

**Doktori (PhD) értekezés**

**Tamási Balázs**

**2014**

Tamási Balázs

**Jeremiás és Báruk hagyományai a Második Szentély korában:  
Prófécia és történelemszemlélet**

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet - és Társadalomtudományi Kar

Történelemtudományi Doktori Iskola

Vezető: Prof. Dr. Fröhlich Ida

Eszmetörténeti Műhely

Vezető: Prof. Dr. Fröhlich Ida

Témavezető: Prof. Dr. Fröhlich Ida

Tanszékvezető egyetemi tanár, MTA doktora (DSc)

2014

## Tartalomjegyzék

I. Bevezetés és problémafelvetés .....	3
II. Jeremiás-hagyományok .....	18
II. 1. A lehetséges szentírási háttér .....	18
II. 1. 1. Jeremiás könyvének eltérő szöveghagyományai.....	18
II. 1. 2. A kinyilatkoztatás és a prófécia jellege Jeremiás könyvében .....	23
II. 2. Újraértelmezett Jeremiás-prófécia: az úgynevezett qumráni Jeremiás apokrifon....	28
II. 2. 1. A töredékek fizikai jellemzői .....	28
II. 2. 2. A Jeremiás apokrifon töredékeinek publikálása.....	33
II. 2. 3. A mű rekonstrukciójának lehetőségei: Dimant hipotézise és a status questionis.	35
II. 2. 4. Kritikai észrevételek és egyes töredékek más sorrendje .....	40
II. 2. 5. Új kinyilatkoztatási formák a Második Szentély korabeli irodalomban – apokalipszisek és újraírt szentírási szövegek a meghosszabbodott fogságról .....	50
II. 2. 6. A Jeremiás apokrifon műfaji meghatározása a kutatásban: újraírt Biblia, parabiblikus prófétai szöveg, „kinyilatkoztató exegézis”? .....	57
II. 2. 7. Egy új javaslat a 4QApJer műfaji meghatározására: allúziós exegézis a 4Q387 2- ben.....	65
II. 2. 8. Újraírt Jeremiás narratíva Qumránban (4Q385a 18, I-II, 4Q383 1, 4Q389 1).....	79
II. 2. 9. Történelmi prófécia a 4Q390-es iratban: a 490 éves fogság korszakai, polémia és a töredék helye a Jeremiás apokrifonban:.....	89
II.2. 9. 1. A korszakolás eszmei háttere és periódusok a szövegben .....	89
II.2.9.2. A periódusok és azok feltételezett történelmi háttere .....	99
II.2.9.3. Következtetések a 4Q390-es kézirattal kapcsolatban .....	102
II. 2. 10. Összefoglalás: Prófécia és történelemszemlélet a Jeremiás apokrifonban.....	103
III. Báruk-hagyományok .....	107
III. 1. Báruk ben Nérija szentírási háttere (Jer. 36, Jer. 43, Jer. 45, 1 Báruk 1:1-5): Textus Masoreticus contra Septuaginta-féle szöveghagyomány? .....	107

III. 2. Írnokok szerepe és tekintélye a Második Szentély korában .....	117
III. 3. Bárúk második könyve.....	120
III. 3. 1. A kéziratok, a mű datálása és szerkezete .....	120
III. 3. 2. A prófécia tekintélyének forrásai a 2 Bárúkban: tekintélyt hordozó alakok és kinyilatkoztatásformák.....	124
III. 3. 2. 1. Bárúk mint bibliai próféta: az újjáéledő Jeremiás és Ezékiel: párbeszédese kinyilatkoztatás és újraértelmezett próféciák.....	128
III. 3. 2. 2. Bárúk mint látnok: párbeszédese kinyilatkoztatás és látomások a történelem eseményeiről .....	140
III. 3. 2. 2. 1. Az Erdőről, szőlőtőkéről és forrásról szóló látomás: Ezékiel és Dániel újraértelmezései .....	144
III. 3. 2. 2. 2. Látomás a sötét és fényes vizekről: korszakok és kinyilatkoztatott ismeretek .....	150
III. 3. 2. 3. Bárúk mint Moses redivivus .....	159
III. 3. 2. 4. Bárúk levele .....	168
III. 3. 2. 5. Mit mond 2 Bárúk a próféták korának végéről? .....	173
III. 4. A Bárúk-hagyomány kora-keresztény recepciója és a korai rabbinikus irodalom helyei.....	179
IV. Szintézis és konklúzió: A Második Szentély korabeli Jeremiás- és Bárúk hagyomány különös tekintettel a prófétaság és történelemszemlélet jelentésváltozásaira.....	182
Rövidítésjegyzék:.....	193
FELHASZNÁLT IRODALOM.....	195

## I. Bevezetés és problémafelvetés<sup>1</sup>

A héber Szentírás kanonizálódásának folyamatai során olyan művek kerültek látókörön kívülre, váltak a különböző meghatározások alapján apokrifokká, pszeudepigráf iratokká, illetve „külső könyvekké”,<sup>2</sup> vagy merültek éppen a több ezer éves feledés homályába,<sup>3</sup> amelyek valaha jelentős tekintéllyel rendelkeztek az ókori judaizmus eszmei csoportjai számára. Ez az általános megállapítás igaz a Jeremiás és Báruk irodalmi alakjával összekapcsolódó ókori zsidó szövegek egy részére is. A ma ismert szentírási és nem szentírási szövegeket alapul véve, dolgozatomban amellet érvelek, és azt kívánom részletesen kifejteni, hogy előbb Jeremiás, később Báruk irodalmi alakjának tekintélye nő meg a Második Szentély korában.<sup>4</sup> A kérdés rögtön felvetődik, hogy vajon mivel magyarázható ez az eszmetörténeti jelenség? Az egészen rövid választ Joseph Blenkinsopp-nak a Jeremiás könyvével kapcsolatos találó kijelentésével adhatjuk meg, miszerint, „azok, akik évszázadokon át szerkesztették és továbbhagyományozták Jeremiás könyvét komoly erőfeszítéseket tettek arra, hogy Jeremiást úgy mutassák be, mint aki a prófétai szerepkör paradigmája Izrael történetében”.<sup>5</sup> A kulcs tehát Jeremiás prófétai alakjának „történelmi”, illetve irodalmi paradigmája, amely azt a folyamatot generálta a korabeli eszmei körökben és szerzőkben, hogy a neki tulajdonított szentírási próféciákat újraírják, újraértelmezzék, s ennek részeként a próféta nevében új kinyilatkoztatásokat jegyezzenek le.

A folyamat általunk ma ismert kezdőpontja Jeremiás próféta könyve, amelynek kialakulása feltehetően a babiloni fogság idejére, vagy esetleg az azt követő évszázadra tehető

<sup>1</sup> Itt szeretném megköszönni Fröhlich Ida professzor asszonynak, témavezetőmnek és kedves tanáromnak, a dolgozat megírása során nyújtott szakmai és emberei támogatását. A további értékes és segítő szándékú tanácsaikért és kritikáikért köszönet illeti Dávid Nórát, Dobos Károly Dánielt, Buzási Gábort és Fodor György professzort. Itt kell megemlíteni a külföldi konferenciák során, a témában adott szakmai tanácsok kapcsán Hindy Najman, Matthias Henze és Gabrielle Boccaccini nevét.

<sup>2</sup> A héber Szentírás kanonizálódási folyamata következtében a korai rabbinikus bölcsek bizonyos könyveket nem tekintettek a Szentírás részének (héb. Tenach), s azokat a talmudi hagyományban héberül „szforím hiconím”-nak (külső könyveknek) nevezik (lásd: m. Szanh. 10:1; vö. b. T. Szanh. 100b). Ezeket a különböző keresztény terminológiák szerint apokrif, vagy pszeudepigráf iratoknak nevezzük. Az ószövetségi apokrifek csoportjába tartoznak – a katolikus szóhasználat alapján – azok a nem kanonikus, de az Ószövetséghez témában, műfajban kapcsolódó ókori zsidó művek, amelyeket nem tekintenek sugalmazott írásoknak (pl. Henok első könyve és Jubileumok könyve). A protestáns szóhasználatban az apokrif a héber kánonból kimaradt, de a katolikusok szerint deuterokanonikus könyveket jelenti (pl. Tóbit könyve, Sirák fia könyve). A protestánsok pszeudepigráfnak nevezik a katolikusok által apokrifnek tekintett műveket.

<sup>3</sup> Itt elsősorban a nagyrészt az újkorban a tudomány számára újra felfedezett ószövetségi apokrifekre gondolunk (pl. az Etiópián kívül 17. századig ismeretlen Henok első könyvének ge'ez kéziratái), illetve a qumráni szövegek régészeti felfedezésére 1947-től kezdve.

<sup>4</sup> A Második Szentély kora: a Kr.e. 530 és a Kr.u. 70 közötti időszak.

<sup>5</sup> BLENKINSOPP 1996: 135. Az idézet fordításában a *történetében* a fordító kiegészítése; eredetileg: „Izraelben”.

(Kr.e. 6-5. sz.).<sup>6</sup> A prófétai könyv újraszerkesztése és eltérő szövegváltozatainak továbbhagyományozása feltehetően a perzsa - és hellénisztikus korban még folyik, miközben – ezzel egy időben - a szentírási Jeremiás-hagyományok újraértelmezése is elkezdődik az ókori Júdea szellemi műhelyeiben. Ennek eredményeképpen új szövegek és művek születnek előbb Jeremiás, később Báruk irodalmi alakjához és szöveghagyományaihoz kapcsolódóan, a Kr. e. 3. századtól a Kr. u. 3-4. századig terjedően. A Jeremiással és Bárukkal kapcsolatos szövegek létrejöttének és formálódásának, valamint újraértelmezésének folyamata jelenlegi ismereteink szerint megközelítően egy közel nyolcszáz éves korszakot tesz ki az ókori zsidó eszmetörténetben. A téma jelenleg ismert legfontosabb forrásai a következők: Jeremiás könyvének korai szövegvariánsai (LXX, MT), a Szentíráson belüli Jeremiás-exegézis (pl. Dániel 9:24), a qumráni Jeremiás apokrifon (Kr.e. 2. sz.),<sup>7</sup> a jeremiási idézetek és allúziók a qumráni szövegekben (Kr. e. 2- Kr. u. 1. sz.),<sup>8</sup> Jeremiás levele (a LXX-ban, Kr.e. 3-2. század körül), Báruk első könyve, vagy 1 Báruk (a LXX-ban, Kr. e. 2-1. sz.),<sup>9</sup> a Makkabeusok második könyvének releváns fejezetei, a 2Mak. 2 és 15 (a LXX-ban, Kr. e. 2. sz.),<sup>10</sup> Báruk második könyve, vagy 2 Báruk (Kr. u. 70 és 132 között),<sup>11</sup> a Paralipomena Jeremiu, vagy 4 Báruk (Kr. u. 2. sz. első fele),<sup>12</sup> Báruk harmadik könyve, vagy 3 Báruk<sup>13</sup> (feltehetően Kr. u. 2-3. sz. körül). Ide tartoznak még a Jeremiás és Báruk irodalmi alakjával kapcsolatban szétszórta fennmaradt eszmék és hagyományok a korai rabbinikus irodalomban, egyes későbbi ószövetségi apokrifekben és a korai-keresztény szövegekben. Az ókori eszmetörténeti és irodalomtörténeti folyamat részének tekintem az utóbbi forrásokat is, valamint képletesen szólva, az „utóregések” közé sorolom még Báruk etióp nyelvű apokalipsziséjét, vagy más néven 5 Bárukot (Kr. u. 6-5.. sz. körül) is.

A Jeremiás és Báruk irodalmi alakjával kapcsolatosan fennmaradt Második Szentély korabeli szöveghagyományok komplex és hatalmas témakör, a különböző szövegcsoportok közti egyértelmű ok-okozati összefüggések és az eszmei kölcsönhatások kimutatása számos

<sup>6</sup> Lásd CARROLL 1986: 79, aki amellet érvel, hogy Jeremiás könyvében a babiloni száműzetésbe került közösség eszmei hatása mutatható ki az abban található Jeremiás-hagyomány komponenseiben, emiatt a könyv Kr.e. 5. századi datálását javasolja.

<sup>7</sup> DIMANT 2001: 116.

<sup>8</sup> Ez általában megfelel a qumráni közösség iratainak datálási idejével.

<sup>9</sup> Báruk első könyvének datálásával kapcsolatos főbb elképzelések és konszenzusos javaslatokhoz lásd: MARTILLA 2011: 322-323.

<sup>10</sup> Lásd: SCHWARTZ 2008: 3-15, 11.

<sup>11</sup> HENZE 2011: 26

<sup>12</sup> A datálással kapcsolatos elméletek áttekintéséhez lásd HERZER 2005: xxx-xxxvi.

<sup>13</sup> Báruk harmadik könyvének datálása még bizonytalanabb, mint 2Báruk és a Paralipomena Jeremiu esetében, tekintettel annak keresztény újraszerkesztésére és kései, későközépkori kéziratára. Ehhez lásd: HARLOW 1996: 9-10, 14.

nehézséget és kérdést rejthet magában. Az egyik fő probléma, hogy a fennmaradt szövegek valójában csak a jéghegy csúcsát jelentik és komoly módszertani dilemmaként merül fel, hogy vajon a rendelkezésre álló szövegek alapján levonhatunk-e általános következtetést. A téma teljes körű és monografikus szintű feldolgozása mindeddig nem történt meg, ezzel szemben a kizárólag Jeremiás könyvével és szentírási hagyományával foglalkozó tanulmányok bibliográfiája már önmagában egy terjedelmes kötetet tölt meg.<sup>14</sup> A kutatásban főként Jeremiás és Báruk nem szentírási hagyományai terén, még hozzá az egyes hellénisztikus-kori szövegek átfogó tanulmányozásában mutatkoznak lemaradások.<sup>15</sup> Emiatt a disszertációban a téma vizsgálata során a hangsúlyt főként e forrásokra helyezzük. Ugyanakkor, elengedhetetlennek tartom, hogy a kérdéskör vizsgálatakor a szentírási szövegek és hagyományok perspektíváját is szem előtt ne tartsuk. Hogy mi minősül szentírásnak, egy újabb problémakört érint, miközben rávilágít arra is, hogy a vizsgált hagyományok már a különböző szentírási kánonokban is más-más státusszal és tartalommal szerepelnek. Jeremiás és Báruk szentírási hagyománya eltérő változatban és terjedelemben maradt fenn a héber maszoréta szövegben (MT) és a görög Septuagintában (LXX). Ezek az eltérő szentírási hagyományok eltérő módon és mértékben kapcsolódnak a Qumránban, az ószövetségi apokrif iratokban, a korai rabbinikus és keresztény forrásokban fennmaradt eszmékhez. Ennek az az oka, hogy a szövegek későókori továbbhagyományozását és újraértelmezéseit előbb a korai judaizmus eltérő eszmei köreinek, később a tematika iránt fogékony korai keresztény közösségeknek köszönhetjük. Bizony, ezt a szempontot sem szabad elfelejtenünk. A korai keresztény szentírási kánonok is különböző képet mutatnak, ugyanis, például az etióp orthodox egyház által elfogadott Szentírásban a Paralipomena Jeremiu szövege is helyet kapott. Báruk második könyvének korai kanonikus, vagy fél-kanonikus státuszára utaló egyértelmű jelnek tekintem a korai szír kereszténységben belül, hogy a Kr.u. 6. századból fennmaradt legkorábbi teljes Pesitta kódexben, a Codex Ambrosianus Syrus-ban, a mű a 2 Krónikák után és közvetlenül 4 Ezra, valamint Ezra és Nehemja előtt található. Ennek ellenére a mű végül nem maradt fenn a szír egyházak szentírási „kánonjában”.

A disszertációban az előbb felsorolt források közül majd mindegyikkel foglalkozunk, mégis két mű külön figyelmet érdemel. A héberül fennmaradt qumráni Jeremiás apokrifon és a szír fordításban ismert Báruk második könyve az említett hagyományok megértésének

<sup>14</sup> Ennek 745 oldalas példája: Thompson, Henry O.: *The Book of Jeremiah: An Annotated Bibliography* (ATLA Bibliographies 41). Lanham, Md: Scarecrow Press, 1996.

<sup>15</sup> Részben kivételt képez ez alól Wright 2003-as műve (*Baruch ben Neriah: From Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*), amely Báruk irodalmi alakjának és karakterológiájának áttekintését adja a Második Szentély korabeli források bemutatásával; lásd: WRIGHT 2003.

kulcsfontosságú forrásai. Emellett a Második Szentély korabeli próféciafogalom és történelemszemlélet szempontjából e művek különösen informatívak. Báruk első könyvének, a 2Mak. 2 és 15-nek, valamint a Paralipomena Jeremiú szövegének külön fejezetet ugyan nem szentelek, de az eszmei párhuzamokra számos esetben felhívom a figyelmet. A korai rabbinikus és keresztény források főként a hagyomány lehetséges recepciója kapcsán kerülnek górcső alá. Ugyanakkor, a disszertáció terjedelmi korlátai nem teszik lehetővé, hogy a vizsgált források körébe 3 Báruk és 5 Báruk szövegét is bevonjuk.

Jeremiás és Báruk szentírási könyvével kapcsolatban külön-külön felmerül a kérdés, hogy azok értelmezhetőek-e a későbbi Jeremiás – és Báruk hagyományok és a konkrét szövegek lehetséges szentírási háttereként? A válaszok keresésekor Jeremiás-könyvével kapcsolatban alkalmazott vizsgálati szempontokra már bevezetőnkben is fontos felhívni a figyelmet. Jeremiás könyvének Qumránban fennmaradt legkorábbi kéziratai (4QJer<sup>a-d</sup>) azt igazolják, hogy minimum két féle – egy a LXX és egy a MT által megőrzött szöveghez közelálló – szentírási Jeremiás-hagyomány volt ismeretes a Kr.e. 2-1. században. Ez azért fontos adat, mivel erre az időpontra datálhatjuk a szintén Qumránból fennmaradt qumráni Jeremiás apokrifon töredékeit. Emanuel Tov e két szövegtípussal kapcsolatos megfigyeléseire támaszkodva - miszerint a maszoréta szövegvariáns a Kr.e. 1. századra nagyobb tekintélynek örvendett – arra vonatkozóan is következtetéseket próbálunk levonni, hogy vajon a qumráni Jeremiás apokrifon szerzőjére melyik szövegvariáns hatott. A szentírási háttér vizsgálatának másik szempontja a Jeremiás könyvében próféta-sággal és próféciával kapcsolatos eszmék, tekintettel arra, hogy Jeremiást mindenképpen paradigmikusnak próféta-i alak volt a Második Szentély korabeli szerzők számára.

Fontos előjáróban azt is megmagyarázni, hogy mit értünk a *prófécia* és a *történelemszemlélet* fogalmi alatt. Létezett-e a szentírási próféta- és prófécia-fogalom mellett a próféta-ság ettől eltérő, de egyaránt tekintélyt élvező formája? Akár a szentírási, akár a nem-szentírási könyveket nézzük, arra következtethetünk, hogy a próféciák kora nem ért véget az ókori Izrael fogság korára leírtnak vélt próféta-i könyveivel. Ennek irodalmi megnyilvánulásai: a próféta-i könyvek későbbi redakciója, a Második Szentély korabeli látomásszövegek, egyes újraírt szentírási próféta-i szövegek, továbbá az autentikusnak tekintett különböző szentírásmagyarázatok. A disszertációban prófécia alatt tehát nem kizárólag szentírási próféciákat értünk, hanem a kor autentikusnak tekintett egyéb kinyilatkoztatásformáit is, amelyek közvetlenül, vagy közvetve a korábbi szentírási kinyilatkoztatásokon alapulnak. Fontos látnunk, hogy a Második Szentély korában megfogalmazott szentírási, vagy nem szentírási



szövegekben a kinyilatkoztatások különböző formákban nyilvánultak meg (hallás, látomás, álom, vagy más technikák formájában), de minden esetben jelen van egy autentikusnak tekintett közvetítőszemély (próféta, látnok, vagy a Tóra értelmezésében jártas személy). Az apokalipszisek esetében az *angelus interpretis* is megjelenik, aki szintén részt vesz a kinyilatkoztatás közvetítésében és a látomás értelmezése során.<sup>16</sup>

Azt is érdemes előzetesen megállapítani, hogy e kinyilatkoztatásformák értelmezhetőek a leírt szövegek előzményeiként, de úgy is, mint lejegyzett, vagy irodalmi szinten megfogalmazott kinyilatkoztatások. Philip R. Davies két kérdés formájában összegzi ezt a problémát a bibliai próféciákkal kapcsolatban: „Vajon a bibliai prófécia társadalmi jelenség, vagy inkább irodalmi? Ha mindkettő, akkor mi az összefüggés az ókori izraeli/júdeai közvetítők és a bibliai próféta irodalom között?”<sup>17</sup> Úgy gondolom, hogy ez a kérdés releváns lehet a Második Szentély korából fennmaradt nem-szentírási profetikus szövegekkel kapcsolatban is. Célravezetőnek tartom, ha a szövegekre elsősorban úgy tekintünk, mint a próféta-ság, prófécia társadalmi jelenségének irodalmi megnyilvánulásaira és az abban kimutatható kinyilatkoztatási formákra.<sup>18</sup> Amennyiben a szentírásban fennmaradt és azon kívüli kinyilatkoztatásformák különbségeinek és változásainak háttérben szociokulturális folyamatokat keresünk, akkor a szóbeliség-írásbeliség hosszan elhúzódó paradigmaváltására lehet még gondolni.<sup>19</sup> A napjainkban elterjedt ilyen megközelítés mellett létezik más álláspont, amely szerint az új kinyilatkoztatásformák háttérben olyan politikai és társadalmi változásokat kell keresnünk az ókori Izraelben, amelyek az ókori államvallások világméretű függnek össze. A Júdai királyság és az Első Szentély elpusztulásával megszűnik annak az ókori keleti eszmének az alapja, amely a kozmosz rendjét égi uralkodó/égi szentély és földi uralkodó/földi szentély közötti kapcsolatban képzelel el. A próféta hivatása az volt, hogy közvetítsen a kozmosz e két „része” között. Ez a szerepkör a továbbiakban megszűnik, a korábbi próféciák értelmezése pedig egyre nehezebbé válik a következő generációk számára. A próféták „helyére” olyan a babiloni fogságból visszatérő írnokok kerülnek, akik magukat a korábbi próféciák hiteles őrzőinek és továbbhagyományozóinak tekintik.<sup>20</sup> A szentírási könyvekben a szóbeli/írásbeli, auditív/látomásos kinyilatkoztatások paradigmaváltásának irodalmi szinten megnyilvánuló „állomásait” nagyon leegyszerűsítve három fontos profetikus

<sup>16</sup> Lásd: COLLINS 1979: 1-20, 9; COLLINS 1998: 5-8.

<sup>17</sup> "Is biblical prophecy, then, a social phenomenon or a literary one? If both, what is the connection between ancient Israelite/Judaean intermediaries and the biblical prophetic literature?"; lásd P.R. DAVIES, (szerk.), *The Prophets*, *The Biblical Seminar* 42, Sheffield 1996, 14, idézi: NISSINEN 2009: 107.

<sup>18</sup> Lásd: NISSINEN 2009: 108.

<sup>19</sup> A témával kapcsolatos széleskörű áttekintéshez lásd: CARR 2005.

<sup>20</sup> Ehhez az elmélethez főként lásd: FLOYD 2006: 276-297.

karakter és hagyományaik képviselik a Szentírásban: 1. Jeremiás (az Úr igéje hallás útján érkezik, a próféciákat Bárúk, mint írnok jegyzi le), 2. Ezékiel (az Úr igéje hallás és látomás útján érkezik, amelyeket lejegyez a próféta és szimbolikusan az írott prófécia első képviselőjévé válik. Erre utalhat, hogy látomásában a próféta megeszi a próféciát tartalmazó könyvtekereszt /Ez. 3:1-3/);<sup>21</sup> 3. Dániel (az Úr igéjét szimbolikus lom formájában kapja, a szent könyveket értelmezi, s mindkettő értelmezése egy égi teremtménytől érkezik). Ugyanakkor, mindhárom profetikus alakot és kinyilatkoztatásait a Babiloni fogság idejére helyezik a szentírási könyvek szerzői. A modern szövegkritika kimutatta, hogy e szövegek és továbbszerkesztéseik eltérő módon, de a későbbi századokra datálhatók. Éppen emiatt nem meglepő, hogy a külső forrásokban - amelyek főként a qumráni szövegek felfedezésével váltak elérhetővé – e kinyilatkoztatásformák nem-szentírási párhuzamaira is léteznek bizonyítékok.

*A prófécia és próféataság* Második Szentély korabeli értelmezése közvetlenül érinti témánkat. Máig vita tárgyát képezi a kutatás számára, hogy mi a prófécia fogalma ebben a korszakban és, hogy próféciának tekinthetjük-e a klasszikus bibliai prófétákon kívül a többi kinyilatkoztatási szöveget is. Ebben azt az álláspontot képviselem, hogy az adott eszmei csoport számára ezek a később nem kanonizált kinyilatkoztatások bizonyos esetekben szintén profetikus szövegek voltak. Ennek kapcsán reflektálni kell arra a kutatás kapcsán felmerülő nehézségre, hogy a kérdés megközelítésében a „mi” prófécia-fogalmunk is markáns szerepet játszik, vagyis gondolkodásunkat alapvetően befolyásolja a szentírási kánonok prófécia-fogalma. Úgy vélem, hogy a témával kapcsolatos fogság utáni eszmék megértéséhez elengedhetetlen a releváns nem-szentírási források tanulmányozása is. A kinyilatkoztatás közvetítésének teljesen új, vagy a Szentírásban alig „dokumentált” műfajai és technikái jelennek meg a hellénisztikus-korban. Ezek eklatáns példái a látomás-irodalomba tartozó szövegek, mint például Henok első könyve, továbbá a szentírás-magyarzatok közül az újraírt szentírási szövegek, továbbá a qumráni peserek. Ezek más-más kinyilatkoztatás-technikát alkalmaznak, de mindnek egyértelmű célja a korabeli események korábbi próféciákon alapuló autentikus értelmezése.

A disszertáció címében szereplő *történelemszemlélet* kifejezés és kutatási szempont alatt azt a szemléletmódot értjük, ahogyan a szövegek szerzői a történelmet látták. A korabeli szerzők érdeklődése nem a történelem eseményeinek apró részleteire és azok lejegyzésére irányult, hanem inkább az események okait és végkimenetelét kutatták. Ennek alapvető

<sup>21</sup> BLENKINSOPP 1977: 71, im., lásd: JASSEN 2007: 203, 18. lj.

eszköze a tórai és prófétai kinyilatkoztatások újraértelmezése volt. Irodalmi formája az apokalipszis, a szentírási szövegek újraírása, továbbá azok szisztematikus magyarázata, hogy csak a legfontosabbakat említsük. Az utóbbi két műfaj és technika különösen fontos szerepet játszik a qumráni közösség szerzőinek történelemszemléletében.<sup>22</sup> Az ilyen kinyilatkoztatások gyakran ex eventu prófécia formájában kerülnek megfogalmazásra.

A korabeli történelemszemlélet része gyakran a heptadikus, azaz a hét éves korszakok szerinti kronológiai szemlélet. Ennek jegyében értelmezik újra Jeremiás prófétának a 70 éves fogságról szóló prófeciáját (Jer. 25:8-14, 29:4-14) a hellénisztikus-kori szerzők. Egyik legismertebb szentírási példája a Dán 9:24-ben található. Itt a fogság hetven éve hetven évhétként, azaz egy 490 éves hosszú korszakként jelenik meg. Dániel könyvének, a látomásirodalom klasszikus példájának, a két szentírási kánonon belüli helye sokat elárul a Második Szentély korabeli próféta problémaköréről. Dániel a maszoréta szövegben az Írások (Ketuvím) részben kapott helyet, míg a Septuaginta szövegekánonja a művet a Próféták közé sorolja. A Septuaginta-féle kánon azt a széles körben elterjedt későókori álláspontot őrzi, hogy a Dániel által látomásban kapott kinyilatkoztatás prófeciának tekintendő és ilyen módon Dániel is próféta volt. Több qumráni szöveg Dánielre prófétaként hivatkozik (4Q174 1–3 ii 3, vö. 11Q13 2:18) és az eltérő eszméket valló Josephusnál is megtaláljuk ezt a gondolatot (Ant. Jud. 10:267–269; 10:245–246, 249). Ezzel szemben, a héber szentírás Textus Masoreticus szerinti változata azt a Második Szentély korabeli deuteronomiumi hagyományt kanonizálja, hogy a babiloni fogság korával lejárt a próféták ideje, s az álombeli látomások nem tartoznak a prófétai kinyilatkoztatások közé. A gondolat, hogy az utolsó próféták Jeremiás, Ezékiel és Malakiás voltak, megerősítést nyer a szóbeli tanban is, ahol Dánielt nem tekintik prófétának (b. T. Meg. 3a, b. T. Bav. bat. 14a). Ugyanakkor a szóbeli tan próféta korával kapcsolatos szöveghelyei nem egyféle álláspontot őriznek, ez a Második Szentély korabeli eltérő hagyományok lehetséges továbbélését tükrözheti (vö. b. T. Meg. 13a, 16a-b), mivel abban a próféták között szerepel Báruk is, aki az MT szerint Jeremiás írnoka volt, és a próféta korát a másik talmudi elképzelés szerint Ezrával zárják.

A korabeli próféta-értelmezés tanulmányozásakor fontos szempont, hogy mit tekinthettek a szerzők és a közösségek a kinyilatkoztatás autentikus formájának. A qumráni Jeremiás apokrifon arra példa, hogy az újraértelmezett próféta megtartja a bibliai prófétákra jellemző párbeszéd, auditív kinyilatkoztatás formáját, ezáltal újraírt, parabiblikus prófétai szövegek jönnek létre. Ezzel szemben más korabeli szerzők a kinyilatkoztatás irodalmi

<sup>22</sup> A téma átfogó áttekintéséhez lásd: FRÖHLICH 2011: 821-855

eszközül az apokalipszist választják. Erre példa Henok első könyve, amelynek legkorábbi rétegei minimum a Kr.e. 3. századra datálhatók,<sup>23</sup> vagy itt említhető az egy évszázaddal későbbi Dániel könyve. E művek a párbeszédes és látomásos kinyilatkoztatás párhuzamos irodalmi megnyilvánulását demonstrálják a hellénisztikus-korban. A feltehetően korábbra datálható szentírási prófécia-eszmében e kinyilatkoztatás-formák a szentírási koncepció szerint kronologikusan követik egymást: e szerint az auditív úton kinyilatkozott próféciák a korábbiak (pl. Jeremiás), míg a látomás útján megmutatott kinyilatkoztatások a későbbiek (pl. Ezékiel). A hellénisztikus-korban az említett különböző kinyilatkoztatási formák irodalmi szinten való megnyilvánulásnak párhuzamos jelenségével számolhatunk. Az eltérő műfajok ellenére többször azonos, vagy hasonló heptadikus kronológiai szemlélet jelenik meg a különböző művekben. Ennek korabeli példáit a Jeremiás apokrifon és a 4Q390-es töredék vizsgálata során vesszük szemügyre.

A szövegek vizsgálata során lehetőség szerint meg kell szabadulni a későbbi szentírási kánonok perspektívájától és arra kell törekedni, hogy megértsük, vajon milyen célok és körülmények motiválták a szerzőket műveik megírásában és milyen eszmevilág volt jellemző a szövegek mögött feltételezett közösségekre. Ilyen értelemben anakronisztikus lenne azt állítani, hogy e csoportok szerzői, vagy szellemi vezetői hamis próféták lettek volna, s az általuk alkalmazott és egyébként a korszakban széleskörűen elterjedt kinyilatkoztatásformák pedig pszeudo-prófeciák.<sup>24</sup> Az ilyen nem szentírási értelemben vett profetikus szövegekben, a korabeli vallási csoportok próféciáról alkotott elképzelése érhető tetten. A töredékek részletes műfaji és tartalmi elemzésén keresztül azt a feltevést kívánom igazolni, hogy a szerzők saját tevékenységüket a korábbi szentírási próféciák folytatásaként értelmezték. Ennek szentírási megnyilvánulása a prófétai könyvek redaktori tevékenysége. A későbbi szerzők, akik vallási kinyilatkoztatást és aktuális tanítást voltak hivatottak közvetíteni, sok esetben a tekintélyt élvező szentírási alakok nevében írtak. Ezt a jelenséget mutatjuk be a qumráni Jeremiás apokrifon, az érintőlegesen vizsgált qumráni Pszeudo-Ezékiel töredékekben, továbbá Báruk második könyvének elemzésével.

A Jeremiás-hagyomány komplex újraértelmezését tartalmazó qumráni töredékek a kiadáskor a Jeremiás apokrifon nevet kapták, habár a mű eredeti ókori címét senki nem ismeri. A mű valójában egy a Devorah Dimant által elgondolt rekonstrukció eredménye,

<sup>23</sup> Lásd MILIK 1976: 140-140, 273.

<sup>24</sup> Ezzel kapcsolatban elég, ha itt a qumráni Pszeudo-Ezékiel és Jeremiás apokrifon szövegkiadását tartalmazó kötet alcímére utalunk: *Pseudo-Prophetic Texts*. Lásd: DIMANT 2001.

amelyet a kutató 2001-ben publikált.<sup>25</sup> Ez az elmélet szorosan kapcsolódik egy másik qumráni irat, a Pszeudo-Ezékiel szöveg rekonstrukciójához, mivel a két mű töredékeit a négyes barlangban egyszerre és egy helyen találták meg, továbbá azok közel azonos, vagy legalábbis igen hasonló kézírattani, műfaji és tematikai sajátosságokkal rendelkeznek. A kéziratokkal kapcsolatos jelenlegi ismereteink összefoglalása során kitérek a 225 töredékből álló eredetileg hét, később tizenkét kéziratként értelmezett szöveg paleográfiai jellemzőire. Ennek során ahol szükséges rá fogok mutatni a rekonstrukció mások, vagy általam felfedezni vélt hiányosságaira. Miközben a szövegrekonstrukció céljával teljesen azonosulni tudok, hogy az Ezékiel és Jeremiás nevét tartalmazó újraírt próféciákat két különálló mű részeként értelmezzük, szembe kell nézni azzal a nehézséggel, hogy e szövegrészek töredékei a 4Q385-ös kézirat esetében teljesen azonos kézírattani jegyeket mutatnak. A paleográfiai szempontok, továbbá az, hogy a 4Q385 töredékein szerepel Jeremiás és Ezékiel neve is, valamint a nekik tulajdonított próféciák és más szentírási próféciák újraértelmezései, - ahogy azt majd a töredékek elemzésével is demonstrálok - arra szolgálnak példaként, hogy a korabeli szerzők a szentírási próféciákat nem külön szemlélték, hanem azokat feltehetően tematikus szempontok alapján rendszerezték. A hasonló eszmetörténeti jelenséget demonstrálni fogom a két évszázaddal későbbi 2 Bárúk szövegének elemzésével is.

A kéziratok értelmezése, csoportosítása szorosan összefügg a töredékek 40-50 éven át tartó kutatásával, amelyben Strugnell-nek meghatározó szerepet tulajdoníthatunk. Strugnell osztályozza elsőként a kéziratokat, s az ő kézírattani megfigyeléseire támaszkodik később Dimant is. A teljesen ismeretlen tartalmú és műfajú töredékek értelmezése valóban nem lehetett könnyű feladat. Erre világítunk rá az elhúzódó publikációs folyamat bemutatásával. A kutatástörténeti áttekintést követően térek rá a Devorah Dimant rekonstrukció-elméletére, amelyet így, vagy úgy, de majd minden kutató kiindulópontnak tekint. A Dimant-féle rekonstrukció számos ponton meggyőző és eredményesnek nevezhető, de annak vannak kifogásolható részei is. A kritikai észrevételek során a mű narratív keretét alkotó töredékek eltérő rendszerezését igyekszem igazolni.

A kutatók számára komoly fejtörést okoz mindmáig a töredékek mögött feltételezett szöveg műfaja, illetve az, hogy az azokban alkalmazott jellemző kinyilatkoztatásformát miként lehetne meghatározni. A szöveg egyedisége és töredékessége miatt ennek megválaszolásában a korabeli műfaji párhuzamok és kinyilatkoztatás-technikák alaposabb ismerete és áttekintése nyújthat támpontot. A Jeremiás apokrifon új műfaji meghatározására

---

<sup>25</sup> DIMANT 2001.

tett javaslat előzményeként összefoglalom az eddig napvilágot látott elnevezéseket és definíciókat. Ezek közül kiemelten foglalkozunk az újraírt Biblia, a parabiblikus szövegek, a történeti apokalipszis és a „kinyilatkoztató exegézis” fogalmával. Ezek az elnevezések a mű egy-egy „műfaji” aspektusát jól megragadják. Devorah Dimant a művet leginkább pszeudo-prófécianak és egy olyan apokaliptikus szövegnek tekinti, amely bibliai stílusban és nyelvezettel fogalmaz meg kritikákat a hellénisztikus-kori vallási kultusszal szemben és a kor politikai eseményei kapcsán. Monica Brady, aki Dimant szövegrekonstrukciójának máig legnagyobb kritikusa, ennél sokkal alaposabban járja körbe a problémát és számos fontos következtetést von le arra vonatkozóan, hogy miként alkalmazzák a szentírási szöveget a műben. Fontos információ számunkra, hogy allúzió kérdésével sem Dimant és sem Brady nem foglalkozik részletesen.

Az előbb említett okok miatt a dolgozat egyik Jeremiás apokrifonnal kapcsolatos célkitűzése, hogy a szövegtöredékekben található irodalmi műfajt, interpretatív technikát pontosabban körül lehessen határolni. Az általam javasolt *allúziós exegézis* műfaji elnevezését és meghatározását a mű leghosszabban és kétséget kizáró módon rekonstruálható töredékén keresztül szeretném bemutatni (4Q387 2 I-II). Miközben tisztában vagyok azzal, hogy egy tág műfaji kategória megalkotásának veszélye fenyegethet, mégis meggyőződésem hogy új szempontok és eredmények várhatók a műfaj ilyen szempont alapján való pontosabb meghatározásában. Úgy vélem, hogy napjainkban a kutatók egyre inkább fontos szempontnak és témának tekintik a qumráni szövegekben alkalmazott szentírási idézetek és allúziók pontosabb feltárását. Főként Hughes és a Lange-Weigold kutatópáros tanulmányai segítenek a Qumránban található allúziók pontosabb kritériumrendszerének meghatározásában.<sup>26</sup> Erre alapozva, a töredékekben található szentírási utalások összegyűjtése után, arra keresem a választ, hogy milyen szerzői koncepció állhatott a szentírási utalások alkalmazásának háttérében. Annak igazolására látok lehetőséget, hogy az itt szereplő szentírási allúziók fontos szerepe a szóbeliség-írásbeliség határán álló ókori keleti kultúrák kontextusában jól értelmezhető. A korai zsidó irodalomban szintén nagy jelentősége volt a memorizált szövegeknek, így a szövegben található idézetek, allúziók, szentírási kifejezések azt a célt szolgálták, hogy korábbi szentírási próféciaik szöveghelyeit, vagy akár több egymásra épülő tórai és prófétai szövegeket idézzenek fel a korszak magasan művelt olvasójában. Ennek a műfajnak a vizsgálata és újraírási technikának a részletesebb bemutatása rávilágíthat a prófeciáról alkotott korabeli elképzelések újabb aspektusára. Arra teszek

<sup>26</sup> HUGHES 2006: 41-54; LANGE – WEIGOLD 2011: 19-48; LANGE 2012: 99-103

kísérletet, hogy körülhatároljuk a szerzőt és feltehetően olvasóit foglalkoztató témákat, amelyek a szentírási allúziók direkt, vagy indirekt megválasztásában szerepet játszhattak. Az elemzett töredéket Dimant a mű közepső szövegrészében helyezi (4Q387 2 I-II, 4Q385a 4, 4Q388a 7 II, 4Q389 8 II, továbbá 4Q387 2 III, és 4Q387 3). E hosszú résznek a Jeremiás nevét tartalmazó töredékekkel (4Q385 18, 4Q389 1) való kapcsolata külön kérdéskör és annak nehézségeivel a szövegrekonstrukciót tárgyaló fejezetekben részletesen foglalkozunk. A teljes qumráni szövegkorpuszban és a korabeli zsidó irodalom egyéb forrásaiban található, Jeremiás könyvével kapcsolatos szentírási allúziók vizsgálatát már e dolgozat keretein túlmutató szerteágazó feladatnak tartom, amelyre a kutatás egy későbbi fázisában látok lehetőséget.<sup>27</sup>

A Jeremiás apokrifon „bázisszövegét”<sup>28</sup> jelentő töredékek egy rövid kétszer tíz soros Jeremiás portrét és narratívát tartalmaznak, amelyek úgy szerepelnek, mint a Jeruzsálem pusztulását követő események (4Q385a 18, I-II; 4Q389 1). Ezek a Jeremiás 40-44 és 52, továbbá a Báruk 1:1-5 szentírási részeinek újraírásaiként értelmezhetők, még akkor is, ha azok a szentírási részeknél rövidebbek. Amellett érvelek, hogy e szövegrészhez kapcsolható egy a Dimant-féle rekonstrukcióból kihagyott apró töredék is (4Q383 1), amelyben Jeremiás Jeruzsálemet siratja el egyes szám első személyben. E három töredék vizsgálatán keresztül a Kr.e. 2. század Jeremiás prófétai alakjával kapcsolatos eszméinek tanulmányozása válik lehetővé. Teret kap a qumráni Jeremiás apokrifon és a külső források összevetése, tekintettel Jeremiás könyvének LXX és MT szerinti változatára, továbbá a deutero-kanonikus, ószövetségi apokrif és rabbinikus szöveghelyekre (pl. 2Mak. 2: 1-8., 2 Bár. 6 és PR 26). Ez az elbeszélő rész Jeremiás könyvéhez képest több szempontból is változáson megy keresztül. Új elbeszélő és egyben exegetikai célú motívumok jelennek meg Jeremiás prófétai alakjával kapcsolatban, mint például Jeremiás hangsúlyosabb mózesi megszemélyesítése, vagy a népet a Tóra betartására buzdító tanítói attribútum. A sor Jeremiás Jeruzsálemmel kapcsolatos siralmainak motívumával folytatható. Külön figyelmet érdemel az a jelenség, ahogy a szerző egyfelől lerövidíti a szentírási narratívát, másfelől aggádikus részletekből alkot egy komplex aktualizált prófeciát. A jeremiási narratíva újraírásának két célja lehetett. Utalni és felidézni az olvasóban az újrafogalmazott prófécia szentírási narratíváját, továbbá kiemelni az új szöveg szempontjából fontos részleteket. A Jeruzsálem pusztulása után helyben maradt lakosok szentírási dilemmáját – hogy meneküljenek-e Egyiptomba, vagy sem - újraértelmezik

<sup>27</sup> A témában folytatott ilyen jellegű legutóbbi kutatások kapcsán érdemes itt külön hivatkozni Armin Lange „The Text of Jeremiah in the War Scroll from Qumran” című tanulmányára, lásd: LANGE 2012: 95-116. Itt Lange rendkívül hasznos módon összegyűjti a Jeremiási allúziókkal foglalkozó eddig megjelent tanulmányokat, lásd: LANGE 2012: 99, 22 l.j.

<sup>28</sup> Lásd: HENZE 2009.

a qumráni szövegben. Ez a jelenet már Tahpanhészben játszódik, ott kérdezik meg a júdeaiak Jeremiást. Jeremiás hallgat, Egyiptom a fogság szimbolikus helye, amely a hellénisztikus kultúrát jelképezi. A dolgozatban az allúziós exegézis bemutatására szolgáló 4Q387 2 töredék és az Jeremiás-narratíva (4Q385 18, I-II) újraírásaiban a meghosszabbodott fogság gondolata fogalmazódik meg. Ez a kultikus fogság szimbóluma, amely a perzsakori visszatérés ellenére létező eszme volt. A fogság a visszatérés után már többé nem földrajzi, hanem inkább szimbolikus értelemben használt fogalom az ókori Júdeában élők számára. A fogság oka az idegen, vagy helytelen vallási kultúra, amelyet e próféciákban helyenként Egyiptom, máshol Babilon szimbolizál.

A 4Q390-es kézirat értelmezésével külön fejezetben hosszabban foglalkozunk: egyrészt a Jeremiás apokrifon rekonstrukciója kapcsán, másrészt annak kronológiai szemlélete miatt. Mindmáig nincs kutatói konszenzus abban a kérdésben, hogy vajon a töredék része-e a rekonstruált műnek. A 4Q390-ben található kronológiai szemlélet, valamint az abban található közösségi iratokra jellemző kifejezésmód miatt az irat és a többi Jeremiás Apokrifon töredék között egyes kutatók diszkrepanciát látnak. Ezek alapján, de további más okokra is hivatkozva, Cana Werman és Cristoph Berner a 4Q390 szövegét önálló műnek tartja.<sup>29</sup> Berner főként a 4Q390 és az apokrifon kronológiai szemlélete (vö. 4Q387 2) között kimutatható eltérésekre hivatkozik, miszerint az előzőben részben kidolgozottabb, míg az utóbbiban teljesen kidolgozatlan heptadikus időszemlélet jelenik meg. Ahogy azt majd részletesebben bemutatom, Berner érveit csak részben fogadom el, ugyanis álláspontom szerint a 4Q390-es töredék heptadikus időstruktúrája egy a 490 éves, meghosszabbodott fogsággal kapcsolatos eszmét követi, oly módon, hogy abban a jubileumok, az évhetek és a hetvenéves korszakok kidolgozott formája jelenik meg. Ez a kronológiai szemlélet témánk szempontjából kiemelkedően fontos, ugyanis részletesebb tárgyalásával az a hellénisztikus-kori heptadikus időszemlélet pontosabb megértése válik lehetővé. A 4Q390-es irat kronológiai szemlélete pedig a Jeremiás-hagyomány kontextusában is jól értelmezhető. A qumráni irat szerzője a Jeremiás könyvéből is ismert „70 éves fogság” időszakát értelmezi újra, és azt egy 490 éves korszak hosszabb-rövidebb periódusaiként képzei el. A korszakok felosztásában mindvégig a jubileumok és évhetek szerinti felosztást követi. A 4Q390-nel kapcsolatban az újraírt szövegek kérdésköre is felmerül. A kutatók fiatalabb nemzedéke e töredékekben a Jubileumok könyvének újraírását,<sup>30</sup> illetve a Jeremiás apokrifon Hasmoneus-

<sup>29</sup> Lásd: WERMAN 2006 és BERNER 2006: 398-400.

<sup>30</sup> Lásd: HANNEKEN 2012: 407-428.



kori újraírását<sup>31</sup> látja. A paleográfiai, kifejezésbeli és kronológiai sajátosságok ellenére a 4Q390-et értelmezhetőnek tartom egy Jeremiás-hagyomány kontextusában. Egyetértek a következőkben Davis álláspontjával, miszerint a paleográfiai, kifejezésbeli és kronológiai sajátosságok ellenére a 4Q390-es irat több okból is értelmezhető egy Jeremiás-hagyomány kontextusában. Az utóbbi megközelítést indokolhatja, hogy a 4Q390 és a Jeremiás apokrifon korábbi kéziratái sem egy kikristályosodott szöveget tükröznek, hanem több szövegvariáns létezését. Világosan belátható, hogy ezek közül a 4Q390 különbözik a legjobban. A 4Q390-es irat Dimant által javasolt helyét a Jeremiás apokrifon belül azért nem lehet elfogadni, mert a két töredékét egymástól radikálisan elválasztja. A hibás elméletet a 4Q390-es irat heptadikus szemléletének bemutatásával kívánom cáfolni, amely egyben választ jelent Berner tézisére, amelyben egy kidolgozott heptadikus struktúrát hiányol a 4Q390-ből.

A további hellénisztikus-kori Jeremiás-hagyományok feltérképezése során a Septuaginta hosszabb-rövidebb ide vonatkozó részleteihez is eljutunk. Ilyen a Jeruzsálem pusztulása miatti siralmak gondolata (Sir. 1:1-3 a LXX-ban), amely mind a qumráni Jeremiás apokrifonban, mind a későbbi Báruk szövegekben és a rabbinikus hagyományban is tetten érhető. A Jeremiás és Báruk alakjához kapcsolódó diaszpóra-levél eszmetörténeti hátterével kapcsolatban Lutz Doering tanulmányára és megállapításaira támaszkodunk.<sup>32</sup> Annak héber szentírási háttere szintén Jeremiás könyvére vezethető vissza (Jer. 29). A hagyomány továbbfejlődése az Ep. Jer. szövegében, a Bár. 1.1-5 és 2 Bár. 78 és a Par. Jer. 4-ben követhető nyomon. A diszpóra-levél témaköre azért is fontos Jeremiás kapcsán, mert az a Második Szentély korának autentikusnak tekintett irodalmi eszközéről van szó. A Jeremiás-hagyomány egészen más részletei maradtak fenn a Makkabeusok második könyvében (2Mak. 2 és 15). Itt Jeremiással kapcsolatos aggádikus, apokrif-jellegű történetei fontos szerepet játszanak a Hasmoneus-dinasztia Kr.e. 2. századi legitimációs törekvésében. Alakját a szerzők összekapcsolják a Szentély újrászentelésének mozzanatával (Hanuka), továbbá a templomi kultusz és főpapság Hasmoneus-kori folytonosságával. Ezekkel a fontos motívumokkal a Jeremiás apokrifon és a 2 Báruk szöveghagyományai kapcsán foglalkozunk.

A disszertáció másik központi témája a Második Szentély korában, annak főként utolsó századaiban megerősödő Báruk-hagyomány. Báruk szentírási hagyományának hátterében az írnokok társadalmi státuszának megerősödését feltételezhetjük. A Báruk könyveinek irodalmi előzménye a szentírási Jeremiás könyvből „csak” írnokként ismert

<sup>31</sup> Lásd: DAVIS 2011: 467–495.

<sup>32</sup> DOERING 2005: 43-72.

Báruk ben Nérija működése és alakja (Jer. 32, 36, 43, 45, 51). A hagyományok forrásait és a két irodalmi alak korai összekapcsolódását tehát a szentírási szövegben, Jeremiás könyvének héber (MT) és görög (LXX) hagyománya szerint érdemes először megvizsgálni. Ha Jeremiás könyvének Bárukkal kapcsolatos vereseit összehasonlítjuk a LXX és a MT szövegében, akkor arra következtethetünk, hogy a Báruknak tulajdonított szerep a Septuaginta szerinti verzióban jelentősebb. Báruk szerepköre írnokeként, továbbá a nevében megfogalmazott művek is azt mutatják, hogy ez a foglalkozás egyre magasabb megbecsülésnek örvendett mind társadalmilag, s ennek következtében irodalmi szinten is. Henok, Báruk és Ezra, mint írnoki alakok, kinyilatkoztatást közvetítő szereppel rendelkeznek a nekik tulajdonított ószövetségi apokrifekben (1Henok, 2Báruk, 4Ezra).

Meggyőződésem, hogy Báruk második könyve „kézikönyveként” szolgálhat a korszak végének prófécia-értelmezéséhez. Kimutatható, hogy annak szerzője több autentikusnak tekintett kinyilatkoztatáshoz kapcsolódó irodalmi műfajt egy művön belül alkalmaz, miközben a Jeremiás- és Báruk hagyományok egész tárházát gyűjti egybe. Báruk irodalmi alakja a Kr.u. 1-2. századra datálható 2 Bárukban már nem írnokeként szerepel, hanem egy Jeremiáshoz, Ezékielhez, (esetleg Dánielhez) és Mózeshez hasonlatos prófétai alakként jelenik meg. Egy ilyen hagyomány térnyerésének és Báruk prófétai státuszának bizonytalanságát mutathatja az a jelenség, hogy Bárukot a szövegben egyszer sem nevezik prófétának, vagy írnokeknek. Mivel a mű keletkezésének időpontja a korai kereszténység első századaival esik egybe, így fontos, hogy a rendelkezésre álló adatokat összegyűjtsük a mű Sitz im Leben-jével és a kéziratok provenienciájával kapcsolatban. 2 Báruk rendelkezésre álló legkorábbi görög nyelvű töredéke a Kr.u. 3-4. századra datálható, a görögből készült egyetlen teljes fordítás pedig egy Kr.u. 6. századi szír nyelvű kéziratban maradt fenn (2Báruk 1-87). A irodalomkritikai vizsgálatok alapján a 19. század végétől kezdve egybehangzóan azt vallják a téma kutatói, hogy a mű a Második Szentély pusztulásának közeli traumáját tükrözi, így azt a Kr.u. 70 után, de a Bár-Kochba felkelés előtt írták. Ezt a datálást erősíthetik meg a szövegben általam bemutatott kinyilatkoztatás-formák és prófétasággal kapcsolatos korabeli elképzelések.

Bemutatásra kerül, hogy Báruk prófétai megszemélyesítése nem pusztán irodalmi eszköz. A prófétai tekintélyek és autentikusnak tekintett irodalmi műfajok a mű presztízst és hitelességet voltak hivatottak megteremteni. Ha igaz az az általánosan elfogadott tudományos feltevés, hogy 2 Bárukot valamikor a Második Szentély pusztulását követő évtizedekben írhatták, akkor külön jelentősége van a szerzői eszmék megértésének. A szöveg eszmei

heterogeneitása és komplexitása egyaránt magyarázható a szerző ideológiai nyitottságával, de olyan módon is, hogy az a judaizmus történetének egy kevésbé dokumentált „pillanatképét” őrizte meg, amelyen a korai kereszténység és a proto-rabbinikus zsidóság szétválás előtti állapotát látjuk. Ezzel magyarázható, hogy ugyanitt kapnak helyet aggádikus részek, a Tóra követésének központi gondolata, továbbá a „világtörténelmet” bemutató eszkatologikus és messianisztikus látomások.

Báruk irodalmi tekintélyének megalapozásához használt szentírási prófétai alakokhoz irodalmi műfajok és kinyilatkoztatásformák kapcsolódnak. Az Úr és Báruk közti párbeszéd, közvetítő nélküli kinyilatkoztatások bevezető szövegrészeiben Báruk jeremiási és ezékieli megszemélyesítését, továbbá e próféták szentírási helyeinek ilyen módon történő újraértelmezéseit tudjuk igazolni. A népnek szóló deuteronomiumi jellegű tanításokban, a Báruk végső távozását ecsetelő narratívában, továbbá a művet lezáró testamentumszerű levélben Báruk mózesi karakterológiáját látom igazolhatónak. A négy birodalomról és más történelmi korszakokról szóló látomásokban, amelyek közül az egyiket Remiél angyal magyaráz, Báruk látnoki attribútumait találjuk, amelyek Ezékiel és Dániel konkrét próféciáinak újraértelmezésén alapulnak. Jeremiás korábbra datálható forrásaiban a Mózesrel, Ezékiellel és Dániellel való karakterológiai és textuális kapcsolatok szintén kimutathatók (2Mak. 2, 15; 4QApJer, 4QPsEz). Ez azért lényeges, mert Báruk megszemélyesítésében feltételezhetjük a Jeremiásnak tulajdonított korábbi hagyományokat is.

Báruk irodalmi megszemélyesítésének módja 2 Bárukban a szerző egyedülállóan gazdag irodalmi háttérét bizonyítja. Báruk irodalmi tekintélyének növekedését a LXX-ban önállósuló Báruk könyv, a 2 Báruk szövege és a nevében írt további ószövetségi apokrifek példázzák. Úgy vélem, hogy a szövegek tanúsága szerint Báruk látnoki, prófétai rangra emelkedik a kor bizonyos korai-zsidó és kora-keresztény eszmei csoportjaiban. Bárukot mint említettük a nevében írt ószövetségi apokrifekben nem nevezik prófétának, habár prófétai attribútumai miatt ez elvárható lenne. Ez kétségtelenül megtörténik Dániellel a qumráni szövegekben és Ezrával a nevében megfogalmazott 4Ezrában. Bárukot a kora-keresztény hagyomány kezdi szent prófétaként tisztelni. Ezzel párhuzamosan a korai rabbinikus felfogásában Báruk prófétai címet visel (SzOR 20:48–52, Szifré Bámidbár /Be-ha'aloteha 78/; b. T. Meg. 14b-15a; b. T. Meg. 16b, Sir. Rab. 5:5). A próféta-ság korai rabbinikus szövegekben megfigyelhető degradálódása miatt, e jelenségnek feltehetően viszont már egészen más a jelentése. Ebben a korai kereszténység és zsidóság szövegei között folyó párbeszéd, vagy éppen polémia visszatükröződését láthatjuk.

A disszertáció utolsó fejezetében a korábbi állítások szintézise során összefoglalom a Jeremiással és Báruk alakjával kapcsolatos hagyományok lehetséges kölcsönhatását, továbbá a Második Szentély korabeli prófécia és történelemszemlélet jelentésváltozásait. Az egész mögött egy komplex Második Szentély korabeli prófétai hagyományláncolatot tapinthatunk ki, amelyben a prófétai alakok közül a legmeghatározóbb szerepet Mózes játszza, mint par excellence próféta és a Tóra első közvetítője. Ennek háttérében a Második Szentély szövegeit meghatározó ún. „mózesi diskurzus”<sup>33</sup> áll.

## **II. Jeremiás-hagyományok**

### **II. 1. A lehetséges szentírási háttér**

#### **II. 1. 1. Jeremiás könyvének eltérő szöveghagyományai**

Előjáróban fontos leszögezni, hogy a fejezetcímben szereplő téma átfogó ismertetéséhez talán még egy disszertációnyi terjedelem sem bizonyulna elegendőnek, mégis, mivel az a Második Szentély korabeli Jeremiás- és Báruk-hagyomány szentírási háttérének kérdését közvetlenül érinti, emiatt a következőkben egy nem teljes, hanem a számunkra fontos aspektusokra fókuszáló rövidebb áttekintés adunk. Ez azért fontos, mert a dolgozatban vizsgált Jeremiásnak és Báruknak tulajdonított művek szerzői közvetlenül vagy utalás szintjén támaszkodnak Jeremiás könyvének szövegére. Szentírási utalásaik alapján ritkábban, idézeteikből gyakrabban lehet arra következtetni, hogy Jeremiás könyvének melyik szövegvariánsát ismerhették. Erre ebben a fejezetben, de a későbbiekben is hozunk fel példákat. Az eltérő szövegvariánsok arra a jelenségre mutatnak rá, hogy a qumráni Jeremiás-apokrifon születésekor, a Kr.e. 2. század végén, még Jeremiás könyvének szövege nem végleges, hanem az a kikristályosodás előtti állapotban található az írnok-redaktorok folytonos tevékenységének köszönhetően.<sup>34</sup>

Jeremiás könyve nem kizárólag egy szerzőnek tulajdonítható mű, és mint a legtöbb szentírási prófétai könyvnek külön redakciótörténete van. Ez a folyamat hosszú, több évszázados időszakot ölel fel, amelynek részletes és lehetséges okainak ecsetelésére – főként az azokkal kapcsolatos számos hipotézis miatt – itt nem vállalkozhatunk. Mégis fontos

<sup>33</sup> Lásd: NAJMAN 2003.

<sup>34</sup> Emiatt és a Pszeudo-Ezékiel szöveg Ezékiel fejezeteivel (1, 23) való nagyon szoros párhuzamosságai alapján állítja Mladen Popović, hogy e két szöveg nem alá-fölrendeltségben állnak, s az előbbi nem az utóbbi újraírása, hanem két egyenrangú szövegről van szó, a lehetséges egymásra gyakorolt kölcsönhatásokkal együtt. Lásd: POPOVIĆ 2010: 227-251.

általánosságban megállapítani, hogy e folyamat legkorábbi időpontja talán Jeruzsálem Kr.e. 6. századi pusztulását követő évszázadra tehető.<sup>35</sup> A korábbi redakcióra utal egyes témák ellentétes megítélése egy könyvön belül. Ilyen például Babilon és Nabukadneccár szerepének egyik alkalommal igen pozitív (Jer. 21; 25; 27-29), másik alkalommal nagyon negatív megítélése (Jer. 20:1-6; Jer. 50-51). Azt, hogy a szövegek kikristályosodásáról még a Kr.e. 2. században sem beszélhetünk, Jeremiás könyvének qumráni töredékei igazolják,<sup>36</sup> amelyek részben a Septuaginta héber Vorlage-jának felelnek meg, részben a héber Szentírás maszoréta változatát követik.<sup>37</sup> Jeremiás két szövegváltozatának későbbi kijegecesedése a Septuagintában és héber Szentírás maszoréta szövegében érhető tetten. A kettő között jelentős terjedelmi és szóhasználatbeli különbségek mutathatók ki. A Septuaginta (LXX) szövege egy hetedével rövidebb a Textus Masoreticus (MT) szövegénél<sup>38</sup> és a mű szerkezetében - a fejezetek, illetve versek sorrendjét illetően is - eltérések mutatkoznak. Ennek legfontosabb megnyilvánulása Jeremiás *Népek elleni jövendöléseinek* eltérő helye – fejezeteinek részben eltérő sorrendje - a Septuaginta (25:34-32:64) és a Textus Masoreticus (46:1-51:64) szövegében. A fejezetek eltérő sorrendjének köszönhetően például a Bárukról szóló jövendölés helye más a két változatban (LXX-ban: 52:1-2; MT-ben: 45: 1-4). A LXX-ban Jeremiás könyvének Báruk könyvével (itt főként a Bár. 1:1-3:8 részre gondolok) való kapcsolatát ez az elrendezés és a két szöveg nyelvi és kifejezésbeli sajátosságai alapozzák meg. Az egy újabb messzire vezető probléma, hogy ezt az összetartozást egy közös szerzőnek, vagy a szövegek egyazon fordítójának, redaktorának tulajdonítjuk.<sup>39</sup> Erről még Báruk szentírási háttere kapcsán a későbbiekben beszélni fogunk.<sup>40</sup> A könyv későbbi redakciós folyamataival kapcsolatban, ha egy családfa-modellt követünk, akkor azt feltételezhetjük, hogy Jeremiás könyvének létezett egy korábbi rövidebb szövegváltozata, amelyet a LXX héber Vorlage-jához közeli szövegállapotként kell elképzelni. Ennek kibővítése és átszerkesztése során jön létre az a későbbi változat, amely a maszoréta szövegben maradt fenn.<sup>41</sup> Emanuel Tov ezen elméletét a már említett Kr.e. 2. század végére (4QJer<sup>b, d</sup>) és Kr.e. 1 századra (4QJer<sup>c</sup>) datálható qumráni Jeremiás-töredékek segítségével

<sup>35</sup> CARROLL 1986: 79.

<sup>36</sup> 2Q13 publikálása: BAILLET 1962: 62-68.; 4Q70 = 4QJer a; 4Q71 = 4QJer b; 4Q72 = 4QJer c; 4Q72a = 4QJer d; 4Q72b = 4QJer e; publikálásuk: TOV 1997: 145-208. Az összes töredéket újrajökzli: ULRICH 2010: 558-583.

<sup>37</sup> TOV 1999: 363.

<sup>38</sup> Az LXX-ból hiányzó és MT-ben meglévő jelentős részek: 8:10-12; 10:6-8,10; 11:7-8; 17:1-4; 29:16-20; 30:10-11; 33:14-26; 39:4-13; 48:45-46; 51:44d-49a; 52:2-3,27c-30.

<sup>39</sup> Ehhez lásd például: TOV 1975: 1-3.

<sup>40</sup> Ennek Báruk szentírási hátterével kapcsolatos jelentőségéről a későbbiekben még részletesebben írok, lásd: 106.o.

<sup>41</sup> TOV 1999: 364.

próbálja meg igazolni.<sup>42</sup> Anélkül, hogy az általa alkalmazott bizonyítás legapróbb részleteibe belemennék, érdemes felhívni a figyelmet néhány számunkra is hasznos megfigyelésre. Ilyen a maszoréta szövegtípusra jellemző példák a hosszabb, magyarázó célzatú versek és a beszédes személynevek jelenléte, továbbá a bizonyos fejezetek és versek eltérő helye a szövegben. A 4QJer<sup>b</sup> és 4QJer<sup>d</sup> töredékeken fennmaradt szöveg nem azonos a LXX héber Vorlage-jával, mégis Jeremiás rövidebb és más sorrendet követő qumráni változata azt igazolja, hogy a LXX fordítója egy a qumráni változathoz hasonló héber szöveget használhatott (Tov-nál: „I. kiadás”). Egyezés mutatható ki például a 4QJer<sup>b</sup>, 4QJer<sup>d</sup> és a LXX között abban, hogy Jeremiás egyes verseit (vö. Jer. 10:6-8, 10) egyik sem tartalmazza. További párhuzamuk a személynevek rövidebb használatában mutatható ki. Tov erre alapozott elmélete szerint a szöveg későbbi bővebb változatának redaktora – Tov ezt „II. kiadásnak” nevezi (= 4QJer c, és az MT) – kibővíti Jeremiás könyvének „I. kiadás” szerinti sorait, de nem írja újra konzisztens módon a szöveget, ugyanakkor számos helyen apróbb változtatást és pár esetben jelentősebb módosítást tesz. Nagyobb változtatásnak számít az olyan, próféciákat bevezető „címsorok” hozzáadása, mint „Az Úr igéje érkezett hozzám, mondván: Menj, hirdesd Jeruzsálemnek!” (2:1-2; vö. még 7:1-2; 16:1; 27:1; 47:1).<sup>43</sup> Ilyen jelentősebb kiegészítés lehet még bizonyos sorok ismétlése.<sup>44</sup> Az új versek és részek beillesztése is ide sorolható, például a 33:14-26, amely Tov szerint lehet eredeti jeremiási prófécia, aminek forrásait nem ismerjük, de szerinte eredetiségét nem kérdőjelezhetjük meg. Ilyen nagyobb hozzáadásnak tekinthetjük a 39:4-13-at is, és több a maszoréta szövegen belül általában deuteronomiumi redakciónak tulajdonított részeket.<sup>45</sup> A „II. kiadásban” szereplő későbbi betoldásnak tartja Tov azt a részt, amely az *Népek elleni jövendöléseket* bevezető sorokat egészíti ki (25: 14-26), de hiányoznak az „I. kiadás” szövegéből (= LXX 32:15-26; [4QJer<sup>b, d</sup>]).

