17—42, 14. |
| 5. 20, 29—23, 38. | 10. 42, 15—50, 28. |
- 50, 29—31 a szerző névaláírása, 51. epilógus.

2. *Jellemzés.* Sir. a gnóma-költészet *külső* formájához:

a kétsoros vershez szorosan ragaszkodik. Ezek a distichonok Sir.-ban már világosan látható versszakokban csoportosulnak, amelyeknek terjedelme azonban korántsem egyforma, leggyakoribb a tízes, valamint az akrostichikus (= betűsoros) hajlamú huszonkettes strófa (összesen 7, pl. 6, 18—37). A gondolatritmus a líraiabb hangú részekben költői; a didaktikus részletekben gyakori a haladó gondolatritmus, úgyhogy sok ilyen részt csak a hangritmus különböztet meg a prózától. A könyv eredeti nyelve a héber volt, de mivel a mű deuterokanonikus, a héber eredeti sokáig lappangott, csak a LXX görög fordítása maradt fenn. Sz. Jeromos (sőt Avicbron XI. sz. is) még látta az eredeti szöveget, de Sir. könyvével nem foglalkozott, úgyhogy a Vulg.-ba is az ó-latin fordítás Sir.-ja került bele. 1896—1900-ig a héber szövegnek $\frac{3}{5}$ részét sikerült újra megtalálni. A szerző korában a héber már holt nyelv volt, amelyet azonban tudós létére kitűnően ismert és használt, észlelhető már művén az újhéberhez (a Mišna nyelvéhez) való közeledés. Stílusa a Péld.-hez hasonlítva, mesterkéltné; nagyon szereti a szójátékokat; található ezért nála itt-ott páros rím is, sőt egyszer ölelkező (13, 6—7).

Szerkezetét tekintve, Sir. épúgy, mint Péld., gyűjteményes jellegű könyv, azzal a különbséggel, hogy Sir. gyűjteményeit a szerző maga állította össze hosszú időn keresztül és úgy fűzte azokat egymáshoz. Ez magyarázza meg az ismétléseket is. A könyv egyébként középuton van Péld. és Bölcs. könyve között, mert míg amabban legtöbb, a bevezetést leszámítva, az egymás mellett rendszer nélkül összeállított gnóma, ebben viszont teljesen rendszeres tárgyalás található: Sir. gnómákat használ ugyan, de legtöbbször láncolatba fűzve őket, összefüggően beszél meg egy-egy igazságot.

A könyv szerzője *élettapasztalatot és tudós felkészültséget* árul el írásában. Igaz, hogy néha kissé világias

bölcsesség diktálja életelveinek megokolását, de általában természetfölötti alapon áll. Ezért használja fel oly buzgón az ószövetség majd valamennyi szent könyvét is, melyeknek fordulatait, kifejezéseit sokszor utánozza. Legnagyobb hatással Péld. volt reá, amelyet sok tekintetben mintaképének választott.

Míg Péld. a bölcsesség tanításán kívül különösebb *célzatot* nem tart szem előtt, Sir. mellékesen ugyan, de kétségen kívül küzd a zsidó faji, kulturális és vallási sajátosságokat magában feloldani igyekvő hellenista áramlattal, amely a zsidókénál nagyobb kulturákat is beolvastott. A hellenizálás erősebben 174-ben kezdődött, mikor a simoniákus Jason főpap Jeruzsálemben nagy gymnasiont építtetett, ahol sok zsidó már a körülmetélést is szégyelte, sőt főpap létére a tyrosi Herkulesnek 300 ezüstdrachmát küldött áldozati ajándékokra (II. Makk. 4, 10—20). Ezért inti kitartásra a zsidókat, óvja őket az aposztaziától és az idegenektől; a szent történet hőseit állítja honfitársai szeme elé (44, 1—50, 28), hogy a hellén hőroszokhoz így mintegy párhuzamokat nyújtson; ezért hangsúlyozza talán annyira a teremtetést, mint Isten művét és annak időbeli kezdetét (42, 15—43, 37), hogy a hellenizmusban elterjedt bölcséleti nézetekkel (világ örökkévalósága) szembe szálljon.

Tartalmi szempontból, akárcsak a Péld. könyvében, a kinyilatkoztatásnak ethikai része a túlnyomó. Az istenfélő életre buzdít: Isten iránti hűségre, a IV. parancs megtartására, szerénységre, alamizsnálkodásra, önuralomra, beszél arról, hogyan kell a különböző ember-típusokkal okosan érintkezni: a felebaráttal általában, a nőkkel, a gazdagokkal, a magas állású emberekkel, az ellenséggel, a dórével, az öreggel, a haragos természetűvel, a vakmerővel. Óv a hibáktól és bűnöktől, mint amilyenek pl. az álszégyen, elbizakodottság, a tisztátalanság, a hamisság, a titkok elárulása, haragtartás, perle-

kedés ; sokat szól a főbűnökről, legtöbbet pedig talán a nyelv különböző vétkeiről. Egyes állások számára is vannak mély bölcseségre valló intelmei : elüljárók, gazdagok, házastársak, szülők (nevelés); a háziúr, az írástudó, az orvos a könyvben mind találhat sajátos élethivatására vonatkozó tanításokat. Az élet legkülönbözőbb körülményeire kiterjed figyelme és így eléggé távol álló témákat is kénytelen tárgyalni, néha egyenesen illemszabályokat közöl már ; beszél pl. a kereskedelem veszélyeiről, a kölcsönszerzésről, a kezességről, hogyan kell lakomáknál, mulatságoknál, haláleset alkalmával viselkedni ; beszél viszont a bójtról és az áldozatokról is.

A könyvben *zsoltárok* is vannak : a szerző hétszer ezt a műfajt használja fel, még pedig 23, 1—6 : kérő zsoltár (tefillā), hogy Isten bűnöktől óvja meg a dalost ; 36, 1—19 szintén tefillā, a pogányok elleni könyörgés, hogy Isten a szorongattatásból ragadja ki népét ; 39, 21—41 a Gondviselést dicsőítő himnusz ; 42, 15—43, 37 a teremtetést megéneklő természeti zsoltár ; 44, 1—50, 28 rendkívül hosszú történeti zsoltár, amely a LXX-ban a "Υμνοι πατερων (az atyák dicsérete) címet viseli és Isten nagyságát a dicső ősök történetében szemlélteti ; 51, 1—17 háladal a sok szorongattatásból történt szabadulásért ; 51, 18—38 (ábécés) szónokiasan didaktikus költemény, elmondja, hogyan szerezte meg a szerző a bölcsiséget és az olvasókat is buzdítja annak elsajátítására.

Szám-gnómák (middā) is vannak a műben, ezek azonban eléggé mesterkéltek (23, 21—26 ; 25, 9—16 ; 26, 5—8 ; 50, 27 k.).

3. A könyv *szerzője* ismeretes, mert 50, 29—31 szerint az Jésua, Eleazarnak, Siráknak fia. Sirák (héber Sirā), aligha a szerzőnek nagyatyja, hanem valószínűleg a család eponymosától áthagyományozott családnév. A szerző jeruzsálemi írástudó volt ; unokája Egyiptomba

vándorolt ki, ott őse könyvét görögre fordította le és egy görög nyelvű előszót is készített fordításához.

A *kort*, amelyben a szerző élt, az 50. fej. határozhatja meg. Ebben ugyanis hosszasan szól Simeon főpapról, akit nagy lelkesedéssel énekel meg; a leírás elárulja, hogy a szerző maga is sokszor látta a kedvelt főpapot áldozatbemutatás közben. A két hasonló nevű főpap közül I. Simeon (305—291) alig jöhet tekintetbe, valószínűbb, hogy II. Simeont kell érteni (218—194?), mert azokra az építkezésekre, amelyeket a szerző neki tulajdonít (50, 1—5), Flav. Josephus is céloz (Ant. XII., 3, 3). A könyv megírásának idejét tehát 194 és 167 közé tehetjük, mert a Makkabeusokat még nem említi Izrael hősei között. A fordítás keletkezése a görög előszó szerint Ptolemaios Euergetes király 38. esztendeje után történt: ebben az évben jött ugyanis Egyiptomba az unoka. Az Euergetes címet két uralkodó viselte: III. Ptolemaios (246—221), aki azonban csak 25 évig uralkodott, így tehát csak VII. Ptolemaiosról lehet szó (170—163 és 145—117), kinek 38. éve: Kr. e. 132.

7. A bölcsesség- (chokma) irodalom.

Tulajdonképpen a gnóma-irodalom is az ú. n. chokma-irodalomhoz tartozik, ha a tartalmi szempontot vesszük figyelembe: ezek a könyvek ugyanis a bölcseségről (= *hokmā*) és annak eléréséről szólnak. Míg a gnóma-irodalom inkább az *életbölcséséget* tartja szem előtt, a szoros értelemben vett chokma-irodalom sokkal inkább elméleti problémákat tárgyal, olyannyira, hogy míg a gnóma-irodalomban az ószövetség etikáját láthatjuk, a chokma-irodalmat az ószövetség filozófiájának tekinthetjük. A külső forma is összekapcsolja azonban a Préd. és a Bölcs. könyvét, amelyek nem gnómákból állanak, hanem témájukat összefüggően, bár költői formában tárgyalják.

a) *A Prédikátor könyve.*

1. A könyv héber neve: Dibrē Kōheleth (a Kōheleth szavai). Hogy mit jelent ez a szó, nem egészen bizonyos, a LXX Ἐκκλησιαστής-szel (Vulg. Ecclesiastes) fordította. Ez a szó is gyülekezetre (ἐκκλησία) vonatkozik, jelentheti azonban a gyülekezet szavazásra jogosult tagját, vagy annak vezetőjét, vagy valakit, aki abban beszél: a *Prédikátort*.

2. *Jellemzés.* A könyv bölcselkedő töprengéseket, soliloquiумokat tartalmaz; rendszert, felosztást hiába is keresünk benne. Amint lelkében a problémák feltolulnak, úgy veti fel azokat és elmélkedik róluk, keresi megoldásukat. *Alapgondolatát* sem oly könnyű megtalálni. Igaz, hogy a mű kezdő és zárószava: «Hiúságok hiúsága, mondja a Kōheleth és minden hiúság» (I, 2; 12, 8), mindazonáltal nem mondható Szent Ágostonnal és egyes szentatyákkal, hogy Préd. a világ javainak megvetésére és az égiek keresésére oktatna. Helyesebbnek találjuk, ha a Préd. főproblémája gyanánt ezt jelöljük meg: *miért érdemes élni*. Minden kor súlyos problémája ez, amelyet a kinyilatkoztatás fénye korántsem tett oly világossá az ószövetség gondolatvilágában, mint az új-szövetségében. Az ószövetségi világnézet a másvilág életéről nem alkotott *helytelen* fogalmat, hanem inkább *tökéletlent*. A šeöl, a túlvilág, még a jók számára sem nagyon kecsegtető hely — hiszen valóban nem is juthattak a ker. dogma szerint az ószövetségi lelkek Isten színelátására. Ezért a túlvilág nem elégíti ki a Kōheleth lelkét. A földi javak viszont szintén tökéletlenek. Sorra veszi őket: a bölcsesség jó ugyan, de az is töredékes; az élvezetektől megcsömörlik az ember; a gazdagság telhetlenné tesz; az erényes élet sokszor nem jár földi jutalommal, hisz akárhányszor a bűnösök duskálnak a föld javaiban, míg az erényes emberek sokat szenvednek;

a halál ezek után egyrészt jó, mert a szenvedés végét jelenti, másrészt az alvilági élet még az erényes ember számára sem kívánatos. Ezek a problémák, amelyek gyakorlati jótanácsokkal fűszerezve, a Kōheleth elméjében hullámszerűen jelennek meg. Elméletileg csak az újszövetség tudott a kérdésekre választ adni. A Kōheleth nem látta az elméleti megoldást tisztán: tudta, hogy Isten neki gondviselő atyja, hitt és bízott benne, tudta, hogy végtelenül igazságos. Gyakorlatilag azt ajánlja, hogy éljünk a föld javaival, de az Isten parancsai szabta korlátokon belül, anélkül, hogy azok hajhászásában lelkünk nyugalalmát elveszítenők.

Bár problémái általános emberi mivoltuk mellett az ószövetségi gondolkodás talajából nőttek ki, aligha lehet tagadni, hogy sok tekintetben azonosak a hellén filozófusoktól tárgyaltakkal, bár semmiféle függő viszonyba nem lehet a szerzőt ezekkel hozni. Abban szintén nagyon különbözik ez az ószövetségi filozófus a hellénektől, hogy nála logikus rendszert nem lehet találni, hanem töprengéseit, mintegy önmagával vitatkozva, időrendi egymásutánban tárja fel. Így magyarázható meg, hogy némi egyoldalúság mellett a Kōhelethet szkeptikusnak, sőt blazírtként tartották, hogy egyaránt tartották stoikus fatalistának, pesszimistának és a fatalizmus ellen élesen küzdő Epikuros hívének. Éppen ezért kár benne dialógust keresni.

Préd. külső formája szerint inkább költői, mint prózai. A gondolatritmus ugyan nincs meg mindenütt, vagy, helyesebben mondva, sokszor haladó és így prózai. Sokan, elsősorban Zapletal, hangritmust is találnak szövegében. Versszakokat nem lehet benne felfedezni. Parabolákat, rejtvényeket szívesen hoz; a természet élesszemű megfigyelője és avatott leírója. Szereti a megszemélyesítéseket, amint az öregség leírása mutatja (12, 3): «Az a kor, mikor a ház őrzői (= a karok) reszketnek, az erős férfiak

(= a lábak) meggörbülnek, a kézi malmon őrlő szolgálók (= a fogak) tétlenkednek, mert nagyon megkevesbedtek». Szónoki kérdések, felkiáltások, be nem fejezett mondatok és gondolatok élénkítik stílusát, de sokszor homályossá is teszik. *Nyelve* a klasszikus hébertől nagyon távol áll, az újhéberhez áll, talán az összes szentírási könyvek között, legközelebb.

3. A könyv *keletkezését* azok, akik nem értik meg a könyv önmagával vitázó, tépelődő jellegét, úgy magyarázzák, hogy különböző szerzők műve (C. Siegfried, E. Podechard). Az egyik így a másikat ütötte agyon azzal, hogy saját véleményének megfelelő glosszákat fűzött bele a műbe.

A könyv szerzője *egy* ember volt, de hogy kicsoda, az nehezen dönthető el. A tradicionális nézet szerint Salamon, mert a könyv címe ezt mondja: «A Kőhelethnek, Dávid fiának, Jeruzsálem királyának szavai»; a műben magában is többször királynak mondja magát. A mű egész jellege azonban Salamon szerzősége ellen szól; a salamoni eredetű Péld. egészen elütő — elsősorban nyelv dolgában — a Préd.-tól. A Préd. idejében a fejedelmek lovon, nem mint a perzsa kor előtti időben, tehát Salamon korában is, öszvéren jelennek meg (10, 7); Salamon nem panaszkodhatott volna, mint király, az alattvalók igazságtalan elnyomásáról, a hatalmasok túlkapásairól, a besúgásokról (4, 1; 5, 7; 10, 5 k. 20). Mindez Salamon szerzősége ellen szól. A könyv mindazonáltal nem hamisítvány, hanem költői fikció csupán, mikor a szerző a mindenki által ismert bölcs király helyzetébe képzei magát és úgy beszél végig első személyben magáról. Nagyon hatásos eszköz annak szemléltetésére, hogy sem a tudomány, sem a gazdagság, sem az élvezetek teljes boldogságot nem nyújthatnak, mert Salamonnal mindez megvolt. A kortársak nagyon jól tudhatták, hogy a szerző nem akar hamisító lenni, épen úgy, mint

a másik chokma-könyv, a Bölcs. könyve, szintén Salamon szájába adja bölcselkedéseit.

A könyv tehát valószínűleg a babilóni fogság utáni időben keletkezett; Sir. könyve előtt, amely már idézi, (Podechard szerint 240—190 között).

b) *A Bölcsesség könyve.*

1. Az eredetileg görög nyelven írt könyv címe: *Σοφία Σαλωμών(τ)ος* (Salamon bölcsesége), Vulg. Liber Sapientiae. Több görög egyházi író Péld. és Sir. könyvével együtt a *ἡ πανάρητος σοφία* (az erényben bő bölcsesség) nevet adja a könyvnek. A római misekönyv Péld., Ének. én., Sir. és Bölcs. könyvéből vett szent leckéknek egyaránt a «Lectio libri Sapientiae» címet adja.

A könyv *első része* (1—9) filozofáló módon tárgyal a bölcseségről. A bölcsesség megszerzésének előfeltételei: törekedjünk az erényes életre (1, 1—15), kerüljük a bűnös életet (1, 16—2, 24); a megszerzett bölcsesség hasznára válik mindenkinek már a földi életben is, míg a gonoszok már itt hiányát érzik (3, 1—4, 6), különösen a halál órájában (4, 7—20) és a másvilági életben (5); használ a királyoknak és hatalmasoknak (6, 1—23). A szerző ezután a bölcsesség elnyerését minden ember számára lehetőnek mondja és fenkölt szavakkal magasztalja az isteni bölcseséget, mint minden jónak kútfejét, Isten leányát, amelynek megszerzésére több okot hoz fel és végül elérésére egy imádságot közöl (6, 24—9, 19). A *második rész* (10—19) a bölcseségről történeti alapon tárgyal: a bölcsesség vezette a választott népet jó úton: a pátriárkákat (10, 1—14), a zsidó népet, mikor Egyiptomból kivonultak és elfoglalták az ígéret földjét a kánaánitáktól (10, 15—12, 27). A kánaániták egy kitérésre ragadják a szerzőt: eszébe juttatják a bálványimádást, amellyel Izraelnek annyit kellett küzdenie és ezért hosszasan bizonyítja a bálványimádásnak esztelen voltát (13—15). Tárgyához visszatérve, az isteni bölcsesség szemléltetésére az egyiptomiakat ért csapásokat és a választott népnek adott jótéteményeket összehasonlítja (16—19).

2. *Jellemzés.* Bölcs. a chokma-irodalomnak hellenisztikus formákon iskolázott terméke. Nem különböző bölcséleti művekből kompilált anthológia ; irodalmi egységét az egyöntetű szerkezet és a gondolatösszefüggés logikussága biztosítja. *Költői* könyvnek tekintendő a következetesen és sokszor művészién kidolgozott gondolatritmus miatt. Így tehát a keleti poétika főszabályát megtartó ószöv. szellemű alkotás görög ruhában jelenik meg — a világirodalomban nem gyakori eset és a hellenizmus synkretizmusára is jellemző példa.

A könyv eredeti *nyelve* a görög, amint azt már a zsidó és keresztény hagyomány is felismerte és a könyv *stílusa* kétséget kizáróan mutatja. Így érthetők a körmondatok, melyekben bővelkedik, a chiasmusok, a gyakori szójátékok (pl. ποταμοί — ἀποτόμως 5, 23 ; παισίν — ἐμπαιγμόν — παιγνίοις 12, 25), stílusa általában a görög szónokiasság jegyében áll ; néha azonban kifejezései a görög tragikusokra (5, 20 ; 10, 3 ; 11, 6 ; 17, 20) emlékeztetnek, sőt a lírikusokra is. A görög nyelv, amelyet a gondolatritmus kereteibe szorít, az antik műpróza ritmikusságát mutatja. Nyelve távol áll a LXX fordítónak barbarizmusokkal teli, hebraizmusokban bővelkedő nyelvétől.

A Bölcs. könyvét azonban nemcsak a nyelvi és stiláris szempont kapcsolta bele a hellenizmusba. A *hellenizmus hatását* mutatja még, hogy a szerző jártas volt a görög *filozófiában* és *formális* szempontból kölcsönöz is tőle : így műszavakat (pl. ἀμωπος ὁλή 11, 18, ὁπότεσσας 16, 21) ; egy soreites (lánckövetkeztetés) is található benne (6, 17—20). A Stoával megegyezően négy sarkalatos erényt különböztet meg (8, 7). A hellenizmus népszerű filozófiai synkretizmusával szembeszáll : ezért támadja a materializmust, amely akkor már széles néprétegeket megfertőzött (2), a fatalizmus ellenszere gyanánt az isteni gondviselést hangsúlyozza. Hasonlóképen ismerte a görög

mythológiát, amint mythologikus szóképei bizonyítják, mikor pl. a feledést a Lethe folyó (16, 11), a mannát az ambrózia nevével fejezi ki (19, 20), az alvilágot Hadesnek (16, 13), a vaksötét éjtszakát *στυγή* (Styx) *ῥύξ*-nek nevezi (17, 5). A hellén *kultúra* ismeretét árulja el a felsoraltakon kívül pl. az is, mikor a földi élet után üdvözülő ember örömeit az agónban győzőnek koszorújához hasonlítja (4, 2). Hellén szellemet árul el a tudományok felsorolása is (7, 17—20 ; 8, 8).

A szerző hitsorsosai számára írta művét, de nem feledte el, hogy hellének kezébe is kerülhet könyve. Talán ez magyarázza meg a bálványimádás elleni polémiát, amelyet a hellenizmus kultúrája sem írtott ki.

A *bölcseségen*, amelyet tárgyal, egyaránt érti az intellektuális bölcseséget, «minden dolognak csálhatatlan ismeretét» (7, 17) és az élet szövevényes útjain eligazító gyakorlati bölcseséget, amely az istenfélelemben kulminál, olyannyira, hogy Bölcs. szerzője előtt az «igaz» és a «bölcs» ember fogalma egy dolog. Legjelentősebb azonban az *isteni* bölcsesség ismertetése, amely az ószövetség egyéb könyveiben mint Isten tulajdonsága szerepel, a Péld. könyvében megszemélyesítve jelenik meg, a Bölcs. könyvében pedig már mint hypostasis lép elénk, amely mindenek alkotója, az isteni hatalom lehellete, jóságának képe, az embereket szereti, az égből a földre száll. Hasonlóképpen szerepel Bölcs.-ben az «Isten Lelke», amelyet szintén hypostasisnak fog fel. Bár világosan a Szentháromság tana még nem található meg a műben, az újszövetséghez ez a könyv áll legközelebb és így hivatva volt arra, hogy a teljes kinyilatkoztatásra előkészítsen.