A Jer. 25:15 - amely egyébként a Népek elleni jövendölések bevezető soraként szerepel a LXX-ban (32:15), - már csak azért sem érdektelen, mert annak fontos szerepe van a qumráni 4Q386 1 töredékben, ahol feltehetően egy Ezékiel nevében újraírt jövendölés

<sup>42</sup> TOV 1999: 363-384.

<sup>43</sup> TOV 1999: 366.

<sup>44</sup> A 4QJer b és d szerinti változatnak megfelelően is vannak ismétlések a szövegben (6:22-24 = 50:41-43; 10:12-16 = 51:15-19; 23:19-20 = 30:23-24; 49:18-21 = 50:44-4). Ezt a gyakorlatot a maszoréta szöveg folytatja, és újabb ismétléseket helyez a szövegbe: 6:13-15 (ismétlődése: 8:10b-12); 15:13-14 (ismétlődése: 17:3-4); 46:27-28 (ismétlődése: 30:10-11); 49:22 (ismétlődése: 48:40b, 41b). Lásd: TOV 1999: 367.

<sup>45</sup> Lásd: 11:7-8; 29:16-20 és 27:13-14a,17. Ezzel kapcsolatban Tov megjegyzi, hogy féltehetően korábban ezek a részeket hibásan tulajdonították a kutatók a deuteronomista redaktoroknak; lásd TOV 1999: 368.

(4QPsEz) részeként, egy szentírási allúzióként jelenik meg. Előbb lássuk a szóban forgó jeremiási sort (25:15):

כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲלֵי קַח אֶת-כּוֹס הַיַּיִן הַחֲמָה הַזֹּאת מִיַּד יְהוָה וְהִשְׁקִיתָהּ אֶת-כָּל-הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנֹכִי שָׁלַח  
אוֹתָהּ אֲלֵיהֶם:

“Mert így szólt az Úr, Izrael Istene hozzám: Vedd ezt a borral telt serleget kezemből és itasd meg belőle az összes népet, akikhez elküldlek téged!”

Az ezután következő népek listáján (MT 25:18-26) Babilon neve nem szerepel a Septuaginta szerinti változatban (32:26).<sup>46</sup> Ezzel szemben az ún. „II. szövegkiadás” (MT 25:26b, vö. 4QJer<sup>c</sup> XVI, 4)<sup>47</sup> tartalmazza Babilon kódolt nevét:

וְאֵת כָּל-מַלְכֵי הַצָּפוֹן הַקְּרֵבִים וְהַרְחֵקִים אִישׁ אֶל-אַחֵיו וְאֵת כָּל-הַמְּמַלְכוֹת הָאֲרָץ אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמְלֹךְ שִׁשַׁךְ  
יִשְׁתָּהּ אַחֲרֵיהֶם:

„Aztán Észak minden királyát közel és távol, egyiket a másik után, és a világ összes királyságát, akik a föld színén találhatóak, és utánuk Sésák királya is iszik!”

Sésák neve (שׂשׂ) valójában Babilon nevét (בבל) rejt, mert az ún. „atbas” kód szerint a „táv” betűnek az „álef”, a „sín”-nek a „bét” felel meg és így tovább. A II. szövegváltozat ismeretére utalhat az, ahogy a qumráni Pszeudo-Ezékiel töredék e jeremiási sort újraértelmezi: ודל לא יהן  
ויתא ככוס ביד יהוה בעתה (4Q386 1 III, 1).<sup>48</sup>

Fordítása: „És a szegénynek nem lesz kegyelem, és elviszik Babilonba, és Babilon olyan lesz, mint boros serleg az Úr kezében a maga idejében.”

A kis kitérő után, a „II. kiadás” szerkesztőjének tulajdonított további szöveg-kiegészítésekkel folytathatjuk. Ilyen a hamis próféta-sággal foglalkozó rész kontextusában az a rész, amely a Jeruzsálemi Szentélyből Babilonba került tárgyakkal foglalkozik. A Septuaginta-szerinti változat alapján a szentély tárgyai Babilonba kerülnek, és csak a hamis próféta-jövedőlik, hogy visszakörülnek majd Jeruzsáleembe (LXX 34:16-22).<sup>49</sup> A maszoréta szöveg, a plusz

<sup>46</sup> καὶ πάντας βασιλεῖς ἀπὸ ἀπηλιώτου τοὺς πόρω καὶ τοὺς ἐγγύς, ἕκαστον πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ πάσας τὰς βασιλείας τὰς ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς. Lásd: RAHLFS – HANHART 2006.

<sup>47</sup> A töredékhez lásd: ULRICH 2010: 574.

<sup>48</sup> A héber töredékhez lásd: DIMANT 2001: 66.

<sup>49</sup> 16 ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ τούτῳ καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἐλάλησα λέγων Οὕτως εἶπεν κύριος Μὴ ἀκούετε τῶν λόγων τῶν προφητῶν τῶν προφητευόντων ὑμῖν λεγόντων Ἴδοὺ σκεὺὴ οἴκου κυρίου ἐπιστρέψει ἐκ Βαβυλώνας· ὅτι ἅδικα αὐτοὶ προφητεύουσιν ὑμῖν, οὐκ ἀπέστειλα αὐτούς. 18 εἰ προφητῆται εἰσιν καὶ εἰ ἔστιν λόγος κυρίου ἐν αὐτοῖς, ἀπαντησάτωσάν μοι: 19 ὅτι οὕτως εἶπεν κύριος Καὶ τῶν ἐπιλοιπτῶν σκευῶν, 20 ἃν οὐκ ἔλαβεν βασιλεὺς Βαβυλώνας, ὅτε ἀπέκισεν τὸν Ιεχονίαν ἐξ Ιερουσαλήμ, 21 22 εἰς Βαβυλώνα εἰσελεύσεται, λέγει κύριος. ". A görög szöveg kiadásához lásd: RAHLFS – HANHART 2006.

16. Majd hozzád, és az egész néphez, és a papokhoz így beszéltem: "Így szól az Úr: Ne hallgassatok azoknak a próféta-knak a szavára, akik azt jövedőlik nektek, mondván, hogy 'Íme az Úr szentélyének tárgyai vissza fognak körülni Babilonból!', mert hazugságot jövedőlik nektek. 17. Nem küldtem őket hozzátok. 18. Ha ők valóban próféta-k és az Úr szava van bennük, járuljanak elem. 19. Mert ezt mondja az Úr: a többi megmaradt edényről,

sorok mellett, annak kiegészítésében (22. sor) azt az eltérő gondolatot tartalmazza, hogy templomi tárgyak visszakerülnek majd Jeruzsálembe (MT 27:16-22):<sup>50</sup>

וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פְּקֻדֵי אֶתֶם נְאֻם־יְהוָה וְהָעֲלִייתִים וְהַשִּׁיבֹתִים אֶל־הַמְּקוֹם הַזֶּה:

„Ott lesznek addig a napig, míg megkeresem őket, így szólt az Úr. Majd felhozom azokat (Jeruzsálembe) és visszatétnék erre a helyre.”

A nevek hosszabb beszédes változatának használata is a maszoréta szerinti szövegtípus sajátja: "Seregek Ura, Izrael Istene" ("az Úr" helyett); "Áháb Kolaja fia és Cidkija Maasjeja fia, akik hamisan prófétált a nevemben" ("Áháb és Cidkija" helyett) szerepelnek a Jer. 29:21-ben. Jer. 36:26-ban (MT) azt olvassuk: "hogya (a király) fogságba vesse Bárukot, az írnot és Jeremiást, a prófétát" (LXX: „hogya (a király) fogságba vesse Bárukot és Jeremiást”). Fontos részlet, hogy Báruk beszédes neve, amely annak írnoti foglalkozására utal, csak a maszoréta szövegváltozatban fordul elő.<sup>51</sup> Ezekkel a Bárukot érintő kiegészítésekkel a későbbiek során még külön foglalkozunk.<sup>52</sup> A személynevek hosszabb és magyarázó célú használata azért érdekes, mert a qumráni Jeremiás apokrifon egyik töredékében - amely Jeremiás Jeruzsálem pusztulása utáni közvetlen ténykedésének rövid narratív kivonatát tartalmazza - e hosszabb, a maszoréta változatnak megfelelő neveket találjuk. Példa erre a „Nebuzaradan a testőrök parancsnoka”, נְבוּזַרְדַּן רַב טַבָּחִים (4Q385a 18 I, 4; vö. MT Jer. 41:10, 52:16), vagy a „Jeremiás, a próféta” (4Q385a 18 I, 2, 6) elnevezések.<sup>53</sup>

Összefoglalva, a két féle szövegvariáns különbségei – amelyeket Tov eredményeire támaszkodva Jeremiás könyvének qumráni töredékei (4QJer a-d), továbbá a Septuaginta és a Textus Masoreticus segítségével bemutattunk – azt bizonyítják, hogy Jeremiás könyvének redakciótörténete még nem zárult le teljesen a Kr.e. 2-1. század idejére. Következésképpen, Jeremiás szentírási szövege Qumránban és feleletően a többi eszmei csoport szerzői számára minimum kétféle változatban volt ismert. A Septuagintához közelebb álló töredékek (b, d) egy korábbi, Kr.e. 2. századi kéziratban maradtak, míg a MT-nek megfelelő változat egyik töredéke (c) a Kr.e. 1. századra datálható. Ez alapján, illetve a hosszabb szövegben található

20. amelyeket Babilon királya nem vitt el, amikor rabságba hurcolta Jehoniaszt Jeruzsálemből, 21,22, azok Babilonba fognak kerülni; szólt az Úr." (a szerző saját fordítása).

<sup>50</sup> וְאֶל־הַכְּתָבִים וְאֶל־כְּלֵי־הַעֵם הָיָה דְבַרְתִּי לְאָמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל וְגַם־נְבִיאֵיכֶם הַנְּבִיאִים לָכֶם לֵאמֹר הֲיָה כְּלֵי בַּיִת־יְהוָה מוֹשְׁבִים מִבְּבֵלָה עִתָּה מְהֵרָה כִּי שָׁקַר הֵמָּה נְבִיאִים לָכֶם: אֵלֵי־שָׁמָּה עָלוּ אֲלֵיהֶם עַבְדוֹ אֶת־מֶלֶךְ־בָּבֶל וְחָנּוּ לְמַה תְּהִינָה הָעִיר הַזֹּאת חֲרָבָה: אִם־נְבִיאִים הֵם וְאִם־יֵשׁ דְּבַר־יְהוָה אִתְּם יִפְגְּעוּ־נָא בֵּיתָהּ צְבָאוֹת לְבִלְתִּי־בָאוּ הַכְּלָיִם הַנּוֹתְרִים בְּבֵית־יְהוָה וּבֵית מֶלֶךְ יְהוָה וּבִירוּשָׁלַם בְּבֵלָה: כִּי כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל וְעַל־הַמְּכֻנֹת וְעַל־יָתֵר הַכְּלָיִם הַנּוֹתְרִים בְּעִיר הַזֹּאת: אֲשֶׁר לֹא־לָקַחְתֶּם נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל בְּגִלְוֹתוֹ אֶת־יְכוּנָנִיָּה בֶן־יְהוֹנָדָה מִירוּשָׁלַם בְּבֵלָה וְאֶת־כְּלֵי־יְהוָה וּבִירוּשָׁלַם בְּבֵלָה וְיָבֹאוּ וְשָׂמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פְּקֻדֵי אֶתֶם נְאֻם־יְהוָה וְהָעֲלִייתִים וְהַשִּׁיבֹתִים אֶל־הַמְּקוֹם הַזֶּה:

<sup>51</sup> További példákhoz lásd: TOV 1999: 370, 374.

<sup>52</sup> Lásd: 110. o.

<sup>53</sup> DIMANT 2001: 161. Héber töredékhez lásd: DIMANT 2001: 159.



betoldások okozta feltételezett inkonzisztenciák miatt, Tov arra a következtetésre jut, hogy előbb volt a rövidebb változat (I. kiadás) és utána, annak alapján született a hosszabb szöveg (II. kiadás). Annak ellenére, hogy Tov következtetéseit a két szövegvariáns különbségeit illetően rendkívül hasznosnak tartom, és arra a továbbiakban is támaszkodom, a szövegváltozatok viszonyában nem csak egy lineáris fejlődést feltételező álláspont lehetséges. Itt arra gondolok, nem elsőként, hogy több szövegvariáns létezését feltételezhetjük „kezdetől” fogva,<sup>54</sup> amelyek közül a Kr.e. 1. századra Jeremiás könyvének maszoréta változata válik autentikusabbá Qumránban. Emellett szólnak a maszoréta változat, valamint a Jeremiás apokrifon és Pszeudo-Ezékiel szöveg közötti kisebb kifejezésbeli és eszmei párhuzamok. Ennek némileg ellentmondani látszik, hogy míg a maszoréta változatban a templom kegytárgyainak Jeruzsálembé való visszakerülését tartalmazó részlet szerepel, ezzel szemben a Jeremiás apokrifon vonatkozó töredékében nem maradt fenn ez a gondolat (4Q385 a 18), Jeremiás könyvének qumráni töredéke (4QJer c) pedig e helyen vagy hiányos, vagy eleve nem tartalmazta ezt a motívumot.<sup>55</sup> A szentélykultusz folytonosságát szolgáló részlet a maszoréta szövegben feltehetően a Hasmoneusokhoz kötődő írnokok redaktori tevékenységével magyarázható. A Qumránhoz kötődő írnokok és szerzők a Kr.e. 1. században a jeruzsálemi papságot és a Hasmoneus-dinasztiát egyaránt kritizálják, így a szentély-kultusz folytonosságának eszméje feltehetően emiatt nem szerepel a Jeremiás-hagyomány általuk továbbhagyományozott szentírási és újraírt szövegeiben.

## **II. 1. 2. A kinyilatkoztatás és a prófécia jellege Jeremiás könyvében**

Jeremiás könyvét a későbbi Jeremiás-hagyomány szentírási háttereként úgy érdemes vizsgálni, mint egy történeti forrást. Ez alatt nem egy Jeremiásra vonatkozó hiteles életrajzot és a kor történelmi eseményeinek történeti beszámolóját értjük. Inkább, úgy tekinthetünk a műre, mint a Babiloni fogság idejének prófétasággal kapcsolatos forrására, továbbá egy olyan hagyománygyűjteményre, amely a későbbi nemzedékek (redaktorok) „klasszikus” prófétasággal kapcsolatos eszméit őrzi.<sup>56</sup>

<sup>54</sup>Lásd részletesen: H. J. Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches: textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, OBO 136, Freiburg, Universitätsverlag Schweiz/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

<sup>55</sup>Vö. ULRICH 2010: 575.

<sup>56</sup>BARSTAD 2009: 32; BECKING 2009: 34; NISSINEN 2009: 103-120.

Ez az emlékezet az ókori Mezopotámia és Szíria jövőmondó szövegeinek – mint például a közel ezer évvel korábbi új-asszír és óbabiloni szövegek (SAA 9 1), vagy Máriaól származó agyagtáblák (AEM I/1 237) - tematikus és stiláris lenyomatát tükrözi. Erre példa, hogy Jeremiás prófétai működése a királyság intézményéhez kötődik és főként az idegen hatalmak ellen vívott háborúk kapcsán bontakozik ki.<sup>57</sup>

A próféciában közvetített üzenet többértű, olyan témákat ölel fel, mint a vallási kultusz kritizálása, a bálványimádás, a politeizmus (Jer. 2; 9:12-15; 10:2-16; 17:1-4; 19), a szombat megtartása (Jer. 17:19-27), Babilon<sup>58</sup> és az „északi ellenség” (Jer. 4:5-9; 6; 10:17-22), a ‘maradék’ gondolata (Jer. 3:14; 6:9; 15:11; 23:3), a prófétákra és papságra - vonatkozó kritikák (Jer. 5:13-14,30-31; 6:13-15; 14:10-16; 23:9-39; 28), és a szövetség eszméje (11; 22:8-9; 31:31-34), hogy csak a legfontosabbakat említsük.<sup>59</sup> A Babilonra vonatkozó prófécia központi szerepet játszik Jeremiás könyvében. Ennek példája, hogy még a helyes és hazug prófécia kérdésköre is a Babilonnal kapcsolatos próféciák kontextusában jelenik meg (Jer. 27-30).<sup>60</sup> Az igaz és hamis prófécia problémakörét olyan erősen egyetlen prófétai könyvbe sem tematizálják, mint Jeremiásnál (Jer. 26, 28, 29).<sup>61</sup>

A Jeremiásnál szereplő kinyilatkoztatásokat – a prófétai mondások láncolatát - közel másfél száz alkalommal az „így szólt az Úr” (כה-אמר יהוה), illetve „az ige, amelyben Jeremiás részesült az Úr által” (הדבר אשר-היה אלי-ירמיהו מאת יהוה) formula vezet be, amely a jeremiási próféciák hallás útján történő kinyilatkoztatásának elképzelését demonstrálja.<sup>62</sup> Ez a formula a kinyilatkoztatás forrását és annak tekintélyét hivatott megteremteni. A könyvben megjelenő szimbolikus cselekedetek, Isten és Jeremiás, valamint a próféta és a nép közötti kinyilatkoztatás kellékei, de nem kinyilatkoztatásformák. Ezek közül olyanok említhetők, mint Isten kinyújtja kezét és megérinti Jeremiás ajkát, és szájába adja szavait (Jer. 1:9-10), a próféta járommal (Jer. 27-28), Jeremiás földet vásárol (Jer. 32).

<sup>57</sup> BARSTAD 2009: 26-30.

<sup>58</sup> Jeremiás próféciáinak egyik központi témája Babilon, ezt igazolja, hogy a név a szövegben összesen 169-szer fordul elő. Jeremiás 1-19 nem tartalmazza a kifejezést, későbbi fejezetek közül a legtöbbször a Jer 50-51-ben fordul elő, összesen 74 alkalommal. Érdekes jelenség, hogy Babilon megítélése nem egységes a könyvben: míg a korábbi fejezetekben Babilon és Nabukadneccár pozitív színezetet kap és Babilont a további virágzó élet egyetlen lehetséges helyszínéként mutatják be (Jer. 21, 25, 27-29), ezzel szemben a Jer. 20:1-6-ban és a Jer. 50-51-ben Babilon, mint a büntetés, számkivettség és pusztulás helye jelenik meg, továbbá annak uralkodója teljesen negatív színben tűnik fel, akire a végső pusztulás vár. Lásd THELLE 2009: 190, 211-217. Érdekes lesz megfigyelni, hogy a qumráni Jeremiás apokrifonban mennyire marginalizálódik ez a téma.

<sup>59</sup> GRABBE 2009: 80.

<sup>60</sup> THELLE 2009: 199.

<sup>61</sup> THELLE 2009: 224.

<sup>62</sup> BECKING 2009: 34.

A kinyilatkoztatás kérésének és közvetítésének másik elképzelése is megjelenik Jeremiás könyvében. Ez az ókori keleti kultúrákban, a háború idején alkalmazott jövendölésekre emlékeztet.<sup>63</sup> Az első ilyen alkalom, amikor Jeremiás „szaktudását” Cidkijáhu király veszi igénybe, hogy Jeremiás *megkérdezze* (דרש) számára az Urat. Ez a részlet a Jer. 21: 1-4-ben található:

דְּרֹשׁ מֵאֵלֹהֵינוּ אֶת־יְהוָה כִּי נְבוּכַדְרֶאֱצַר מֶלֶךְ־בָּבֶל גָּלַחַם עָלֵינוּ אִלֹּהֵי יְעֹשֶׂה יְהוָה אֲוֹתָנוּ כְּכֹל־נִפְלְאוֹתָיו וְיַעֲלֶה מֵעַלֵינוּ:  
 „Kérdezd meg az Urat számunkra, mert Babilon királya Nabukadneccár háborút indít ellenünk. Talán az Úr csodát tesz velünk, mint már annyiszor és eltéríti tőlünk az ellenséget.”

Jeremiás hasonló „jóslatkérő” cselekedete még kétszer ismétlődik meg a próféta könyvében: az egyikben Cidkijáhu ismét jövendölést kér az Úrtól, de már Jeruzsálem ostroma idején (Jer. 37: 1-8),<sup>64</sup> a harmadik jelenetben Jeruzsálem pusztulása után a Júdeában maradt tisztek kéri Jeremiást, hogy *imádkozzon* értük az Istenhez, hogy megtudják, meneküljenek-e Egyiptomba, vagy maradjanak inkább Júdeában (Jer. 42:4).

תִּפְלֵ־נָא תַחֲנֻנֵנוּ לְפָנָיו וְהִתְפַּלֵּל בְּעַדֵנוּ אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ  
 „Fogadd el kérésünket, és imádkozz értünk a te Uradhoz Istenedhez!”

Fontos hangsúlyoznunk, hogy e részek nem a próféta könyv kinyilatkoztatás-formájára vonatkozóan adnak információt, hanem a korabeli (fogság előtti, vagy esetleg kora Második Szentély korabeli) elképzeléseket tükrözik a próféta kinyilatkoztatással kapcsolatosan. A próféta könyvre jellemző kinyilatkoztatásforma az Isten és próféta közti dialógus, amelyben a kinyilatkoztatás forrása az isteni ige hallás útján történő megtapasztalása. Ezzel az eszmével összhangban, Jeremiás könyvében az álom, mint a jövendölés egyik formája, az Istentől hallott ígérez képest olyan, mint a pelyva a búzához képest:

הַנְּבִיאִי אֲשֶׁר־אָתּוּ חֲלוֹם וְאֲשֶׁר דִּבְרִי אָתּוּ דִּבְרִי אֲמַת מֵה־לְתַבֵּן אֶת־הַבֶּר נְאֻם־יְהוָה:  
 „Az a próféta, aki álmot lát, csak beszélje el az álmát, de aki tőlem kapja az ígét, az hirdesse szavamat igaz módon. Vajon mi köze a pelyvának a búzához?” (Jer. 23:28)

A szövegben vannak olyan Isten által Jeremiás számára kinyilatkoztatott szimbólumok, amelyek egyfajta látomásokként értelmezhetők mivel az érzékelés nem hallás, hanem látás során történik (például: virágzó faág [Jer.1:11]; forrásban lévő fazék [Jer.1:13]; két kosár füge [Jer. 24]; borral telt serleg [25:15-29]).<sup>65</sup> Ezek mégsem azonosak az álombeli

<sup>63</sup> BECKING 2009: 37.

<sup>64</sup> Jer. 37: 1-8, Cidkijáhu király újra elküldi hivatalnokait Jeremiás prófétahoz, hogy tudakozódjon az Úrnál Babilon és Egyiptom felől Jeruzsálem Kr.e. 588-as ostroma idején (הִתְפַּלֵּל־נָא בְּעַדֵנוּ אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ). Az Úr Júda királyának adott válasza ugyancsak Egyiptom ellen és Babilon mellett szó, midőn a király Jeremiást elküldi, hogy megkérdezze az Urat (הֲשַׁלַּח אֶתְכֶם אֵלַי לְדַרְשָׁנִי).

<sup>65</sup> Lásd: HAYES 2009: 89-102.

látomásokkal, mivel a prófétai alak éber állapotban látja, s így azok Isten képes beszédeinek is tekinthetők. A jeremiási „látomások” az eltérő kinyilatkoztatás-formák jelenlétét jelezhetik, de értelmezésük az álombeli látomásokhoz képest problematikus. Az álombeli kinyilatkoztatás negatív megítélésének forrása minden valószínűség szerint a hasonló gondolatokat tartalmazó Deuteronomium könyve (13:1-6). Mindkét szentírási rész a látomásokat a „hamis próféciák” kontextusában tárgyalja. A polémia a különböző csoportok prófétasággal kapcsolatos eszmei ellentétéről tudósít, s egy eszmei csoport legitimációs törekvéséről árulkodik. A Jer. 28-ban Jeremiás, mint igaz próféta és Hananja, mint hamis próféta kerül ellentétben, aminek az istenítélet, azaz Hananja halála vet véget.

Ide kapcsolódik Jeremiás levele (Jer. 29), amely a prófétai kinyilatkoztatás közvetítésének egyik fontos irodalmi formája Jeremiással, később Báruk alakjával kapcsolatban. Érdekes annak témánkat érintő részleteit is figyelembe venni, ugyanis a levelet írások – Sáfán fia, Elászá és Hilkiya fia, Gevarja - kézbesítik a Nabukadneccár által Babilonba hurcolt véneknek, papoknak és prófétáknak (vö. Jer. 1:1). Továbbá abban a más prófétákra vonatkozó súlyos isteni ítélet olvasható:

כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְכֻם נְבִיאֵיכֶם וְאֲשֶׁר-בְּקִרְבְּכֶם וְקֹסְמֵיכֶם וְאֵלֵי-הַלְמִתְיָם  
 אֲשֶׁר אַתֶּם מִהַלְמִים: כִּי בְשָׂקֶר תֵּם נְבִאִים לְכֻם בְּשֵׁמִי לֹא שְׁלַחְתִּים נְאֻם-יְהוָה:

„Mert így szólt a seregek Ura Izrael Istene: Vigyázzatok, nehogy félrevezessenek titeket a köztetek lakó próféták és jóvendőmondók! *Ne hallgassatok álmaitokra, amelyek álomlátásra készítetnek titeket.*<sup>66</sup> Mert hamisságot prófétálnak nektek az én nevemben, noha nem küldtem őket – mondja az Úr.” (Jer. 29:8-9).<sup>67</sup>

Az igaz és hamis prófétákra vonatkozó részek feltehetően a késő fogság korabeli, vagy fogságutáni írások azon elképzelését őrzik, hogy ők a korábbi próféciák hűséges őrzői és közvetítői.<sup>68</sup> A prófétai kinyilatkoztatás közvetítésnek Jeremiás könyvében megnyilvánuló ilyen koncepciójáról, további beszédes részeket találunk. A próféta korábban említett szimbolikus cselekedetei mellett, a kinyilatkoztatás közvetítésének további módja a prófécia lejegyzése és nyilvános felolvasása, amelyben Báruk ben Nérija, a Jeremiás mellett működő írnok kap kulcsszerepet (Jer. 36). Először az Úr szólítja fel Jeremiást a kinyilatkoztatás lejegyzésére (36:1-3), ezt követően Jeremiás kéri Bárukot, hogy írja le a szájából elhangzó

<sup>66</sup> Vö.: Jer. 36:8 (LXX). Egyes minusculus Septuaginta-kéziratokban más variánst találunk: „Ne hallgassatok álmaikra, amelyeket álmaikban látnak”; lásd: ELLIGER –RUDOLPH 1977: 839.

<sup>67</sup>E szakasz feltehetően a 16 vershez szervesen hozzátartozik, annak folytatása: „Azt mondjátok: Az Úr prófétákat támasztott nekünk Babilonban.” (כִּי אָמַרְתֶּם הַקִּיּוֹם לָנוּ יְהוָה נְבִאִים בְּבָבֶלְיָהּ:).

<sup>68</sup> THELLE 2009: 200.

profétai szavakat. A kinyilatkoztatás nyilvános felolvasására Jeremiás szintén őt kéri meg, ugyanis, mint politikai üldözöttnek már nem ajánlatos a szentélybe lépnie.

וּבֵאתָ אֵתָהּ וְקִרְאתָ בְּמִגְלָהּ אֲשֶׁר־כָּתַבְתָּ־מִפִּי אֶת־דְּבָרַי יְהוָה בְּאָזְנֵי הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא בְּיוֹם צָוֹם וְגַם בְּאָזְנֵי כָּל־יְהוּדָה  
הַבָּאִים מִעַרְיָהֶם תִּקְרָאֵם

„Menj és olvasd fel a könyvtekercsből az Úr szavait, amelyet diktálásomra lejegyeztél, a nép füle hallatára az Úr szentélyében a böjt napján! Olvasd fel azokat egész Júda füle hallatára, mindazoknak, akik a városaikból odaérkeznek!”

A további elbeszélés szerint, Báruk úgy cselekszik, ahogy azt számára előírták. Nyilvánosan felolvassa a Jeruzsálemi Szentélyben a Jeremiás próféta által kinyilatkoztatott prófeciát. Fontos írnokokra utaló részlet, hogy ezt az írnok Gemarjához, Sáfán fiához tartozó szentélybeli kamrában teszi (36:8,10). A felolvasás még kétszer megismétlődik: előbb a királyhoz közelálló írnokok és hivatalnokok előtt, majd olyan módon, hogy az „Úr szavait” Jehudi, a király egyik hivatalnokja Jojákim király számára is elolvassa. A király a számára kedvezőtlen prófeciát dühében a tűzre veti, s az időközben elrejtőzött Jeremiást és Bárukot pedig üldöztetni kezdi. A szentírási könyvekben több helyen is szerepel a kinyilatkoztatás nyilvános felolvasásának mozzanata, amely tulajdonképpen a kinyilatkoztatás Izrael felé való közvetítésének egyik eszköze és a hagyomány folytonosságának szimbóluma.<sup>69</sup> A prófécia leírására több példát találunk a szentírási prófétai könyvekben,<sup>70</sup> de az Jeremiásban egyedülállónak számít, hogy a kinyilatkoztatás során az írnok kap megbízatást az ige írás útján való közvetítésre és annak nyilvános felolvasására. A Jeremiás 36 a prófécia lejegyzéséről szóló és az írnoki szerepkörrel kapcsolatos egyik legrészletesebb és legfontosabb beszámoló az egész héber Szentírásban.<sup>71</sup> A fejezet az írnokok tekintélynövekedését dokumentálja, így elemzésére a későbbiekben, még Báruk hagyománya kapcsán részletesen kitérünk.<sup>72</sup> Szignifikáns jelenségnek tartom, ahogy a Bárukkal kapcsolatos írnoki hagyományt és annak szentírási helyeit sem a Kr.e. 2-1. századra datálható qumráni Jeremiás-töredékek, sem a kortárs qumráni Jeremiás apokrifon nem tartalmazzák. Az utóbbi, ahogy azt a következőkben bemutatjuk, Jeremiás szentírási hagyományának radikális újraértelmezését képviseli a hellénisztikus-kori zsidó irodalomban. A Báruk-hagyomány hiányának hátterében írnokiskolák és/vagy más eszmei csoportok ideológiai szembenállását feltételezhetjük.

<sup>69</sup> Mózes nyilvánosan felolvassa a szövetség könyvét a népnek (Ex. 24:7); Mózes halála előtt ünnepélyesen felolvassa a Törvényt (Deut. 31:11); Jósija felolvassa a nép előtt a szentélyben megtalált törvénykönyvet (2Kir. 23:2, vö. 2Kron. 34:30); Ezra a vízkapu melletti téren az egész nép füle hallatára felolvassa Mózes törvénykönyvéből és megmagyarázza annak értelmét (Ezra 8:1-8).

<sup>70</sup> Lásd: Iz. 8:1; Ez. 37:11; Hab. 2:2.

<sup>71</sup> SHAPER 2009: 140.

<sup>72</sup> Lásd: 117.o.

Mindesetre, a qumráni szövegek a próféta alakjához kapcsolódó irodalmi hagyomány tekintélyének megerősödését és népszerűségét igazolják a hellénisztikus korban. Ezt az állítást elsősorban Qumrán kapcsán fogjuk igazolni, de a Jeremiás kapcsán a Septuagintában fennmaradt további források is (Ep. Jer., 2Mak. 2; 15) azt a feltételezésünket támasztják alá, hogy a Jeremiás-hagyományok tekintélynövekedése a korai zsidó irodalom általános jelensége volt.

## II. 2. Újraértelmezett Jeremiás-prófécia: az úgynevezett qumráni Jeremiás apokrifon

### II. 2. 1. A töredékek fizikai jellemzői

A kéziratok megtalálásának körülményeiről nem sokat tudunk, habár ennek döntő jelentősége lenne egy olyan töredékes kézirat esetében, mint az úgynevezett qumráni Jeremiás apokrifon és a Pszeudo-Ezékiel szöveg. Az összes töredék kiadását tartalmazó DJD XXX rövid bevezetőjében<sup>73</sup> Devorah Dimant arról tájékoztat minket, hogy a 4Q384-4Q390 töredékek előzetes átírását, fordítását és kézírattani vizsgálatát John Strugnell végzi el. John Strugnell (1930-2007), mint a Roland de Vaux vezette kutatócsoport legfiatalabb tagja a kutatás hajnalán (1956 előtt) válogatja szét az összetartozó töredékeket. Sajnálatos módon Strugnell töredékekre vonatkozó kutatásainak tartalmáról és volumenéről részleges adatok állnak rendelkezésre,<sup>74</sup> ugyanis arról csak Dimant későbbi utalásaiból értesülünk. Strugnell a töredékekkel kapcsolatos kutatási eredményeit 1985-ben nagylelkűen Dimant rendelkezésére bocsátja, amikor elkezd megosztani a töredékek kiadásának komplex feladatát a fiatal izraeli kutatóval. A szövegkiadás folyamatával kapcsolatban Dimant megjegyzi, hogy a töredékek paleográfiai leírásában alapvetően Strugnell jegyzeteire támaszkodott.<sup>75</sup> Feltehetően innen, vagy Strugnell szóbeli híradásaiból szerzett tudomást arról, hogy az eredetileg tekercsformájú – de később töredékekké porladt – kéziratok a szöveg eredeti sorrendjét őrző kötegekben érkeztek a jeruzsálemi Palesztin Régészeti Múzeumba.<sup>76</sup> A múzeum 1938-tól nyitja meg kapuit és őrzi mindmáig a töredékeket a később Rockefeller Múzeum elnevezéssel

<sup>73</sup> DIMANT 2001: 1-3

<sup>74</sup> Lásd: STRUGNELL 1956 és STRUGNELL 1960.

<sup>75</sup> DIMANT 2001: 3.

<sup>76</sup> DIMANT 2001: 129.

továbbműködő intézmény. A töredékek sorrendje valamilyen rejtélyes oknál fogva a múzeumba érkezés előtt, vagy során összekeveredhetett, írja Dimant.<sup>77</sup>

Strugnell a töredékek kutatásának kezdetén öt, vagy esetleg hat kéziratról beszél,<sup>78</sup> később a töredékeket úgy csoportosította, hogy Dimant 1985-ben már hét kéziratot (4Q384-390) kapott meg publikálásra. Ezek közül Strugnell javaslatára paleográfiai és tartalmi megfontolások alapján a 4Q391-es papirusz kéziratot, továbbá - Dimant meghívása után röviddel - a 4Q384-es szintén papiruszra írt töredékeket, kiveszik és azok publikálásával Mark Smitht bízzák meg.<sup>79</sup> Még az 1987 és 1990 közötti években, Dimant és Strugnell közös publikációikban azt vallották paleográfiai és tartalmi megfigyeléseikre alapozva, hogy a töredékek egy mű kézirat-másolatait tartalmazzák. Miután 1990-ben Dimant a kiadás teljes felelősségét megkapja, az 1991-es Madrid Qumran Congress során tartott előadásán már arról beszél, hogy a 4Q385-390 töredékek nem egy, hanem több mű részeit alkotják. Az előadás egy évvel később megjelent publikációjában Dimant elismeri a feltevés kézirat-tani nehézségeit:

*„Egy ilyen fajsúlyos hipotézist természetesen csakis olyan tárgyi bizonyítékokra lehetne alapozni, mint például, ha a fragmentumok különböző írnokok kézírását tükröznék. Ám ilyen minden kétségtől mentes bizonyíték nem áll rendelkezésünkre. A töredékeken ugyanis nagyon hasonló írnoki kézjegyek találhatók, s a kéziratok többé-kevésbé ugyanolyan fizikai tulajdonságokkal rendelkeznek. Az a pár apróbb fizikai és kézírásbeli eltérés, amelyek a töredékekben kimutathatók nem tekinthető elég döntő jelentőségűnek, illetve az csak egy maroknyi töredék esetében meghatározó. Strugnell kétségtelenül ez vezethette először is arra a következtetésre, hogy a töredékeket összekapcsolja.”<sup>80</sup>*

A kéziratok felfedezésének kutatástörténeti bevezetője után térjünk át a fizikai jellemzők részletes ismertetésére. A töredékek (4Q383, 4Q385–4Q390) száma mai ismereteink szerint megközelítően 225 db<sup>81</sup> kisebb-nagyobb pergamendarabka, amelyek mindegyike a qumráni négyes barlangból származik. Ezek eredeti Strugnell-től származó osztályozásuk szerint hat – a később idesorolt 4Q383-mal együtt hét - kézirathoz tartoztak, ezt tükrözi kézíratszámolásuk is. A szövegeket eltérő vastagságú, megmunkálású és színű pergamen-tekercekre írták. A tekercsformájú kéziratok később széttöredeztek kisebb és nagyobb pergamendarabokra. A kéziratok széttöredezésének időpontját lehetetlen pontosan meghatározni. A töredékeket fizikai tulajdonságaik és az azon szereplő kézírások

<sup>77</sup> DIMANT 2001: 119.

<sup>78</sup> STRUGNELL 1956: 65. Idézi még: DIMANT 2001: 1.

<sup>79</sup> DIMANT 2001: 2.

<sup>80</sup> DIMANT 1992: 407-408.

<sup>81</sup> HENZE 2009: 26.

hasonlóságai, vagy különbözőségei alapján csoportosíthatjuk nagyobb kéziratcsoportokba. A kéziratföredékeken szereplő írás zömében a Kr. e. 50–25 közti évekre, azaz a késő Hasmoneus-korra, vagy kora Heródes-korra datálhatók, kivéve a 4Q390-es kéziratot, amelyet az Kr. e. 30–20 közötti években írtak és így annak kézírása a Heródes-kori típusba sorolható.<sup>82</sup> A 4Q390-es kézirat különállását Ada Yardeni-nek a qumráni kéziratok kapcsán végzett kézirat-tani kutatásai is megerősítik. Yardeni arra a következtetésre jut, hogy ötvenhat qumráni kézirat és egy Maszadából származó példány mind ugyanannak a Kr.e. 1. század utolsó harmadában tevékenykedő qumráni írnoknak tulajdonítható. További harminchét qumráni kézirattal kapcsolatban, ide sorolva a 4Q390-et, pedig komolyan valószínűsíti, hogy azokat is ez az írnok készítette. A termékeny írnok kézírása eleganciával, könnyedséggel, rendezettséggel és sajátos lámedjeivel jellemezhető és az ún. „félhivatalos kerekded írástípusba” sorolható.<sup>83</sup> A kézírást a kései Hasmoneus-korra datálja, de abban korai Heródes-kori jegyeket is felfedez.<sup>84</sup>

Egy kézirat rekonstrukcióját lehetőség szerint a rendelkezésre álló paleográfiai adatokra kell alapozni. Dimant a teljes kéziratanyag kiadásakor a paleográfiai szempontok mellett jelentős mértékben stiláris és terminológiai, továbbá tematikus megfontolások alapján dolgozott<sup>85</sup> és a Strugnell szerinti hét kézirat töredékeiből tizenkét kéziratcsoportot hozott létre. Elképzelése szerint egyes töredékek a Pszeudo-Ezékiel szöveget (4Q385, 4Q386, 4Q385b, 4Q388, 4Q385c), míg mások a Jeremiás apokrifont C-t (4Q383, 4Q385a, 4Q 387, 4Q388a, 4Q389, 4Q390, 4Q387a) alkotják. A kéziratok ilyen módon való felosztásával óhatatlanul is a korábban összetartozónak vélt töredékeket - egy kéziratot leszámítva (4Q386) – teljesen új struktúrákban helyezte el. A Jeremiás apokrifon C – meglátása szerint – olyan kulcskifejezéseket használ, amelyek a qumráni szektariánus szövegek kifejezésmódját és nyelvezetét követi, míg ezzel szemben a Pszeudo-Ezékiel töredékekre ez nem jellemző. A tematikus és lexikális megfontolásokra a rekonstrukció kritikáját ecsetelő következő fejezetben részletesen kitérünk. Ám most lássuk a töredékek fizikai jellemzőit!

A legproblematikusabb és legkomplexebb a 4Q385-ös kézirat, amely negyvenöt darab önálló töredéket foglal magában, s ezzel a legnagyobb kéziratcsoportnak számít. E kéziraton belül a töredékeken fennmaradt szövegek terjedelmének maximuma egy tizenöt soros

<sup>82</sup> Vö. DIMANT 2001: 8–9 és 92–94.

<sup>83</sup> YARDENI 2007: 288-290.

<sup>84</sup> YARDENI 2007: 291.

<sup>85</sup> DIMANT 2001: 91.



egybefüggő szöveg (4Q385 5),<sup>86</sup> minimuma egy szó három első betűje, amely az egyik paleográfiailag idesorolható töredéken maradt fenn (4Q385a D).<sup>87</sup> A kézirat töredékei megközelítően 100-120 sor olyan nem egybefüggő szöveget őriztek meg összesen, amelyek állapota az egy- két kifejezést tartalmazó töredékes sortól a teljes szöveget tartalmazó ép sorig terjed. A 4Q385 töredékei annak tematikus, irodalmi és stiláris különbözőségei ellenére - miszerint egyes töredékek Ezékielnek a csontokkal teli mezőről szóló látomásának parafrázisát tartalmazzák (4Q385 1-6),<sup>88</sup> míg mások egy Jeruzsálem pusztulása utáni Jeremiás-narratívát ecsetelnek (4Q385a 18 I-II)<sup>89</sup> - paleográfiailag egy kéziratot alkotnak, mivel azok egy írnotól származó és ugyanarra a pergamenre írt szöveget tartalmazzák.<sup>90</sup> Dimant 4Q385 kéziratot két különálló kézirat (Pszeudo-Ezékiel és Jeremiás apokrifon) töredékeinek tartja és ennek szellemében, de bizonyos paleográfiai szempontokat mégis fenntartva, azokat további kéziratokra osztja (4Q385, 4Q385a, 4Q385b és 4Q385c).<sup>91</sup> A rekonstrukció szempontjából „perdöntő” kéziratcsoportról Dimant egyfelől azonos paleográfiai leírást ad (például a pergamen közepén elvékonyodott, sötétbarna és helyenként feketés színű, rossz állapotú, a vonalazásokat alig lehet rajta felfedezni), ezzel szemben a szintén 4Q385 kézirathoz sorolt és a Pszeudo-Ezékiel rekonstrukciója miatt fontos töredéket (új jelzete: 4Q385b; korábbi jelzete: 4Q385 24) egy olyan másolatnak tartja, amely eltérő paleográfiai jegyeket mutat.<sup>92</sup> Az utóbbi állításra alapozva e töredékekből két különálló pergamentekercset próbál rekonstruálni.<sup>93</sup>

A 4Q386-os kézirat az egyetlen, amelynek első és egyben legnagyobb töredéke három egymást követő oszlop szövegét őrzi az ún. Pszeudo-Ezékielből, amelyhez még a kézirat két kisebb töredéke kapcsolódik. A kézirat paleográfiailag egyértelműen elkülöníthető a 4Q385-től, mivel a 4Q386 írásképe eltér (lámed, mem és cáde esetében figyelhető meg a legjobban), és a pergamen is jóval világosabb, továbbá a vízszintes és függőleges vonalazások jól láthatók

<sup>86</sup> Lásd: DIMANT 2001: 42-43.

<sup>87</sup> Lásd: DIMANT 2001: 168.

<sup>88</sup> A 4Q385 töredékekhez lásd: DIMANT 2001: 7-51.

<sup>89</sup> A 4Q385a e töredékeihez lásd: DIMANT 2001: 159-166.

<sup>90</sup> Ebben a Strugnell által adott eredeti kéziratszám is adhat némi eligazodást, de ezen kívül egyértelműen azonosítható az azonos paleográfiai sajátosságok a töredékek kiadásakor közölt fényképei alapján (lásd: DIMANT 2001: I-VI tábla, különösen az I. és VI. táblán szereplő töredékek esetében. Nagyfelbontású digitális felvételeikhez lásd: <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-298224>).

<sup>91</sup> Vö. TIGCHELAAR 2012: 533.

<sup>92</sup> DIMANT 2001: 71.

<sup>93</sup> DIMANT 2011: 17-18; 129-131.

azon.<sup>94</sup> A kéziratot mindezek ellenére Dimant *expressis verbis* nem tulajdonítja másik írnoknak, habár egy ilyen következtetés evidensnek tűnne.

A *4Q387-es kézirat* öt korábban paleográfiailag összetartozó töredéke közül Dimant az első négyet tekinti a Jeremiás apokrifon C részének, de az ötödiket azonosíthatatlan töredéknek tartja (4Q385 A),<sup>95</sup> habár azon egy ötsoros szöveg olvasható. Hatalmas jelentősége van a rekonstrukció szempontjából, hogy e töredékek szövegéből párhuzamos sorok fennmaradtak a 4Q385a, 4Q388a, 4Q389 kéziratok egyes töredékein.<sup>96</sup> Ennek segítségével a kéziratokban található leghosszabb folyamatos szövegrész (18 sor) rekonstruálható. A legépebb töredék a 4Q387 2, amelyben a 10-12 soros terjedelmű szöveg két egymást követő oszlopban fut (II-III).

A *4Q388-as* a kéziratok közül a másik jelentősen problematikus töredék-csoportot képviseli, tekintettel arra, hogy Dimant ezeket is a 4Q385-höz hasonlóan szétszortírozza. A kéziratban eredetileg összesen tizennégy darab Dimant által azonosított töredéket találunk (továbbá hét azonosíthatatlan apró töredéket), amelyek közül Dimant hetet – Strugnell elképzelésére is utalást téve - paleográfiailag és tartalmilag eltérőnek ítél, és azokat a Pszeudo-Ezékiel szöveg egyik kéziratoként határoz meg (4Q388 1-7). Ennek nyilván az a fő oka, hogy az egyik töredék (4Q388 7) átfedésben van az általa különválasztott többi Pszeudo-Ezékiel kéziratok (4Q385, 4Q386) egy-egy töredékével (4Q385 2; 4Q386 1 i). A 4Q388 1-7-ről (korábban 4Q388 8-15), mint újabb Pszeudo-Ezékiel másolatról kijelenti, hogy annak írástípusa késő Hasmoneus-kori, vagy korai Heródes-kori.<sup>97</sup> Ezzel szemben a 4Q388-as kézirat másik hét töredékét, amelyet 4Q388a 1-7-nek nevez (korábban: 4Q388 1-7), ezektől paleográfiailag eltérőnek tartja. Mivel pedig ezek közül a 3. és 7. töredékek átfedésben vannak a szintén általa különválasztott többi Jeremiás apokrifon töredékkel (4Q385a 3; 4Q387 1; 2 III; 4Q389), így a 4Q388a 1-7-et egy újabb Jeremiás-apokrifon másolat töredékeinek tekinti.<sup>98</sup>

A *4Q389-es kézirat* tíz darab töredékének hasonló írásképe valóban jelentősen eltér a többi kéziratétól. Ezt leginkább az írnok sajátos alef, lámed és cáde betűi mutatják meg. Dimant mérései alapján az átlagos betűmagasság 2-2,5 mm. Ugyanakkor, Dimant arra is felhívja a figyelmünket, hogy az 1-es töredéken az írnok jóval apróbb betűket használ. Nehéz

<sup>94</sup> Nagyfelbontású digitális képe elérhető: <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-299957>. Vö. DIMANT 2001: 53.

<sup>95</sup> DIMANT 2001: 173-199, különösen 173-174.

<sup>96</sup> A párhuzamos, átfedésben lévő töredékeket bemutató táblázathoz lásd e dolgozatban: 39-40.o.

<sup>97</sup> DIMANT 2001: 77.

<sup>98</sup> DIMANT 2001: 201.

megállapítani, hogy az apró betűs kézirat (1-es töredék) és a többi nagyobb betűs töredékek (2. és 8.) valóban ugyanattól a kéztől származnak-e. Ennek döntő jelentősége van Dimant szöveg-rekonstrukciójában, hiszen az 1-es töredék tartalmazza azt a rövid narratívát, amelyben a babiloni diaszpóra előtt felolvassák Jeremiás „levelét”. Dimant ezt tekinti a művet alkotó első töredéknek. Mivel a három legépebb 7-10 soros töredék fontos részét képezik a Dimant-féle apokrifon-rekonstrukciónak, s mivel azok kizárólag a többi, általa meghatározott Jeremiás apokrifon töredékekkel vannak átfedésben, így ennél a kéziratnál nem szortírozza kétfelé a töredékeket. A 4Q389 1 szövegen belüli lehetséges helyével még a későbbiekben foglalkozom.<sup>99</sup>

Ahogy azt a paleográfiai vizsgálatok egybehangzóan megerősítik, a *4Q390-es kézirat* a paleográfiailag legeltérőbb példány. Írástípusa kései Hasmonaeus-kori, vagy korai Heródes-kori. A pergamen kidolgozottsága és színe is eltér a többi kéziratétól. A kézirat két nagyobb (1-2.), illetve öt kicsiny töredékből áll. Az első töredék egy tizenegy sorban futó szöveget tartalmaz, amely ugyanakkor egy oszlop szöveget intakt módon őrzött meg a kéziratból. A betűk magassága 2,5-3 mm, amely a többi kéziratban található átlagnál nagyobb. Dimant álláspontja szerint ez azzal magyarázható, hogy a töredék egy pergamentekercs közepéről származik.<sup>100</sup> Álláspontom szerint ez inkább egy másik kézre és ebből fakadóan nagyobb betűmérettel rendelkező kéziratra utal. A paleográfiailag igazolhatóan egybetartozó töredékekben a szöveg folyamatosságát az abban található koherens kronológiai szemlélet támasztja alá, amelynek igazolására külön fejezetet szentelek a dolgozatban.<sup>101</sup> Paleográfiai érvek ide, tartalmi érvek oda, Dimant ezt a két nagyobb töredéket (1. és 2.) is szétválasztja, hogy azt a Jeremiás apokrifon C rekonstrukciójában helyezze el. A továbbiakban lássuk a töredékek publikálásának folyamatát!

## II. 2. 2. A Jeremiás apokrifon töredékeinek publikálása

A qumráni 4-es számú barlangból előkerült töredékekről elsőként John Strugnell ad hírt 1956-os tanulmányában, aki úgy nevezi az azok mögött feltételezett művet, hogy „un écrit

<sup>99</sup> Lásd: 39.o.

<sup>100</sup> DIMANT 2001: 235.

<sup>101</sup> Lásd: 91-105.o.

pseudo-jérémien”.<sup>102</sup> Strugnell eredeti álláspontja az volt, hogy a töredékek egyetlen nagyobb mű részét alkotják. Strugnell irányítása mellett Devorah Dimant is bekapcsolódott az azonosítási munkálatokba és az előzetes publikálás folyamatába.<sup>103</sup> Ekkor már Strugnell az egyik kéziratot (4Q383) Pszeudo-Jeremiás A-nak, a másikat (4Q384) Pszeudo-Jeremiás B-nek nevezi, a hét további pedig (4Q385-4Q391) egy Pszeudo-Ezékiel szöveg részének tekinti. Ennek folyománya, hogy Mark Smith az Ezékiel és Jeremiás prófétai alakjával összefüggésbe hozható két papirusz töredéket (4Q384 = 4QpapApocryphon of Jeremiah B, 4Q391= 4QpapPseudo-Exekiel E) publikálhatja,<sup>104</sup> míg Dimant a 4Q383 és 4Q385-4Q390-es töredékek publikálását kapja megbízatásként. A kezdeti elnevezések meghatározták a 2001-ben DJD-ben publikált pergamentöredékek elnevezését is, de az újabb csoportosítások miatt a számozásuk megváltozott.

Később az izraeli kutató önállóan folytatott kutatómunkája során arra a következtetésre jut, hogy a Strugnell által Pszeudo-Ezékielnek nevezett töredékek közül nem mindegyik tartozik össze. 1991-től kezdődően azokat három csoportba sorolja (Pszeudo-Ezékiel, Jeremiás Apokrifon, Pszeudo-Mózes), mivel egyiküket (4Q390) egy Mózes nevében elbeszéltszerű pseudo-próféciaaként értelmez. A közel két évtizedes további kutatás és publikációs folyamat<sup>105</sup> eredményeként végül mégis két mű összesen tizenegy kézirat-csoportját állapítja meg, amelyek 2001-ben a *Discoveries in the Judean Desert XXX* kötetében a *Pszeudo-Ezékiel* és a *Jeremiás apokrifon C* elnevezéseket kapják. A 4Q384 kapcsán érzett aggályok ellenére,<sup>106</sup> Dimant a 2001-ben publikált töredékek közül a 4Q383 1-et *Jeremiás apokrifon A*-nak nevezi, tekintve, hogy a DJD 1995-ös kötetében a 4Q384-re egyszer már a *Jeremiás apokrifon B* elnevezést használták. Ugyanebből a megfontolásból a többi nagyszámú töredéknek, - amelyek a kutató értelmezése szerint a Jeremiás nevében újrafogalmazott próféciaaként koherensebb gyűjteményét képviselik - a *Jeremiás apokrifon C* elnevezést adja. Az Apokrifon kisebb, vagy nehezen azonosítható töredékeinek első publikálására csak 2001-ben került sor (pl. 4Q383, 4Q389 1).

<sup>102</sup> Vö. STRUGNELL 1956: 65. A következő hirt négy évvel később kapjuk, amikor Strugnell e kéziratcsoporton belül egy „Pseudo-Ezekiel” részről tesz említést, amely az ún. *merkává-látomást* fogalmazza újra, vö. STRUGNELL 1960: 344.

<sup>103</sup> Ez 1985-től történt meg, ettől kezdve a két kutató több Pseudo-Ezekiel töredéket publikál előzetesen, vö. STRUGNELL-DIMANT 1988: 45–56 és STRUGNELL-DIMANT 1990: 331–348.

<sup>104</sup> SMITH 1995: 121–152.

<sup>105</sup> A *Jeremiás apokrifon C* töredékeinek előzetes kiadásához lásd DIMANT 1992, DIMANT 1994, DIMANT 1995, DIMANT 1997. Az összes töredék hivatalos kiadásához lásd DIMANT 2001. Az apokrifonhoz külön lásd DIMANT 2001: 91–260. A tanulmányom során a töredékek 2001-es kiadásában használt (a korábbi kiadásoktól eltérő) töredékszámozást követem.

<sup>106</sup> Ugyanis azt nem tekinti a Jeremiás apokrifon részének.

A töredékek közel 45 évig elhúzódó és 2001-ben befejeződő publikálása során több névvariáns is meghonosodott, amelyek a kutatásban szinte mai napig fel-felbukkannak. A különböző elnevezések rávilágítanak a szövegek tartalmával kapcsolatos bizonytalanságokra, a publikálás nehézségeire és a műfaji meghatározás korlátaira. Jozef T. Milik, aki az 1970-es években megkapta Strugnell-től a töredékek átírt változatát, a töredékek alkotta művet „Pseudo-Ezekiel”-nek nevezi.<sup>107</sup> Mindez rávilágít arra a problémára, hogy az azonosításokkor a szövegekben talált személynevek, vagy tartalom többször módosította a töredékek elvezését. Ennek jegyében egyes töredékek, amelyek például a merkává-látomás qumráni leírását tartalmazzák, 1988-as és 1990-es publikálásukkor, a „Second Ezekiel” elnevezést kapták a kéziratot közlő Strugnell-től és Dimant-tól.<sup>108</sup> Annak okait nem ismerjük, hogy végül Strugnell a szövegkiadás teljes felelősségét miért ruházta át Devorah Dimantra. Dimant így a további önálló kutatás eredményeként a töredékek három csoportját különítette el. Ezek egyik töredékcsoportját 1992-ben az abban található deuteronomiumi stílus alapján „Pseudo-Moses”<sup>109</sup> néven publikálta, míg a másikat, az abban szereplő Jeremiás név miatt 1994-ben „Apocryphon of Jeremiah” néven tette közzé.<sup>110</sup> A teljes szövegkiadást megelőző kutatómunka utolsó fázisában a hármas csoportosítás helyett, mégis a korábbi két szövegcsoporthoz mellé döntött. Ezen elnevezések, de a kutatásban felbukkanó további nevek is arra reflektálnak, hogy a kutatók az ókori szerzők Jeremiás és Ezékiel nevében újrafogalmazott próféciáit csakis Jeremiás és Ezékiel kanonikus könyveinek perspektívájából képesek definiálni. A töredékek pszeudonim szerzőségével kapcsolatos további bizonytalanságra utal a Ben Zion Wacholder által használt „Deutero Ezekiel-Jeremiah” elnevezés, vagy a Monica Brady által szintén az összes töredékre alkalmazott „Pseudo-Ezekiel” elnevezés, vagy García Martínez-től származó „Pseudo-Jeremiah and Ezekiel” név.<sup>111</sup>

### II. 2. 3. A mű rekonstrukciójának lehetőségei: Dimant hipotézise és a status questionis

<sup>107</sup> Vö. MILIK 1976: 254–255.

<sup>108</sup> STRUGNELL–DIMANT 1988: 45–56.

<sup>109</sup> Lásd, DIMANT 1992: 2. 413–447

<sup>110</sup> DIMANT 1994: 11–31.

<sup>111</sup> WACHOLDER 2000: 445–461; BRADY 2000 and 2005: 88–109; GARCÍA MARTÍNEZ 1996: 285.

Előjáróban érdemes fontolóra vennünk Eibert Tigchelaar találó megállapítását a kézirat-rekonstrukciókkal kapcsolatban, miszerint „a töredékek önmagukban létező dolgok, míg a kéziratok tudományos konstrukciók”.<sup>112</sup> Itt kell megjegyezni, hogy sajnos a töredékek részletes paleográfiai vizsgálatára csak részben volt lehetőségem. A paleográfiai kérdésekben nagyrészt Strugnell és Dimant kutatásaira, illetve a DJD XXX kötetének végén található kézirat-felvételekre (I-XII tábla) kellett hagyatkoznom, valamint az Israel Antiquities Authority által működtetett *The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library* online adatbázist használtam, amely tartalmazza a qumráni kéziratok 1950-60-as években készített mikrofilmjeit, továbbá az elmúlt években készített színes felvételek nagyfelbontású képeit.<sup>113</sup>

Dimant a töredékek 2001-es csoportosításakor azt az alapelvet követi, hogy különválasztja az Ezékiel nevét és szentírási látomásait tartalmazó töredékeket, valamint a Jeremiás nevét őrző fragmentumokat. A többi pedig stílusa és témája szerint a kettő közül valamelyik csoportba sorolja. A kutatás kezdetén paleográfiailag egy csoportba sorolt 4Q388-as töredékek két részre osztása (4Q388 és 4Q388a) elképzelhető, de ugyanez a 4Q385 esetében már nehezen alátámasztható, ahogy erre Tigchelaar egyik legutóbbi tanulmányában felhívja figyelmünket.<sup>114</sup>

Dimant elképzelése szerint a szöveg középső részét egy általa rekonstruált 18 soros rész képezi, amely a fogság utáni korról és Izrael népének akkori tévelygéseiről beszél. A másfél oszlopnyi szöveget a legépebb kézirat (4Q387 2 I-II), valamint az azzal párhuzamos sorokat megőrző kisebb töredékek segítségével (4Q385a 4, 4Q388a 7 II, 4Q389 8 II)<sup>115</sup> lehet rekonstruálni. A rekonstrukció során a további erőfeszítések arra irányultak, hogy e részt össze lehessen kapcsolni a Jeremiás nevét és elbeszélését tartalmazó 4Q385 18-as töredékkel. A továbbiakban pedig szövegbeli átfedésekre alapozva a töredékeket egy ezékieli és egy jeremiási mű öt, illetve hét kéziratmásolatának részeiként értelmezi. Ennek jegyében a paleográfiailag összetartozó 6-8 kéziratcsoport töredékeit tematikusan, különbözőnek feltételezett szókincsük alapján kétfelé válogatja, s ezután a két új töredékcsoporthoz darabjainak a sorrendjét külön-külön próbálja megállapítani.

Ahogy azt Dimant megjegyzi, az elbeszélő, aki a témából és a stílusból fakadóan feltehetően Istennel azonosítható, egyes szám első személyben fogalmazza meg Izrael fogság

<sup>112</sup> TIGCHELAAR 2012: 531.

<sup>113</sup> Lásd: <http://www.deadseascrolls.org.il>.

<sup>114</sup> TIGCHELAAR 2012: 533.

<sup>93</sup> DIMANT 2001: 189–190.

előtti múltjára és a Második Szentély korára vonatkozó kinyilatkoztatásait, amelyet Jeremiás „közvetít” a többes szám második személyben megszólított hallgatósága számára. Így van ez általában a töredékekben (4Q385a 1; 4Q387 1,2 II-III; 4Q388a 3, 7; 4Q389 2,8; 4Q390 1-2 I-II) kivéve néhányat (4Q383 1, 4Q385a 18 I-II és 4Q389 1). Ez követi a bibliai prófétákra jellemző prófétai kinyilatkoztatás irodalmi stílusát, különös tekintettel Mózes Deuteronomiumban található profetikus kinyilatkoztatásaira.

A *Jeremiás apokrifon C* töredékekhez paleográfiailag rendkívülien hasonló *Pseudo-Ezékiel* töredékek Ezékieltől származó szentírási próféciáikat értelmezik újra, például a „mennyei trónszekérről” és a „négy vadállatról szóló” látomásokat (4Q 385 6, vö. Ez. 1 és Ez. 10), továbbá a „kiszáradt csontokról szóló” látomást (4Q385 2 és 4Q385 3, 4Q 386 1 I, és 4Q388 7 II-VII, vö. Ez. 37,1–14). Ezeket a szövegeket elég világosan Ezékiel alakjához és szentírási próféciákhoz lehet kötni. Ilyen intenzíven újraírt bibliai fejezeteket Dimant szerint a *Jeremiás apokrifon* töredékek esetében nem találunk. Azokban főként prófétai és tórai allúziókat és idézeteket (pl. Lev. 26:40; Náh. 3,8–10), alkalmaznak (4Q387 2 I-II; 4Q385a 17 a–e 2. 4–9) a fogság előtti és utáni korszakokat ecsetelve és a hellénisztikus-kori eseményekre koncentrálnak. Devorah Dimant ezt bibliai nyelvezetnek és stílusnak nevezi, s annak nem tulajdonít exegetikai jelentőséget.<sup>116</sup>

Dimant a töredékek csoportosítása során megpróbálja igazolni, hogy hat töredék-együttes különíthető el (4Q385a, 4Q387, 4Q387a, 4Q388a, 4Q389, 4Q390), amelyek egy Jeremiás nevében írt mű részeit képviselik (= *4QApJer C*). Dimant rámutat a töredékekben szereplő sorok közötti átfedésekre, a stiláris és tartalmi párhuzamokra is. Az Ezékiel, vagy Jeremiás nevét nem tartalmazó töredékek esetében- a szövegbeli átfedések híján - Dimant tartalmi és stiláris szempontokra támaszkodott abban, hogy azokat Pseudo-Ezékiel töredéknek, vagy a Jeremiás-apokrifon részének tekintette. Óriási a jelentősége annak, hogy egyik-másik szövegrész több példányban is fennmaradt, így az egymással átfedésben lévő, egymást kiegészítő töredékek (4Q385a, 4Q387, 4Q388a, 4Q389) segítségével rekonstruálni lehet a szöveg feltehetően középső részét hosszabb terjedelemben is (pl. 4Q387 2 II-III).<sup>117</sup> E biztosan rendelkezésünkre álló hosszabb szövegrésszel, amely műfaji és tartalmi szempontból feltétlenül elemzésre szorul, egy későbbi fejezetben foglalkozunk.<sup>118</sup>

A Jeremiás apokrifon C szerzője Jeremiás korának fiktív időbeli perspektívájából beszél el Izrael babiloni fogság előtti múltját, a fogságot követő korszakokat, valamint egy

<sup>116</sup> DIMANT: 2001: 100.

<sup>117</sup> DIMANT 2001: 93.

<sup>118</sup> Lásd: 67-71.o.

eszkathologikus korról szóló látomását.<sup>119</sup> A hipotézis szerint a prófécia első részét azok a töredékek alkotják, amelyek múlt időben az egyiptomi kivonulásról, bírák idejéről (Elkaná és Sámuel), a monarchia koráról (Dávid és Salamon) és az első szentély „tévelygésekkel” jellemezhető korszakáról írnak tömören. A rekonstrukció értelmében ezután következnek azok a töredékek, amelyek jövő időben tartalmaznak jóvendöléseket a Második Szentély korára és egy végső korszakra vonatkozóan.<sup>120</sup> Ennek a történelmi próféciának adnak keretet – Dimant rekonstrukciójában - a Jeremiás prófétához és a babiloni fogsághoz köthető eseményekről tudósító töredékek. A mű elejére helyezett kisebb töredékben (4Q389 1) elbeszélte jelenet szerint Babilonban, a Szúr folyó mellett olvassák fel nyilvánosan az Egyiptomból Jeremiás által a népnek küldött próféciát. Dimant elképzelése szerint ez a rész a hosszadalmas történelmi prófécia bevezetésére szolgál.<sup>121</sup> Az apokrifon befejező részeként értelmezett töredékek (4Q385a frg.18 I-II) Jeremiás tevékenységéről számolnak be a szentély pusztulását követően. A könnyebb átláthatóság kedvéért érdemes azt a Dimant által készített összefoglaló táblázatot bemutatni, amely a töredékek feltételezett sorrendjéről és tartalmukról ad képet.<sup>122</sup>

4Q389 1	<b>Bevezetés.</b> Babilonban a Szúr folyó közelében felolvassák a Jeremiás által Egyiptomból küldött iratot
4Q388a 1 4Q388a 2; 4Q389 2 4Q389 4 4Q389 5 4Q385a 1, 2 (?) 4Q385a 3, 4-6; 4Q387 1; 4Q4Q388a 3, 4-6 4Q389 6-7	<b>Az első szentély koráról történelmi áttekintés „bibliai korszak”<sup>123</sup></b> (múlt időben elbeszélve): Sínai-hegyi kinyilatkoztatás (?) Pusztai vándorlás Belépés Kánaán földjére Izrael népének óhaja a király felkenésére Dávid és Salamon kora Az első szentély korának bűnei, az ország pusztulása
	<b>A Második Szentély kora</b> (jövőidőben)

<sup>119</sup> DIMANT 2001: 96–100.