3. A könyv *szerzője* ismeretlen, mert bár a mű Salamon-tól eredőnek tünteti fel magát (9, 7 k.), ez költői fikció csupán. A szerző valószínűleg Egyiptom földjén élt, ahol a hellenisztikus zsidóság legnagyobb része tartóz-

212 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

kodott ; a könyvet átjáró hellenista szellem mellett még az Egyiptomban divó állatkultusz megemlézése is ezt bizonyítja (12, 23—27 ; 15, 18 k.). Az idő meghatározására irányadó az a tény, hogy ószövetségi idézeteiben már a LXX-át használja és ezért aligha keletkezett a Kr. e. II. század előtt.

V. AZ ÓSZÖVETSÉG PRÓFÉTAI IRODALMA.

1. Izrael prófétái.



IZRAEL történetében kezdettől fogva voltak olyan férfiak, vagy nők is, ak.k Isten küldöttjeiként léptek népük elé és páratlan hatásokat értek el közöttük.

A próféta tehát közvetítő volt az Isten és az ember között, Isten akaratát közölte, parancsainak megtartását sürgette. Az ószövetség leggyakoribb próféta-elnevezése : *nābī* is, a közvetítő hivatal legfőbb eszközét, a beszédet tartja szem előtt : *nābī* = a beszélő.

A prófétáknak azonban *egyéb elnevezéseit* is ismerik a szent könyvek.

Az Istenhez viszonyított elnevezések : a synonym *rō'eh*, *hōzeh* (= a Látó) a prófétát, mint Isten által oktatott egyént tekintik, kinek Isten látomással mondja meg, hogy mit hirdessen. — Mint Istentől küldött egyént, aki az ő nevében szól az emberekhez, tüntetik fel a prófétát az *Isten embere*, *Jahve szolgálja*, *Isten küldöttje* (malakh) elnevezések.

Az emberhez viszonyított nevek metaforikusok ; a legfontosabbak közülök : a *šōmēr* (= őrálló), *šōfeh* (= megfigyelő) *rō'eh* (= pásztor).

1. A prófétáknak *küldetése hármast* szolgált, bár nem mindegyik található meg valamennyi prófétánál és nem szolgálta mindegyik egyformán ezt a hármast.

A próféták küldetésének *theokratikus* oldala a leg-

szembeötlőbb. Jahve, a választott nép szövetségese : ez az ő jelszavuk. Apostoli bátorsággal lépnek fel a hatalmasokkal, a királyokkal és az udvari párttal szemben egyaránt, hogy ezt az Izrael történetében alapvető igazságot újra és újra hangsúlyozzák. Ezért ők «Jahve prófétái». Jahvenak, az igaz Istennek tiszteletét sürgetik, folytonosan hangoztatják, hogy bízni kell benne, mert a népet megszabadítja a legkétségbeejtőbb helyzetből is, ha kitart Istene mellett. Viszont ugyanilyen eréllyel ostromozzák az ellenkező véleletet : nem szabad vakmerően bizakodni Jahveban, mert meg fogja büntetni népét, ha elhagyta őt. Ezen okból sok próféta egyenesen *politikai* küldetést tölt be a király udvaránál : figyelmezteti arra, hogy viseljen-e háborút vagy ne ; felhívja figyelmét, hogy ne kössön szövetséget más néppel ; egy adott helyzetbe, pl. hűbéres viszonyba való beletörődést javasolja és óva int a lázadás következményeitől. Természetes, hogy éppen ez a politikai állásfoglalás akárhányszor az udvari klikkek nagyfokú ellenszenvével találkozott, ami azután a próféta sokszoros üldöztetését vonta maga után.

A prófétai hivatásnak azonban ugyanúgy *ethikai* oldala is volt. Ők a monotheizmus őrei, a bálványimádás, a babona üldözői, ők hangoztatják folyton-folyvást a *lelki* tisztaság szükséges voltát, amely nélkül Istennek a legitim áldozatok sem tetszenek. Ezért a bűnök minden fajtáját szóvá teszik, leginkább az ő korukban elterjedteket. Prédikációikban szerepel a fajtalanság, részegeskedés, gyilkosság, elnyomás, csalás, lopás, a nyelv bűnei, az igazságtalanul hozott ítélet. A túlművelt kor *szociális* hibáit is éles szemmel veszik észre és azoknak ethikai vonatkozásaira minduntalan rámutatnak : az eszevesztett luxus, a női divat túlzásai, a fékevesztett kapitalizmus vagyonszerzése, a szegénység ijesztő terjedése, a Keleten szinte segítség nélkül álló özvegyek és árvák elnyomása és hasonló bajok keserű panaszokat és fenyegetéseket

csalnak ajkukra. A próféták így Izrael tanítói hivatálában részesedtek.

A próféták működése végül szükségképen *prognosztikus* is volt. Mint népüknek lelki orvosai, nem elégedhettek meg a jelen bajok megállapításával, hanem már csupán természetes ésszel is látniuk kellett, hogy hová fog zuhanni ez a lejtőre jutott társadalom. A Mindentudó emellett fellebbentette előttük a jövődönék fátyolát és így a próféták meg tudták mondani, hova torkollik az az út, amelyen honfitársaik járnak. Ezért a próféták a jövődő rettentő büntetéseinek feltárásával lépnek népük elé, különösen a VIII. sz.-tól kezdve.

Oly időben, mikor csupán természetes ésszel nem lehetett volna előrelátni: akkor lép föl Ámosz és bár az északi ország II. Jeroboam uralma alatt virágzik, a déli ország Azarias alatt hatalmas csúcspontján van, a romlást hirdeti. Abban az esetben, ha megtér a nép, Isten segítségét ígéri, a jók számára pedig és a büntetés után megmaradtaknak Isten vigasztalásának hirdetői.

A próféták *látóköre* hivatásuk gyakorlásában tág. Míg a történeti irodalom csak Izrael népét tekintette, a költői könyvek egy része már általános emberi problémákat tárgyal, addig a próféták horizontja kiterjed az egész világra. Idegen nemzeteknek is hirdetik az Isten ítéletét, amely utól fogja őket érni és a Messiás országának istensugalmazta rajzaiban látó szemük a pogány népeket is észreveszi, akik számára épen úgy nyitva lesz az örök Sion kapuja, mint Izrael választottjai előtt. Nagy dolog ez a prófétai univerzalizmus, ha azt a tátongó mélységet szemléljük, amelyben ettől az emberiségfelfogástól a régi Kelet népei és irodalma elmaradt, de hasonlóképpen a többi kultúrnép is, a kínaitól kezdve a klasszikusokig, kik önmagukat tartották az emberiség középpontjának és más nemzeteket, mint barbárokat, lenéztek.

A *racionalizmus* a próféták hivatását más szemmel nézi,

mint ahogyan azt a valóság mutatja. Működésüket egyoldalúan túlozva őket tartja a *monotheizmus* megteremtőinek — nem gondolva meg, hogy ha valóban ők hirdették volna azt először, egészen másképp kellett volna beszélniök és nem kezdhették volna mindjárt szemrehányásokkal, hanem előbb a (racionalisták szerint) új tanra tanítani kellett volna a népet. — Szerintük az *ethikai* működés a próféták felfogásában egyenesen ellenkezett volna a kultusszal, ők *csak* lelkeséget követeltek. Nem szabad feledni, hogy ebben a nézetben protestáns előítéletek is rejtőznek, egészen figyelmen kívül hagyva azt a történetiényt, hogy a próféták ismerték és helyeselték az áldozatokat. (L. fönt 109. l.) — Leginkább azonban a próféták *jövendöléseit* kezdték ki a racionalisták. Szerintük a rövidlejárátú jövendölések mind az esemény utániak (*ex eventu*) és ezért részletes leírásúak, a hosszú idő múlva bekövetkezendők pedig általánosak és elmosódottak. A jövendölések szolgáltatják a prófétai művek racionalista irodalomkritikájának kezébe az ollót, amellyel — a Pent.-hoz hasonlóan — azokat szétvagdoszák, akárhányszor apró darabokra : mert csak azt írhatta meg a próféta, amit már látott ; ha tehát egy VIII. századi prófétai szakasz babilóni fogságról jövendöl, az illető szakasz, szerintük, csak a fogságban keletkezhetett. A racionalizmusnak ezen vérszegény előítéletet megdönti az egészséges bölcséleti alapon épült keresztény hit felfogása, amely szerint a jövendölés nem lehetetlen, mert a jövendőt előre tudó Isten saját tudását kellő okból közölheti emberekkel is. Miért is tagadnók meg a prófétától, hogy előre mondotta a fogságot, akár a szabadító Kőreš (= Kyros Iz. 45, 1.) nevét is, ha egyszer letagadhatatlan tény marad a próféták *messiási* jövendölése, mely a Megváltó születése helyétől kezdve életének és szenvedésének részleteit pontosan előre feltárta és amelyre a hit világossága nélkül csak a racionalizmus sivár ignoramus lehet a felelet?

2. Különleges a *próféták érintkezési módja* is, amellyel Istentől megtudták az emberekkel közlendő igazságokat.

Aquinói Szent Tamás már felsorolja a három módot, amely által Isten tanította a prófétákat (2, 2 : a. 173,

q. 2). Lehet az isteni közlés valóságos *érzet* («formae sensibiles»), mikor valóban lát valamit a próféta, mint Dániel a falon megjelenő írást, vagy szavakat hall, mint Mózes és Sámuel. Történhet továbbá az isteni kinyilatkoztatás *képzeleti* aktus útján («formae imaginariae»), még pedig hármass megnyilvánulási formában. Az első az álom, gyakori volt a pátriárkák idejében. A második fajta a vízió, amely lélektani szempontból nem egyéb, mint (Isten akaratából keletkező) hallucináció: a próféta képzelete lát valamit, rendesen egy szimbolikus jelentésű eseményt, mint pl. Amosz (7, 1—6) Izrael pusztulását kettős vízióban látta: nagy sáskaraj az ország minden növényét felfalta, óriási tűzvész keletkezett a tengeren (!) és azt fenéig kiszárította. A vízió sokszor kapcsolatos beszéddel is, vagy egyedül csak abból áll (audició). Van telepathikus jellegű vízió, amikor egyidejű, de térben távoli eseményről értesül a próféta, mint pl. Ezekiel Jeruzsálem ostromának megkezdéséről és elestéről. A harmadik forma az extázis, azaz a külső érzéklés teljes szünetelésével egybekötött vízió. — Az isteni kinyilatkoztatásnak végül legtokéletesebb módja a teljesen *szellemi* («per species intelligibiles menti impressas»), mikor a próféta az igazságot önmagában szemléli. A próféták Istennel való érintkezése tehát voltaképpen a *misztikus* jelenségek közé tartozik. A misztika külső megjelenési módjai azonban nem egyformán vannak meg náluk. A racionalizmus, amely természetesen igazi misztikát nem ismerhet el, a próféták vízióit, az Istentől eredő szövegeket, vagy szubjektíven mélyen átértett meggyőződésnek, isten-tapasztalásnak tulajdonítja, vagy (különösen Ezekielnél) egyszerűen pszihopathológikus jelenségnek. Ez a misztika teljes nemismerését mutatja.

Az *emberekkel* a próféták szintén háromféle módon köölték Isten szavait. A leghasználatosabb a dolog természete szerint a *szóbeli* közlés volt. A próféták szinte

mind szónokok voltak, akik bejárva az országot, mindenütt, ahol alkalom kínálkozott, szóltak a néphez. Gyakran a szimbolizmus iránt fogékony keletiek előtt *jelképes cselekedeteket* vittek végbe. Ahias pl. köpenyét tizenkét darabra tépte és Jeroboámnak tizet adott belőle azzal, hogy hasonlóképen fog Izrael tizenkét törzse közül tíz Jeroboámhoz pártolni (I. Kir. 11, 30 k). A próféták végül működésük sikere érdekében a tollhoz is nyúltak és így jöttek létre a prófétai *íráások*.

A próféták *isten*i elhívatusokról szilárdan meg voltak győződve, amint azt írásaik számtalanszor elárulják. Sokszor olvassuk: «*így szól az Úr*», vagy: «*az Úr szava, amelyet ... prófétához szólt*», a «*látomás*», «*Jahve sugalmazása*» (neüm) címek is ezt mutatják. Hívatusukat és szavaiknak Istentől eredését számos csodával igazolták.

3. A prófétai könyveknek külön *műfaja* van: általában véve a szónokihoz állanak legközelebb. Sok prófétai írás javarészből a népnek elmondott beszédek kivonatos gyűjteménye. Vannak azonban részletek, amelyeket mint beszédet sohasem mondtak el; ilyenek a történeti részek (pl. Iz. 36—39; Jer. 36—43; 52; Dán. 1—6), sőt egyes szónoki stílusban megírt részek is. A prófétai műfaj sokszor költői ruhában jelentkezik, egyes részletekben művészi gondolat- és hangritmus található a szemléletesség és fordulatosság eszközeinek teljes felhasználásával. Nagyon sokszor beszélnek képekben, amelyeket néha csak egy szóval, egy vonással vetnek oda. Különösen jellemzi ezt a műfajt az ú. n. *prófétai távlat*, amikor a próféta egymástól időben távol álló jövő eseményeket egybekapcsol és mintegy egyetlen festményben vázol, azért, mert okozati összefüggésben állanak egymással vagy hasonlítanak egymáshoz. Így pl. Izajás (7, 13—16) a gyermek Messiás szegénységét (aludttej és méz, a szegények étele, lesz az eledele) az ország pusztulásával hozza kapcsolatba, — holott hat század választja el ezen

eseményeket egymástól, — mert mindkettőnek egy az oka: Juda királyainak hitetlensége és elpártolása Istentől. Az Úr Jézus egy képben írja le (Mt. 24) Jeruzsálem és a világ pusztulását a nagy időbeli különbség ellenére, mert a két esemény hasonlít egymáshoz és Jeruzsálem vége előképe a világ végének. — A próféta a jövő eseményeket gyakran mint jelenlévőt írja le, ami lélektanilag teljesen érthető is, hiszen az ő számára a jövő eseményei előtte folynak le. Izajás pl. két század múlva a babilóni fogságban élő nemzedékekhez szól, mintha köztük élne. — Néha maga a próféta sem értette meg teljesen jövőndölésének fontosságát, akárhányszor csak a beteljesülés mutatta meg teljes világossággal ezt (jövőndölések homályossága).

4. A *prófétai hivatal története* három korszakra oszlik.

Az első a *Sámuel előtti kor* (a XI. sz.-ig). A pátriárkák (különösen Henoch, Noe, Ábrahám, Jákob) már végeztek prófétai működést. Mózesnek, a nagy prófétának nővére, Mirjam is prófétanő, az ő idejében a 72 kiválasztott «prófétált», Deut. 18, 9—22 pedig a prófétai hivatal alaptörvénye. A bírák korában is szerepelnek próféták: a madianita vereség után próféta buzdítja a népet (Bír. 6, 8—10), Hélit névtelen próféta feddi meg hanyagságáért (I. Sám. 2, 27—36). A későbbi kor öntudatában is megmaradt a történeti tény, hogy Izraelben kezdettől fogva voltak próféták, mint Ámosz (2, 10 k.) és Jeremiás (7, 25) bizonyítja.

Nagyobb számban és nagyobb fontossággal Sámuel óta lépnek fel próféták: ez a *második korszak* (XI—VIII. sz.). E korszak prófétái működésében főképen a theokratikus és etikai elem érvényesül, még nem igen hoznak fenyegető vagy vigasztaló jövőndöléseket. A királyok tanácsadóiként szerepelnek sokszor. Még tulajdonképeni prófétai könyveket nem írnak, néhány közülük történeti könyveket írt (l. fönt 88. l.). Az első Sámuel próféta és

bíró, utódai: Gad és Nathan Dávid király, Abdo és Jochiaz Salamon uralma alatt működnek. A X. sz. prófétái: a déli országban Semeias, Hanani, Jehu, Azarias, az északiban Ahias; a IX. sz.-ban délen Jachaziel, Eliezer, Mikeás, Jemla fia; Zakariás és mások szerepelnek, északon a század legkimagaslóbb prófétái: Illés és Elizeus. Illés (ēlijāhū = az én Istenem Jahve) rettenthetetlen bátorsággal és csodatévő hatalommal hirdeti az igaz Isten tiszteletét a kánaánita, föníciai bálványimádás (Baal-kultusz) ellen; hivatalát tanítványa, Elizeus vette át.

A XI. századtól a VIII. század közepéig voltak együtt élő próféták, akik a X. században a «próféta-csoport» (I. Sám. 10, 10), a IX. és VIII. században «próféták fiai» (utoljára Am 7, 14) nevet viselik. Sokan, különösen racionalisták, *prófétai iskolákról* kezdtek ezért beszélni, amelyekben a tapasztalt öreg próféta lelki fiait az extázisbaesésre, jóslásra oktatta, ahol vallástani, sőt földrajzi, történeti, zenei, botanikai (!) ismereteik alapját is megvetették. Az «iskolák» azonban csak a képzelet szüleményei; a «prófétafiak» kifejezés, a mint van den Oudenrijn kimutatta (Bibl. 6 [1925], 165—71), aramaizmus és a szírben, valamint az aramai-záló Neh. könyvében az azonos mesterséget űző céh tagjait jelenti. A kifejezés tehát aramaizáló s a X. századi «próféta-csoportnak» synonymája, melynek átvétele az arám hatás-nak előbb kitett északi országban érthető.

A harmadik korszak az *író próféták ideje* (VIII—V. sz.), akik már a mindenkor fenyegető külső ellenségre felhívják népük figyelmét, országuk romlását jósolják és azt Isten büntetésének mondják, de ugyanúgy vigasztalják is népüket. Legtöbbjük beszédeinek egy részét összegyűjtötte és kiadta, némelyik ezen iratok közül bizonyára röpirat módjára járta be mindakét országot. A megmaradt iratokat a hagyomány 17 prófétának tulajdonítja; ez az irodalom a történeti és költői túlnyomó részével ellentétben nem anonym. *Terjedelem* szerint négy ú. n.

V. AZ ÓSZÖVETSÉG PRÓFÉTAI IRODALMA 221

«nagy» próféta, ezek között : Izajás, Jeremiás (függeléke : Baruch próféta művecskéje), Ezeziel, Dániel ; a többi a már a zsidó kánonban egy gyűjteménybe fűzött ú. n. «kis» próféta. Aszerint, hogy milyen nagyhatalom idejében éltek, amelyeknek hatása írásaikban is erősen megérezhető, három csoportba sorolhatók :

a) *Az asszír kor prófétái* (750—612) : Ámosz (VIII. sz. közepe) ; Ozeás, Izajás, Mikeás (VIII. sz. második fele) ; Nahum, Szofoniás (VII. sz. második fele).

b) *Az újbabilóni kor prófétái* (612—539) : Jeremiás, Baruch, Habakuk, Ezeziel, Dániel.

c) *A perzsa kor prófétái* (538—400) : Aggeus, Zakariás (VI. század második fele) ; Malakiás (450 körül).

Abdiás, Joel, Jónás könyvének korát már bizonyossággal nem állapíthatjuk meg.

A *racionalizmus*, főképen az ex eventu jövőndölés előítéleteire támaszkodva, a hagyományosnál jóval több prófétai szerzőt különböztet meg (általában 25—30), mert a konzervatív nézet szerint *egy* szerző munkáját *több* különálló prófétai mű gyűjteményének tartja és az így szétvagdalt darabokat elég önkényesen különböző századokba osztja szét. Bernh. Duhm (Israels Propheten, Tüb. 1922) pl. így képzei el a prófétai irodalom keletkezését :

Ámosz, Ozeás, Mikeás VIII. század második fele.

Izajás eredeti részei VIII. század második fele.

Szofoniás, Nahum VII. század második fele.

Ezeziel ; Jeremiás (1¹/₅-e) VII—VI. század.

«Deuteroiesaiá» (Iz. 40—55) 540 körül.

Egy névtelen költő (Iz. 13, 2—22 ; 14, 4b—21), VI. század első fele.

Egy névtelen jó» (Iz. 21, 1—15) VI. század első fele.

Aggeus, Zakariás 520 körül.

Abdiás V. század első fele.

«Ebed Jahve-dalok» (Iz. 42, 1—4 ; 49, 1—6 ; 50, 4—9 ; 52, 13—53, 12) fogság után.

Malakiás 460 körül.

«Tritoiesaiá» (Iz. 56—66) V. század közepe.

222 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

Joel, Jónás IV—III. század.

Habakuk 332 körül.

Dániel 170—168 után.

«Deuterozacharja» (Zak. 9—11 ; 13, 7—9) 160 körül.

Névtelen (Iz. 33) 162 után.

«Tritozacharja» (Zak. 12 ; 13, 1—6 ; 14) 135 után.

Joel kiegészítője (Joel 2, 18—4, 21) 135 után.

Névtelen (Iz. 24—27) 129—8 körül.

2. Izajás próféta könyve.

a) *Izajás élete és kora.*

Izajás (Ézsajás, németeknél gyakran Jesaia, LXX 'Ἰσαΐας, Vulg. Isaias) neve is szimbólikus jelentőségű egész működésére: *Ješajāhū* a. m. «Jahve megment». Izajás «az isteni irgalom prófétája».

Izajás, 'Amōš fia (ez nem 'Amōš próféta) Judában született 770—760 körül *Azarias* (Ozias 789—738) király uralma alatt, valószínűleg előkelő, a királyi házhoz közel álló családból. Azariás uralma alatt élte le ifjúkorának napjait. Ez az idő bizonyosan mély hatással volt rá. Azariás alatt Juda addig nem látott fejlődést mutat. Az országocská Izraellel békében él, apró szomszédait sakkbán tartja jól szervezett seregével és erős váraival. A mezőgazdaságot, állattenyésztést, bortermelést a király célszerű intézkedései fokozzák, a kereskedelem is fellendül, a társadalom egy része vagyonosodik. A jólétnek és általánosodó műveltségnek árnyoldala a közerkölcsiség romlása volt, amely Azariás utódai alatt is megmaradt és amelyet Izajás élete végéig támadott. Jahvet nagyon sokan csak külső istentisztelettel tisztelték, kánaáni módon zöldelő fák alatt kicsapongó Ašera-kultusz útznak, a «magaslatokon» hamis isteneknek mutatnak be áldozatokat, a szellemidézés, jóslás, varázslás terjed a nép között. Kiveszett a nép nagy részéből a jog tisztelete, elnyomják a védtelent, sokszor maguk a megvesztegethető bírák is. A jólét sokaknál mértéktelenségre, kicsapongásra, a nőknél szertelen fényűzésre, csábításra vezet.

Másrésről az ország virulása a folyton erősödő asszír hatalmat is felingerli.

Ezek voltak a közállapotok, mikor Azarias halála évében, 738-ban Izajásnak a templomban Isten egy fenséges látomásban megjelenik (6) és a bűnös néphez küldi mint hírnökét. Azariás utóda, *Joatham* (751—736) 13 évig még belpoklossá lett atyja életében uralkodott (738-ig), elődjének munkáját folytatta. Valószínűleg ezidőtájt házasodott meg a próféta, mert 735-ben fiát már kézen fogva vezethette. Két fiának szimbolikus nevet adott, mindkettő Izajás egy-egy alapgonddalát fejezte ki: Šeār-jašūb (= a maradék megtér) és Mahēr-šālāl-hāš-baz (= gyors zsákmány — sietős rablás).

Achaz (736—721) uralma alatt lép fel teljes erejével először a próféta. Már Joatham csendben Asszíria felé tájékozódott, utóda sem akart Damaszkusz és Izrael asszírrelenes szövetségében résztvenni és ezért 735-ben Razon Damaszkusznak és Phacee Izraelnek királya Achazt megtámadta (szír-efraimita háború, Efraim = Izrael). Achaz Asszírínál: IV. Tiglat-Pilearnál keres segítséget. Izajás a teokratia szellemében ezt ellenzi és tetszés szerint választható csodajelet ajánl fel neki annak bizonyítására, hogy Jahve emberi segítség nélkül is megmenti szövetséges népét. A király azonban nem hallgat rá és így az ő nevéhez fűződik a pogány szellemű, antitheokratikus politika megindulása Judában. A király ezen magatartását vallási szinkretizmusa teszi érthetővé, egyaránt áldozott az ammonita Molochnak (fiát is elégette tiszteletére), az asszír és a damaszkuszi isteneknek, míg Jahve templomát bezáratta. Izajás hevesen küzd ez ellen és a pogány szövetség ellen; a király népszerűsége elvész, mert Asszíria Damaszkuszt (732), majd Izraelt (721) elpusztította ugyan, de Juda is kénytelen adófizetőjévé válni.

Igy Achaz halála után *Ezechias* (721—693) uralma alatt a régi vallás hívei diadalt aratnak és Ezechias — bizonyára Izrael pusztulásán megrettenve — megszünteti a bálványimádó vallások megnyilvánulásait. Az istenfélő, népét szerető uralkodó alatt Juda vallásos megújódást ér meg, amely a régi Izrael helyén megmaradt gyér népességre is kiterjedt. Izajás így megérhette eszméinek diadalát. Poli-

tikai állásfoglalását is magáévá tette a király, bár elvben ingadozott. 704-ben ugyanis Sennacharib lép az asszír trónra és az udvari párt elérte, hogy az asszírellenes szövetségnek, amelynek Egyiptom volt feje, Juda is tagja lett. A király azonban a lépést megbánta és Izajás biztatására nem adta át a fővárost, mikor azt 701-ben Sennacherib serege ostrom alá fogta. Isten csodásan megszabadította egy éjjel leforgása alatt az ostromló ellenségtől (pestis?).

Izajást 701 után a zsidó történelem nem említi többé. Valószínűleg élt még *Manasses* (693—639) uralma alatt is. A bálványimádó, prófétákat üldöző király alatt nem lehetetlen a talmudi hagyomány hitelessége, amely szerint a prófétát Manasses idejében fafűrészszel kettészelték.

b) Jellemzés.

Izajás könyve *szerkezetileg* két nagy részre oszlik fel. Az első részben (1—35) inkább az isteni büntetés eszméje az alapgondolat, a másodikban (40—66) pedig az isteni irgalom eszméje uralkodik. A két részt egy prózai történeti rész (36—39) választja el egymástól.

1. Az *első rész* 1—6. fejezete az egész műnek mintegy bevezetése és a próféta főbb gondolatait tartalmazza. — Egyébként három nagyobb gyűjteményt lehet megkülönböztetni: a) 7—12. az Emmanuelról (Messiás) szóló könyv Achaz uralmának elejéről való. — b) 13—27. az ítéletekről szóló könyv. 13—23. pogány népek (Babel, Assur, Philistaea, Moab, Damaskus, Izrael, Egyiptom, Seir (= Edom), Kedar, Fönícia) elleni isteni ítéleteket; 24—27. a világítéletet jósolja (eschatologia!). Achaz uralmának végéről lehet, éle az antitheokratikus politika ellen irányul. c) 28—35. Ezechias király uralma alatt keletkezhett, főleg az Egyiptommal való szövetkezés ellen szól.

2. A *történeti rész* két eseményt mond el, melynek sorrendje kronológiai szempontból fel van cserélve. Az első helyen elmondott esemény (36—37) 701-ben történt (Sennacherib kudarca Jeruzsálem ostrománál) és a 7—35. fejezet igazolására szolgál: Isten szövetséges nélkül is megmenti népét,

ha benne bízunk. A második helyen elmondott esemény (38—39) már 708-ban történt (Ezechiás betegsége, a babilóni fogság első megjövendölése), de azért van második helyen, mert a babilóni fogságról szóló második résznek így történeti bevezetése. Ennek a kronológiai helycserének *csak* Izajás könyvében van értelme. Mikor tehát látjuk, hogy II. Kir. 18—20. és II. Krón. 32-ben is megvan ugyanez a helycsere, ahol már semmi értelme sincsen, csak azt mondhatjuk, hogy ez a két könyv alapszik átvételen és nem Izajás.

3. A *második rész* három gyűjteményből áll. 40—48. Izrael szabadulásáról szól, Babilón elpusztul, a nép fogságából visszatér. — 49—55. az eljövendő megváltásról szól, amelyben Jahve rabszolgája, a Messiás, az egész emberiséget részesíteni fogja. — 56—66. a jelen állapotok sivárságára tér vissza és a Messiás országának leírásában keres vigasztalást.

Izajás könyve a prófétai irodalom legkimagaslóbb alkotása. Az egész könyv kötött formában van megírva (leszámítva 6 ; 7 ; 36—39). A gondolatritmus könnyed költőiességgel méltán vetekszik a *verselés* művésziesége ; legjobban kedveli (különösen 40—66) a háromütemű versmértéket. Gyakori, bár nem következetesen végigvitt, a versszakalkotás is ; 4, 6, 8, 10-soros strófák fordulnak nála elő. *Nyelve* a legklasszikusabb héber. Mestere a szójátéknak, mint pl. 11, 16 : šeār ammō ašer jiššāēr mēāššūr (a maradék, amelyet Assur meghagyott), továbbá a hangfestésnek, midőn pl. 5, 24 a tűz sistergését utánozza :

Lākhēn keekhōl kaš lešōn ēš
Vahašēš lehābā jirfeh.

Stílusa plasztikus, mozgalmas, élettel teljes. Nagyszerűen tudja felkelteni és ébrentartani a figyelmet. Képeivel minden absztrakciót elkerül és élénken világítja meg velük mélységes gondolatait. Néhány ilyen izajási kép : az elhagyatottság képe : a szőlőhegyen vagy

az uborkaföldön elhagyott csőszkunyhó; az ellenség pusztítása: óriási erdőégés, áradás, földrengés; a jövőd hét pecséttel lezárt könyvtekercs; a pogány népek Isten előtt csupán a dézsán csüngő vízcseppek; a büntető Isten csatakiáltást harsányan hallató harcos; az újszövetség kegyelmei: élő víz, ingyen adott bor és tej. Megszemélyesítései sokszor szellemesek: a nép vénei a fej, az álpróféták a farok; Jeruzsálem oroszlán, Assúr olló, a Messiás bujtóág. Apostrophei elragadók, mint pl. 44, 23:

Dicsérje őt földmélve és az ég!
 Áldott az Úr, mert beteljesedék!
 Erdők sudári, sziklaszirt-hegyek,
 Örömmámorban megreszkeszetek!
 Mert Jákobnak váltása lesz az Úr
 És Izraelben felmagasztosul.

Érzelmek erejét oly őszintén tolmácsolja, hogy akár-hány helyen magával ragadja az olvasót. A legköltőiebben kifejezett egyéni érzelmek: öröm, bánat, remény és csüggedés lírai szárnyalással ömlenek belőle. Az ítélet közeledtének, a pusztulásnak leírása drámai erőre emelkedik nála (pl. az asszir invázió 5, 26—30 vagy 10, 28—34); a jövő boldogságának jövődölése epikai részletezésre készíti. Izajás mestere a műfajoknak: ugyanazzal a művészettel kezeli a beszédek fajait: a vigasztaló, fenyegető, panaszkodó szónoklatot, mint a tanköltemény és a lírai dalt. (F. Feldmann.)

A mű egyes részei között *stílári*s eltérések vannak és ezek mélyreható tartalmi különbségeken alapszanak. Így 40—55. *fejezet*, mivel nem elmondott beszédek kivonata, stílusán észre lehet venni az író költőt, magasröptű gondolatainak, gazdag képzeleti világának, érzelmeinek kifejezései néha pathetikusok, szónokiasak. Az 56—66. *fejezet* stílusa még inkább különböző (leszámítandó 60—62.), kevésbé ragyogó, a képzelet mécsese mintha már pislákolna, ismétél, néha nehézkes. Túlzás, ha azt mon-

danók, hogy «íróasztal mellett fáradságosan dolgozó költő» írta ezt a részt (B. Duhm); talán legtermészetesebb, ha ezen jelenségeket Izajás öreg korának rovására írjuk. A *történeti részek* a prófétát mint történetírókat mutatják be, a tárgyilagosság és helyes ítélet párosul bennük az elbeszélés erejével. Valóban sajnálatos, hogy az Azariás uralmáról írt monografiája (II. Krón 26, 22) elveszett.

Ha Izajás *gondolataiban* elmélyedünk, azt kell látnunk, hogy ő valóban *şöfeh*: magas toronyban álló megfigyelő, kinek látó szeme Isten megvilágosítása folytán a múlt, jelen és jövő birodalmába tekintett és a történesek titkos összefüggéseit felfedezte. A választott nép és az emberiség *multjában* olvasott és értett a próféta, látta a teleológiát, mely a választott nép történetében lépten-nyomon kiütközik; tudta, hogy mindennek célja van: az Isten országának előkészítése. A *jelenben* látta a világimperializmusra törő népek kíméletlen önzését: a Tigris és Eufrát mentén Assúr készült a világ meghódítására és Babel hallgatag féltékenységgel hajolt meg egyelőre előtte; a Nilus mentén Egyiptom és Aethiopia álmodott ugyanerről, a médek és a skythák már megjelentek a látóhatár szélén, amelyen túl ugyan, de ebben az időben történt a világimpérium magvának elültetése Róma alapításával. Izajás a népek hatalmi törekvései fölött áll és fennen hirdeti Istent, a világ urát, aki tekintetét a *jövőbe* irányítja, hogy ott meglássa az igazi világbirodalmat és annak királyát: a Messiást és országát, az Egyházat. Izajást méltán mondotta Szent Ágoston «inkább már evangelistának, mint prófétának», annyira részletesen szól a szűztől születő (7, 14—25) Emmánuelről, aki a világ királya, a béke fejedelme (9) lesz, akinek országa a béke és öröm országa lesz, aki szenvedéseivel, mint Jahve rabszolgája, meg fogja váltani az ő népét és vérével, mint főpap, meghint és kiengesztel sok népet.

c) *Izajás könyvének hitelessége.*

Izajás könyve a XVIII. századig egyöntetűen vallott felfogás szerint teljes egészében a nagy prófétától származik. Először J. Ch. Döderlein (1775) tagadta a 40—66. fejezet izajási eredetét, szerinte egy hasonló nevű vagy ismeretlen, de a babilóni fogság vége felé Babilónban író prófétától származik ez a rész, akit csakhamar Deuteroiesaianak (= másod-Izajás) neveztek el. B. Duhm (1901) óta az 56—66. fejezetet szintén külön szerzőnek (Tritoiesaiak) tulajdonítják, aki Jeruzsálemben jóval még a babilóni fogság után is írt. A racionalizmus azonban nem állt itt meg, *manap* már mindössze tíz egész fejezet van, amelyet még senki nem vitatott el Izajástól (1, 5, 6, 18, 20, 22, 28—31).

A Deuteroiesaiak és Tritoiesaiak általánosan elfogadott véleménye a protestáns tudósok között, amelyet néhány katolikus is követett (A. Scholz, A. Condamin, S. Minocchi, F. Feldmann). Mivel egy prófétánál a szerzőség kérdése sokkal fontosabb, mint más műnél és mivel éppen Iz. 40—66. alig kerülhetné el a hamisítványként való megbélyegzést, ha nem a nagy prófétától származnék, a pápai Szentírás-Bizottság döntött a katolikusok számára ebben a kérdésben (1908 jún. 29.). Nem mondja ki ez a dekrétum apodiktikus módon Izajás szerzőségét; szerinte nem szabad azt tartani, hogy 40—66-nak nem *lehet* Izajás a szerzője és hogy az addig felhozott összes érvek, de különösen a nyelv- és stíluskülönbségeken alapuló érv több szerző feltételezését szükségessé teszik.

A racionalizmus három érvcsoportra támaszkodik: az első az, hogy nem lehetséges a jövődőlés, Izajás tehát nem beszélhetett babilóni fogságról két évszázaddal előre. A második stíluskülönbségekből kovácsolt argumentum. A harmadik *belső* érv: Deuteroiesaiak a fogságban élőkét kortársainak tekinti, az általánosabb racionalista fel-

fogás szerint köztük élt, bár mások szerint csak hallott a fogságról, de ő maga máshol élt: Egyiptomban (Ewald), Palesztinában (Seinecke), a Libanon lábánál (Duhm). Az egész könyv eredetét úgy gondolja a racionalizmus, hogy az eredeti Izajás-könyvhöz (1—35), amelyet máris erősen interpoláltak későbbi költeményekkel (pl. 13), *véletlenül* kerültek a későbbi régebbi részek. A régi zsidó kánonban a sorrend ez volt: Jer., Ez., Iz. Ezután fűzték oda Deutero- és Tritoiesaiát és mivel anonym írások voltak, Izajás neve alatt *egy* műnek számítottak már a Kr. e. II. sz.-ban (Sirák fia). Izajás műve tehát tulajdonképpen szintén prófétai művek gyűjteménye, mint a 12 kis próféta könyve, de míg ebben az ismert szerzőket foglalták egybe, amabban a névtelen szerzőket gyűjtötték össze (B. Duhm).

Bármily tetszetős is első pillanatra ez a hipotézis, történeti érveket nem tudnak mellette felhozni és csak helyeselni lehet az Egyház határozatát, ha a többi érvet elégtelennek jelenti ki.

A jövődőlés lehetetlen volta nem egyéb racionalista tévedésnél és így Izajás szerzőségénél nem szerepelhet döntő érv gyanánt (l. fönt 216. l.). A stíluskülönbségekből vett érv túlzott és eléggé megmagyarázza ezeket a tartalom különbözősége (1—35 fenyegető, 40—66 vigasztaló tartalmú), valamint a műfajkülönbség (1—35 elmondott beszédek, 40—66 inkább költemények), továbbá az a tény, hogy mintegy négyévtized alatt az író stílusa változhat. Egyébként pedig nem szabad feledni, hogy 40—66 is igen sok speciálisan izajási kifejezést tartalmaz (pl. az «Izrael szentje» istennév), úgyhogy a racionalizmus is kénytelen azt mondani, hogy az ismeretlen szerzők utánózták Izajást.

A racionalista belső argumentálásra kettős meggondolással lehet válaszolni. Egyrészt senki nem tagadhatja, hogy 40—55, vagyis «Deuteroiesaiá» valóban fogságban

élő honfitársakat tart szem előtt és hogy sokszor azokhoz szól, hogy feltételezi a szent város pusztulását. De épen az a kérdés, hogy vajjon ezt nem *mint próféta* teszi-e, aki lélekben maga előtt látta Isten megvilágítása folytán a nagy csapást és azért mint jelenlevőről beszél róla. Másrészt Deuteroiesaiáról nyilvánvaló, hogy *önkéntelenül* elárulja magát, hogy valóban Palesztinában élt és a fogság előtti időben.

A szentföldre mutat 41, 8 k., mikor Ábrahámról, aki Babilóniából jött, azt mondja, hogy a föld végéről jött, mikor Jeruzsálemről így beszél: «itt», Babilóniáról ellenben: «onnan» (52, 5. 11). Szomszédnak említi Egyiptomot, Edomot, ezt Babilóniában nem tehetne volna. Babilóniában nincs magas hegy (40, 9); a 41, 19 elsorolt fák viszont Palesztinában gyakoriak és hiányzik közülök a tipikusan babilóni pálma. A fogság előtti időre utal 40, 2. 9; 41, 27 Jeruzsálemet, Siont vigasztalja, amely még áll. — A Tri-toiesaiáról újabban úgyis elismerik, hogy Kánaánban íródott, annyira nyilvánvaló a dolog. Tisztára önkényes alapon helyezik mégis fogság utáni időbe, mert ugyanúgy a fogság előtti időbe is illik, amit pl. 57, 5—8 mutat, a fogság után már nem volt szokásban ez a kánaánita bálványimádás. (Különösen Manasses idejére illik ez, v. ö. II. Kir. 21, 2—7.)

A legfontosabb azonban a *dogmatikus* természetű érv a racionalista okoskodással szemben, amelynek hívó ember előtt súllyal kell bírnia. Sirák fia (48, 27) ugyanis az Ezechiás idejében élt Izajásról mondja, hogy «az utolsó dolgokat látta» (v. ö. Iz. 24—27), «Sion gyászolóit megvigasztalta» (ez csak 40—55-ről állhat) és «megmutatta a jövőndőt» (ez mondható 56—66-ra). Az újszövetség pedig nyolc helyen tulajdonít kifejezetten Izajás prófétának a 40—66. fejezetből való idézeteket.

A fogság előtt élő próféták már ismerték «Deuteroiesaiát». Szofoniás a VII. sz.-ban (2, 14 k.) idézi Izajás szavát Bábelről (13, 21; 47, 8. 10), Nahum (1, 15) ugyancsak a

VII. sz.-ban Izajás egy mondását (Iz. 52, 7) idézi. Szofi-
niás, Jeremiás, Ezekiel utánózták Izajás könyvének szer-
kezetét, a Judáról szóló jövődölések közé beleszótték
középre a pogány népek elleni jóslatokat.

3. Jeremiás próféta könyve.

a) *Jeremiás élete és kora.*

Jirmejāhū (LXX Ἰερεμίας, Vulg. Jeremias) neve szin-
tén szimbolikus működésének fő irányára nézve : «Elveti
Jahve (az ő népét)». Jeremiás «az isteni igazságosság
prófétája».