<sup>120</sup> u.o.

<sup>121</sup> DIMANT 2001: 98–99.

<sup>122</sup> DIMANT 2001: 99-100

<sup>123</sup> Vö. DIMANT 2001: 100.



<p>4Q390 I; 4Q385a 4; 4Q387 2 II</p> <p>4Q388a 7; 4Q389 8</p> <p>4Q385a 4; 4Q387 2 II</p> <p>4Q387 2 III, 1-3; 4Q388a 7 II 4-6; 4Q389 8 II, 10-11</p> <p>4Q387 2, III 3-4</p> <p>4Q390 2, I-II; 4Q385a 5</p> <p>4Q387 3, 8-9</p>	<p>elbeszélve)</p> <p>Izrael számára elvész a királyság, helyette gonosz idegen uralkodók kerülnek hatalomra</p> <p>Izrael a masztémót angyalainak kezébe kerülnek</p> <p>Izrael ismételt és növekvő törvénszegése</p> <p>A megbüntetett Izrael nem nép többé, az ország háborúban és támadásokban pusztul el</p> <p>Növekvő bűn és keményebb büntetés masztémót angyalainak Izrael feletti uralkodása miatt</p> <p>Ennek következményeként a papság eltévelyedik, a törvényeket és ünnepeket elfelejtik, és belső ellentétek feszítik szét Izraelt</p> <p>Isten igaz ígérére való óhaj megjelenése</p>
<p>4Q387 4</p> <p>4Q385a 16-17 II, 1-2</p> <p>4Q385a 17 II, 1-2</p>	<p><b>Eszkathologikus korszak</b> (jövődőben elbeszélve)</p> <p>Katonai győzelem (?)</p> <p>A görögök és egyiptomiak bukása</p> <p>Az igazak jövőbeli boldogsága az Élet fája alatt és Egyiptom bukása</p>
<p>4Q385a 18, I-II</p>	<p><b>Befejezés</b></p> <p>Jeremiás cselekedeteiről szóló beszámoló</p>

A 4Q390-es töredék státusza régóta megosztja a kutatókat, hogy azok egyáltalán részét képezik-e az apokrifonnak. Dimant állítása szerint a 4Q390 két épebb töredéke közül az elsőt a Második Szentély korát ecsetelő szövegrész elejére kell helyezni, míg a másodikat a Második Szentély korát leíró szöveg végén képzelhető el.<sup>124</sup> Az Apokrifon említett töredékeinek részletes tárgyalása előtt a szövegrekonstrukció általam vélelmezett legfőbb nehézségeit ismertetem.

<sup>124</sup> DIMANT 2001: 236.

## II. 2. 4. Kritikai észrevételek és egyes töredékek más sorrendje

A Devorah Dimant álláspontjával szemben megfogalmazott egyik markáns ellenvélemény Monica Bradytól származik, aki legfőképpen azt tartja aggályosnak, hogy Dimant több esetben paleográfiai lehetőségek híján főként stiláris és tematikai szempontok alapján válogatja szét a kérdéses töredékeket. Álláspontja szerint ezeket a témaköröket Dimant önkényesen állapította meg.<sup>125</sup>

Nem elsőként, de feltehetően nem is utolsóként teszek javaslatot Dimant hipotézisének bizonyos pontokon történő újragondolására. Ugyanakkor, a rekonstrukció nehézségeit a következő hasonlattal tudnám érzékeltetni. A rekonstrukció egy olyan sok éve a padláson őrzött puzzle játékhoz hasonlítható, amelyben a kirakós darabjai felerészt elvesztek, a meglévő darabok szélei nagyrészt elkoptak, ráadásul a dobozba a játék évekkal ezelőtti más színekkel nyomtatott változatának darabjai, valamint egy ismeretlen puzzle darabkái is belekeveredtek.

Annak az ötlete, hogy a Pszeudo-Ezékiel szöveg mellett létezik egy másik, Jeremiás nevében újrafogalmazott prófécia, eredetileg abból fakadt, hogy a négyes számú barlangból származó kéziratkötegekben találtak három olyan töredéket is, amelyek Jeremiás nevét és a prófétához köthető rövid elbeszéléseket tartalmaznak (4Q383 1, 4Q385a 18, 4Q389 1).<sup>126</sup> Az Izrael fogság utáni tévelygéseit ecsetelő töredékek – amelyeket a rekonstrukció során Dimant Jeremiáshoz irodalmi alakjához kapcsolt – az Ezékiel nevében megfogalmazott *ex eventu* prófécia töredékei is lehetnének, mivel jeremiási allúzió a csontmezőkről szóló ezékieli látomás újraírt szövegében is előfordul (4Q386 1 II).<sup>127</sup>

Az *első* és legfőbb problémát a fogság utáni narratív rész és a vele átfedéseket nem tartalmazó Jeremiás-narratíva töredékeinek kapcsolata jelenti. Ezzel összefügg a fogság előtti korszakokat ecsetelő aprócska töredékek többi töredékkal való viszonyának kérdése. Az Izrael fogság előtti koráról szóló anonim prófécia töredékei (pl. 4Q388a 1 és 2; 4Q389 4 és 5, stb.), valószínűleg kronologikusan követik egymást, s ezek a mű első felét alkotják. Ugyanakkor, a Jeremiás nevét tartalmazó töredékekkel nehéz azokat összekapcsolni. A rekonstrukció Achilles-sarka az, hogy a 18 soros meggyőzően rekonstruálható anonim szöveg (4Q387 2 I-II), - amely a Második Szentély korának *ex eventu* próféciját tartalmazza - a Jeremiást név

<sup>125</sup> BRADY 2005: 90-94.

<sup>126</sup> Jeremiás próféta nevének a *Jeremiás apokrifonon* belüli előfordulásához vö. 4Q383 1, 2; 4Q383 2, 2; 4Q385a 18 I, 2; 4Q385a 18 I, 6; 4Q385a 18 I, 8; 4Q385 18 II, 3; 4Q385 18 II, 4; 4Q385 18 II, 6; 4Q389 1, 5; 4Q385a B,

<sup>127</sup> Töredékeket lásd: DIMANT 2001: 62-63.

szerint is említő narratív részekkel<sup>128</sup> semmilyen szövegbeli átfedést, vagy kontinuitást nem mutat. Sajnos a töredékek széleinek egymáshoz illesztése nem hoz sikert. A két fontos szövegrész és (fogság előtti kor és Jeremiás-narratíva) a helyesen rekonstruált 18 soros rész (fogság utáni korszak) összekapcsolását csak a többi kéziratban szereplő töredékek paleográfiai és irodalomkritikai hasonlóságai alapján lehet megpróbálni. Ennek során Dimant a nehezen lokalizálható és átfedéseket nem tartalmazó szövegtöredékeket tematikai és szóhasználatbeli hasonlóságok alapján osztályozza, amelyet módszertanilag aggályosnak tartanak egyes kutatók.<sup>129</sup> Dimant másik fontos érve az, hogy a kéziratok egyes töredékeinek átfedései kapcsolatot létesítenek olyan töredékekkel is, amelyek a másik kéziratban nem maradtak fenn, de azok meglétét előfeltételezi. Ez azért veszélyes, mert egyáltalán nem biztos, hogy nem a mű eltérő szövegvariánsairól van szó. Ezen érveléssel még önmagában nem lenne gond, a probléma ott kezdődik, amikor a nem paleográfiai alapokon történő szortírozás után, ezek az átfedések már nem a kéziratok, hanem azok feltételezett Jeremiás-apokrifon (és Pszeudo-Ezékiel) töredékei között kerülnek megállapításra. A kényszerű csoportosítás oka az, hogy a hat, esetleg hét kéziratból egyedül a 4Q385a 18 I-II oszlopokban szerepel Jeremiás próféta neve egy a jeremiási „szerzőséget” megalapozó narratívában. Ezen kívül már csak a 4Q389 1-ben szerepel Jeremiás neve, amelynek írásképe markánsan eltér a 4Q387 kézirattal átfedést mutató többi 4Q389-es töredékhez képest. Hiába találunk több soros átfedéseket a 4Q385 más töredékei és egyéb kéziratok töredékei között, önkényes dolog lenne ezeket az átfedéseket csakis egy Jeremiásnak tulajdonítható mű javára írni. Másként fogalmazva, vajon nem éppen azokat az az akár ezékielinek, akár jeremiásinak is definiálható 4Q385-ös töredékeket válogatja-e ki Dimant a feltételezett Jeremiás apokrifon töredékeiként, amelyek átfedésben vannak, ezáltal megalapozva egy olyan kézirat (4Q387) apokrifonnal való kapcsolatát, amelyben sem Jeremiás neve nem szerepel, sem Jeremiás könyvét parafrázáló, vagy újrairó rész nem található, tehát egy hipotézist nem szerencsés egy másik hipotézisre alapozni. Legegyszerűbb, ha kimondjuk, hogy a 4Q385 kéziratban egyaránt fennmaradt egy Ezékiel-parafrázis és egy Jeremiás nevében megfogalmazott profetikai, exegetikai mű. Ezzel nem azt állítjuk, hogy ez egy és ugyanaz a mű lett volna, hanem azt, hogy a hosszú tekercs feltehetően több művet is tartalmazott.<sup>130</sup> Emiatt metodológiailag talán a leghelyesebb

<sup>128</sup> Jeremiás próféta nevének a *Jeremiás apokrifonon* belüli előfordulásához vö. 4Q383 1, 2; 4Q383 2, 2; 4Q385a 18 I, 2; 4Q385a 18 I, 6; 4Q385a 18 I, 8; 4Q385 18 II, 3; 4Q385 18 II, 4; 4Q385 18 II, 6; 4Q389 1, 5; 4Q385a B, 1.

<sup>129</sup> Lásd WACHOLDER 2000: 445–461; BRADY 2005: 90–94.

<sup>130</sup> Ebben a megállapításomban TIGCHELAAR legfrissebb felvetését gondolom tovább; vö. TIGCHELAAR 2012: 533.

kiindulás a rekonstrukció során az lenne, ha a legnagyobb kézirat, a 4Q385, rekonstrukciójára összpontosítana a kutatás.<sup>131</sup>

*További* nehézséget jelent az azonosításban, hogy egyes töredékekben az egyik próféta szentírási próféciáit helyenként a másik próféta nevében értelmezik újra. Az Ezékiel nevében megfogalmazott prófécia a 4Q386-os kéziratban (4Q386 1 III) a Jeremiás 51,7-et parafrázálja, de Dimant a mű témája miatt a töredéket mégis a *Pseudo-Ezékiel* részének tartja.<sup>132</sup> Benjamin Wright szerint ez a töredék akár a *Jeremiás apokrifon C* részeként is értelmezhető lenne.<sup>133</sup> Ugyanakkor, kétségtelen tény, hogy a kézirat első oszlopának sérült szövege (4Q386 1 I, 4) tartalmazza Ezékiel „Csontok-völgyéről szóló látomásának” kifejezéseit. Az ellenkezőjére hozható fel példaként, hogy a 4Q387 4 I szövege több kifejezést is az Ezékiel 38,22-ből kölcsönöz, ennek ellenére Dimant a *Jeremiás apokrifon C* töredékeként definiálja.<sup>134</sup> Mindkét esetben inkább Dimant álláspontját valószínűsítem. A jelenség alapján arra következtethetünk, hogy a meghosszabbodott fogság gondolkörében és az ahhoz kapcsolódó eszkatologikus jövendölések kapcsán a két próféta szentírási verseit a kinyilatkoztatás közös prófétaforrásának tekintették a korabeli szerzők. Ez a Második Szentély korabeli szemlélet 2 Báruk szövegében még nyilvánvalóbban mutatkozik meg, ahol Jeremiás, Ezékiel, Dániel és Báruk könyvének bizonyos sorait és motívumait értelmezik újra egy-egy a szerző által fontosnak tartott téma szerint.

A *harmadik* problémát a rekonstrukcióval kapcsolatban a 4Q390-es irat Jeremiás apokrifonon belüli helyét illetően látom. Ez a kérdés máig jelentősen megosztja a kutatókat. Egy részük a kéziratot független iratnak tekinti,<sup>135</sup> mivel anonim próféciát tartalmaz, paleográfaiailag eltér a többi töredéktől és a szöveg önmagában is jól értelmezhető. Korábban még Dimant is egy különálló, ún. *Pseudo-Mózes* iratnak tartotta azt annak deuteronomiumi stílusa miatt,<sup>136</sup> de a töredékek említett 2001-es összkiadásában már a *Jeremiás apokrifon C* szövegén belül helyezi el. E későbbi elképzelése szerint az irat Jeremiás deuteronomiumi

<sup>131</sup> DAVIS legutóbbi Báruk könyvét és a Jeremiás apokrifon töredékeit összehasonlító cikkében megemlíti, hogy rövidesen megjelenő monográfiájában kísérletet tesz a Jeremiás apokrifon C teljes terjedelmének rekonstruálására a 4Q385a és 4Q387 kéziratok alapján. Dimantot követve elfogadja a Jeremiás apokrifon általa javasolt rekonstrukcióját, s annak teljes terjedelmét előzetesen 18-19 oszlopnnyira becsüli. Következtetésének háttéréről egyelőre nem áll rendelkezésre több információ. Lásd: DAVIS 2013: 32, 92.lj.

<sup>132</sup> DIMANT 2001: 66–67.

<sup>133</sup> A kritikákhoz lásd még: WRIGHT 2002: 249–253.

<sup>134</sup> DIMANT 2001: 195–196. Ehhez lásd: WRIGHT 2002: 250–251 kritikáját.

<sup>135</sup> ESHEL 2005: 102–110; WERMAN 2006: 229–255, BERNER 2006: 398–399; REYNOLDS III 2011: 281.

<sup>136</sup> DIMANT 1992.

intelmeit tartalmazza a Második Szentély korának eseményeiről.<sup>137</sup> Vannak kutatók, akik averzió nélkül elfogadják Dimant legutóbbi álláspontját.<sup>138</sup> A 4Q390-es iratnak a *Jeremiás apokrifonon* belüli értelmezésekor Dimant meggyőzően hivatkozik a többi töredékkel való stiláris, szóhasználatbeli és témabeli hasonlóságokra, mint például a „pártütés angyalai” ritka nyelvtani szerkezetben előforduló kifejezésre (מלאכי משתמות).

Ugyanakkor, Dimant az egy írónoki kéztől származó 4Q390-es irat két szervesen összetartozó töredékét indokolatlanul szétválasztja egymástól. A 4Q390-as kézirat töredékeinek a szétválasztása azért is hibás, mert az irat folyamatos kronológiai struktúrával rendelkezik, továbbá a benne szereplő hosszabb és rövidebb korszakok évszerinti összege a fogság jól ismert 490 éves időszakát adja ki, amelynek elképzelése Dániel könyvéből is jól ismert (vö. Dán. 9,24).<sup>139</sup> Christoph Berner részletesen foglalkozik az apokrifon és a 4Q390-es irat viszonyával, vizsgálódásai során arra a következtetésre jut, hogy a 4Q390 nem része az apokrifonnak, mert eltérő kronológiai struktúra jelenik meg a két szövegben. Berner a 4Q390-es töredék elhelyezése kapcsán teljesen joggal hívja fel a figyelmet arra a nehézségre, hogy annak első töredéke a fogság említése után, a hellénisztikus kor leírását tartalmazza, ezzel szemben a Dimant által ezután elhelyezett 4Q387 II 2-es töredék a fogság előtti időkből kezd az elbeszélését és csak a III. kolumnában éri el a hellénisztikus rész leírását.<sup>140</sup> Bernerrel egyetértek az ugyanitt tett megállapításában, hogy ha elfogadjuk ezt a töredék besorolást, akkor a szöveg kétszer ugyanazon eseményeket mutatná be. Ugyanakkor ő is elismeri a két irat eszmei és stiláris párhuzamait és teljesen nem zárja ki annak a lehetőségét sem, hogy a szövegben eredetileg egy nem folyamatos történelmi látomás szerepelt, hanem egy olyan struktúra, amely a párhuzamos korszakok és fejezeteik jelenlétét tette lehetővé.<sup>141</sup> Mégis a 4Q390-et külön műnek tekinti, ugyanis a korszakok egy művön való ismétlésének ellentmondása mellett még azt is ennek bizonyítékként látja, hogy az apokrifonban, s azon belül a 4Q387-es töredékben, Izrael történelmének fő szempontja az idegen népekhez való viszony, ezzel szemben a 4Q390-es töredékben ez a szempont háttérbe szorul. Rámutat arra is, hogy a stiláris és tematikus párhuzamok ellenére fontos kifejezésbeli eltérések vannak a két műben, miszerint a 4Q390-es irat szóhasználata jobban beleillik a qumráni típusú

<sup>137</sup> DIMANT 2001: 93, 100, 235–236; DIMANT 2011: 32–37 (különösképp: 36) a kifejezésbeli párhuzamok példáit sorolja fel a 4Q390 és az apokrifon többi töredéke közt.

<sup>138</sup> Lásd: HENZE 2009: 38; DAVIS 2011: 468–472 és 482–483.

<sup>139</sup> A 4Q390-es töredék periódusainak számításával kapcsolatos alternatív konklúziókhöz lásd: ESHEL 2005: 103, WERMAN 2006: 253, TAMÁSI 2009: 322.

<sup>140</sup> BERNER 2006: 398.

<sup>141</sup> BERNER 2006: 399–400.

meghatározásba.<sup>142</sup> Legújabbban, Kipp Davis javasol egy alternatív megoldást, miszerint a 4Q390-es kézírata a Jeremiás apokrifon C egy későbbi újraírását tartalmazza.<sup>143</sup> A 4Q390 kapcsán még külön kitérek Berner elméletére, mivel több ponton más következtetésre jutok a 4Q390-es töredék kronológiai szemléletével kapcsolatban.<sup>144</sup> A kézirat kronológiai struktúrájának koherenciáját egy a töredékeket részletesebben elemző következő fejezetben fogom demonstrálni.

A *negyedik* komoly problémának a narratív keret rekonstrukcióját tartom. Dimant a 4Q389 1 töredéket a mű elejére helyezi, amely egy Jeremiás által Egyiptomból Babilonba küldött levél Szúr folyó mellett történő felolvasásának pár soros és töredékes elbeszélését tartalmazza, s amely Báruk könyvének első soraival rokonítható (Bár. 1:2-5). Míg a jeremiási-narratívát az elpusztult Jeruzsálem és Tahpanhész helyszínekkkel a mű végére helyezi. Ezt az elképzelést több okból sem tartom kellően megalapozottnak:

1) A 4Q389 1 töredék paleográfiai alapon összetartozik a többi 4Q389-es töredékekkel, de a többihez képest feltűnően apró betűs szöveget tartalmaz. Ennek egyik magyarázata lehet, hogy töredék szövegét a művet tartalmazó pergamentekercs (4Q389) végén a kevés hely miatt kisebb betűkkel írták. Ennek a fordítottja nehezen elképzelhető, vagyis az, hogy egy pergamentekercs kezdősorait írták volna apró betűkkel, s a későbbi részeket pedig nagyobb méretű írással. E kérdés Dimant elmélete miatt azért is lényeges, mivel ő ezt a töredéket a mű és az azt tartalmazó pergamentekercs legelejére helyezi. A problémát ezzel kapcsolatban az jelenti, hogy a többi 4Q389-es töredék nagyobb méretű kézírást tartalmaz, mint például a Dimant által logikusan a mű közepére helyezett, épebben fennmaradt és a Második szentély korát ecsetelő 4Q389 8 II.<sup>145</sup>

2) A Második Szentély korából és annak végéről ismert, történeti látomásokat és kinyilatkoztatásokat tartalmazó művekben a levél gyakran a mű végén az irat hitelesítésére szolgál, és egyben azt népszerűsíti (lásd: Henok levele /1Hen. 91-108/, Báruk levele /2Bár. 78-87/, stb.).<sup>146</sup> Ez az állítás különösen Jeremiás szentírási hagyományára igaz (Jer. 29.; Jer. 51:59-64).

3) Emanuel Tov filológiai alapokon igazolja, hogy Jeremiás könyvének Septuaginta féle héber Vorlage-ja tartalmazta a Báruk 1:1-3:26-ot, amely a 4Q389 1-es töredék egyértelmű

<sup>142</sup> BERNER 2006: 401-402.

<sup>143</sup> DAVIS 2012: 467-495.

<sup>144</sup> Lásd: 97-99.o

<sup>145</sup> DIMANT 2001: IX-X. tábló, Vö. DIMANT 2001: 190.

<sup>146</sup> Jeremiás könyvében találjuk az első példát arra, hogy Jeremiás az első babiloni diaszpóra számára küldi el próféciáit, Jeruzsálem végső pusztulása előtt (Jer. 29:1-23).

szövegpárhuzama. Ha a korabeli szerző Jeremiás könyvének narratív részeit kivonatolja, akkor nem világos, hogy miért használta volna fel az elbeszélést fordított sorrendben. Itt kell megemlíteni, hogy a Dimant által javasolt sorrend mellett érvel Davis 2013-ban publikált cikkében. Amelyben arra a következtetésre jut, hogy a Jeremiás apokrifon és Báruk könyve ugyanolyan sorrendben és hasonló céllal a mű elején tartalmazza a diaszpóra-levelét.<sup>147</sup> Ez azért problematikus, mivel a Jeremiás apokrifon és Báruk könyve műfajilag és tartalmilag is eltérnek egymástól.

4) A narratív keret rekonstrukciója a Jeremiás apokrifon műfajának és kinyilatkoztatásformájának kérdését is felvetheti. Ha a Dimant és Davis által javasolt álláspontot fogadjuk el, akkor nem világos, hogy mi a kinyilatkoztatás forrása a mű elején szereplő elbeszélésben? Erre adja Dimant azt a lehetséges felelet, hogy az a levél útján érkezik, amely a prófétán keresztül Istentől kinyilatkoztatott ismeretet juttatja el a nép számára. A levél a kinyilatkoztatás továbbhagyományozásának, vagy megerősítésének irodalmi eszköze, de nem az elbeszélés síkján megjelenő kinyilatkoztatásforma. A kinyilatkoztatás forrása a dialógusban történő kinyilatkoztatás, vagy esetleg az apokalipszis lehet (erre csak az utolsó részek eszkatologikus jövendölései utalhatnak).<sup>148</sup> A direkt kinyilatkoztatásra többször utalnak a műben, főként a Jeremiás Jeruzsálem pusztulása utáni cselekvéseit ecsetelő részben (4Q385a 18 I-II),<sup>149</sup> de olyan kifejezések, hogy *láttam*, vagy *látomás* nem fordulnak elő. Sokkal valószínűbb tehát, hogy az elbeszélés eseményeinek kezdőpontja és a kinyilatkoztatás színhelye az elpusztult Jeruzsálem (4Q385a 18 I), és/vagy Jeremiás Egyiptomban hurcolása után Tahpanhész (4Q385a 18 II). Erre utal az utóbbi helyszínnel kapcsolatban Jeremiás ottani siralmi és az arra érkező isteni felelet, majd a Jeremiás által egyiptomi „fogság” tagjainak mondott intelmek. Úr igéjét itt kapja meg Jeremiás (4Q385a 18 II, 4-6), tehát ez az elbeszélés síkján megjelenő kinyilatkoztatás egyetlen megnyilvánulása az általunk ismert töredékekben. Ennek megfelelően az Úrtól kapott auditív kinyilatkoztatás után, Jeremiás az Úr igéjét közvetítve figyelmezteti és emlékezteti a népet a korábbi bűnökre és a jövőben, a második szentély korában bekövetkező további eltévelyedésekre. A Szentély pusztulását követő események logikus bevezetőül szolgálhatnak a Második Szentély korára vonatkozó történelmi próféciónak. Az elbeszélésben szereplő események Dimant által elképzelt, fordított, retrospektív nézőpontja, - hogy előbb Jeremiás

<sup>147</sup> DAVIS 2013: 1-33.

<sup>148</sup> Az elbeszéléstől függetlenül a szerző valódi és hellénisztikus-kori kinyilatkoztatást közvetítő technikája a szentírási prófécia újraértelmezései, tehát az olvasás és írás ihletett kinyilatkozató tevékenysége.

<sup>149</sup> „ezután eltávozott] Jeremiás próféta az Úr színe előtt” (4Q385a 18 I,2); „és az Úr igéje érkezett hozzám, mondván” (4Q385b 1, 1).

levelét olvassák fel, majd egy a levél részét képező történelmi látomás következik és a végén Jeremiás tevékenységének leírása Jeruzsálem pusztulását követően – ellentmondani látszik az előzőekben vázolt érveknek.

5) Annak kapcsán, hogy Dimant a rekonstruált szöveg végére helyezi a 4Q385a 18-as töredéket, amely Jeremiás Jeruzsálem közvetlen pusztulása utáni beszámolót tartalmazza, fontos érvként hozza a töredéket tartalmazó tekercs feltekerésének sorrendjét – miszerint a mű eleje (4Q389 1) a tekercs legbelső részére, azaz végére került, a 4Q385a 18 töredék pedig, - amiatt, hogy nem tekerték vissza a kéziratot az elejére, - a tekercs legkülső részén szerepelt. Ennek további alátámasztásaként hivatkozik Strugnell beszámolójára, miszerint e töredék helyezkedett el a múzeumba kerülő és eredetileg egybetartozó kéziratkupac tetején.<sup>150</sup> Lutz Doering az elmélet mellett szóló további érvként hivatkozik a 4Q385a 18 I elején található üres helyre (vacat) mint a szövegen belül található cezúrát jelző paleográfiai sajátosságra.<sup>151</sup> A kézirat feltekerésének Dimant által javasolt irányával kapcsolatos ellenérvünk az lehet, hogy a kézirattekercsek Qumránból fennmaradt példányainál<sup>152</sup> minden esetben a szöveg eleje került a tekercs legkülső részére.<sup>153</sup> Ha valóban a kéziratkupac tetején helyezkedett el a 4Q385 18, amikor az a múzeumba érkezett,<sup>154</sup> akkor az inkább a szöveg elejéről származik, vagy legalábbis annak első kolumnáit őrzi. Ezt javaslatunkat támaszthatja alá az paleográfiai megfigyelés, hogy az általam mű végére helyezett 4Q389 1-es töredéken apró betűs írással szerepel a Báruk 1:1-5-höz hasonló diaszpóra jelenet. Doering jogos észrevétele - a 4Q385 elején szereplő „vacat” kapcsán azt a további és alternatív javaslatot teszem, hogy a töredék az előbbieken említett okok miatt a tekercs fennmaradt első részét képezi, de nem a kézirat kezdősoraival azonos.

Az *ötödik* nehézség a rekonstrukció kapcsán Dimant elméletében, hogy a *Jeremiás apokrifon C* töredékeivel paleográfiailag azonos 4Q383-as kicsiny fragmentumot, amely Jeremiást szintén név szerint említi, nem tekinti a *Jeremiás apokrifon C* részének, s *Jeremiás apokrifon A*-nak nevezvén el, csak tovább komplikálja a töredékek elnevezéseit és számozását. Döntésében arra hivatkozik, hogy mivel a 4Q383 önéletírászerű hangvételére, s annak egyes szám első személyű narratívájára nem talál a többi apokrifon-töredékben példát,

<sup>150</sup> DIMANT 2001: 131., vö. DOERING 2003: 55-56.

<sup>151</sup> DOERING 2003: 57.

<sup>152</sup> Vö. Izajás-tekercs (1QIs<sup>a</sup>), Templom-tekercs (11Q19), Háborús-tekercs (1QM), Közösség szabályzata (1QS), Habakkuk-kommentár (1QpHab). Teljes digitális képekhez lásd: <http://dss.collections.imj.org.il/>.

<sup>153</sup> Ennek következtében a tekercsek eleje sokkal jobban sérült, míg a tekercsek belső része és vége általában épen maradt fenn.

<sup>154</sup> DIMANT 2001: 131.



ezért az valószínűleg egy másik mű töredéke lehet.<sup>155</sup> Ezzel szemben jómagam e töredék apokrifonon belüli elhelyezését nem csak lehetségesnek, de szükségesnek tartom. Dimant a 4Q387 5-ös töredéket (PAM 44.187) szintén kizárja a Jeremiás apokrifon töredékei közül, annak ellenére, hogy a 4Q387 többi töredékéhez képest azonos paleográfiai jellemezővel rendelkezik.<sup>156</sup> Ennek hasonló esete amikor Dimant, a 4Q384-es töredékekkel kapcsolatban 2001-ben arra az álláspontra jut, hogy az egyáltalán nem tartozik a Jeremiás apokrifonhoz. Lényegtelennek tartja, hogy azon szerepel a תהפנֵס (Tahpanész)<sup>157</sup> helynév, arra hivatkozva, hogy megtalálható rajta az apokrifon által máshol nem használt „amint az írva van” (ככתוב) formula (כאשר כתוב) (vö. 4Q384 8 2; 15 1).<sup>158</sup>

Jeremiás könyvének szöveghagyománya, amelyet a szerző alapul vett művének megírásakor azt indokolná, hogy a szöveg narratív keretét más sorrendben rekonstruáljuk, mint azt Dimant tette. Minden szövegrekonstrukcióban elsődlegesen a rendelkezésre álló kéziratok paleográfiai jellemzőit kell alapul venni. Ezt a 4Q389 1 esetében is szükséges betartani. El kell ismerni, hogy vannak olyan töredékek, ahol nagyon nehéz szabad szemmel eldönteni, hogy ugyanakkor az írnoknak az írásáról van-e szó, továbbá, hogy ugyanazon pergamentekercsből származnak-e a töredékek. Nem szerencsés, hogy a pergamentarabok és a tinta fizikai tulajdonságait – tudomásom szerint - eddig nem vizsgálták meg a legújabb technikai eljárások segítségével. Való igaz, hogy a hat, illetve hét kézirat pár száz töredékét nehéz helyesen csoportosítani, főleg akkor, ha ezek a Jeremiás és Ezékiel nevében megfogalmazott ismeretlen két mű variánsait tartalmazzák. A Jeremiással kapcsolatos narratív részek töredékei egy példányban maradtak fenn, nem tartalmazzak más töredékekkel szövegbeli átfedést és paleográfiaailag eltérő kéziratok részei. (4Q385a 18 I-II; 4Q383 1; 4Q389 1).

Álláspontom szerint a szentély pusztulásának Jeremiás-narratíváját kell a mű elejére helyezni, azt követheti a Jeremiás siralmait idéző kicsiny töredék, innen következnek az igei múlt időben Jeremiás által Izrael fogság előtti tévelygéseit elbeszélő töredékek, utána a jövő időben megfogalmazott ex eventu próféciák a fogság utáni 490 éves korszakra vonatkozóan és az ehhez kapcsolódó eszkatologikus jövendölések, végül pedig a levél-motívumot idéző záróformula, amely a valós, vagy átvitt értelemben vett diaszpóra megszólítására szolgál. A

<sup>155</sup> DIMANT 2001: 94–95.

<sup>156</sup> DIMANT 2001: 197-199.

<sup>157</sup> Tahpanész Jeremiás könyvében az a hely, ahova Jeruzsálem pusztulása és a lakosság Babilonba hurcolását követően a próféta intése ellenére elmenekülnek a Jeruzsálemben maradt túlélők. Ide viszik magukkal Jeremiást és Bárukot, a próféta hűségese írnokát is (lásd: Jer. 43:7, 8, 9; 44: 1; vö. még 2: 16; 46: 14; Ez. 30: 18).

<sup>158</sup> DIMANT 2001: 95.

4Q389 1-es töredék mű végére történő helyezésében annak paleográfiai sajátosságára hivatkozhatunk, ugyanis a tekercs végén feltételezhető helyhiány miatt az a többi töredékhez képest láthatóan apróbb betűs szöveget tartalmaz. A narratív keret részeinek ilyen sorrendjét nem csak az évszázadok alatt kikristályosodó Henok könyveinek felépítése, de a Jeremiás-Báruk hagyomány közel két évszázaddal későbbre datálható művének, a szír nyelven fennmaradt Báruk apokalipszisének a szerkezete is alátámaszthatja (apokaliptikus rész: 1-77. fejezetek; levél-rész: 78-87. fejezetek).

A szövegrekonstrukcióval kapcsolatos aggályok ellenére és általában megállapíthatjuk, hogy annak egyelőre nem létezik merőben új alternatívája. A kritikák közül ki kell emelni Brady dekonstrukciós elméletét, amelyben a Dimant elképzelésére reflektáló számos jól hasznosítható részkövetkeztetést találunk.<sup>159</sup> Dimant részben jogosan érvel egyik legutóbbi cikkében a vele szemben állandóan kritikus Monica Brady minimalista álláspontjával szemben, amely azt állítja, hogy a töredékeket csak egy Jeremiásnak és Ezékielnek tulajdonítható közös mű részeként lehet értelmezni,<sup>160</sup> és Bradynak szegezi a kérdést: mivel magyarázná azt, hogy Ezékiel csontmezőkről szóló látomása és a babiloni fogságbeli Jeremiás portré egyazon művön belül jelenik meg?<sup>161</sup> Lehetséges válaszként – a 4Q385-ös kézirat nyújtotta paleográfiai bizonyítékok alapján - az a köztes megoldás kínálkozik, hogy nem egy műről, hanem kettőről van szó, de azok ugyanazon a pergamentekercsen találhatók.

Annak ellenére, hogy disszertációmiban Dimant szövegkiadását veszem alapul, s az abban szereplő rekonstrukció egy részét elfogadom, mégis indokoltnak vélem a hiányosságokat ilyen módon bemutatni. Dimant álláspontjával szemben a 4Q390-es jelzetű kézirat két töredékének koherenciáját szövegkritikai és tartalmi szempontból külön fejezetben még részletesebben fogom bemutatni. A Jeremiás apokrifont műfaji szempontból vizsgálva valóban lesznek arra utaló jelek, hogy ennek a szövegnek a háttérében a Második Szentély korának egy sajátos kinyilatkoztatási formáját találhatjuk meg. Az irat szerzője és eszmei köre úgy tekinthetett e profetikus szövegre, mint a korábbi szentírási jeremiási-próféciaák folytatólagos kinyilatkoztatására. A kinyilatkoztatási forma megértéséhez segítséget nyújt, ha a következőben röviden áttekintjük a Második Szentély korában jelenlévő új kinyilatkoztatásformákat.

<sup>159</sup> Brady rendkívül fontos következtetései a töredékekben található szentírási-értelmezések típusaira vonatkoznak. Ezzel a későbbiekben foglalkozom (lásd: 65.o.), lásd: BRADY 2005: 98-108, különösen: 95.

<sup>160</sup> BRADY 2005: 88–109, különösképp: 90.

<sup>161</sup> DIMANT 2011: 21.

A fejezet végén pedig álljon Dimant rekonstrukciójának az általam elmondottak fényében módosított elképzelése:

<p>4Q383 I (?) 4Q385a 18 I-II</p>	<p><i>Jeremiás Jeruzsálemet siratja (e.sz.1.sz.)</i></p> <p>A szentély pusztulása után Jeremiás elkíséri a fogságba hurcoltakat a Ribla folyóig és buzdítja őket a törvény betartására és inti őket, hogy ne kövessék elődeiket a törvényszegésben.</p> <p>Jeremiást Tahpanhészba hurcolják, nem jár közben Izrael kérésére, hanem elsiratja Jeruzsálemet, az Úr ígését kapja, és újra inti a maradékot a törvények betartására.</p>
<p>4Q388a 1 4Q388a 2; 4Q389 2 4Q389 4 4Q389 5 4Q385a 1, 2 (?) 4Q385a 3, 4-6; 4Q387 1; 4Q4Q388a 3, 4-6; 4Q389 6-7</p>	<p><b>Az Első Szentély korának történeti áttekintése, a „bibliai korszak”<sup>162</sup></b> (múlt időben elbeszélve):</p> <p>Sínai-hegyi kinyilatkoztatás (?)</p> <p>Pusztai vándorlás</p> <p>Belépés Kánaán földjére</p> <p>Izrael népének óhaja király felkenésére</p> <p>Dávid és Salamon kora</p> <p>Az első szentély korának bűnei, az ország pusztulása</p>
<p>4Q385a 4; 4Q387 2 II  4Q388a 7; 4Q389 8  4Q385a 4; 4Q387 2 II</p>	<p><b>A Második Szentély kora</b> (jövőidőben elbeszélve)</p> <p>Izrael számára elveszett a királyság, helyette gonosz idegen uralkodók kerülnek hatalomra</p> <p>Izrael a masztémót angyalainak kezébe kerülnek</p> <p>Izrael ismételt és növekvő törvényszegése</p>

<sup>162</sup> Vö. DIMANT 2001: 100.

<p>4Q387 2 III, 1-3; 4Q388a 7 II, 4-6; 4Q389 8 II, 10-11 4Q387 2 III, 3-4  4Q385a 5 (4Q390 1; 4Q390 2 I-II korábbi változata)  4Q387 3 8-9</p>	<p>A megbüntetett Izrael nem nép többé, az ország háborúban és támadásokban elpusztul Növekvő bűn és keményebb büntetés masztémót angyalainak Izrael feletti uralkodása miatt Ennek következményeként a papság eltévelyedik, a törvényeket és ünnepeket elfelejtik, és belső ellentétek feszítik szét Izraelt Isten igaz igéjére való óhaj megjelenése</p>
<p>4Q387 4 4Q385a 16-17 II, 1-2 4Q385a 17 II, 1-2</p>	<p><b>Eszkathologikus korszak</b> (jövőidőben elbeszélve) Katonai győzelem (?) A görögök és egyiptomiak bukása Az igazak jövőbeli boldogsága az Élet fája alatt és Egyiptom bukása</p>
<p>4Q389 1</p>	<p><b>Befejezés</b> Babilonban a Szúr folyó közelében olvassák a Jeremiás által Egyiptomból Babilonba küldött levelet</p>

## II. 2. 5. Új kinyilatkoztatási formák a Második Szentély korabeli irodalomban – apokalipszisek és újraírt szentírási szövegek a meghosszabbodott fogságról

Az apokalipszist a Második Szentély korának irodalmi műfajaként, kinyilatkoztatásformájaként, valamint látásmódjaként tartja számon a kutatás.<sup>163</sup> Anélkül, hogy nagyon hosszan az apokalipszis meghatározásának kérdéskörében elmerülnénk, lássuk annak főbb elméleteit. John J. Collins a téma elsősorú kutatója az apokalipszist egy irodalmi műfajnak tekinti, és azzal kapcsolatos definíciója megkerülhetetlen.<sup>164</sup> A korai zsidó irodalom

<sup>163</sup> Görögül: ἀποκάλυψις, jelentése: „felfedés”, „feltárás”.

<sup>164</sup> J. J. Collins apokalipszis-definíciója nem kerülhető meg, annak ellenére, hogy az apokalipszis műfaji formáját fogalmazza meg, de annak célját nem pontosítja (Michael Stone elmélete erre jobban kitér: *az apokalipszis célja választ adni a társadalom és kozmosz rendezetlenségének kérdésére*, lásd: STONE 1984: 433-435, 432.), illetve

klasszikus apokalipsziseit azonosítja következő művekben: 1Henok, Dániel, 4Ezra, 2Báruk, Ábrahám apokalipszise, 3Báruk, 2Henok, Lévi Testamnetuma 2-5, Cefanja apokalipszise, továbbá bizonyos megszorításokkal a Jubileumok könyve és Ábrahám testamentuma.<sup>165</sup>

Az apokalipszisek két típusát különbözteti meg: a „történelmi” apokalipsziseket és a túlvilági utazásokat. A kétféle típus kapcsolódik össze Henok első könyvében.<sup>166</sup> Collins az apokalipszist megkülönbözteti az apokaliptikus világnézettől: „Az apokalipticizmus nem egyszerűen kései prófécia, hanem a hellénisztikus-kor új jelensége, amely számos hagyományforrásból ered. Ezzel összhangban, arra kell számítanunk, hogy a különböző apokaliptikus művekben a hangsúly folyamatosan változik.”<sup>167</sup> Collins tehát az apokalipticizmust olyan eszmének véli, amely nem kötődik egyetlen irodalmi műfajhoz sem, ugyanis az az apokalipszisek mellett más irodalmi műfajokban is kifejezésre talál. Ezt azért is hangsúlyozza, mivel –állítása szerint - a qumráni szövegek között feltűnően kevés szabályos apokalipszist találunk, ugyanakkor az apokaliptikus világnézet hatása e más műfajú szövegekre igen kiterjedt.<sup>168</sup> Annak ellenére, hogy Collins a téma elismert, elsőrangú kutatója, mégis apokalipszis-meghatározása és az apokalipticizmus a bevezetése kapcsán elmélete több kritikát is kapott.<sup>169</sup>

Michael E. Stone szerint az apokalipszis egy olyan kinyilatkoztatásforma, amely bizonyíthatóan a Kr.e. 3. századtól jelenik meg és hosszútávon meghatározza meg a zsidóság és kereszténység eszmevilágát.<sup>170</sup> Az apokalipszist sajátja, folytatja Stone, hogy a látnok látomás formájában kapja kinyilatkoztatást, látomások pedig általában szimbolikusak, különösen abban az esetben, ha azoknak történelmi vetülete van. A kinyilatkoztatás e formájára olyan igék utalnak, mint a *ראה*, vagy *ראה* („látni”). A látomás általában egy homályos, misztikus formában jelenik meg, amelynek során gyakran egy angelus intepres

---

nem számol e kinyilatkoztatási forma további lehetséges tartalmával. Az is kérdés, hogy az apokalipszis értelmezhető-e csak irodalmi műfajként, s nem lehet-e kinyilatkoztatási forma is. Lássuk Collins definícióját: „'Apocalypse' is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality with is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world”; lásd: COLLINS 1979: 9. Az 1979-es definíciót maga Collins revidálja, oly módon, hogy azt állítása szerint a hagyományos értelemben vett apokalipszisekre értette (Vö. COLLINS 1998:4). Definíciójával kapcsolatban nem szabad elfelejtenünk, hogy annak megalkotásakor még a qumráni szövegek egy része publikálatlan volt.

<sup>165</sup> COLLINS 1998: 5.

<sup>166</sup> COLLINS 1998: 6.

<sup>167</sup> COLLINS 1997: 7.

<sup>168</sup> COLLINS 1997: 8.

<sup>169</sup> Ennek metodológiai problémájáról lásd: STONE 1976: 439-444, különösen 442, ahol Stone azt javasolja, hogy az *apokalipszticizmus* és az *apokaliptikus* félrevezető fogalmait hagyjuk el, habár P.D. Hanson *apokaliptikus eszkatologia* fogalmát hasznosnak tartja. Collins tézisének Michael E. Stone –tól származó kritikájáról részletesen lásd: STONE 1984: 392-394.

<sup>170</sup> STONE 1984: 383.

segít a látnoknak a szimbólumok értelmezésében, hogy azok ily módon értelmet nyerjenek. Minden korai zsidó és kora-keresztény apokalipszis pszeudonim irat, kivéve János jelenéseit,<sup>171</sup> amelynek a címéből az ókori és modern terminológia ered. Stone az apokalipsziseket jellemző tulajdonságok közt a pszeudepigráfia mellet, a látnoki tapasztalás módját (inspiráció) és a kinyilatkoztatott tudás ezoterikus jellegét tartja fontosnak (ez nem azonos a kinyilatkoztatása ezoterikus útjával).<sup>172</sup> A látomások pszeudonim szerzői gyakran jövendölik a prófécia megszűnését, miközben műveiket a „prófeciák korába” helyezik olyan módon, hogy a szerzőséget akkor élt irodalmi alakoknak tulajdonítják. A régi korok látnokainak tanításai plauzibilis módon a bibliai személyéhez köthető hagyományokat is tartalmazzák, de ahhoz nem kapcsolódnak szorosan.<sup>173</sup> Az apokaliptikus írások tartalmuk szerint igen változatosak, mégis témáik szerint két fő csoportba lehet sorolhatók: 1. *eszkhatologikus kinyilatkoztatás*, 2. *az égi rejtélyek kinyilatkoztatása* (ezen belül: kozmográfia, égitestek és csillagok működése, angyalokkal kapcsolatos ismeretek, az időjárás változásának okai, a világ keletkezésével kapcsolatos ismertek, naptárrendszer).<sup>174</sup> Az apokalipszisek gyökereit megtaláljuk a kései prófétáknál, például Ezékiel könyvében. Ilyen a *Mennyei trónszekér látomása* (1: 1-26), a *Könyvtekercsről szóló látomás* (2: 1-10), a *Csontokkal teli mezőről szóló látomás* (37), a *Templomról szóló látomás* (40-48) és egyéb látomások (16; 17:1-19; 19). Az apokalipszis Zakariásnál is kimutatható eszme (3-4. fejezetek). A prófétaság apokaliptikus eszkhatologia irányába történő elmozdulásának egyik lehetséges oka az, hogy a fogság utáni politikai helyzet jelentősen megváltozott Júdeában.<sup>175</sup> Az apokaliptikus eszkhatologia irányába mutató fejlődés jelei szintén kimutathatók egyes prófétai könyvekben (Iz. 24-27; Ez. 38-39; Zak. 14). Ezekben mitologikus színezetű eszkatológikus háborúk leírásai szerepelnek, amely szintén egyik lehetséges alapeleme az apokaliptikus eszkhatológiának. A szentírási próféták (például Jeremiásnál a 70 éves fogság) eszkatológikus újraértelmezése Dánielben (9:24), a qumráni és az újszövetségi szövegekben

<sup>171</sup> Ἀποκάλυψις Ἰωάννου.

<sup>172</sup> STONE 1984: 427-428, 432. Stone részben ezek szinonimáiként nevezi az apokalipszis három jellemzőjének az eksztatikusságot, látnokiságot és a miszticizmust (STONE 1984: 435).

<sup>173</sup> STONE 1984: 383.

<sup>174</sup> STONE 1984: 384. A különböző apokalipszisekben kinyilatkoztatott rejtélyes ismeretek listáihoz lásd: STONE 1976: 414-452. E listák hasonló tartalommal (asztronómiai, meteorológiai ismertek és a mennyei szentély méretei) hasonló céllal (az emberi megismerés végességének demonstrálása) – rövidebb, vagy hosszabb változatban – jelennek meg az apokalipszisekben. Ezek hátterében olyan standardizált listákat feltételezhetünk, amelyek mintául szolgáltak az apokalipszisek szerzői számára. Ezen listák formája a bölcsességi irodalomra vezethető vissza, főként Jób 28 és 38-ra és Ben Szíra 1:3-ra. (STONE 1976: 435.). Ilyen listák találhatóak meg párhuzamosan például 2 Báruk 59:5-8; 14:3-9 verseiben és a 4Ezra 4: 5-8, 10-11; 5:6 verseiben. Ennek további részletezéséhez lásd e dolgozatban: 155.o.

<sup>175</sup> HANSON 454-479.

feltehetően a Próféták szentírási eszkatológiájára vezethetők vissza. Az sem zárható ki, hogy annak forrásait Henok könyvében feltételezzük. Az apokaliptikus szövegek érdeklődésének megfelelő másik nagy téma az égben található titkos, rejtélyes ismeretek kinyilatkoztatása. Ennek legkorábbi példáit Henok első könyvében találjuk, azon belül is a *Virrasztók könyvében* (1-36) és az *Égi világítótestek mozgásának könyvében* (72-82), amelyek azok qumráni töredékei alapján a Kr.e. 3. századra datálhatók.<sup>176</sup> Henok első könyvéhez tartozik még a Qumránban szintén töredékesen fennmaradt *Álmok könyve* (83-90), amely két álombeli látomást tartalmaz, és amelyeknek a témája az eszkatologia és ennek előzményeként, a történelem korszakainak bemutatása. Az első (83-84) a vízözönről szól, a második egy történelmi látomásról a pátriárkák korától Júdás Makkabeusig (85-90). A második látomás különösen érdekes az abban található ún. *Állat-szimbólum* apokalipszis miatt (89:51-90:4). Az abban megnyilvánuló történelemszemlélet szerint hetven pásztor uralkodik Izrael történelmének fogságutáni korszakában, amely alatt a szentélyt újralapítják és a „napok végén” a virrasztókat megbüntetik (90:29-35). Henok könyvének utolsó nagyobb egysége, *Henok levele* (91-108) tartalmazza az ún. *Hetek apokalipszisé*t (93:8-10), amely a történelem ugyanezen korszakát hetekre osztva képzelel el. Mind az *Állatszimbólum apokalipszis*, mind a *Hetek apokalipszise* az eszkatologikus várakozásokon túl párhuzamokat mutat a qumráni Jeremiás apokrifonnal a fogságutáni időszak ilyen szisztéma szerinti felosztásában is (4Q387 2; 4Q390).<sup>177</sup> A *Hetek apokalipszisében* szereplő tíz hét, amelyek valójában tíz évhétnyi, azaz tíz jubileum (49 év) hosszúságú korszakkal azonosak, további felosztásukban egyfajta strukturális szimmetriát mutatnak: 1-3. hét a történelem előtti kort (fogság előtti), 4-6. hét a „jelenkort” (fogság utáni), és a 7-10. hét az eszkatologikus kort szimbolizálja. A negyedik hét, a szentély felépítésének kora, a periódusok közepét jelképezi.<sup>178</sup> Itt említjük meg Dániel könyvét, amely a Henok első könyvének korábbi rétegeinél egy évszázaddal későbbre keltezhető, és amelyet az abban található apokalipszis miatt (Dán. 7-12), továbbá annak eszkatologikus érdeklődése alapján szintén e műfaj egyik reprezentánsának tekintünk. A *Négy vadállatról szóló látomás* szimbolikus üzenetének értelmezését, „az igének a magyarázata, amelyet tudattál velem” (פֶּשֶׁר מְלֵיכָא יְהוּדָא עֲנִי) - Dániel egy mennyei alaktól kapja meg.

<sup>176</sup> MILIK 1976: 104, 273.

<sup>177</sup> DIMANT 1992; DIMANT 2001: 108-110., 112-115. További párhuzamai még: Jubileumok (1:9-15; 23:11-26) és Lévi testamentuma (14-17). DIMANT 2001: 108.

<sup>178</sup> STONE 1984: 405.

A Második Szentély korának másik jelentős kinyilatkoztatási formája, a Szentírás olvasása és értelmezése Dánielben összekapcsolódik az apokalipszissal. Ennek háttérében a szent szöveg helyes értelmezésének gondolata áll: „megértettem a szent könyvekből” (בִּינְתִי בְסִפְרֵיִם, lásd: Dán. 9:2), de a magyarázatot az autentikus személy látomás formájában, angyal közvetítésével kapja (רֵאִיתִי בְּחֻזּוֹן, Dán. 9:21). A szentírás szövegek égi közvetítő nélküli autentikus értelmezésére példa a qumráni peser-irodalom, továbbá a szentírás szövegek újraírásai.

Michael Stone definícióját követve, az apokalipszisek, mint kinyilatkoztatásformák gyakran összekapcsolódnak a testamentumok műfajával. Erre példaként hozható a qumráni Amrám látomása, Qahát- és Lévi testamentuma, továbbá a görög fordításban fennmaradt Tizenkét pátriárka testamentumai, vagy a latinul fennmaradt Mózes Testamentuma. Ezek háttérében, ha szentírás példát keresünk, akkor Jákob testamentuma (Gen. 49),<sup>179</sup> vagy a Deuteronomium könyve, mint Mózesnek testamentuma, feltételezhetők. A testamentumokban szereplő apokalipszisek jellemzően nem szimbolikus történelmi látomásokat, mint inkább egy eszmei csoportnak szóló titkos tanítást, vagy fontosnak vélt ismeretet közvetít, amelynek eszkatologikus tartalma is lehet. A testamentum-formának további tekintélyt kölcsönzött, amikor az levél-formát is kapott. Erre példa lehet Henok levele (1Hen. 91-108), vagy Bárak levele (2Bár. 78-87), habár azok egy nagyobb mű részeiként töltik be valódi szerepüket, és így külön nehezebben értelmezhetők. Az apokalipszisek további műfajokkal való összekapcsolása felveti annak kérdését, hogy hol húzódnak az apokalipszis határai. Vajon kizárólag egy kinyilatkoztatás-formáról beszélünk, amely független az azt tartalmazó mű irodalmi műfajtól, vagy az apokalipszis olyan műfaj, amely más irodalmi műfajokkal is összekapcsolódhat? Úgy vélem Collins álláspontja, miszerint az apokalipszis nem egy izolált entitás, hanem azt az apokaliptikus világbkép részeként kell szemlélni, valóban segít megmagyarázni az apokalipszis különböző irodalmi műfajokkal való összekapcsolódását, valamint azt a jelenséget, amikor az apokaliptikus látásmód egy-egy aspektusa jelenik meg egy szövegben, de attól még nem nevezzük azt apokalipszisnek.<sup>180</sup> Az apokaliptikus látásmód fogalma segíthet, ha szeretnénk meghatározni a Jeremiás apokrifon műfaját és viszonyát az apokalipszisekhez.

A Jeremiás apokrifon töredékessége, rekonstrukciójának problémái megnehezíti annak megállapítását, hogy jelen van-e benne az apokaliptikus látásmód. Azt viszont biztosan meg

<sup>179</sup> STONE 1984: 419.

<sup>180</sup> COLLINS 1998: 9.



tudjuk állapítani, hogy kimutatathatóak-e az apokalipszis definícióinak közös és alapvető kritériumai, akár Collins, akár Stone definícióját vesszük alapul (pl. magyarázó angyal, látomás kifejezései). Collins kockázatosnak tartja a 4Q385-390-es töredékeket az apokalipszisek közé sorolni, miközben elismeri, hogy az több ponton is osztozik az apokalipszisekre jellemző történelmi áttekintésekben.<sup>181</sup> Dimant és Henze<sup>182</sup> javaslatát, miszerint a Pszeudo-Ezékiel és a Jeremiás apokrifon apokalipszisek is érdemes fontolóra venni. A szöveg Collins apokalipszis meghatározásának (Semeia 14)<sup>183</sup> több ponton megfelel: a mű egy narratív kerettel rendelkező kinyilatkoztatás-szöveg, felfedi az idő síkján a transzcendenst, mivel eszkatologikus jövődöléseket tartalmaz. Ezzel szemben a térben megnyilvánuló transzcendencia, az égi világ titkainak feltárása nem történik meg, továbbá nem találunk természetfölötti közvetítőt a kinyilatkoztatás során. Emiatt felmerül, hogy mi lehet a forrása a kinyilatkoztatásnak? Álláspontom szerint, a Jeremiás apokrifon szerzője egyfelől ugyanazt a dialógusszerű prófétai kinyilatkoztatásformát alkalmazza az elbeszélés szintjén, mint a szentírási Jeremiás. A szöveg irodalmi műfaját alapvetően meghatározza a korabeli közvetítő személy szentírás-értelmezéshez kapcsolható irodalmi tevékenysége, amely a szentírási szövegek újraírását jelenti. Másfelől a történelmi látomások apokaliptikus látásmódja is hathatott a szerzőre, még akkor is, ha a modern definíció értelmében nem alkotott apokalipszis-szöveget.

Jeremiás, Ezékiel és Dániel szentírási jövődölései arra ösztönözték a korai zsidó irodalom szerzőit, hogy azokat újraírják és kiegészítsék, miközben a próféciákat koruk eseményeire és a közeljövőre vonatkoztatták. Ezt igazolja a szóban forgó *Jeremiás apokrifon* is, amelyben a Jeremiás által újra elbeszélte történelem egy eszkatologikus háborúval és az azt követő végső igazságszolgáltatással zárul le. Az ún. *Pszeudo-Ezékiel* szöveg a „kiszáradt csontokról” szóló szentírási látomást egyértelműen az igaz emberek végső időkben való feltámadásának jutalmaként és ígéreteként értelmezi újra. Qumránból ismeretesek a Dániel nevében megfogalmazott pszeudo-próféciák is (4Q243–245), amelyek hasonló „történelemszemléletet” tükröznek, mint amit a Jeremiás apokrifonban találunk. E szövegeket a korábbi kutatásban például Stone apokalipszisnek,<sup>184</sup> manapság pedig egyesek történelmi apokalipszisnek,<sup>185</sup> vagy „apokaliptikus historiográfiának” nevezik.<sup>186</sup> Az eddig elmondottak

<sup>181</sup> COLLINS 1997: 10.

<sup>182</sup> HENZE 2009: 34.

<sup>183</sup> Lásd: 162. lj.

<sup>184</sup> STONE 1984: 423.

<sup>185</sup> DIMANT 2001: 100, 106; HENZE 2009: 25–41.

<sup>186</sup> Lásd: DITOMASSO: 2011: 497-522.

fényében, továbbá, tekintetbe véve az apokalipszis alapkritériumait és alkalmazva a Collins által javasolt apokaliptikus világgép fogalmát, úgy vélem, hogy a Jeremiás apokrifont apokaliptikus prófétai újraírásnak, de nem apokalipszisnek tekinthetjük.

A szerzőknek Jeremiással, Ezékiellel és Dániellel kapcsolatos érdeklődése háttérben feltehetően az állhatott, hogy mindhárom prófétai alak<sup>187</sup> összefüggésbe hozható a *fogság* gondolatkörével. A Babilonból történő visszatérés ellenére a hellénisztikus-korban továbbélt és elterjedt az a gondolat a judaizmus eszmei csoportjaiban, hogy a fogság vallási értelemben nem ért véget az idegen hatalmak jelenléte és a helytelen vallási kultusz miatt.

Ennek jegyében a történelem korszakok szerinti és fogsággal kapcsolatos szemlélete egyaránt fontos szerepet játszik mind az apokalipszisekként, mind az újraírt szövegekként meghatározható művekben. Erre példa, amikor a Jeremiás könyvében megjövendölt hetven éves fogság (Jer. 25:8–14 és 29:4–14) a később kanonikussá vált Dániel könyvében egy hetven évhétből álló, 490 éves időszaként kap új értelmezést (vö. Dán 9:24). A fent említett 4Q390-es irat, amelyet a Jeremiás apokrifon részének tekintek, e 490 éves struktúrát követi. A szerző valószínűleg Jeremiás könyvének 70 éves fogságról szóló jövendölését veszi alapul, elképzelhető, de elképzelhető, hogy a szerző Dániel könyve nyomán értelmezi a Második Szentély korának eseményeit.<sup>188</sup> A 490 éves meghosszabbodott fogság gondolatára, illetve az úgynevezett évhetek szerinti történelemszemléletre további példák hozhatók a Második Szentély korabeli zsidó irodalomból: 1Hén. 93:1–10; 91:11–17; Jub. 1:9-15, 23:11-26; 4Q180; 4Q181; 4QpsJub<sup>a-c</sup>; 4QpsDan<sup>a-b</sup>; 11QMelkicedeq-irat, 4Q319; 4Q320; Lévi Testamentuma 16–17; CD I, 5–6. A qumráni közösség létrejöttének körülményeit ecsetelő Damaszkuszi irat a babiloni fogságtól számított 390 évvel későbbre teszi azt az időpontot, amikor az isteni harag letelt, és ezután még 20 évig „tévelyegtek” a közösség alapítói, hogy végül az Igaz Tanító hatására felismerjék a helyes utat (CD I,4–11). Ez a sok szempontból nehezen érthető szöveg valószínűleg Ezékiel próféta cselekedetét értelmezi újra, aki Izrael vétkeiért 390 napot fekszik egyik oldalán és Júda vétkeiért 20 napot a másikon (Ez. 4:4–6), csak itt a napok éveket szimbolizálnak.<sup>189</sup>

<sup>187</sup> Annak ellenére, hogy Dániel könyve a héber Szentírás felosztása szerint nem a „Próféták” közé tartozik, mégis Dániel prófétai státuszáról árulkodik a Második Szentély korának több zsidó szövege. Qumránban egyértelműen prófétának nevezik (4Q174 1–3 II, 3 (vö. 11Q13 2,18), Josephusnál is így jelenik meg (Ant. Jud. 10.267–269, 10.245–246, 249), és Dánielnek a Septuaginta prófétai könyvei közti helye is valószínűsíthetően ezt a korai zsidó elképzelést őrzi.

<sup>188</sup> A Dániel könyvének 4Q390 szerzője általi újraértelmezéséhez lásd: ESHEL 2008: 102–110 és REYNOLDS III 2011: 279–294.

<sup>189</sup> FRÖHLICH 2000: 50, 6.lj.

Összegezve az eddig elmondottakat, a Jeremiás apokrifon megírása mögött álló szerzői intenció elsődleges célja az volt, hogy válasz szülessen a meghosszabbodott fogság kérdésre. A szerző ok-okozati magyarázatot kívánt adni a helytelennek vélt vallási kultusz és politikai elnyomatás negatív eseményeire, továbbá célja volt a meghosszabbodott fogság idejének és periódusainak korábbi próféciákon alapuló meghatározása. A korszak többféle kinyilatkoztatási formáját alkalmazza: a klasszikus próféta dialógust, a szentírási szövegek újraírását és utalásszerű alkalmazását. A mű irodalmi műfaja és kinyilatkoztatásformája jelenleg nem tekinthető apokalipszisnek, annak összes alapvető kelléke hiányozik a rendelkezésre álló szövegből. Ugyanakkor, a Jeremiás apokrifon egy az apokaliptikus látásmódot magában hordozó újraírt próféta szöveg. A kerettörténet és az ex eventu próféciák megírásának célja a fogság kulturális emlékezetének felidézése. Ebben Jeremiás a fogság előtti események utolsó szemtanúja, továbbá a fogság előtti kultusz és prófécia folytonosságának paradigmatis próféta alakja. Jeremiásra esik a választás, de mégsem a kizárólag próféta alakja és a jeremiási sorok újraértelmezése állt a szerző érdeklődésének középpontjában, inkább korának „jeremiási” üzenetét fogalmazta meg a történelem korszakairól és a „jelenkorként” értelmezett hellénisztikus időszakról. Ehhez Jeremiás nevében a Tórából és Prófétákból tematikusan összeválogatott szentírási újraírásokat alkalmazza.

## **II. 2. 6. A Jeremiás apokrifon műfaji meghatározása a kutatásban: újraírt Biblia, parabiblikus próféta szöveg, „kinyilatkoztató exegézis”?**

A következőkben a qumráni Jeremiás apokrifon C további irodalmi műfaji besorolásával foglalkozom. A mű töredékessége miatt ez nem egyszerű feladat. A máig nem teljesen meggyőző műfaji meghatározások összefoglalása után, külön fejezetben teszek javaslatot a műfaj pontosabb meghatározásra. Az általam „allúziós exegézis”-nek elnevezett sajátos irodalmi technikát a szentírási utalásoknak a 4Q387 2 jelzetű töredékekben (I-II oszlop) történő vizsgálatával próbálom bemutatni. Mielőtt az újraírás ezen módszerét tárgyalnánk, amely egyben kinyilatkoztatás-technikaként is értelmezhető, fontos, hogy a kutatásban eddig megjelent műfaji elnevezésekkel és definíciókkal tisztába legyünk.

Mind a *Jeremiás apokrifon*, mind a *Pszedo-Ezékiel* szöveg komplex és nehezen meghatározható irodalmi műfajt képviselnek. Egyszer parabiblikus szövegnek nevezik,<sup>190</sup> máskor a tágan értelmezett „újraírt Biblia” vagy annak részét képező „újraírt Próféták” kategóriájába sorolják;<sup>191</sup> megint máskor „kinyilatkoztató exegézis”-ként definiálják.<sup>192</sup> Mindegyik meghatározás a szöveg műfaji komplexitásának egy-egy aspektusát képes csak megragadni, de kielégítő és átfogó terminus eddig nem született.

Az olyan kevésbé műfajinak tekinthető elnevezés a szöveggel kapcsolatban, mint a pszeudo-prófécia, azt a kutatói elképzelést tükrözi, hogy e művek a megtévesztés céljával születtek és korábbi szentírási szövegek tekintélyére pályáztak, állítja Hindy Najman, aki talán kicsit elhamarkodottan idesorolja az újraírt Biblia fogalmát is.<sup>193</sup> Ezzel kapcsolatban külön érdekes megjegyezni, hogy a tórai és prófétai könyvek legkorábbi Qumránban fennmaradt kéziratái nem egyféle, hanem legalább három féle főbb szövegvariánst tükröznek (Septuaginta héber Vorlage-ja, proto-maszoretikus, proto-szamaritánus). Mivel pedig nem rögzült szövegekkel van dolgunk, így óvatossá kell lennünk akkor, amikor különbséget teszünk a szentírási idézetek, szentírási utalások és egy mű bibliai stílusa között. Ráadásul, tudomásunk van arról, hogy olyan később nem-szentírásinak tekintett szövegek, mint például a Jubileumok, kvázi szentírási tekintéllyel rendelkeztek Qumránban. A műfaji meghatározás és a pszeudo-prófécia elnevezés kapcsán egy dolgot mindenképpen érdemes leszögeznünk: a Jeremiás apokrifon születésének idején még nem álltak rendelkezésre kikristályosodott szentírási szövegek és a szentírási kánonok későbbi gyűjteményéről sem beszélhetünk. Anélkül, hogy a kérdést részletesen tárgyalnánk azt mindenképpen érdemes megfontolni a qumráni könyvtár fényében, hogy milyen szövegek rendelkeztek a legjelentősebb tekintéllyel. Például a 4QMMT (Miqcat Maászé ha-Tóra) a Tóra és a Prófétai művek, továbbá Dávidnak tulajdonított írások tekintélyéről tanúskodik. A Qumránban fennmaradt szentírási és nem-szentírási szövegek példányszáma is mérvadó lehet az egyes szövegek tekintélyével kapcsolatban, amennyiben a qumráni könyvtár felfedezett anyagát reprezentatívnek tekintjük. Végül az sem mellékes, hogy egy művet milyen gyakran idéznek a qumráni iratokban.

<sup>190</sup> BROOKE 1998: 278–285; DIMANT 2001; LANGE és MITTMAN-RICHERT 2002: 117–118.

<sup>191</sup> BROOKE 2000a: 2, 696; BROOKE 2000b: 2, 779.

<sup>192</sup> JASSEN 2007: 225–231, 237.