Jeremiás 650 körül született Anathothban, papi családból,
atyja Helcias pap volt. Gyermekkorá Ezechias fiának,
Manassesnek uralmába esik (693—639), akinek 55 éves
uralkodása alatt az Ezechiasztól előmozdított vallási meg-
újhódás csödbe került. A közerkölcsiség ismét hihetetlenül
súlyedt. Politikai megfontolásból a király az asszír kultuszt
is bevezette országába. Magában a templom udvarában a
Nap és a Hold tiszteletére oszlopokat és oltárokat állított fel.
Az astralis jellegű istentiszteletnek nemcsak a király hódolt,
hanem elterjedt az az egyszerű nép között is ; különösen a
«menny királynőjét» : Ištar (= Venus) tisztelték. Vissza-
tért az Achaz alatti vallási synkretizmus ; a gyermekáldozat-
ok is újra terjednek. Manasses utódjának, a szintén méltatlan
Amonnak (639—8) életét csakhamar összeesküvők
oltják ki, mire *Josias* (638—608), Juda utolsó nagy királya
kerül a trónra. Josias Ezechias útjára tért vissza ; nagy
erővel küzd a vallási synkretizmus ellen. Különösen 621 óta,
mikor a Deuteronomiumot megtalálták a templomban,
lendült fel a vallási reformmunka. Uralmának 13. évében :
626-ban történik Jeremiás próféta hivatása, még fiatal
korában. Jeremiás 18 évig működik Josiast támogatva,
mint bűnbánatot hirdető népszónok, hiszen állami rende-
letekkel csak az emberek külső megtérését lehetett elérni.
A király nagyra becsülte őt és miatta ellenfelei sem mertek
ellene egyelőre semmit sem tenni. Josias politikája is theokrati-

kus ; utódaié nem volt az. Josias alatt történik a fontos történelmi esemény: 612-ben Ninivét feldúlják a médek (Kyaxares) és az előbb még alattvaló babilóniak, kik előbb Ninive alattvalói voltak (Nabopolassar). Az osztozásnál a Tigristől nyugatra eső országok Babilónnak jutottak, de előbb még el kellett foglalni azokat. Az asszír iga alól már 663-ban felszabadult Egyiptom is áhítozott erre a területre. 608-ban II. Nechao fáraó Palesztina és Szíria meghódítására indul. Josias Megiddonál megütközött vele, de vereséget szenvedve, maga is elesik. Juda ekkor a két versengő hatalom : az újbabilóni és egyiptomi birodalom közé kerül és valóban csak Isten menthette volna meg, ha theokratikus politikát űzött volna. Egyelőre Egyiptom martaléka lett az ország, a népszerű *Joachaz* csak 8 hónapig uralkodhatott, mert Nechao letette és *Joakimot* nevezte ki helyette (608—598). Az istentelen uralkodó kiszipolyozta a népet, eszeveszett fényűzésben élt (palotaépítkezések), a nép közé visszatért a bálványimádás, idegen istenek tisztelete, hiszen sokan csalódtak a megiddói csata után Jahveban. Jeremiás lelken mély sebeket üt a szép fellendülés utáni süllyedés és lassan megelégedik benne a gondolat, hogy ez a nép már nem fog megtérni. Az ethikai hibák miatt a király uralma elején egy ünnep alkalmából a templom udvarán összegyűlt nép előtt megjövendőli a templom pusztulását és csak egy előkelő ember mentette meg életét a népharag kitörésekor. 604-ben újabb fontos esemény történik Előázsiában : Nabukodonozor újbabilóni király (604—562) Karkemiśnál Nechaot döntő ütközetben megveri és így végleg ura lesz a Tigristől nyugatra eső országoknak. Juda is kénytelen megadni magát : Joakim Bábel adófizetője lesz ; ekkor történik az első fogságbahurcolás is. Jeremiás ettől kezdve Isten parancsára folyton hirdeti, hogy nem szabad Bábel ellen fellázadni, nem szabad Egyiptomban bízni, mert az az ország végső romlását jelenti. Mint egy századdal korábban Izajás az asszírokban, ő is a babilóniakban Isten ostorát látja, akiknek igáját hordani kell még 70 évig. Joakim csakhamar Szíriával együtt fellázadt : Jeremiás a király szemére veti politikájának helytelenségét és kiadott fenyegető beszédeit a templomban felolvastatja. A király elégetteti a könyvet, de Jeremiás bővítve

újra kiadja. Nabukodonozor 598—7 Jeruzsálemet ostrom alá fogja, az ostrom alatt Joakim meghal, utódát, Joachint (Jechoniaszt) Nabukodonozor rögtön leteszi, tízezer embert Babilóniába deportál (második fogságbahurcolás), majd Sedeciaszt nevezi ki királynak. A gyenge király nem tudott ellenállani a rövidlátó rajongók pártjának, amely még mindig Egyiptomban reménykedett. Jeremiás hiába ismételte meg mindenütt intő szavait a lázadás ellen, hiába jövendölte a népnek, hogy mily rettenetes pusztulás vár reá. A népszerűtlen romlásthirdető mellett nagy számban kezdenek hamis Jahve-próféták fellépni, akik a theokratia eszméjét vakmerő bizakodással torzítják: Jahve temploma itt van, semmi körülmény közt sem engedheti meg tehát, hogy ez a város elpusztuljon. Jeremiás ettől kezdve állandóan egy fáigát, majd vasigát hordott nyakában, hogy az elvakult nemzetnek közeli sorsát szimbolizálja. Hiába volt minden. Mikor 589-ben a fiatal Hophra (Apries) fáraó lépett Egyiptom trónjára, megkötötték vele a szövetséget és Sedecias megtagadta Babilónnak az adót. Nabukodonozor váratlan gyorsasággal termelt Jeruzsálem falai alatt és elkezdte az ostromot. Jeremiásnak egy időre igaza lett. A nép, hogy Jahvét megengesztelje, az ostrom alatt szabadon bocsátja a héber származású rabszolgákat. Az egyiptomi felmentő sereg megérkezik, a babilóni visszavonul, mire a sovíniszta párt megátalkodik helytelen theokratikus rögeszméjében. Hiába mondja Jeremiás, hogy ha most, a tizenkettedik órában, nem térnek Bábel hűségére, biztos a vég. Mindenki őt tartja hazug prófétának és börtönbe vetik. Az egyiptomiak azonban csakhamar elvonulnak és az ostrom folytatódik. A teljesen kiéhezett város 587-ben elesik és a nép nagy része fogságba kerül Babilóniába (harmadik deportáció). Jeremiást ismert magatartása miatt szabadon bocsátja az ellenség vezére, Nabuzardan. Jeremiás az újonnan kinevezett kormányzóval, Godoliassal együtt a Judában hátrahagyott szegény nép sorsát iparkodott enyhíteni. Ám a régi elvakult sovíniszta párt egy embere Godoliaszt meggyilkolja és erresok, Nabukodonozor bosszújától rettegő zsidó Egyiptomba menekül. Jeremiást is magukkal hurcolják. Ettől kezdve nyoma vész. A talmudi hagyomány szerint Babiló-

niába is került még és ott halt meg, a keresztény hagyomány szerint ellenben honfitársai Egyiptomban megkövezték.

b) *Jellemzés.*

Jeremiás könyvének eredeti *szerkezete* kétséges, mert a LXX és a masoretha, valamint az ezt követő Vulgata felosztása eltér egymástól. A LXX felosztása a már Izajásnál talált sémát követi.

A LXX szerint az *első rész* (3, 6—24, 10) a rövid bevezetés után (1, 1—3, 5) Judához intézett beszédeknek gyűjteménye, amely a nép bűneiben való megátalkodottsága miatt már közeli büntetést jövendőli. Ezt nem tudja sem a csupán külsőséges Jahve-tisztelet, sem a Tóra megakadályozni. A *második rész* a pogány népekről (Egyiptom, Philisthaea, Moab, Ammon, Edom, Damaskus, Kedar, Elam, Babel) szóló fenyegető jóslatokat tartalmazza (a Vulg. szerint 25, 1—13 ; + 46.—51. + 25, 14—38 ; 46—51 tehát 25, 13 után következik a LXX rendje szerint). A *harmadik rész* (26—38) ecseteli azokat a további büntetéseket, melyek a népre várnak további megátalkodottsága miatt, minthogy a 604-iki és 597-iki nagy csapások sem térítették észre. 39—52 (leszámítva 46—51-et) *jüggelék*. A 39. fejezet a város pusztulását írja le, a 40—45 a fogság után történt eseményekről : Godoliasról és Jeremiás Egyiptomba hurcoltatásáról beszél; az 52. részletesen mondja el a város pusztulását (azonos II. Kir. 25-vel).

Jeremiás művének legszembeötlőbb tulajdonsága, hogy *egyéniisége* jobban kiütözik rajta, mint a többi prófétánál, akik egyéniségüket sokkal inkább elrejtik. Nagyon rokonszenvesen tükrözi vissza a mű *Jeremiást, az embert*. Féltreismerhetetlen nála a tragikus vonás, amely egész életén és munkáján áthúzódik : természete szerint gyengéd, szelíd természetű, érzékeny lelkű ember, akiben azonban erősen kifejlett lelkiismeretesség volt «a szívet és a veséket vizsgáló Isten» mindentudásának átérzése miatt. És ezt az embert hívta meg Jahve, hogy egy

teljesen elvakult nemzedéknek és tehetségtelen vezetőinek az Isten utoljára felkinált békejobbjáról szóljon és a visszautasítás után hirdesse a szörnyű ítéletet. A próféta teljesíti feladatát ; de ez finom lelkének súlyos lelki harcokba kerül, amelyeknek nyomait lépten-nyomon feltekinthetjük könyvében. Szereti hazáját és mégis romlását kell hirdetnie. Ezzel kiteszi magát számtalan üldöztetésnek, ami nagyon fájt neki. Megindítóan könyörög pl. Sedeciasnak, mikor az ostrom alatt a börtönből hivatja, hogy szabadítsa ki, de azért mégis azt jósolja, amit Jahve parancsol : a pusztulást. Kitétte magát annak, hogy hazaárulónak, az ellenséghez szítónak tartották, hogy elveszítette népszerűségét. Lelki nagyságában magára marad, holott vágyakozik megértő szeretet után ; le kell mondania a házasságról, távol kell maradnia víg társaságtól, de viszont gyászának sem engedhet szabad folyást, holott a könyörület, szánakozás könyvének sok lapján megérzik. Folytonos rémes víziók gyötrik : patakokban ömlő vért lát, csatazajt, kürt-harsogást hall, holttestek hevernek előtte garmadában, tűzvészt, füstölgő romokat, pestist lát és ezt kell neki a sokszor újjongó, reménykedő emberekkel közölni. Nem csoda, ha Jeremiás műve mutatja, hogy mennyire az ima embere volt : Népeinek bűnei, saját szenvedései, bűnbánatra készítetik és arra kéri Istent, hogy mégse büntesse meg az ő népét. Istenhez való viszonya bensőségesen mély, sokszor misztikus magaslatokra emelkedik. Egyéniségének megfelelően jámborsága erősen szubjektív, öntudatosan reflektáló. Túlzás azonban, ha a régi prófétákkal szembe állítják, mint akiknek Istennel való érintkezése öntudatlan, alig sejtett és vele a prófétai lelkiségnek új korszakát nyitják meg, mint H. W. Hertzberg tette.

A könyv elárulja a nagy *prófétai népszónok* tehetségét is. A mű jórészt beszédgyűjtemény, amelyet mély komolyság jellemez. A jövő képének legsötétebb színekkel

való festésébe csak elvétve csillan bele egy reménysugár, elsősorban a messiási kor eljövételének vigasztaló képei : a messiási kor boldogsága (3, 14—18 ; 23, 1—8 ; 30, 8), a Messiás személye (23, 5 ; 30, 8 k.) az új és örök szövetség (31, 31—40), az ószövetségi papság megszűnése (33, 14—26). Népszónokra vall nyelve is, amely nem oly költői erejű, mint Izajásé ; már aramaizmusok is találhatók benne. Viszont tagadhatatlanul népszerűen és szemléletesen beszél. Jellemző jeremiási képek : a romlott nő olyan, mint az út mentén leselkedő arab ; az ellenség : a bozótból előtörő oroszlán, az ország egyik szélétől másikig öldöső kard avagy halász, aki minden halat összefogdos, vadász, aki minden vadat felhajt ; a meg nem térő nép olyan, mint a feketén maradó néger, a tarkán maradó párduc ; a megváltottak lelke jól öntözött kert. Megszemélyesítések : Egyiptom vaskohó, Dávid háza Libanon-hegycsúcs, Babel bögöly. A természet tárgyai mellett aposztrofálja az «Úr kardját» (47, 6), hogy meddig fog még pusztítani. Beszédei prózában vannak meg, mivel legtöbbször ugyanaz a téma : bűn, büntetés és mert négy évtizeden át mondott beszédek gyűjtött össze, nem csoda, hogy ismétlések, sokszor ugyanazon fordulatok találhatók benne és hogy bizonyos fokú egyhangúság nem tagadható nála.

Jeremiásnak nemcsak prózája emelkedik néha költői magasságra, hanem sok részlete kimondottan költői. Ezekben Jeremiást mint lírai *költőt* ismerjük meg. Lírája erősen szubjektív, őszintén, sokszor naivan tárja fel lelkét. Ezek a lírai kitörések többször jövődölései közé vannak beleszöve, mikor a vázolt szörnyűségek megragadják lelkét. Így pl. a skythák jötteinek (625) leírása közben egyszer csak felkiált (4, 19—21) :

A szívem ! . . . A szívem ! . . . De félek ! . . .
Megreszket a lélek mélységin a húr,
Nyugtalanul !

Kürtök szava zeng!...
 Zajló csatarend!...
 Szétzúzva, letörve, mi ép volt!
 Rabigába verődik az ország!
 Egy pillanat s kunyhóim veszve mind,
 Egy moccanás s nincs sátram énnem!
 Hát meddig emésztnék a harc lobogói
 S csatatűzbe riasztanak a harsonák?!

Jeremiást mint *történetíró*t is kell értékelnünk; műve Juda országának utolsó éveiről szóló elsőrangú történeti forrás, hiszen a közéletben fontos szerepet betöltő próféta mindent maga tapasztalt, amiről szól. Történeti hitelességét ezért nem is szokták kétségbevonni.

Példaképen igazolta ismét egy újabban feldolgozott babilóni cseréptábla (Bibl. 7 [1926] 229 k.) amely az 587 utáni évekből való és a kir. főtisztviselőket sorolja fel. Első helyen mint fővezér Nabu-zer-i-dinam szerepel (Jer 39, 10. 11. 13, Nabuzardan), «Akkad mágnásai» közt második helyen Nergal-šarri-ušur, ki az amelu Sinmagir (= S.-ből való ember) címet kapja és ez azonos Nergalšarešer-rel, aki Jeremiásnál is (39, 3. 13) samgar melléknévvel bír.

c) Jeremiás könyvének keletkezése.

Jeremiás kezdetben nem gondolt arra, hogy szónoki működését és sorsát írásban is megörökítse. 605-ben (36, 1) kap Istentől parancsot húsz év alatt mondott beszédei kiadására. Az újabb kiadásba még sok más beszédet is belevett (36, 32). Ebből nyilvánvaló, hogy a próféta már azelőtt is röviden feljegyezte beszédeit.

A könyv kiadásánál Baruch működik közre; Jeremiás neki diktálta könyvét. Sokan felvetették a kérdést, hogy Baruch szerepe nem volt-e nagyobb az egyszerű leíróénál. C. H. Cornill szerint pl. (Komm. XLIII) azok a történeti részek, melyekben a próféta 3-ik személyben szerepel, egy Baruch-készítette Jeremiás-életrajzból valók.

Baruch valószínűleg maga is fűzött jeremiási beszédeket a könyvhöz. Az a tény, hogy a LXX szövege rövidebb kb. 2700 szóval a masorethánál, legjobban úgy érthető meg, (F. C. Movers és mások szerint), hogy a próféta a már említett 2. kiadás után még egyszer átdolgozta művét. Ha ezáltal megrövidítette, akkor a masoretha-szöveg a 2., a LXX a 3. kiadás. Ha bővítette, akkor a LXX a 2. és a masoretha a 3. kiadás. Bizonyos, hogy mindkét szöveg autentikus.

Irodalomkritikai szempontból nem foglalkoznak annyit Jeremiással, mint pl. Izajással. A racionalizmus közmegegyezése kisebb részleteken kívül (pl. šabbāth-perikópa 17, 19—27) csak 50—51-et (Bábel elleni jóslat) tartja Babilón pusztulása után keletkezettnek, de csupán az ex eventu jövődölés helytelen kritériuma alapján. Egyesek tovább mennek: B. Duhm nézete, mely szerint a könyvnek legfőljebb $\frac{1}{5}$ -e származik Jeremiástól, tévedésen alapul, mert csak a ritmikus részeket tartja eredetieknek. Többen a pogányok elleni jövődölések (46—51) hitelességét tagadják, mert szerintük Jeremiás *csak* népéhez szólt (újabbán pl. P. Volz, Komm. 374, 560 körül keletkezettnek mondja). Ez is persze csak racionalista előítélet.

d) *Baruch könyve.*

Jeremiás könyvének függeléke Baruchnak, a próféta hű titkárának könyvecskéje.

A történeti bevezetés (1, 1—9) szerint Baruch Babilóniában él fogságba hurcolt honfitársai között. A fogságban levők a Palesztinában maradtakhoz pénzt és egy levelet küldenek (1, 10—3, 8), amelyben egy hosszú bűnvallomás van. 3, 9—5, 9 Baruchnak a fogságban mondott vigasztaló beszédeit tartalmazza. A könyv függeléke (6. fej. A LXX-ban közbe van iktatva a Siralmak könyve) Jeremiásnak egy levele, melyben a babilóni bálványimádástól óvja a száműzetésben élőket.

A könyv eredetileg benn volt a zsidó kánonban, mint a LXX tanusítja; a ma már nem létező héber eredetiből fordította még Theodotion. Hogy a könyv 1—5. fejezete Baruchtól származik, a levél (6) pedig Jeremiástól, biztos érvek alapján nem tagadható.

4. Ezekiel próféta könyve.

a) *Ezekiel élete és kora.*

Jehezkél (LXX Ἰεζεκιήλ, Vulg. Ezechiel) próféta nevének jelentése: «megerősít az Isten». Sokat hangoztatja, hogy Isten végrehajtva a büntetést, megtartja szavát, nem engedi egészen elveszni népét és előkészíti benne a megváltást. Ezekiel így «az isteni hűség prófétája».

Ezekiel 622-ben született (v. ö. 1, 1) Jeruzsálemben, papi családból, atyja, Buzi, pap volt. A második deportációnál, 597-ben, Babilóniába került és a Chobar folyó (a Kabaru-Eufrát-csatorna) melletti Tell Abibban lakott. A nagy próféták közül az ő életéről tudunk legkevesebbet. Felesége a száműzetés 9. évében hal meg; gyermekeiről nem hallunk semmit. Tell Abibban és környékén nagyszámú számkivetett judéai lakott. Helyzetük nem volt épen sanyarú; a babilóni állam nem rabszolgáknak hurcolta el őket, hanem telepésekné. Bár nagyobb mozgásszabadságuk nem volt, mégis szabadok voltak. Földet kaptak, házakat építettek, kerteket plántáltak, kereskedelmet űztek, sokan jómódra juthattak közülük. Megvoltak véneik, akik bíraskodtak ügyeikben, papok működtek köztük, mint a törvény fanitói. A hangulat kezdetben nagyon is bizakodó volt közöttük, meg voltak győződve, hogy az újbabilóni uralom nemsokára összeomlik és így az akkor még meglevő zsidó államba visszatérhetnek, amellyel élénk összeköttetésben maradtak.

Ezen állapotok között hívta meg Isten fenséges vízióval Ezekielprófétának száműzetése 5. évében, 593-ban. *Feladata* kettős volt.: 593—587 közt ugyanaz volt, mint Jeremiásé

az otthon maradtak között. Neki is küzdenie kellett egyrészt az etikai fronton, mint Jeremiásnak: ostromoznia a fogságban élők tovább is megtartott bűnös kihágásait, a bálványimádásra amúgyis hajló nemzedéket óvni a teljesen pogány környezet káros hatásaitól. Isten büntetését saját bűneik gyümölcének mondja azokkal szemben, akik atyáik hibáinak tulajdonították azt (individuális megtorlás eszméje). Másrészt a theokratikus fronton is Jeremiáséhoz hasonló hévvel harcol: a vakmerő bizakodás ellen, hogy Jahve az ő városát és népét nem engedheti elpusztulni és hogy a fogságnak is egy-két év múlva vége lesz. Ezért a város csakhamar bekövetkező teljes romlását hirdeti.

A város a lángok martaléka lett; a nép nagy része Babilóniába került. Ezekielnek ezért 587-től kezdve feladata megváltozik: a jövővel vigasztaló prófétává lesz, aki népének megtérését munkálja és a jobb jövő képeit tárja szeme elé, amelynek csúcspontja az új theokratia, a Messiás birodalma lesz.

Ezekiel munkája nem maradt minden eredmény nélkül. A vallásos élet elmélyült: a város romlása után csakhamar bőjttel ülik meg az ostrom és a bevétel napjait (Zak. 7, 3—5) Jeruzsálem felé fordult arccal imádkoznak (Dán. 6, 10); bűneiket megindítóan megvallják (Bar. 1, 10—3, 8) és kíváncsoknak vissza a szent városba, mint a fogság idejéből származó zsoltárok mutatják.

Ezekiel valószínűleg nem hagyta el többé Tell Abibot. Utolsó határozott időhöz kötött kinyilatkoztatását (29, 17) 571-ben nyerte, ettől kezdve nem szerepel többet. A zsidó hagyomány (Ps. Epiphanius, de vitis proph. 9) szerint vértanuhalált halt: a zsidók, mivel bálványimádásukat kifogásolta, ló farkára kötötték.

b) *Jellemzés.*

Ezekiel könyvének szerkezete az Izajás- (első rész) és Jeremiás-féle sémát követi. A könyv a próféta kettős feladata szerint két részre oszlik, amelyeket a pogányok elleni jövendölések választanak el egymástól.

A *bevezetés* (1, 1—3, 15) a próféta meghívását mondja el. Az *első rész* (3, 16—24, 27) a Jeruzsálem és a nép elleni fenyegető tartalmú és bűnostorozó beszédek gyűjteménye az 593—587 közötti időkből. A *második rész* (25—32) hét pogány nép (Ammon, Moab, Edom, Philisthaea, Tyros, Sidon, Egyiptom) elleni jóvendöléseket tartalmaz. Ennek is részben vigasztaló célzata van. A *harmadik rész* (33—48) az 587—571 közötti időkből származó vigasztaló beszédeknek és látomásoknak gyűjteménye.

Ezekiel értékelése nagyon különböző. Míg a konzervatív szárny őt is nagy embernek tartja, a szélső racionalizmus (különösen Duhm és Marti követői) eléggé leszólja. Ez méltánytalan eljárás, mert Ezekiel egyénisége mint lelkipásztor, népszónok, író és misztikus egyaránt teljes tiszteletet érdemel.

Ezekiel, mint műve mutatja, igazi *lelkipásztori* egyéniség. Az aktív politikába nem avatkozhatott be, otthon Jeremiás, a fogságban Dániel volt erre a célra kiszemelve. Alkalmas is volt erre a hivatalra: papi gondolkodása, jellemeszilárdsága, hajthatatlan akaratereje megadják neki a bátorságot, hogy korának hibáival szembeszálljon. A gyakorlati élet talaján marad és éles szeme észreveszi a hibák orvosságát. Könyörületes szívé a vétkezők gyarlósága iránt, imádkozik értük.

Lelkipásztori működésének legfőbb eszköze a *szónoki* tevékenység. A szélső racionalizmus szembeállította a régiekkel, Amossal, Ozeással, Izajással és írástudónak, íróasztalprófétának mondotta. Ám ő is *népszónok*, aki tanít, korhol, fenyeget és vigasztal. Szónoki ereje néha Izajását is túlszárnyalja, beszédei sokszor megrázóan komolyak. Nagyon meg van győződve a szemléltetés eszközeinek fontosságáról. Ezért bővelkednek nála az erősen realiztikus képek és allegóriák (16; 23; 27; 34), továbbá a gyakori megszemélyesítések: Bábel a nagyság, Assúr a terebélyes, árnyatadó libanoni cédrus, Egyip-

tom krokodilus, Jeruzsálam «Dél erdeje», Tyros szép hajó, Dávid dinasztíája oroszlánkölyök, szőlőtő; a zsidók bárányok, rossz vezetőik kosok, az Úr pásztoruk; aposztrofálja Izrael hegyeit, völgyeit (pl. 6, 3). Az egyszerűbb nép előtt nagyon hatásos prófétai szemléltető eszközt: a jelképes cselekedeteket, ő használja fel leggyakrabban. Így pl. Sedecias jövődó sorsát úgy szemlélteti, hogy éjjel menekül, áttör egy agyagfalat, viteti magát másokkal (12, 3—7; más cselekedetek 4, 1—5, 4; 21; 24, 3—5, 15—17; 37, 15—20).

Ezekielt mint *író*t is becsülni lehet. *Stílusa* kevésbé választékos, mint Izajásé. Nagyon hajlik a miniatűr-festésre: leírásai, még ha pusztá szimbolumokról, vagy allegóriáról van is csak szó, aprólékosan részletezők és ez néha túlerheltebbé teszi. Sokszor nem lehet a határvonalat megvonni a lényeges és csupán díszül szolgáló elemek között, ezért Ezekiel könyvének értelmezése nem mindig könnyű. Növeli ezt a masoretha Ezekiel-szöveg elég nagy romlása is, melynek egyik oka épen az eredeti homályosság. *Nyelve* nem klasszikus, nagyon sok benne az aramaizmus, hiszen a fogság alatt kezdtek áttérni erre a nyelvre; babilóni kölcsönszavak is akadnak benne (F. Delitzsch szerint). Nyelvében sok az eredetiség, sok sajátos szót használ. A mű olvasott, *tudós* embernek mutatja Ezekielt, aki nagyon jól ismeri a törvényt, a földrajzot (1. 27; 31; 38; 39), korának műveltségét (drágakövek 28, 13, ruhaszövetek 16, 10—18, építészet 40.—48.). A föníciai kereskedelem leírása a legjobb, amely az ókorból reánk maradt (27, 12—29). Az ezekieli *verselés* kérdése még felderítetlen; ha tulajdonképeni költeményt (elégiát) közöl, felhívja rá a figyelmet.

Ezekiel a próféták között a legnagyobb *misztikus*, értve ezen a misztika külső megjelenési módjait és azt a tényt, hogy őbenne legnagyobb a misztikus jelenségek reflexív megfigyelése, ami még a különben szubjektív

Jeremiásnál is hiányzik. Valóban ő szól legtöbbet hivatásáról és kinyilatkoztatásairól. Mint Nagy Szent Teréziánál, ez talán nagy műveltségére vezethető vissza. Ezekiel igazi *vizionárius*. Minden prófétánál megvan ez a misztikus jelenség, de a látomások egyiknél sem oly hosszasak, mint nála: az inauguráció (I, 1—3, 14), a négy csodálatos élőlény és Isten dicsősége; ezt a víziót többször látta; a jeruzsálemi bálványimádás víziója (8—11); a halottak feltámadásának látomása (37); a jövő templomának víziója (40—48). Víziói, amelyekben Isten részéssíti, fenségesek; sok vonásukban valószerűtlenek, még elképzelni is nehéz, hogy mit láthatott a próféta, pl. 8, 2: «Láttam és íme előtttem állott valami, mint egy férfi alakja; attól, ami csípőhöz hasonlított, lefelé olyan volt, mint a tűz, csípőjétől felfelé olyan volt, mint a fénysugár, olyan, mint az elektron ragyogása». Az egész könyv, ha nem látomásról van szó, végig audició formájába van beágyazva, még a beszédek is. Megvan Ezekielnél az *extázis* is, különösen 3, 15 tanuskodik erről (a próféta hét napig megmerevedve fekszik). Klostermann óta a mindent tisztára természetes úton magyarázó szélső racionalizmus e bénulási jelenségekben katalapsiát látott, holott ez tudatszegénységgel jár, Ezekielnél ellenben a legnagyobb tudatfelfokozást tapasztalhatjuk; itt tehát csak extázisról lehet szó.

Két racionalista jelszónak valódi értékével kell még foglalkozni: méltán viseli-e Ezekiel az apokalyptika és a judaizmus atyja nevet.

Az *apokalyptika atyja* nevet azért kapta, mert állítólag ő szól először részletesen víziókban és allegorikus formákban a világ végén történő dolgokról (eschatologia), a Messiás országáról, amely szintén «a napok végén» következik be (a Messiás = «Dávid», a jó pásztör 34, 23—31; 37, 24; a Messiás-király 37, 24; boldog birodalma 11, 17—20; örök szövetség 16, 60—63; a Messiás orszá-

gát az új templom és ország népében szimbolizálja : 40—48). A racionalizmus szerint nem is igazi próféta már. Őt követték azután a bibliai apokalyptikusok, elsősorban Dániel és az apokryph apokalypsisek írói a Kr. e. II. századtól kezdve. Nem szabad feledni, hogy Ezekiel elődeinél is vannak már eschatológikus vonások ; ide tartozik mindenekelőtt Iz. 24—27, amelyet a szélső irányzat (Duhm-Marti) épen azért önkényesen a Makkabeus-korba utal. L. Dürr alapos tanulmánya kimutatta, hogy bár Ezekiel époly próféta, mint elődei, mégis bizonyos szempontból választóvonal, amely után az apokalyptikus jellegű kinyilatkoztatások elkezdődnek (Die Stellung des Pr. Ez. in der isr.-jüd. Apokalyptik, Münst., 1923).

A *judaizmus atyja* cím még kevésbbé illeti meg Ezekielt, mert ez az elnevezés szervesen összefügg a racionalizmus Pentateuchus-kritikai elméletével. A kérdésnek rituális és etikai oldala van. *Rituális* szempontból a 40—48. fejezet jön tekintetbe : ezekben ugyanis az újonnan építendő templomot oly részletességgel írja le, hogy annak alapján rekonstruálni lehet, hasonló részletességgel írja le az új templomban végbemenő istentiszteletet. Az új templom és liturgiája azonban erősen eltér az általunk mózesinek vallottól, amely a papi kódexben és a szentségi törvényben (*P* és *H*) van kifejezve. A Wellhausen-féle iskola ezt úgy magyarázta, hogy a próféta, nem ismerve az akkor még meg nem lévő *P*-t és *H*-t, törvényhozó programmot akart nyújtani, amely azonban az exuláns papi köröknek nem tetszett és ezért 6—7 évtizeddel később megalkották *P*-t és *H*-t, részben Ezekiel nyomán, amint a próféta és különösen *H* nyelvének hasonlósága is mutatja.

Az állítás nemcsak azzal dől meg, hogy a Pent. mózesi eredete kétségtelen, hanem Ezekiel szempontjából önállóan is megdönthető (Sánda, Moses 218—220). Ezekiel ugyanis *Bb*-t és *D*-t sem említi, pedig akkor már a Pent.-kritika sze-

rint is megvoltak: tehát *P* és *H* állítólagos nem ismerése sem bizonyítja, hogy nem voltak még meg Ezekiel korában. Ez. 40—48. fejezete mint egy írott rituálé első indítványa túlságosan hiányos volna. Ami pedig azt illeti, hogy *P* és *H* részben Ezekielt tételezik fel, a dolog épen fordítva áll; Ezekiel tételezi fel hallgatólagosan ezeket. Pl. 44, 7 idegenek vannak templomi szolgálatra alkalmazva és ezért feddi a zsidókat, holott erre vonatkozó tilalom *nála* nincs, van ellenben *P*-ben (Num. 18, 3 k.). A nyelvi hasonlóság pedig onnan van, mert Ezekiel olvasta *H*-t, nem pedig megfordítva.

Ezekiel a 40—48. fejezetben nem akart programmot adni. Az egész, amint kifejezetten mondja is: vizió, amely az újszövetséget szimbolizálja. A szimbolizmus teszi érthetővé a vizió egyes nyilvánvaló valószerűtlenségeit (templomi forrás 47, 1—12; az ország új szétosztása a nem létező 12 törzs közt 47, 13—48, 35). A részletező aprólékoság díszlet és ezekeli tulajdonság.

Ethikai szempontból a judaizmus atyjának mondták, mert állítólag ő az első, aki a pusztá külsőségekre alapított kultuszban látja a vallás lényegét, nem mint a régi próféták, az ethikai követelésekben. Ebben a véleményben benne lappang a racionalista tévedés, hogy a próféták csupán az ethikumot sürgették volna. P. Herzog világosan kimutatta, hogy Ezekielnél az ethikai követelmények nem hiányoznak, mindenekelőtt az individuális felelősség eszméjét sarkítja ki (18), ami pedig ethikai szempontból alapvető jelentőségű. A kultusz helyes végzése végeredményben ethikai aktus, legalább is a prófétáknál; Ezekielnél kissé fokozottabb hangsúlyozást nyer, mert a fogságban erre nagyobb szükség volt, ahol végzése lehetetlenné vált, hogy feledésbe ne merüljön. (Die ethischen Anschauungen des Pr. Ez., Münst., 1923.)

c) Ezekiel könyvének eredete.

A könyvnek egységes volta szembeszökő: az egységes terv és a nyelvi megegyezések nem engednek külön szer-

zőkre gondolni. Ezekieltől származónak tartották az egész könyvet (kivéve Seinecke Kr. e. 164). Ezekiel 571 előtt nem hozhatta a könyvet mai alakjába. Flav. Josephus (Ant. X, 5, 1) szerint Juda ellen két beszédgyűjteményt adott ki Ezekiel, ez a két gyűjtemény most is megvan és semmi sem kényszerít arra, hogy másvalaki (redaktor) végezte volna ezt a munkát, nem maga a próféta. Egyáltalán nem szükséges bizonyos ismétlésekből, újakezdésekből azt következtetni, hogy Ezekiel könyvét erősen átdolgozták (G. Hölscher szerint az V. sz.-ban, még pedig annyira, hogy alig marad valami: Hesekei, *Der Dichter u. d. Buch.* Giessen, 1924). Ezek a próféta redigáló munkájából is származhattak.

5. Dániel próféta könyve.

a) *Dániel élete és kora.*

Dāniel (LXX Δανιήλ) «Isten a bírám», vagy «Isten védője», a világbirodalom fővárosában, Babilónban arra volt kiszemelve, hogy ő legyen ott az igaz Isten hatalmának hirdetője, «az isteni felség prófétája».

Dániel egészen fiatalon került fogságba, az első deportáció alkalmával (604), mivel előkelő, arisztokrata csatából származott. Előkelő származását mutatja a tény is, hogy három más társával együtt udvari szolgálatra (apród) szemelték ki. Ezt egy előkészítő tanfolyam előzte meg (1, 4), mely görög írók szerint három évig szokott tartani. Dániel és társai megtartották a zsidó ételtörvényeket és így, hogy «tisztátalanok» ne legyenek, nem ettek mást, mint főzelékféléket. Dániel ifjú korában mentette meg az ártatlán Zsuzsannát (13), akit a nép két véne el akart csábítani s mivel nem hajlott szavukra, hamis tanuként léptek fel ellene és házasságtörést fogtak reá, aminek a megkövezés volt a büntetése. Dániel rájuk bizonyította a hamis tanuzást és ezért nagy lett honfitársai között a tekintélye. *Nabukodonozor* 2. évében elmondta és megfejtette a csereplábú szobor-

ról látott álmát (2). Ettől kezdve ő és három barátja a királyi udvar főhivatalnokai közé emelkednek. Társai nem imádják az arany bálványszobrot, melyet a Dura síkságon avattak fel és ezért nagy tüzes kemencébe vetik őket, ahonnan azonban élve kerültek ki (3). Nabukodonozornak Dániel megjövendöli örültségét, a király egy ideig zoanthropikus is lesz, füvet legel állat módjára (4). A király haláláig Dániel nagy tekintélye megmarad. 562 után árnyékkirályok váltják fel az újbabilóni birodalom első és utolsó nagy uralkodóját (Evil-Merodach, Neriglissar, Labaši-Marduk, Naboned). Dániel, úgy látszik, visszavonult uralmuk idején, csak közvetlen Baltassar vége előtt szerepel újra.

Baltassar királynak ugyanis egy nagy lakomán megfejti a falon megjelenő titokzatos feliratot: Menē, menē, tekēl, ufarsin: «Megszámlálta Isten királyságodat és végét veti. Megmérrettél mérlegen és könnyűnek találtattál. Országodat felosztják és átadják a médeknek és perzsáknak» (5, 26—28). Baltassart azon éjjel megölték; talán ekkor történt Babilón bevétele is. 539-ben Kyrosnak seregei bevették a várost, miután a médek fölött perzsáival a hegemóniát megszerezte.

Dánielnél Baltassar után egy *méd Darius* (Darjāvēš) nevű király szerepel, aki Dánielt, mivel tilalma ellenére az igaz Istenhez imádkozott, oroszlánok vermébe dobta, de másnap sértetlenül találta. Erre Dániel mellette is a legmagasabb hivatalt töltötte be és így a babilóni uralom alatt szerzett befolyását az azt felváltó perzsa világbirodalomban is megtartotta. Nem ment vissza hazájába, ebben az időben már 70—80 éves lehetett. Még *Kyros* alatt is működik Babilónban, akinek szemléltető módon bizonyította be a bálványimádás haszontalanságát (14. a Bēl-papok leplezésével, akik maguk ették meg a bálvány elé tett ételeket és egy istenként tisztelt kígyó megégetésével). Mikor az udvar intrikáira ez az uralkodó is az oroszlánok közé veti, hét napig marad sértetlenül köztük. Egy *Habakuk* nevű prófétát Babilónba ragad egy pillanat alatt az Úr anyaga, mikor éppen ételt visz az aratóknak és így táplálja Dánielt. Haláláról semmit sem tudunk, sírját Susában mutogatják.

Dániel *feladata* kettős volt. Először a pogány világbiro-

dalmak hatalmasainak kellett kézzelfogható módon bizonyítania, hogy Jahve a világ ura. A keleti népek általános meggyőződése szerint ugyanis a győző népnek istenei is legyőzték a legyőzött isteneit: ebben az esetben tehát mindenki azt hihette, hogy Marduk (Bél) és Nebo legyőzte Jahvet, a zsidók nemzeti istenét. Dániel, a nagy csodatevő, ennek a felfogásnak téves voltát mutatja ki. Isten mindentudását szemlélteti az álomfejtő és jövendölő próféta, Isten mindenható hatalmát mutatja ellenségeinek megalázása (Nabukodonozor őrültsége, Baltassar megöletése) és hű szolgálóinak megmentése még a tüzes kemencéből és az oroszlánok verméből is. A pogány istenek tehetetlenségét nagy bátorsággal bizonyította be Dániel.

Dánielnek hivatása azonban kiterjedt honfitársaira is, akik a fogságban éltek. Ha nem is működhetett köztük, mint kortársa, Ezekiel tette, bizonyos, hogy vigasztalásukra szolgált a nagy államférfiú, ki közülük került ki és bizonyára sokszor pártfogolta ügyeiket a királyi udvarnál. Jövendöléseinek leírásával szintén vigasztalta kortársait és azoknak késő utódait egyaránt.

b) Jellemzés.

Dániel könyvének *szerkezete* nem követi elődeinek példáját. Két részre: történetire és apokalyptikusra oszlik.

Az *első rész* (1—6) Dániel történetét mondja el, amint épen ismertettük. A *második rész* (7—12) apokalypsis, melyben négy víziót közöl. Az első (7) a négy állatról és az Emberfiáról szól. A szárnyas oroszlán = Babilónia; a medve = perzsa birodalom; a leopárd = N. Sándor hellenista birodalma; egy tízszarvú, vasfogú és farkarmú állat = a római birodalom. Ekkor jön el az Ember fia (= Messiás), kinek minden hatalmat átad az «Idős» (Isten). — A második vízióban (8) egy kost (= a perzsa birodalom) megtámad és legyőz egy bakkecske (= hellenista világbirodalom), amelynek fejéből négy szarv (= a diadochok négy országa) nő ki, az egyik szarvon egy kisebb szarv keletkezik (= IV. Antiochos Epiphanes), aki üldözi a zsidókat. — A harmadik vízióban (9) Dániel imádkozik, hogy népe visszatérhessen

hazájába, ekkor Gábiel angyal megjelenik és elmondja neki a 70 «hét»-ről szóló híres jövődölést a Messiás eljövételéről. A negyedik vizió (10—12) : Dániel a Tigris partján látja, hogy hogyan bukik el a perzsa világbirodalom, hogyan váltja fel a négy részre oszló görög és hogyan küzd egymással Dél királya (= Ptolemaiosok) Észak királyával (= Seleukidák). Egy északi király (Antiochos) üldözi a zsidókat, meggyalázza a templomot, sokan hűtlenek lesznek vallásukhoz. Mihály arkangyal megsegíti a népet. — A *függelék* (13—14) Zsuzsannáról, Bel papjairól és a megölt kigyóról szól; a történeti részhez tartozik.

Dániel könyvében eléggé megnyilvánul a próféta *egyénisége* is. Jellemének fővonásai : mély hit, ethikailag megalapozott törvénytisztelet, jellemsszilárdság. Mély *hit-tel* fogja fel Istent. Amennyire meg van győződve a bálványimádás hiábavalóságáról, annyira átérzi és érezteti, hogy Isten az egész világnak ura. Az összes próféták között neki van a leguniverzalisztikusabb istenfogalma ; az egész világ prófétája ő, látókörében nincs a zsidó nép előtérben. Ezt mutatják a dánieli istennevek is : «az ég királya», «az ég», «az ég Istene», «a magasságbeli», «az idős» («soknapú»). Próféta elődei a nemzetek sorsának intézésében elsősorban a büntető Isten kezét keresték, Dániel hangsúlyozza, hogy a világ fölötti uralom annak kezébe kerül, akinek Isten azt adni akarja. *Ethikájának* feltűnő vonásai a gondviselésbe vetett bizalom, amint pl. megnyilvánul az oroszlánok vermében, mikor Habakuk által táplálja őt Isten : «Gondoltál tehát reám, Istenem, nem hagyod el azokat, akik szeretnek Téged» (14, 37). Alázatossága elismeri és kifejezésre juttatja, hogy bölcsesége Istentől van. Zsuzsanna története a tisztaság és kötelességteljesítés dicsérete. Megható Dániel törvénytisztelete (az ételtörvények megtartása), bőjtől, háromszor naponta imádkozik, elmélkedve olvassa a szent könyveket. *Jellemsszilárdságáról* tanuskodik, hogy kétszer kerül életveszedelembe miatta ; bátran megmondja Nabukodono.

zornak jövődő megőrlését ; ugyanolyan bátran veti Baltassar szemére hibáit és jövődöli meg romlását.

Dániel próféta, de másképen mint elődei. Köztük és közte Ezekiel szerepel mint összekötő, aki még szónok volt, de már erős nála az apokalyptikus elem. Dániel már nem szónok, hanem csupán történetíró és apokalyptikus.

A *történetírást* minden prófétaí könyv, csak mellékesen, a jövődölések miatt használja fel : vagy keretet szolgáltat nekik (pl. Iz. 7), vagy pedig beteljesülésüket illusztrálja (pl. Jer. 39 ; 52). Dániel a régi, még prófétaí könyveket ki nem adó, elődök (XI—VIII. sz.) nyomára tér vissza : a célzatos, de önálló történetíráshoz. Így történeti részei (1—6 ; 13 ; 14) hasonlítanak is azokhoz a csodát kedvelő prófétaí elbeszélésekhez, melyeket a régi prófétaí történetirodalomból a Királyok könyve tartott fönn (l. fönn 88. és 130. l.). Dániel történeteinek célzata nyilvánvaló : be akarja mutatni az író az igaz Isten abszolút hatalmát és a pogány istenek teljes tehetetlenségét ; másodlagos célzata annak illusztrálása, hogyan segíti meg Isten azokat, akik hűek maradnak Hozzá (Zsuzsánna, a három ifjú a tüzes kemencében, Dániel az oroszánok vermében stb.).

Dániel *apokalyptikus* működésével egyrészt fél akarta világosítani a népet, melynek hazatérése közel állott, hogy a messiási kor a fogság után rögtön nem fog még bekövetkezni, amint azt Dániel elődeinek távlatos képeiből következtethették, mert akárhányszor a fogságból való szabadulás és a Messiás eljövetele hasonlóságuk miatt együtt fordulnak elő. A fogság után még birodalmak buknak el és keletkeznek, míg az örök ország, az Egyház, el fog jönni. Másrészt az apokalyptikus vízióknak elő kellett a népet készíteni a nemsokára bekövetkező hellenizmus veszélyeire, valamint a vallásüldözésekre, amelyekben kétségtelenül nagy vigaszt nyújtott Dániel könyve. —

Apokalyptikájában szerepelnek a pogány népek, de míg Dániel elődei inkább csak a büntetés szempontjából foglalkoznak az egyes népekkel, nála már az egymásután, a világtörténelmi összefüggés gondolata van meg (hogyan váltja fel egyik birodalom a másikat, hogyan van meg bennük az Istennel való szembehelyezkedés). Minden vizióban foglalkozik továbbá a Messiással (2, 44 k.: kis kő, amelyből nagy hegy lesz; 7, az Ember fia; a többiben a Messiás országa szerepel). Dániel számokat is közöl. A Messiás Jeruzsálem felépítéséről számítva a 70. (év) hétben fog meghalni (9, 24—27). Bár a jövődőlés fordításában és értelmezésében a vélemények eltérők, ha a kiindulópontot az Ezdrás-Nehemiás-féle városépítő tevékenység első évétől, 458-tól számítjuk, 69 (év)hét (483 év) Kr. u. 25-be utal. A 70. (év) hétben a Messiást megölik: ez Kr. u. 25—32. Valóban 30-ban halt meg Krisztus Urunk.