<sup>193</sup> „Ahogy hibás egy szöveget pszeudepigráfának nevezni, ugyanúgy problematikus, ha Második Szentély korabeli szövegeket az „újraírt Biblia” kifejezéssel jellemezzük. Amikor ilyen szemléletű kutatók találkoznak olyan bibliai és biblián kívüli szövegekkel, amelyek bibliai narratívák variánsait és kiegészítéseit tartalmazzák, kísértést érezhetnek arra a következtetésre, hogy ezek a szövegek a régebbi autentikus bibliai hagyományok helyére pályáznak. Ehelyett, fel kellene tennünk azt a kérdést magunknak, hogy vajon e szerzők rendelkeztek a szövegről alkotott mai fogalmakkal?” (Lásd: NAJMAN 2003: 7.)

Fontos rámutatni arra a problémára is, hogy esetenként nehéz, vagy lehetetlen eldönteni, hogy mit tekintünk szentírási, vagy tekintélyt hordozó szövegnek. Ahogy azt az előzőekben részletesebben tárgyaltuk, Jeremiás könyvének qumráni kéziratai közel egyidősek a Jeremiás apokrifon kézirataival, s azok egyes darabjai a Septuaginta, más töredékei a Textus Masoreticus szerinti szövegváltozatot őrzik. Tekintettel a szövegváltozatok variabilitására felmerülhet a kérdés, hogy a Jeremiás apokrifon szerzője melyik Jeremiásra támaszkodott? Lehet, hogy ebben az időben még nem a pontos szövegnek volt tekintélye, hanem a szentírási prófétának és könyvnek tulajdonított hagyományok tágabban értelmezett összességének? Különbséget tudunk-e tenni a bázisszöveg és annak újraírásai között? Továbbá, valóban újraírásokról van-e szó? A 2001-es teljes kiadás előtt a művel kapcsolatosan a szakirodalomban az *újraírt Biblia* elnevezése jelenik meg. Az újraírt Biblia elnevezés használata, illetve annak elnevezés-változatai arra reflektálnak, hogy egyes töredékekre úgy tekintenek, mint Ezékiel- és Jeremiás-fejezetek újraírásaira. Ez ugyanakkor csak egy részét jelenti az igazságnak. Ennek kapcsán fontos kísérőjelenségre figyelhetünk fel, miszerint Jeremiáshoz és Ezékielhez készült pesereket nem ismerünk Qumránból. Ennek jegyében George Brooke a művet az „újraírt Próféták” közé sorolja, amely meghatározás magába foglalja az e szövegekben található narratív és látomásos részek újraírásait is.<sup>194</sup> Míg tanulmányaikban George Brooke<sup>195</sup> és Matthias Henze<sup>196</sup> hasznosnak ítéli a Pszeudo-Ezékielt és a Jeremiás apokrifont egy kalap alá venni a többi újraírt Bibliával, addig Moshe Bernstein ezt azért veti el, mivel szerinte e műveknek „nem az célja, hogy megmagyarázza a prófétai szöveget, hanem, hogy kiegészítse azt más módon”.<sup>197</sup> Azóta, hogy 1961-ben Vermes Géza az „újraírt Biblia” fogalmát bevezette a tudományos köztudatba,<sup>198</sup> számos tartalmilag és műfajilag korábban ismeretlen qumráni szöveg került kiadásra a DJD kötetekben (III–XL).<sup>199</sup> Ezen kívül, a szentírási kánonok kialakulásával kapcsolatos ismereteink szintén drámaian megváltoztak az elmúlt ötven év qumráni szövegkiadásainak köszönhetően. Emiatt mind az „újraírt Biblia” fogalma, mind jelentése folyamatosan módosul, sőt a kutatók egy része megkérdőjelezi annak jelentőségét.<sup>200</sup> Mégis úgy vélem, Sidney White Crawford szavaival élve, hogy “Vermes definíciója kiinduló pontja maradt bármilyen a témával kapcsolatos

<sup>194</sup> BROOKE 2000a: 2, 696.

<sup>195</sup> BROOKE 2000b: 2, 779; BROOKE 2006.

<sup>196</sup> HENZE 2009: 25–26.

<sup>197</sup> BERNSTEIN 2005:

<sup>198</sup> VERMES 1961: 95.

<sup>199</sup> 1961-ig lényegében a qumráni első barlangból előkerült kéziratokat (1QIsa, 1QapGen, 1QpHab, 1QS, 1QM, 1QH) publikálták a Discoveries in the Judea Desert első két kötetében.

<sup>200</sup> Például: BERNSTEIN 2005, CAMPBELL 2005, PETERSEN 2007, CHIESA 2008, etc.

tudományos diszkusszióknak”.<sup>201</sup> Itt jegyzem meg, hogy e fogalom súlyára és jelentőségére következtethetünk abból is, hogy a 2011-ben az újraírt Biblia fogalmának ötven éves jubileuma alkalmából Budapesten rendezett konferencián a tudományos vita centrumában még mindig e fogalom meghatározása, vagy annak éppen anakronisztikus jellege állt. Visszatérve Crawford állítására, vonatkoztathatjuk azt a Jeremiás apokrifon műfaji meghatározására is, ugyanis az újraírt Biblia általam is terminológiailag anakronisztikusnak tartott fogalma szerepet játszik a korábban ismeretlen műfajú Második Szentély korabeli szöveg megértésében. Ugyanakkor, kérdéses, hogy vajon George Brooke adekvát módon használta-e elsőként az „újraírt Biblia”, vagy az „újraírt Próféták” kifejezéseket a Jeremiás apokrifon műfaji meghatározásakor.<sup>202</sup>

A később qumráni szövegek műfajával kapcsolatban bevezetett és tág értelemben használt „parabiblikus” kifejezés tágabb meghatározás. Ez a megnevezés Pszeudo-Ezékiel és Jeremiás apokrifon töredékek 2001-es DJD kiadásának tematikus alcímében is szerepel. A kifejezés azt mutatja, hogy a definíció szintén a Biblia felől közelít. A terminus, amelyet a szerkesztők számos qumráni szöveg kiadásához a DJD ide vonatkozó köteteiben<sup>203</sup> használnak egy „umbrella” elnevezés. Mindenesetre, a szerkesztők olyan meghatározást akartak létrehozni, amely alá elférnek a korábban ismeretlen műfajú és tartalmú, gyakran csak töredékes formában fennmaradt szövegek. A Jeremiás apokrifonnal kapcsolatban használt *parabiblikus* definíció egyfelől rugalmas leírást kínál a Második Szentély korabeli mű műfaji sajátosságaira. A terminus eredetileg korábról, Louis Ginsbergtől származik, aki ez alatt egy olyan szöveget ért, amely „parafrazeálja és/vagy kiegészíti a kanonikus Szentírást”, miközben nem idézi, és nem magyarázza azt.<sup>204</sup> Jó néhány évvel később Armin Lange és Mittmann-Richert a qumráni iratok műfaji meghatározásai között a *parabiblikus* kategóriát a következő módon határozza meg: „A parabiblikus szövegek szerzői, - bibliai szövegekre, vagy témákra támaszkodva, - olyan exegézis-technikákat alkalmaznak, amelynek segítségével választ adnak saját koruk kérdéseire, Isten által Mózesnek, vagy a prófétáknak adott feleletek formájában. Interpretációs erőfeszítéseik eredményeit pedig új művek formájában fogalmazzák meg. Emiatt, a parabiblikus irodalmat nem indokolt pszeudepigráf jelenségként értelmezni.”<sup>205</sup> Az idézett definíció négy igen fontos szempontot fogalmaz meg számunkra a műfajról: a

<sup>201</sup> CRAWFORD 2008: 3.

<sup>202</sup> BROOKE 1998: 271 és 278-288; BROOKE 2000a: 2.696; BROOKE 2000b: 2.779; lásd még WACHOLDER 2000: 443 és HENZE 2009: 25-26.

<sup>203</sup> Lásd ATTRIDGE 1994, BROSHI 1995, BROOKE 1996 és DIMANT 2001.

<sup>204</sup> Lásd: GINSBERG 1967: 574.

<sup>205</sup> LANGE-MITTMANN-RICHERT 2002, 117–118.

szentírási szöveggel, vagy témákkal való egyértelmű kapcsolatát; annak exegetikai jellegét; az aktualizálás igényének szerepét a művek megírásában; és önálló műként való létjogosultságát. A Jeremiás apokrifon 2001-es ilyen műfaji besorolása után (DJD XXX) elgondolkodtató, hogy a művet pár évvel később sem Lange,<sup>206</sup> sem Tov<sup>207</sup> nem sorolja fel a qumráni parabiblikus szövegek között. Daniel Falk a qumráni parabiblikus szövegekkel foglalkozó monográfiájában is „elfeledkezik” a qumráni Jeremiás apokrifonról. Ennek legfőbb okát az általa parabiblikus szövegekre adott definícióban kereshetjük: „az a bibliai szöveg és az exegézis között húzódódik, de bizonyos esetekben nehéz meghatározni, hogy mi is a bibliai szöveg”.<sup>208</sup> Álláspontom szerint minden alternatív olvasatban, így a parafrázisokban is ott található az exegézis. A parabiblikus szövegeknek számos alcsoportja létezhet és ráadásul a Jeremiás apokrifon műfaji meghatározásakor éppen az exegézis felől érdemes közelíteni. Erre hívja fel a figyelmünket Alex P. Jassen, tudomásom szerint elsőként, a Falkkal ugyanazon évben publikált könyvében, hogy a Jeremiás apokrifont a „parabiblikus próféta szövegek” alcsoportjaként lehet meghatározni. Ez a műfaj állítása szerint arról ad számunkra hiteles információt, hogy a Második Szentély korában hogyan fogták fel és értelmezték újra a próféta kinyilatkoztatásokat.<sup>209</sup> Jassen a szerző kinyilatkoztatás-technikája alapján, amelyet a korábbi próféciák olvasás és az írás során történő újraértelmezésként határoz meg, a Második Szentély korabeli művek e csoportjára új terminusként a „kinyilatkoztató exegézis” elnevezést használja.<sup>210</sup> Ezt a műfajt a korábbi „Prófétákhoz” köthetjük, ugyanakkor a kinyilatkoztatás formák megváltozásával jellemezhetünk. További példaként Dánielt hozza fel, amely egyben a látomásirodalom egyik locus classicusa-nak is tekinthető. Ebben egyaránt megragadható, a látomás és az ahhoz társuló magyarázat egy angelus interpres közreműködésével, továbbá a korábbi prófécia olvasásának (Jer. 25:9-12) útján történő újraértelmezése egy égi közvetítő segítségével (9:24). Az utóbbira utal, amikor Dániel megjegyzi, hogy „én Dániel megérttem a szent könyvekből (בִּינְתִי בַסְפָּרִים), az évek számáról szóló *próféciát*, amelyet az Úr ígéjeként Jeremiás próféta kapott, hogy Jeruzsálem pusztulásának ideje hetven esztendő.” (9:2).<sup>211</sup> A folyamat a korábbi próféciák olvasásából és annak értelmezéséből áll, ennek során a „magyarázó” személy kinyilatkoztatás élményben részesül.<sup>212</sup> Ennek a cselekvésnek nem más

---

<sup>206</sup> LANGE 2003: 305-321.

<sup>207</sup> TOV - PARRY 2006: xxiv, lásd még: HENZE 2009: 25, 1. lj.

<sup>208</sup> FALK 2007: 1.

<sup>209</sup> JASSEN 2007: 9.

<sup>210</sup> JASSEN 2007: 197-240, különösen: 206.

<sup>211</sup> JASSEN 2007: 214-219.

<sup>212</sup> JASSEN 2007: 220,

a célja, mint felfedni az isteni kinyilatkoztatást a prófétai igében.<sup>213</sup> Jassen a kinyilatkoztató exegézis alá sorolja még az olyan történeti próféciaikat, mint a Pszeudo-Dániel töredékek (4Q243-245)<sup>214</sup> és a Jeremiás apokrifon.<sup>215</sup> A Jeremiás apokrifon C-vel kapcsolatban kiemeli, hogy arra leginkább a bibliai stílus és bibliai utalások jellemzőek. A próféciaik olvasását és újraértelmezésének példáját e művön belül a 4Q385a 17 töredékben véli felfedezni (II. col.), ahol a Náhum 3:8-10-ben található próféciaát értelmezik újra és aktualizálják a hellénisztikus-kori események fényében. A Jeremiás apokrifonban szereplő Náhum idézet szemléletes példa arra, hogy Jeremiás nevében egy tematikus alapon kiválasztott másik próféciaát értelmezzék újra. Mégis, nem az idézeteket tartom a legjellemzőbb „eszköznek” a műben.

Az abban megnyilvánuló interpretációs módszer inkább a folytonosan alkalmazott és a mű alapszövedékét alkotó szentírási utalások alkalmazása. Ez az exegézis világosan eltér például a qumráni szentírás-értelmezés jól ismert formájától a *peserektől*. Érdekes megfigyelni azt a jelenséget, hogy sem a Jeremiás könyvéhez, sem Ezékielhez, sem Dánielhez<sup>216</sup> nem maradtak fenn qumráni *peserek*, viszont újraírt szövegeik ismertek.<sup>217</sup> A *peserek* szentírási szakaszokat: vagy nagyobb szövegegységeket, vagy teljes prófétai könyveket úgy magyaráznak, hogy szentírási részeket szó szerint idézik, és ahhoz aktuális interpretációkat fűznek.<sup>218</sup> A Jeremiás apokrifonban esetenként szintén idézet szerepel, de azokhoz nem társul külön magyarázat (*peser*), hanem annak újraírása és új kontextusa tartalmazza az új értelmezést.

A szövegek egymáshoz való viszonyának megállapításában modern irodalomkritikai módszerekhez is fordulhatunk. Gérard Genette irodalomelméleti terminológiája szerint a szövegek egymáshoz való viszonya lehet metatextuális (külön álló szöveg-és kommentár), transztextuális (szövegek közti olyan explicit viszony, mint az idézet, vagy allúzió), vagy hipertextuális (az eredeti szövegtől való teljes eltávolodás).<sup>219</sup> George Brooke egy 2010-ben megjelent, a qumráni exegézis kutatás módszertanával foglalkozó tanulmányában elgondolkoztató megállapítást tesz, miszerint „a szentírási szövegeket nem feltétlenül kellene megkülönböztetni azoktól a művektől, amelyek azokat - implicit, vagy explicit módon –

<sup>213</sup> FISHBANE 1985: 484.

<sup>214</sup> Lásd: COLLINS – FLINT 1996: 95-164.

<sup>215</sup> Részletesen vö. JASSEN 2007: 221-230.

<sup>216</sup> A Második Szentély korának végén Dániel prófétai státuszáról tanúskodik több irat is Qumránból, illetve Josephus is ilyen módon említi Dánielt. Ezt az állapotot tükrözheti az, hogy a Septuaginta szerinti felosztás Dánielt a próféták közé sorolja, illetve ennek megfelelően a kereszténység is ezt a hagyományt őrzi meg.

<sup>217</sup> BROOKE 2000b: 2, 779.

<sup>218</sup> Tudjuk, hogy a qumráni közösség érdeklődésének középpontjában álló Izajás könyvéhez, valamint egyes kisprófétákhoz (Hósea, Mikeás, Náhum, Habakkuk, Szofóniás) viszont készültek ilyen magyarázatok.

<sup>219</sup> Lásd: GENETTE 1996: 82-90.



interpretálják”. Brooke ezen kijelentését a Jeremiás apokrifon műfajának további meghatározásában fontos kiindulási pontnak veszem. Brooke azt is mondja, hogy újra kellene gondolnunk a korabeli szövegek tekintélyének hierarchiáját.<sup>220</sup> Tiszteletben tartva Brooke utóbbi kijelentését, úgy vélem, szerencsésebb egyelőre abból az alapfeltevésből kiindulni, hogy a hellénisztikus-korban is beszélhetünk a szentírási szövegek tekintélyéről, hiszen a nem szentírási szövegek tele vannak szentírási idézetekkel és utalásokkal. Ugyanakkor, az autoritással rendelkező szövegek gyűjteményébe feltehetően beletartoztak olyan művek is, amelyeket a szentírási-kánonok kialakulása után már apokrifekként aposztrofáltak. Ebből kiindulva, a 4Q387 2 I-II töredék elemzésével foglalkozó következő fejezetben, elsősorban a szentírási allúziókat próbálom azonosítani. Ennek létjogosultságát mi sem igazolja jobban, hogy Devorah Dimant 2011-es tanulmányában arra felhívja a figyelmet, hogy „a legfrissebb kutatás nem megfelelően foglalkozik, sem azzal a sajátos szerzői technikával, ahogyan az apokrifonban a héber Biblia szövegét adaptálják, sem az apokrifon sajátos kompozíciós rétegeit nem tárták fel eleddig.”<sup>221</sup> Dimant ezen kijelentésével egyet értve, mégsem szabad elfeledkeznünk Monica Brady és mások erőfeszítéseiről, eredményeiről e téren,<sup>222</sup> amelyek egyrészt továbblépésre inspirálják a kutatókat, másrészt fontos kiindulópontot jelentenek a szöveg további vizsgáltában. A mű rendkívül töredékes mivoltából fakadóan több lehetőség is kínálkozik abban, hogy mire terjesztjük ki az allúziók elemzését: 1. Dimant rekonstrukcióját vesszük alapul és így a rekonstrukció műfaját határozzuk meg, 2. a Pszeudo-Ezékiel és Jeremiás apokrifon töredékeit egy mű részeiként értelmezve „teljes” terjedelemben teszünk kísérletet a műfaji meghatározásra és elemzésre, ahogy azt Brady teszi, 3. az egyes Apokrifon-töredékek épen fennmaradt, vagy biztosan rekonstruálható példányait tanulmányozzuk. Álláspontom szerint a legutóbbi megközelítés, a legépebb töredékek vizsgálata a legcélravezetőbb. Mivel Brady eleve nem ismeri el a Dimant által javasolt szövegerekonstruktóit, így a szentírási-értelmezés kérdését a Pszeudo-Ezékiel és Jeremiás apokrifon C töredékeiben együtt vizsgálja. Ennek során sikeresen határozza meg és sorolja fel a bibliai szövegek és a töredékek kapcsolatának több típusát:<sup>223</sup>

1. Jeremiás és Ezékiel nevéhez köthető nagyobb bibliai részek parafrázálása és újraírása;
2. jeremiási és ezékieli versek és kifejezések újraalkalmazása;

<sup>220</sup> BROOKE 2010: 370.

<sup>221</sup> DIMANT 2011: 37.

<sup>222</sup> A témában legalaposabb tanulmány Monica Bradytól származik (BRADY 2005). A szentírási versek és kifejezések részletes listájához lásd: DIMANT 2001, különösen: 100–104. Lásd még: BROOKE 1998: 278-285; JASSEN 2007: 225-231; HENZE 2009: 33–37.

<sup>223</sup> BRADY 2005: 98-108, különösen: 95.

3. Jeremiás, Ezékiel és más prófétákra jellemző nyelvezet használata;
4. csak Jeremiásra és Ezékielre jellemző kifejezések és nyelvezet alkalmazása;
5. a kinyilatkoztatás párbeszédese formában történő bemutatása Isten és egy prófétai alak között;
6. más prófétáktól vett kisebb szentírási részek újraértelmezése;
7. tórai szakaszok parafrázisainak szövegbe emelése, amelyeket főként a próféták alkalmaznak.

Brady megfigyelései hasznos szempontokat adnak, ugyanakkor félrevezetőek is lehetnek, ha azokat csak a Jeremiásra apokrifonra alkalmazzuk. Az ezékieli újraírások zöme például csak a Pszeudo-Ezékiel töredékekben szerepelnek. A Jeremiás apokrifon esetében pedig jeremiási újraírások jóval kisebb arányban fordulnak elő, mint más tórai és prófétai versek újraértelmezései.

Alex Jassen javaslata az, hogy az apokrifon „szerzője Jeremiást olyan módon értelmezte, mint aki az isteni kinyilatkoztatást korábbi szentírási szövegek olvasása és újraértelmezése által tapasztalja meg.”<sup>224</sup> Jassen ezt a műfajt és technikát „kinyilatkoztató exegézisnek” nevezi.<sup>225</sup> Habár a terminus egy-egy műfaji aspektust jól megragad, nem világít rá az újraírás módszerére a Jeremiás apokrifonban. A műfajt meggyőződésem szerint jobban definiálhatjuk úgy, ha a Szentírás alkalmazásának sajátos folyamatát és technikáját keressük. Úgy vélem, hogy a szövegek zömét mégis csak a bibliai, vagy prófétai stílusnak aposztrofált kifejezések, szentírási sorok uralják. A szerző érdeklődésének középpontjában olyan hellénisztikus-kori eszmék, aktuális témák állnak, mint deuteronomiumi átok beteljesedésének gondolata, a meghosszabbodott fogság okai és következményei, valamint időtartama, az eszkathologikus korszak jelei és történései, az igazak végső jutalma. A deuteronomiumi átok kapcsán felmerülő motívumok a szentírási helyek idézésében és allúzióiban: a Törvény és vallási kultusz megszegése, az idegen uralkodók, Izrael elnyomatása és az Úr elfordulása a néptől. Ezekhez a szerző a szentírási próféciákban található legtipikusabbnak vélt helyeit utalások révén idézi fel az olvasóban összekapcsolva a jelenkor eseményeivel. A szerző célja az utalásokkal az emlékeztetés, másrészt saját korának eseményeit (= meghosszabbodott fogság) az allúziók segítségével fogalmazza meg, mint beteljesedni vélt ex eventu próféciákat. A műfaji meghatározással összefüggően az a részben megválaszolatlan kérdés, hogy amennyiben nincs látomás a szövegben, akkor honnan fakad a

<sup>224</sup> JASSEN 2007: 227.

<sup>225</sup> JASSEN 2007: 215-240, különösen: 225-231 és 237; lásd még: GARCÍA MARTÍNEZ 2010.

kinyilatkoztatás a műben?<sup>226</sup> Erre a következőkben javasolt műfaji meghatározással is keressük a választ.

## II. 2. 7. Egy új javaslat a 4QApJer műfaji meghatározására: allúziós exegézis a 4Q387 2-ben

A szentírási allúzió fogalmának meghatározására többféle javaslat is létezik a kutatásban.<sup>227</sup> A szentírási-prófécia és az apokrifon szövege közötti kapcsolat allúziókban megnyilvánuló eseteit a következő pontokba szedhetjük. Ezek meghatározásában kiindulópontként Hughes, és Lange/Weigold definícióit vesszem figyelembe:

1. Hughes szerint a szentírási allúzió egy olyan hivatkozás, amelyben az olvasó egy konkrét forrásra történő utalásra ismer, és amelynek ismerete az olvasót hozzásegíti a megértéshez. Álláspontja szerint a szentírási allúzió alapvető kritériuma még, hogy a két szövegben használt igék közti hasonlóság fennálljon.<sup>228</sup>
2. Lange és Weigold különbséget tesz implicit és explicit allúzió között. Az előbbit pedig úgy definiálja, hogy az nem más, mint két ritka, vagy három általánosabb kifejezés bármely párhuzama egy másik zsidó szöveggel.<sup>229</sup>

A következőkben egy konkrét és általam e kinyilatkoztatásforma szempontjából tipikusnak tekintett töredék elemzésén keresztül mutatom be, hogy milyen eseteket értek *allúziós exegézis* alatt. Ahhoz, hogy bele tudjunk helyezkedni a szövegbe és követni is tudjuk annak részletes elemzését érdemes a tizenhét soros, három nagyobb töredékből rekonstruált szöveget magyar fordításban<sup>230</sup> idézni. Előre megjegyzendő, hogy fordítást olvasva valószínűleg nem tűnik fel számunkra a sajátos szóhasználat. Ha a héber eredetét nézzük, amelyre folyamatosan figyelemmel leszünk, akkor a szövegben szereplő szentírási kifejezések előfordulási helyei lassan megerősíti azt a gyanúkat, hogy nem véletlenszerűen, hanem célzatosan használja a szerző ezeket a szófordulatokat. Az ilyen és ehhez hasonló szövegeket olvasó személyek szentírási műveltsége saját korukban is kiemelkedőnek mondható, de messze felette áll a mai ilyen jellegű műveltségnek. Ez az az adott korszakban rendelkezésre

<sup>226</sup> Erre szolgáló magyarázatunkhoz lásd: 44.o.

<sup>227</sup> Az allúziók és idézetek apokrifokban és pszeudepigrafákban való használatáról, lásd: DIMANT 1998.

<sup>228</sup> Vö. HUGHES 2006: 52-54.

<sup>229</sup> Vö. LANGE-WEIGOLD 2011: 25; LANGE-WEIGOLD 2012: 147.

<sup>230</sup> Vö. FRÖHLICH 2000: 207. Fröhlich Ida magyar fordításának megjelenésekor még nem jelent meg a három töredék segítségével rekonstruált szöveg, így annak utóbbi pontos fordítása még nem volt lehetséges.

álló szent szövegek alapos, memorizált ismeretét jelenti. Annak háttérében a memorizált szövegek és memóriából történő felidézés sokkal nagyobb szerepet játszott, mint ma, tekintettel arra, hogy az írott szövegek sokkal kisebb számban álltak rendelkezésre. Az írrok ilyen képzettségét alapfeltételnek nevezhetjük, de a korabeli célközönség tagjai is többé-kevésbé rendelkeztek ezzel a tudással. David M. Carr, akinek *Writing on the Tablets of the Heart* című könyve alapműnek tekinthető az ókori keleti szóbeli- és írott hagyományok legújabb kutatásában, azt állítja a qumráni Tóra-kéziratok variabilitása kapcsán, hogy azok nagyszerűen igazolják az ókori keleti szóbeliség-írásbeliség kettősségét, illetve a memorizált ismeret útján történő oktatás és tanulás folyamatát. A Tórából való gyakori idézés a qumráni szövegekben a memorizálás szélesebb körű jelenségét világítja meg. Az allúziót ritkábban vezeti be az „ahogyan írva vagyok” formula, s azok inkább az újonnan megfogalmazott szövegek alkotóeleme.<sup>231</sup> A qumránban talált nem szentírási szövegekben pedig megmutatkozik, hogy a szerzők a teljes bibliai szöveg-korpusz ismeretének olyan szintjén állnak, hogy képesek a szentírási szövegek legkülönbözőbb spektrumain fogalmazni.<sup>232</sup> Qumrán kapcsán a tanítás-tanulás szempontjából központi szerepet tulajdoníthatunk az ottani papságnak is. A tekintélyt hordozó qumráni szentírás-értelmezés legfőbb alakja a „Tóra értelmezője” (CD VI, 7; VII, 18; vö. 4QFlor I, 11).<sup>233</sup> A Jeremiás apokrifon szövegében nem történik rá utalás, így annak háttérében más a közösséghez eszmeileg szorosabban, vagy lazábban kötődő, de nagytekintélyű pap, vagy írrok-pap személye áll. Az apokrifon szövegében általában és azon belül a 4Q387 2 töredékben, mind a ritkább alkalmazott szentírási idézet, mind a gyakrabban használt szentírási utalás azt a célt szolgálja, hogy a szerző által kiemelten fontosnak tartott szentírási részt felidézze a szentírási szövegekben jártas olvasóban, aki minden apró kifejezésbeli nüanszra rezonál.<sup>234</sup> Az idézetnek és allúzióknak több formája lehetséges:

1. A töredékekben ritkán az implicit idézet esetéről van szó, méghozzá - Lange/Weigold meghatározása szerint - abban az esetben, ha négy egymást követő kifejezés szerepel egy szentírási versből.<sup>235</sup> Ezzel szemben az explicit idézet, amelyet az „ahogyan meg van írva” (כאשר כתוב) formula, vagy az ahhoz hasonló kifejezés vezet be, nem szerepel az apokrifon egyik töredékében sem. Annak eldöntése, hogy valami idézet, vagy sem,

<sup>231</sup> CARR 2005: 11, 228-231.

<sup>232</sup> CAMPBELL 1995: 176-177. (lásd még: CARR 2005: 230.).

<sup>233</sup> CARR 2005: 217.

<sup>234</sup> HUGHES 2006: 50.

<sup>235</sup> LANGE-WEIGOLD 2011: 26-27.

időnként nehézségbe ütközhet, mivel nem beszélhetünk kikristályosodott szentírási szövegekről.

2. Megvalósulhat *egy szentírási sor alternatív, újraírt, újraértelmezett sorának szövegbeillesztésével*, amely az általunk ismert szentírási szakasz aktualizált, fontos tartalmi részleteinek megváltoztatását tartalmazza. Mégis egyértelmű, hogy az egy szentírási soron, vagy részen alapul.
3. Az allúzió tipikus, *egy szöveghelyre feltétlenül jellemző kifejezések alkalmazásával* is megtörténhet. Az azonosítás talán ebben az esetben a legnehezebb. Ugyanakkor itt is vannak olyan támpontok, amelyek segíthetik a beazonosítást. Az ún. hapax legomenonok esetében könnyebb dolgunk van, ha a kifejezés által felidézett szentírási prófécia, szöveghely értelmezhető az új szövegkörnyezetben. Lange és Weigold definícióját alapul véve a két ritkább, vagy három általánosabb kifejezés egyezése is elegendő lehet,<sup>236</sup> feltéve, ha azzal az olvasó konkrét forrásra ismer, amely hozzásegíti az megírt szöveg könnyebb megértéséhez. Itt és a többi allúziós esetben (1- 2.) is fontos szempont az igék jelentésbeli hasonlósága.

Tekintettel arra, hogy az apokrifon megírásának indítéka - a meghosszabbodott fogság gondolatának jegyében - a prófécia és a kinyilatkoztatás valódi jelentésének felfedése, így, amennyiben több szentírási utalás is kínálkozik, akkor lehetőleg a fogsággal, vagy a törvény megszegésével összefüggésbe hozható helyeket érdemes görcső alá venni. Hiszen, a szentírási szakaszok és az azokat képviselő kifejezések kiválasztása mögött az a szerzői szándék húzódik, hogy a fogsággal és a deuteronomiumi átok-prófécióakkal kapcsolatos helyek közül azokat gyűjtse egybe, amelyek a Második Szentély korának tulajdonított bűnökhöz a legjobban passzolnak.

Amikor a Tórai, és legfőképpen a deuteronomiumi intések kerülnek terítékre, akkor azokat egyszerűbb adaptálni a szerző számára. A korabeli interpretátor számára a kihívást azok a fogsággal kapcsolatos próféciák jelenthették, amelyek a bűn, büntetés, megszabadítás alapsémában tartalmazza a fogság alóli megszabadulás eszkatologikus ígétét. Ennek egyik alapsémája Jeremiásnak a 70 éves fogságról szóló ígérete, amelyet 70 évhétként, vagy 10 jubileumként, azaz 490 évként értelmeznek újra Dánielben és más szövegekben. A tíz jubileumként értelmezett eszmei fogság szemléletét követi a Jeremiás apokrifon szerzője is. Erre kiváló példát nyújt a következőkben bemutatni kívánt töredék. A későbbiek tárgyalt

<sup>236</sup> LANGE-WEIGOLD 2011: 25; LANGE-WEIGOLD 2012: 147.

4Q390-es töredék az évhetek és a jubileumok szerinti időbeosztást sajátos módon ötvözi, ahogy azt majd részletesebben is láthatjuk.<sup>237</sup> A most elemzendő töredékben a szerző szentírási allúziók segítségével egy tévelygésekkel és az azt követő büntetésekkel terhelt időszaknak mutatja be a Második Szentély korát, amelyben korábbi próféciaik teljeseznek be.

Az 4Q387 I-II rekonstruált szövegéhez kapcsolódóan Dimant a 2001-es kiadásban részben összegyűjti a kifejezések lehetséges szentírási előfordulásainak helyeit, - olyanokat is, amelyek nem relevánsak tartalmilag, - de azok közül nem nevezi meg, hogy melyekre utalhat a szerző. Az allúziókat Dimant a szerző által használt bibliai nyelvezet stíluselemeiként értelmezi, annak lehetséges exegetikai szerepéről nem beszél.<sup>238</sup> Emiatt a továbbiakban kísérletet teszek arra, hogy az idézett szövegben a szentírási allúziók<sup>239</sup> háttérét és szerepét világosabbá tegyem.

4Q387 2, I-II [=4Q385a 4 1-9; 4Q389 8 II, 1-4]:

- 1 .....[ ]tek [ ] És legyetek elszántak az én szolgálatomra *teljes szívetekből*
- 2..... *És teljjes elmétekből*<sup>240</sup>. *Kere]s[nek] en[ge]m üldöztetésük idején* (Hósea 5:15),<sup>241</sup>  
de én nem keresem őket
- 3.....*Törvényszegéseik miatt, [am]elyeket elkövettek ellenem*, addig, míg le nem telt a tíz jubileumi év.
- 4.....És *örületben, vak[ság]ban és zavarodott szívvel jártok*
- 5.....És azután az a generáció véget ér. [És ki]ragadom a királyi hatalmat azoknak a kezéből, *akik megerősítik azt*.
- 6.....Fölé emelek másokat egy másik népből. És *arcátlanság*
- 7.....uralkodik az eg[ész orszá]gban és Izrael királysága elvész. Azokban
- 8..... a napokban [le]s[z] egy király], aki istenkáromló és utálatosságokat követ el. Én *kitépem/megszűntetem*
- 9..... királ[ys]ágát. És az a ki]rály pusztít[ó]k kezére jut. *Tekintetem elrejttem Izrael elől*.
- 10..... [ ] aki [visszatér]sok néphez és Izrael fiai zokogni fognak
- 11..... [nehéz sorsuk miatt száműzetés]ük helyein és nincs, aki megmentse őket,
- 12..... mert *megvetették rendelkezéseimet és undorodtak Törvényemtől*. Emiatt

<sup>237</sup> Lásd: 89.o.

<sup>238</sup> DIMANT 2001: 100-102.

<sup>239</sup> A szövegben a szentírási sorokat és utalásokat kurziválással jelölöm.

<sup>240</sup> DIMANT 2001: 181.

<sup>241</sup> U.o.

- 13..... *elrejtettem tekintetemet előlük*, míg be nem fejezik gonoszságukat. És ez a jel számukra, bűnösségük megtorlásáé
- 14..... [Emiatt] elhagyom az országot velem szemben való gőgösségük miatt és nem tudják,
- 15.....*hogy megvettem őket és] újra gonoszságot követnek el, és a bűnök nagyobb lesz, mint az előző [bűn]*
- 16.....És megsértik a szövetséget, melyet [*Ábrahámmal, Izsákkal és*
- 17.....*Jákokbal kötöttem. És azokban a napokban]* egy az idegenek királya sarjad, egy istenkáromló, [és gonosz]tevő
- 18.....[az ő idejében eltávolítom Izraelt] a népek sorából, összetöröm a királyságot
- 19... [Egyiptomnak kiszolgáltatom őket a kardnak]

Frg. 2 i-ii

Parallels: 4Q385a 4

4Q388a 7 ii

4Q389 8 ii

Col. ii	Col. i	
<i>top margin</i>		
] [יע] ] [ ] [כם ותחזקו לעבדני בכל לבבכם		1
ובכל נפשכם ובק[שן] פנ]י בצר להם ולא אדרש להם		2
בעבור מעלם [א]שר מעלו [בי] [עד שלמות עשרה		3
יבלי שנים והתח[ל]כתם בש[געון] ובעורון ותמהן	[חי]	4
הלבב ומתם הדור ההוא א[ק]רע] את הממלכה מיד המחזיקים		5
אתה ו[ה]ק[י]מותי] עליה אחרים מעם אחר ומשל		6
[הז]רון בכל] הא[רץ] וממלכת ישראל תאבד בימים		7
ההמה] י[ה]יה מלך ו[ה]וא גרפן ועשה תעבות וקרעתי		8
את] ממלכתו] והמלך ה[ה]וא למכלי]ם ופני מסתרים מישראל		9
] [לל] תשוב [לגוים רבים ובני ישראל זעקים		10
[מפני על כבוד בארצות שבי]ם ו[אין משי]ע להם		11
[יען ביען חקתי מאסו וחרתי געלה נפשם ע]ל] כן		12
[הסתרתי פני מהם עד אשר י שלימו עונם וזה להם]		13
[האות בשלם עונם כי עזבתי את הארץ ברום לבבם]		14
[ממני ולא ידעו כי מאסתים ושבו ועשו רעה רבה]		15
[מן הרעה הראשנה] והפרו את הברית אשר כרתי]		16
[עם אברהם ועם יצחק ועם יעקוב בימים ההמה]		17
[יקום מלך לגוים גרפן ועשה רעות ובימו אעביר]		18

A töredék első sorának két kifejezése, a *teljes szívetekből és teljes elmétekből* (בכל לבבם ובכל נפשם), a Deuteronomium 6:5-ben található legfontosabb tórai parancsra utal,<sup>242</sup> amelyet nem csak egy korabeli, de egy mai zsidó-keresztény műveltségű olvasó is könnyen felismerhet:

אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל-לִבְבֵנוּ וּבְכָל-נַפְשֵׁנוּ וּבְכָל-מְאֵדֵנוּ:

„Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes elmédből, teljes erődből!”<sup>243</sup>

Ebben az esetben nem az ige, hanem a két tipikusnak nevezhető tórai kifejezés ad biztos támpontot arra, hogy azonosítsuk az idevágó szentírási szöveget és üzenetet. Miért pont Jeremiás próféciájának újraértelmezésében kap helyet ez a sor? Ez nem véletlen, mert a deuteronomiumi próféciák és azok beteljesedésének eszméje Jeremiás könyvében fontos szerepet töltenek be.<sup>244</sup> A deuteronomiumi prófécia a törvény megszegésére és a deuteronomiumi átok (Deut. 28:28; vö. Lev. 26:40) bekövetkeztére emlékeztetik Júda népét és annak vezetőit Jeremiás könyvében (Jer. 2:4; 7:2; 10:1). Az Úrtól Mózes által Izraelnek közvetített kinyilatkoztatás a Tóra, a helyes törvény követésének általános parancsa, de az erre történő utalás Jeremiásnál is vissza-visszatér, hiszen ennek meg nem tétele vezet Jeruzsálem pusztulásához. Ezt követi a qumráni töredékben egy egyértelműen Hósea könyvéből kölcsönzött idézet (Oz. 5:15), amelynek kontextusa az, hogy az északi királyság bukása után Júdára is hasonló sors vár. Ez a hóseási motívum a Jeremiásnál szintén szereplő azonos elképzelés az „északi ellenség” jeremiási párhuzama (vö. Jer. 4:5-9; 6; 10:17-22). A hóseási idézet, vagy utalás, itt aktualizált értelmet nyer, ahogyan azt a deuteronomiumi átok és Jeremiás próféciája esetében is megfigyelhetjük. A könnyebb megértés kedvéért érdemes lehet a Hósea-értelmezésre további qumráni párhuzamot keresni. Hósea könyvének folyamatos magyarázata, az ún. *Interpretációk Hósea könyvéhez*, megőrizte ennek a próféta sornak a magyarázatát. Azt látjuk, hogy a peser szerzője Hósea próféciáit az északi és déli királyság konfliktusáról saját korának eseményeivel azonosítja, azokat a farizeus- és a szaduceus-csoportok konfliktusára vonatkoztatja. Kulcsmondatnak tekinthető a Hós. 2:8-hoz kapcsolódó magyarázat: „Peserje: hogy [ettek és] jóllaktak, de elfelejtették Istent, akit elvetették maguktól parancsolatait, amelyeket Ő küldött szolgái, a próféták által, és azokra hallgattak, akik tévelygésbe vezették őket; ezeket tisztelték, és mint isteneket félték őket,

<sup>242</sup> Vö. Deut. 10:12; Deut. 11:13.

<sup>243</sup> A szentírási helyek magyar fordításakor alapvetően a legújabb katolikus fordításra támaszkodom (vö. RÓZSA 2009), de amennyiben a pontosabb, vagy eltérő szóhasználatnak jelentősége van, akkor azt módosítom.

<sup>244</sup> Vö.: „Halljad Izrael!” (vö. Deut. 4:1; 5:1; 6:4; 9:1)



*vakságukban*” (4Q166 II 2-6).<sup>245</sup> A következő hóseási sorok magyarázatai: „[ünnepeik meg]határozásában a népek ünnepnapjait követik” (4Q166 II 15-16); „peserje a haragos fiatal oroszlán”: „Mert olyan leszek Efraím<sup>246</sup> számára, mint az oroszlán, Júda házához, mint a fiatal oroszlán (Oz. 5:14a). Peserje az utolsó papra vonatkozik, aki kinyújtotta kezét, hogy megverje Efraimot” (4Q167 2 1-3). Ezután találjuk a Hósea-peserben a Hósea 5:15-öt idézetét és annak magyarázatát.

אַלֶּה אֲשׁוּבָה אֶל־מְקוֹמִי עַד אֲשֶׁר־יֵאָשְׁמוּ וּבְקִשּׁוֹ פָּנַי בְּצַר לָהֶם וְשִׁחַרְרֹנִי:

„Megyek, visszatérek lakhelyemre, míg fel nem ismerik, hogy vétkeznek, *majd keresik színetet nyomorúságuk idején*, sietve fürkésznek.”

Ehhez pedig a következő magyarázatot fűzik: „Peserje, hogy Isten elrejtette arcát...” (4Q167 2 5-6)

Az isteni jelenlét hiányát szimbolikusan kifejező magyarázat a hellénisztikus-kor eseményeire és a templomkultusz vélt tisztátalanságára és annak helytelenítésére vonatkozik. Amint azt a szövegben fent láthatjuk, a Jeremiás apokrifon szerzője a 4Q387 2 II 2-ben csak utal a Hósea 5:15-re. „Isten arcának elrejtése”, a Hósea-peserben a közvetlenül a szentírási idézet után, míg a Jeremiás apokrifonban pár sorral később bukkan fel (4Q387 2 II, 9 és 13).<sup>247</sup> Mindkettő ismételtlen csak a deuteronomiumi átok beteljesedésére és annak aktualizált értelmezésére utal. Az apokrifon szerzője a Hóseától vett idézetet további prófétai és deuteronomiumi utalásokkal magyarázza (4Q387 2 II, 3-4), illetve annak történelmi vetületét ecseteli (4Q387 2 II, 5-9).

A qumráni szövegben, két olyan igét találunk, *könyörögtek* (בקשו) és *nem kerestem* őket (לא אדרש להם), amelyek Hósea mellett Jeremiás egyik fogságról szóló jövendölésének szöveghelyére is utal. Jeremiásnak az elsőként Babilonban elhurcoltakhhoz szóló levelében (Jer. 29), azon belül a 29:13-ban, a következőket olvashatjuk a 70 éves fogságról, továbbá a fogságból való visszatérés isteni ígéretéről:

וּבְקִשְׁתֶּם אֹתִי וּמְצֵאתֶם נִי תִדְרֹשְׁנִי בְּכָל־לְבַבְכֶם:

„*És könyörögtek majd hozzám, és megtaláltok, midőn teljes szívetekkel kerestek engem.*”

A Kr.e. 2-1. századi szerzőt nyilvánvalóan az a kérdés foglalkoztathatta, hogy az expressis verbis kinyilatkoztatott prófécia miért nem következik be, pontosabban, hogy miként kellene helyesen értelmezni annak beteljesedését. Álláspontom szerint, a szerző az említett igéket alkalmazva, de ellentétes értelemben aktualizálja Jeremiás 29:13 fogság

<sup>245</sup> Fordítása: FRÖHLICH 2001: 401.

<sup>246</sup> Efraím általában a farizeusokra utal, (vö. 4QpNah 3–4 II 8); lásd: FRÖHLICH 2011: 852.

<sup>247</sup> Ennek további előfordulása a töredékekben: 4Q387 III, 4; 4Q388a 6, 2; 4Q389 8 II, 4; 4Q390 1, 9; 1, 10.

végéről szóló ígéretét. A szerző és az olvasó számára annak az oka, hogy az Úr nem válaszol - amelyet nem véletlenül a  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  igével fejez ki<sup>248</sup> - és a fogság meghosszabbodik, nem más, mint a szerző által helytelennek ítélt hellénisztikus-kori szentélykultusz, amelyre *a hűtlenségeik miatt* kifejezés utal.

„Törvényszegéseik miatt, amelyeket elkövettek ellenem, addig, míg le nem telt a tíz jubileumi év.”

בעבור מעלם אשר מעלו בי עד שלמות עשרה יבלי שנים.

Ez egy olyan allúzió, amely a mózesi törvények megszegésének és az azt követő fogságnak a Szentírás belüli egész hagyományláncolatát idézi fel az olvasóban. A Leviticus 26 a szövetségkötő áldás és átok tipikus tórai szöveghelye. Az átokrész pontosan részletezi, hogy *hétszerez* büntetés (26: 18, 21, 24, 28) vár azokra, akik megszegik majd a kinyilatkoztatott Törvényt (7x70=490). E büntetések: az idegenek uralma Izrael felett, háború, dögvész, éhínség, városok elpusztítása, az ország elpusztulása és Izrael számkivetettsége az idegen népek között. Ezekre a következményekre folytonosan utal az apokrifon szerzője a Második Szentély korát ecsetelő töredékekben, különösen a most vizsgált részben és a 4Q390-es töredékben. Erre az időszakra mondja a Leviticus 26:34, hogy „Akkor majd az ország megtartja szombatjait elhagyatottságának egész ideje alatt, mivel ti ellenségeitek földjén lesztek.”. A Leviticus 26:40<sup>249</sup> pedig e korszak beismert bűneit úgy nevezi meg, hogy:

הִתְוַדּוּ אֶת-עֲוֹנֵיכֶם וְאֶת-עֲוֹן אֲבוֹתֵיכֶם בְּמַעַלְמֵי אֲשֶׁר מַעַלְוּ-בִּי

„megvallják bűneiket és atyáik vétkeit, *hűtlenségeik miatt, amelyeket elkövettek ellenem*”

A Jeremiás apokrifonban itt a hangsúly *בי מעלו* a mózesi törvény megszegésének pontos szöveghelyén, továbbá annak jelentésén, a törvényszegésen és az azzal járó átkon van. A Leviticus és a Jeremiás apokrifon idézett kifejezésbeli párhuzamain túl a qumráni szöveg ennek a mózesi próféciónak a későbbi, fogsághoz köthető és a Prófétáknál is szereplő újraértelmezését követi. Ezékielnél több babiloni fogság előzményeivel foglalkozó versben (Ez. 17:20 és Ez. 39: 23-24) vissza-visszatér e szófordulat, mint szentírás belüli allúzió és a leviticusi átok beteljesedése.

וּפְרִשְׁתִּי עָלָיו רֶשֶׁתִּי וְנִתְפַּשׂ בְּמַצְוֹדֹתַי וְהִבִּיאֹתִיהוּ בְּבִלְהָ וְנִשְׁפָּטְתִּי אֹתוֹ מִעַלְוֵי אֲשֶׁר מַעַלְוּ-בִּי:

„Kivetem rá hálómat és megfogom kelepcebennem, Babilonba viszem, s ítéletet tartok fölöttem *ellenem elkövetett hűtlensége miatt.*” (Ez. 17:20)

<sup>248</sup> A  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  ige elsődleges jelentése keres kutat, Jeremiás könyvében több alkalommal is használatos olyan ritka értelemben, hogy *törődik valakivel* (vö. Jer. 30: 14, 17).

<sup>249</sup> Dimant szerint az apokrifonban a Leviticus 26:40-et idézik; lásd: DIMANT 2001: 181.

A kifejezésbeli hasonlatosság és a fogsághoz kapcsolódó szövegkörnyezet megtalálható egy másik ezékieli próféciában is:

וַיִּדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי בַעֲוֹנָם גָּלוּ בֵּית־יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר מָעְלוּ־בִי וְאַסְתֵּר פָּנַי מֵהֵם וְאַתְנִיחַ בְּיַד צָרִיָּהֶם וַיִּפְּלוּ בְּחַרְבַּב כְּלָמָּם:  
 „A népek is megtudják, Izrael házának a *hűtlensége miatt* kellett száműzetésbe mennie és ezért elrejttem előlük tekintetemet és szorongatóik kezébe adtam őket, hogy mindnyájukat kardélre hányják.”

Ezékiel a tórai prófécia folytonosságát képviseli a Jeremiás apokrifon szerzője számára, és azt erősíti meg, hogy saját korában Ezékielhez hasonlóan aktualizálja a Leviticus könyvében található mózesi kinyilatkoztatást, a leviticusi átok beteljesedését. Ezékielnél még nincs jelentősége a meghosszabbodott fogság gondolatának, ezzel szemben az apokrifon hellénisztikus-kori szerzőjét a deuteronomiumi és leviticusi átok, továbbá azok jeremiási és ezékieli próféciájának beteljesedése foglalkoztatta. A qumráni töredék szerzője számára érdekes szempontot, illetve az arra történő utalást, a fogság idejének újraértelmezését az a félsor tartalmazza, hogy:

„addig, míg le nem telt a tíz jubileumi év” (עד שלמות עשרה יבלי שנים).

Egy jubileumi év 49 évnek számít (vö. Lev. 25), történelem korszakainak eszerinti időbeosztása a Jubileumok könyvének egyik sajátossága. Mégis, ha olyan szentírási helyet keresünk, amely tartalmazza a Lev. 26:40-re visszavezethető szövetségkötő átkot, továbbá a fogság idejének újraértelmezésével foglalkozik, akkor Dániel könyvére gondolhatunk.<sup>250</sup> A szentírási próféciák között Dánielnél, - akit nem csak a Septuaginta szerinti hagyományban, hanem Qumránban is a próféták közé sorolnak,<sup>251</sup> - úgyszintén megtaláljuk ezt a leviticusi-átokra és próféciára vonatkozó allúziót, egészen pontosan Dániel bűnbánó imájában (Dán. 9:7).

לָךְ אֲדַנִּי הַצָּדִיקָה וְלָגוּ בַפֶּשֶׁת הַפְּגָמִים פְּיֹם הַגָּהָה לְאִישׁ יְהוּדָה וְלִיּוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם וְלְכָל־יִשְׂרָאֵל הַקְּרֻבִים וְהַרְחִיקִים  
 בְּכָל־הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדְחַתְתָּם שָׁם בְּמַעְלָם אֲשֶׁר מָעְלוּ־בְךָ:

„Te igazságos voltál Uram, nekünk pedig szégyen borítja arcunkat mai napig, Júda férfiinak, Jeruzsálem lakóinak, Izrael egész népének, akik közel, s távol laknak mindazokban az országokban, ahová száműzted őket, *hűtlenségeik miatt, amelyeket elkövettek ellened.*”

Dániel könyvének keletkezési ideje, hasonlóan a Jeremiás apokrifonéhoz, a hellénisztikus-korra, megközelítően a Kr.e. 2. század második felére tehető. Mindkettőben a

<sup>251</sup> 4QFlorilegium úgy hivatkozik Dánielre, mint “Dániel próféta könyve” (4Q174 II, 3)

történelmi apokalipszis csúcspontját a IV. Antiokhosz Epiphanész-nek tulajdonítható, a jeruzsálemi szentély-kultusz teljes eltörlésére, illetve a teljes hellénizálásra tett kísérlete jelenti. Dániel Szentírásán belüli allúziója a Leviticus 26:40-re magában foglalja a szövetségkötő átkot, de a szerző annak הַתְּוֹדָה (*akkor megvallják*) részét is aktualizálja,<sup>252</sup> hiszen a Dániel szerzője saját generációjának nevében vezekel, amely a hellénisztikus-korban élő és a fizikai fogságból visszatérteket jelenti, és az Úr ellen elkövetett *hűtlenséget* feltehetően saját korára, s nem csak a megelőző generációkra vonatkoztatja. Erre utalhat a pár sorral később szereplő részlet: „*Ezért zúdult ránk az átok és a fenyegetés, amely meg van írva Mózesnek, Isten szolgájának könyvében, mert továbbra is vétkeztünk ellene.*” (Dán. 9:11). A Jeremiás apokrifon szerzője ezt a problémát nem interiorizálja, mert az ex eventu próféciaiban, a szentély és a törvény ellen elkövetett jövőidőben megfogalmazott bűnöket, – amelyeket helyesen szintén a Második Szentély idejére és a hellénisztikus-korra kell éretni<sup>253</sup> – „kívülállóként” a szentély-kultusszal szembehelyezkedve ecseteli. Dániel bűnbánó imája részét képezi és fontos apokaliptikus kelléke a kinyilatkoztatás-kérésnek. Dánielben a szerző a deuteronomiumi átok beteljesedésének beismerése által kér magyarázatot a Jeremiásnál szereplő próféciairól. Szerencsére Dániel könyve fel is sorolja azokat a szentírási könyveket, amelyekre támaszkodik az exegézis során. Elsősorban Jeremiásra hivatkozik (de a Tórára, mint Mózes könyvére,<sup>254</sup> is utal):

בְּשָׁנָה אֶחָת לְמָלְכוֹ אֲנִי דִנְיָאֵל בִּינְתֵי בְּסַפְרֵי מִסְפָּר הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־יְרֵמְיָהּ הַנְּבִיא לְמַלְאֹת לְחַרְבוֹת יְרוּשָׁלַם שְׁבַעִים שָׁנָה:

“Uralkodásának<sup>255</sup> első évében, én, Dániel, megértettem a szent könyvekből az évek számát, amelyet az Úr Jeremiás prófétának kinyilatkoztatott, vagyis, hogy *Jeruzsálem pusztulásának beteljesedése hetven évig tart.*”

Ennek jeremiási háttere:

וְהָיְתָה כָּל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְחַרְבָּה לְשָׂמָה וְעַבְדֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל שְׁבַעִים שָׁנָה:

„Az egész ország elhagyatott pusztasággá lesz, mert lakói szolgaságba mennek a nemzetek közé, hetven esztendőre.” (Jer. 25: 11)

Dániel, bűnbánó és magyarázatot-kérő imája után, megkapja Gábriel angyal közvetítésével a jeremiási-prófécia magyarázatát, amely a hetven évhétről, azaz egy 490 éves korszakról szól:

<sup>252</sup> FISHBANE 1985: 489.

<sup>253</sup> DIMANT 2001: 184.

<sup>254</sup> Lásd: Dán. 9:11-ben, amelyet az előzőekben idéztem.

<sup>255</sup> Értsd: Ahasvéros király.

שְׁבָעִים שָׁבָעִים נִתְּתָה עַל-עַמּוּדָו וְעַל-עִיר קְדֻשָּׁה לְכֻלָּא הַשָּׁשׁע וְלִחְתָּם חֲטָאוֹת וְלִכְפָּר עוֹן וְלִהְבִּיא צָדֵק עַל־מִים וְלִחְתָּם  
 חֲזוֹן וְנִבְיָא וְלִמְשַׁח קְדֻשָּׁה קְדֻשִׁים:

„Hetven hete van népednek és szent városodnak. Akkor véget ér a gonoszság, lepecsételik a bűnt és levezeklik a vétke. Elérkezik az örök igazság, megpecsételik a látomást és a prófeciát, és felkenik a Szentek Szentjét.” (Dán. 9:24)

Anélkül, hogy belemennénk a sokak által már elemzett dánieli rész vizsgálatába, azt láthatjuk, hogy Dániel a Biblián-belüli allúziót alkalmazva, egyrészt a Lev. 26-ra (főként a 27-45 versekre), másrészt a Jeremiás 25:9-12-re támaszkodik az exegézisben.<sup>256</sup>

A Dániel könyvében szereplő allúziókat a qumráni töredék (4Q387 2 I, 3) kapcsán azért érdemes bemutatni, mert ebből a Jeremiás Apokrifon számunkra ismeretlen kinyilatkoztatás-formájára is levonhatunk következtetéseket. Ahogy Dániel, úgy a Jeremiás apokrifon szerzője is ugyanarra a két szentírási helyre utal és támaszkodik a fogság okaival és időtartamával kapcsolatban. Dániel utalásai explicitek, hisz nevesíti azok forrásait, a Jeremiás apokrifonban ezek implicit módon vannak jelen. Míg Dániel szerzőjének horizontja tágabb, és a szentélygyalázó hellénisztikus hatalom elnyomása alóli megszabadulást egész Izrael számára várja. Ezzel szemben a qumráni szöveg szerzője ab ovo szemben áll a fogság utáni szentélykultusszal és a rendelkezésre álló töredékekben alapvetően a törvényszegéssel és a helytelen vallási kultusz kritikájával foglalkozik. Dániel könyvében a kinyilatkoztatás irodalmi eszköze a látomás, a prófétai személy e formában kapja meg a jeremiási prófécia magyarázatát. Ezzel szemben – a fennmaradt szövegrészek tanúsága szerint- a Jeremiás apokrifon szövegében nem szerepel ilyen jellegű kinyilatkoztatás, hanem annak meghatározó irodalmi formája a dialógusban történő kinyilatkoztatás. A Jeremiás apokrifon – a narratíva szintjén vizsgálva - azt a közvetítő nélküli *párbeszédes kinyilatkoztatási* formát követi, amely stílusa miatt a fogság előtti „prófétákhoz”, Mózeshez és Jeremiáshoz köthető. A szerző szentírás-értelmező módszere nem a korábbi prófécia és az ahhoz kapcsolódó látomásos magyarázat, mint Dánielnél, vagy a szentírási sorok inspirált értelmezése, mint a peserekben, hanem egy allúziós nyelv, amelynek szókinccse olyan kifejezésekből és idézetekből áll össze, amelyek korábbi próféciaakra történő utalásokként, illetve azok történelmi beteljesedésének eszközeiként szolgálnak. Egyik szentírási helyet, amely gyakran Tórai-allúzió formájában jelenik meg, magyarázza a másikkal, amely pedig egy a fogsághoz köthető prófétai szakasz,

<sup>256</sup> A fogalom és a téma igen alapos és típusok szerinti korszakalkotó bemutatásához lásd, FISHBANE 1985. Fishbane az ilyen típusú szentírás magyarázatot „mantological exegesis” -nek (értsd: látomásos exegézis) nevezi (vö. FISHBANE 1985:443-499), amelyben, állítása szerint, kiemelt szerepet töltenek be a jövődőléseken belül szereplő, korábbi szentírási próféciaakra történő utalások, azok adaptációja és interpretációja (vö. FISHBANE 1985: 465-499).

vagy tipikus kifejezés. Ezután következnek az aktuális történelmi események, amelyeket helyenként szintén szentírási kifejezésekkel írnak le. Ezért tűnik első látásra a Jeremiás apokrifon nyelvezete csak egy bibliai stílusnak, vagy a bibliai prófécia mimézisének. Valójában, a rövid idézetek, több egymás mellett lévő szentírási kifejezések fontos szentírási allúziókat jelentenek, amelyekből a mű tekintélye fakad. A kor művelt olvasóját ilyen módon emlékeztetik a szentírási, azon belül a tórai és profetikus háttérre.

Az eddigi megfigyelések után, a töredék 4. sorában szereplő szentírási idézettel folytatjuk a töredék elemzését.

והתהלכתם בשגעון ובעורון ותמהן הלבב

*Órületben, vak[ság]ban és zavarodott szívvel jártok.*

A négy szentírási kifejezés ismét egy tórai szövetségkötő átok helyére utal. Míg az előző sorokban a Leviticus 26:40-ra történt utalás a Tórával szembeni hűtlenségre hivatott emlékeztetni, mint a fogság és az azt követő negatív események előzményére, jelen esetben a Deuteronomium 28:28-ra való utalással emlékeztetik az olvasót a deuteronomiumi átok beteljesedésének forrására.<sup>257</sup>

הֲיָה אִם-לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹר לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְוֹתַי וְחִקְתִּיו אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל-  
הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְהִשְׁגִּיחוּ: **נִכְבְּהָ יְהוָה בְּשִׁגְעוֹן וּבְעוֹרוֹן וּבְתִמְהוֹן לִבָּב:**

„Ha nem hallgatsz az Úr, a te Istened szavára lelkiismeretesen szem előtt tartva parancsait és törvényeit, amelyeket ma adok neked, akkor utolérnek és teljesednek rajtad mindezek az átkok (28: 15)...*az Úr örülettel, vaksággal és elmezavarral sújt (28:28).*”

A feltételezést, hogy szöveg szerzője úgy tekintett a fogság utáni korra, s feltehetően saját korára is, hogy a deuteronomiumi átok beteljesedett azon, megerősítést nyerhet egy másik qumráni szöveg által. Egy teljesen más műfajú, liturgikus szövegben, az ún. *Világítók szavaiban*, amely hétköznapi imákat tartalmaz, és úgy jelenik meg ez a deuteronomiumi átok, mint amiből csak az Úr gyógyítja meg a szerző mögött álló közösséget: „Hisz’ Te gyógyítasz meg bennünket az együgyűségből, a vakságból és a szív zavarodottságából”(4Q504).<sup>258</sup> A imák történelmi utalásokat tartalmaznak az ember teremtésétől egészen a fogság utáni korszakig. Az iratot a szakirodalomban proto-qumráni, vagy nem szektáriánus szövegnek tartják, mivel nem jelennek meg benne a tipikusnak tekintett közösségi témák és kifejezések.<sup>259</sup> Ehhez hasonlóan, leginkább a szektáriánus és nem-szektáriánus közt található

<sup>257</sup> DIMANT 2001: 182, 185.

<sup>258</sup> Fordítása: FRÖHLICH 2000: 494.

<sup>259</sup> CHAZON 2000: 989-990.

„átmeneti” kategóriába sorolja Dimant a Jeremiás apokrifont.<sup>260</sup> Egy ilyen osztályozás számos nehézségeire hívja fel figyelmünket e szöveggel, mind más qumráni irattal kapcsolatban Tigchelaar.<sup>261</sup> A *vakság* עורון kifejezést a közösség korai hagyományának tulajdonított szövegben, a Damaszkuszi Iratban, szintén a deuteronomiumi átokra utalva, a tévelygés egyik szinonimájaként alkalmazzák a helyes utat kereső, de azt még meg nem találó „damaszkuszi” közösségre: „azonban olyanok voltak, mint a vakok, az úton tapogatózó” (I, 9). A Damaszkuszi irat a mű második részét alkotó szabályzatok előtt tartalmazza a történelem – a szerző szemszögéből – tévelygéssel jellemezhető korszakainak sematikus áttekintését, egészen egy „igaz útra térő” közösség megalakulásáig. Ezeket a korszakokat sokszor úgy jellemzi a szerző, hogy bibliai idézetekből és azok szentírási utalásaiból fonja egybe mondanivalóját, utalva minden egyes korszakban a korábbi prófécia beteljesülésére. A korszakok áttekintésnek a végén (XVI, 2-3) az szerepel, hogy „Izraelnek mindezek iránti *vaksága szerint*, íme meg van határozva az *Idők jubileumok és évhetek szerinti felosztásának könyvében*”.<sup>262</sup> A szerző, amikor az általa használt szövegre, a Jubileumok könyvére utal, talán a deuteronomiumi átokra is gondol. Mindenesetre, a Jeremiás apokrifon és a Damaszkuszi irat ideológiai és szóhasználatbeli hasonlóságaira Dimant is felhívja a figyelmet a 4Q390-es irat 1992-es publikálásakor, amelyet akkor még egy Pszeudo-Mózes szövegnek tekint, s nem tekinti azt Jeremiás apokrifon részének.<sup>263</sup>

Az eddig vázolt szentírási allúziókat, idézeteket követően (Deut. 6:5; Oz. 5:15; Jer. 29:13; Lev. 26:40; Dán. 9:7; Deut. 28:28) a deuteronomiumi átok beteljesedésének sematikus történeti leírása következik, amelyben a szentírási allúziókat nehezebb kimutatni. Ha igaz az az feltevés, hogy az ebben szereplő részletek a Második Szentély korának politikai eseményeire utalnak, akkor „Izrael királysága” a Nehemja vezette újjáépítés és reform után megerősödő perzsa kontroll alatt működő helyi hatalmat jelentheti. A töredéken szereplő מהזיקים (*akik megtörsítik*) kifejezés Nehemja könyvében azokra vonatkozik, akik Nehemja vezetése alatt Jeruzsálem falainak újjáépítésében és a mózesi szövetségkötés megerősítésében töltenek be vezető szerepet (Neh. 4:10; 10:30). Tekintettel arra, hogy a kifejezés ebben a nyelvtani alakban csak Nehemjánál fordul elő, ez valószínűsítheti a feltételezett szentírási háttérrel, ugyanakkor ellentmondást okozna, ha az allúziót egyetlen szentírási kifejezésre alapoznánk.

<sup>260</sup> DIMANT 2001: 112. Korábban Dimant a 4Q390-es töredéket egy „parent-group”-nak tulajdonítja, s ezzel magyarázza a szöveg nem egyértelműen szektariánus jellegét; lásd: DIMANT 1992: 447.

<sup>261</sup> Lásd: TIGCHELAAR 2012: 536.

<sup>262</sup> Fordítása: FRÖHLICH 2000: 50. Lásd még, Damaszkuszi irat XVI, 2-3.

<sup>263</sup> Lásd DIMANT 1992:

A történelmi események ábrázolásából kiderül, hogy a szerzőt nem a pontos historiográfiai részletek érdeklik,<sup>264</sup> hanem a politikai eseményekre és szereplőkre történő névtelen utalások csakis a deuteronomiumi átok beteljesedésének ismétlődő büntetéseit képviselik. Ez az időszak Nagy Sándor birodalmának felbomlásával, a Ptolemaida és Szeleukida uralkodók térségben vívott háborúival és IV. Antiokhosz Epiphanész hatalomra jutásával jellemezhető. Feltehetően rá utalhat az „istenkáromló” (ἱσθητὴς) kifejezés. Ezt az időszakot foglalja össze az apokrifon szerzője azzal a konklúzióval, hogy „Tekintetem elrejttem Izrael előtt...” (9. sor), továbbá „Emiatt elrejtettem tekintetemet előttük, míg be nem fejezik gonoszságukat.” (13. sor). Ez a szentírási hely egyfelől – ahogy azt e fejezetben korábban már említettük - a Hósea könyvének interpretációiban, mint ugyanezen Hóseás-vers peserjeként szerepel, másfelől a további szentírási próféciaák allúziójának helye (Deut. 32:20 és Ez. 39:23-24).