Dániel *stílusa* az egyszerűen elbeszélő részletekben élénk, mozgalmas. Lélektanilag éles megfigyelései vannak. Imádságai áhitattól izzó lélekből fakadnak; leírásai festményekhez hasonlíthatók. Viziói fenségesek; apokalyptikus stílusa azonban Ezekiel részletező hajlamától ment, általában szűkszavúbb, de minden kifejezése egy-egy ecsetvonást jelent. *Nyelve* külön figyelmet érdemel: az egyetlen szentírási könyv, melyben mindhárom bibliai nyelv szóhoz jut. A könyv nyelve ugyanis aramaizáló héber. Egy részlet azonban arám nyelven van meg: 2, 4b—7, 28; mások görög nyelven maradtak reánk: 3, 24—90 (a három ifjú háladala), 13. (Zsuzsánna), 14. (Bél és a kígyó). Bizonyos, hogy a görög nyelvű részek eredetileg héber vagy arám nyelvűek voltak, mivel azonban a zsidó kánonból kirekesztették őket (deuterokanonikus részek), csak görög fordításban maradtak meg. Az arám rész kérdése még eldöntetlen probléma: hogy talán eredetileg ez is héber nyelvű volt-e és az arám csak fordítás, vagy maga

az író használta-e az arám nyelvet. Mindenesetre a kettős nyelv arra az időre jellemző, mikor a héberről az arámra tért át a zsidó nép: a VI—V. századra, hiszen ez a nyelv-kettősség Ezdrás-Nehemiás könyvében is megvan.

c) *Dániel könyvének hitelessége.*

Dániel könyvének hitelességét két szempontból támadja a racionalizmus: tagadja *írói* és *történeti* hitelességét.

1. Az *írói hitelesség* szempontjából különbséget kell tennünk a történeti (1—6) és az apokalyptikus rész (7—12) között. Az elsőben Dániel ugyanis harmadik személyben szerepel és sehol sincs említve, hogy ő írta ezeket a fejezeteket. A másodikban azonban első személyben szól és az író Dánielnek mondja magát (7, 1. 2; 8, 1. 2; 9, 2; 10, 2; 12, 5). Az első rész tehát származhatott magában véve mástól is, de semmi nem kényszerít ennek feltételezésére.

Manap a racionalizmus táborában, melyhez a legtöbb protestáns (kivéve egy-két régebbi szerzőt: Hengstenberg, Keil, Pusey és újabban R. D. Wilson) és több katolikus (Holzhey, Bayer) csatlakozik, általános vélemény, hogy Dániel könyve a Makkabeusok korában, a Kr. e. II. században készült. Az 1—7. rész a templomnak IV. Antiochos által történt megbecstelenítése előtt (168); ebbe tartoztak valószínűleg a deuterokanonikus 13., 14. részek is; a 8—12. fejezetek 168 után íródtak. Már Porphyrios (†303) felvetette ezt a gondolatot. Ezen nézet szerint a könyv (elsősorban az apokalypsiról 7—12. van szó) nem jóvendölés, hanem közönséges hamisítvány volna, amint ezt az őszinte Duhm nem is restelli kifejezni: «Nekünk természetesen nem tetszik, hogy naiv olvasóit tudatosan megtéveszti, amennyiben elmúlt történetet mint jóvendölést mond el, hogy jobban higgyenek neki». (Die Proph. Isr. 419.) Bár az Egyház

még nem foglalt állást Dániel hitelessége ügyében, nyilvánvaló, hogy a komolyan vett inspiráció-fogalommal az ilyen hamisítvány nem fér meg.

A racionalizmus nem valami alapos érvekre támaszkodik állítása igazolásában. Dániel, ha élt ilyen ember a VI. században, nem tudhatta előre, mi történik Elő-ázsiaiban a VI—II. században ; míg Antiochosról részletesen «jövendöl», a régebben történt dolgokról csak nagy vonásokban szól, tehát a II. században íródott ez az apokalypsis. *Belső* érvként főképen az arám részek (2—7) nyelvét használták fel (Nöldeke és Driver) : nyugati, palesztinai és nem keleti, babilóni arámban íródtak ezek a részek. *Külső* érvként felhozták, hogy a masoretha-bibliában Dániel a «legalsóbb rendű» osztályban, a Kethubimek között és nem a próféták között foglal helyet, továbbá, hogy a II. század első felében író Sirák fia az «atyák dicséretében» (44—50) a nagy emberek között nem említi Dánielt.

A konzervatív irány ezeknél sokkal hathatósabb érveléssel tudja Dániel könyvének írói hitelességét kimutatni. A racionalista előítéletet, hogy a jövendölés nem lehetséges, nem vesszük komolyan.

A *nyelvi* érvre vonatkozóan manap már bizonyos, hogy Dániel arám nyelvű részei nem palesztinai arám dialektusban, hanem a *régi* arám nyelven vannak megírva. Nyelvében, a VI. századhoz méltóan, babilonizmusok és perzsa kölcsönszavak is előfordulnak, ami a II. században érthetetlen jelenség volna.

Dániel arámja *óarám* nyelv : nagyon hasonlított egy VII. századi arám levélhez (Bel-ejir levele, 1921-ben Lidzbarsky közli, Zfk Th 47, [1923] 289) és nem áll távol a még V. századi elephantinei arám papyrusokétól, amelyek nyelvére ugyanolyan joggal lehetne mondani, mint Dániel arámjára, hogy palesztinai. Babilonizmus az arám nyelvű részekben kb. 50 esetben található (babilóni szórend). A perzsa köl-

csönszavak (pl. farṭemīm perzsa frathemō = első; batpag perzsa paiṭibāg = királyi, válogatott étel; sarbālin perzsa šurvar = nadrág; aḥšdarpenin = satrapa stb.) a részben perzsa uralom alatt élő Irónál nem meglepők. Elhibázott dolog volt egyes hangszerek görög neveiből (psantārin — φαλτήριον; kithārōs — κίθαρις, sūmpōnjā — συμφωνία) hellenista korra következtetni, mikor már Dániel előtt egy századdal görög városok Asarhaddon adófizetői voltak.

Hogy Dániel könyve a VI. században Babilónban keletkezett, tehát épen nyelve is bizonyítja, de más, megfontolást érdemlő *belső érvek* is támogatják. Nem tekintve, hogy Ezekiel és Zakariás, vagyis VI. századi próféták állanak apokalyptikus szempontból hozzá legközelebb, nem volna érthető egy Makkabeus-kori hamisítónál, hogy Dánielt és társait a pogány király államférfiúiává teszi meg, hogy bálványnevekkel összetett babilóni neveket (Sidrach, Misach, Abdenago) ad nekik. Nem volna érthető a II. században, mikor elkezddődik a szűkeblű zsidó partikularizmus, Dániel kifejezett univerzalizmusa. Nem volna érthető 4. 27, hol Nabukodonozor azt mondja magáról, hogy ő építette fel «ezt a nagy Bábelt», mert már egy századdal később Herodotos nem tud erről a babilóni emlékekből közismert tényről, hogyan tudta volna tehát egy II. századi zsidó? Végül érthetetlen volna a babilóni színezet, mely a VI. század jegyeit nyomja a könyvre.

Még a klasszikus írók tudtak róla, hogy az asszír-babilóniak neveltették leigázott nemzetek előkelő ifjait a királyi udvar szolgálatára. Az álmoknak nagy jelentőséget tulajdonítottak. A két udvari főtiszt a babilóni emlékek szerint valóban az eunuchok feje és a kincstartó : amil ušur (Dánielnél 1, 11. 16 : melšar, a Vulg. tulajdonnévnek hitte); a testőrgárdatisztnak, mert egyúttal hóhér volt, asszír-babilóni neve : «az ölkök feje» (szóról-szóra ugyanez hivatali címe Dánielnél is 2, 14 : rab ṭabbāhajjā). A király nejei résztvehettek lakomákon (5, 2 k.), de ez nem zsidó, hanem babilóni

szokás volt. A Dánielnél szereplő három halálbüntetés (2, 5; 3, 6; 6, 7. 16) közül a feldarabolást képek mutatják még; tüzes kemencébe vettette pl. Assurbanipal lázadó testvérét, társait pedig oroszlánok vermébe. Feliratok tanúsítják, hogy bálványszobrok avatása (3) zeneszó mellett történt, hogy Dura síksága Babilon mellett volt.

A racionalizmus *külső érvei* nem sokat nyomnak a latban. Sirák fia nem említi Dánielt, de nem szól Ezdrásról sem. A masoretha-bibliában nem a próféták között van, viszont a LXX-ban, mely elvégre régebbi a masorethánál, a próféták között foglal helyet. Flav. Josephus még semmit sem tudott arról, hogy Dániel könyve a II. században keletkezett, szerinte ugyanis megmutatták a könyvet Nagy Sándornak (Ant. XI, 8, 5). Fontos mint *dogmatikus* érv Mt. 24, 15, hol Krisztus Urunk Dán. 9, 27-et idézi, mint Dániel próféta mondását.

A három görög fordításban megmaradt rész dánieli szerzősége együtt áll vagy bukik az egész könyvével, mert semmiben sem térnek el az egész jellegétől. Hogy a Krisztus utáni zsidók miért rekesztették ki kánonjukból e részeket, már nem lehet biztosan tudni.

2. Dániel könyvének *történeti hitelességét* is szokták tagadni. Duhm (412) merész kijelentése szerint «annyit sem tud a szerző Dániel koráról, amennyit egyedül a megmaradt régibb írásokból tudhatott volna».

Nem foglalkozunk bővebben a kizárólag racionalista előítéleten nyugvó felfogással, amely a *csodákon* botráncozik meg. A csodát a helyes bölcséleti alapon épült hit lehetségesnek tartja és így csak azért, mert egy könyv csodákról szól, az még nem veszti el hitelét. Sz. Jeromos Dániel hitéről szólva, felkiált: O incredibilis fidei magnitudo! Bizonyos, hogy Dániel könyve olvasóitól is megköveteli ezt a hitet.

Tudatlansággal leginkább két dologban vádolták a szerzőt: szerepel nála Baltassar nevű király, aki utolsó

volt, holott Nabonēd volt az és egy méd Darius, aki Babilónban uralkodik Kyros előtt, holott ez volt Babilón első uralkodója. A történelem haladása Baltassar dolgában Dániel könyvét fényesen igazolta; «Darius» ügye végérvényesen nincs még tisztázva.

Baltassar (Bēl-šar-ušur) az utolsó babilóni királynak, Nabonēdnak fia volt (Dán. 5, 11 Nabukodonozor «fia» = utóda, az összefüggés és a keleti nyelvszokás szerint). Már régebben is ismerték őt mint habal šarru-t, királyfit, akinek éveit is számították már, az 1876-ban talált hillai szerződés-levelekből, valamint Nabonēd évkönyveiből. A R. P. Dougherty által 1920-ban közzétett erechi (Uruk) okmányokból világosan kitűnik, hogy Bel-šar-ušur Nabonēd társuralkodója volt már öt évvel Babilon bevétele előtt, akinek nevére esküdtek is. Nabonēd Tema-ban elzárkózva élt és nem sokat törődött az államügyekkel. Babilon bevétele-nél Bel-šar-ušur a Kyros-féle hengerpecsét szerint elesett.

A «*méd Darius*» talán II. Ištu-vegu (Astyages, Xenophon szerint Kyaxares) az utolsó méd király, akit Kyros legyőzött, úgyhogy attól kezdve a méd törzsek is perzsa hegemonia alá kerültek. A bukott király Babilónban élt, Kyros a királyoknak kijáró tiszteletet meghagyta neki. Dániel egyszerűen «méd királynak» (= Darjāveš) nevezi. A Theodotion-féle fordításban 13, 65 tényleg Astyages szerepel, mint Kyros elődje. (Zfk Th 47 [1923] 290—2.)

6. A tizenkét próféta könyve.

A Kr. e. II. sz.-ban a terjedelmük miatt «kis» próféták már egy könyvbe voltak összegyűjtve. Tanuskodik erről Sir. 49, 12: «A tizenkét prófétának csontjai sarjadanak nyugvóhelyükön». A görög szentatyák követve a héber šenē āšār (= tizenkettő) elnevezést τὸ δωδεκά-πρόφητον-nak, «a 12 próféta könyvének» mondták a gyűjteményt.

A próféták egymásutánja a masoretha- és a LXX-szövegben némileg eltér egymástól; hogy melyik az

eredetibb, nem állapítható meg. A Vulgata a masoretha szövegét követi.

Masoretha :

1. Ozeás
2. Joel
3. Ámosz
4. Abdiás
5. Jónás
6. Mikeás
7. Nahum
8. Habakuk
9. Szofoniás
10. Aggeus
11. Zakariás
12. Malakiás.

LXX:

1. Ozeás
2. Ámosz
3. Mikeás
4. Joel
5. Abdiás
6. Jónás
7. Nahum.

Mi időrendi sorrendben tárgyaljuk a kis prófétákat, tárgyalásunk végére hagyva azokat, akiknek kora teljes bizonyossággal nem állapítható meg.

a) Az asszír-babilóni kor prófétái.

1. *Ámosz*. 'Amōs (= teherhordó, LXX 'Αμώς, Vulg. Amos) állattenyésztő és fügefauiltetvényes volt (7, 14); a Betlehem melletti Thekoa a szülőfaluja. Isten hívása a prófétai hivatalra a nyáj mellett éri. Bár Judából származott, Izraelben működött, annak romlását hirdette. Utoljára Bethelben lépett fel, ahol a még I. Jeroboámtól felállított aranyborjú kultusza folyt, onnan királyi parancsra Izrael országából kitiltották. I, I szérint Azariás (789—738) judeai és II. Jeroboam (783—743) izraelita király uralma alatt működött. Ez a kor, mint láttuk, mindkét országnak virágkora volt ugyan, de egyúttal az erkölcsi süllyedés is nagy volt bennük. Mivel 8, 9 (szimbolikus céllal) egy napfogyatkozásról ír, valószínű, hogy a 763-iki, egész Előázsiában észlelt napfogyatkozás után írhatta meg könyvecskéjét.

1—2. *bevezetés* Damaskus, Philisthaea, Tyros, Edom, Ammon, Moab, Juda és Izrael országainak »háromszoros, sőt négyszeres bűnéről« és az azt követő isteni büntetésről szól. A 2. rész (3—6) három beszéd (3 ; 4 ; 5—6) »Halljátok a szót« kezdettel az északi ország ellen. A 3. rész (7—9) öt szimbolikus látomást tartalmaz (a sáskaraj ; az óceánt kiszárító tűz ; a fal dűledézését megállapító mérőőn ; a gyümölcsös kosár (kelüb kajsz, kēs = vég ; szójáték) ; az oltárnál álló és a büntetést kihirdető Jahve).

Ámosz és kortársa Ozeás, Jahve prófétái voltak, akik, akárcsak egy századdal előttük Illés és Elizeus, az ő tiszteletét sürgették. A monotheizmus harcosai ; az igazságosság, könyörületesség, felebaráti szeretet ethikai értékeit hangoztatják, anélkül azonban, hogy ezen eszmék megteremtői volnának, hiszen ismeretüket feltételezik. Ámosz jelszava, amelyet könyvének élére állít (1, 2), a büntetés hirdetése :

És akkoron Sionból Jahvé üvöltve szólal :

Remegve küldi szerte megdördült zengzetét

A Város ; perzselő tűz gyászt mér az ifjú rétre

S Kármel kies csúcsán is kopár falak merednek.

»Jahve napjának« (5, 18) hirdetője ; sok próféta foglalkozik utána még ezzel a nappal. A prófétai távlatban egyetlen nap ez, amelyen a nép megbűnhődik, de a pogány népek is, és amely a Messiás országának és a világ végének eljövetelével kapcsolódik.

Ámosz könyve végig költemény (leszámítva 7, 10—15). A strófák többhelyütt világosan megkülönböztethetők. Nagy, őseredeti költői zseni és szenvedélyes temperamentum látszik meg e költeményeken. Nyelvének ereje eredeti ; a fokozás, kontrasztthatás, a költői eszközök használata félig öntudatlan művészet nála.

2. *Ozeás*. Hōšēa (= »Jahve megment«, LXX Ὠσηέ, Vulg. Osee), Beēri fia, Izraelben élt, annak királya »a mi királyunk« (7, 5). 734 előtt írt, mert Galaad még Izraelé

(6, 8 ; 12, 11), holott 734-ben IV. Tiglath-Pilezar elfoglalta. II. Jeroboám utolsó éveiben már működött, a halálát (743) követő trónvillongásokat is megérte még (7, 7).

A mű *1. része* (1—3.) egy érdekes szimbolikus cselekedet elbeszélése. A prófétának el kell vennie egy kéjnt. Három gyermeke születik, kiknek a próféta szimbolikus neveket ad (Jizre'el «Isten magot vet el»; «Könyörület nélkül»; «Nem az én népem»). A nő megszökik tőle és mással él együtt, de vissza kell váltania ; bezárja otthon és meg kell neki bocsátania. Ez a választott nép sorsa ; az ismeretes «jegyes»-allegoria (l. fönt 183. l.) alapja az egésznek. — A *2. rész* (4.—14.) a próféta szónoklatainak gyűjteménye : 4—8 a bűnökről, 9—13 a büntetésről, 14 a büntetés végéről szól.

Az 1—3. fej. prózai, a többi költői formában írta meg. Ozeás Ámosznál szelídebb természetű ; a nála is előforduló szenvedélyesebb részeket nem a felháborodás, hanem a mély sülyedés és a jövő büntetése fölött töprengő fájdalom adja ajkára. A költői képeket egymásra halmozza ; érzelmeinek sokszor érzékeny kifejezése meghatja az olvasót. Megkapó nyelvét sokszor gnómaszerű tömörség jellemzi ; akárhányszor merészen szellemes ; néha homályos. Ezen tulajdonságok miatt, nem úgy, mint Ámosz, inkább a műveltebb embereknek szólt. Célkitűzései Ámoszéivel egybeesnek.

3. *Mikeás*. Mikhā[jāh] (= «kicsoda olyan, mint Jahve?», LXX Μιχαίας, Vulg. Michaeas) Joatham, Achaz és Ezechias királyok korában működött Judában, vagyis 738—693 között s így Izajás kortársa volt, ki többször idézi őt (mindenekelőtt Iz. 2, 1—4 idézet Mik. 4, 1—4-ből). Még 693 után, Manasses alatt is élhetett (6, 7 : gyermekáldozatok, mintha erre utalna), akárcsak Izajás. Mőrešet Gath, a Földközi-tenger közelében, szülőfaluja.

Az *1. rész* (1—3) a nép bűneit ostromozza (bálványozás,

elnyomás, erőszak, megvesztegetés, vakmerő bizakodás, hamis próféták). A büntetés az, hogy Sionból romhalmaz lesz. — A 2. rész (4—5) vigasztaló jellegű: a külső ellenségtől való szabadulást távlatosan összekapcsolja a megváltással. 5. 2—5 szerint a Messiás Betlehemben születik. — A 3. rész (6—7) a jelen állapotokra tér vissza; 6. «improperium», melyben Jahve panaszkodik népe hálátlanságára (nagyapóteken is ennek áldolgozása szerepel a liturgiában); 7-ben Sion panaszkodik gyermekei bűneire.

Mikeás könyvét végig költői formában írta. Nyelve klasszikusan tiszta; verselése, gondolatritmusai változtatottak. Sok helynév szerepel nála, úgyhogy a «próféták geográfusa». Szereti a hirtelen átmeneteket: személycseréket, gyors hangulatváltoztatást (pl. fenyegetésből átcsap vigasztalásba). Sokszor pathetikus és drámai, pl. 1, 2—4:

Halljátok véreim, ti elvetettek,
Hallj meg szegény hazám s mi van tebenned :
Jahvé, az Úr, szegődött ellenednek,
Jahvé, az Úr, szentséges templomából !
Nézd ! Már leszállott fénylő trónusáról,
Hegymokon halad s megolvadoznak
A büszke bércek rettentő nyomában.
A völgyek keble meghasadt s elomló,
Mint lány viasz, ha éri tűznek arca
S mélységbe zúdul dörrenő vízárként !

Mikeás ugyanazt hirdette Judában, amit Ámosz és Ozeás Izraelben. Nála azonban kissé jobban kidomborodik a vigasztaló és eschatologikus jelleg. Épen emiatt a racionalizmus, leszámítva az 1—3. fejezetet, már minden részének hitelességét kétségbevonta, mert szerinte a régi próféták csak fenyegetők, romlást hirdető férfiak voltak.

4. *Nahum*. Nahūm (= «vigasztaló», LXX Ναούμ) Elkősből származott, amely talán Judában feküdt (Bet

V. AZ ÓSZÖVETSÉG PRÓFÉTAI IRODALMA 261

Dšibrin). Nō-Amōn pusztulását már említi (3, 8—10), ez a valószínűbb felfogás szerint az egyiptomi Theba (Vulg. Alexandria populorum), amelyet 664-ben dúltak fel Assurbanipal asszír hadai, így tehát 664 után írt a próféta, de még 612 (Ninive bevétele) előtt.

A művecske címe: «Ninivéről szóló mondás, kijelentés» (= maššā, Vulg. onus, teher). Az asszír nagykirályok székhelye, egyúttal az asszír világbirodalomnak és vérszopó uralmuknak reprezentálója: a nagy Ninive bűnei ellen szól és jövőendő rémes pusztulását írja le.

Az 1, 2—11 ábécés akrostichon nyomait mutatja; ezt maga a próféta is írhatta; semmi szükség nincs arra, hogy emiatt másnak tulajdonítsák ezt a kis részt. Nahum a kis próféták között legelső stílusának költői fenségével, melyben a fokozás néha drámai erőre emelkedik, mint mikor a város bevételekor leendő vérfürdőt írja le (3, 1—3):

Jaj neked, vérteli város,
Hol az orv s hazug ajka határos!
Jaj neked, borzalom anyja!
Jaj neked, kapzsi haramja!
Halld! Csattan az ostor!
Halld! Zúg a kerék!
Dobogó csatamének —
Gyors harc-kocsigép!
Soha ily zúduló lovasvihart!...
Cikázik a lándzsa,
Szikrázik a kard,
S garmada holtak
Halma toronylik!