Ebben a sorban ragadható meg talán legjobban, hogy a deuteronomiumi és prófétai helyek történelmi beteljesedésére adott magyarázat – Isten elrejtette a tekintetét - szintén a mózesi- és a fogságkorabeli próféciaákra történő utalással kerül megfogalmazásra. Az utalások során alkalmazott szentírási próféciaák egymáshoz való hierarchikus viszonya koncentrikus körökként is elképzelhető. Ennek közepén a tórai próféciaák állnak (pl. Deut. 6:5; Deut. 28:28; Lev. 26:40; Lev. 25), azt veszi körül a következő koncentrikus körben található Prófétáktól származó szentírási próféciaák, amelyek utalnak e tórai próféciaákra (pl. Ez. 17:20 és Ez. 39:23-24; Jer. 25:9-12; Oz. 5:15), a harmadik koncentrikus körben található a korábbi tórai és prófétai helyeket újraértelmező kinyilatkoztatások, amelyek háttérében a szent szövegek inspirált olvasása és interpretálása áll. Ez utóbbi történhet látomásos formában, vagy inspirált írás formájában (4Q387 2, vö. Dán. 9:24).

Összefoglalva, a szerző mozaikszerűen összeillesztett szentírási próféciaákból – allúziók segítségével - alkot egy hosszadalmas leírást a Második Szentély koráról. Elfogadva e ponton Dimant hipotézisét, ezt a részt feltehetően Jeremiás nevében fogalmazhatták meg. Ennek abból a szempontból van jelentősége, hogy a bemutatottak fényében világossá válik számunkra a szerző próféciaákról és Jeremiás szerepéről alkotott elképzelése. Valójában Jeremiás - és feltehetően Ezékiel alatt - nem csak a nekik tulajdonítható szentírási versek újraértelmezéseit értik, hanem a Tóra (Lev., Deut.) és a Próféták (Jer., Ez., Oz., esetleg Dán.) egymásból következő és egymásnak megfeleltethető próféciaáit. A következőkben bemutatásra kerülő narratív keretet inkább nevezhetjük a szentírási elbeszélő részek újraírt és egyben

<sup>264</sup> Lásd: FRÖHLICH 2011: 821. A történelmi vonatkozású bibliai próféciaák qumráni értelmezéséről és annak jelentőségéről, sajtóságairól az Ókori Keleti történelemszemléletek fényében lásd részletesen: FRÖHLICH 2011: 821-855.



rövidített változatainak. Ezzel szemben a 4Q387 2 esetében mást figyelhetünk meg: a szerző abban ugyanis a szellemi, eszmei értelemben vett fogság gondolkörének jegyében szentírási, főként prófétai allúziókból építi fel a Második Szentély korával kapcsolatos és jövőidőben megfogalmazott ex eventu próféciát. A következőkben elemzendő narratív keret egyrészt egy-két prófétai vers újraértelmezése miatt, továbbá egy másik szempontból is érdekes. Ugyanis abban fontosak a Kr.e. 2-1. században, a korai zsidó irodalomban Jeremiás alakjához tartozó olyan hagyományok is, amelyek a későbbi kanonizálódás során a héber szentírási szöveghez képest kiszorultak, a Septuagintában pedig részlegesen fennmaradtak. Ezeket főként az ún. deuterokanonikus és apokrif iratokon keresztül a korai-keresztény közösségek hagyományozták tovább (pl. Ep. Jer., Báruk könyve a LXX-ban, 2Báruk, 3Báruk, 4Báruk). Úgy vélem, hogy hiába „csak” egy tömör kerettörténetet jelent a qumráni *Jeremiás apokrifon* Jeremiás-narratívája, mégis értékes korabeli elképzeléseket őrzött meg Jeremiás alakjával, a szentély pusztulásával és a babiloni fogság emlékezetével kapcsolatban.

## II. 2. 8. Újraírt Jeremiás narratíva Qumránban (4Q385a 18, I-II, 4Q383 1, 4Q389 1)

A továbbiakban az apokrifon Jeremiással kapcsolatos töredékeit fogom elemezni, amelyek a mű narratív keretét adják.

A bibliainál sokkal rövidebb Jeremiás-narratíva alapvetően a szentírási Jeremiás szöveg idevonatkozó fejezeteit adaptálja és kivonatolja olyan módon, hogy attól részben stílusosan, részben pedig tartalmilag is eltér. Ennek demonstrálásához fontosnak tartom az idevágó négy töredék szövegének közlését. Ezek közül a kettő hosszabb már ismeretes magyar fordításban is,<sup>265</sup> amely a kéziratok előzetes publikációját veszi alapul, a kettő rövidebb eddig még nem jelent meg magyarul.

Nos, először lássuk az első töredék Jeruzsálem pusztulásával kapcsolatos beszámolóját.

4Q385a 18, I a-b<sup>266</sup>

[ ] 1

<sup>265</sup> Lásd: FRÖHLICH 2000: 224.

<sup>266</sup> A héber szöveg közléséhez lásd: DIMANT 2001: 159–163.

ויצא]ירמיה הנביא מלפני יהוה	] 2
[וילך עם ה]שבאים אשר נשבו מארץ ירושלים ויבאו	3
[לרבלה אל ]מלך בבל] בחכות נבוזרדן רב הטבחים	4
[עים ויקח את כלי בית אלהים את כהנים	] 5
[והחרים ]ובני ישראל ויביאם בבל וילך ירמיה הנביא	6
[עמהם עד] הנהר ויצום את אשר יעשו בארץ שביא[ם]	7
[וישמעו] בקול ירמיה לדברים אשר צוהו אלהים	8
[לעשות ]וישמרו את ברית אלהי אבותיהם בארץ	9
[בבל ולא יעשו ]כאשר עשו הם ומלכיהם כהניהם	10
[וי]הלל[ו שם] אלהים ל[טמא]	] 11

- 1 [ ]
- 2 [ ezután eltávozott] Jeremiás próféta az Úr színe elől.
- 3 [És ment] a foglyokkal, akiket Jeruzsálem földjéről vittek fogságba. Megérkeztek
- 4 [Riblába], Babilon királya elé, amikor Nebuzaradan a testőrség főparancsnoka lesújtott
- 5.[ ]kra és elvitte Isten szentélyének edényeit, a papokat,
- 6 [a nemeseket], és Izrael fiait elhurcolta Babilonba. Elment Jeremiás próféta
- 7 [velük egészen] a folyóig, és megparancsolta nekik, miként cselekedjenek a fogság földjén.
8. [És hallgassanak] Jeremiás szavára, azokra az intelmekre, amelyeket Isten megparancsolt,
- 9 [hogy megcselekedjék] és megtartsák atyáik Istenének szövetségét [Babilon] földjén,
- 10 [és ne tegyenek] úgy, ahogy cselekedtek, ők maguk és királyaik, papjaik,
- 11 [fejedelmeik ] [hogy,] meggyaláz[ták] Isten [nevét] és hogy[megszentségtelenítsék]

Dimant az előttünk álló 4Q385a 18-as töredéket, ahogy azt már korábban említettem, a rekonstruált szöveg végére helyezi, mintegy a mű konklúziójaként.<sup>267</sup> Ez meglátásom szerint egyáltalán nem indokolt. Báruk második könyve (2Báruk), a közel másfél-két évszázaddal későbbre datálható és lényegében a Második Szentély Kr. u. 70-ben bekövetkezett pusztulására reagáló apokrif mű, amely műfaját tekintve a qumráni szöveghez igen hasonló alkotás, más sorrendet követ. Habár a szöveg nem Jeremiást, hanem Bárukot, Jeremiás szentírásbeli írnokát helyezi az események középpontjába, a történelmi apokalipszis kerettörténetét, – akárcsak a qumráni *Jeremiás apokrifon C* esetében – az első szentély pusztulásának eseményei adják. Itt azonban azt látjuk, hogy a narratív rész, amely Jeruzsálem

<sup>267</sup> Lásd: DIMANT 2001: 100.

és a szentély babiloniak által való elpusztításáról, és Báruk ezzel kapcsolatos cselekedeteiről számol be, a történelmi látomások bevezetésére szolgál. Úgy vélem, hogy ennek a logikus sorrendnek megfelelően a szentély pusztulásáról értesítő qumráni töredéket is a rekonstruált történeti prófécia elejére kellene helyezni. Hiszen Jeremiás a szentély pusztulásának múltbéli okairól a jeruzsálemi katasztrófa után múlt időt használva fogalmaz, és az azt követő, fogság utáni „jövöbeli” (a szerző korára vonatkoztatható) kultikus vétségekről, mint *ex eventu*-próféciákról, jövő időben beszél.

Ha a töredék első oszlopának tartalmát vesszük szemügyre, akkor azt láthatjuk, hogy lényegében Jeremiás könyvének 39:3–13; 40:1–6; 52:1–30 sorait és a 2Kir. 25 fejezetét foglalja magában, kivonatolva. Az egyes szám harmadik személyű narratíva röviden, tizenegy sorban számol be a lakosság második alkalommal történő Babilonba hurcolásáról. Az első sor Jeremiás legfőbb prófétai aktivitását, Isten és a nép közti mediátori szerepét idézi fel – ez a prófétai kinyilatkoztatásra utaló részlet. Feltehetően a kinyilatkoztatásban az Úr parancsait hallgatja meg Jeremiás a szentély pusztulását követően, de még a deportálást megelőzően. Azt is megtudjuk, hogy Babilon királya elé kerülnek a Jeruzsálemből elhurcoltak.

Dimant a hiányzó szavak rekonstrukciójaként a Ribla helynevet javasolja az idevonatkozó szentírasi versekre támaszkodva.<sup>268</sup> A Biblia szerint a babiloni király előtt Riblában zajlik Cidkijáhu fiainak megölése, a király megvakítása és elhurcolása, valamint a király főembereinek kivégzése (vö. Jer. 39:6; 52:9–11). Ugyanide hurcolja Nabuzaradan testőrparancsnok a Jeruzsálemben foglyul ejtett királyi tiszteket és udvari előkelőségeket, akiket a király a helyszínen megöletett (vö. Jer. 52:26–27).

A qumráni szöveg arról tanúskodik, hogy ez akkor történt, amikor Nebuzaradan „lesújtott” (vagy: megverte/elpusztította/megölte). Mivel a נכה ige veréssel, öléssel és valaminek az elpusztításával kapcsolatos cselekvést egyaránt jelent,<sup>269</sup> így utalhat a Riblában történt vérengzésekre, de Jeruzsálem elpusztítására is. Habár a szentírasi rész részletesen kitér arra, hogy a babiloniak a testőrparancsnok vezetésével milyen kegytárgyakat vittek el a lerombolt szentélyből (Jer. 52:17–23), a qumráni töredék szerzője meglepészik azzal, hogy csupán utaljon erre: „elvitte Isten házának eszközeit” (5. sor). A cselekmény alanya itt is egyértelműen Nebuzaradan (vö. Jer. 52:19). A papok, az előkelők és a nép elhurcolását említő sorok után egy, a szentírasi passzusoktól tartalmilag eltérő részlet következik. Jeremiás a fogságba vitteket elkíséri egy folyóig, amelynek nem tudjuk meg a pontos nevét (7. sor).

<sup>268</sup> DIMANT 2001: 161.

<sup>269</sup> BDB 1906 (és újabb kiadásai): 645–646.

Sem a *Textus Masoreticus*, sem a Septuaginta nem őrzött meg ilyen részletet Jeremiás könyvében. Jeremiás könyvének 40. fejezete (vö. 40:1) arról számol be, hogy Rámáig, Észak-Jeruzsálemig viszik a prófétát az elhurcoltakkal, ahol aztán Nebuzaradan elengedi őt.

A qumráni töredékben a folyó feltehetően az Eufráteszt jelenti. Emellett szólhat, hogy egy késői midrásban, a *Pesiktá Rabbáti* 26-ban az szerepel, hogy Jeremiás az Eufráteszig kíséri a deportáltakat. Jeremiás babiloni tartózkodásának gondolata nem idegen egyes korai rabbinikus szövegektől és a keresztény közvetítéssel továbbhagyományozott ószövetségi apokrifektől sem. Az előzőre jó példa a *Széder Olám* 26, mely szerint Jeremiást és Bárukot az egyiptomi tartózkodásuk után Babilonba hurcolják, mivel Nabukadneccár idővel Egyiptomot is meghódítja. Az apokrifek közül a 2. Bárukban az áll, hogy Báruk Jeremiást azért küldi Babilonba, hogy támaszt nyújtson a fogságba esetteknek (2Bár. 10:1–5; 33:2), továbbá az ún. *Paralipomena Jeremiu* (4Báruk) szövegében azt olvashatjuk, hogy a deportáltakkal együtt Jeremiás is Babilonba kerül, és ott tartózkodik egy ideig (vö. 4Bár. 3:15; 4:6; 5:19; 7:27–29).<sup>270</sup>

A qumráni töredék utolsó sorai (7–11) Jeremiást sokkal aktívabb szerepkörben tüntetik fel, mint Jeremiás maszoréta narratívája: buzdítja a népet a törvények betartására, a szövetség megtartására és a bálványimádás elkerülésére. A Septuaginta által megőrzött hellénisztikus-kori levél ilyen intelmeket fogalmaz meg Jeremiás nevében a bálványimádással szemben. A Makkabeusok második könyvéből (2:1–6) pedig arról értesülünk, hogy az „írásokban azt is megtalálni” (εὐρίσκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς), “hogy Jeremiás megparancsolta, hogy vigyenek a tűzből, amint erről szó volt. Azt is lelkükre kötötte a próféta az elhurcoltaknak, amikor átadta nekik a törvényt, hogy ne feledkezzenek meg az Úr parancsairól, s ne tévelyedjen el szívük a pompás arany- és ezüst bálványok láttán. Más hasonló szavakkal is intette őket, hogy ne hagyják a törvényt lelkükből kiveszni.”<sup>271</sup> Dimant azt feltételezi, hogy a Makkabeusok idézett részlete, amely az i. e. 2. századra datálható,<sup>272</sup> nem Jeremiás levelére utal, hanem inkább a *Jeremiás apokrifon C* szövegére.<sup>273</sup>

A 2Mak. 2:4–6-ban a szöveg azzal folytatódik, hogy Jeremiás arra a hegyre megy fel elrejtetni a szent hajlék eszközeit, ahol Mózes is állt korábban. A qumráni töredék nem beszél a szent tárgyak elrejtéséről, de a Tóra megtartására buzdító Jeremiást itt is úgy jelenítik meg,

<sup>270</sup> Lásd HERZER 2005-ben a görög kézirat angol fordítással és kritikai jegyzetekkel történő közlését.

<sup>271</sup> RÓZSA 2009: 554.

<sup>272</sup> GOLDSTEIN 1983: 163.

<sup>273</sup> DIMANT 2001: 107.

mint egyfajta újjáéledő Mózes és Izrael népének karizmatikus vezetőjét.<sup>274</sup> Jeremiás könyvében nem találjuk meg ezt az ábrázolásmódot, ugyanakkor a Kr.u. 1-2. századra datálható Bárúk második könyvében Bárúk alakját ugyanilyen Moses redivivus-ként ábrázolják.<sup>275</sup> A Második Szentély korának irodalmával kapcsolatban általános a tendencia, hogy a látomásokat és új próféciákat közvetítő bibliai alakokat Mózeshez hasonlóan ábrázolják, s ezzel a művek a tekintélyüket megalapozó mózesi diskurzus részévé válnak.<sup>276</sup> Ez a mózesi fogalmazásmód jellemzi 4Q390-et, a korábban tárgyalt másik apokrifon-töredéket is.

Összességében arra következtethetünk, hogy a qumráni *Jeremiás apokrifon C* idevonatkozó töredéke a Septuagintában fennmaradt Jeremiás levelével és a 2Mak. 2:1–6-tal közös, igen korai Jeremiás-hagyományokat őrzött meg.<sup>277</sup> Fontos megfigyelni, hogy ezek a Septuagintában fennmaradt hagyományok a maszoréta szövegben nem ismertek.

A Jeremiás-portré szempontjából következő fontos rész az eddig tárgyalt szövegtöredék második oszlopában olvasható.

4Q385a 18, II<sup>278</sup>

[	בתחפנס א	1
	שר בארץ מצרים	
2	ויאמרו לו דרוש ] נא בעדנו לאל[הים ] ולא שמענ	
3	להם ירמי[ה ל]בלתי דרוש להם לאלה[ים ושאת בעדם]	
4	רנה ותפילה ויהי מקונן ] קינות	
5	על ירושלים ] ויהי דבר יהוה אל	
6	ירמיה בארץ תחפנס אשר בארץ מצ[רים לאמר דבר אל	
7	בני ישראל ואל בני יהודה ובנימים ] כה תאמר אליהם	
8	יום יום דרשו את חקותי ואת מצותי שמ[רו אל תלכו]	
9	אחרי פס[י]לי הגוים אשר הל[כו אחריהם אבותיכם כי	
10	לא יושי[עו] ל[כם] לא ]	

- 1 Tahpanésben a[mely Egyiptom földjén van ]
- 2 Azt mondták neki, keresd [hát Iste]nt [számunkra], [ de nem hallgatott]
- 3 rájuk Jeremi[ás], s nem kereste Istent számukra, [sem nem ajánlott fel értük]
4. könyörgést és imát. Ezután gyászenéket hallatott [ siralmakat]

<sup>274</sup> DIMANT 105.

<sup>275</sup> Erről részletesen e dolgozatban lásd: 159.o.

<sup>276</sup> Ehhez lásd: NAJMAN 2003.

<sup>277</sup> DIMANT 2001: 166.

<sup>278</sup> A héber szöveghez lásd: DIMANT 163.

- 5 Jeruzsálem felett. [Majd az Úr szózatot intézett]
- 6 Jeremiášhoz Tahpanész földjén, amely Egy[iptom országában volt, mondván, „Beszéd el]
- 7 Izrael fiainak és Júda és Benjámin fiainak, [s így szóljal hozzájuk]:
- 8 „Minden nap keressétek törvényeimet és tartsátok meg parancsolataimat [ne járjatok]
- 9 idegen népek bál[vá]nyai után, amelyek [után atyáitok] mentek., [mert]
10. [a]zo[k] nem menten[ek] meg ti[teket] nem [ ]...

A szerző ebben a részben főként a Jeremiás 40:7–44:30 közti szentírási narratívára támaszkodik, és a Jeruzsálem pusztulásáról szóló töredékhez hasonlóan, itt is igen tömör összefoglalást ad. Mindeközben szelektív módon alkalmazza a szentírásból ismeretes részleteket, s esetenként ahhoz képest eltérő olvasatokat hoz létre a szövegben. A cselekmény színtere Egyiptom, méghozzá a szentírási versekkel összhangban, Tahpanhész városa, ahova Jeremiást és Bárukot hurcolták magukkal a babiloni invázió után megmaradt júdeai tisztek. A városnév a qumráni töredékben rövidebb formában szerepel (תחפנס), mint a *Textus Masoreticus*ban (תחפנסה).<sup>279</sup>

Meglepetéssel a qumráni szöveg két töredékes sora (2, 4) szolgál a gyakorlott olvasó számára. Míg a qumráni töredékben az szerepel, hogy a Júdeából menekültek az egyiptomi Tahpanészban kéri Jeremiást, hogy „keresse” számukra Istent ( ויאמרו לו דרוש ] נא בעדנו ( [לא]הים), addig a szentírási szöveg ezt a jelentet eredetileg Júdeába helyezi. A qumráni apokrifon szerint Jeremiás ezt a kérésüket nem teljesíti, ahogy arról a 3. sor tájékoztat minket (ירמי]ה [לבלתי דרוש להם לאלה]ים), viszont a Jeremiás 42:2-ben, mikor a tisztek arra kéri Júdeában Jeremiást, hogy „imádkozzon” értük az Istenhez ( ויאמרו אל-ירמיהו הנביא תפל-נא תהנתנו ( [לפניך והתפלל בעדנו אל-יהוה אלהיך), hogy választ kapjanak arra, mit tegyenek, a próféta meghallgatja kérésüket (vö. Jer 42:4). A qumráni szövegben a דרש ige szerepel, míg a szentírási változatban a פלל kifejezést használják.<sup>280</sup> A két ige szemantikailag nagyon közel áll egymáshoz ezt igazolhatja egy másik jeremiási szakasz.<sup>281</sup> Ez a Jer. 42: 4-hez hasonló jelenetet tartalmazó szentírási szakasz a Jer. 37: 1-8, amelyben Cidkijáhu király küldi el hivatalnokait Jeremiás prófétához, hogy tudakozódjon az Úrnál Babilon és Egyiptom felől Jeruzsálem Kr.e. 588-as ostroma idején és (התפלל-נא בעדנו אל-יהוה אלהינו). Az Úr válasza Júda

<sup>279</sup> Vö.: Jer. 43:7–9; 46:14; Ezek 30:18. A rövidebb alak csak egyszer fordul elő a maszoréta szövegben, a Jeremiás 2,16-ban, mint *ketív*, amelynek *qeréje* az említett hosszabb változat.

<sup>280</sup> A פלל piél ragozása közvetít, vagy közbenjár jelentést hordoz, míg a gyakrabban előforduló hitpáél ige törzsben az ige imádkozik jelentése ismert, vö. BDB: 813.

<sup>281</sup> Lásd: BECKING 2009: 38.

királyának, aki Jeremiást küldette, hogy megkérdezzék az Urat (הַשִּׁלְחָה אֶתְכֶם אֵלַי לְדַרְשׁוֹנֵי) ugyancsak Egyiptom ellen és Babilon mellett szól.<sup>282</sup>

E qumráni töredék tehát két ponton is a szentírási versek újraírását tartalmazza. A prófétai narratíva újraértelmezésének okait keresve egyik lehetséges magyarázat lehet, hogy a szerző az egyiptomi diaszpórával és az alexandriai zsidó közösséggel szembeni polémiáját fogalmazza meg.<sup>283</sup> Ez a „mi” és „ők”, a földrajzilag elkülöníthető korabeli közösségek szembenállásának árnyalt kifejezőmódját jelentené.

Ha további magyarázatot keresünk Jeremiás eltérő reakcióira a Babilonba hurcoltak felé, illetve az Egyiptomba menekülő zsidókkal szemben, akkor álláspontom szerint a *Jeremiás apokrifon* fő gondolatát, a meghosszabbodott fogság motívumát érdemes ismét felidézni. Úgy vélem, hogy nem véletlen a kétféle, eltérő jellegű és megítélésű fogság egymást követő bemutatása az apokrifon szövegében. Egyrészt, a babiloni fogság nem volt önkéntesen vállalt tett, ezáltal örök mementóként és példaként szolgál az utókor szenvedői számára. A szöveg babiloni fogsággal kapcsolatos „jeremiási” buzdításainak címzettje az apokrifon korabeli olvasója lehetett. Ezzel szemben az utána bemutatott „egyiptomi fogság” nem mást szimbolizál, mint az önkéntes és eszmei értelemben meghosszabbodott fogságot, amelynek szimbolikus helye Egyiptom.

Egyiptom ellen az apokrifonban visszatérő kritikákat találunk. Ennek egyik legérdekesebb példája, amikor a qumráni szöveg szerzője Náhum próféta Ninive elleni próféciját (vö. Náh. 3:8–10) úgy alkalmazza, mint Egyiptom ellen irányuló direkt jóvendölést: „Hol van örökreszed, ó Ámon, aki a Nílusok mentén laksz?” (vö. 4Q385a 17a-e II, 4.),<sup>284</sup> míg az eredeti szentírási prófécia „No-Ámon”-t hoz, azaz Egyiptom vesztét csak Ninive elpusztításának előzményeként említi.<sup>285</sup> Ez az aktualizált prófécia a Ptolemaidák politikai hatalmával szembeni kritika kifejezésére szolgálhatott.

Visszatérve a qumráni töredék második oszlopára, abban az szerepel, hogy a próféta ahelyett, hogy az Egyiptomba menekültekért imádkozott volna, inkább Jeruzsálemet siratta (lásd fent 4Q385a 18, II, 4.). Ez utóbbi gondolat Jeremiás könyvének héber és ógörög

<sup>282</sup> Vö., még Jer. 21: 1-4. Ez a jelenet és a שָׁרַף ige ugyanilyen jelentésben történő használata fordul elő abban a szentírási szakaszban, ahol Cidkijáhu Jeremiást első alkalommal kéri emberi révén, hogy tudakozódjon az Úrnál: דָּרְשׁוּנָא בְּעֵינֵי אֱתִיחֵהָ כִּי נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל נִלְחַם עֲלֵינוּ אִילַי יַעֲשֶׂה יְהוָה אֹתָנוּ כְּכָל־נִפְלְאוֹתָיו וְיַעֲלֶה מֵעֵלֵינוּ: (21:2).

<sup>283</sup> DAVIS 2011: 476 emellett érvel és a *Jeremiás apokrifon* datálásában azt az általános kutatói álláspontot követi, hogy annak létrejötte az i. e. 2. századra tehető, és ilyen módon Dániel könyvével és a Jubileumok könyvével kortárs, hellénisztikus-kori iratról van szó (vö. DIMANT 2001: 115–116; WERMAN 2006: 239–242).

<sup>284</sup> A héber szöveg kiadásához lásd: DIMANT 2001: 155.

<sup>285</sup> JASSEN 2007: 228–229.

változatából is hiányzik, ugyanakkor megtalálható a Septuagintában, a görög nyelvű Siralmak címsorában.<sup>286</sup> Jeremiás siralmainak elképzelése az ószövetségi apokrifek közül a 2 Báruk és a Paralipomena Jeremiu szövegében is fennmaradt (vö. 2Bár. 5:5; 9:2; 10:1; 35:1; Par. Jer. 2:10; 4:6). 2 Bárukban a kinyilatkozató dialógusok és látomások előzményeiként találhatók meg Báruk Jeruzsálem feletti siralmi. Ezt a jeremiási-motívumot a korai rabbinikus irodalomban a babiloni Talmud (b. T. Moéd q. 26a és b. T. Bav. Bat. 15a), valamint az Échá Rabbá (Bev.) szövege is őrzi.<sup>287</sup>

Pont e téma és az elbeszélés eseményeinek logikus sorrendje miatt kívánczik ide a harmadik apró qumráni töredék, a 4Q383 1 is,<sup>288</sup> amelyet Dimant nem tekint a *Jeremiás apokrifon C* részének, annak ellenére, hogy a jeremiási-hagyomány egyes szám első személyű megfogalmazása realizálódik a töredék második sorában. A többi sor (3–5.) nehezen értelmezhető.

[ ] .1

2 ואני ירמיה בכו אב]כה

3 יענה בארץ לוא נוש]בת

4 על אשר הערותי]

5 אלהים ואש]ר

1 [...

2 És én Jeremiás keservesen sírt[am

3 válaszol majd egy elnéptelenedett országban

4 Ugyanis én felgerjedtem [

5 ellenük és mive[l

A tematikai okokból Jeremiással és Jeruzsálem elsiratásával foglalkozó fontos töredék az általam javasolt rekonstrukcióban a mű elején, - vagy esetleg a 4Q385 18-as töredékek után - szerepel, amely hipotézist főként a narratív keret számára mintául szolgáló szentírási történések sorrendisége indokolhat. A következő utolsó, Jeremiás alakjához köthető töredék (4Q389 1)<sup>289</sup> Dimant szerint a mű elejére lokalizálható, mint a történelem fogság

<sup>286</sup> „καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωσθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι, ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησε τὸν θρήνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ...”

<sup>287</sup> Vö. még DIMANT 2001: 164.

<sup>288</sup> A héber szöveg kiadását lásd DIMANT 2001: 118–120. Dimant töredék második ugyancsak apró részének tartja a 4Q383 2-t, amelyen csak az a fél sor maradt fenn, hogy „[és nem hall]gattak szavaira Jeremi[ásnak]” (2. sor.), lásd: DIMANT 2001: 120.

<sup>289</sup> A héber töredék kiadásához lásd: DIMANT 2001: 219–223.



előtti és fogság utáni korszakairól szóló próféciák bevezető része.<sup>290</sup> E hipotézis a többi Jeremiás-narratívát, – azaz a Jeruzsálem pusztulását és az azt követő közvetlen eseményeket, valamint az egyiptomi incidenst – a mű végére helyezi. Ez az elképzelés álláspontom szerint nem helytálló, ahogy azt már korábban kifejtettem.<sup>291</sup> Én éppen fordított sorrendet javasolok. Ennek értelmében a szentély pusztulása körüli Jeremiás-narratívát helyezem a mű elejére, míg a most tárgyalandó diaszpóra-jelenetet tartalmazó 4Q389 1 töredéket a művet lezáró szövegrésznek tekintem. Az elemzendő qumráni szövegrész egy Jeremiás által Egyiptomból elküldött „üzenetről” számol be, amelyet a babiloni diaszpóra tagjai nyilvánosan felolvasnak, a Szúr folyó közelében.

A qumráni szöveg héber szentírási háttérét keresve több Jeremiáshoz kapcsolódó részlet jöhet szóba. Az első helyen a Jeremiás 29-et kell megemlíteni,<sup>292</sup> amely a Jeremiás próféta által Jeruzsálemből Babilonba küldött könyvtekercs szövegét tartalmazza (vö., Jer. 29 MT és Jer. 36 LXX).<sup>293</sup> A diaszpóra tagjaival zajló írásos kommunikáció, azaz a könyvtekercs (ספר) megírása és elküldése a diaszpóra számára, illetve maga a levélforma teszi a „diaszpóra-levél” ösévét a jeremiási fejezetet.<sup>294</sup> Közeli kapcsolatban állhat a qumráni töredék feltételezett levélírási- és levélküldési motívumával a Jeremiás 51: 60–64 is, amelyben arról van szó, hogy Jeremiás próféta egy könyvtekercszet ad Szerajának, hogy vigye el Babilonba a fogságban élőknek.

4Q389 1

[	]	ז	[	]	1
[	]	ה בארץ י[הודה	[	]	2
[	]	ובקשו על כ[ל	[	]	3
[	]	ו[כל הנשאר בארץ מצ[רים	[	]	4
[	]	י[רמיה בן חלקיה מארץ מצר[ים	[	]	5
[	]	[שלו]שים ושש שנה לגלות ישראל קראו הדברים] האלה לפני	[	]	6
[	]	כ[ל בני י[שראל על נהר סור במעמד ד	[	]	7
1 [	]	d [	[	]	
2 [	]	ja földjén Jú[dának	[	]	

<sup>290</sup> DIMANT 2001: 100.

<sup>291</sup> Lásd: 39.o.

<sup>292</sup> DIMANT 2001: 221.

<sup>293</sup> וְאֵלֶּה דְּבָרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר שְׁלַח יְרֵמְיָה הַנְּבִיא מִירוּשָׁלַם--אֶל-יְמַר זְקַנֵי הַגּוֹלָה וְאֶל-הַכֹּהֲנִים וְאֶל-הַנְּבִיאִים וְאֶל-כָּל-הָעָם אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מִירוּשָׁלַם בְּכֶלֶה

<sup>294</sup> DOERING 2005: 61.

- 3 [ ] és könyörögtek mindenkéért [ ]  
 4 [ ] és] mindaz, aki Egyip[tom] földjén maradt [ ]  
 5 [ ] Je]remiás, Hilkija fia Egyip[tom] földjéről [ ]  
 6 [Har]minchatodik esztendejében Izrael száműzetésének felolvasták [e] szavakat[]  
 7. Izrael min[den fia] előtt a Szúr folyónál [ ] jelenlétében [ ]

A töredék legközelebbi párhuzama a görög nyelvű Báruk könyvében található (vö. Bár. 1:2–4),<sup>295</sup> amely csak a Septuaginta kánonjában maradt fenn, s annak héber töredékeit a qumráni szövegek között sem találták meg. A mű első fele, Emanuel Tov álláspontja szerint, a Septuaginta héber Vorlage-ján belül a „Jer. 29–52 és Bar. 1:1–3:8” részek, egy korai redaktori munka eredményeként egységes képet mutattak. Ezt tükrözi a későbbi görög fordítás.<sup>296</sup> A könyv első soraiból arról tájékozódhatunk, hogy Báruk az általa Babilonban lejegyzett könyvet felolvassa Jekonja király, a főemberek és a nép előtt Babilonban, a Szúr folyó mellett.<sup>297</sup>

A két szöveg egyfelől nagyon hasonló fogságbeli jelenetet tartalmaz, mégis a „levélírás” és „levélküldés” motívuma két ponton is alapvetően eltér egymástól. 1) A qumráni szövegben az szerepel, hogy Jeremiás Egyiptomból Babilonba küldi „intelmeit”, hogy azokat a babiloni fogságban lévőknek nyilvánosan felolvassák. Ezzel szemben Báruk könyvében a Báruk által Babilonban írt könyvet először helyben olvassák fel, és ezután küldik csak el Jeruzsálembé, a szentélyben történő felolvasásra (Bár 1:7 és 1:14). 2). Báruk könyve Bárukot, a korábbi írnokot (בְּרֻךְ בֶּן-יִרְמְיָהוּ הַכֹּהֵן)<sup>298</sup> helyezi az említett cselekmény középpontjába, míg a szóban forgó qumráni töredék főszereplője, úgy tűnik, Jeremiás. E két szövegváltozat nézetem szerint azt demonstrálja, hogy az eredetileg közös Jeremiás-és Báruk hagyomány és azok két irodalmi alakja mögött álló szerzők egymástól függetlenül törekednek saját irodalmi tekintélyüknek érvényt szerezni.

<sup>295</sup> 1. καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου οὓς ἔγραψεν Βαρουχ υἱὸς Νηριου υἱοῦ Μασσαιου υἱοῦ Σεδεκιου υἱοῦ Ασαδιου υἱοῦ Χελκιου ἐν Βαβυλῶνι 2. ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἔλαβον οἱ Χαλδαῖοι τὴν Ἱερουσαλημ καὶ ἐνέπρησαν αὐτὴν ἐν πυρὶ 3. καὶ ἀνέγνω Βαρουχ τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου ἐν ᾗσιν Ἰεχονιου υἱοῦ Ἰωακὴμ βασιλέως Ἰουδα καὶ ἐν ᾗσι παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον 4. καὶ ἐν ᾗσιν τῶν δυνατῶν καὶ υἱῶν τῶν βασιλέων καὶ ἐν ᾗσι τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἐν ᾗσι παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου πάντων τῶν κατοικοῦντων ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ποταμοῦ Σουδ.

<sup>296</sup> Erről részletesen: TOV 1976.

<sup>297</sup> A görög *Szúd* (Σουδ) a héber *Szúr* (סור) közti eltérés a formailag hasonló héber *rész* és *dálet* felcseréléséből fakadhat, a szír nyelvű szentírásban, a Pesittában a név „Cúr”-ként szerepel (ܥܘܪ), ami a mű héber eredetijének hipotézise mellett szólhat (vö. DIMANT 2001: 222).

<sup>298</sup> Báruknak a Jeremiás melletti írnoki karrierjéről részletesen ír Jeremiás 36. fejezete (vö. 36:4,5,8,10,13–19, 26–27, 32)

## **II. 2. 9. Történelemi prófécia a 4Q390-es iratban: a 490 éves fogság korszakai, polémia és a töredék helye a Jeremiás apokrifonban:**

### **II.2. 9. 1. A korszakolás eszmei háttere és periódusok a szövegben**

A Második Szentély korabeli zsidó irodalom műfaji meghatározásai közül az irattal kapcsolatban elsősorban a pszeudo-profetikus, pszeudepigráfikus, vagy apokrif elnevezések használatosak, ahogy azt apokrifonnal kapcsolatban már bemutattuk. Ezek az elnevezések csakis akkor adekvátak, ha a 4Q390-et valamilyen szentírási vagy „kanonikus” prófétai szöveghez viszonyítva tekintjük. Mivel a szöveg stílusa és hangvétele profetikus, így elsősorban abban egy autentikus szerző által újrafogalmazott mózesi-, vagy más prófétai kinyilatkoztatás-szöveget láthatunk. A műfajnak megfelelően, a látomásban, vagy direkt módon történő kinyilatkoztatásban egy látnoki képességekkel rendelkező tudós pátriárka, vagy profetikus alak részesül. Utalhatunk itt Henokra és a nevéhez fűződő gazdag irodalomra, vagy a már említett Jubileumok könyvére, amelyben Mózes a közvetítő. A szerző feltehetően mindig olyan alakot és hagyományt választott, hogy az megfeleljen saját üzenetének és az általa képviselt korabeli szellemi csoport elvárásainak is.

Ugyanakkor, Izrael múltjának és jövőjének eseményeiről másfajta kinyilatkoztatás is ismert a qumráni irodalomból. A peserekben a qumráni közösség anonim szerzője a szentírási szakaszokat úgy válogatta össze és magyarázta, hogy az tulajdonképpen a kinyilatkoztatás aktualizálásaként, vagy egy újabb kinyilatkoztatásként fogható fel. A qumráni közösség számára a közvetítői szerepet több iratban az ún. „Igaz Tanító” látja el, akinek valódi kilétét nem ismerjük, csak annyit tudunk, hogy a közösség szellemi vezetője lehetett.

E kinyilatkoztatások és értelmezések gyakran a történelmet vagy annak egy hosszabb korszakát egy adott szempont szerint mutatják be. Egyesek Izrael múltjának korszakait szigorúbb kronológiai sorrendben tárgyalják, míg mások egyet-egyet kiemelve, vagy azokat felcserélve alkalmazzák. A történelem itt inkább kulturális emlékezetet jelent, amely szelektív módon magába foglalta a szerző számára fontos eseményeket a teremtés, az egyiptomi fogság, a kivonulás, a honfoglalás és az első szentély korával kapcsolatban, továbbá a fogság utáni korszakból. Ezek a szövegek mindig egy történelmi áttekintésbe helyezett morális üzenetet tartalmaznak a korabeli olvasó számára.

Említsük meg a korábbiakban elemzett Jeremiás Apokrifon C szöveget, amelyben egy ilyen nagy ívű történelmi áttekintés jelenik meg, s amelynek Dimant szerint részét alkotja az általunk vizsgált 4Q390 is. Ide kívánczik egy qumráni peser a *Történelem korszakairól* (4Q180), vagy a *Damaszkuszi Irat* idevágó része (CD 2:16-8:21), amelyekben a múlt tévelygő generációit sorolják fel. Az utóbbi műben ezekkel szembehelyezve jelennek meg végig az igazak, mint a qumráni közösség szellemi elődjai. Az a gondolat, hogy a kinyilatkoztatott bölcsességet, vagy helyes törvényértelmezést egy kiválasztott csoport a kezdetektől fogva egészen a Második Szentély koráig megőrizte, a kor zsidó vallási csoportjainak közkedvelt elképzelése volt.<sup>299</sup>

A történelmi áttekintések többé-kevésbé, ahogy a 4Q390 szövegében is, fiktív korszakolási, más szóval szabályos periódusok szerinti felosztást alkalmaznak Izrael történelmének hosszabb-rövidebb időszakára. Fontos példaként említhető erre – a Qumránból és kora-keresztény fordításokból ismert – Henok első könyvének Állat-apokalipszise (1Hén. 85-90), a Hetek apokalipszise (1Hén. 91, 93), továbbá a Qumránban ugyancsak közkedvelt, de egészében szintén csak etióp keresztény fordításban fennmaradt Jubileumok könyvének részletei (pl. 1:9-15, 23:11-26). Ide sorolható még a csak keresztény fordításokból ismeretes ószövetségi apokrifek közül Mózes Testamentuma (4:5-5:6), illetve egyes fejezetek a görögül fennmaradt Lévi testamentumából (16-17).<sup>300</sup> A qumráni *Pseudo-Dániel* töredékek (4Q243-244) Noétól kezdve a hellénisztikus-korig tekintik át Izrael múltját, amelyben a bálványimádásra és a démonok fiainak való áldozatra utal úgy, mint a pusztulás okaira, amely Nabukadneccár nevéhez fűződik (4Q243 13, 4Q244 12). Akárcsak a 4Q390-ben, ahogy azt látni fogjuk, az egyik *Pseudo-Dániel* töredékben is feltűnik a fogsággal, vagy fogságutáni korról kapcsolatban a 70 éves időszak gondolata.<sup>301</sup> Az említett szövegeknél még fontosabb és közelebbi példa a Jeremiás apokrifon C korábban már tárgyalt töredéke, ahol a meghosszabbodott fogság kapcsán szerepel az heptadikus kronológiai szemléletet tükröző gondolat, hogy „amíg a tíz jubileum éve le nem telnek” (4Q387 2 II, 3).

A 4Q390 szövegének időszemlélete egyrészt távolabbról összefüggésbe hozható a Leviticus könyvének szombatévre és jubileumi évre vonatkozó rendelkezéseivel (Lev 25:1-19).<sup>302</sup> Másrészt annak háttérében az 1Henokból és a Jubileumok könyvéből is ismert évhetekre (hétéves) és jubileumokra (49 éves) osztás gondolata jelenik meg. A qumráni

<sup>299</sup> COLLINS 1999: 43-58.

<sup>300</sup> DIMANT 2001: 108-109; DIMANT 1992: 437- 444; COLLINS 1997: 43-45.

<sup>301</sup> Lásd: COLLINS-FLINT 1996: 95-164.

<sup>302</sup> Vö. BERNER ezzel ellentétes álláspontjához lásd: 2006: 427.

Melkicedeq iratból is ismeretes a jubileumok és évhetek szerinti kalkuláció gondolata, ahol tíz jubileumról beszélnek és azon belül, az utolsó jubileumban, Melkicedeqnek Beliál felett aratott győzelméről (11QMelch 2:12-13, vö. 11QMelch 2:18, ahol Dánielre hivatkoznak). Az egészében csak etióp fordításban fennmaradt Jubileumok könyve közkedvelt alkotás volt Qumránban is, ezt igazolja, hogy a barlangokból a mű több töredéke is előkerült. Olyannyira, hogy név szerint hivatkoznak a Jubileumok könyvére a Damaszkuszi Iratban, amely a qumráni vallási irányzat városias környezetben élő csoportjának szabályzata lehetett.<sup>303</sup> A 4Q390-es korszakolási módszerének könnyebb megértéséhez idézem a Damaszkuszi Iratból (XVI, 2-4) azt a helyet ahol a Jubileumok könyvére hivatkoznak: „Korszakaik hosszúsága pedig, Izraelnek mindezek vaksága szerint, íme, pontosan meg van határozva a *Korszakok jubileumok és évhetek szerinti felosztásának könyvében*”.<sup>304</sup> Ez az általánosan elterjedt eszme vezérelte a 4Q390-es töredékének szerzőjét, amikor a fogság utáni időszakot évhetekre (7 év) és jubileumokra (49 év) osztotta fel. Előbb idézzük az eredeti héber forrást, majd a fordításban az említett korszakokat külön fogjuk kiemelni.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> A mű későbbi, Kr.u. 10-11. századi legteljesebb kéziratát a kairói Ibn Ezra zsinagóga genizájában, azaz titkos raktárában, fedezték fel, annak több mint ezer évvel korábbi töredékeit pedig Qumránban találták meg.

<sup>304</sup> A fordítás alapjául szolgáló héber szövegkiadáshoz, lásd: BROSHI 1992.

<sup>305</sup> Magyar fordításhoz, lásd: FRÖHLICH 2000: 208-209. A héber kézirat kiadásához, lásd: DIMANT 2001: 235-253.

Frg. 1		
[	]°[ ]°[	1
[	] [וא]שוב [ונתתים] ביד בני אהר[ון] [שבעים שנה] [	2
	ומשלו בני אהרון בהמה ולא יתחלכו] בדר[כי אשר אנוכי מצוך אשר	3
	תעיד בהם ויעשו גם הם את הרע בעיני ככל אשר עשו ישראל	4
	בימי ממלכתו הרישונים מלבד העולים רישונה מארץ שבים לבנות	5
	את המקדש ואדברה בהמה ואשלחה אליהם מצוה ויבינו בכול אשר	6
	עזבו הם ואבותיהם ומתום הדור ההוא ביובל השביעי	7
	לחרבן הארץ ישכחו חוק ומועד ושבת וברית ויפרו הכול ויעשו	8
	הרע בעיני והסתרתי פני מהמה ונתתים ביד איביהם והסגרת[ים]	9
	לחרב והשארת[ים] פלישים למע[ן] אשר לא [כ]ל[ו] [בחמתי] [ו]ב[ה]סתר [פ]ני	10
	מהם ומשלו בהמה מלאכי המש[ם]מות ומ[א]סתי [ו]שוב[ו]	11
	[ ויעשו [את] הרע בעיני] ויתחלכו בש[ו]ר[ות] לבם [	12
	[	13

**Frg1.**

- 1) [...]
- 2) [majd is]mét Áro[n] fia i kezébe [adom őket] **hetven évre**.
- 3) és uralkodni fognak fölöttük Áron fiai, ők azonban nem járnak azokon [az uta]kon, amelyeket én rendeltem neked, hogy
- 4) azokra figyelmeztess őket. Azt teszik majd, ami gonosz az én szememben, ugyanúgy, ahogy Izrael cselekedett
- 5) királyságának régebbi idejében, kivéve mindazokat, akik elsőként tértek haza a fogság földjéről, hogy fölépítsék
- 6) a Szentélyt. Én azonban szólni fogok hozzájuk, és parancsokat küldök nekik, ők pedig megismerik mindazt, amivel
- 7) felhagytak, ők és atyáik. Amikor pedig ez a nemzedék kihal, a **hetedik jubileumban**
- 8) az ország elpusztítása után, elfelejtik majd a törvényt, az ünnepet, a szombatot és a szövetséget; és engedetlenek lesznek mindennel szemben, és azt
- 9) teszik, ami gonosz az én szememben. Én pedig elrejttem arcomat előlük, és ellenségeik kezébe adom őket, és kiszolgáltatom őket
- 10) a kardnak. Hagyok azonban túlélőket közülük, hogy ne pusztuljanak el haragom miatt, és annak következtében, hogy arcomat elrejtettem
- 11) előlük. A pártütés angyalai uralkodnak majd fölöttük, és [...] és ismét

12) azt [...] cselekszik majd, ami gonosz az én szememben, és szívük makacosságában járnak [...]

13) [...]

Frg. 2 i	
[	]   ]
[	] [ואת] [בית] ומזבחי וא]ת מקדש הקד[ש
ן] ו[ת]הי	]   ]   כי אלה יבואו עליהם
ממשלת בליעל בהם להסגירם לחרב שבוע שנים]	ו]בזבל ההוא יהיו
מפריים את כול חקותי ואת כל מצותי אשר אצוה א[ותם ואשלה ב[יך עבדי הנביאים	
וי[ח]ל[ו] להריב אלה באלה שנים שבעים מיום הפר ה[אלה וה]כרית אשר יפרו ונתתים	
[ביד מל]אכי המשטמות ומשלו בהם ולא ידעו ולא יבינו כי קצפתי עליהם במועלם	
[אשר עז]בוני ויעשו הרע בעיני ובאשר לא חפצתי בחרו להתגבר להון ולבצע	
[ולחמס ואי]ש אשר ל[ע]הו יגזלו ויעשוקו איש את רעהו את מקדשי יטמאו	
את שבתותי יחללו [את] מו[עד]י י[ש]כח[ו] ובבני נכר [י]חללו[ו] את זר[ע]ם כוהניהם יחמסו	
]   ]	]   ]   הם ואת
}	} [בניהם]

### Frg2. col. I.

1) [...]

2) [és] ház[am], [oltárom] és szent szentélyem [...]

3) és történt. Így [...] mivel mindezek bekövetkeznek majd rajtuk [...] és Beliál

4) uralma lesz majd rajtuk, hogy a kard hatalmába adja őket, **egy évhétre**. [És ez alatt] az évhét alatt

5) megszegik majd minden törvényemet és parancsolatomat, amelyeket most parancsolok [és (amelyeket) a jövőben küldök] szolgálaim, a próféták [által].

6) És viszály indul közöttük, **hetven évre**, attól a naptól kezdve, hogy megszegik a [szerződést és a] szövetséget. Én pedig kiszolgáltatom őket

7) a pártütés angya[lainak kezébe], és azok uralkodnak majd fölöttük. Ők pedig nem értik és nem ismerik fel, hogy én haragszom az ő kihágásaik miatt,

8) [mivel] elhagynak engem, és azt cselekszik, ami gonosz az én szememben – azt, amiben nem lelem örömöm, ha választják: a vetélkedésben vagyonért, jogtalan nyereségért;

9) [az erőszakban], amikor valaki kifosztja társát, és elnyomja szomszédját. Szentélyemet is beszennyezik majd;

10) [szombatjaimat meggyalázzák], ünnepeimet elfedik, és [idegenek] fiaival gyalázzák meg ivadékaikat. Papjaik megsértik...

11-12) [...]

A töredékek minden valószínűség szerint a babiloni fogság utáni korszakról tartalmazzak vaticinium ex eventu-t. A töredékek e sorrendjét, amelyet Dimant állapít meg és később Werman és Eshel is elfogad,<sup>306</sup> megerősíti a szövegben szereplő korszakok következőkben javasolt rekonstrukciója. Ezzel szemben F. García Martínez és M. Knibb korábbi megállapításai szerint a második töredék a fogság előtti korról beszél, és csak az első töredék tartalmaz kritikát a fogság utánra, így a fragmentumok fordított sorrendjét tartják indokoltnak.<sup>307</sup> Dimant legújabb 2001-es álláspontja szerint a töredékek sorrendje ez marad, de az apokrifon belüli elhelyezésüket úgy képzei el, hogy a két nagyobb méretű töredéket egymástól elszakítva azok közé öt hosszabb-rövidebb töredéket helyez. Ezt a töredékekben leírt Második Szentély korabeli események kronológiai sorrendjével indokolja. Ennek jegyében a fent idézett 4Q390 1-es töredéket (a 4Q385a 4 és 4Q387 2 II töredékekkel együtt) a Második Szentély korát ecsetelő leghosszabb szövegrész első epizódjának tekinti, mivel abban az Izraeli királyság bukását és idegen uralkodók hatalomra kerülését írják le.

Végigtekintve a 4Q390 két töredékében előforduló periódusokat, azt látjuk, hogy először szerepel egy hetvenéves korszak (frg1. 2. sor), ezt követően egy hetedik jubileum (frg1. 7.sor), majd egy évhat (frg2. I. col 4. sor), végül ismét egy hetvenéves (frg2. I. col 6. sor) korszak következik. A szerző ezen időszakokat tartja kiemelendőnek, miközben az azokban bekövetkező eseményeket a vallási kultuszra vonatkozó polemikus felhanggal ecseteli. Mögötte a helytelen törvényértelmezés miatti rosszallás áll, s az a gondolat, hogy minden korszak, így a tévelygések időszakai is Isten által előre meg lettek határozva.

A többszöri olvasásra sem teljesen világos kronológiai rendszer mögött minden valószínűség szerint a szerző világos koncepcióját feltételezhetjük.

A *hetven éves korszak* kapcsán azt a gyanúkat, hogy ez azonos a Babiloni fogsággal, a Jeremiás könyvében szereplő hagyomány-háttér erősíti meg (Jer. 25: 11-12, 29:10).<sup>308</sup> A qumrán töredék elbeszélésében a fogságból visszatérők megítélése pozitív: „akik először tértek vissza a fogságból, hogy felépítsék a Szentélyt”. Tehát elsőként feltehetően egy fogság korára eredeztetett ideológiai konfliktusról értesít minket a szerző. És kik lehettek azok, akik

<sup>306</sup> DIMANT 1992: 414-15; DIMANT 2001: 237-46; ESHEL 2005: 103-105; WERMAN 2006: 243-44.

<sup>307</sup> GARCÍA MARTÍNEZ 1991: 97-134, 131, 133; KNIBB 1992: 164-77, 173-74.

<sup>308</sup> Vö. BERNER hasonló álláspontjához lásd: BERNER 2006: 427.



először tértek vissza a fogságból? Feltehetően, a későókori zsidó hagyomány szerint, itt Ezra és főként Nehemja korának generációira gondolhatunk.

A hetvenéves korszakra vonatkozó kritika „Áron fiairól” beszél, akik a népen uralkodnak, s ez alatt olyan dolgokat követnek el, amely a kultikus vétség kategóriájába tartozik. Feltehetően itt egy másik, a szerzővel ellentétes érdekeltségű papi csoportról lehet szó.

Máshol a qumráni szövegekben ilyen negatív felhanggal az „Áron fiai” szókapcsolat nem jelenik meg, őket inkább az Úr előtt szentekként emlegetik. A Jeruzsálemi Szentélyhez tartozó papságot egyszerűen „kohánim”-nak, azaz papoknak nevezik, mikor erős kritikával illetik az általuk követett törvényértelmezést és vallási kultuszt. Lehetséges, hogy a polémia mögött az Árontól leszármaztatott papi vonallal kapcsolatos kritika rejlik meg? Ebben az esetben a 4Q390 szerzője mögött olyan ellenérdekelt papi csoportot kell keresnünk, amely valamiért marginalizálódott a fogság utáni korszakban. Több ilyenről tudunk, feltehetően a qumráni irányzat alapítói is ilyen papi csoportok tagjaiból állhattak. Az „Áron fiai”-val kapcsolatos polémia a léviták perzsa kortól datálható ellenérdekeltsége adhat esetleg magyarázatot. Ennek hátterében akár a papi hatalomból való kiszorulásukat, akár az abból való részesedés igényét is feltételezhetjük. Mindenesetre a Második Szentély korabeli irodalomban, a Lévi alakjával kapcsolatos szövegek (pl. qumráni és kairói genizatóredékekből álló *Arámi Lévi dokumentum*, a görög nyelvű Lévi testamentuma, vagy a Jubileumok könyve), egyrészt kifejezetten papi feladatokat tulajdonítanak Lévinek és utódainak,<sup>309</sup> másrészt e szövegek eszmei párhuzamai is kimutathatók a 4Q390-nel.<sup>310</sup>

Visszatérve a szöveg tömör történeti áttekintéséhez, a hetvenéves korszakot követően a *hetedik jubileumról* beszél. A jubileum, mint hét darab évhét, ahogy a Jubileumok könyvében, itt is 49 évet szimbolizál. A szerző az olvasónak azt kívánja üzeni, hogy az ilyen kultikus vétség következménye pedig a fizikai pusztulás, amely a deuteronomiumi átok diktálta történelemszemléletnek felel meg. A hetedik jubileumot követi az *egy évhétnyi*, azaz hétéves időszak, amely törvényszegések újabb korszakát szimbolizálja: ezt Beliál uralmának nevezi a szöveg. A qumráni közösség szövegeiben és bizonyos máshonnan fennmaradt apokrif iratokban Beliál nem más, mint a félrevezetés és gonoszság par excellence megszemélyesített alakja.<sup>311</sup> Végül, ahogy a szöveg kronológiáját tekintve, ahogy az első periódus, úgy az utolsó is egy *hetvenéves korszak*.

<sup>309</sup> Ehhez lásd: KUGLER 1996.

<sup>310</sup> Erről még bővebben: TAMÁSI 2009: 310-328, 318-328.

<sup>311</sup> Ennek alapos áttekintéséhez lásd: STEUDEL 2000: 332-340.

A két töredékben megjelenő időszámítás kezdete nem más, mint a babiloni fogság kezdeti időpontját szimbolizáló Kr. e. 587-86, azaz az első szentély pusztulásának dátuma. Hanan Eshel izraeli kutató egyik tanulmányában rámutatott arra, hogy a 4Q390-es irat szerzője valószínűleg Dániel könyvének azt a gondolatát vehette alapul, miszerint a fogság ideje meghosszabbodott. A 4Q390-nél feltehetően korábbra datálható Dániel könyvében (9:24) a Jeremiás próféta által megjövendölt 70 éves fogságot (Jer. 25:8-14, 29:4-14) úgy értelmezik, mint „hetven évhetet”, vagyis mint egy 490 éves periódust.<sup>312</sup> Dánielnél a 4Q390-hez képest eltér a periódusok sorrendje és hosszúsága, nyilván azért, mert más eseményekre helyezi a szerző hangsúlyt. A korszak teljes hossza szintén hetven évhétből áll, de azok további bontása másként szerepel: 7 évhét, 62 évhét, 1 évhét (Dán. 9:24-27).<sup>313</sup> Az első 49 éves periódus kezdetét a szentély felépítésére vonatkozó perzsa dekrétummal, végét feltehetően Zerubábel, vagy Józsué főpap hatalomra kerülésével lehet azonosítani. A következő 62 évhét végét III. Oniás főpap Kr.e. 171 körül történt megölése jelentheti („megölnek egy felkentet”). A hetvenedik évhétben az „eljövendő vezér” IV. Antiokhosz Epifánésszal azonosítható, aki megszentelteleníti a Jeruzsálemi Szentélyt. Ugyanerre a felosztásra utalhatnak korábban Dániel könyvében: „kezébe adatnak egy időre, időkre, és fél időre”<sup>314</sup> (Dán. 7:25).<sup>315</sup> A meghosszabbodott fogság gondolata nem egyedülálló, az más korabeli szövegben is szerepel. Példaként említhetjük a Damaszkuszi Iratot, ahol a közösség elődjének történetéről olvashatunk, s az isteni harag korszakának 390 éves időszakáról, amely attól kezdve tartott, hogy Isten Bábel királyának kezébe adta a népet. A 490 éves korszak további periódusokra történő felosztásának gondolata az 1Henok fent említett könyveiben és más Qumránból ismert iratban is megjelenik. A qumráni Melkicedeq iratban tíz jubileumra (10 x 49 év) osztják a 490 évet, amelynek végére egy Beliál és osztályrésze ellen vezetett eszkatologikus háborút jövendölnek meg.

Összefoglalva az eddig elmondottakat, ha a szövegünkben megjelenő periódusokat összeadjuk, akkor a dánieli alapséma szerinti meghosszabbodott fogság 490 évét kapjuk meg

<sup>312</sup> ESHEL 2005: 102-110, 103.

<sup>313</sup> „Hetven hete van népednek és szent városodnak. Akkor véget ér a gonoszság, ...Attól hogy elhangzik a parancs: Jeruzsálem épüljön fel újra, hét hét telik el a Fölkent fejedelemig. Hatvankét hét alatt újra felépül az utca és a fal, mégpedig sok szorongattatás közepette, Hatvankét hét elteltével megölnek egy Fölkentet, (bírói ítélet) nem lesz neki. A várost és a szentélyt elpusztítja egy eljövendő nép és vezér, ...Egy hétre szövetséget köt sokakkal, de a hét közepén megszünteti a véres- és ételáldozatot. A templom szárnyán vészt hozó undokság lesz, egészen végig, amíg a kiszabott büntetés rá nem zúdul a pusztítóra.”(Dán. 9: 24-27), fordítása: Rózsa 2009: 1018-1019.

<sup>314</sup> Saját fordítás, mivel magyar fordítása nem pontosan követi az arámit (vö. RÓZSA 2009: 1016.)

<sup>315</sup> A téma alapos és teljes irodalmi háttérének részletes vizsgálatához lásd: FRÖHLICH 1996. Lásd még: COLLINS 1997: 53.

eredményként. Ehhez a számhoz tehát úgy jutunk el, hogy összeadjuk (1.) a *70 éves babiloni fogság* első periódusát, (2.) a szöveg által külön nem részletezett *6 jubileumot* (294 évet), ehhez számítjuk hozzá (3.) a *hetedik jubileum* 49 évét, továbbá (4.) az *egy évhetet* (7 évet), és végül az utolsó (5.) *70 éves korszakot*.<sup>316</sup>

A töredékekben található kronológiai eszme kapcsán szükségesnek tartom, hogy Christoph Berner 4Q390-es töredéket közvetlenül érintő elméletével itt foglalkoznunk, akinek elképzelései a kutatásban legjelentősebben térnek el az általam kifejtettekhez képest. Berner a heptadikus időszemléletet az ókori zsidó irodalomban átfogóan vizsgálja 2006-ban megjelent művében.<sup>317</sup> Ennek részeként külön fejezetekben foglalkozik a Jeremiás apokrifon C és a 4Q390-es irat heptadikus időszemléletével.<sup>318</sup> A heptadikus időszemlélet két szövegben kimutatható különbségei alapján úgy véli, hogy a 4Q390-es irat nem tekinthető a Jeremiás apokrifon részének. Ennek bizonyítása során, rámutat, hogy a Jeremiás apokrifon töredékei közül csak a 4Q387 2-ben szerepel egy heptadikus kronológiai szemléletre utaló terminus: „amíg a tíz jubileum évei le nem telnek” (4Q387 2 II, 3), amennyiben a 4Q390-et nem tekintjük a mű részének, és így az abban szereplő korszakokat és a mögötte feltételezett kronológiai szemléletet nem vonatkoztatjuk a Jeremiás apokrifonra. A Jeremiás apokrifon C időszemléletének további elemzése során, Berner felhívja a figyelmet arra is, hogy a 4Q387 2 töredékben kizárólag olyan időszemléletre utaló kifejezéseket találunk, mint az „e generáció végén” (4Q387 2 II, 5), az „ebben a generációban” (4Q387 3), az „ezekben a napokban” (4Q387 2 II, 7f 17) és „az ő idejében” (4Q387 2 II, 18; III, 1). Ahogy ennek kapcsán helyesen megjegyzi, ezek egyike sem tekinthető egyértelműen heptadikus jellegűnek.<sup>319</sup> Mindezek alapján arra a következtetésre jut, hogy a 4Q387 2-ben, és ilyen módon, a Jeremiás apokrifon C-ben sem beszélhetünk egy kidolgozott heptadikus időszemléletről. Meglátása szerint a „tíz jubileum” gondolatát kizárólag, mint történelmi-teológiai rejtvényt alkalmazza a szerző, talán abból a célból, hogy emlékeztesse az olvasókat a jeremiási hetven éves fogságra.<sup>320</sup> Berner 4Q387 2 időszemléletével kapcsolatos elméletét igazoltnak látom, s másik később kifejtett állítását is elfogadom, miszerint a 4Q390-es iratban kidolgozottabb heptadikus kronológiai szemlélet találunk. Ugyanakkor, a 4Q390-es töredék kronológiai szemléletével kapcsolatos

<sup>316</sup> Képletszerűen: 70 év + 294 év (=6 x 49) + 49 év (=7. jubileum) + 7 év (=egy évhet) + 70 év = 490 év

<sup>317</sup> BERNER 2006.

<sup>318</sup> BERNER 2006: 393-429, 428.

<sup>319</sup> BERNER 2006: 409.

<sup>320</sup> BERNER 2006: 410, 430.

következtetésekkel már nem értek egyet, s azzal sem, hogy a 4Q390-es töredéket, egyáltalán nem tekinthetjük az apokrifon részének.<sup>321</sup>

Megfigyelései szerint az ellentmondást a 4Q390 töredék heptadikus időszemléletében az a két kronológiai kifejezés okozza, amelyek az első töredékben szerepelnek a Második Szentély korszakai kapcsán, egy hetvenéves korszakot említő rész után. A 4Q390 1, 7-ben az szerepel, hogy amint az első hazatérők kora véget ér, azaz „e nemzedék kihál”, „az ország pusztulásának hetedik jubileumában” következnek be Izrael hitehagyó cselekedetei. Berner az említett hetedik jubileum időpontját úgy értelmezi, mint a száműzetés kezdetétől számított hetedik jubileumot. Úgy látja, hogy a kronológiai szemlélet inkohereciája abból fakad, hogy a korszakok számításának két viszonyítási pontja van.<sup>322</sup> Meglátása szerint a fogságból visszatérők generációjának vége (70 éves fogság letelte után települnek vissza) és a hetedik jubileumok kezdete között, amely a hellénisztikus korra jellemző részleteket tartalmazza, 295-343 évnyi űr tátong. Emiatt úgy véli, hogy e kronológiai dilemmának az a megoldása, ha a két kronológiai adat időbeni azonosítását feladjuk. Következésképpen a két kronológiai kifejezést két nem egymást követő időszak elbeszélésének kontextusában kell értelmezni.<sup>323</sup>

Meglátásom szerint, ahogy azt a következőkben be is fogom mutatni, az „e generációnak végén” a heptadikus kronológiai szemlélettel összefüggésben, de tágabb értelemben használt kifejezés. Az a szerző számára a hellénisztikus kort megelőző, érdektelenebb időszak általános megnevezését szolgálja, de emellett beilleszthető a heptadikus kronológiába. A heptadikus szemlélet alkalmazásának egyetlen célja, hogy a szerző látókörébe tartozó és negatívan megítélt időszakokra lehessen vonatkoztatni azt. Emiatt a hetedik generációt megelőző hat jubileum időszaka (294 éves korszak) nem kap negatív felhangot, s az először visszatérők „generációja” hosszabb pozitív korszakként nyer értelmezést. Ezt a szemléletet a qumráni közösség megalakulásának 7 jubileum körüli időpontja alapján még könnyebben megérthetjük. A valódi nehézséget az okozza, hogy mit tekintünk a 7. jubileumig elvezető kronológia kiindulópontjának? Berner szerint ez az időpont a fogság kezdetével azonos,<sup>324</sup> én annak kezdőpontjául a 70 éves fogság végét jelentő Kr.e. 516-os évet tekintem. Ezt azzal magyarázom, hogy míg a dánieli 490 éves heptadikus szemléletet számítási kezdőpontját a Kr.e. 2. sz. második felének eszkatologikus várakozásai határozták meg. Ezzel szemben a 4Q390 szerzője a Kr.e. 1. században az eszkatologikus

<sup>321</sup> Lásd: BERNER 2006: 398, 399, 402, 410.

<sup>322</sup> BERNER 2006: 413.

<sup>323</sup> BERNER 2006: 414.

<sup>324</sup> BERNER 2006: 413.

várakozások miatt 70 évvel későbbre teszi e számítás kezdőpontját. Berner a továbbiakban a 4Q390 2-ben található többi kronológiai kifejezést (egy évhétre, 70 évre) nem tartja elhelyezhetőnek egy koherens heptadikus kronológiai struktúrában, annak egyetlen kapcsolódási pontja az egy évhétnyi korszak említése.<sup>325</sup> Ez utóbbival, ahogy az a korábban bemutatott elemzésből is kiderülhetett, nem azonos álláspontot vallok, mivel a frg.2 –ben szereplő korszakokat is a heptadikus struktúra részének tekintem. Berner és az általam javasolt rekonstrukciók sematikus áttekintését a következő táblázatban hasonlítom össze.<sup>326</sup>

**Berner:****Tamási:**

Datálás	Évek	események	Datálás	Évek	események	szövegben
70 évig	586-516	Áron fiai uralkodnak	70 évig	586-516	Áron fiai	frg.1, 2
/70 év/		Fogságból visszatérők	/6 jubileum 294 év/	/516-222/	visszatérők „generációjának” végéig	frg.1, 5
pusztulás 7. jubileuma	295-343	Izrael bűnei	7. jubileum	222-173	Izrael bűnei	frg.1, 7
1 évhétre	?	Beliál uralma	1 évhétre	173-166	Beliál uralma	frg.2, I, 4
e jubileumban		összes tilalom megszegése	ebben a korszakban	u.a.	összes tilalom megszegése	frg.2, I, 4
70 évig a szövetségszegés napjától				166-96	70 évig a szövetségszegés napjától	frg.2, I, 6

**II.2.9.2. A periódusok és azok feltételezett történelmi háttere**

A következő lépés az előbbieken felsorolt periódusokkal kapcsolatban az, hogy azonosítsuk azok valós történelmi eseményeit. Ahogy említettük az első 70 éves korszak a babiloni fogság bibliai hagyomány szerinti korszaka Kr.e. 586-516-ig, amely egy ároni papság uralmát szimbolizáló korszakként jelenik meg. Az ezzel kapcsolatos polemikus hangvétel mögött két papi csoport konfliktusát feltételezhetjük, de a fogság időszakáról nem áll rendelkezésünkre olyan történelmi forrás, amely e kérdésben támpontot jelentene.

A következő hat jubileumról hallgat a 4Q390 szerzője, minden valószínűség szerint azért, mert nem tekinti a Kr.e. 516-222-ig terjedő időszakot sem politikailag, sem kultikus értelemben mérvadónak.

<sup>325</sup> Ehhez lásd: BERNER 2006: 418-423, 424.

<sup>326</sup> Berner táblázatát lásd: BERNER 2006: 424.

A hetedik jubileum, úgy vélem, hogy a Kr.e. 222-173-ig terjedő időszakot jelképezi. Ez egybeesik a Ptolemaidák Júdea feletti uralmának megszűnésével és a Szeleukida fennhatóság kezdetével (Kr.e. 198). A jubileum utolsó éveit az ókori zsidó történeti emlékezet egyik legnegatívabb, idegen uralkodójának, IV. Antiokhosz Epiphanész uralkodásának első éveivel azonosíthatjuk. Az itt szereplő részlet, miszerint a „pártütő angyalok” uralkodtak a nép felett, egyértelműen negatív tónust kölcsönöz ennek a korszaknak. Ez esetben a Jubileumok könyvével kapcsolatos értelmezést és kifejezőmódbeli hasonlóságot érdemes alapul venni. A Jubileumok könyvében a Másztémá angyal vezette szellemi lények, akárcsak a bibliai szátán (vádló, pártütő), azért felelősek, hogy letérítsék az embereket a helyes erkölcsi útról.<sup>327</sup>

Az itt szereplő újabb, polemikus hangvételű kultikus cselekedetek már konkrétumokat tartalmaznak. Ha nem is történelmi utalással van dolgunk, de arról nyerhetünk információt, hogy a kultusznak pontosan mely részei sérültek. Kiemelik a szombat és az ünnepek meggyalázását, amellyel kapcsolatosan óhatatlanul a hellénisztikus-kori zsidóság naptárproblémája körüli konfliktus juthat eszünkbe. Ha kitekintünk a kortárs, Kr. e. 3-2. századi irodalomra, akkor az 1Henok és a Jubileumok könyve jut eszünkbe. Az 1Henok, a Jubileumok szerzői és a qumráni közösség tagjai is a szoláris időszámítást követték.<sup>328</sup>

A szerző és a qumráni a közösség áthal preferált szoláris naptár és a 364 napos időszámítás szemben állt a Jeruzsálemi Szentély által e korszakban bevezetésre kerülő luni-szoláris - azaz 354 napos - naptárral.

A szövegünk tanúsága szerint a hetedik jubileumot követő egy évhétben, azaz a Kr.e. 173-166-ig terjedő periódusban, pedig koncentráltan szerepelnek a kultusz elleni támadások és a negatív politikai események („kard hatalmába adja Isten őket”). Ezzel kapcsolatban a jeruzsálemi főpapi cím körüli korrupció viszályra gondolhatunk: az utolsó cádoki főpap, III. Oniás meggyilkolására Kr.e. 171-ben. Ez magában foglalja Jászon és Meneláosz uralmának idejét, amelyet a főpapi rang és a kultusz hellénizálódásával és korrumpálódásával jellemez az utókor. Ekkor vezet hadjáratot IV. Antiokhosz Epiphanész Jeruzsálem ellen és történik meg Kr.e. 169-ben a Jeruzsálemi Szentély kifosztása. A szentélykultusz brutális meggyalázásának számított az, hogy IV. Antiokhosz Epiphanész Kr.e. 167-ben Zeusz Olümpiosznak szentelti a Templomot, és ezzel vette kezdetét a zsidó vallás elleni üldözés.

<sup>327</sup> Az említett angyalok „másztémót” (pártütők) elnevezése a szátán gyökkel azonos jelentést hordozó szátáni gyökűkből ered és közel azonos jelentéstartammal rendelkezik; lásd: BDB 1906 (és újabb kiadásai).

<sup>328</sup> FITZMYER 2008: 251.

4Q390 szerzője végig nem beszél *expressis verbis* konkrét történelmi eseményekről, hanem inkább annak feltételezett morális okairól és következményeiről szól. Az utolsó hetvenéves korszakra vonatkozó leginkább klisészerű megállapításait az azok mögött rejlő valós történelmi események ismerete világíthatja meg. Az egy évhétből, azaz hét évből, álló korszak és az utolsó hetvenéves periódus határát, ahogy azt bemutattuk, a Kr.e. 166-os év jelenti. Ez az évszám nem más, mint a Makkabeus felkelés kezdetének éve.

A Júdás Makkabeus által vezetett felkelést a IV. Antiokhosz Epiphanész zsidó vallás elleni agressziója váltotta ki. A politikai eseménysorozat új családot juttatott a jeruzsálemi főpapi és uralkodói hatalomhoz. A Hasmoneusok dinasztiájáról van szó, akik vidéki papi család leszármazottai voltak és származásuk miatt egyes előkelő papi családok ellenállását váltották ki. Az említett dinasztia nem állt rokonságban a Jeruzsálemi Szentélyhez kötődő és magukat Cádok főpaptól származtató csoportokkal. Ezen kívül a Hasmoneusok egy személyben viselték a főpapi és királyi címet, amelyeket Szeleukida uralkodói jóváhagyással szereztek meg (Kr.e. 152). Az uralkodók népszerűsége néhány évtized alatt megcsappant, mivel görög neveket vettek fel (I. Johannész Hürkanosz /135-104/, I. Arisztobulosz /104-103/, Alexandrosz Jannaios /103-76/) és udvartartásuk egyre inkább hellénisztikus mintákat követett. Minderről Josephus műveiből értesülhetünk részletesen.<sup>329</sup>

Erre a korszakra vonatkozóan írja szerzőnk a második töredékben (I. col. 6-10. sor), hogy viszályok keletkeznek, vallási kihágások, vagyonért és hatalomért való vetekedés, erőszakoskodás, a Szentély beszennyezése, az ünnepek megszenteltségtelenítése, az idegenekkel való házasság tilalmának megszegése zajlott. Összegezve tehát: a nem megfelelőnek tekintett törvényértelmezés, továbbá annak gondolata, hogy főpapi tisztséget meggyalázták, a nem megfelelőnek tartott naptárrendszer követése, végül a hellénizálódás és exogámia-ellenesség állhatnak e kritikák hátterében.

*A periódusoknak megfelelő történelmi korszakok (Kr.e. 586-96):*

- Az első hetvenéves korszak: Kr.e. 586-516.
- A hetedik jubileum: Kr.e. 222-173.
- Egy évhét: Kr.e. 173-166.
- Az utolsó hetvenéves korszak: Kr.e. 166-96.

<sup>329</sup> Zsidók története/*Antiquitates Judaicae* (XII-XIII.) és Zsidó háború/*Bellum Juadaicum* (I.).

### II.2.9.3. Következtetések a 4Q390-es kézirattal kapcsolatban

Úgy vélem, hogy a 4Q390-es irat két töredékén (frg1, frg2 col. I) található héber szöveg egy Kr.e. 1. században élő papi személy alkotása, amely tematikája és nyelvhasználata miatt a Jeremiás apokrifonnal rokonítható, de nehezen lenne pontosan elhelyezhető az apokrifon rekonstrukciós táblázatában. Tartalma alapján leginkább az apokrifon Második Szentély korának tévelygéseit ecsetelő töredékeivel párhuzamos,<sup>330</sup> így annak lehetséges későbbi szövegváltozatát láthatjuk benne. A szerző deuteronomiumi stílusban fogalmaz, így az anonim próféta alak egy Mózes redivivus-ként jelenik meg, aki Izrael fogság utáni tévelygéseit előre megjövendöli, miközben közvetíti az isteni igét a kultikus vétségek büntetésével kapcsolatban. Bemutattuk, hogy a szövegben a jeremiási 70 éves fogság gondolata a meghosszabbodott 490 éves fogságként kap új értelmezést. A jubileumok és évhetek szerinti időszámítást olyan módon adaptálja, hogy az megfeleljen a Kr.e. 2-1. századi kulturális emlékezet fogságról alkotott elképzeléseinek. Ez magába foglalja azt a szerző szándékot, hogy az egyes hosszabb (hetvenéves korok, jubileumok) és rövidebb (egy évhét) történelmi időszakokkal kapcsolatban milyen eseményekre asszociálhatott az olvasó. A negatív események ilyen kronologikus szemlélete a fogság utáni vallási kultusszal szemben megfogalmazott polémia szimbolikus és strukturált kifejezőmódját jelenti. A szerző elítéli a fogság 70 éves időszakát és annak általa feltételezett papi hegemoniáját, ugyanakkor pozitívan szól a fogságból elsőként hazatérőkről. Elítéli a visszatérők generációjának végétől kezdődő 7. jubileumnak nevezett hellénisztikus korszakot is (Kr.e. 222-173) és feltehetően annak főpapjait. A visszatérők kora tág és szimbolikus értelmezést nyer, főként amiatt, mivel a szerző valójában saját korának eseményeit akarja elhelyezni egy heptadikus kronológiai struktúrában. Az ezt követő egy évhetet a pusztulás és morális válság egyik csúcspontjaként ábrázolja. Ez a hétéves időszak IV. Antiokhosz Epiphanész kultusz- és szentélyellenes cselekedeteivel azonosítható (Kr.e. 173-166). A kritikus hangvételű irat markáns ítéletet fogalmaz meg az utolsó, hetvenéves korszakra vonatkozóan is (Kr.e. 166-96). Ezzel végül is a Makkabeus-felkelés után hatalomra kerülő Hasmoneus-dinasztia vallási hatalmát helytelenítik. Figyelembe véve azt a tényt, hogy a töredékek Qumránból kerültek elő, az irat a közösség egyik tagjának szellemi alkotása is lehet. A 4Q390-es irattal kapcsolatban, de az egész Jeremiás apokrifon kapcsán valószínűsíthető, hogy az nem más, mint egy a Jeruzsálemi Szentéllyel ideológiailag szembenálló papi csoport tagjainak készült moralizáló történeti

<sup>330</sup> 4Q385a 4; 4Q387 2 II; 4Q388a 7; 4Q389 8; 4Q385a 4; 4Q387 2 II; 4Q387 2 III, 1-3; 4Q388a 7 II, 4-6; 4Q389 8 II, 10-11; 4Q387 2 III, 3-4; 4Q385a 5. Ennek táblázatos megjelenítését lásd a dolgozatban: 35, 38.o.



tanítás, amely fennmaradt a közösség által olvasott szövegek gyűjteményében. Ahogy az eddig is kiderült, a szövegben szereplő ókori zsidó időszemlélet és történeti korszakolás tekintetében könnyebben található fogódzók, ezzel szemben az irat szerzőjének pontos ideológiai háttérével kapcsolatban inkább feltételezéseink vannak.

## II. 2. 10. Összefoglalás: Prófécia és történelemszemlélet a Jeremiás apokrifonban

A Második Szentély korabeli Jeremiás-hagyomány szentírási háttérének rövid bemutatása során arra a következtetésre juthattunk, hogy a hellénisztikus korban Jeremiás könyvének legalább két nem teljesen kikristályosodott szövegváltozata volt ismeretes a hellénisztikus-kori zsidó szerzők számára. Ezek egyik típusát a Septuaginta héber Vorlage-ja, illetve Jeremiás könyvének e változattal rokonítható qumráni töredékei (4QJer<sup>b</sup>, 4QJer<sup>d</sup>) képviselik, másik típusát a Textus Masoreticus és az azt követő qumráni töredékek (4QJer<sup>a</sup>, 4QJer<sup>c</sup>) jelentik. Az előző egy heteddel rövidebb, mint az utóbbi és a fejezetek sorrendjében is eltéréseket mutat. Ez a jelenség Jeremiás könyvének többszöri redakciójára és a szöveg fluiditására, kikristályosodás előtti állapotára utal. Ennek kései megnyilvánulását a kétféle szövegváltozat qumráni jelenléte igazolja. Néhány példán keresztül (hosszabb és beszédes személynevek, Babilon szerepének nagyobb jelentősége) bemutattuk, hogy a Jeremiás apokrifon szerzője szentírási kifejezőmódjában a Textus Masoreticus szövegtípusát követte. Ugyanakkor a szentírási szöveg másik variánsa, illetve a mögötte feltételezett szöveghagyomány is hathatott a szerzőre, ugyanis a 4Q389 1-es töredékben a Báruk könyvének LXX-ban fennmaradt első sorait találjuk meg, kisebb eltérésekkel. Ez a szövegrész pedig a Septuaginta héber Vorlage-jának képezhette a részét.

A Kr.e. 2-1. századra datálható ún. qumráni Jeremiás apokrifon a Második Szentély korabeli Jeremiás-hagyományok nagy tekintélyt élvező forrását képviseli, mivel legalább hat, esetleg hét, kéziratpéldányban maradt fenn a mű Qumránban. A töredékek a szentírási Jeremiás könyvéhez képest egy újonnan értelmezett Jeremiás-hagyomány elképzeléseit őrzik. Ennek pontos megértését nehezíti, hogy a rendelkezésre álló szöveg rendkívül töredékes. Mégis, ha csak a töredékek tartalmát, szókincsét, illetve az az azokban megragadható kinyilatkoztatás-formákat megpróbáljuk jellemezni, akkor azt mondhatjuk, hogy Jeremiás könyvéhez képest a szövegnek új tartalma és formája van. Devorah Dimant a 4Q383 és 4Q385-390 jelzetű qumráni töredékek segítségével két olyan művet rekonstruál, amelyek közül az egyiket Jeremiás, a másikat Ezékiel nevében írhattak. A Jeremiás apokrifonban

Jeremiás próféta nevében újraértelmezett szentírási próféciákat fogalmazznak meg Izrael fogság előtti és fogság utáni korszakairól, egészen az eszkathologikus korig. A rekonstrukció nehézségeit főként a 4Q385 paleográfiailag egybetartozó töredékeinek szétválogatása okozza. Dimantot az inspirálhatta a töredékek szétszortírozásában, hogy a kézirat töredékei közül pár darab Ezékiel nevét, néhány pedig Jeremiásét tartalmazza. A két önálló mű feltételezésével egyet értek, de emellett elképzelhetőnek tartom - a két kézirat azonos paleográfiai természetű és a szövegek nagyon hasonló műfaja miatt – hogy azok eredetileg egy közös kézirat-tekercsen szerepeltek. A másik problémát a narratív keret Dimant-szerinti elképzelése okozza. Álláspontom szerint a narratív részek fordított sorrendje egyaránt igazolható és logikusabbnak tűnik. Ez a sorrend követné a Jeremiás könyvében található elbeszélés szerkezetét, ráadásul a 4Q389 1 apró betűs töredéke paleográfiailag is alátámaszthatja az általam javasolt sorrendet. Miért éppen Jeremiás nevében fogalmazta meg művét a hellénisztikus-kori szerző? Úgy vélem, hogy a Kr.e. 2-1. század fordulóján élő szerzőt nem a próféciahamisítás motiválta, hanem valami egészen más. Hiteles kifejezőmódot keres a hellénisztikus-korral és a Hasmoneusokkal kapcsolatos kultusz-kritika megfogalmazásához. Ennek jegyében és a meghosszabbodott fogság tematikája alapján a Jeremiás-hagyományt tudatosan alkalmazza kereteként. A kinyilatkoztatás új szövegeinek megírásakor összegyűjti, de szándékosan nem idézi, hanem csak emlékezteti az olvasót a tévelygéssel és az isteni retorzióval kapcsolatos ismert szentírási versekre és szöveghelyekre, amely főként a Tórából és Prófétákból származnak (Dánielt is beleértve).<sup>331</sup> Jeremiás több szempontból is hitelesnek számít a szerző korában: alakja, próféciái és a nevéhez kapcsolódó korabeli hagyomány mind a tekintély forrásának számít. A meghosszabbodott fogság széles körben elterjedt gondolata, – miszerint a fogság nem ért véget a Babilonból való visszatéréssel, hanem az folytatódik az idegen hatalmak kultikus és politikai elnyomatása miatt, – eleve ráirányítja a korabeli szerzők és eszmei csoportok figyelmét az általuk babiloni fogsághoz társított prófétai szerzőkre (Jeremiás, Ezékiel, Dániel). Hasonló jelenség és folyamat figyelhető meg két évszázaddal később a Szentély pusztulásához és a fogsághoz köthető további szentírási alakokkal kapcsolatban (Bárúk, Ezra). Jeremiás közülük is kitüntetett szerepet kap, mivel egyfelől úgy tekintenek rá, mint a fogság kezdeti eseményeinek leghitelesebb szemtanúja, másfelől az Istennel direkt módon kommunikáló utolsó próféták egyikének számít. Röviden megfogalmazva: Jeremiás kapocs a fogság előtti és fogság utáni kor között, továbbá Jeremiás könyve szerint pedig a próféta intézményének Mózes után legnagyobb tekintélyű

<sup>331</sup> Lásd 4Q174 1-3 ii 3 (vö. 11Q13 2:18), Josephus: Ant. Jud. 10. 267-269, 10.245-246, 249.

paradigmatikus alakja. A kéziratnani és rekonstrukciós problémák vizsgálata után lehet műfaji kérdésekkel foglalkozni.

Az apokrifon töredékeiben fennmaradt szöveg műfajával kapcsolatban arra a következtetésre juthatunk, hogy az nem nevezhető klasszikus értelemben véve apokalipszisnek, akár az apokalipszis Michael E. Stone szerinti értelmezésből indulunk ki, akár J. J. Collins definícióját vesszük alapul. Ugyanakkor, a mű egyértelműen az apokaliptikus látásmód jegyeit hordozza (pl. narratív keretben elhelyezett kinyilatkoztatás, angyalok, démonok jelenléte, eszkatologia). Habár nem szerepelnek abban szimbolikus látomások, mégis találunk töredékes utalást erre: a 4Q385a 17 II, 3-ban fennmaradt élet fája kifejezés és eszkatologikus végítélet ennek jele lehet. Fontos leszögezni, hogy sem látomásokra utaló kifejezések, sem azok interpretációja, sem angelus interpres nem található a szövegekben. Emiatt felmerülhet a kérdés, hogy mi a kinyilatkoztatás forrása, aktusa az elbeszélésben? A fennmaradt töredékek alapján ez az Istennel folytatott prófétai dialógus lehet és nem az apokalipszis. A szöveg töredékessége ellenére az abban található interpretációs technika, a szentírási szövegek alkalmazásának módja vezethet el műfaji sajátosságok megértéséhez.

A 4Q387 2 és a 4Q385a 18 töredékek elemzése segítségével bemutattuk, hogy a szerző fontos irodalmi eszközként alkalmazza a tórai és prófétai jövendölések inspirált újraírásait és egyben újraértelmezését. Ezt a szakirodalomban leginkább a parabiblikus, vagy újraírt Biblia műfaji kategóriájába sorolja. A két töredékben jól kimutatható újraírási technikát a tórai és prófétai utalások, valamint ilyen idézetek alkalmazásával jellemezhető. Ennek a műfajnak és technikának a meghatározására javasoltam az allúziós exegézis fogalmának bevezetését. A narratív kereten kívül, a mű nagy része tórai és prófétai allúziókból áll össze, amelyek zöme nem is Jeremiás szentírási próféciaín alapul. Úgy vélem, hogy ennek az allúziós technikának az volt a célja, hogy felidézze a művelt olvasóban a nagy jelentőségű, főként leviticusi - (Lev. 26:15-44) és deuteronomiumi átkokat (Deut. 28:28; 32:20), továbbá az arra alapuló későbbi próféciaikat (Oz. 5:14a; Jer. 25:10-11; 29:10; Dán. 9:24; Ez. 39:23-24), s ilyen módon keressen igazolást a „jelenkor” eseményeinek bekövetkeztére. A fogság utáni vallási, politikai krízisek okait és következményeit e próféciaíkból kölcsönzött idézetekkel és allúziókkal fogalmazták meg. Ennek az „új”, vagy kevésbé ismert műfajnak és szövegtípusnak a további képszerű érzékeltetésére Jeremiás szentírási allúziókból és

idézetekből szőtt új prófétai köntösének hasonlatával élhetünk.<sup>332</sup> Ennek az allúziós interpretációnak sokkal nagyobb teret biztosított az, hogy az írások és a korabeli magasan művelt olvasók a szövegek memorizált ismeretével rendelkeztek.

A Jeremiás nevében újrafogalmazott történelmi prófécia osztozik a kortárs szövegek történetiszemléletében és azokkal számos helyen párhuzamokat mutat. A szerző a történelmi apokalipszisekben található heptadikus korszakolást alkalmazza többé, vagy kevésbé (4Q387 2, és 4Q390), és követi a hellénisztikus-kor évhetek és jubileumok szerinti történelemszemléletét (vö. 1Hen. 84-90; 93:8-10; Jub. 1:9-15, 23:11-26, Dán. 7-9, Lévi testamentuma 14-17). A 4Q390 –es töredékek elemzésével azt demonstráltuk, hogy abban egy koherens heptadikus kronológiai szemlélet és struktúra jelenik meg. Abban egy 490 éves időszak szerinti szemlélet, azon belül a jubileumok és évhetek szerinti korszakolási módszer érhető tetten. Ennek hátterében Jeremiás 70 éves fogságra vonatkozó gondolata és a Dániel könyvében szereplő 490 éves fogság eszméje feltételezhető.<sup>333</sup> Ennek részletes és új következtetéseket eredményező vizsgálata során a korszakok lehetséges történelmi hátterét mutattam be. Cristoph Berner-nek a 4Q390 –es irattal kapcsolatos azon elképzelését, hogy abban nincs jelen egy koherens és strukturált heptadikus kronológiai szemlélet, ezek alapján megkérdőjelezhetőnek tartom. A paleográfiai adatok és a szövegben folytonosan kimutatható korszakok alapján a 4Q390-es kézirat két töredékének szerves összetartozását vélem igazolhatónak. Ezzel az állítással némiképpen Devorah Dimant rekonstrukciós hipotézisét kritizálom. Elfogadva Berner állítását, miszerint a 4Q387 2 és a 4Q390-es töredék a második szentély korának párhuzamos leírását tartalmazza, a 4Q390-et az apokrifon egy későbbi szövegváltozatának tekinthetjük. Úgy vélem, hogy az mindenképpen jól értelmezhető a Jeremiás-hagyomány és a Jeremiás apokrifon C kontextusában. Annak lehetőségét nyitva hagyom, hogy az esetleg a Jubileumok könyvének Jeremiás apokrifonon belüli újraírásaként értelmezhető (1; 10:8, 23:19).<sup>334</sup>

A Jeremiás apokrifon narratív kerete, - amelyet a mű szerves és fontos üzenetet hordozó részének tekintek, - egyértelműen összefüggésbe hozható a Jeremiással kapcsolatban ismert további Második Szentély korabeli hagyományokkal. Itt elsősorban Jeremiás könyvének még a Kr.e. 2. században kanonizálatlan szövegvariánsaira (4QJer<sup>c</sup>), továbbá a

<sup>332</sup> E hasonlatot Timothy H. Lim e szöveggel kapcsolatos hasonló megfogalmazása inspirálta: "What can be observed from the vestiges of this original composition is its dependence upon biblical sources, especially the prophecy of Jeremiah and the book of Deuteronomy. However, it did not simply adopt the biblical narrative wholesale but wove a new compositional garment from the diverse strands of scriptural sources." (LIM 2004: 154.)

<sup>333</sup> Lásd: DIMANT (1992), WERMAN 2006, ESHEL 2006, TAMÁSI 2009, REYNOLDS 2011, DAVIS 2011.

<sup>334</sup> HANNEKEN 2012: 407-428.

Septuaginta kánonjába került további hagyományokra gondolok (2 Mak. 2:1-12, Ep. Jer., Bár. 1:1-3, Sir. 1:1-2). Későbbi, nem kortárs párhuzamokat, a hagyomány továbbfejlődését láthatjuk a későbbi apokrifeknek nevezett iratokban (2 Bár., Par. Jer.). Ezeknek a Jeremiás korai zsidó irodalmi portréját tartalmazó töredékeknek a rövid áttekintésével a Második Szentély korabeli irodalom komplex Jeremiás-hagyományait ismerhettük meg.

### III. Báruk-hagyományok

#### III. 1. Báruk ben Nérija szentírási háttere (Jer. 36, Jer. 43, Jer. 45, 1 Báruk 1:1-5): Textus Masoreticus contra Septuaginta-féle szöveghagyomány?

A következőkben Báruk Jeremiás könyvében előforduló hagyományával foglalkozunk, s ennek kapcsán a Septuaginta és a maszoréta szövegben található számunkra érdekes különbségekre koncentrálnunk. Báruk ben Nérija szentírási háttérének ismerete, a vele foglalkozó elbeszélő részek tartalmának és csúcspontjainak összefoglalása feltétlenül szükséges ahhoz, hogy megérthessük, milyen okok állhattak a Báruk névéhez kapcsolódó Második Szentély korabeli hagyomány változásai mögött. Jeremiás könyvének kétféle szövegváltozatával korábban már foglalkoztunk, így itt az általános különbségek ismertetésétől eltekintünk.<sup>335</sup> A szentírási háttér kapcsán felmerülő első kérdés, hogy a szerényebb becslések szerint Kr.e. 6-5 századra, a bátrabb elképzelések szerint Kr.e. 4-3. századra véglegesedni látszó Jeremiás könyve vajon milyen mértékben határozhatta meg a Báruk második könyvét Kr.u. 2. században elkészítő szerző eszmevilágát? Milyen mértékben jelentik a háttér egy írnok-alak prófétává válásához a Bárukkal kapcsolatban rendelkezésre álló szentírási hagyományok? Továbbá, milyen szentírási hagyományról beszélhetünk 2 Báruk kapcsán? Az előbbi kérdésre a releváns szentírási részek tartalmi vizsgálata, az utóbbira Jeremiás könyvének Bárukról szóló és rendelkezésre álló szövegváltozatainak összehasonlítása adhatja meg a választ. E szentírási hagyomány lehetséges részét képezi Báruk első könyvének Kr.e. 1-2. századra datálható szövege is és az abban megmutatkozó önállósodó Báruk-legenda. A szentírási háttér vizsgálata után kerülhet sor a következő fejezetben a Báruk névében megfogalmazott apokaliptikus szöveg vizsgálatára. Mindezek előtt talán nem elhamarkodott egy olyan kijelentést tenni, hogy Jeremiás Bárukkal kapcsolatos versei, annak későbbi szövegváltozatai (LXX, MT), továbbá Báruk könyve és a Báruk névében megfogalmazott apokalipszisek (2 Báruk, 3Báruk), mind Báruk alakjához

<sup>335</sup>Lásd: II. 1. 1. Jeremiás könyvének eltérő szöveghagyományai és a qumráni kéziratok (LXX, MT).

kapcsolódó eszmék népszerűvé válását, azok tekintélybeli megerősödését mutatják a Második Szentély korában. E hagyomány és mítosz továbbfejlődése, elágazásai mutathatók ki elsősorban a korai keresztény recepcióban, továbbá sporadikus módon a korai rabbinikus irodalom szövegeiben.

A Qumránban felfedezett bibliai kéziratok alapján tudjuk, hogy a héber Szentírás Maszoréták által utókor számára megőrzött szöveghagyományán kívül, az Kr.e. 3. század és a Kr.u. 2. sz. közötti Palesztinában, a zsidóság egyes csoportjai olyan szövegváltozatokat is elismertek, amelyek a görög Septuaginta, a szamaritánus Szentírás, illetve a Biblia későbbi szír fordításával, a Pesitta szövegével mutatnak rokonságot.<sup>336</sup> Az is ismeretes, hogy a korabeli héber Szentírásnak a Kr.e. 2-1. században olyan könyveit, vagy szövegrészeit is lefordították görögre, amelyek közel két évszázaddal később, a kanonizálódás következtében, kívül estek a héber Szentírás kánonján.<sup>337</sup> E könyvek egy része a keleti keresztény egyházak és a latin egyház számára kanonikusnak, illetve az utóbbi esetében deutero-kanonikusnak számítanak.<sup>338</sup> Igaz ez a Septuaginta révén görögül fennmaradt Báruk könyvére, amelynek szövege még nem különült el a Kr.u. 1. században Jeremiás könyvétől, hanem ahhoz szervezesebben hozzátartozott.<sup>339</sup>

A témához, Báruk írónoki hagyományához kapcsolódik az írkok Második Szentély korában betöltött fontos szerepe, mind társadalmi, mind irodalmi szinten. A fogság után, a perzsa-korban teret nyerő eszmei csoport erősödését a szentírási írkok-alakok irodalmi jelenléte jelzi (Sáfán, Báruk, Ezra). Ennek a csoportnak és az írónoki-hagyománynak az egyik irodalmi megnyilvánulása Báruk tevékenységének Jeremiás könyvében szereplő beszámolója (Jer. 36). Ide sorolható Ezrának a szentély-kultusz perzsakori megújításával kapcsolatos története, aki a Szentírás másik kiemelkedő írkokalakja (Ezra 7 és Nehemja 8). Báruk szentírási alakja közelebb vihet minket annak megértéséhez, hogy a fogság utáni írkoknak milyen jelentős szerepe volt a prófétai szövegek megőrzésében és továbbhagyományozásában. Az írkok tényérésének társadalmi „feszültségének” irodalmi

<sup>336</sup> A qumráni szövegek 1947-től kezdődő felfedezésével a héber Szentírás legkorábbi, megközelítőleg kétezer éves kéziratok kerültek napvilágra. Ezt megelőzően a legkorábbi, teljes héber bibliai kéziratokat csak az Kr.u.10. század korából ismertünk, amely az ún. maszoréta szöveghagyományt őrizte meg. E két legrégebbi kézirat a közel teljes szentírási kéziratot tartalmazó Aleppói Kódex, amelyet ma Izraelben őriznek, illetve az Egyiptomban másolt és ma Oroszországban található ún. Codex Leningradensis (újabbban Codex Petropolitanus).

<sup>337</sup> A rabbinikus zsidó hagyományban ezek a könyvek kapják a „szforim hiconim” (külső könyvek) megjelölést.

<sup>338</sup> E könyvek: Tóbiás/Tóbit, Judit, Makkabeusok 1-2., Sirák fia/Ben Szíra, Bölcsesség, Báruk, Jeremiás levele, Eszter és Dániel kiegészítései. A héber Szentírás kánonját követő protestáns egyházak a zsidó hagyományhoz hasonlóan nem tekintik e műveket kanonikusnak és emiatt azokat pszeudepigráfikusnak nevezik.

<sup>339</sup> Emanuel Tov álláspontja szerint Báruk görögül fennmaradt könyvének első felét (1:1-3:8) ugyanaz a személy fordította héberrel görögre, aki Jeremiás könyvét is. Lásd TOV 1975:1 és bővebben: TOV 1976.

megnyilvánulásai is kimutathatók. A korábbi papi eredetű csoportok profetikus eszméi olykor ellentétbe kerülhettek az azokat továbbhagyományozó írások tanításával.

Bárúk írnok-alakja szolgálhatott 2 Bárúk szerzője számára kiindulópontként Bárúk prófétai megszemélyesítéséhez, de annak kidolgozásában alapvetően a szentírási próféták karakterológiájára támaszkodik, mint ahogy azt majd részletesebben is bemutatjuk. Bárúk alakjának ilyen megreformálása a Kr.u. 1-2. században történik meg, amikor az irodalmi prófétaeszméje csakis irodalmi eszközül szolgál, s ekkor már nem beszélhetünk a prófétai és írások hagyományok ellentmondásairól. Jeremiás könyvének szerzői és redaktorai az auditív és a vizuális kinyilatkoztatás szembenállásával, továbbá az írásokhoz köthető bölcsességi tanítás és a korábbi papság eszméinek ellentmondásaival vannak elfoglalva. 2 Bárúk szerzőjét a Második Szentély pusztulásának hatására már egészen új kérdések foglalkoztatják, mégis műve megírásában a korábbi deuteronomiumi és profetikus szövegektől és azok kinyilatkoztatásformáitól függ.

Jeremiás könyvének két fő szövegtípusában Bárúk ben Nérija úgy jelenik meg, mint írnok, aki az Úr által Jeremiásnak kinyilatkoztatott próféciákat hivatott lejegyezni (A). Bárúk mint írnok<sup>340</sup> Jeremiás könyvének 36. fejezetében (LXX Jer. 43) válik az események főszereplőjévé. Jeremiást a király börtönbe veti a babiloni inváziót megelőző időkben, így a Jeruzsálemi Templomban Bárúk olvassa fel helyette nyilvánosan a Júdeára vonatkozó próféciákat. Ugyanezt Bárúk megismétli a király tisztviselői előtt is. Ennek hatására Jehudi, egy magrangú tisztviselő, Jehojákim királynak is felolvassa a Jeruzsálem pusztulásáról szóló próféciát, de az uralkodó megrendülés helyett haragra gerjed és a könyvtekercset darabokra vágva tűzbe veti. Az Úr ezért ismét utasítja Jeremiást, hogy fogjon egy újabb tekercset, és diktálja le Bárúknak mindazt, ami az első tekercsre volt írva. Az itt röviden összefoglaltakból is kiviláglik, hogy Jer. 36-ban kiemelt szerepet kap a szóbeliség-írásbeliség témája, a kinyilatkoztatás lejegyzésének és felolvasásának motívuma.<sup>341</sup> Az szóbeli-írásbeli profetikus kinyilatkoztatás fogság utáni paradigmaváltásának legfontosabb állomásait örökíti meg ez a szöveg. Ezek az állomások a következők: a szóbeli tanítás (Jeremiás szóban elmondott próféciái), a tanok írásba foglalása (36:2,4), lejegyzett tanítás nyilvános és jól hallható felolvasása (36:6-10), és a lejegyzett tanítás újra írásba foglalása és kiegészítése (36:32). Az írások szerzője a Jeremiás 36:32-ben a prófécia két formájának, a szóbeli és írott változatnak a kapcsolatát fogalmazza meg tömören. Emiatt és más okokból is a Bárúkhöz kapcsolódó

<sup>340</sup> Ilyen elnevezéséhez lásd: Jer. 36:26, 32.

<sup>341</sup> CARR 2005:146.

jeremiási-versek közül ezt tekintem az egyik leginformatívabb résznek, így érdemes felidézni annak maszoréta és a Septuagintában található változatát (MT 36:32; vö. LXX 43:32).<sup>342</sup>

וַיִּרְמְיָהוּ לְקַח מִגִּלָּה אֶת־רֵת וַיִּתְּנָהּ אֶל־בָּרוּךְ בֶּן־נְרִיָהוּ הַסֹּפֵר וַיִּכְתֹּב עָלֶיהָ מִפִּי יְרֵמְיָהוּ אֵת כָּל־דְּבָרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר שָׁרָה  
הַיְיָקִים מִלִּדְ־יְהוָה בְּאֵשׁ וְלֵוֹד נֹסֶף עָלֵיהֶם דְּבָרִים רַבִּים כְּהֵמָּה:

„*És Jeremiás vett egy másik tekercset és odaadta azt Báruknak, Nérija fiának, az írnoknak. És ő ráírta Jeremiás szájából származó minden szavát annak a könyvnek, amelyet Jehojákim, Júda királya tűzben elégetett. Sőt még hozzáfűzött számos azokhoz hasonló ígét.*”

Ehhez képest a Septuaginta szövegváltozata szerint e versben az áll, hogy:

„*Báruk fogott egy másik tekercset és ráírta arra Jeremiás szájából való összes szót annak a könyvnek megfelelően, amelyet Joakim elégetett. És még számos azokhoz hasonló ígét hozzáadott.*”<sup>343</sup>

Az idézett vers azt demonstrálja, hogy a két változat eltérése nem a véletlen műve, hanem annak háttérében kétféle írnyi szándékot találunk. Vonatkozik ez a Bárukkal kapcsolatos eltérő névhasználatra, továbbá arra, hogy a LXX szerint az új könyvtekercs megírása nem Jeremiás, hanem Báruk kezdeményezésére történik. Emanuel Tov Jeremiás könyvével kapcsolatos redakció-elmélete szerint a Septuaginta szövegtípusa képviseli a korábbi – rövidebb tulajdonneveket tartalmazó - szöveget, míg a maszoréta változat ennek későbbi redakció útján történő kibővítését jelenti.<sup>344</sup> Ez alapján a MT 36:32-ben a szöveg kibővítéséről, újraszerkesztéséről lehet szó. Akár elfogadjuk Tov elméletét, akár nem, meglátásom szerint a szövegváltozatokban ugyanannak a korábbi írnyi redakciónak a további alternatív megnyilvánulásait láthatjuk. Azaz, Báruk alakja és az általa képviselt írnyi redakció Jeremiás könyvének mindkét szövegváltozatban jelen van.

Akár a szövegtípusok egymásutánosságát, akár párhuzamos létezését feltételezzük, a két variánsban külön-külön is jól értelmezhetőek az eltérések. Az egyik redaktor Báruk alakjának, tekintélyének tulajdonít nagyobb szerepet (Jeremiás nevének elhagyása, Báruk rövid névhasználata), a másik Báruk írnyi tevékenységére helyezi a hangsúlyt (Báruk írnyi címének használata). A qumráni szövegek azt tükrözik, hogy két féle szöveghagyomány létezett, s azok közül feltehetően a maszoréta szöveg elismertebbé válik a Kr.e. 1. századra, míg a Septuaginta típus háttérbe szorul a qumráni közösség könyvtárán belül. E

<sup>342</sup> Lásd: ELLIGER – RUDOLPH 1977; RAHLFS – HANHART 2006.

<sup>343</sup> καὶ ἔλαβεν Βαρουχ χαρτίον ἕτερον καὶ ἔγραψεν ἐπ’ αὐτῷ ἀπὸ στόματος Ἱερεμίου ἅπαντας τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου, οὗ κατέκαυσεν Ἰωακίμ· καὶ ἔτι προσετέθησαν αὐτῷ λόγοι πλείονες ὥς οὗτοι. Lásd: RAHLFS – HANHART 2006.

<sup>344</sup> TOV 1999: 363-384.



szövegvariánsok a zsidó és keresztény szentírási kánonok kialakulása előtt is létező többféle Bárúk-hagyományról tudósítanak.

Az előbbieken idézett Jeremiás 36:32-vel kapcsolatban, amely az írnok kolofonjaként is értelmezhető, egyes kutatók úgy tekintenek Bárúkra, mint Jeremiás életeseményeinek szemtanújára, és mint a próféta önéletírójára. Egyesek, ezt az elképzelést túlszárnyalva, a prózai részek szerzőjének nem Jeremiást, hanem egyenesen Bárúkot tekintik.<sup>345</sup> Idekapcsolódik Gevaryahu, izraeli kutató álláspontja, miszerint Bárúk nevének feltüntetése a „kolofonban” egy olyan Mezopotámiához köthető írnoi gyakorlatnak felelhet meg, hogy a mester mellett a tanítvány neve is szerepelni szokott.<sup>346</sup>

A „kolofonból” kiderül, hogy annak készítője a próféciákat áthagyományozó írnoi tevékenységnek próbál tekintélyt szerezni. Ennek a szándéknak a hátterében az állhat, hogy az írnok egyrészt megőrizze a Jeremiásnak tulajdonított próféciákat, de közben saját írnoi szerepkörét is legitimálja. Ebből fakadhat az az ellentmondás, amely az írnok-szerkesztőnek tulajdonítható fejezet (Jer. 36) és a könyv többi próféciái között feszül.<sup>347</sup> Itt Jeremiás könyvének az írkok szerepével kapcsolatban megmutatkozó negatív álláspontjára gondolhatunk, amely eredetileg Jeremiástól, vagy egy papi iskolához tartozó szerzőtől eredhet: *„Hogyan meritek azt mondani: Bölcssek vagyunk és velünk az Úr törvénye? Bizony azt is meghamisította az írkokok íróvesszeje.”<sup>348</sup> Ezért a bölcssek megszégyenülnek, rémület vesz rajtuk erőt és csapdába esnek. Íme, elvetették az Úr szavát és mi a bölcsesség bennük?<sup>349</sup>”* Ezzel szemben Bárúk, vagy a későbbi írkok keze nyomát viselhetik magukon azok a részek, amelyek a próféciákat az írás, írnoi tevékenység szimbolikus nyelvén fogalmazzák meg.<sup>350</sup> Ennek egyik példája a Jer. 17:1-ben található negatív prófécia: *„Júda vétke vastollal van felírva, hegyes gyémánttal rávésve szívük táblájára és oltárai szarvaira”*. Ebben a versben Bárúk személye, vagy tevékenysége nem jelenik meg, mégis az az általa szimbolizált írnoi-szerzők tevékenységéhez és eszmevilágához köthető. A szakasz további különlegessége, hogy az a LXX változatában ez a sor nem maradt fenn. További írással kapcsolatos szimbólumokat találunk a Jeremiás 31:33-34-ben, amely egy pozitív próféciaként jelenik meg: *„Ez a szövetség, amelyet Izrael házával kötök azok után a napok után hogy, így szól az Úr: Törvényemet beléjük helyezem, és szívükre írom. Én Istenük leszek, ők pedig az én*

<sup>345</sup> MUILENBURG 1970: 215-38, 237; LUNDBOM 1986: 89-114.

<sup>346</sup> GEVARYAHU 1971: 203-204. (i.m. CARR 2005: 147.)

<sup>347</sup> CARR 2005: 141.

<sup>348</sup> אִיבָה תְּאָמְרוּ הַכְּמִים אֲנִיחֵנו וְתִנְרַת יְהוָה אֲתַנּוּ אִכּוֹ הַגָּה לְשִׁקְרָ עֲשֵׂהָ עַט שִׁקְר סִפְרִים:

<sup>349</sup> הַבְּיָשׁוּ הַכְּמִים חָתוּ וְיִלְבְּדוּ הַגָּה בְּדִבְרֵי יְהוָה מֵאִסוּ וְתִקְמַת־מָה לָּהֶם:

<sup>350</sup> CARR 2005: 147.

*népem!*”. A deuteronomiumi színezetű prófécia annak kifejezőmódja miatt feltehetően szintén egy írnok-redaktornak tulajdonítható. Hogy ez miként kapcsolódik Jeremiáshoz és az írnokokhoz? A deuteronomiumi reformhoz köthető írnok, Sáfán leszármazottai is szerepelnek Jeremiás könyvében a próféta támogatói és védelmezői között (Jer. 26:42; 29:3; 36:10-19; vö. 40:1-16). A Krónikák második könyvének beszámolójában Sáfán írnokot Jósija király bízta meg a templom javítási munkálataival, majd ő viszi el Jósijának a Hilkija főpap által Templomban megtalált Törvénykönyvet (2Krón. 34:8-9, 14-21).<sup>351</sup>

Báruk mellett, hogy lejegyzí a próféciákat, úgy jelenik meg, mint a próféciák és Isten üzenetének közvetítője, továbbá a társadalommal gyakran szembenálló Jeremiás mellett Báruk többször is a „nép fia”.<sup>352</sup> Jeremiás bebörtönzése idején (Jer. 36:5-8) ő olvassa fel nyilvánosan a nép előtt a próféciákat (B). Ez fontos attribútum Bárukkal kapcsolatban, mert Izrael múltjának fordulópontjait a kinyilatkoztatások lejegyzése és azok nyilvános felolvasásának szimbolikus cselekedete övezi. A Deuteronomium könyvében az szerepel, hogy Mózes leírja a törvényt halála előtt és hangosan felolvassa azt a nép füle hallatára (Deut. 31:9-13). A Jósija király uralkodásának idején megtalált Törvénykönyvet szintén nyilvánosan olvassák fel, amely a szövetség megújításának aktusa (2Kir. 22:3-23:3). Jeremiás könyvében Jeremiás és Báruk kirajzolódó jellemrajza alapján az az általános benyomásunk, hogy míg Jeremiás távolságtartó viszonyban van a néppel, ezzel szemben Báruk a közelebbi viszonyban áll Izrael fiaival, mivel a próféta és a nép közötti közvetítésre kapott megbízatást. Működése az elbeszélésben szimbolikus jelentőségű: Báruk alakja az írnoki szerző/redaktor történetben való megszemélyesítését jelenti, aki a valóságban azt a feladatot vállalta, hogy Jeremiás próféciáit írásban hagyományozza tovább.

A két közvetítői attribútum (A és B) - az Istentől eredő jeremiási-prófécia lejegyzése és a próféciák népek való felolvasása - fejlődhet tovább a 2 Bárukban, ahol Báruk magasabb szinten lesz közvetítő, ő Isten kinyilatkoztatásának közvetlen letéteményese és a nép karizmatikus vezetője. Az előbbi szerep a kinyilatkoztató dialógusokban és az apokalipszisekben mutatkozik meg, az utóbbi a népek tartott nyilvános beszédekben.

Báruk későbbi tevékenységének színtere Jeremiás könyvében a már elpusztult Jeruzsálem (Jer. 43). A hadsereg Júdában maradt főtisztjei, miután a babiloniak által kinevezett helytartót, Gedalját megölik, tettüktől megrémülve Egyiptomba akarnak menekülni. A helyszínnek 2 Báruk kapcsán ismét jelentősége lehet, mert abban Báruk

<sup>351</sup> CARR 2005: 148.

<sup>352</sup> HENZE 2009:162.

látomásainak és népnek tartott beszédeinek színtere úgyszintén a pusztulás utáni Júda. Jeremiás a Jeruzsálem pusztulása után megmenekült júdeaiak számára azt jövendöli, hogy „*Ne menjetek Egyiptomba*” (Jer. 42:13), ám emiatt nem Jeremiás, hanem Báruk ellen gerjed haragra a nép: „*Csak Báruk fia bujtogat ellenünk, hogy kiszolgáltasson minket a káldeusok hatalmának*” (43:3). Végül a júdeai túlélők nem hallgatnak a próféta tanácsára, így Egyiptomba menekülnek, s magukkal viszik Tahpanhészba Jeremiást és Bárukot (43:8). Mindezt Jeremiás és Báruk intése ellenére teszik, ráadásul magukkal hurcolják mindkettőjüket Egyiptomba. A fogságba hurcolt próféta a korai zsidó irodalom hagyományában Egyiptomhoz köthető (vö. qumráni Jeremiás Apokrifon, 4Q385a 18 II), amely a hellénisztikus kultúra szimbóluma.

Érdekes megfigyelni, hogy Jeremiás könyvének Septuaginta és a maszoréta szöveg szerinti felosztása eltér egymástól. Az ún. „Nemzetek elleni jövendölések” fejezetei a Septuagintában a mű közepén helyezkednek el, míg a maszoréta szövegben a mű végén. Ez az elrendezés a Bárukkal kapcsolatos prófécia helyét is meghatározza (MT-ben a 45. fejezetben található, míg a LXX-ban az 51. fejezetben). E mögött azt a szerkesztői szándékot feltételezhetjük, hogy Báruk Jeremiás prófétai letéteményeseként jelenjen meg.<sup>353</sup> Az öt versből álló fejezet Jeremiásnak az Úr által kinyilatkoztatott és Bárukról szóló jövendöléseit tartalmazza. Egyfelől, Báruk jövőbeli tekintélyét szolgálhatta a személyre szabott prófécia. Másfelől, annak tartalma kétértelmű: részben arra inti Bárukot, hogy ne legyen elégedetlen a sorsával (idézve: „nem találok nyugalmat”), és ne kutasson „nagy dolgokat”, részben pedig ígértet kap, hogy bárhova is megy, „életét prédául kapja”. E két utóbbi részlettel később rövidebben még foglalkozunk, a Bárukkal kapcsolatos rabbinikus álláspont kapcsán.

A kétféle szöveghagyomány Báruk elnevezéseiben megmutatkozó különbségeire is fontos rámutatni. A Szeptuagintában Bárukot sehol nem nevezik írónak (ὁ γραμματεὺς), ezzel szemben Textus Masoreticus-ban Báruk neve mellett néhányszor felbukkan a foglalkozását jelölő írónoki titulus (ברוך בן נריהו הספר: MT Jer. 36:26, vö. LXX Jer. 43:26; MT Jer. 36:32, vö. LXX Jer. 43:32). Báruk személynevének többféle alakja (Báruk, Báruk Nérija fia, Báruk Nérijáhu fia) kimutatható mind a LXX-ban,<sup>354</sup> mind a MT-ben. Mégis, ha az elnevezések használata mögötti tendenciát nézzük a LXX-ban, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy Bárukot a 43. fejezetben nevezik állandóan „Báruk”-nak. Ez a fejezet az írónoki tevékenységét bemutató legfontosabb szöveghely Jeremiás könyvében. Itt találjuk a

<sup>353</sup> WRIGHT 2003:

<sup>354</sup> Báruk Nérija fia (39:12; 39:16; 43:4,14; 50:3,6, 52:1), Báruk (39:13; 43:5,8,10,13,14,17,18,19,26,27,32).

Jeremiás próféciájának lejegyzéséről, nyilvános templomi felolvasásáról szóló leírást, s végül annak beszámolóját, hogy Jojakim király elégeti e próféciákat tartalmazó könyvtekerceset. Ekkor újra felszólítja Jeremiás az Úr utasítása szerint Bárukat, hogy írja ismét le a próféciákat, de ehhez már Báruk saját szavait is hozzáfűzi. Ugyanebben a fejezetben nevezi a maszoréta szöveg Bárukat úgy, hogy „Báruk, Nérija fia, az írnok” (MT Jer. 36:26, 32).

Ha a különböző szentírási névhasználatok hatását és jelenlétét keressük a 2 Bárukban, akkor a szír változat alapján, azt látjuk, hogy a szerző, vagy a fordító a Szeptuagintában fennmaradt névhasználatot követte. Azaz, a szír szövegben Bárukat sehol nem nevezik írnoknak. Ezt Matthias Henze – a téma mai híres kutatója - azért tartja meglepőnek, mert „míg a bibliai Jeremiásban Báruk egy ideális írnok, az írnoki cím hiánya nagyon feltűnő a 2 Bárukban”.<sup>355</sup> Én ezt a hiányt kevésbé látom meglepőnek, ha tekintetbe vesszük, hogy a LXX egyáltalán nem ismeri ezt a titulust Bárukkal kapcsolatban, de azt a MT is csak a fent említett néhány esetben használja. A meglepő számomra inkább az, hogy Bárukat sehol nem nevezik prófétának, habár végig prófétaként ábrázolják a 2 Bárukban. Nem így van ez Ezra irodalmi alakjával, aki 2 Bárukkal kortárs 4 Ezrában megkapja a prófétai címet (4Ezra 1:1). Noha, elképzelhető Ezra esetében, hogy ez csak egy későbbi keresztény szerzőtől származó betoldás következménye. A szír szövegben Bárukat kétféle névvel jelölik. A *Báruk ben Nérija* –t három esetben használják: az apokalipszis első sorában és a levél elején (2Bár. 1:1; 78:1,2), az egyszerű „Báruk” nevet pedig további húsz esetben. Ennek kapcsán érdemes rámutatni arra a Báruk levelének önállósulásával összefüggő későbbi jelenségre, hogy Báruk levelének legkorábbi önálló változata, amely ugyancsak a Codex Ambrrosianus-ban szerepel, már a „Báruk az írnok” elnevezést alkalmazza (ܒܪܘܩ ܐܝܢ ܢܪܝܗ).<sup>356</sup>

Az, hogy vajon Báruk első könyvét, amely csak a Szeptuagintában maradt fenn, szentírási háttérként értelmezzük-e, nem olyan magától értetődő. A mű keletkezési idejét nehéz meghatározni, azt általában a Kr.e. 3-1. századra helyezik és az valószínűsíthetően már egy önállósuló formában olvasható volt a Kr.u. 2. században.<sup>357</sup> Báruk könyve nem maradt fenn a qumráni kéziratok között, viszont a qumráni Jeremiás apokrifon egyik töredékében a Báruk könyvének elején található jelent szerepel. Báruk első könyvének sorai (Bár. 1:3-5) és a

<sup>355</sup> HENZE 2009: 163.

<sup>356</sup> Ez megjelenik a levél (c) címsorában és kolofonként értelmezhető záró sorában is (Codex Ambrosianus: fol. 176v, fol. 177 v), lásd: CERIANI 1876: 364, 366. Ezek megtalálhatók Báruk levelének későbbi szír kézírataiban (b, g, h), lásd: CHARLES 1896: 125.

<sup>357</sup> Báruk első könyvének datálásával kapcsolatos főbb elképzelések és konszenzusos javaslatokhoz lásd: MARTILLA 2011: 322-323.

qumráni Jeremiás apokrifon egyik töredékének (4Q389 1)<sup>358</sup> szövegbeli hasonlósága e narratíva Kr.e. 2-1. századi datálását erősíti meg. Báruk neve nem maradt fenn a qumráni töredéken, de abban egy Báruk könyvének első soraihoz hasonló diaszpóra-jelnetet találunk.<sup>359</sup> Ebben egy Jeremiás által, Egyiptomból küldött próféciát olvasnak fel a gálut tagjainak a Szúr nevű folyó mellett. Báruk könyvének Pesittában fennmaradt szövegében a qumráni alakhoz hasonló Cúr található, amely eltér Báruk könyvének Septuaginta szerinti alakjától (Szúd).<sup>360</sup> E qumráni töredék Jeremiás apokrifonhoz való tartozása azt előfeltételezi, hogy Báruk könyvének ezt a hagyományát a Kr.e. 2-1. században még Jeremiásnak tulajdonítják. Emellett szólhat Jeremiás könyvének és Báruk 1:1-3:8 ógörög fordításának homogeneitása is,<sup>361</sup> továbbá az a tény, hogy a korai egyházatyák a Kr. 2-3. században Báruk könyvének szövegére még Jeremiás neve alatt hivatkoznak.<sup>362</sup> Továbbá, Báruk könyve a Szeptuagintában Jeremiás könyve és a Siralmak között kap helyet.

Báruk könyvének a disszertáció e fejezetében történő vizsgálata azért fontos, mert a mű a Báruk-legenda fejlődésének egyik 2 Bárukot megelőző állomását jelentheti,<sup>363</sup> emellett a két mű narratív bevezetésében több kapcsolódási pont is kimutatható.<sup>364</sup> Mint szentírási háttér azért is szóba jöhet, mert nem tudjuk pontosan meghatározni, hogy a Báruk második könyvének szerzője milyen szentírási kánon alapján dolgozott. Ugyanakkor, azt is el kell ismerni, hogy a két szöveg műfaji és kompozíciós hasonlóságát nehéz igazolni.

Első látásra úgy tűnhet, hogy csakis Báruk alakjával és működésének szentírási elbeszélésével magyarázható, hogy a Báruk és 2 Báruk szerzői műveik címsorában egy-egy Jeruzsálem pusztulása utáni fiktív dátumot adnak meg (Bár. 1:1-2; 2Bár. 1:1). A szentírási próféciák Bárukban és 2 Bárukban kimutatható intenzív jelenléte azt a gyanút erősíti meg, hogy a szerzők nem véletlenül írtak Báruk és Jakonjá neve mellé évszámokat. Hiteles történelmi adatokra nem érdemes számítani, de a bibliai kronológia sajátos szemléletét és azok szimbolikus összefüggéseit érdemes feltételezni. Ennek részletes bizonyítását a későbbiek során, a 2 Báruk prófétai eszmevilágával fogalalkozó fejezetben mutatom be.<sup>365</sup>

<sup>358</sup> DIMANT 2001:163.

<sup>359</sup> Ennek részletes elemzéséhez lásd e dolgozatban: 79.o.

<sup>360</sup> Az idevágó qumráni töredék (4Q389 1, 7), valamint a Jeremiás Apokrifon s kiadásához lásd: DIMANT, 2001: 220

<sup>361</sup> Lásd: TOV 1975, TOV 1976.

<sup>362</sup> BOGAERT 1974: 62.

<sup>363</sup> HENZE 2011: 94.

<sup>364</sup> HENZE 2011: 97.

<sup>365</sup> Lásd: 130.o.

Emiatt és az ismétlések elkerülése végett most röviden annyit állítunk, hogy Báruk első könyvének szerzője művének fiktív datálásában<sup>366</sup> feltehetően a Jeremiás 36:9-et veszi mintául,<sup>367</sup> e keltezés a lejegyzett prófécia Báruk által történő nyilvános templombeli felolvasását vezeti be. A Báruk első könyvében megadott keltezés kapcsolódik a könyv lejegyzéséhez és nyilvános felolvasásához. Továbbá az is kijelenthető (ezt az állítást a később egyértelműen igazolom), hogy Báruk második könyvének szerzője ugyanarra az évre, Kr.e. 580-ra datálja művét, mint ahogy azt Báruk első könyvének szerzője teszi. Így azt a következtetést előlegezem meg, a kutatásban általánosnak mondható felfogással szemben, hogy 2 Báruk szerzője ismerte Báruk első könyvének datálásra vonatkozó hagyományát, így feltehetően olvashatta Báruk könyvét is, vagy annak egy korábbi, Kr.u. 1-2. századra datálható változatát.

A Báruk és 2 Báruk közti fiktív datálási párhuzam mellett a két műben vannak általános kapcsolódási pontok is, ahogy azt fent már megemlítettük. Ezek részben a Második Szentély korának általános témái, másrészt csak Báruk alakjával és az első szentély pusztulásával kapcsolatosak. Mindez szintén arra utalhat, hogy 2 Báruk szerzője a szöveg korai változatából meríthetett ihletet. A nevezetesebb kapcsolódási pontok és közös témák:<sup>368</sup>

	<u>Bár. 1:1-14</u>	<u>2Bár. 1:1-9:1</u>
<u>Jeruzsálem pusztulása, mint ok</u>	1:2	1:4-5; 8:4-5
<u>Jekonjá nevére való utalás</u>	1:3	1:1
<u>A nemeseket Báruk összehívja</u>	1:4	5:5
<u>A megbánás közösségi rítusai</u>	1:5	5:6-7; 9:1
<u>Szentély és Jeruzsálem központi szerepe</u>	1:7	4:1-7; 6:7-7:2
<u>A fogság, mint a büntetés átmeneti állapota</u>	1:11-13	1:4; 4:1; 5:3; 6:9

E közös pontok a művek Jeruzsálem pusztulásával kapcsolatos bevezetőjében találhatóak. Ugyanakkor, vannak jelentős különbségek is a két műben, amelyek műfaji, terjedelmi és eszmei okokra vezethetők vissza. Báruk első könyve erősebben kötődik Báruk írónoki háttéréhez, ezért csak abban szerepel a prófécia létrejöttének klasszikus és Jeremiás könyvére

<sup>366</sup> „Az 5. évben, a hónap hetedik napján történt, ugyanabban az időben, amikor a kaldeusok elfoglalták Jeruzsálemet”(Bár. 1:2)

<sup>367</sup> „Jojákimnak, Jósija fiának, Júda királyának 5. esztendejében”(Jer. 36:9)

<sup>368</sup> HENZE 2011:97.

jellemző paradigmája: a prófécia lejegyzése és azok nyilvános felolvasása (Bár. 1:1; 1:3; vö. Jer. 36: 4,8-1,32).

Annak felsorolása parttalan lenne, hogy Báruk második könyvéhez képest mi minden nem található meg Báruk első könyvében. Mindenesetre, Báruk könyvének első pár sora az ószövetségi apokrif irodalom és a rabbinikus hagyomány szempontjából is érdekes részleteket őrzött meg Bárukkal alakjával kapcsolatban. Itt Bárukot - akit Jeremiás könyvének Septuaginta szerinti névhasználatával összhangban nem illet írni, vagy próféta titulus – Babilonban a Szúd folyó partján találjuk, amint egy általa lejegyzett próféciát olvas fel az ott élő zsidóknak. Ez a részlet ellentmondani látszik Jeremiás könyvének fent idézett részével (Jer. 43), amelyben Jeremiást és Bárukot is Egyiptomba hurcolták az odamenekülő júdeaiak. Ezzel szemben, Báruk első könyvének e gondolata részben összhangban áll 2 Báruk hagyományával, amely szerint a Jeremiás-Báruk páros tagjai közül az előbbi kerül Babilonba, hogy támogassa a diaszpóra tagjait. E motívum található meg a korai rabbinikus hagyományban, ugyanis az szerepel a babiloni Talmudban és a midrásokban, hogy Báruk próféta Babilonba került, ahol Ezrát a Tórára tanította, az uralkodói tanácsban vett részt, majd Babilonban halt meg.<sup>369</sup> Az utóbbi hagyományokkal részleteiben később még foglalkozunk.<sup>370</sup>

Az eddig elmondottak fényében több minden szólhat amellet, hogy 2 Báruk lehetséges szentírási háttereként fogjunk fel több a Szeptuagintában is megtalálható hagyományt Jeremiással és Bárukkal kapcsolatosan. Báruk írni tekintélye erősebb Jeremiás könyvének LXX változata szerint. Báruk hellénisztikus hagyományának erősödését mutathatja Báruk első könyvének rövid bevezető narratívája, amely a qumráni Jeremiás apokrifon egyik töredékének fényében (4Q389 1) feltehetően korábban Jeremiás hagyományának részét képezte.

### **III. 2. Írnokok szerepe és tekintélye a Második Szentély korában**

A Szentírás könyveinek folyamatosan alakuló és kikristályosodó szövegét írkok hagyományozzák tovább. Ez a folyamat egyszerre jelenti a tekintéllyel rendelkező szövegek memorizálását, lejegyzését/másolását és időről-időre történő újraszerkesztését is. Az írkok

<sup>369</sup> Ehhez lásd: a Babiloni Talmud (bT. Meg. 16b) és a midrások (Sir. Rab. 5.5, Szifré Bámidbár 99) szöveghelyeit.

<sup>370</sup> Lásd: 179.o.

tevékenysége sokrétű volt és az összekapcsolódott a különböző korszakok politikai, társadalmi változásaival. Ahhoz, hogy megértsük Báruk szentírási háttérét, - amelyben az irodalmi alak írnokként jelenik meg, továbbá későbbi hagyományát, amelyben ettől a szerepkörtől egyre inkább elszakad, - fontos, hogy röviden áttekintsük az írnokok Második Szentély korabeli történetének előzményét és jelentősebb állomásait. Az írnokok Izrael fogság előtti és fogság utáni történetében is szerepet játszottak, amelynek háttérében a „szomszédos” ókori keleti birodalmak és írnok-kultúrák hatását feltételezhetjük. Az írnokok az ókori Mezopotámiában, Egyiptomban, Görögországban és Izraelben – hogy csak a legfontosabbakat említsük – egyaránt fontos szerepet játszottak a kultúra és hagyomány megőrzésében.<sup>371</sup> Hosszasan lehetne sorolni azokat a tárgyi emlékeket és forrásokat, amelyek azt igazolják, hogy a Kr. e 3. évezredtől kezdve mind Mezopotámiában, mind Egyiptomban folytonosan kimutatható az írnokok jelenléte, a részletek helyett számunkra inkább a jelenség fontos.<sup>372</sup> E folyamat részeként fogható fel, hogy mind az ókori Egyiptom írnok-hagyománya, mind az ókori sumer-akkád írnoki kultúra hatott az ókori Szíria-Palesztina térségének kisebb hatalmi központjaira. Az utóbbi hatásának kiemelkedő és korai példája Ugarit, amelynek feltárt ékírásos agyagtábla-leletei a Kr.e. 14. századból azt igazolják, hogy a sumer-akkád írnokiskolák mintájára a helyi írnokok saját sémi nyelvükön is gyakorolták ezt a mesterséget. A több száz agyagtábla irodalmi és adminisztratív szövegeket egyaránt megőrzött. Az első évezred helyi királyságainak kiemelkedő írásos és írnoki emlékeit képviseli a Tell-Dáni felirat (Kr. e. 9. sz.), amely a „Dávid-házát” említő első nem-szentírási forrás, továbbá a Mésa-kő (Kr. e. 840 k.), amelyet Moáb uralkodójának megrendelésére készítek. Itt említhetjük még Bár-Rakibnak, Szamal uralkodójának Kr.e. 730-ra datálható reliefjét, amelyen az uralkodót és írnokát együtt ábrázolják.<sup>373</sup>

Izrael fogság előtti időszakának írásbeliségéről és az ahhoz kapcsolódó írnoki tevékenységről leginkább szentírási szövegrészek tudósítanak, habár rendelkezésre állnak a fogság előtről fennmaradt osztrakon-feliratok, ábécék, a helyi katonai adminisztráció forrásai, továbbá a mindennapi élet dokumentumai (ennek legkorábbi példája a Gezeri-kalendárium).<sup>374</sup> A tárgyi emlékek száma és terjedelme messze nem mérhető a mezopotámiai, vagy egyiptomi léptékekhez, de mégis az írásbeliséget igazolják, és azt, hogy ahhoz kapcsolódó képzés is folyt. A szentírási források alapján – amelyeket a fogságból visszatért

<sup>371</sup> CARR 2005: 8.