5. *Szofoniás*. Šefanjāh (= «Jahve megtart», LXX Σοφονίας, Vulg. Sophonias), Chusi fia; Judában, talán Jeruzsálemben élt. Josias király (638—608) idejében, még az asszír korszakban működött, de valószínűleg még a deuteronomiumi reform (621) előtt. Családfáját

262 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

Ezechiásig viszi vissza (I, 1), talán a nagy királynak le-származottja.

A könyv három fejezete megannyi beszéd. 1. Juda bűnei-ről szól és szörnyű büntetést helyez kilátásba «Jahve nap-ján». — 2. A pogány népek elleni fenyegető jövődőlés. — 3. Jeruzsálem nem hajlandó abbahagyni bűnös életét, ezért az ítélet biztos. A maradékot azonban, mely szétszóródott, Jahve összegyűjti és Sionban uralkodik majd fölöttük.

Szofoniás ugyanazokat az eszméket hirdette, mint Jeremiás; a nagy próféta működését így részben elő-készítette. Izajás és Ámosz ismerete megérzik rajta. Szereti a szójátékot; gyakorta alkalmazza a *kinā*-verset. Nyelvében még nincsenek aramaizmusok.

6. *Habakuk*. Habakkuk (= «ölelő», LXX Ἀββακούμ, Vulg. Habacuc) élete körülményei ismeretlenek. Szent Jeromos óta sokan a Judából Babilonba ragadott és Dánielt az oroszlánok vermében tápláló Habakukkal azonosították; ez azonban bizonytalan. Kora nem álla-pítható meg teljes pontossággal. Vagy 625—612 között írt, mert az újbabilóni (chaldaeus) nép már szerepel nála (I, 6—9), erről pedig csak Nabopolassar trónralépte óta (625) lehet szó. Az I, 13-ban leírt névtelen «bűnös» akkor az asszír hatalom. Vagy az is lehetséges, hogy a karke-mísi csata után (604) írt, hiszen az asszír hatalom név szerint nincs megnevezve már (van Hoonacker). Sokan indokolatlanul (Sellin, Zwölfr.-buch 332) azon időbe helyezik Habakukot, mikor már Nagy Sándor hadserege önt félelmet egész Előázsiába. Jeremiás már ismeri és több helyen idézi is Hab. I, 6—9-t.

Az I—2. fejezetben kérdi a próféta Jahvetől, meddig tart még az, hogy a «gonosz» elnyeli az igazakat. Isten azt feleli, hogy bízzanak benne, a büntetés nem fog elmaradni. — 3. egy szaggajön, elragadóan mély költemény, amely Jahve-nak a világtörténetben és a természetben megnyilvánuló hatalmát énekli meg.

Habakuk a fenyegető prófétákat mintegy kiegészíti azzal, hogy az Isten iránti bizalmat hangsúlyozza; az igaz legyen állhatatos, tartson ki a gonosszal való küzdelemben. Mivel már a babilóni hatalom szerepel nála, Habakuk már az újbabilóni kor prófétái között foglal helyet. (M. J. Gruenthaner, Bibl. 8[1927]129—60, 257—89.)

b) *A perzsa kor prófétái.*

1. *Aggeus.* Haggaj (= «ünnepi», talán mert a sátoros-ünnepeken született; LXX Ἀγγαῖος, Vulg. Aggaeus) a fogságból 538 után visszatértek között működött Zakariással együtt. A perzsa kor prófétái pontosan datálják írásaikat. Aggeus I. Darius Hystaspes 2. évében, 520-ban lép fel és buzdítja honfitársait, hogy az abbahagyott templomépítést folytassák. Ezd. 6, 14 szerint a próféta működésének eredménye nem maradt el: 515-ben elkészült a zorobábeli templom és felszentelték.

1. A templom továbbépítésére buzdító beszéd. — 2, 1—10 (2. beszéd): az új templom nem lesz oly fényes, mint a régi salomoni, de látni fogja a Messiást, «minden nép áhítottját». — 2, 11—20 (3. beszéd) a törvény külsőséges megtartása ellen szól. — 2, 21—24 (4. beszéd): Zorobábel ivadéka nem hálnak ki, míg a Messiás nem születik meg nemzetségéből.

A könyvecske nincs költői formában írva; egyszerű, néha ritmikus próza, melyet szónoki kérdések tarkítanak. Nyelve aramaizáló.

2. *Zakariás.* Zekharjāh (= «megemlékezik Jahve»; LXX Ζαχαρίας, Vulg. Zacharias), Barachias fia, papi családból (Addo) származik. Aggeus után két hónappal lép fel Jeruzsálemben és mint az, hathatósan buzdítja a népet, hogy tartson ki és építse tovább a templomot. Hogy azonos-e azzal a Zakariással,kiről Krisztus Urunk azt mondta (Mt. 23, 35), hogy megölték a templom és (az udvaron álló égőáldozatok) oltára között, kétséges.

Zakariás könyve három részre oszlik. Az *első rész* (1—6) *nyolc viziót* (éji látomást) tartalmaz az 520. évből. 1) 1, 7—17: a völgy mélyén mirtuszligetek közt lovagló lovasok; tanulság: építsék föl a várost és Juda városait. 2) 1, 18—21: a négy szarv (= ellenség), mely egykor Izrael ellen emelkedett és a négy kovács, aki összezúzta azokat. 3) 2, 1—13: egy ifjú mérőszalaggal körülméri Jeruzsálemet. Nem szabad folytatnia, mert a város akkora lesz, hogy nem fogadják be a falak (a messiási ország univerzalizmusa). 4) 3.: egy angyal megtisztítja az előtte piszkos ruhákban álló főpapot; a főpap előjele annak, hogy a «Sarj» (=emah) el fog jönni. 5) 4.: a hétágú arany lámpatartót látja; két oldalán egy-egy olajfa áll (= a templom és építői, Zorobábel herceg és Josua főpap). 6) 5, 1—4: egy repülő könyvtékercset lát, amelyről a tolvajok és hamisan esküvők elleni átkokat olvas le. 7) 5, 5—11: egy ephát (ürmértéket) lát, melyben egy nő ül: a «gonoszság». Két szárnyas nő elviszi Sennaarba (Babilon). Juda régi bűnei így vannak kiengesztelve. 8) 6, 1—8: két érchegy közül kigördül négy kocsi, amely négyfelé vágat; a népeken bekövetkező ítéletet jelképezik. A vizionárius rész befejezője (6, 9—15) egy szimbolikus cselekedet: a próféta megkoronázza Josua főpapot, annak jelzésére, hogy ebben a templomban a «Sarj» mint király uralkodni fog.

A *második rész* (7—8) *történeli*: a prófétától a babilóni zsidóknak egy küldöttsége megkérdezi, hogy továbbá is megtartsák-e a templom 587-iki lerombolása miatt szokásos böjtöt.

A *harmadik rész* (9—11) a racionalista műszó szerint «Deuterozacharja» pogány (szír, föníciai, filiszteus) népek elleni jövődöléseket tartalmaz.

A *negyedik rész* (12—14) «Trito Zacharja» *apokalypsis*. A Messiás országáról szól, amelyet minden nép megtámad, de legyőzni nem tud; továbbá Jahve ítéletének napjáról.

Az 1—8. fej. prózai, 9—14. költői formában van megírva. Zakariás a kis próféták között a leghosszabb, de talán a leghomályosabb is. A «Deutero- és Trito Zacharját» J. Mede (1653) óta a racionalizmus általában nem

Zakariástól származónak tartja. Korának (Stade óta 1881) elég általánosan a III. századot, a diadochok harcainak idejét tartják. Több szerzőt bizonyító érveik nem perdöntők (v. Hoonacker 657—662), hiszen az 1—8. és 9—14. közötti stíluskülönbségek tartalmi különbségeken alapulnak és viszont tipikusan zakariási kifejezések (pl. «Isten szeme» = gondviselés) mindkét részben előfordulnak.

3. *Malakiás*. Maleākhī («az én küldöttem», eredetileg azonban valószínűleg Malakhīyāh: LXX Μαλαχίας «Jahve küldöttje», Vulg. Malachias), az utolsó a 12 kis próféta között. Korát könyvecskéje elárulja: Jeruzsálemben perzsa helytartó (pehā) van (1, 8), a templom már régen fel van újra építve; ugyanazokat a bűnöket ostromozza, amelyek ellen Ezdrás és Nehemiás küzdött. Ebből az következik, hogy a két nagy reformátor mellett működött az V. század derekán. Sokan az arám targum és Szent Jeromos nyomán azt tartják, hogy Maleākhī nem tulajdonnév, hanem melléknév csupán, és Ezdrás a szerző. Ez kellően nem bizonyítható.

Az 1. rész (1, 1—2, 16) a papok bűnét korholja, akik tisztátalan áldozatot mutatnak be. Bűnhődni fognak és Isten új, egyetlen áldozatot fog elrendelni. Napkelettől napnyugatig minden helyen tiszta ételáldozatot fognak bemutatni (= a szentmiseáldozat 1, 11). Szóvátessi a nép bűneit; leginkább a pogányokkal kötött vegyesházasságokat.—A 2. rész (2, 17—4, 6) az «Úr napjáról» szól, melyet egy hírnök (= Ker. Szent János) előkészít és amely a jókat és a rosszakat szétválasztja.

Malakiás beszédeinek alapgondolatait foglalta össze. Prózában ír, inkább dialektikus, mint költő. Okoskodik, szereti a kérdés-felelet műformáját, nincs meg benne a nagy elődök entuziazmusa, emelkedettsége, általában inkább már a későbbi rabbinisztikus irodalom fejlődés-vonalába esik (Verdunoy).

c) *Bizonytalan korú prófétai művek.*

1. *Abdiás*. Obadijah (= «Jahve szolgálja», LXX Ἀβδίας) műve a kis próféták között a legkisebb: mindössze 21 v.-ből áll. Egy Edom elleni jövendölést tartalmaz, mely azonban minden nép fölött tartandó ítéletnappá szélesedik. Kora nem állapítható meg. 11—14 Jeruzsálem elfoglalásáról szól, amelynél az edomiták is segédkezett nyújtottak. Bár a szent várost a történet folyamán többször elfoglalták, csak két eset jöhet számba: Joram (849—842) alatt Edom fellázadt Juda ellen, az arabok és filiszteusok pedig feldúlták a várost (II. Krón. 21, 8—17). Szó lehetne még az 587-iki katasztrófáról is, amelynél Edom szintén ellenségesen viselkedett (136. Zs.). Jer. 49, 7—22, Abd 1—9-et idézi; legalább is valószínűbb, hogy Jeremiás és nem Abdiás az átvevő fél. Lehetséges azonban, hogy Jeremiásnál interpoláció az Abdiás-idézet.

2. *Joel*. Jōēl (= «Jahve az Isten», LXX Ἰωήλ) Phatuel fia. Életéről mit sem tudunk.

A kis mű egyetlen beszéd, mely bűnbánatra ösztökél. 1, 1—20 a bánat első motívumát: sáskák okozta nagy pusztulást, írja le; — 2, 1—17 a második indító okot: Jahve napjának közelségét tárja fel; — 2, 18—27 a bűnbánat első eredményét: a visszanyert termékenységet; — 2, 28—3, 21 a második eredményt: a Lélek kiáradását és az általános megmenekülést írja le.

Joel kora sem állapítható meg. Két időpont lehet valószínű. Vagy a IX. század, de Abdiás után, mert Joel idézi (2,32) Abdiást (17), tehát legkorábban 842 (Joram halála) után. Emellett szólna, hogy Assúr és Babel még nem szerepel (mások szerint már nem szerepel), Juda ellenségei nála Fönícia, Philisthaea, Egyiptom, Edom; nem említi a fogság utáni nagy ellenséget: a szamaritánusokat. — A másik lehetséges időpont: a babilóni fogság

utáni idő. Emellett szólna, hogy királyról, Dávid házaról nem szól; beszél viszont görögöknek eladott honfitársakról (3, 6); a zsidók szétszórásáról (3, 2); elég sok sora a fogság előtt élő próféták helyeire emlékeztet. A 3. fej. apokalypsis, ez is mintha inkább Ezekiel és Dániel korára vallana.

Joel költői formában írt beszéde kitűnik szónoki erejével. Híres a sáskapusztításról írt részlete, melyben a sáskákat hadsereghez hasonlítja (1, 6 k. 12):

«Honomra szörnyű népek árja támadt;
Hatalma elnyom, száma mint a tenger
Erősb fogú, mint a sivó oroszlán
S éh-torka rémesb, mint nőténye annak.
És szőlőkertem pusztaságra váltá,
Szép fügefáim csúf-taron merednek,
Tővig levágva fogytig, oly díszetlen
E szörnyű csonkaság csupasz fehéren...
Szőlővesszőim megveré aszályal,
Lehervadt dús éke fügefámnak,
Az alma-, pálma- s gránátalmafának
S minden sudárnak, mely díszlett mezőmön.

3. Jónás. Jōnā (= «galamb», LXX Ἰωνᾶς, Vulg. Jonas), Amathi fia, több mint valószínű, hogy azonos a II. Jeroboam, Izrael királya alatt szereplő prófétával (II. Kir. 14, 25), tehát a VIII. század derekán élt. Lehetőséges, hogy ninivei működése III. Assurdan (771—754) asszír király idejébe esik, amelyben felkelések, kétszeres pestis (765 és 759), valamint a 763 június 15-iki nagy előázsiai teljes napfogyatkozás nyugtalanították a népet s így fogékonnyá tették Jónás szavának befogadására.

1—2: Jónást Isten megbízza, hogy Ninivet bűnbánatra szólítsa, de a próféta, elvakulva egyoldalú zsidó sovinizmusában, ezt nem akarja megtenni és ezért Tharsisba (mai Spanyolország) szökik, mellyel a föníciai hajósok rendszeres összeköttetésben voltak. A tengeren vihar tör ki, Jónást a

sorsvetés bűnösnek mondja és a tengerbe vetik. Egy nagy hal elnyeli és három nap múlva Palesztina partjaira kiokádja (a *carcharias glaucus* = kék cápa, állítólag nyel el egészben embert, de a háromnapos tartózkodás a hal gyomrában *csoda* nélkül nem magyarázható). — 3 : Jónás Ninivébe megy és hirdeti annak romlását ; a város bűnbánatot tart és ezért Isten megkegyelmez neki. — 4 : Jónásnak ez nem tetszik, mert nem gyógyult még ki sovinizmusából. A város mellett letelepedik, egy *kikājōn*-cserje (= a *ricinus*, Vulg. *hedera* = borostyán) nő hirtelen, annak árnyékában lepihen. A cserje azonban éppoly hirtelen elszárad és Jónást szomorúságra hangolja pusztulása. Isten kioktatja, hogy mennyivel inkább kell akkor egy érző szívnek a nagy várost sajnálni.

Jónás könyve inkább sorolható az epizódtartalmú történeti könyvek közé, mint a prófétaiak közé (l. fönt 145. l.). Célzata univerzalisztikus : még a zsidó nép nagy ellenségének, bár pogány, is megbocsát Isten, ha bűnbánatot tart. Az eseményt dogmatikus megfontolások alapján történetinek kell tartanunk, mert Krisztus kifejezetten mint történeti személyről szól Jónásról, a hal gyomrában tartózkodásáról és ninivei szerepléséről (Luk. 11, 30 ; Mát. 12, 40). Történetisége mellett ugyanazon érveket lehet még felhozni, mint Tób. Jud. Eszt. könyvénel (l. fönt 152. l.).

Míg az esemény maga meghatározható, a *könyv* megírásának ideje bizonytalan. Magában véve írhatta maga a próféta is ; viszont a fogság körüli időre mutat 3, 3 : «Ninive nagy város *volt*» és a könyvben előforduló aramizmusok.

RÖVIDÍTÉSEK.

- Agg* Aggeus próféta
Am Ámosz próféta
Bar Baruch próféta
Bibl Biblica (Róma) folyóirat
Bir Birák könyve
Bölcs Bölcsesség könyve
BSt Biblische Studien (Freiburg)
BZfr Biblische Zeitfragen (u. o.)
BZschr Biblische Zeitschrift (u. o.)
Dán Dániel próféta
Dt Deuteronomium (= Móz V.)
Én Énekek éneke
Esz Eszter könyve
Ex Exodus (= Móz II.)
Ez Ezekiel próféta
Ezd Ezdrás könyve (= Ezd I.)
Gen Genesis (= Móz I.)
Hab Habakuk próféta
H. F. Hittud. Folyóirat (Budapest)
Iz Izajás próféta
Ján Szent János evangéliuma
Ján I. II. III. Szent János levelei
Jer Jeremiás próféta
Jón Jónás próféta
Józs Józsue könyve
Jud Judith könyve
Kir I. II. Királyok könyvei (= Kir III. IV.)
Krón I. II. Krónikák könyvei
Lev Leviticus (= Móz III.)
Lk Szent Lukács evangéliuma
LXX Septuaginta-fordítás
Makk I. II. Makkabeusok könyvei
Mal Malakiás próféta
Mas masoretha-szöveg
Mik Mikeás próféta
Mk Szent Márk evangéliuma
Móz Mózes öt könyve (= Pentateuchus)
Mt Szent Máté evangéliuma
Nah Nahum próféta
Neh Nehemiás könyve (= Ezd II.)
Num Numeri (= Móz IV.)

270 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

Oz Ozeás próféta
Péld Példabeszédek könyve
Pent Pentateuchus (= Mózes öt könyve)
Peš Pešiřtā
Préd Prédikátor könyve
R Religio (Budapest) folyóirat
Sám I. II. Sámuel könyvei (= Kir I. II.)

Sir Jésua, Sirák fia könyve
Tim I. II. Timotheushoz írt levelek
Tit Tituszhoz írt levél
Tób Tóbiás könyve
Vulg Vulgata
Zak Zakariás próféta
Zs Zsoltárok könyve (7. Zs. = 7. Zsoltár)

A szemita szavakban előforduló fonétikai jelzések.

’ «gyenge hehezet», (alef), nem ejtendő ki.
 ‘ «erős hehezet», (ajin), szemita gégehang.
h a hátsó ínyen képzett zöngétlen réshang (velaris spirans) pl. *Achmed*.
k az ínynek hátrább eső részén képzett zöngétlen zárhang (velaris explosiva), pl. *kut*.
s a felső fogsor mögött képzett réshang (dentalis alveolaris), pl. *szín*.
š az ínyen képzett rés-

hang (dentipalatalis spirans).
š postalveolaris spirans, pl. *saru*.
š a nyelv hátával az ínyen képzett réshang (dentalis cacuminalis spirans) — a mostani kiejtés szerint kb. a magyar *c*, pl. *cica*.
t a nyelv hátával az ínyen képzett zárhang (dentalis cacuminalis explosiva).
th interdentalis zöngétlen réshang, pl. angol *thing*.

KÖNYVÉSZET.

Az alapvető munkák felsorolása mellett néhány újabbat óhajtottunk még jelezni; a magyar közlemények közlésében azonban bővebbek voltunk. A könyvben már pontosan idézetteket nem vettük fel. * = prot. † = zsidó szerző.

a) *Az egész anyagot tárgyaló összefoglaló művek:*

J. Dankó, Hist. revelationis divinae V. T., Vindob. 1862. — *R. Cornely*, Hist. et critica introductio in utriusque Testamenti libros s. (3 kt.), Paris, 1886. — Minden egyes szent könyvhöz felhasználhatók a *Cursus scripturae sacrae* egyes kommentárjai. — *E. Reuss*, * Geschichte d. h. Schrift d. A. T., Braunschweig, ² 1890. — *E. König*, * Einleitung in d. A. T. Bonn, 1893. — *L. Blau*, † Einlgt in d. h. Schrift, Budapest, 1894. — *H. Strack*, * Einl. in d. A. T. ⁶, München 1906. — *K. Budde*, * Gesch. d. althebräischen Literatur, Leipzig, 1906. — *C. H. Cornill*, * Einl. in d. kanonischen Bücher d. A. T. ⁶, Tegerensee, 1908. — *M. Seisenberger*, Einführung in d. h. Schrift, ⁶ Regensburg, 1908. — *F. Kaulen-G. Hoberg*, Einl. in die h. Schriften des A. u. N. Test. ⁵, Freiburg. i. B. 1912. — *C. Holzhey*, Kurzgef. Lehrb. d. speziellen Einl. ins A. T., Paderborn. 1912 (indexen). — *Szentiványi Róbert*, A szentírástudomány tankönyve ² (2 kt.), Budapest, 1917. — *Vigouroux, Bacuez et Brassac*, Manuel biblique (4 kt.), Paris, 1917—20 (indexen). — *H. Zschokke-J. Döllner*, Hist. Sacra V. T. ⁷, Vindob. et Lipsiae, 1920. — *R. Cornely-M. Hagen*, Historicae et criticae introd. in Utriusque T. ¹ Libros s. compendium, ⁹ Paris, 1920. Ed. nova, auct. *A. Merk*, I. Intr. gen. et spec. in V. T., Paris, 1927. — *C. A. Healing*, * The old Test., its writers and their messages, London, 1923. — *Al. Schöpfer*, Gesch. d. A. T. ⁶, München, 1923. — *P. Fargues*, (rac.) Intr. à

272 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

l'Ancien Test., Paris, 1923. — *J. A. Bewer*,* The literature of the Old Test. in its historical development, London, 1924. — *J. Nikel*, Grundriss d. Einl. in d. A. T., Münster i. W. 1924. — *Ch. Verdunoy*, Manuel d'Écriture sainte (3 kt.), Dijon, 1924—5. — *A. Hudal*, Kurzgef. Einl. in d. h. Bücher d. A. T. 2—3, Graz, 1925. — *E. Sellin*,* Einl. in d. A. T.⁴, Leipzig, 1925 (magyar fordítása Czeglédy Sándortól; racionalista). — *H. Höpfl*, Introd. in SS. utriusque Tⁱ libros compendium (3 kt.), Romae, 1922; II. kt. (ósöv.)² 1925. — *J. Meinhold*,* Einführung in d. A. T.², Giessen, 1926.

b) *A mű egyes fejezeteihez szóló közlemények :*

I. Bevezetés. *H. Höpfl*, Das Buch d. Bücher, Freib. i. B., 1904. *U. az*, Tractatus de inspiratione S. Scripturae, Roma, 1923. — *Schermann*, A Szentírás sugalmazott voltának fogalma és kiterjedése, *H. F.* 1905. — *Székelly*, Az én sugalmazás-elméletem, *H. F.* 1905. — *Chr. Pesch*, De inspiratione S. Scripturae, Friburgi Brisg. 1906. Suppl. 1926. — *Horváth* A Szentírás igazmondása, Pannonhalmi évkönyv, 1911—2. — *Ae. Dorsch*, De inspir. S. Scr., Innsbruck, 2 1927. — *A. S. Peake*, The nature of Scripture, New-York, 1922.