<sup>372</sup> Lásd ehhez: CARR 2005: 3-109.

<sup>373</sup> CARR 2005: 113-114.

<sup>374</sup> CARR 2005: 122.



írnokok és papok őriztek meg és jegyezték le – a fogság előtti Júda királyságában, a térség ókori keleti kultúráira jellemzően, az írnokok a királyi tisztségviselői között szerepelnek.

Dávid udvarában szolgáló „király írnok” névváriánsai Szeraja (2Sám. 8:17), Seva (2Sám. 10:25), Sisa (1Kir. 4:3) és Savsa (1Krán. 18:16). Az írnoki tisztség dinasztikus jellegét mutatja, hogy Dávid írnokának fiai, Elihorep és Ahija szintén írnokként szolgálnak Salamon udvarában (1Kir. 4:3). A „király írnoka” Joás uralkodásakor a Szentély javítási munkálataira gyűjtött pénzadományokat kezeli és a főpap közelében tevékenykedik (2Kir. 12:11-15; 2Krán. 24:11). Hizkija király Jeruzsálem asszír fenyegetettsége idején Szanherib főpohárnokához három legfontosabb tisztségviselőjét, köztük Sebna írnokot küldi követségbe, akik arámiul tárgyalnak az asszír követtel (2Kir. 18:18; 19:2; Iz. 36:3, 22; 37:2). Sáfán írnok Jósija uralkodása idején a Törvény megtalálásának elbeszélésében és a Szentély restaurálásának munkálatai kapcsán kap fontos szerepet (2Kir. 22:3-14; 2Krán. 24:11). Sáfán fiai és unokái Jeremiás könyvében a próféta támogatóiként jelennek meg.<sup>375</sup>

Ahogy a felsorolásból jól látható ezek az írnokokkal kapcsolatos szövegrészek javarészt a deuteronomiumi iskola írnok-redaktorainak tulajdonítható Királyok könyvében találhatók. A Deuteronomium könyvében Mózes alakja is írnoki attribútumokkal gazdagodik, ugyanis a kinyilatkoztatást külön lejegyzí és annak első példányát elhelyezi a frigyláda mellett (Deut. 31:9, 24). Az írnokok sora – amely egy hagyományláncolatot is jelenthet – Ezrával zárható, aki Nehemjával együtt a szentély-kultusz restaurációjának perzsa megbízatását teljesíti. Személye papként összekapcsolódik a szentélykultusszal, aki a Jeruzsálemben visszatérő papokat és levitákat vezet. Emellett a Törvény helyes értelmezésének alakja (Ezra 7:6-10), aki Mózes törvényét nyilvánosan felolvasta, lefordította és megmagyarázta azt a nép számára a Víz-kapu előtti téren, és e szimbolikus cselekedete által újralapította a Mózes által kötött szövetséget (Neh. 8:1-12). Báruk, ahogy azt az előző fejezetben bemutattuk, nem királyi írnokként, hanem a prófétai kinyilatkoztatás közvetítőjeként jelenik meg. Személye összekapcsolódik a szóbeli-írott kinyilatkoztatás paradigmájával és annak írnoki közvetítői szerepkörével. Báruk, akárcsak Ezra, nyilvánosan olvassa fel Jeremiás próféciait a Szentélyben, amely a Törvényhez hasonlóan isteni kinyilatkoztatás. Báruk tevékenységének elbeszélésében (Jer. 36) az írnok-redaktori tevékenységének munkafolyamata jelenik meg, amikor a Jehojákim király által elégetett Jeremiás-próféciaát isteni rendelkezés szerint az írnok újra leírja és „kiegészíti azt hasonló szavakkal”. Báruk és Ezra alakja – akiknek a nevében a Második Szentély pusztulása után pszeudonim látomásokat fogalmaznak meg - az írnokok

<sup>375</sup> CARR 2005: 87, 112, 116-117.

magas társadalmi elismertségének és szerepének szentírási példái. Báruk aktív szerepet vállal Jeremiás próféciáinak lejegyzésében és közvetítésében, szükség esetén a prófétát helyettesíti. Ezra az írnokok mintalakja, aki jártas a Törvényben, papi személy, és akin az „Úr keze nyugodott” (Ezra 7:5-6). Irodalmi alakja Izrael népének fogságból való visszatérését és az újonnan felemelkedő vezetőréteget testesíti meg. A papi és írni szellemi személyeknek tulajdonítható kinyilatkoztatások különböző formákat öltenek, és feltehetően egy adott eszmei csoport érdeklődését tükrözi. A két írni alak a Második Szentély korabeli új „kinyilatkoztatás-formák” irodalmi alakjai: Báruk a kinyilatkoztatást lejegyző, és azt kiegészítő /újraírja/,<sup>376</sup> Ezra az olvasás és helyes törvényértelmezés szimbolikus alakjává válik az utókor számára (vö. „megértettem a szent könyvekből” (בִּינִיתִי בַסְפָּרִים), lásd: Dán. 9:2)

Jeremiás próféciája – mint szóbeli kinyilatkoztatások - írni segítségével válnak lejegyzett próféciává. Blenkinsopp a szentírási prófécia irodalmivá válásának szimbolikus alakját Ezékielben látja.<sup>377</sup> Ennek jelképes aktusa, amikor a próféta az Úr parancsára lenyel egy könyvtekercset (Ez. 3:1-3). Az írnokok gyakorlati szerepköre mellett Henok égi írni-ként jelenik meg Henok első könyvében, amely egy szintén hellénisztikus-kori hagyományt képvisel.<sup>378</sup> Ez is azt demonstrálja, hogy az írnokok társadalmi presztízse irodalmi tekintélyt kölcsönöz a különböző irodalmi műfajoknak és az abban szereplő kinyilatkoztatásoknak. Henok, Báruk és Ezra írni-alakjai elősegítik annak a megértését, hogy a korszak társadalmilag legelismertebb tisztviselője és tudósa eljuthatott az irodalmi megszemélyesítés ilyen magas fokára. Ennek a továbbfejlődését 2 Bárukban és 4 Ezrában figyelhetjük majd meg, amelyekben a két irodalmi alak olyan tekintélyt nyer, hogy szentírási írni attribútumaik már elvesznek. Ennek másik magyarázata az lehet, hogy a két utóbbi mű olyan korszakban születik, amikor az írnokok megbecsültsége már nem mérhető s perzsa-kori és hellénisztikus-kori státuszukhoz.

### III. 3. Báruk második könyve

#### III. 3. 1. A kéziratok, a mű datálása és szerkezete

Amióta 1855-ben Antonio Maria Ceriani felfedezte Báruk második könyvének legkorábbi, szír nyelvű kéziratát a milánói Biblioteca Ambrosiana-ban, számos elmélet

<sup>376</sup> Ez a részlet arra a folyamatra utalhat, amelyet mai fogalmaink szerint Szentíráson belüli exegézisnek tartunk.

<sup>377</sup> BLENKINSOPP 1977: 71, im., lásd: JASSEN 2007: 203, 18. l.

<sup>378</sup> Lásd: 1Henok 12:4 és 15:11. A téma részletes bemutatásához, lásd. Orlov, Andrei A, The Enoch-Metatron Tradition (Texts and Studies in Ancient Judaism 107), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 50-58.

születetett a kutatásban a mű keletkezési idejével, eredetével és kompozíciójával kapcsolatban. A dolgozat terjedelmi keretei nem teszik lehetővé, hogy a kérdést hosszan tárgyaljam, mégis elengedhetetlen a mű és az azt képviselő kézirat térbeli és időbeli elhelyezése, valamint 2 Báruk műfaji összetettségének és felépítésének rövid ismertetése. Ezt követően foglalkozhatunk azzal, hogy milyen elképzeléseket őriz a próféta-ságról 2 Báruk szövege a Második Szentély korának végén. Az is érdeklődésre tarthat számot, hogy a szövegben milyen kinyilatkoztatás-formákat találunk, mivel ezek is a próféciáról alkotott eszmék fontos forrásai a Második Szentély korának végén. Báruk próféta-i megszemélyesítésének vizsgálata pedig további adalékokkal szolgálhat, hogy a Báruk-hagyomány fejlődéséhez.

Az ún. Codex Ambrosianus Syrus (jelzete: 7a1, illetve B. 21 Inf.), amely a Kr.u. 6-7. századra keltezhető<sup>379</sup> egyrészt a szír ószövetségi szentírás, a Pesitta, szövegének teljes és legidősebb kéziratát képviseli, másrészt magába foglalja a 2 Báruk szövegének eddig ismert legkorábbi teljes kéziratát is (f. 257r – f. 267r). A kódex 330 pergamen fóliánsból áll, magassága 36 cm, szélessége 26 cm.<sup>380</sup> A szöveg jól olvasható szabályos esztrangela írással készült, amely minden oldalon három párhuzamosan elhelyezkedő vertikális oszlopban fut és oszloponként 50-53 sort tartalmaz.<sup>381</sup> A szír kéziratot Ceriani először 1871-ban publikálta, majd 1876-ban annak fotolitografikus eljárással készített fakszimile kiadása is megjelent.<sup>382</sup>

A kézirat jelentősége számunkra azzal magyarázható, hogy egy 11. századi arab fordítást leszámítva, kizárólag ez őrizte meg a művet teljes terjedelmében. A Codex Ambrosianus Syrus ezen kívül azért egyedülálló a maga nemében, mert Báruk levelét két változatban is tartalmazza, az egyiket a 2 Báruk részeként (78-87. fejezet), a másikat, mint önálló művet, a Jeremiás levele és Báruk első könyve között.<sup>383</sup> A levél máig egyetlen tekintélyt érdemlő kritikai kiadását Henry Charles jelentette meg 1896-ban az akkor rendelkezésre álló kéziratvariánsok alapján.<sup>384</sup> A kézirat későbbi kritikai kiadása egyrészt

<sup>379</sup> CERIANI 1876: 8, CHARLES 1896: xxii.

<sup>380</sup> CERIANI 1876: 7.

<sup>381</sup> A kézirat kitűnő állapotáról szerencsém volt személyesen is meggyőződni egy 2011-ben Milánóban rendezett Sixth Enoch Seminar konferencia-eseménye alkalmával, amelyeknek során a kéziratot meg lehetett tekinteni a Biblioteca Ambrosiana belülről lenyűgöző épületében.

<sup>382</sup> CERIANI 1871, CERIANI 1876. A szöveget Kmoskó Mihály 1907-ben újra kiadta szertó átírásban (lásd Kmoskó 1907), aki az apokalipszis-részt (1-77. fejezet) Ceriani alapján, míg Báruk levelét (78-87. fejezet) Charles 1896-ban megjelentett kritikai kiadása (lásd CHARLES 1896) szerint közli.

<sup>383</sup> Báruk levelének a kódexen belüli helye: ff. 265v – 267r; és ff. 176v–177v; lásd CERIANI 1876: 550–553 és 364–366.

<sup>384</sup> Lásd CHARLES 1896.

Dederling<sup>385</sup> nevéhez fűződik, aki csak az 1-77. fejezeteket adta ki, másrészt Gurtner<sup>386</sup> pár éve megjelent kiadása említhető, amely a teljes művet, továbbá a szintén rendelkezésre álló ókori görög töredék és a keresztény utalások konkordanciáját is tartalmazza.

A jelenleg általánosan elfogadott álláspont szerint, amellyel e dolgozat szerzője is egyetért, eredetileg az apokalipszis rész és a levél is a 2 Báruknak szövegének szerves részét alkotta.<sup>387</sup> Ez a megközelítés a 19. század végi és 20. század első felében tevékenykedő német kutatóktól származik,<sup>388</sup> de megerősítés nyer később, 1969-ben Maurice Bogaert által is, aki a 2 Báruk szövegének első és eddig egyetlen teljes és részletes kommentárját készítette el. Az ehhez tartozó bevezető kötetben Bogaert a mű egysége mellett érvel, és úgy véli, hogy annak elkülönülése csak egy későbbi folyamat eredménye lehetett.<sup>389</sup> A ma ismert legkorábbi 2 Báruk kézirat ezt az egységet látszik megerősíteni, ám további fontos információ lehet, hogy Báruk levelének emellett harminchét szír kézírata ismert. Ezek kora a Kr.u. 6. századtól a Kr.u. 19. századig terjed és Báruk levelének önálló továbbhagyományozását igazolja.<sup>390</sup> Azzal kapcsolatban, hogy miért a szír egyház őrzi meg Báruk levelének kézíratos hagyományát, továbbá, hogy miért nem maradt fenn ugyanígy 2 Báruk apokaliptikus része, csak feltételezéseink vannak. 2 Báruk keresztény recepciótörténetének fontos és kevésbé ismert részét képezi egy arab kézirat, amelyet a Sínai-félszigeten található Szent Katalin kolostor kézírattárában fedeztek fel 1974-ben. A 3-86. fejezetek arabnyelvű fordítása a 10-11. századra datálható, amely azt igazolja, hogy a műnek léteztek szövegvariánsai a középkorban.<sup>391</sup> A mű szír egyházon belüli későbbi recepcióját igazolják azok a rövid idézetek, amelyek 13-15. századi szír-jakobita lectionariumokban maradtak fenn (44:9–15, 72:1–73:2).<sup>392</sup> Habár a 2 Báruk teljes szövegét korai keresztények hagyományozták tovább, mégis egybehangzó álláspont, hogy annak eredeti tartalmát és formáját nem változtatták meg, s így a művet biztonsággal vizsgálhatjuk a korai zsidó irodalom és történelem kontextusában. Ezzel szemben az említett középkori idézetek új szövegkörnyezetük miatt leginkább a szír keresztény liturgia kontextusában értékelhetők.

A szíriül fennmaradt művet minden bizonnyal görög nyelvből fordították. Ezt bizonyítja egy a 20. század elején Egyiptomban megtalált görög papirusztöredék. A Grenfell és Hunt

<sup>385</sup> DEDERING 1973.

<sup>386</sup> GURTNER 2009.

<sup>387</sup> HENZE 2011: 43; WHITTERS 2003: 34, 65, 114, 126; LIED 2008: 24-25.

<sup>388</sup> Lásd: CLEMEN 1898: 211-246; VIOLET 1924: lxxiv.

<sup>389</sup> BOGAERT 1969: I, 78.

<sup>390</sup> Báruk levelének ma ismert kézírataihoz lásd BOGAERT 1969: I, 43–45.

<sup>391</sup> Az arab szöveg kiadása: LEEMHUIS–KLIJN–GELDER 1986.

<sup>392</sup> BAARS 1963.; lásd még: BOGAERT 1969: I, 38-40.; DEDERING 1973: ii-iii.

által felfedezett ún. Oxyrhynchus papiruszok egyikének (jelzete: Pap. Oxyr. 403) recto és verso oldalán a 2 Bárukból maradtak fenn görög nyelvű részletek (12:1-13:2 és 13:11-14:3).

A Kr. u. 4-5. századra datálható töredéket 1903-ban a két kutató már úgy publikálta, hogy tudatában voltak annak tartalmával.<sup>393</sup> A görög töredék által megerősítést nyert a 2 Báruk címsorában szereplő információ hogy az: *“Báruknak, Nérija fiának látomásáról szóló könyve, amelyet görögből szírre fordítottak”* ❖ *כְּסֵפֶת בָּרוּךְ בֶּן־נֶרְיָה בְּלִיָּהּ וְהַסְּתֵרִים הַלְּבָשִׁים*.<sup>394</sup>

A görög előtt létező héber, vagy arámi nyelvű szöveget nem lehet kéziratokkal igazolni, mégis a szövegben kimutatható hebraizmusok miatt Charles-tól kezdve napjainkig több jelentős kutató vallja azt, hogy a mű eredeti nyelve a héber volt.<sup>395</sup> Ennek az álláspontnak jelentős kritikusa volt Bogaert, aki filológiai alapon a 2 Báruk görög Vorlage-ja mellett érvelt. Álláspontja szerint a szerző a Septuaginta szövegére támaszkodott művének megírásakor, amelynek eredeti nyelve hebraizmusokkal tarkított koiné lehetett.<sup>396</sup> Kétségtelen, hogy néhány konkrét esetben az újraértelmezett szentírási versek a Septuagint-féle szöveget tükrözik (pl. Jer. 1:18),<sup>397</sup> mégis, mind e versek, mind a koinére jellemző kifejezések eredete bizonytalan, mivel azok használatát egyaránt tulajdoníthatjuk egy szerzőnek és egy fordítónak. Emellett kimutatható, hogy a fordító (vagy a szerző) több esetben egy a Pesittának szöveghagyományának megfelelő ószövetségi szentírásra támaszkodik.

A mű tartalmából arra lehet következtetni, hogy azt a Második Szentély pusztulását követő évtizedekben írhatta egy feltehetően palesztinai zsidó szerző,<sup>398</sup> aki a korabeli látomásirodalomban és a korabeli aggádák hagyományában is jártas volt. Habár nincs konkrét dátum, vagy történelmi utalás a műben, amely egyértelműsítene a mű keletkezési időpontját, mégis a történelmi látomások korszakai és a szentély pusztulásának központi témája segítséget jelent a datálásban.<sup>399</sup> 2 Báruknak a 32: 2-4-ben szereplő szentély pusztulásáról szóló jövendölését a kutatók zöme Jeruzsálem Kr.u. 70-ben rómaiak által történt elpusztításával azonosítja. Ezek miatt a mű csak Jeruzsálem pusztulása után készülhetett, de

<sup>393</sup> Publikálásuk: GRENFELL–HUNT: 1903: 3–7; CHARLES 1913: 487–90, and BOGAERT 1969: I, 40–43.

<sup>394</sup> A címsort és a dolgozatban, a továbbiakban előforduló részeket a szír szöveg alapján készített saját fordításban idézem. A fordítás alapjául felhasznált szövegkiadások: DEDERING 1973: 1-50, CHARLES: 1896.

<sup>395</sup> CHARLES, 1896: xlv–liii.; RYSEL 1900: 410-11; GINZBERG 1902: 555; VIOLET 1924: lxxiii; KLIJN 1985: 616.; vö. HENZE 2011: 23-25.

<sup>396</sup> BOGAERT 1969: I, 353-380; vö. PERDUE 2009: 160.

<sup>397</sup> BOGAERT 1969: I, 360.

<sup>398</sup> Rivka Nir az iratot egy zsidó háttérrel rendelkező korai keresztény szerző alkotásának tekinti, amelyben a látomások a keresztény eukarisztia és messiási elképzelések szimbolikájával jelennek meg, lásd: NIR 2003: 200-201.

<sup>399</sup> NICKELSBURG 1981.

feltehetően a Barkohba-felkelés előtt,<sup>400</sup> mivel egy arra történő utalást nem szerepel a szövegben. A Bárúk apokalipszisének és Bárúk levelét tartalmazó mű, s az abban szereplő kinyilatkoztatás Bárúk nevében megfogalmazott próféciák segítségével választ kíván választ adni a Második Szentély pusztulása utáni zsidó társadalom egyik legégetőbb kérdésére: Isten miért engedte meg, hogy szentélyét elpusztítsák? Mi a teendője egy Bárúkot szimbolikusan, vagy a szerzőt tényleges követő közösségnek?

A műben mai értelemben vett történelemszemléletről nem beszélhetünk. Ugyanakkor, a mű legfontosabb részei nem mások, mint történelmi látomások, így a korabeli szerző Izrael bibliai és fogság utáni történetéről és annak korszakairól alkotott képét ismerhetjük meg. 2Bárúk szerzőjének nem célja a történelem részleteinek ismertetése, ehelyett a történelem korszakainak didaktikus ábrázolására törekszik, hogy azokat úgy mutassa be, mint a Második Szentély pusztulásának és egy eszkatologikus kor előzményeit.

### **III. 3. 2. A prófécia tekintélyének forrásai a 2 Bárúkban: tekintélyt hordozó alakok és kinyilatkoztatásformák**

A műben szereplő kinyilatkoztatás legtipikusabb kifejezésformája az apokalipszis, emellett a másik jellemzően alkalmazott kinyilatkoztatásforma a próféta dialógusban történő kinyilatkoztatás. Az már metodológiai kérdés, hogy a szentírási versek újraértelmezéseit, amelyeket 2 Bárúkban én újraírásoknak tekintek, vajon a kor kinyilatkoztatás-technikájaként fogjuk-e fel. A Jeremiás apokrifon legfontosabb műfaji sajátossága a próféta újraírások és az allúziók. Habár 2 Bárúknak nem ez az elsődleges műfaji jellegzetessége, mégis a szentírási sorok újraírásai itt is fontos helyet kapnak. Van olyan elképzelés, amely bölcsességi szövegek poétikus részeit is a kinyilatkoztatás egy Második Szentély korabeli formájának tekinti.<sup>401</sup> Ezt a formát én inkább önálló irodalmi műfajnak látom. A mű felépítése és műfaji összetettsége mind azt a célt szolgálja, hogy a kinyilatkoztatás különböző részei, azaz a szerző által közvetített deuteronomiumi, próféta és eszkatologikus üzenet azok legautentikusabbnak vélt és a Szentírásból is ismert kinyilatkoztatás-formákban legyenek megfogalmazva. Ez alapján képet alkothatunk arról, hogy a Második Szentély korának végén milyen a szentírási

<sup>400</sup> HENZE 2011: 26.

<sup>401</sup> Alex P. Jassen inspiratív könyvében azt állítja, hogy a Második Szentély korának három fő kinyilatkoztatásformája határozható meg: szövegek inspiratív olvasása, írása és értelmezése; látomások; bölcsességi elmélkedések (JASSEN 2007: 202).

próféciaival kapcsolatos eszmék léteztek. Előzetesen a következő kinyilatkoztatás-formákat és irodalmi műfajokat határozhatjuk meg a művön belül.

1. A prófétai *narratívák szabad újraírásai* (1-10; 77) vezetnek be és zárják le a teljes kinyilatkoztatás-szöveget, ahogy azt a két-három évszázaddal korábban írt qumráni Jeremiás apokrifon esetében is megfigyelhettük. Mindkét műben képletesen szólva az első szentély és Jeruzsálem 586-os pusztulása, illetve a babiloni fogság újraírt szentírási narratívája biztosítja az új elbeszélés kereteit, amelyek között az apokalipszis és annak magyarázata helyet kaphat.
2. A *párbeszédese kinyilatkoztatás* (1:1-9:1; 13:1-20; 20:6; 22:1-30:5; 48:26-52:7), amely Isten és Báruk között közvetítő nélkül folyamatos diskurzus formájában történik. Ez a típus alapvetően a bibliai, „fogság előtti és alatti” prófétákra és a deuteronomiumi kinyilatkoztatásra vezethető vissza. Ezt a szentírási próféciaikat mintául vevő dialógusformát ragadhatjuk meg a qumráni Jeremiás apokrifonban és a Pszeudo-Ezékielben is. Fontos hangsúlyozni, hogy a *dialógus-forma* ritkán fordul elő az apokalipszisekkel kapcsolatos szövegekben olyan domináns módon, mint 2 Bárukban (vö. 1Hen. 1-36 és Dán.). Henze ezt az apokalipszis nem-hagyományos formájának nevezi.<sup>402</sup> A dialógusok teremtik meg a kinyilatkoztatások művön belüli keretét és folytonosságát, és adnak helyet a bölcsességi jellegű tanításoknak.
3. A *prófétai veresek* idézése és allúziója, amely gyakran az újraértelmezés célját szolgálja (pl. Jer. 1:18 a 2Bár. 2:1-3-ban; Iz. 49:16 a 2Bár.4:2-ben). Az a kérdéskör, hogy pontosan miként „használja” a szentírási szöveget a szerző, a kutatásban alig feltárt terület. Az azzal kapcsolatos elterjedt álláspont, hogy az a bibliai stílus és nyelvezet megteremtésének és mímelésének eszköze.<sup>403</sup> Ezzel szemben bemutatom, hogy 2 Bárukban tudatosan kiválasztott szentírási versek újraírásai és újraértelmezései szerepelnek.
4. A *szimbolikus látomások* a kinyilatkoztatás egyik fő irodalmi formája (6:3-8:5; 36:1-37:1 és 53:1-12). Azokban Báruk éberem, vagy álom formájában részesül, az ahhoz kapcsolódó *magyarázatokat* pedig Istentől kapja dialógus formájában (39:1-

<sup>402</sup> HENZE 2011: 128.

<sup>403</sup> Lásd: HENZE 2011: 113-126. Hasonló, de talán kedvezőbb a helyzet a dolgozat első felében vizsgált qumráni Jeremiás apokrifonnal kapcsolatban, amelyet egyik legtekintélyesebb kutatója leginkább a bibliai stílussal jellemez (Lásd: DIMANT 2001: 100-101.)

43:3), vagy az interpretáció Remiél angyal közvetítése révén érkezik (55:4-76:5). Ezt nevezhetjük az általunk ismert egyik legtipikusabb Második Szentély korabeli kinyilatkoztatásformának. A 2 Bárúk apokaliptikus látásmóddal rendelkező szerzője a szentély pusztulásának meghatározó eseményét történelmi látomások és azok magyarázatai révén értelmezi újra, olyan módon, hogy azt Izrael egész történetének korszakaira vonatkoztatja. Ennek fontos apokalipszisben megjelenő kelléke a kinyilatkoztatott ismeretek listaszerű felsorolása<sup>404</sup> (2Bár. 59: 5-8, vö. 4:3-6; 14:3-9).

5. A *diaszpóra-levél* (2Bár. 78-87), olyan irodalmi forma, amellyel a kinyilatkoztatott tanítás rövid összefoglalása válik lehetővé. A levél, mint az olvasó megszólításnak fontos eszköze és arra szolgál, hogy további tekintélyt kölcsönözzön a műnek..<sup>405</sup>
6. A *testamentum* (2Bár. 84:1-7) forma a Bárúk kinyilatkoztatott tanításának újabb irodalmi eszköze követői számára. A testamentum-irodalom számos ismert példája e forma népszerűségét bizonyítja, az ún. ószövetségi apokrifek közül itt említhető Amram látomása, Lévi testamentuma, Qahát testamentuma és a Tizenkét pátriárka testamentuma is. A műfaj és téma szentírási háttéréül Jákob testamentuma (Gen. 49) és a Deuteronomium könyve, mint Mózes testamentuma szolgálhatott.
7. A *közösségi beszédek*, amelyek a Bárúk által a nép maradékának tartott tanítás és lelkesítés helyei, szintén az irodalmi műfajok egyike (2Bár. 31:1-34:1; 44:1-47:2; 77:18-26).
8. A *siralmak* és elmélkedések (2Bár. 10:1-12:5; 21:1-26; 35:1-5; 38:1-4; 48:1-25), mint irodalmi eszköz, főként a bölcsességi tanításoknak adnak helyet.

A felsorolt kinyilatkoztatási formák, vagy irodalmi műfajok, - amelyek egyben a mű irodalmi kompozíciójának legfontosabb alkotórészei, - nem feltétlenül különülnek el élesen egymástól. Erre jó példa, hogy a Jeruzsálem pusztulását ecsetelő narratíva helyet ad Bárúk éber látomásának, tartalmazza az ige kinyilatkoztatását Isten és Bárúk közötti párbeszéd formában, továbbá egy Izajás könyvéből vett prófétai újraírást is magában foglal. Másik jellemző példa erre, hogy az elbeszélésben Bárúk által diaszpóra számára írt levél, amely az apokaliptikus mű végén található, helyet ad még Bárúk utolsó szavainak is. A 2 Bárúkban

---

<sup>404</sup> STONE 1976: 419.

<sup>405</sup> DOERING 2005.



megjelenő Második Szentély korabeli kinyilatkoztatásformák jellemzően összekapcsolhatók egy-egy szentírási alakkal. Ilyen módon lehetséges az, hogy a Báruk nevében megfogalmazott kinyilatkoztatás tekintélyét nem csak a hitelesnek tartott kinyilatkoztatásformák, hanem az ahhoz kapcsolódó, nagy tekintélynek örvendő szentírási profetikus alakok is biztosítják. Ezek közül is a legjellemzőbbek:

- *Jeremiás*, akihez a narratív keret (1.), a párbeszédés kinyilatkoztatás (2.), a lamentációk, (7.) és a levélírás (4.) köthető.
- *Ezékiel* Szentéllyel kapcsolatos látomásai, és *Dániel* négy birodalomról szóló látomása (3.), ezek eredeti szentírási alakjai Báruk irodalmi karakterének jellemzését is meghatározza.
- *Mózes*, akire a 2 Báruk végén szereplő deuteronomiumi testamentum (5.), és mint par excellence prófétának látomást (3.) is tulajdonítanak 2 Bárukban. A párbeszédés kinyilatkoztatás (2.) és a közösségi deuteronomiumi stílusú beszédek (6.).

A következőkben tehát azt a feltevésemet szeretném igazolni, hogy 2 Báruk szerzője, azzal az igénnyel, hogy tanításának és művének megfelelő kinyilatkoztatásformákat találjon, és annak kellő tekintélyt teremtsen a Kr. u. 1. század végi olvasók, lehetséges követői vagy egy konkrét eszmei csoport tagjai előtt, a fent említett „tekintély-teremtő irodalmi eszközöket”<sup>406</sup> alkalmazza. Ezek az irodalmi eszközök a Báruk ben Nérija mögött megjelenített tekintéllyel rendelkező szentírási profetikus alakok, a kor tekintéllyel rendelkező irodalmi műfajai és az abban szereplő kinyilatkoztatásformák, valamint azok szimbolikus nyelve, végül a korabeli eszmei csoport tagjait foglalkoztató témák. A tekintély említett forrásai nem tekinthetők különálló elemeknek, hanem azok az egész művön belül végig összekapcsolódnak és kiegészítik egymást. Számos kérdés merül fel a feltételezett tekintély forrásaival kapcsolatosan. Miért ezt a szentírási karaktert választotta a szerző? Mi az oka a több és látszólag egymástól eltérő kinyilatkoztatásforma egy művön belül való jelenlétének? Mi motiválta a szerzőt Báruk irodalmi megszemélyesítésekor?

Ahogy azt a Jeremiás apokrifonnal kapcsolatban megállapítottuk, úgy 2 Báruk kapcsán is leszögezhetjük, hogy anakronisztikus és félrevezető pszeudo-prófécianak, vagy

<sup>406</sup> A terminust - “authority-coffering strategies” – Hindy Najmantól kölcsönöztem, lásd NAJMAN 1999: 379-410, különösen 379; továbbá NAJMAN 2003. Hindy Najmannak külön hálás vagyok értékes tanácsaiért, amelyeket e témához kapcsolódóan egy nemzetközi konferencián (Sixth Enoch Seminar in Milan, June 26-30, 2011) személyes beszélgetéseink során megosztott velem.

pszeduepigráfnak nevezni e műveket, s azt feltételezni, hogy azok szerzői a megtévesztés szándékával korábbi autentikus hagyományok és szentírási könyvek tekintélyére pályáztak volna.<sup>407</sup> A Második Szentély korának bevett gyakorlata szerint, a szerző az említett eszközökkel tekintélyt kíván kölcsönözni művének, de ezt nem a megtévesztés céljával teszi. Miért is tette volna? Hiszen a mű olyanok számára készült, akik tökéletesen tisztában voltak annak szentírási hátterével, és a szövegek üzenetét is csak egy szentírási szövegekben jártas olvasó érthette meg. Ugyanis, az egész szöveg a szentírási prófécia beteljesedésének szimbolikus és újraértelmezett megfogalmazása. Azzal a céllal, hogy az említett kérdésekre válaszokat találjunk és megérthessük, hogy egy Második Szentély korának végén élő szerző mit is gondolt a hiteles prófeciáról, a művet alkotó irodalmi műfajokat és a Bárúk prófétai megszemélyesítésében alkalmazott prófétai alakokat fogjuk lépésről lépésre elemezni.

### **III. 3. 2. 1. Bárúk mint bibliai próféta: az újjáéledő Jeremiás és Ezékiel: párbeszédese kinyilatkoztatás és újraértelmezett prófécia**

A pszeudonim szerzőség kapcsán, amely általában az apokalipszisek sajátja,<sup>408</sup> felmerül a kérdés, hogy miért ezt a szentírási karaktert választja a szerző, továbbá hogyan kapcsolódik mindez Jeremiás hagyományához? A Jeremiás apokrifon esetében, azt a választ adtuk erre a kérdésre, hogy Jeremiás szentírási és Második Szentély korabeli alakja, hagyománya és „tanítása” a fogság előtti és fogság utáni kor közti láncszemet, a tórai kinyilatkoztatás és prófécia folytonosságát jelképezi. Továbbá prófétai alakjának paradigmatis jellegét hangsúlyoztuk. Ennek az eszmének egyik későbbi megnyilvánulása, amikor Jeremiás a szentély-kultusz folytonosságának szimbolikus alakjaként jelenik meg a Hasmonaeus-dinasztia érdekében írt Makkabeusok második könyvében (2Mak. 2, 15). Ebben egyrészt Jeremiáshoz kötik a szentély tárgyainak elrejtését az első Jeruzsálemi Szentély pusztulásakor (2:1-12), másrészt Júdás Makkabeus szimbolikus álmában Oniász főpap alakja mellett Jeremiás is megjelenik, aki azáltal, hogy a Nikánorral vívandó ütközet előtt átadja Júdás számára a győzelem aranykardját, Júdás királyi és főpapi legitimitációjának szimbólumává is válik. Jeremiás a Kr.e. 2-1. századra tehető Jeremiás apokrifonban a kinyilatkoztatás folytonosságán túl a meghosszabbodott fogság gondolatával kapcsolódik össze, mivel a fogságra vonatkozó prófécia egyik fő forrását látják benne. Ez a választás

<sup>407</sup> NAJMAN 2009: 7.

<sup>408</sup> STONE 1984: 383-384.

tehát egy adott korszak történelmi, társadalmi körülményeivel és eszmei háttérével magyarázható.

A két művet a korai zsidó irodalom eltérő századaiban írják (Kr.e. 1-2. sz. és Kr.u. 2. sz.), így abban a szerzők saját koruk és eszmei háttérük szerinti kinyilatkoztatás-formákat alkalmaznak. A művekben szereplő témák több ponton párhuzamosak, de ettől még hiba lenne azokat egyazon, vagy legalábbis hasonló eszmei köröknek tulajdonítani. A hasonlóságok a szerzők karakterválasztásából és abból fakad, hogy a Második Szentély korának utolsó évszázadaiban hasonló kinyilatkoztatásformákat és irodalmi megfogalmazást alkalmaznak a szerzők. A választott szentírási karakterekhez, Jeremiáshoz és Bárukhoz adott szentírási narratív keret kapcsolódik. Ezek újraírhatók, de el nem hagyhatók, mert arra szolgálnak, hogy a szerző „jelenkorának” eseményeit szimbolizálják. A viszonylag rövid narratíva egy hosszadalmas és műfajilag sokszínű kinyilatkoztatást foglal keretbe. A Jeremiás apokrifonban a narratíva bevető és befejező része között szentírási sorok újraírásával és allúziók segítségével fogalmazzák meg a tévelygés bibliai korszakait bemutató történelmi és ex eventu próféciát. A qumráni szövegben az apokalipszis jelenléte – talán a töredékesség miatt - nehezen igazolható. A 2 Báruk szerzője fő kinyilatkoztatási formaként az apokalipszist alkalmazza, de a műben megtalálhatók egyéb formák is, mint a prófétai narratívák újraírásai, amelyben korábbi szentírási versek újraértelmezései is helyet kaptak. Mindkét művet egy-egy levél zárja, feltehetően a választott karakterekhez kötődő hagyomány miatt, s a levél-forma tekintélykölcsonzó jellegéből fakadóan. A szerzők egyéni választásán túl, feltételezhető Jeremiás és Báruk alakjának, valamint a hozzá kapcsolódó hagyományok tekintélyének megnövekedése a Második Szentély korában.

A qumráni szöveg szerzője a hellénisztikus kor politikai történései és a helytelenített szentély-kultusz hatására, a meghosszabbodott fogság jegyében választja Jeremiást. 2 Báruk szerzője, ugyan eltérő események hatására, de szintén az első szentély pusztulásának eseményeire asszociál, ugyanis a Jeruzsálemi Szentély Kr.u. 70-ben történt elpusztítása az első szentély pusztulásának hétszáz évvel korábbi eseményeit és annak általa elképzelt profetikus hagyományát idézi fel. Ennek során Bárukra esik a választása, de a korábbi szentírási karakter hiányos jellemrajza számos ponton kidolgozásra szorul. Ehhez korábbi szentírási próféták szolgálnak mintául (főként Mózes és Jeremiás, részben Ezékiel és Dániel), következésképpen a szerző saját mondanivalóját korábbi próféták hangján és a hozzájuk kapcsolódó hagyományok, irodalmi műfajok alkalmazásával fogalmazza meg. Ezek közül is kitüntetett szerep kap Jeremiás szentírási és azon kívüli karakterrajza, továbbá a prófétához



évszámaként a Kr. e. 581/580-ra gondolt. Ennek a keltezésnek tudomásom szerint egyetlen szentírási párhuzama van, méghozzá a Szeptuagintában, Báruk könyvében:

*„Ezek annak a könyvnek a szavai, amelyet Báruk Babilonban írt meg. Ő Nérija fia volt, Mahzeja fia, Cidkija fia, Haszadja fia, Hilkiya fia. Az 5. évben, a hónap hetedik napján történt, ugyanabban az időben, amikor a kaldeusok elfoglalták Jeruzsálemet és a tűz martalékvá tették”<sup>413</sup>*

Röviden összefoglalva, a 2 Báruk megírásának szerző által megadott fiktív évszáma Kr.e. 580 (Jekonjá uralkodásának 25. éve). Ez a motívum három szentírási versre vezethető vissza, ezek: 1. Báruk első könyvének fiktív keletkezési éve (a fogság 5. éve; lásd Bár. 1:2), 2. Ezékiel Szentélyről szóló látomásának 25-ös évszáma (a fogság 25. éve; lásd Ez. 40:1), és 3) Jekonjá uralkodásnak a szerző által tévesen kiszámolt kezdő évszáma (lásd 2Kir. 24: 8-12 és LXX 2Kron. 36:9).<sup>414</sup> Az utóbbi kiszámításánál a szerző egy szándékos, vagy véletlen hibát ejt, mivel a 2Kir 2:24-ben két adat is szerepel Jekonjá uralkodásáról: egyrészt az, hogy Kr.e. 598-ban három hónapot uralkodik (2Kir. 24:8), továbbá az, hogy Babel királya foglyul ejtette uralkodásának 8. esztendejében (2Kir. 24:12). Ezt a szerző úgy értelmezi, hogy uralkodásnak 598-as évétől kell visszaszámítania 8 évet, hogy megkapja uralkodásának kezdetét, amely a téves számítás alapján a Kr.e. 605 lesz. Ez az időpont pedig a születési dátumával azonos a 2Kron. 36:9-ben maszoréta változatában szereplő eltérő hagyomány szerint: „Jojákin nyolcéves volt, amikor három hónapra trónra lépett, majd Nabukadneccár elhurcolta Babilonba.

2 Báruk felidézi és újraértelmezi a szentírási próféciák bevezetősorait és ezzel írásának és az azt képviselő szentírási alaknak kíván prófétai tekintélyt teremteni. 2 Báruk hasonló irodalmi eszközzel él, mint a qumráni Jeremiás apokrifon és a Pszeudo-Ezékiel szerzője. Ezekben a művekben a direkt kinyilatkoztatás párbeszédes formáját alkalmazzák a korabeli prófécia-értelmezések keretként, habár a két qumráni szövegben az egyes szám első személyű narratíva és az Isten és próféta közti dialógusok ritkábban fordulnak elő, mint Báruk második könyvében.<sup>415</sup> A 2Bár. 1:1 – ben és a további szövegben használt nyelvezet alapján arra következtethetünk, hogy a szerző nagyon otthonosan mozog a szentírási irodalomban. Az olyan isteni kinyilatkoztatás-formula, mint „és válaszolt az Úr és így szólt hozzám.”, az

<sup>413</sup> Καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου, οὗς ἔγραψεν Βαρουχ υἱὸς Νηριου υἱοῦ Μαασαίου υἱοῦ Σεδεκίου υἱοῦ Ασαδίου υἱοῦ Χελκίου ἐν Βαβυλῶνι 2 ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς ἐν τῷ καιρῷ, ὃ ἔλαβον οἱ Χαλδαῖοι τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνέπρησαν αὐτὴν ἐν πυρὶ.

<sup>414</sup> A MT 2Kron. 36:9-ben az szerepel, hogy nyolcévesen került trónra Jekonjá, míg a Krónikák LXX és Pesitta változata ugyanott 18 évesnek írja Jekonját. Ez utóbbi egybe hangzik a 2Kir. 24:8 mindhárom szövegváltozatával (MT, LXX, Pesitta).

<sup>415</sup> Lásd: 4Q385b 1,1; 385 2,3; 4Q385 2,9; 4Q385 4,4; 4Q386 1 II, 1, 2, 3; lásd: DIMANT 2001: 263.



és a fogsággal kapcsolatos. Az első, amely Dániel könyvében található (7:25) - „Mindnyájan kezébe adatnak egy időre, időkre, és fél időre”<sup>418</sup> – a fogság hosszának kérdésével foglalkozik, amelyet egy 490 éves fogság hosszabb-rövidebb időszakaként gondol el (vö. 9:24-27), és abban a Jeremiásnál szereplő hetven éves fogság gondolatát értelmezi újra. Ennek a magyarázatnak a Második Szentély pusztulását követően a korai zsidó szerző számára nincs relevanciája, így annak használatakor 2 Báruk már nem a fogság hosszát, vagy az eszkatológikus kor évhetekben kifejezhető időpontját határozza meg. A dánieli prófécia újraértelmezése a következő lehet: a szentély pusztulásának eseménye a történelem korábbi korszakait zárja le és egy új eszkatológikus korszak kezdetét jelenti: *„Mert elérkezett az idő, hogy kiszolgáltassam egy időre Jeruzsálemet, addig az időpontig, amíg nem mondom ismét, hogy az örökre helyre lesz állítva”* (2Bár. 4:1).

Ezzel összefügg, hogy 2 Báruk a Jeruzsálemi Szentély felépülésének reménye helyett a „történelem” és „kozmosz” egészen más síkján képzelel el a szentély létezésének folytonosságát. A szerző egy másik szentírási idézettel, az Izajás 49:16 allúziójával<sup>419</sup> - *„a kezeimen tenyeremre metszettek téged”*<sup>420</sup> - az Úrnak a földi Jeruzsálem újjáépítésére tett ígérését az égi Jeruzsálemre és egy mennyei szentélyre vonatkoztatja.<sup>421</sup> A Deutero-Izajásnak tulajdonított prófétai szakasz eredetileg a fizikai Jeruzsálem újjáépítésének vigaszát és ígérését tartalmazza a babiloni fogságban élő zsidók számára. A 2 Báruk szerzője e helyett egy eszményi, preegzisztens Jeruzsálem és szentély ígérését közvetíti, amelynek helyét nem a földön képzelel el, hanem a mennyben.<sup>422</sup> Ez a szentély a Báruknak szóló kinyilatkoztatás szerint már akkor készen volt, amikor Isten elhatározta a Paradicsom megteremtését.

A Báruknak tulajdonított „klasszikus prófétai” kinyilatkoztatásban az is szerepel (4:6-9), hogy Isten a mennyei szentély formáját megmutatta Ádámnak (mielőtt bűnbe esett volna), Ábrahámnak (egyik éjszaka) és Mózesnek (a Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatáskor). A szentély alakja, formája tematika később újra feltűnik, mint a Mózesnek kinyilatkoztatott ismeretek egyike (2Bár. 59: 5-8). Ez az Ádámhoz és Mózeshez kapcsolódó hagyomány

<sup>418</sup> Saját fordítás, mivel magyar fordítása nem pontosan követi az arámit (vö. RÓZSA 2009: 1016.)

<sup>419</sup> 2 Báruk 4:2 az Izajás 49:16-ot a Pesitta szövegének megfelelően idézi („kezeimen, tenyereimre”), amely kis mértékben eltér a MT és LXX szövegétől, amelyben a rövidebb „kezeimen” szerepel. (CHARLES 1913: 482, lábjegyzet 4:2-höz.

<sup>420</sup> „De megfélemlíthet-e újszülöttjétől az asszony? És megtagadhatja-e szeretetét méhe szülöttjétől? S még ha az megfélemlítenék is: én akkor sem feledkezem meg rólad. *Nézd a tenyereimre rajzoltalak, falaid szemem előtt vannak szüntelen.* Sietve jönnek, akik fölépítenek, s akik leromboltak és kifosztottak, azok elmennek.” (Iz. 49:15-17).

<sup>421</sup> MURPHY 1985: 86-87.

<sup>422</sup> HENZE 2011: 78-83, NIR 2003: 19-41.





szentély és a város pusztulása előtti események legjelentősebb átfogalmazása a kinyilatkoztatás szempontjából az, hogy abban megintcsak nem Jeremiás, hanem Báruk kap központi szerepet. Ennek részletes ecsetelésekor Bárukot gondoskodó és „szociálisan” érzékeny prófétaként ábrázolják, amely éppen Jeremiás szentírási alakjának kontrasztját jelenti.

Ahogy az a fent már idézett (lásd: 2Bár. 2:1-2) részből kiderül, a város elpusztításának egyik elbeszélésben megjelenő akadályát Báruknak és igaz követőinek (akikhez Jeremiás is tartozik) jeruzsálemi jelenléte okozza. A Jer. 1:18-on kívül feltételezhető egy további szentírási háttér, hiszen a Jeremiás könyvében található Bárukkal kapcsolatos jövendölés szerint az Úr megkíméli Báruk életét bárhova is megy (LXX 51:1; MT 45:1). Emiatt az elbeszélés szerint Báruknak és igaz követőinek el kell hagyniuk a várost és a Kidron-völgybe kell menniük, hogy Isten akarata és a prófécia beteljesülhessen. 2 Bárukban nem találunk arra vonatkozó utalást, hogy Báruk és követői egy valóságban is létező személyt és követőit szimbolizálják. Róma azonosítása a korábbi próféciákban szereplő Babilonnal e korszakban viszont általánosnak mondható.<sup>428</sup>

A város rómaiak által történt elpusztulásának másik „logikus” akadály - Báruk és igaz követőinek jeruzsálemi tartózkodásán kívül - Isten szentélybeli jelenléte. Ennek megszűnésére szolgáló magyarázatként, Báruk mint látnok jelenik meg, akit egy erős szellem, vagy szél Jeruzsálem falai fölé emel, hogy szemtanúja lehessen annak, amint a négy arkangyal a Szentély szent tárgyait elrejt a Földbe, és Isten szelleme eltávozik onnan és az angyalok elpusztítják a városfalakat a babiloniak betörése előtt (6-10). *„Épp’ bánkódtam Sion felett és sóhajtoztam a fogság miatt, amely elérkezett a nép számára. És íme, egyszer csak egy erős szellem felkapott* (בָּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵינוּ),<sup>429</sup> *és felvitt Jeruzsálem falai fölé. És láttam...”*<sup>430</sup> 2 Báruk ebben a részben ismét egy korábbi szentírási prófétai hagyományra

<sup>428</sup> Lásd: Josephus: Ant. Jud. 10.276; 4Ezra 11:37-45.

<sup>429</sup> A szír ܒܪܘܚܝܐ, a héber ברוך-hoz hasonlóan, egyaránt jelent emberi lelket, transzcendens szellemi erőt és a szelet, mint természeti jelenséget (PAYNE SMITH 1903: 533.). A kifejezés többértelmű használatának locus classicusa a qumráni *Két lélekről szól tanítás* (1QS 3:13-4:26).

<sup>430</sup> A teljes szövegrész így hangzik: *„Épp’ bánkódtam Sion felett és sóhajtoztam a fogság miatt, amely elérkezett a nép számára. És íme, egyszer csak egy erős szellem felkapott, és felvitt Jeruzsálem falai fölé. És láttam, hogy íme, négy angyal állt a város négy sarkánál, és közben külön-külön mindegyik égő fáklyát tartott a kezében. És egy másik angyal leszállt az égből és ezt mondta nekik: „Tartsátok a fáklyáitokat, és meg ne gyújtsátok azokat, mielőtt mondanám nektek. Azért küldtek ugyanis, hogy előbb beszédet tartsak a földnek, aztán pedig elhelyezzem abban azt, amit nekem az Úr, a Magasságos megparancsolt.” És láttam, amint leszállt a Szentek Szentjébe és kiemelte onnan a függőnyt, a szent efódot, az engesztelés tábláját, a két kőtáblát, a papok szent öltözékét, a tömjén oltárt, a negyvennyolc különleges drágakövet, amelyet a főpap viselt, és a szentély összes szent edényét. És mondta az angyal a földnek felemelt hangon: „Föld, föld, föld, hallgass a Magasságos Isten parancsára és fogadd magadba e dolgokat, amelyet most megparancsolok neked, és őrizd azokat a végső időkig, hogy amikor majd utasítalak téged, akkor visszaszolgáltathasd azokat, hogy ne rendelkezzenek azok felett idegenek! Mert*

támaszkodik, s annak nyelvezetét és szimbólumait alkalmazza. Ezékielt a Jeruzsálem pusztulásáról szóló látomásában, amelyet a Kebár folyó mellett látott, ugyancsak az isteni szellem emeli a város fölé: „Egy kézhez hasonlót nyújtott felém, megragadott a fejem egyik hajfürtjénél, aztán fölemelt a lélek ég és föld közé, és isteni látomásban elvitt Jeruzsálembe a belső kapu bejáratához...” (Ez. 8:3, vö. 11:1). A pusztulás oka az ezékieli látomásban a város lakóinak bálványimádó viselkedése, amelyet Isten a „város ostorai” (Ez. 9:1) – feledhetően itt pusztító angyalokról van szó – segítségével torol meg (Ez. 9:1-11). A látomásban kerubok lépnek be a Szentek szentjébe (Ez. 10: 2-5), s Ezékielnek az isteni trónszekérről szóló látomása után, az Úr dicsősége elhagyja a templomot (Ez. 10:18).<sup>431</sup> A 2Bár 6-7 és Ez. 8-10 közti nyilvánvaló párhuzam nem szorul további magyarázatra.

2 Bárukban a szentély tárgyainak elrejtésével kapcsolatos történet a szentély-kultusz folytonosságának Második Szentély korabeli toposza. Emiatt felmerülhet a kérdés, hogy vajon azt miként értelmezzük a Kr. u. 70. után született műben? Vajon a szentély fizikai újrakepítésének gondolata még releváns gondolat, vagy annak szerzője a szentély égi formáját tekinti az egyedüli létezőnek? A ma általánosnak mondható felfogás szerint, 2 Báruk szerzőjét nem foglalkoztatta a földi Jeruzsálem újrakepítésének kérdése.<sup>432</sup> Ennek okaként többféle magyarázat is elképzelhető, ezek a szentély pusztulásának közeli élménye, a felerősödő eszkatologikus várakozás és a messianisztikus kor másfajta szentélyének gondolata. Arra sem találunk tudományos bizonyítékot, hogy a mű keresztény szerző alkotása lenne, s emiatt lenne irreleváns a földi szentély.<sup>433</sup> Az említett narratíva számos aggádikus részletet tartalmaz a szentéllyel és a szent tárgyak elrejtésével kapcsolatban. 2 Báruk szövegében találunk több olyan folklorisztikus részletet, amely az LXX-ban és az ószövetségi apokrif irodalomban is párhuzamokkal rendelkezik (2Mak. 2:1-8, a LAB 26: 3-15, Vitae Prophetarum 2:9-15, és 4 Báruk 3:8-20). Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, azt is fontos hangsúlyozni, hogy

---

*elérkezett az idő, hogy kiszolgáltassam egy időre Jeruzsálemet, addig az időpontig, amíg nem mondom ismét, hogy az örökre helyre lesz állítva!” Majd megnyílt a föld szája és elnyelte azokat. Ezek után hallottam, hogy ez az angyal a többi angyalhoz szólt, akik a fáklyákat tartották: „Most pedig pusztítsátok el és döntsetek le falait az alapokig, hogy ne hengeghessen az ellenség, mondván: Ledöntöttük Sion falait és felégettük a Magasságos Isten szent helyét!” Majd visszahelyeztek arra a helyre, ahol korábban álltam. Az angyalok pedig úgy cselekedtek, ahogy azt megparancsolta nekik. És amikor azok szétszúrták a fal sarokköveit, egy hang hallatszott bentről a szentélyből, miután a fal leomlott, mondván: „Lépjetek be ellenségek, és gyertek gyűlölködők, mert aki védelmezte a Szentélyt, elhagyta azt.” És én, Báruk elmentem onnan. És történt ezek után, hogy a kaldeusok hadserege bevonult és hatalmába vette a Szentélyt és mindazt, amely körülötte volt.” (2Bár. 6:2-7:2) - a szerző saját fordítása.*

<sup>431</sup> E párhuzam részletesebb leírásához lásd: HENZE 2011: 101-102.

<sup>432</sup> Az ezzel kapcsolatos eltérő álláspontokhoz lásd: NIR 2003: 21.

<sup>433</sup> 2 Báruk keresztény szerzőségének elmélete, amely a kutatás-történetben egyértelműen Rivka Nir nevéhez kötődik, álláspontom szerint több megfontolást érdemelne, annak ellenére, hogy Nir argumentációja módszertanilag nagyon sok téves feltevésre és megfigyelésre alapul. Legutóbbi kritikájához lásd: HENZE 2013: 18.

Báruk apokalipszisének szerzője és a rabbinikus irodalom bölcsei e történetekben közös hagyományokra támaszkodtak.<sup>434</sup> Az is valószínűsíthető, hogy egyes későbbi rabbinikus szövegek, mint például a Pesiktá Rabbáti, ószövetségi apokrif hagyományok, vagy esetleg a 2 Báruk hatása alatt állt.<sup>435</sup>

A narratív részben Jeremiás alakja is megjelenik az események során, együtt böjtöl Bárukkal a pusztulás előtt és után, de mindvégig a háttérben marad. Báruk Jeremiással együtt elsiratja Jeruzsálemet, majd ugyanezt egyedül még többször is megteszi az elbeszélésben (2Bár. 10–12; 35:1-5; vö. 81:2).<sup>436</sup> A Jeruzsálem pusztulása kapcsán Jeremiásnak tulajdonított siralmak itt Báruk karakterológiájának és kapcsolódó látnoki szerepének válik fontos kellékévé: *"És én, Báruk elmentem Jeremiással együtt, akinek a szívét tisztának találták a bűnöktől, s akit nem fogtak el a város bevételekor, és megszagattuk ruháinkat, és sírtunk. És gyászoltunk és böjtöltünk hét napig. És történt hét nappal ez után, hogy Isten igéje szállt rám, és azt mondta nekem: „Mondd meg Jeremiásnak, hogy menjen és nyújtson támaszt a népnek, amíg fogságba viszik Babilonba. Te pedig maradj itt Sión pusztulása alatt. És én meg fogom mutatni<sup>437</sup> neked e napok után, hogy mi fog történni az utolsó napokban. ” És beszéltem Jeremiással úgy, ahogy az Úr megparancsolta nekem. Ő pedig a néppel tartott. Ám én, Báruk, visszajöttem, és leültem a Szentély kapujával szemben. És a következő siralmakkal (רְבִלְוֹר) tartottam gyászt Sion felett, mondván:" (2Bár. 9:1-10:5).*

Itt egy másik Második Szentély korabeli Jeremiással és Bárukkal kapcsolatos motívumot, a Jeruzsálem pusztulása miatti siralmakat olvashatjuk. Ennek a Jeremiással kapcsolatos elképzelésnek a héber szentírásban (MT) nincsenek meg a közvetlen forrásai,<sup>438</sup> legkorábbi példája a qumráni Jeremiás apokrifonban találjuk, amellyel már részletesen foglalkoztunk (4Q385a 18 I-II és 4Q383 1). A két szöveg egymástól való függése a szerzők

<sup>434</sup> A rabbinikus párhuzamok közül néhány példa: A föld elnyeli a Szentély edényeit annak pusztulása előtt (2Bár. 6:7–8 és b. T. Jóna 21b, Num. R. 15:10); Báruk élve lép be a paradicsomba (2 Bár 13:3-4 és Szifré Num. 99); Mánásszé ötarcú bálványt készített (2 Bár. 64:3 és b. T. Szanh. 103b, Deut. R. 2:13). A párhuzamokat egész részletesen először Luis Ginzberg mutatja be, lásd: GINZBERG 1903: 551-556.

<sup>435</sup> A Pesziqtá Rabbáti (PR) 26 – egy végső formáját Kr.u.. 9. században elnyerő midrás részeként – Jeremiás életét a Szentély pusztulásának perspektívájából mutatja be, így akárcsak 4 Báruk, ez a mű is Jeremiást helyezi az események középpontjába. Mégis a PR 26-ban megjelenik az a 2 Bárukból (10:18) is ismert motívum, hogy a pusztulás után a Szentély kulcsait az ott szolgáló papság a mennybe veti, hogy az ne kerülhessen tisztátalan kezekbe. Ugyanitt a Pesziqtában az is szerepel, 2 Bárukkal összhangban, hogy nem az ellenség, hanem az angyalok pusztítják el a Szentélyt/a várost (vö., b. T. Ta'an. 29a; Lev. R. 19:6.; Avót de Rabbi Nátán 1. változat: 4, 12.). A PR és 2 Báruk, valamint más párhuzamos források részletes összehasonlításához ld., BOGAERT 1969: I, 222-241; NIR 2003: 96. A PR datálásához és redakciótörténetéhez lásd: STEMBEGER 1996: 296-302.

<sup>436</sup> Jeremiás siralmainak 2 Bárukban és a későbbi zsidó hagyományban való szerepéről lásd: BOGAERT 1969: I, 127-176.

<sup>437</sup> Utalás a későbbi látomásokra.

<sup>438</sup> Jeremiás Jósijával kapcsolatos gyászénekét említik a Krónikák második könyvében (2Krón. 35:25).



Báruknek átadják a Cidkija, Jósija fia által újra elkészített templomi tárgyakat, hogy vigye el azokat Jeruzsálembe.

Összegezve az eddig elmondottakat, a korszak Jeremiás és Báruk Jeruzsálem pusztulása utáni tevékenységével kapcsolatos elképzelései nem egységesek, s e hagyomány szárait továbbszövik a rabbinikus irodalomban és a korai keresztény szövegekben.<sup>441</sup> Alapvető kérdésként merül fel e hagyományok 2 Bárukban való megnyilvánulása kapcsán, hogy abban Jeremiás és Báruk növekvő tekintélyű hagyományainak<sup>442</sup> a rivalizálását, vagy inkább egy közös hagyomány sokszínűségét feltételezzük? Az eddig elmondottak fényében azt gondolom, hogy 2 Báruk a hagyományok átalakulásának egy olyan döntő „pillanatát” örökíti meg, amelyet a két hagyomány szétválása és önállósulása követ, ennek feltétlenül köze van zsidóság és kereszténység eszmei csoportjainak elkülönüléséhez. Azt az elgondolást pedig, hogy Jeremiás prófétai palástja átszáll Bárukra, a szerző úgy fejezi ki irodalmi eszközökkel, hogy Jeremiást a babiloni diaszpóra támogatásának feladatával bízza meg.<sup>443</sup> Ezután 2 Báruk további részeiben Báruk egyfelől Jeremiás prófétai hangján szól, s mond egy Babilon ellen szóló jövendölést<sup>444</sup> (vö., Jer. 50-51), másfelől erre épülő látnoki szerepköre és annak kifejezésformája - az apokalipszis - egyre nagyobb teret kap a műben. Báruk a későbbi fejezetekben látnokként és törvényadóként, egy újjáéledő Mózesként jelenik meg. Ennek háttérben egyrészt Jeremiás Mózesként történő ábrázolásának hagyománya állhat (vö. 2Mak. 2: 1-8). Másrészt, azáltal, hogy Báruk prófétai megszemélyesítéséhez Mózes alakja szolgál mintául, a szerző művével „bekapcsolódott” a Második Szentély korabeli mózesi diskurzusba.<sup>445</sup> Ez több Második Szentély korabeli profetikus- és látnokalak kapcsán megfigyelhető (például a szintén írónoki háttérű Ezra esetében; vö. Neh. 8 és 4 Ezra).

Báruk prófétai küldetését és a Jeremiástól eredő Báruk-hagyomány folytonosságát hirdeti 2 Bárukban a Jeremiásnak tulajdonított mondás, amelyet a szerző a nép, szájába ad: *„Ezek azok az utasítások, amelyeket társad Jeremiás a próféta megparancsolt neked, mondván, „Tartsd tekinteted e népen, amíg elmegyek és felkészítem a mi fivéreinknek maradékát Babilonban, akik ellen az az ítélet született, hogy fogságba vettetnek”* (33: 1-2). Azzal kapcsolatban nincsenek fogódzóink, hogy pontosan kire gondol a szerző, amikor Báruk nevében a Júdeában maradtakhoz beszél, s kiket szimbolizál a babiloni diaszpóra. Erre inkább csak következtetni tudunk, abból, hogy Báruk működésének főbb helyszínei

<sup>441</sup> Ennek későbbi részletezését lásd: 181.o.

<sup>442</sup> Lásd: DIMANT, DJD 30, 117–119, 159–166, 219–223.

<sup>443</sup> HENZE 2009: 166.

<sup>444</sup> „Most pedig én, Báruk ellened mondom beszédet, ó Babilon!” (2Bár. 11:1)

<sup>445</sup> NAJMAN 2003: 17-18.

Jeruzsálemhez és a korabeli Palesztinához köthetők (Jeruzsálem és a Sion-hegy, Kidron-völgy, Hebron),<sup>446</sup> továbbá nyilvános és személyes hangú beszédei (31:1-34:1; 44:1-47:2; 77:18-26) a helyben maradt júdeaiaknak szólnak, s a diaszpóra tagjait pedig összefoglaló jellegű levelében szólítja meg (78-87).

Az eddig elmondottak fényében arra a következtetésre juthatunk, hogy a mű 1-10. fejezete egy olyan narratív bevezetésként értelmezhető, amelyben a szerző Báruk próféta tekintélyét kívánja megteremteni. A jellemábrázoláshoz a háttér a Második Szentély korának végén Jeremiással és Ezékiellel kapcsolatban ismert szentírási és nem-szentírási hagyományok adják. Ennek irodalmi megformáláshoz többféle kinyilatkoztatás-formát alkalmaz a szerző: 1) a közvetlen isteni kinyilatkoztatás Jeremiásnál ismert bevezető-formuláit („így szólt az Úr”); 2) egy-egy próféta vers újraértelmezését (Jer. 1:18, Iz. 49:16); 3) Ezékiel alakjához kapcsolódó Jeruzsálemről szóló éber-látomást. A narratív rész megírásának és e kinyilatkoztatás-formák használatának nem a közvetlen szentírás-értelmezés a célja. Ezért 2 Báruk nem definiálható az újraírt Biblia fogalmával,<sup>447</sup> sem midrásnak nem nevezhető, habár azokra sok szempontból emlékeztet. A szerző a bevezető résszel Jeruzsálem Kr.e. 586-os pusztulásának kulturális emlékezetét kívánja felidézni a Kr.u. 70-ben történt események párhuzamaként. A bevezető fejezetek teremtik meg a további párbeszédes kinyilatkoztatások és történelmi apokalipszisek számára a korhű „díszletet”, ugyanakkor a szentírási próféciák újraértelmezései a jövődölések ismételt beteljesedését demonstrálják.

### **III. 3. 2. 2. Báruk mint látnok: párbeszédes kinyilatkoztatás és látomások a történelem eseményeiről**

Az apokalipszis Báruk második könyvének névadó kinyilatkoztatás-formája. A szöveg címsorában is ez szerepel,<sup>448</sup> habár nem lehet eldönteni, hogy azt a görög-szír fordító írta-e magyarázó sorként a mű elejére, vagy már eredetileg is hozzátartozott a szöveghez. Ehhez képest a mű nem csak apokalipszisekből áll. A látomások egy Isten és Báruk között folytonosan zajló fiktív dialógus részeiként szerepelnek (2Bár. 35–41; 53, 56–74). Báruk prófétaként és látnokként jelenik meg egyszerre, aki hét napig böjtöl, imádkozik, majd ezt

<sup>446</sup> Lásd: WHITTERS 2003: 42.

<sup>447</sup> HENZE 2011: 113-116.

<sup>448</sup> “Báruknak, Nérija fiának látomásáról szóló könyv, amelyet görögből szírre fordítottak”:

✧ רבנו יהודה בן שמעון חי וקדוש ברוך הוא.

követően egy Istennel folytatott dialógus, vagy egy hosszabb látomás útján kinyilatkoztatásban részesül, és arra vonatkozó magyarázatot kap. A böjtök<sup>449</sup> és imák egyrészt fontos szerepet játszanak a mű szerkezeti egységeinek elválasztásába, másrészt úgy jelennek meg, mint a kinyilatkoztatásokhoz elengedhetetlenül hozzátartozó praktikus gyakorlatok.<sup>450</sup> Az aszketizmus ilyen formája gyakori motívuma a prófétai, vagy látnoki kinyilatkoztatásnak a szentírási szövegekben és a korai zsidó irodalomban.<sup>451</sup> Nem tudjuk, hogy a 2 Báruk szerzője valóban élt-e ezzel a gyakorlattal, de azt mindenestre kijelenthetjük, hogy a szerző az arról alkotott elképzelésével a Második Szentély korabeli próféciák és apokalipszisek hagyományát követi.