II. A Szentírás szövege. *W. Fell*, Lehrbuch d. allgemeinen Einl. in d. A. T., Paderborn, 1906. — *J. Mader*, Allgem. Einl. in d. A. u. N. T.³, Münster i. W., 1919. — *F. M. de Castro*, Introd. generalis in S. Scripturam, Vallisoleti, 1922. — *Ruwet*, *Frey*, *Vaccari*, *Fernández*, De S. Scriptura in univ. sum, Roma, 1926—7. — — *N. Peters*, Der Text des A. T. u. seine Geschichte (BZfr V, 6—7),³ 1921. — *B. Walde*, Neue Wege der alttest. Textkritik (Hochland, 1924). — *C. Bernheimer*,† Paleografia ebraica, Firenze, 1924. — *H. J. Vogels*, Handbuch der neutest. Textkritik, Münst. i. W., 1923. — *A. T. Robertson*,* An Introd. to the textual criticism of the N. T., London, 1925. — *F. G. Kenyon*,* Handbook to the textual criticism of the N. T.², London, 1926. — — *A. Rahlfs*,* LXX Studien, Göttingen I—III., 1904—11. — *H. Höpfl*, Beiträge zur Geschichte d. sixto-klement. Vulg. (BST 18), 1913. — *H. B. Swete*,* An introd. to the O. T. in Greek, 2 Cambridge, 1914. — *M. L. Margolis*, The story of Bible translations, Philadelphia, 1920. — *Pataky*, Szent Jeromos

exegetikai alapelvei (R 1920). — *H. Quentin*, La Vulgate à travers les siècles, Roma, 1926. — *Iványi*, Modern szentírásbírálat (R 1926). — *Janota*, Szent Benedek rendje és a Vulgata-revizió (Pannonh. Szemle, 1927).

III. Történeti könyvek. *G. Hoberg*, Moses u. d. Pent. (B. St 10, 4), 1905. — *Székely*, Bábel és a biblia (H. F. 1903). — *Végh*, A Genézis kultúrája és az emberiség kultúrájának láncolatosszerű összefüggése (H. F. 1906). — *Kmoskó*, A bibliai őstörténet modern értelmezésének története (R 1909). — *Giesswein S.*, Egyiptom és a Biblia, Budapest, 1909. — *Pataky*, Ábrahám hadjárata az ékiratok világításában (R 1909). — *Kováts*, Ábrahám győzelme Kodorlahomor felett (u. o.). — *Kmoskó M.*, A sémi népek ősvallásának főbb problémái, Budapest, 1915. — *Czeglédy S.*,* Izrael Mózes előtti vallásának nyomai, Pápa, 1916. — *Varga Zs.*,* A bibliai őstörténetek újabb kritikai megvilágítása, Debrecen, 1917. — *Kováts*, Ábrahám Egyiptomban (R 1917). — *F. Feldmann*, Israels Religion, Sitte u. Kultur in vormosaischer Zeit (BZfr 8, 11), 1917. — *Kiss Jenő*,* Izrael vallásának viszonya a többi sémi népek vallásához, Sopron, 1918. — *J. Nikel*, D. Pent.-frage, Münst. i. W., 1921. — *F. X. Kugler*, Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Gesch. Israels, Münster i. W., 1922. — *D. C. Simpson*,* Pentateuchal Criticism,² London, 1924. — *A. Sanda*, Moses u. der Pent., Münst. i. W., 1924. — *M. Löhr*,* D. Deuteronomium, Berlin, 1925. — *A. Schulz*, D. Buch Josua, Bonn, 1924. — *U. az*, Buch d. Richter, Bonn, 1926. — *Baranyay József*, József könyvének szerzője (H. F. 1904). — *Pataky*, József könyvének történeti jellege (H. F. 1907). — *K. Budde*,* D. B. d. Richter u. Samuel, Giessen, 1890. — *N. Schlögl*, D. B. Samuel, Wien, 1904. — *P. Dhorme*, Les livres de Samuel, Paris, 1910. — *Hám*, Megtért-e a bölcs Salamon király (H. F. 1903). — *A. Sanda*, D. B. der Könige (2 kt.), Münster i. W., 1911—2. — *N. Schlögl*, D. Bücher d. Kön., Wien, 1911. — *S. Landersdorfer*, Bonn, 1926. — *Radányi*, Juda és Izrael királyainak kronológiája (Egyh. Közlöny, 1914). — *E. Mahler* (magyar),† Handb. d. jüd. Chronologie, Leipz. 1916. — *Pataky*, Újabb tell-el-amarnai leletek (R 1924), Egy újonnan felfedezett babilóni krónika Nabopolassar idejéből (R 1925). — *B.*

274 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

Neteler, D. Bücher d. Chronik, Münst., 1899. — *Kmoskó*, Az elephantinei zsidó-arám papyrusok (R 1908). — *Mahler† E.*, Az assuáni és eleph.-i aramaeus papyrusokmányok tört. jelentősége, Budapest, 1911. — — *B. Neteler*, Esdr., Nehem. u. Esther, ² Münst. 1907. — *C. Holzhey*, D. B. Esdr., u. Nehem. Untersuchung ihres literarischen u. geschichtl. Charakters, München, 1902. — *M. Kegel*,* D. Kultusreformation des Ezra, Gütersloh, 1921. — — *F. de Saulcy*, Hist. des Machabées, Paris, 1880. — *A. Gutberlet*, D. erste Buch d. Makk., Münst. 1920. — *A. Schulte*, Beitr. z. Erklärung u. Textkrit. d. B. Tobias (BSt 19, 2), 1914. — *A. Scholz*, Commentar z. B. Tobias, Würzb., 1889. — *E. Kalt*, D. B. Tob., Steyl, 1924. — *Conybeare*, *Harris*, *Lewis*, The story of Ahikar, ² Cambridge, 1913. — — *F. de Moor*, Le livre de Judith, Amiens, 1895. — *A. Scholz*, Komm. über d. B. Jud., ² Würzb., 1896. — *G. Jahn*, D. B. Esther, Leyden, 1905. — *M. Seisenberger*, D. B. Esther, Wien, 1901. — *E. de Marsey*, De l'authenticité des livres d'Esther et de Judith, Paris, 1911. — *H. Gunkel*,* Esther, Tegerensee, 1916.

IV. Költői könyvek. *E. König*,* Stilik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die bibl. Literatur, Leipzig, 1900. — *E. Kautzsch*,* D. Poesie u. d. poet. Bücher d. A. T., Tübing, 1902. — *E. König*,* D. Poesie d. A. T., Leipzig 1907. Hebr. Rhythmik, 1914. — *S. Euringer*, D. Kunstform der althebr. Poesie (BZfr 5, 9—10), 1912. — *V. Zapletal*, De poesi Hebraeorum, ² Frib. Helv., 1915. — *Kováts*, A bibliai régi héber költészet-ről (R 1917). — — *H. Zschokke*, D. B. Job, Wien, 1875. — *J. Hontheim*, D. B. Job als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übers. u. erkl. (BSt 9, 1—3), 1904. — *J. Overmans*, D. B. Job als dichterische Deutung d. Leidens (Stimmen d. Zeit 1917). — *Hellebronth*, Jób könyve szövegkritikájának mai állása (R 1923). — *G. Ricciotti*, Il libro di Giobbe, Torino, 1924. — — *J. Hontheim*, D. Hohelied (BSt 13, 4), 1908. — *P. Joüon*, Le Cantique des Cantiques, Paris, 1909. — *M. Jastrow*,* The Song of Songs, London, 1922. — *D. Velluti-Zati*, Il Cantico dei Cantici, Siena, 1921. — *A. Müller*, D. Hohelied, Bonn 1927. — *D. Triccerri*, I canti divini, Roma 1926 (2 kt.) — Zoltárokról l. *Höpfel II*, 198—200; utána megjelentek: *R. Kittel*,* Die Psalmen ³⁻⁴, Leipz., 1922. —

J. Niglutsch, Brevis explicatio psalmod.⁵ Bolzano, 1923. — *V. Thalhofer*, Erkl. d. Psalmen⁹ (herausgeg. v. F. X. Wutz), Regensb., 1923. — *A. v. d. Heeren*, Psalmi et Cantica explicata,³ Brugis, 1924. — *B. Duhm*,* D. Psalmen,² Tübingen, 1925. — Magyar művészi zsoltárfordítások: *Kálmán*, Dávid király zsoltárkönyve, Budapest, 1908. — *Sik*, Zsoltáros könyv, Budapest, 1923. — *A. Rohling*, D. salomon. Spruchbuch, Mainz, 1879. — *Zenner-Wiesmann*, D. B. d. Sprüche (BZschr 1910—1914). — *G. Mezzacasa*, Il libro dei proverbi di Salomone, Torino, 1921. — *H. Wiesmann*, D. B. d. Sprüche, Bonn, 1923. — *N. Peters*, Liber Jesu filii Sirach . . . hebraice, Frib. Brisg., 1905. — *U. az*, D. B. Jes. Sirach od. Ecclesiasticus, Münst., 1913. — *A. Eberharter*, D. B. Jesus Sirach, Bonn, 1925. — *Hám*, A Prédikátor könyve, Kolozsvár, 1896. — *V. Zapletal*, D. B. Kohelet, kritisch u. metrisch untersucht, übers. u. erkl., Freib. (Schweiz), 1905. — *E. Podechard*, L'Ecclésiaste, Paris, 1912. — *A. Allgeier*, D. B. d. Predigers, Bonn, 1925. — *P. Heinisch*, D. B. d. Weisheit, Münst., 1912. *U. az*, Griechische Philosophie u. A. T. II. (BZfr 7, 3), 1914. — *A. T. S. Goodrich*,* Book of Wisdom, London, 1913. — *F. Feldmann*, D. B. d. Weisheit, Bonn, 1926.

V. Prófétai könyvek. *G. Stosch*,* (konz.) Die Prophetie Israels, Gütersloh, 1907. — *Hornyánszky*, A prófétai extasis és zene, Budapest, 1910. — *F. Nötscher*,* D. Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Proph., Münst., 1915. — *W. Cossmann*,* D. Entwicklung d. Gerichtsgedankens bei den alttest. Proph., Giessen, 1915. — *B. Duhm*,* Israels Propheten,² Tübingen, 1922. — *H. W. Hertzberg*,* Prophet u. Gott. Eine Studie zur Religiosität d. vorexilischen Prophetentums, Gütersloh, 1923. — *H. M. Wiener*, The prophets of Israel in history and criticism, London, 1923. — *A. Eberharter*, D. soziale u. polit. Wirksamkeit d. alttest. Prophetentums, Salzburg, 1924. — *M. A. van den Oudenrijn*, De prophetiae charismate in populo Israelitico II 4, Romae, 1926. — — *B. Duhm*,* D. B. Jesaja,⁴ Göttingen, 1923. — *F. Feldmann*, D. B. Jesaja (2 kt.) Münst. 1925—6; *u. az*, D. Bekehrung d. Heiden im B. Isaías, Aachen, 1914. — *I. Skinner*,* The book of the prophet Isaiah, Cambridge, 1915—8. — *P. Riessler*, D.

276 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

Proph. Jeremias (BZfr 7, 5), 1914. — *Tihanyi*, A prófécia karizmája Jeremiásnál, Budapest, 1916. — *P. Volz*,* D. Proph. Jeremia, Leipz., 1922. — *G. Ricciotti*, Il libro di Geremia, Torino, 1923. — — *P. Schmalzl*, D. B. Ezechiel, Wien, 1901. — *P. Heinisch*, D. B. Ezech. übers. u. erkl., Bonn, 1923. — *J. Herrmann*,* Ezech. übers. u. erkl. Leipzig, 1924. — *G. Hölscher*,* Hesekiel, d. Dichter u. d. Buch. Eine literarkrit. Untersuchung. Giessen, 1924. — — *J. Fabre d'Enviu*, Le livre du proph. Daniel (4 kt.), Paris 1888. — *I. Zumbiehl*, D. B. Daniel u. d. Geschichte, Strassburg, 1907. — *E. Bayer*, Danielstudien, Münst., 1912. — *R. D. Wilson*,* (konzv.) Studies in the book of Daniel, London, 1917. — — *Szporini*, A vitás idejű próféták kora, Budapest, 1892. — *A. van Hoonacker*, Les douze petits prophètes, traduits et commentés, Paris, 1908. — *Hám*, Malakiás próféta könyve (H. F. 1905—6). — *Jablonkay*, Jónás pr. könyve (R 1907). — *Pobozsny*, Habakuk pr. énekének verstani és szövegírási elemzése (R 1916). — *W. Nowack*,* D. kleinen Propheten,³ Göttingen, 1922. — *E. Sellin*,* D. Zwölfprophetenbuch übers. u. erklärt, Leipzig, 1922.

TARTALOM.

Előszó... ..	Oldal 3
--------------	------------

I. Bevezetés.

1. A Könyvek könyve	5
2. A szent könyvek sugalmazottsága	7
3. A sugalmazottság terjedelme	11
4. A szent könyvek elnevezése... ..	19
5. A Szentírás felosztása	20
6. A Szentírás beosztása	22

II. A szent könyvek szövegének története.

A) *A szent könyvek eredeti szövege.*

1. A szent könyvek anyaga... ..	25
2. A szent könyvek írása	28
a) A kánaáni írás 28 b) A meruba írás 30	
c) A görög írás 31 d) Az íráshibák és a szövegkritika 31	
3. A szent könyvek nyelve	32
a) A héber nyelv 33 b) Az arám nyelv 34	
c) A görög nyelv 35	
4. A szentírási héber szöveg története	36
a) Az ószövetségi kor 36 b) A tannaita-kor (Kr. u. I—II. sz.) 38	
c) Az amoraus-kor (Kr. u. III—VI. sz.) 41 d) A masoretha-kor (Kr. u. VII—XI. sz.) 42	
e) A kéziratok kora (X—XV. sz.) 44 f) A nyomtatott kiadások kora (XV—XX. sz.) 45	
5. Az újszövetségi görög szöveg története... ..	46
a) A kéziratok kora 46 b) A nyomtatott szöveg kora 51	

278 A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI

B) *A szent könyvek fordításai.*

1. Az ószövetség görög nyelvű fordításai 54
 - a) A Septuaginta 54 b) A Septuaginta jellemzése 55 c) A későbbi görög fordítások 57 d) A Septuaginta szövegtörténete 58 e) A Septuaginta szövegkritikai jelentősége 62
2. A szent könyvek szemita nyelvű fordításai... .. 65
 - a) Az ószövetségi targumok 65 b) Eredeti fordítások 66 c) Közvetett szemita fordítások 69
3. Latin nyelvű fordítások 70
 - a) Az ólatin fordítás («Itala») 70 b) A Vulgata 73 c) A Vulgata szövegtörténete 79

III. Az ószövetség történeti irodalma.

1. A Pentateuchus 89
 - a) A Pent. irodalomkritikai vizsgálata 92
 - b) A Pent. törvényhozásának vizsgálata 99
 - c) A Pent. és a héber liturgiátörténet 104
 - d) A Pent. a vallástörténet világánál 110
 - e) A Pent. történeti hitelessége 112
2. A fogság előtti kor általános érdekű történeti könyvei... .. 117
 - a) József könyve 117 b) A Bírak könyve 120
 - c) Sámuel könyve (I. és II.) 123 d) A Királyok könyve (I. és II.) 128
3. A fogság utáni kor általános érdekű történeti könyvei... .. 134
 - a) A Krónikák könyve (I. és II.) 134 b) Ezdrás és Nehemiás könyve 137 c) A Makkabeusok I. és II. könyve 142
4. Epizód tartalmú történeti könyvek... .. 145
 - a) Ruth könyve 146 b) Tóbiás könyve 147
 - c) Judith könyve 152 d) Eszter könyve 156

IV. Az ószövetség költészete.

1. A héber költészet 161
 - a) Költői műfajok 161 b) A költészet külső formája 165
2. A népköltészet maradványai 170
3. Drámai formájú költemények 173
 - a) Jób könyve 173 b) Az Énekek éneke 178

4. A zsoltár-költészet	185
a) A zsoltárok könyve 185 b) A zsoltárok jellemzése 186 c) A zsoltároskönyv keletkezése 191	
5. Az elégia	193
a) A szentírási elégia 193 b) A Siralmak könyve 194	
6. A gnóma-irodalom	197
a) A szentírási gnóma-irodalom 197 b) A Példabeszédek könyve 198 c) Jésua, Sirák fia könyve 201	
7. A bölcsesség (chokma)-irodalom	205
a) A Prédikátor könyve 206 b) A Bölcsesség könyve 209	

V. Az ószövetség prófétai irodalma.

1. Izrael prófétái	213
2. Izajás próféta könyve	222
a) Izajás élete és kora 222 b) Jellemzés 224 c) Izajás könyvének hitelessége 228	
3. Jeremiás próféta könyve	231
a) Jeremiás élete és kora 231 b) Jellemzés 234 c) Jeremiás könyvének keletkezése 237 d) Baruch könyve 238	
4. Ezekiel próféta könyve... ..	239
a) Ezekiel élete és kora 239 b) Jellemzés 240 c) Ezekiel könyvének eredete 245	
5. Dániel próféta könyve	246
a) Dániel élete és kora 246 b) Jellemzés 248 c) Dániel könyvének hitelessége 252	
6. A tizenkét próféta könyve	256
a) Az asszír-babilóni kor prófétái : 1. Ámosz 257 2. Ozeás 258 3. Mikeás 259 4. Nahum 260 5. Szo-fóniás 261 6. Habakuk 262 b) A perzsa kor prófétái : 1. Aggeus 263 2. Zaka-riás 263 3. Malakiás 265 c) Bizonytalan korú prófétai művek : 1. Abdiás 2. Joel 266 3. Jónás 267	
Rövidítések	269
Könyvészet	271

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

sorozatában eddig megjelentek:

1. Zubriczky Aladár dr.: Jézus élete és a vallástörténet. (Elfogyott.)
2. Wolkemberg Alajos dr.: A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata.
- 3—4. Wolkemberg Alajos dr.: Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene. (Elfogyott.)
- 5—6. Balanyi György dr.: A szerzetesség története.
- 7—8. Alszeghy Zsolt dr.: A XIX. század magyar irodalma.
9. Miskolczy István dr.: Magyarország az Anjouk korában.
10. Palau-Timkó Jordán: Krisztus útján. A katolikus tevékenység fölvel.
11. Quadrupani-Babura László dr.: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. Prohászka Ottokár: Elbeszélések és utirajzok. (Elfogyott.)
13. Trikál József dr.: Természetbölcselet.
14. Bognár Cecília dr.: Értékelmélet.
15. Prohászka Ottokár: A bűnhocsánat szentsége.
16. Babura László dr.: Szent Ágoston élete.
17. Lepold Antal dr.: Szalézi szent Ferenc válogatott levelei. (Elfogyott.)
18. Áldásy Antal dr.: A kereszteshadjáratok története.
19. Marosi Arnold dr.: Átöröklés és nemzetvédelem.
20. Zoltvány Irén dr.: Erotika és irodalom. (Elfogyott.)
21. Horváth Sándor dr.: Aquinói szent Tamás világnézete.
22. Balogh Albin dr.: Művelődés Magyarország földjén a magyar honfoglalás előtt.
23. Marcell Mihály dr.: A katolikus nevelés szelleme.
- 24—25. Motz Atanáz dr.: A német irodalom története.
26. Babura László dr.: Szent Ambrus élete.
27. Márki Sándor dr.: II. Rákóczi Ferenc élete.
28. Kiss Albin dr.: A magyar társadalomtan története.
29. Szabó Zoltán dr.: A növények életmódja.
30. Wesselszky Gyula dr.: A rádium és az atomelmélet.
31. Balanyi György: Assisi szent Ferenc élete.
32. Dávid Antal: Babel és Assúr. I. Történet.
33. Fejér Adorján: Római régiségek.
34. Balogh József: Szent Ágoston, a levélíró.
35. Babura László dr.: Szent Jeromos élete.
36. Karácsonyi János dr.: Szent László király élete.
37. Miskolczy István dr.: A középkori kereskedelem története.
38. Szémán István dr.: Az újabb orosz irodalom.
39. Bán Aladár: A finn nemzeti irodalom története.
40. Trikál József dr.: A gondolkodás művészete.
41. Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába.
42. Babura László dr.: Nagy szent Gergely élete.
- 43—44. Kühár Flóris dr.: A keresztény bölcselet története.
45. Wessely Ödön dr.: Korszerű nevelési problémák.
46. Somogyi Antal dr.: Vallás és modern művészet.
47. Divald Kornél: Magyar művészettörténet.
- 48—49. Birkás Géza dr.: A francia irodalom története.
50. Wodetzky József dr.: A világegyetem szerkezete.
51. Záborszky István dr.: Rabindranath Tagore világnézete.
- 52—53. G. Kurth—Michel K.: A modern civilizáció kezdetei.
- 54—55. Dávid Antal: Babel és Assúr. II. Művelődés.
56. Horváth Jenő dr.: A modern Amerika története.
57. Balogh Albin dr.: Ország és nyelv.
58. Mészleány Antal dr.: A katolikus egyház és az állam 1848/49-ben.
- 59—60. Radó Polikarp dr.: A kereszténység szent könyve. I. Ószövetség.
61. Kecskés Pál dr.: A házasság etikája.
62. Huszár Elemér: A katolikus házasságjog rendszere.