A böjt 2 Bárukban csak az Istennel való találkozás párbeszédese formáját előzi meg. Báruk így készül fel Istennel folytatott dialógusaira (vö. Mózes a Hóreb-hegyen, lásd: Deut. 9:9). Báruk a Babilon ellen mondott jövendölése után hét napot böjtöl (12:5), ezután Istentől *párbeszédese kinyilatkoztatást* kap (13:1-20:6), amelyet „gondosan kell megőriznie szívében” és „elméjének rekeszeiben lepecsételve tárolni” (20:3). Ezt újabb hét napos böjt követi a Kidron-völgy<sup>452</sup> egyik barlangjában – amely az Úr utasítása szerint evés, ivás és beszédől való tartózkodást jelent (20:5; 21:1). - majd Báruk visszatér a Sion-hegyre, ahol korábban már szólt hozzá az Úr, és elmélkedő könnyörgésbe fog. Erre az eget megnyílnak (22:1) és az Úr ismét Bárukot szólítja. Az ezt követő *párbeszédese kinyilatkoztatás* (22:1-30:5), amely mindkét fél részéről érkező kérdések és feleletek formájában zajlik, a műben szereplő két látomást készíti elő. Báruk kérdésére, hogy mikor bünteti meg az Úr Izrael ellenségét, a próféta és a prófécia szempontjából két fontos választ találunk a szövegben. Az egyik a Bárukra vonatkozó szentírási jövendölésre történő hivatkozás (vö. Jer. 45) :<sup>453</sup> „*Te is megőriztetsz addig az időpontig, ameddig a jelet a Magasságos el nem készíti a föld lakói számára az utolsó napokban.*”<sup>454</sup> (2Bár. 25:1). A másik fontos válaszban (2Bár. 29-30), Isten „az utolsó időkre” tizenkét csapást helyez kilátásba, amelyek egy-egy időszaknak

<sup>449</sup> A böjtre történő hivatkozások a szövegben: 2Bár. 5:7; 9:1; 12:5; 20:5; 43:3; és 47:2; lásd: WHITTERS 2003: 38; HENZE 2011: 133.

<sup>450</sup> WRIGHT 2003: 81.

<sup>451</sup> Lásd: Ex. 34:28; Deut. 9:9; Dán. 9:3; 10:2-3; Izajás menyemenetele 2:10-11; Ábrahám apokalipszise 9:7; 12:2; 3Bár. 3:14. (HENZE 2011: 133, 151j.); 4Ezra 5:19-21.

<sup>452</sup> Vö. Jer. 32:40, ahol Jeruzsálem újjáépülésének ígérétében szerepel.

<sup>453</sup> „zsákmányul kapod életedet, bárhova mégy” (Jer. 45:5).

<sup>454</sup> Az „utolsó napok” (szírül: *ܐܘܬܝܡܢܐ ܕܢܝܚܐ*; héberül: *אחרית הימים*) kifejezés egy eszkatológikus korra történő utalás. Az e korról kapcsolatos várakozások és interpretációk jól ismertek nem csak a Második Szentély korabeli zsidó irodalomban, de a korai kereszténység eszméi között is. A korabeli zsidó eszmei irányzatok közül a qumráni közösség gondolkodásában, és annak irataiban is fontos szerepet kapott az utolsó napok eseményeiről való elmélkedés, vagy épp’ az ehhez kapcsolódó szentírás-értelmezés (ld., pl. a ’Melkicedeq Irat’ (11Q13 I. 4.), továbbá az ún. Florilegium (4Q 174 I. 19.) qumráni párhuzamait).

feleltethetőek meg (2Bár. 27). Ez az időszak előzi meg a messiási kort, amelyben majd Leviatán és Behemót teste mindenki számára étékül szolgál,<sup>455</sup> a gyümölcsök és szőlőtőkék több ezerszeres termést hoznak, gyümölcstillat árad szét és manna hullik az égből. Ekkor az igazak lelkei örvendeznek, a gonoszak lelkei szenvednek és elvesznek. Ezt a prófeciát sem látomásként nyilatkoztatja ki Isten Báruknek, hanem dialógus formájában, látomások és közvetítő angyal nélkül. Henok első könyvének egyik része, a *Képes beszédek* (37-71), amely a könyv legkésőbbi rétege és keletkezését a Kr. u. 1. századra tehetjük,<sup>456</sup> tartalmaz egy a végső ítélettel kapcsolatos látomást, amelyben a Henokot kalauzó angyal Leviatán és Behemót elpusztítását mutatja meg (1Hen. 60: 7-10).<sup>457</sup> A végső ítéletet 2 Báruk hasonló szimbólumokkal mutatja be, mint az 1Henok-ban található *Képes beszédek* kortárs látomása. A kettő közötti eltérés az azokra alkalmazott kinyilatkoztatásformákban ragadható meg: míg a Képes beszédekben Henok apokalipszis formájában és egy angyal közvetítésével kapja a kinyilatkoztatást, ezzel szemben Báruk egy párbeszédese kinyilatkoztatás formájában kapja meg a végső ítélet jövődőlését az Úrtól. Az Istennel folytatott dialógus után Báruk a népet tájékoztatja az elhangzottakról.

A látomásokhoz meglepő módon nem közvetlenül kapcsolódik a látnok-alak böjttel járó tevékenysége. Az első látomás esetében valóban nincs szó a hét napos böjtről, mert Báruk a nép előtt tartott beszédet követően a Sion-hegyre megy, s rövid lamentációja után álomba zuhan. A második látomásnál e kérdés összetettebb. A böjt szövegbeli említésének helye (43:3; 47:2) jóval megelőzi a látomás szöveghelyét (53:1-től), s az a szerző kinyilatkoztatásról vallott elképzeléséről árulkodhat. Az Úr figyelmezteti Bárukot, hogy előbb beszéljen megint a néppel arról, amit hallott, majd böjtöljön, hogy ezután ismét beszélhessenek (2Bár. 43:3). Az utasításnak megfelelően Báruk a néppel folytatott beszélgetése után Hebronba megy, ott hét napig böjtöl (47:1-2). Imádkozik és elmélkedik Isten végtelen tudásán és a világegyetem megismerhetetlenségén (48-49). Ekkor ismét szól hozzá Isten: „Halljad Báruk, ez az ige! Jegyezd fel a te Szívednek emlékezetébe!” (50:1)<sup>458</sup> és

<sup>455</sup> Rabbínikus párhuzama: Leviatán és Behemót messiási lakomán történő elfogyasztásának párhuzamos elképzelése található meg a babiloni Talmudban (j. T. Bav. bat. 74b, vö. Lev. R. 13:3; 22:10).

<sup>456</sup> GREENFIELD – STONE 1977: 55-60; CHARLESWORTH 1985: 89.

<sup>457</sup> Ennek lehetséges szentírási háttere Izajás *Végső időkről szóló jövődőlése* (24-27), amelyben szó van a hatalmaskodók és az ellenség büntetéséről (Iz. 24;25:7-12), egy messiási lakomáról (25:6), továbbá az Úr erős kardjával megöli Leviatánt (27:1). Kortárs szövegben a két lény említése a végső ítélet kapcsán: 4Ezra 6:49-52.

<sup>458</sup> *הַיְהוָה יִשְׁמַע אֶת קוֹלְךָ בְּיָמֶיךָ וְיִשְׁמַע אֶת קוֹלְךָ בְּיָמֶיךָ וְיִשְׁמַע אֶת קוֹלְךָ בְּיָמֶיךָ*

Ez általános a látnoknak adott utasítás az apokalipszisekben, ennek Dánielnél, a látomás után szereplő párhuzama: „A dolgot jól szívembe véstem” (Dán. 7:28); 4Ezrában (14:8) szereplő közvetlen párhuzama: „signa quae demonstravi et somnia quae vidisti et interpretationes quas tu audisti in corde tuo repone ea” (Lásd: GRAYSON – FISCHER – FREDE 2007).



elmélkedéseire ad a továbbiakban felelteket (50:2-51:1.). Ezután és egy rövid elmélkedést (52) követően álomba zuhan és látomásban részesül (53:1-).

Ennek alapján arra következtethetünk, hogy a kinyilatkoztatás két formája – az auditív és a vizuális – a szerző elképzelésének megfelelően összekapcsolódik. Mintha a szerző az irodalmi próféták és a látnokok gyakorlatának kinyilatkoztatás-formáit próbálná meg harmonizálni. Ilyen módon Báruk második könyvének címe, az apokalipszis, részben félreértésre adhat okot, mivel az a műben található kinyilatkoztatásformáknak csak az egyik típusa.

Az apokalipszisek már csak jellegükből fakadóan is a „múlt időt” és a „jövődőt” próbálják láthatóvá tenni. A szerző „jelenideje”, mivel ex eventu próféciáról beszélünk, a látomásokban a jövőbeli események részeként jelenik meg. A világekorszakok szimbolikus megjelenítésének – kövesse az a négy történelmi korszak (36:1-37:1), vagy a tizenkét korszak (53:1-12) struktúráját - egyetlen célja, hogy abban logikus helye legyen a szerző saját korának (és negatívan értelmezett eseményeinek), továbbá egy jövőbeli korszaknak (és pozitívnak feltételezett eseményeinek). Az utóbbi eszkatologikus korszakról mondja a szerző, hogy „egy világ, amely most láthatatlan... egy korszak, amely most rejtett” (51:8). A szerző nem abban alkot eredetit, hogy miként értelmezi az időt, hiszen Izrael történelmének periódusokra osztása általános módszer a hellénisztikus-kori zsidó szövegekben. A 2 Bárukban található látomásoknak, amelyeket a következőkben közelebbről elemzünk, azért van jelentőségük, mert ezek az egész történelem Isten által előre meghatározott rendjének korabeli szimbolikus értelmezését tartalmazzák, s ezáltal azt mutatják meg, hogy a Kr.u. 1. századbeli szerző miként látta Izrael múltjának eseményeit és azokat hogyan értékelte.<sup>459</sup> Következésképpen, a látomások szimbolikus nyelvezetüknek köszönhetően a dialógusokban szereplő kinyilatkoztatásoknál többet árulnak el a szerző történelemszemléletéről.

A két álombeli látomásnak ugyanolyan koreográfiája van Báruk második könyvében. Először Báruk álomba zuhan, majd éjjeli látomásban részesül (כַּלֵּל בְּאֵן) (36:1; vö. 52:8). A látomás megtapasztalása után pedig felébred és félelem tölti el (31:1; 53:12), így a látomás interpretációjáért könyörög (38:1-4; 55:1-22) és annak értelmezését az első látomásról közvetlenül az Úrtól, a második látomásról Remiél angyalon keresztül kapja meg (39:1-42:8; 55:3-75:8).

<sup>459</sup> HENZE 2011: 254-255., 268.

### III. 3. 2. 2. 1. Az Erdőről, szőlőtőkéről és forrásról szóló látomás: Ezékiel és Dániel újraértelmezései

A történelmi témájú apokalipszisek<sup>460</sup> közül az első az ún. *Erdőről, szőlőtőkéről és forrásról szóló látomás* (36:1-43:3). A látomás aktualizálása érdekében, és annak bevezetéseképpen, a szerző ismét a szentély pusztulására emlékeztet. Ennek visszatérően alkalmazott eszköze (vö. 5:6; 10:5) a Jeruzsálem pusztulása miatti siralmak: „*Én, Báruk, a szent helyre elmentem, leültem romjaira és így siránkoztam, mondván: „Ó, hogy szemeim forrásokká váltak és szemhéjaim könnyek kútjaivá lettek! Miként sirassam Siont és hogyan gyászoljam Jeruzsálemet!” Hisz’ azon a helyen, ahol most letörten ülök, hajdan főpapok áldoztak és ott illatos tömjénáldozatot helyeztek el. Ám most dicsőségünk porrá lett és lelkünk óhaja homokká változott.”*(35:1) Ezzel Báruk ismét a Jeruzsálemet sirató Jeremiás szerepébe kerül. Ennek hitelesebbé tételéhez egy teljesen más szöveggörnyezetben előforduló jeremiási sort értelmez újra: „*Ki adja meg, hogy a fejem vizek forrásává váljék, és a szememből könnyek patakja fakadjon?*” (Jer. 8:23a).<sup>461</sup>

Úgy tűnik, mintha a siralmak eszközei lennének a látomásos állapot elérésének. A siralmak után Báruk elalszik és a látomásban egy olyan erdőt lát, amely egy hegyekkel övezett völgyben áll. Az erdővel szemben egy szőlőtő növekszik és alatta egy forrás ered, amelynek vize akkorára duzzad, hogy elárasztja az erdőt és hullámai a helyek fölé emelkednek. Az erdőből végül egy cédrus marad, amelynek közelébe telepedik a szőlőtő és fenyegető beszédet tart a helyéről ledöntött cédrusfa ellen, aki – a beszéd szerint–úgy fog rövidesen megbűnhődni és elveszni, mint ahogyan előtte az erdő. Ezután Báruk a cédrust égni látja és a szőlőtőkét pedig növekedni, az erdő helyén pedig hervadhatatlan virágok borítják a mezőt.<sup>462</sup> Ezt követően Báruk felvilágosításért könyörög, mert - mint mondja – „*Ó Úr, ó Uram, Te mindig felvilágosítod azokat, akiket a helyes megértés által vezérelsz. Törvényed élet és bölcsességed igaz útmutatás. Tudasd velem ezért e látomás magyarázatát ( כִּי אֶתְּנֶה לְךָ אֶת־הַמִּשְׁפָּט וְאֶת־הַחֵן ). Hisz’ Te tudod, hogy lelkem mindig a Te Törvényedben ( אֶת־חֻמְּוֹתֶיךָ ) járt és mivel az első naptól fogva nem fordultam el bölcsességedtől ( אֶת־חֻמְּוֹתֶיךָ )”* (38:1-4). Báruk könyörgésben megfogalmazott mondanivalója a bölcsességi irodalom, főként a Példabeszédek és a Qohelet gondolatait fogalmazzák meg.<sup>463</sup> A szerző ilyen tanítása és útmutatása szintén fontos része az

<sup>460</sup> Klijn tévesen három látomásról beszél, ugyanis ide sorolja a Bár. 27:1–15-ben található, és az elbeszélésben valójában hallás útján bekövetkező kinyilatkoztatást is (HENZE 2011: 258).

<sup>461</sup> HENZE 2011: 257.

<sup>462</sup> 2Bár. 36-37.

<sup>463</sup> 2 Báruk bölcsességi háttéréhez lásd: HENZE 2008a: 28-43.

által a közvetíteni kívánt kinyilatkoztatásnak. Ezt nem csak az ilyen személyes hangvételi könyörgések tartalmazzák, hanem a szerző felveszi a bölcsesség e formáját arra a listára, amely a majd második látomásban az Úr által kezdettől fogva kinyilatkoztatott legfontosabb ismereteket tartalmazza (2Bár. 59:79).

A könyörgés és bölcsességi elmélkedés után, a látomás magyarázata közvetlenül Istentől érkezik, angelus interpres nincs jelen, s ezzel a szerző ismét Jeremiás és Ezékiel profetikus oeuvre-jét idézi meg. Ebben eltér a kortárs Ezra negyedik könyvének eszmevilágától, ahol a magyarázó angyal gyakoribb szerepet kap. Az értelmezésben – amely helyenként inkonzisztens - az erdő és a hegyek a négy világbirodalmat jelképezik, amelyek egymás után pusztulnak el, míg a negyedik birodalom hatalomra nem jut, amely a „Libanon cédrusainál” jobban felmagasztalja magát. Eközben, az értelmezés szerint, a Messiási kor is elkezd megnyilvánulni. A negyedik birodalmat, azaz a cédrust életben hagyják, de aztán megkötozik, felviszik a Sion-hegyre és a Messiás (ami a szőlőtővel azonos) előbb ítéletet tart felette, majd megöli. A Messiás uralma pedig örökké tart.<sup>464</sup>

A látomás magyarázata a modern olvasó számára további magyarázatra szorul. Ha a látomásban szereplő szimbólumokat nézzük, akkor – a narratív részhez hasonlóan – azok mögött szentírási és nem-szentírási háttér egyaránt feltételezhető. Ebben először 2 Bárúk különösen finoman cizellált és utalásokkal átszótt szövegének legfontosabb szentírási szárait próbáljuk meg felfejteni. A szöveg eddigi vizsgálatából kiderült, hogy a szerző számos esetben támaszkodik a korábbi prófétákra mind Bárúk alakjának megformálásában, mind Bárúk profetikus üzenetének megfogalmazásakor. Ez a szentírási próféciaik teljesen új értelmezését jelenti, olyan módon, hogy azok „eredeti” szerzőiktől és „saját” koruktól elszakadnak. Az újraértelmezett szentírási próféciaik között a szerzőt érdeklő egy-egy fontos téma teremti meg a kapcsolatot. Ezek között kiemelt szerepe van Jeruzsálem pusztulásának, a szentélynek és a birodalmak megbüntetéséről, valamint a messiási korról szóló próféciaiknak. 2 Bárúk narratív és költői részei mögött az e témákhoz szorosabb, vagy tágabb értelemben kapcsolódó prófétai verseket érdemes keresni. Ez a szöveg korábbi részeire is igaz: például 2 Bárúk szerzőjét a próféta Jeruzsálem pusztulásával kapcsolatos látomása (Ez. 8:2-10:18) ihlette meg a bevezető fejezetek megírásában (2Bár. 6:2-7:2), ahogy arra korábban rámutattam.

Ezékiel próféta látomásainak egyértelmű hatása mutatható ki Bárúk *Erdőről, szőlőtőkéről és forrásról szóló látomásában* is. Ezékiel a cédrus szimbólumával érzékelteti

---

<sup>464</sup> 2Bár. 38-39.

Egyiptom hatalmát és bukását, amely a vizek mellett hatalmasra nőtt, de végül gőgje miatt idegen hatalmak kivágták.<sup>465</sup> Ezt a szimbólumot használja 2 Báruk a látomásban a Második Szentélyt elpusztító Róma bemutatásához (2Bár. 36:1-5). A szőlőtöke Ezékiel egyik rejtvényes hasonlatában jelenik meg (17:1-10).<sup>466</sup> Miután a nagyszárnyú sas (Nabukadneccár) letöri Libanon cédrusának legerősebb ágát (Jehojákin, aki Jekonjá) és elviszi magával a kereskedők országába (Babilon), a cédrus másik hajtását egy jó földbe és bőséges víz mellé ültetik, de abból olyan szőlőtő fejlődik (Cidkijáhu), amely kiszárad. Az Úr a feladvány végén „elárulja”, hogy az a hajtást, amit ő vesz a cédrus tetejéről és ültet el Izrael magas hegyén (Sion) az valóban pompás cédrussá fog fejlődni (Messiási kor uralkodója).<sup>467</sup> E prófécia fordított alkalmazása (cédrus és szőlőtő felcserélése) és újraértelmezése történik meg Báruk látomásában, amikor a messiási kor eseményeit a cédrussal szemben megerősödő szőlőtő szimbólumával fejezik ki. Ez a szimbólum és annak felcserélése különösen fontos lehet, mert a szőlőtő messiási jelképének vannak keresztény, újszövetségi párhuzamai.<sup>468</sup> Ez a látomás különösen érdekessé tehetette a korai zsidó szöveget a korai keresztény fordítók és másolók számára. Talán az ilyen és hasonló részeknek köszönhető, hogy a kora-keresztények továbbhagyományozták a művet. A szőlőtő alatt eredő és növekvő forrás előképe, amely a messiási kor megnyilvánulásának jele 2 Bárukban, a Szentély alól fakadó forrás Ezékielnél szereplő látomására vezethető vissza (Ez. 47).<sup>469</sup> Ez utóbbi is azt igazolja, hogy Báruk második könyvének szerzője több esetben és közvetlenül támaszkodott Ezékiel szentírási látomásaira.

A Második Szentély korabeli Dániel-irodalom a látomások szimbólumainak további gazdag tárházát jelenti. A fa a hatalom jelképe az ókori keleti eszmevilágban, ennek előbb említett példája az Ezékiel 31-ben szereplő leírás, további fontos szentírási megnyilvánulását Dániel könyvében találjuk. Itt Nabukadneccár álmában a Babiloni birodalmat szimbolizáló fát vágják ki (Dán. 4:10-11,20). 2 Báruk látomásának közvetlenebb forrásaként azonosíthatjuk Dániel *Négy vadállatról szóló vízióját* (Dán. 7, vö. Dán. 2).<sup>470</sup> Ebben a látomásban a negyedik

<sup>465</sup> „Lám, Libanon cédrusához vagy hasonló, amely szép ágazatú, dús lombozatú, magas növésű, a koronája a felhőkig ér. Vizek növelték naggyá, az árvíz tette magassá. A folyók elárasztották a vidéket, ahova ültették, a patakok eljutottak a vidék minden fájához. Ezért magasabbra nőtt a környék minden fájánál... Az idegenek – a népek között a leghatalmasabbak – kivágták és ledöntötték.” (Ez. 31:3-5,12), vö. NIR 2003: 167.

<sup>466</sup> Vö. Ez. 19:10; vö. Iz. 5:1-7.

<sup>467</sup> Ez. 17:22-24.

<sup>468</sup> Márk 12:1-9; vö. Máté 21:33-46; Lukács 20:9-19.

<sup>469</sup> HENZE 2011: 261.

<sup>470</sup> NIR 2003: 171; HENZE 2011: 264.

vadállat a hellénisztikus királyságokat szimbolizálja (7:23), akik közül az utolsó felett „*ítéletet tartanak, megszűnik uralma és széttiporják, úgy hogy végleg megsemmisül*” (7:26).

Dániel könyvének fiatalabb, de 2 Bárukat időben mindenképpen megelőzi, a *Négy királyságról szóló jövendölés* (4Q552-553).<sup>471</sup> A Qumránban felfedezett töredékes arámi nyelvű apokalipszisben a két szimbólumot együtt alkalmazzák. Az abban szereplő négy fa négy birodalmat szimbolizál, amelyek közül Perzsia és Babilon nevét említik, a negyedik neve a töredéken nem maradt fenn, de jellemzése szerint magasabb a többinél. Ahogy Collins és Flint is megjegyzi, a negyedik fát minden valószínűség szerint a szerző korának világbirodalmával, azaz Rómával lehet azonosítani.<sup>472</sup> A birodalmak fákkal való szimbolizálásához egy további héberül fennmaradt qumráni töredéket említhetünk (4Q458-as kézirat),<sup>473</sup> amelynek a tartalma alapján azt a címet adhatnánk, hogy *Látomás a gonosz fáról*.<sup>474</sup> A nagyon töredékes eszkatologikus témájú szövegben „a gonoszság fájának” angyal által történő megbüntetéséről és elpusztításáról olvashatunk (1:9). A szöveg másik töredékében a királyság olajával felkent messiási alak is feltűnik (2:2). A Dániel könyvében található *Négy birodalomról szóló látomása* a 2 Báruk 36-39 háttérében feltételezhető szentírási háttér, az említett qumráni töredékekben található apokaliptikus szimbólumok pedig a nem-szentírási Dániel-irodalom egy-egy illusztris példáját jelentik.

A Báruk második könyvében a látomásban szereplő cédrusfa, amely a látomás magyarázata szerint a negyedik birodalom, Rómát jelképezi. Ezt a feltételezést erősíti meg, hogy Josephus a Dániel könyvében szereplő negyedik birodalmat - annak korábbi hellénisztikus értelmezése helyett - Rómával azonosítja.<sup>475</sup>

Hasonló értelmezést találunk Ezra negyedik könyvében (4Ezra 11:37-45). 2 Báruk és 4 Ezra egészen szoros műfaji, tartalmi és stílári párhuzamokkal rendelkeznek, mivel a két művet közvetlenül a Második Szentély pusztulása után és az események hatása alatt írták.<sup>476</sup> Mindkettő műben fontos kinyilatkoztatás-forma az apokalipszis. 2 Bárukban nagy szerepet játszanak a narratív részek és az auditív, közvetítő angyal nélkül történő kinyilatkoztatások, amelyekben a szerző szentírási próféták (Izajás, Jeremiás, Ezékiel) hangján szólaltatja meg Bárukat. Ezzel szemben Ezra negyedik könyvét inkább az apokalipszis és annak szimbolikus nyelvezte uralja. Évszázados és máig lezáratlan tudományos vita folyik arról, hogy a két

<sup>471</sup> Kiadásához lásd: PUECH 2008; magyar fordítását lásd: FRÖHLICH 2000: 241-242.

<sup>472</sup> COLLINS 1997: 415-417; FLINT 1997: 363.; NIR 2003: 173, 26.lj.

<sup>473</sup> LARSON, DJD 36, 353.

<sup>474</sup> Az elnevezés tölem származik, a DJD XXXVI. kötetében a töredék elnevezése: 4QNarartive A.

<sup>475</sup> Josephus: Ant. Jud. 10.276. Lásd: NIR 2003: 173.

<sup>476</sup> HENZE 2011: 149.

szöveg miként függ egymástól, közülük vajon 4 Ezra, vagy 2 Báruk a korábbi?<sup>477</sup> Egymáshoz való viszonyuk meghatározását Michael E. Stone, 4 Ezra egyik legjelentősebb ma élő kutatója is problematikusnak tartja.<sup>478</sup> A dolgozatban nem szükséges e problémakör ismertetése, mivel számunkra az szempont a fontos, hogy a két szöveg keletkezési ideje közel azonos és a bennük párhuzamos eszmék és látomások találhatók.<sup>479</sup> 2 Báruk és 4 Ezra mai értelmezésekor a két szöveg egyenrangú forrásként egészítheti ki egymást. Ennek ellenére ebből még nem vonhatunk le olyan következtetést, hogy a két mű egyetlen közös forrásra lenne visszavezethető.

*Az Erdőről szóló látomás* közeli szimbolikus párhuzamait találjuk meg a kortárs Ezra negyedik könyvében. Itt paralel módon megjelenik az erdő-szimbólum, amelyet majd tűz emészt el és a tenger-szimbólum, amelynek végső gátja a homok (4:13-19). Miután Ezra hét napig böjtöl és lamentál - ahogyan ezt Báruk teszi- Izrael népének és Sion városának kiválasztottságáról kezd ihletett bölcsességeket mondani (5:20-30). Ennek fontos szimbólumai: az erdő fái közül kiválasztott szőlőtő, a virágok közül kiválasztott lilium, a tenger mélységeitől megkülönböztetett folyó és a nyájból kiválasztott juh. Az Ezra bölcselkedéseiben szereplő szimbólumok nagyrészt megtalálhatóak Báruk előbb vizsgált látomásában is (lásd fent: 2Bár. 36:1-43).

Báruk említett látomásának megértéséhez még közelebb visz minket *Ezra látomása a sasról* (4Ezra 11:1-12:7). Ezra álmában egy tengerből kiemelkedő sas lát, amelynek tizenkét tollas szárnya és három feje van, s szárnyait az egész föld fölött kiterjeszti, hogy a világ felett uralkodjon. A sassal kapcsolatos látomást ez után hosszasan ecsetelik, hogy a szemben lévő szárnyrészek sorban egymás fölött uralkodnak, s uralmuk végeztével eltűnnek. Előbb három fej és még hat kicsi szárny marad a sason, később három fej és két kis szárny. A fejek egy nagyobb fejjé egyesülnek, amely az egész világot uralja. Ekkor egy hangot hall Ezra, amely a további látomásra hívja fel a figyelmet: egy üvöltő oroszlán emelkedik ki az erdőből, majd a

<sup>477</sup> Ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy Ezra *Sasról szóló látomásában*, amely a végső ítélet előttre vonatkozik, a sas három feje nem más, mint Vespasianus és két fia, Titus és Domitianus uralmának kódolt szimbóluma, akkor a mű Domitianus uralkodása idején készült (Kr.u. 81-96). 4 Ezrát eredetileg héberül írhatták, annak időközben elveszett görög fordítása alapján készült a latin, a szír, örmény, grúz, etióp, és arab fordítás. A latinból és szírből készült további fordítások is ismertek (STONE 1990: 9-11). Legkorábbi Kr.u. 6. századi szír kézírata: a Codex Ambrosianus Syrusban (7aI, MS B.21) található (ff. 267v-276r), amely 2 Báruk egyetlen és legkorábbi kéziratát tartalmazza és egyben a legkorábbi teljes Pesitta-kézirat. 4Ezra latin fordításának legfontosabb kéziratái: Codex Sangermanensis (Kr. u. 822); Codex Ambianensis (Kr. u. 9. sz.); Codex Complutensis (Kr. u. 9-10. sz.).

<sup>478</sup> STONE 1990: 39-40.

<sup>479</sup> Klaus Berger a „szinoptikus” fogalmát a 4Ezra és 2 Báruk viszonyára alkalmazza, amely fogalom elsősorban a három evangéliummal összefüggésben használatos, (lásd: BERGER 1992). Berger helyesen felhívja figyelmünket arra, hogy különbséget kell tenni a művek keletkezési korának problémája és aközött, hogy melyik szöveg használta a másikat forrásként. (Lásd: BERGER 1-3., i.m. HENZE 2011: 149.).

Magasságos emberi hangon kérdőre vonja a sast, hogy vajon nem ő-e az utolsó a négy vadállat közül, akiket azért emelt uralomra, hogy az idők beteljesedjenek?<sup>480</sup> Majd az Úr azzal zárja beszédét, hogy a sas igazságtalan uralma végéhez közeledik és elnyeri méltó büntetését. Miközben e szavak elhangzanak, Ezra azt látja, hogy a sas feje eltűnik, és két szárny fölemelkedik, de uralmuk csak rövid ideig tart és hamar eltűnnek. A látomás azzal zárul, hogy Ezra a sas testét égni látja.

Összefoglalva, 4Ezra *Sasról szóló látomása*, főként annak második része (4Ezra 11:37-12:3), könnyen párhuzamba állítható 2 Báruk *Erdőről, szőlőtőkéről és forrásról szóló látomásával* (36:1-43:3).<sup>481</sup> Báruk látomásában a cédrus szimbolizálja a negyedik birodalmat, amely Rómával azonosítható, Ezra látomásában a negyedik birodalom jelképe a sas. A sas szimbóluma eredetileg Babilont jelenti az Ezékiel 17-ben, de 4Ezrában már Rómát értik alatta.<sup>482</sup> A „négy birodalom” eszméje és annak szentírási állatszimbolikája Dániel *Négy vadállatról szóló látomására* vezethető vissza (Dán. 7). Ezra látomásában ugyan nem fedezhető fel mind a négy vadállat szimbolikája (és 2Bárukban sem), mégis a sasra vonatkozó végítéletkor adott magyarázatából kiderül, hogy ő a negyedik dánieli élőlény: „*A sas, amelyet a tengerből láttál kiemelkedni a negyedik királyság, amely megjelent a te bátyádnak, Dánielnek. Ám az nem úgy lett megmagyarázva neki, ahogyan én most elmagyarázom, vagy már megmagyaráztam számodra.*”<sup>483</sup> A többi birodalom-szimbólumokat nehezebb azonosítani a két szövegben. Ennek az az oka, hogy a Második Szentély pusztulása utáni szerzők a messianisztikus korszakot megelőző hatalomra és az eszkatologikus korszak végső ítéletére koncentrálnak. Náluk a négyes felosztás nem társul a dánieli évhetek szerinti időszemlélettel (Dán. 9), amelynek változatos formáit megtaláljuk a hellénisztikus-kor szövegeiben. 2Bárukban és 4Ezrában a többi birodalomra alkalmazott szimbólumok, a hegyek és erdők megszemélyesíthetetlenek. A végső ítélet során a messiást, vagy a messiási uralkodót 4 Ezrában az oroszlán szimbolizálja, 2 Bárukban a szőlőtő jelképezi. A végső büntetés eszköze mindkét

<sup>480</sup> 37 et vidi, et ecce sicut leo suscitatus de silva mugiens, et audivi quomodo emisit vocem hominis ad aquilam et dixit dicens: 38 audi tu, et loquar ad te, et dicit Altissimus tibi: 39 nonne tu es, quae superasti de quattuor animalibus quae feceram regnare saeculi mei, et ut per eos veniret finis temporum meorum? (4Ezra 11:37-39); lásd: GRYSO – FISCHER – FREDE 2007.

<sup>481</sup> HARNISCH 1969: 257-259.

<sup>482</sup> Erre a fejezetre támaszkodik a szőlőtővel kapcsolatos hasonlatában 2 Báruk az első látomásban, ahogy azt e fejezetben korábban bemutatottuk.

<sup>483</sup> A szerző saját fordítása. „Et dixit ad me: 10 haec est interpretatio visionis huius quam vidisti: 11 aquilam quam vidisti ascendentem de mari, hoc est regnum quartum, quod visum est in visu Danihelo fratri tuo, 12 sed non est illi interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretavi. (12:9b-12); lásd: GRYSO – FISCHER – FREDE 2007.

látomásban a tűz (ennek közvetlen forrása lehet: Dán. 7:11), amely a Második Szentély korának eszkatologikus szövegeiben gyakran használt motívum.

### III. 3. 2. 2. 2. Látomás a sötét és fényes vizekről: korszakok és kinyilatkoztatott ismeretek

A második és egyben utolsó látomás (53, 55-76) a történelem sötét és fényes vizekkel szimbolizált korszakairól szól. Annak szövegen belüli helyével kapcsolatban többféle lehetőség kínálkozhat arra, hogy milyen nagyobb egység részeként értelmezzük. Az egyik javaslat szerint az egy önálló egységet képez (53-76 fejezetek).<sup>484</sup> Ezen belül további három részt különíthetünk el: a látomás a felhőről, a sötét és fényes vizekről (53. fejezet), egy Urat dicsőítő ima (54. fejezet) és a látomás magyarázata (55-76). Az apokalipszis egy másik nagyobb szövegrészben is elhelyezhető, amelyet Isten Bárukknak szóló üzenete vezet be arról, hogy rövidesen távoznia kell e világból (2Bár. 43:2; vö. 76:2). Az ezt követő fejezetek, amely Báruk második, Izraelhez intézett beszédét tartalmazza (44–46), a mű közepeként és fordulópontjaként értelmezhető.<sup>485</sup> Báruk ettől kezdve készíti fel a népet a földi világból való távozására. A beszédben szereplő gondolatok megismétlődnek a mű végén lévő levélben.<sup>486</sup> A beszéd és levél között található szimbolikus látomás a távozásra történő felkészülés és felkészítés része.

A harmadik és egyben leglogikusabb megoldást jelenti a látomás művön belüli helyével kapcsolatban, ha a látomás helyszínére koncentrálunk.<sup>487</sup> Báruk Hebronba megy az Úr utasítására, ahol hét napig böjtöl (47:1-2), majd hosszú könyörgés és Istennel folytatott párbeszéd (48-52) után álomba zuhan és látomásban részesül. Ha tehát a látomás-rész kezdőpontjaként a Hebronba érkezést és az ottani böjtöt tekintjük, akkor azt is beláthatjuk, hogy a 2. Bárukban szereplő látomásoknak fontos része a megelőző ima és elmélkedés. Az imákban és a monologikus részekben megnyilvánuló stílus egyrészt Jeremiás siralmainak megidézésére szolgál, másrészt Jób bölcsességi tanításait közvetíti.<sup>488</sup> Ezek biztosítják a művön belüli részek dinamikáját és adják meg a mű személyes hangvételt. Mondanivalójuk az, hogy Isten szándéka és a természeti jelenségek működése kifürkészhetetlen. A másik

<sup>484</sup> Henze szerint az 53-76. fejezetig terjedő rész egy apokalipszis (lásd: HENZE 2011: 266.).

<sup>485</sup> WHITTERS 2003: 44.

<sup>486</sup> WHITTERS 2003: 45.

<sup>487</sup> A műben szereplő helyszínek szimbolikus szerepére és arra, hogy az egész mű felépítését meghatározzák Lied mutat rá, lásd: LIED 2008.

<sup>488</sup> Vö. Jób 28 és 38; lásd: STONE 1976: 420; HENZE 2011: 271.



Hebronhoz kapcsolódó fontos következtetés, hogy e színhelyhez Ábrahám alakja köthető, akinek kulcsszerepe van a szerző „történelemszemléletében”. Most pedig lássuk, hogy mitől egyedi Báruk hebroni látomása (53:1):

„És látomást láttam. És íme, egy felhő szállt fel egy nagyon nagy tengerből.<sup>489</sup> És (ahogy) néztem azt, íme, telve volt fényes és sötét vizekkel, és sok egyéb szín volt még azokban a vizekben. És egy nagy villámláshoz hasonlatos dolog látszott a tetején.”<sup>490</sup>

Báruk a továbbiakban az vizionálja, hogy a felhő gyorsan befedi az egész földet, majd a benne lévő vizek folyini kezdenek lefelé: először a sötét vizek, majd a fényes vizek, egymást felváltva összesen tizenkétszer. A sötét víz mennyisége mindig több, s az utolsó víz a legsötétebb. Abban tűz keveredik a vízzel és a földre szállva pusztítást okoz. Erre a sötét vizet megragadja, és a földre veti a villámlás, amely ezután beragyogja az egész földet, s gyógyulást hoz az elpusztítottaknak. Ettől kezdve ő uralkodik az egész föld felett. Tizenkét folyó ered a tengerből, akik alávetik magukat hatalmának. A látomás végén Báruk a félelemtől megriadva felébred.

A látomás magyarázatát Báruk még mindig Hebronban, egy fa alatt ülve kapja meg, miután egy rövid imát elmond. A művön belül csak e látomás során tűnik fel az angelus interperes, „Remiél<sup>491</sup> az angyal, aki az igaz látomások fölött uralkodik” ( *אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ יְרֵמְיָהוּ הַנָּבוֹן*). Annak ellenére, hogy Remiél angyal összesen csak két alkalommal szerepel 2 Bárukban (50:3; 63:6), mégis az apokalipszisben történt kinyilatkoztatás autentikus közvetítője és tekintélyének egyik forrása. Abban, hogy a szerzőnek miért pont Remiélre esett a választása, egyrészt a látomás magyarázata, másrészt az angyal külső forrásokban való további előfordulása adhat támpontot. Ezra negyedik könyvében (4Ezra 4: 36) Hieremihel<sup>492</sup> angyal váratlanul bukkan fel. Ezra a műben végig Uriéltől kapja a kinyilatkoztatást, de egy helyen, amikor az igazakra váró végső jutalom idejéről kérdez, Hieremihel-től kap választ. Az angyal feladata mindkét műben egyértelműen az eszchatologikus és messianisztikus korról

<sup>489</sup> Vö. Dán. 7:4, ahol Dániel látomásában a négy vadállat a tengerből emelkedik ki.

<sup>490</sup> *וַיֵּרָא אֶת־הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ יְרֵמְיָהוּ הַנָּבוֹן וְהַשָּׁמַיִם מְלֵאִם כְּנֹסֵף וְהָאָרֶץ מְלֵאִם מַיִם וְהַיָּם מְלֵאִם מַיִם וְהַיָּם מְלֵאִם מַיִם וְהַיָּם מְלֵאִם מַיִם*

<sup>491</sup> Remiél beszédes nevének vokalizálása azért nehéz, mert a szír kéziratban nem szerepel magánhangzó jelölés, így biztosan a név második tagjáról a mater lectionis alapján mondhatunk: abban a héber אֵל (Isten) név található meg. Előtagja a héber רָם (felemel), vagy רָחַם (kedvel) igére vezethető vissza. Legvalószínűbb kiejtése a Remiél, de lehetséges a Rámiél, vagy Rámáél is. A Remiél alakot valószínűsíti Bogaert, aki az angyal nevének etimológiai hátterével részletesen foglalkozik ('L'ange Remiel', lásd: BOGAERT 1969: 428-438).

<sup>492</sup> Remiél, vagy Jeremiél latin névváltozatáról van szó. A latin alak (máshol Remihel) feltehetően Jeremiás nevének görög változatára (Ιερεμηνλ) vezethető vissza (LXX Jer. 43), lásd BOGAERT 1969: 429.

kapcsolatos kinyilatkoztatás és magyarázat közvetítése. 2 Bárukban Remiél magyarázata hosszú és aprólékos, míg 4 Ezrában inkább az angyalalak feltűnése és jelenléte a fontos.<sup>493</sup>

Remiél felfedi Bárukban, hogy a látomásában megjelent felhő tulajdonképpen nem más, mint a világ időtartamának hossza (מלוא מאור).<sup>494</sup> Az angyal magyarázata választ jelent Báruk egész művet végigkísérő kérdéseire. Báruk Istennek feltett kérdéseiben az idő beteljesedéséről, és a messianisztikus korszak pontos ideje felől érdeklődik. Ennek megfogalmazásához a szerző számos kifejezést magába foglaló gazdag nyelvezetet használ.<sup>495</sup> Ezek a mű szerzőjének és eszmei körének eszkatologikus várakozásairól árulkodnak, továbbá irodalmi eszközként szolgálnak az utolsó látomásban szereplő kinyilatkoztatás előkészítésére. A felhő által szimbolizált „világtörténelem” hosszát a 12 korszak és az azt követő események jelképezik. A magyarázatban a tizenkét „történelmi” korszakot minden esetben azok negatív, vagy pozitív szereplőivel, vagy ilyen eseményeivel jellemzik. A történelmi tablón szereplő bibliai alakok és korszakok kiválasztásának és értékelésének alapvető szempontja a Törvény betartása, vagy be nem tartása.<sup>496</sup> A törvényszegés (sötét vizek) és a törvénykövetés (fényes vizek) egymást váltó alakjai és korszakai következők: Ádám (1.), Ábrahám (2.), az egyiptomi fogság bűnei (3.), Mózes és Józsué (4.), az amoriták és bírák kora (5.), Dávid és Salamon (6.), Jeroboám (7.), Hizkija (8.). Manasszé (9.), Jósija (10.), az első szentély pusztulása és azt megelőző bűnök (11.), Második Szentély kora (12.), Második Szentély pusztulása + a messiási kort megelőző csapások kora (13.), a messiási kor (14.). Ha összeszámoljuk a korszakokat, akkor a tizenkettő helyett tizennégyet kapunk. A korszakok tizenkettes számának a Bárukban szóló kinyilatkoztatásban szimbolikus jelentősége van (vö. Izrael tizenkét törzse). A korszakok számbeli eltérésének az az oka, hogy a szerző két idősíkon beszél el a kinyilatkoztatást: Báruk korának narratívája szerint, illetve a szerző Kr.u. 70 utáni korának megfelelően. Emiatt a kinyilatkoztatott korszakok listáján két „jelenkor” szerepel. Az egyik a 11. sötét vizek korszaka a korszakok sorrendjében, amely után a Második Szentély korának 12. fényes időszaka következik. A másik „jelenkor” a szerző valódi kora, amelyet a 12. korszak után, egy még sötétebb időszak szimbolizál, ez a Második

<sup>493</sup> Remiél angyal a hét arkangyal egyike Henok első könyvében, egész pontosan a *Virrasztók könyvének* későbbre datálható részében található meg (1Hen. 20:8) annak görög kéziratában, lásd: BOGAERT 1969: 432.

<sup>494</sup> Lásd: 2Bár. 56:3.

<sup>495</sup> Ezek kifejezései: „az utolsó idők” (6:8; 76:5;78:5); „a napok vége” (10:3; 25:1); „az idő/idők beteljesedése” (13:3; 19:5; 21:8; 27:5; 29:8; 30:3; 59:4); „addig az ideig”, vagy „abban az időben” (13:7; 14:14; 19:1; 24:2; 25:1; 27:1, 14; 28:2; 29:2, 4, 8; 30:2; 32:1; 41:1; 48: 33, 36; 51:16; 57:2; 59:2, 3; 61:1, 3; 62:3; 63:8; 66:5; 68:5; 71:1; 74:2); lásd: HENZE 2011: 285-293, főként 286-288.

<sup>496</sup> Matthias Henze a 2 Bárukban található bölcsességi költemények és a népnek szóló beszédek elemzésével ugyanerre a következtetésre jut, lásd: HENZE 2008b: 201-215.

Szentély Kr.u. 70-es pusztulásának időszaka. Ezt a szöveg nem nevezi 13. korszaknak, mert ez ellentmondana a narratíva szerinti időszakléletnek. Ezt a kort Remiél egy végső ítélet előtti borzalmas és szintén sötét vizekkel jellemzett korszakként jellemez. Végül, Báruk az utolsó ítéletet és jutalmat elhozó legfényesebb vizekkel jellemzett korról és a Messiás eljövételéről kap kinyilatkoztatást (14. kor). A 13. korszak magyarázatának elején a kinyilatkoztatás és interpretáció csúcspontjára így hívja fel Remiél Báruk figyelmét, azaz a szerző az olvasóét: „Halljad most a magyarázatot az utolsó sötét vizekről, amelyek ezek után a sötét vizek után következnek: ez az isteni szó.” (70:1).<sup>497</sup> Szintén a kinyilatkoztatásra való figyelemösszpontosítás apokalipszisre jellemző eszköze - az „ez az ige” (אֵלֶּה הַמִּשְׁפָּט, מִן הַמִּשְׁפָּט ) - található meg a szerző a messiási korszakra vonatkozó magyarázata elején. A szerző ezen kívül a Báruk jelenkorát követő, 12. fényes korszak magyarázata elején alkalmazza ezt a bevezető formulát. Ezzel világossá teszi, hogy a két idősíkon kinyilatkoztatott isteni ige ugyanarra a messiási korra vonatkozik.

Az első sötét korszak a teremtés eseménye után kezdődik és *Ádámhoz* köthető, az első ember *bűne* miatt (56. fejezet). *Ábrahám* fényes kora az *iratlan törvény ideje*, amikor a törvények szellemében cselednek és először ismerik meg az eljövendő ítélet ígérését (57:1-3). Habár csak pár sor foglalkozik Ábrahámmal, mégis a szerző történelemszemléletében és kinyilatkoztatás-eszméjében ennek a bibliai alaknak fontos szerepe van. 2 Báruk Ábrahámnak és generációjának tulajdonítja a történelem első pozitív korszakát és innen számítja a messianisztikus kor ismeretének létezését. Ennek háttérében a mű elején szereplő részlet állhat, miszerint Isten Ábrahámnak „éjszaka, az áldozati részek bemutatása közti időben” mutatja meg az égi szentély formáját. Ennek a Gen. 15:17-re visszavezethető elképzelésnek a 4 Ezrában szereplő értelmezése szerint Isten titkos éjjeli látomásban Ábrahámnak az idők végeztének ismeretét nyilatkoztatta ki (4Ezra 3:14, vö. Ábrahám apokalipszise 9:5). 2 Báruk tehát nem említi, de magától értetődőnek veszi, hogy Ábrahám egy ilyen kinyilatkoztatásban is részesült. A szerző az eszme további szimbolikus kifejezésére Báruk látomásának helyszínéül Hebront választja, amely Ábrahám és családja temetkezési helye a szentírási hagyományban.<sup>498</sup>

Mózes és Józsué fényes korszakának magyarázata további fontos részleteket tartalmaz a szerző kinyilatkoztatással kapcsolatos elképzeléseiről. A korszakot úgy jellemzi a szerző, hogy „*abban az időben az örök Törvény lámpása ragyogott azokra, akik sötétségben ültek*”

<sup>497</sup> אֵלֶּה הַמִּשְׁפָּט, מִן הַמִּשְׁפָּט. אֵלֶּה הַמִּשְׁפָּט, מִן הַמִּשְׁפָּט.

<sup>498</sup> Lásd: Gen. 25:9–10; Hebron még Sára temetkezési helye (Gen. 23) és Izsáké (Gen. 35:27–29).

(59:2). A szerző felfogásában a *Tóra-adás* aktusához a kinyilatkoztatás apokaliptikus formája is hozzátartozik. Remiél angyal e korra vonatkozó magyarázatában ugyanis tudatja Bárukkal, hogy a Tóra kinyilatkoztatáskor az Úr Mózeset magához emelte, s látomásban megmutatott számára sok mindent (59:4). Ezután egy olyan „lista” következik a szövegben, amely a Mózesnek és Báruknak kinyilatkoztatott ismereteket sorolja fel. A lista elején szereplő három kinyilatkoztatott ismeret – a Törvény szabályai, az idő beteljesedése és a szentély formája – felsorolásakor Remiél megjegyzi Báruknak, hogy azok neki is meg lettek mutatva (59:4). Majd így folytatja, „Ezután megmutatta még neki (Mózesnek)...” (59:5). A Mózesnek kinyilatkoztatott dolgok listája a korabeli „égi titkokat”, főként asztronómiai, meteorológiai és égi lényekkel kapcsolatos jelenségeket sorol fel (2Bár. 59:5-11). Ezek a következők: „a tűz mértékeit”, „a mélységek nagyságát”, „a szelek magasságát”, „az esőcseppek számát”, „a bölcsesség eredetét”,<sup>499</sup> „a megértés gazdagságát”, „a tudás forrását”, „a levegő magasságát”, „a Paradicsom nagyságát”, „a korszakok beteljesedését”, „az ítélet napjának kezdetét”, „az áldozatok számát”, „a Gyehenna bejáratát”, „a bosszú őrhelyét”, „a hit lakhelyét”, „a remény vidékét”, „a megszámlálhatatlan angyalok sokaságát”, „a villámok ragyogását”, „a mennydörgések hangját”, „angyalok vezetőit”, „a fény kincseskamráit”.

Michael E. Stone kimutatta, hogy a lista közeli párhuzamai találhatóak meg bővebb formában Henok első könyvében (41: 1-7; 60:14-22), továbbá kivonatos formában a 2 Bárúk általunk idézett részében és Henok második könyvében is (23:1). Az égi ismeretek felsorolása szerepel a 2 Bárúkhöz eszmeileg közelebb álló LAB-ban (19:10), amely a Mózes halála előtt kapott kinyilatkoztatás része. A 2 Bárúkhöz még közelebb álló 4 Ezrában szintén megtaláljuk a kibővített apokaliptikus listát (4:5-37). Itt ezek nem Ezrának kinyilatkoztatott ismeretek, hanem Ezra kérdéseiben jelennek meg, amelyek egyrészt az univerzum megismerhetetlenségének és Isten végtelen tudásának érzékeltetésre szolgálnak (Ki képes az Úron kívül ismerni?), másrészt arra, hogy az Ezra által fontosnak tartott ismeret kontrasztjaként jelenjenek meg. Ezrát nem ezek a kérdések foglalkoztatják a szövegben, hanem „aktuális” problémák: miként következhetett be a szentély pusztulása és Izrael idegenek általi megalázása és mi lesz az Istennel kötött szövetséggel (4:23-24)?

Ahogy Stone-tól megtudjuk, ezek a apokaliptikus listák általában a kinyilatkoztatás csúcspontjánál, vagy annak fontos részeiben találhatóak meg, s ahhoz a látnoknak szóló valódi

<sup>499</sup> Lehetséges, hogy ez is a Báruknak kinyilatkoztatott tudások egyike, mert a bölcsesség és Törvény együttes tanítása központi motívumként szerepel Báruk népnek tartott beszédeiben. Ez a „bölcsesség” az írónoki/bölcsességi irodalmi jelentést hordozza (Qohelet és Ben Szíra). Érdekes kérdés, hogy a bölcsesség égi titkok között felsorolt típusa hogyan viszonyul az írónoki bölcsességhez.

kinyilatkoztatás fontos közlése társul. A szerzők e listára úgy tekinthettek, mint az apokalipszisek fontos formai kellékére.<sup>500</sup> A mű tartalmának ismeretében, és Stone ezen állításaiból kiindulva megállapíthatjuk, hogy a 2 Báruk 59:5-11-ben szereplő lista egy betoldott rész és az apokalipszisben Báruknak kinyilatkoztatott ismeretek a betoldás előtt szerepelnek. Ezek a valóban kinyilatkoztatott ismeretek: a törvény alapelvei, az idő beteljesedése és annak ismerete, és hogy létezik egy égi szentély (59:4). Valószínűleg 2Báruk szerzője rejti el újra a listán szereplő égi jelenségek közé az „*idők beteljesedésének és az ítélet napjának kezdetét*” ismeretét (59:8, 59:11). A szerző szentély pusztulására adott válasza, *az égi szentély gondolata*, itt, a kinyilatkoztatott ismeretek listáján, továbbá a mű bevezető narratívájában, Báruk Istennel folytatott dialógusában is megtalálható. Az égi szentély ismeretének kinyilatkoztatásformája kétféle: a bibliai prófétákra jellemző hallás útján kapott direkt kinyilatkoztatás és Báruk szerzőjének saját korára jellemző apokalipszis. A szerző már a mű elején a Jeruzsálem pusztulásáról Báruknak szóló kinyilatkoztatásban megfogalmazza: az Úr felfedte a már teremtés korától létező égi szentély ismeretét Ádámnak, aki vétkezett, továbbá Ábrahámnak és Mózesnek (2Bár. 4:3-6).

A látomásban szereplő korszakolás eszmei háttére és forrása máig nem tisztázott. Elképzelhető, hogy a 2 Báruk szerzője annyira egyedit alkot, hogy annak hiába is keresnénk az előzményeit, de meglehet az is, hogy egy olyan ókori forrásra támaszkodott, amely nem maradt fenn az utókor számára. Mégis, a rendelkezésre álló korabeli szövegek ismeretében 2Bár. 56-76 két távolabbi párhuzamaként a *Hetek apokalipszisé*t (1Hen. 93) és a *Két lélekről szóló tanítást* (1QS 3:13-4:26) szokták megemlíteni. A 2 Bárukkal való összehasonlítás indirekt módon közelebb vihet a szerző eszmei háttéréhez, amely a korszakolás esteleges átvételére, átalakítására, vagy önálló megírására készítette. Kolenkow megpróbálta igazolni, hogy a 2 Báruk 56-74 történelmi periodizációja közvetlenül támaszkodik a Henok első könyvében található *Hetek apokalipszisére* (1Hen. 93:4-10; vö. 91:11-17), továbbá, hogy az párhuzamos a *Vita Adae et Evae* szövegével (Vita 29).<sup>501</sup> Az utóbbi szöveghellyel kapcsolatban Murphy találóan jegyzi meg, hogy az nem tartalmaz szisztematikus korszakolást. Henze valószínűnek tartja, Kolenkow-val egyetértve, hogy 2 Báruk szerzője ezt a korszakolási struktúrát veszi alapul és alakítja át saját koncepciója szerint.<sup>502</sup> Kolenkow

<sup>500</sup> Erről részletesen lásd: STONE 1976: 414-418.

<sup>501</sup> Lásd Anitra Kolenkow Cross Bingham: An Introduction to II Baruch 53, 56-74: Structure and Substance, unpublished Ph.D. diss., Harvard University, 1971.; i.m.: MURPHY 1985. 108-114, lásd még: MURPHY 1985: 4-5. és HENZE 2011: 274.

<sup>502</sup> HENZE 2011: 275.

számunkra is hasznos elképzelését és annak nehézségeit az általa készített táblázatnak megfelelően szemléltetjük:<sup>503</sup>

2Bár. 56:1-74:4

1Hen. 93:1-10; 91:11-17

Ádám (1.-sötét vizek) <sup>504</sup>	1. Henok (+)
	2.csalárdság és erőszak, Noé (-)
<b>Ábrahám (2.-fényes vizek)<sup>505</sup></b>	<b>3.Ábrahám (+)</b>
gonosztevők Egyiptomban (3.-sötét vizek) <sup>506</sup>	
<b>Mózes, égi titkok látomása (4.-fényes vizek)<sup>507</sup></b>	<b>4. szövetségekötés (+)</b>
amoriták bűnei (5.-sötét vizek) <sup>508</sup>	
<b>Dávid és Salamon (6.-fényes vizek)<sup>509</sup></b>	<b>5.A szentély megépítése (+)</b>
Jeroboám (7.-sötét vizek) <sup>510</sup>	
Hizkijáhu (8.-fényes vizek) <sup>511</sup>	
Manasszé (9.-sötét vizek) <sup>512</sup>	
Jósija (10.-fényes vizek) <sup>513</sup>	
<b>első szentély pusztulása (11.-sötét v.)<sup>514</sup></b>	<b>6. számkivetés (-)</b>
	7.hitehagyók és kiválasztottak
Második Szentély kora (12.-fényes vizek) <sup>515</sup> (bűnök) és boldogság	<b>8. (7.)<sup>516</sup> Második Szentély felépítése (+)</b>
	9. elítélt gonoszság (-) 10. Ítélet és igazságosság (+)
<i>Második<sup>517</sup> Szentély elpusztul (legsötétebb vizek)<sup>518</sup></i>	(8.)elítélt gonoszság (-)

<sup>503</sup> Lásd: MURPHY 1985: 109.

<sup>504</sup> Lásd: 2Bár. 56:5-16.

<sup>505</sup> Lásd: 2Bár. 57:1-3.

<sup>506</sup> Lásd: 2Bár. 58:1-2.

<sup>507</sup> Lásd: 2Bár. 59:1-12.

<sup>508</sup> Lásd: 2Bár. 60:1-2.

<sup>509</sup> Lásd: 2Bár. 61:1-8.

<sup>510</sup> Lásd: 2Bár. 62:1-8.

<sup>511</sup> Lásd: 2Bár. 63:1-11.

<sup>512</sup> Lásd: 2Bár. 64:1-65:2.

<sup>513</sup> Lásd: 2Bár. 66:1-8.

<sup>514</sup> Lásd: 2Bár. 67:1-9.

<sup>515</sup> Lásd: 2Bár. 68:1-8.

<sup>516</sup> Innen Matthias Henze korszakok közötti megfeleltetése eltér, ennek helyét zárójelben közlöm.

<i>és borzalmak a messiási kor előtt</i> <i>(legsötétebb vizek /13/)<sup>519</sup></i>	(9.)	Ítélet (-)
<i>Messiási kor (legfényesebb vizek /14./)<sup>520</sup></i>	(10.)	Új világ (+)

A *Hetek apokalipszisének* és 2Bár. 56-76 párhuzamba állítása során először annak kérdése merül fel, hogy 2 Bárak szerzője miért negligálja egyértelműen a Henok-hagyományt. A korszakok felsorolása mellőzi Henoknak és generációjának az említését, és az „égi titkok” kinyilatkoztatásának letéteményese 2 Bárakban nem Henok, hanem Mózes. A *Hetek apokalipszisében* szereplő első korszak Henokhoz köthető és annak pozitív a megítélése, a 2 Bárak első periódusában Ádám a főszereplő és annak megítélése negatív. 1 Henok tíz hétre osztott történelemszemléletéből hiányoznak a 2 Bárak 12+2 korszakának főbb szereplői. Közös pontjaik a pozitív korszakokban: Ábrahám, a Törvény (Mózeset csak 2 Bárak említi), és az első szentély felépítése (Dávidot és Salamont csak a 2 Bárak említi), továbbá a Második Szentély újjáépítése és a végső igazságszolgáltatás. 1 Henok korszakaiból hiányoznak a királyok nevei: Dávid és Salamon, Jeroboám, Hizkija, Manassze, Jósija. Ez utóbbi a Szentírás deuteronomiumi szemléletének hiányát mutatja 1 Henokban, míg 2 Bárak történelemszemléletében annak fontos szerepe van. Közös pontjaik a negatív korszakokban: az első szentély pusztulása. A másik jelentős különbség, ami a művek eltérő keletkezési idejével és az eltérő eszmei háttérrel magyarázható, hogy 1 Henokban az első szentély pusztulása utáni kor megítéléses negatív, ezzel szemben 2 Bárak inkább pozitív korszak, mivel a fényes vizek korának nevezik. Ráadásul a korszakokat nézve 1 Henokból hiányzik a 2 Bárakra jellemző fény-sötétség szimbolika. 1 Henok a kiválasztottak egy konkrét csoportjának szól, és a végső ítéletkor ezek megigazulásáról beszél. 2 Bárak kinyilatkoztatása és üzenete ezzel szemben inkluzív módon szól Izrael minden gyermekéhez, a szerző egyetlen feltételként a Tóra követését szabja. Ennek fényében annyi eszmei párhuzamot látok a *Hetek apokalipszise* és 2 Bárak 56-76 között, hogy mindkettőben szerepel a bibliai kulturális emlékezet egy-egy főbb eseménye (törvényadás, a két szentély-pusztulás), továbbá a történelmet a jó és rossz, a törvényt betartó, vagy törvénszegő korszakok váltakozásaként fogják fel. A két szerző elképzelése a Törvényről viszont teljesen eltérhetett. Nem tagadható, hogy a 2 Bárakban szereplő kinyilatkoztatás „égi ismereteinek” listája az 1 Henokban található

<sup>517</sup> A dőltbetűvel szedett korszakok nem szerepel a Kolenkow által javasolt és Murphy által idézett táblázatban. A táblázathoz lásd: MURPHY 1985: 109 és HENZE 2011: 274.

<sup>518</sup> Lásd: 2Bár. 69:1:5.

<sup>519</sup> Lásd: 2Bár. 70:1-71:3.

<sup>520</sup> Lásd: 2Bár. 72:1-74:4.

ilyen listával egyértelmű párhuzamot mutat (1Hen. 41: 1-7; 60:14-22), ám ennek háttérében a 4 Báruktól való függését is valószínűsíthetjük. Ami még a kor irodalmának és eszeméinek ismertetében elgondolkodtató, hogy nem Henoknak, hanem Mózesnek tulajdonítja az égi jelenségek kinyilatkoztatásának ismereteit. Ez az információ abban segíthet, hogy közelebb kerüljünk a szerző eszmei hovatarozásának meghatározásához.

2 Báruk sötét és fényes vizeinek hasonló szimbolikája található meg a qumráni *Két lélekről szóló tanításban* (1QS 3:13-4:26), amelynek jelentősen eltér az eszmei háttére, ugyanis az egy erősen dualisztikus világképet tükröz. Ebben az emberiségnek és a szellemvilágnak a világ teremtésétől kezdve „az Ő periódusáig” (3:23) meghatározott két részét feltételezik, akiket az igazságossággal és hűtlenséggel, illetve az annak megfelelő világossággal és a sötétséggel jellemeznek. A két rész korszakokban megnyilvánuló cselekedeteit kezdettől fogva a számukra kijelölt hűség szelleme és hűtlenség szelleme vezérli, továbbá a világ e két részét uraló Világosság hercege és Sötétség angyala.<sup>521</sup> A *Két lélekről szóló tanítás* hatása 2 Bárukra nem igazolható, de a két szöveg párhuzama különösen szoros a 2Bár. 69-ben. A szimbólumok és a determinizmus hasonlósága ellenére 2 Báruk eszmevilágában nem az emberiséget osztják két részre, hanem a világtörténelmet választja ketté, „jelenkorra” (legsötétebb vize) és messiási korra (legfényesebb vizek). Az azt megelőző bibliai történelmet pedig e két korszak analógiája szerint osztja fel a sötét és fényes vizek által szimbolizált periódusokra. Ebben a szerző két fontos programot fogalmazza meg: Mózes Tórájának követését és a messiási kor ígértét.

A történelmi látomásban szereplő pozitív bibliai alakok - Mózes, Dávid és Salamon, Hizkija, Jósija – mind a törvény és bölcsesség témakörében relevánsak. Ez az elképzelés 2 Bárukban a szentírás deuteronomiumi és bölcsességi örökségén alapszik. A 2 Báruk korszakalkotó karaktereinek megválasztásában szerepet játszik a deuteronomiumi történetírás hatása alatt álló kulturális emlékezet és az abban megjelenő elképzelés Izrael legkiemelkedőbb vezetőiről. Ennek további kifejeződése, hogy a műben Báruk mellett, hogy a kinyilatkoztatás profetikus és látnoki közvetítője, Izrael és a nép fontos vezetőjeként is megjelenik. Lehetséges, hogy a mű szerzője is ilyen közösségi vezetői szereppel rendelkezik valamelyik Kr.u. 1. század végi, vagy Kr.u. 2. századi eszmei csoportban.<sup>522</sup> A műben megjelenő és a kinyilatkoztatott tanítást közvetítő irodalmi alak ilyen jellemzésének rendkívül fontos szerepe lehetett az adott korban, ha a Kr.u. 70 körüli évtizedekben élő, vezetőit veszített

<sup>521</sup> A párhuzamra utal: NIR 2003: 186, 8. l.; magyar fordításához lásd: FRÖHLICH 2000: 144-146.

<sup>522</sup> WRIGHT 2003: 38-39.



zsidó társadalom tagjaira gondolunk. A bibliai múlt törvényadó és törvénytisztelő hősei is fontos szerepet töltek be a szerző tanításában: ezt korszakokat jellemző alakok kiválasztása is bizonyítja. Ábrahám a szerző eszkatologikus felfogását és üzenetét szimbolizálja, e tudást tőle eredezteti a vele jellemzett korszakban. Mózes a Törvény megtartásának tanítását testesíti meg, így nem véletlen, hogy a róla szóló periódusban és a neki szóló kinyilatkoztatás kapcsán Bárúk alakja is megjelenik. Remiél angyal „emlékeztet” arra, hogy a Mózesnek szóló kinyilatkoztatás párhuzama a Báruknak közvetített ismeret. A szerző két fő tanítása jelenik meg Bárúk két fontos irodalmi megszemélyesítésében. Bárukat Ábrahámként ábrázolják a látomáshoz kapcsolódóan: Hebronba megy, és ott kapja meg az „idők beteljesedéséről” szóló látomásos kinyilatkoztatást. A Törvény fontosságának további szimbolikus megfogalmazása az elbeszélésben, hogy Bárukat újjáéledő Mózesként ábrázolják. Mivel a látomást megelőző isteni közlés szerint csak 40 napja maradt a földi világból való távozásig, így a látomást követően egy testamentumszerű levélben foglalja össze tanítását (2Bár. 78-87. fejezetek). Ennek testamentumi formája és deuteronomiumi tartalma is a szentírási Mózeset idézi.

### III. 3. 2. 3. Bárúk mint Moses redivivus

*”Izraelben azonban nem támadt többé olyan próféta, mint Mózes, akivel az Úr szemtől szemben találkozott.” (Deut. 34:10)*

A következőkben Bárúk második könyvének azokkal a részeivel foglalkozunk, ahol a szerző Bárukat Mózesként ábrázolja, illetve ahol a kinyilatkoztatással kapcsolatban a deuteronomiumi tanítás fontosabb helyei jelennek meg. Mózes a Második Szentély korabeli szerzők számára par excellence próféta. A szentírási prófétáknál is kimutatható ez eszme, az leginkább a deuteronomiumi redakciónak köszönhető. A hellénisztikus kori zsidó irodalomban ez a hagyomány még erőteljesebben jelenik meg. A szerzők műveik tekintélyét úgy próbálják megteremteni, hogy Mózes prófétai hangját kölcsönzik új tanításaik megfogalmazásához, ebben a deuteronomiumi gondolkodásmód kiemelkedő szerepet játszik.<sup>523</sup> Ez az eszme él tovább és Bárúk Mózesrel való karterpárhuzama figyelhető meg az általunk eddig vizsgált műben is, ahogy arra már többen rámutattak a szöveg

<sup>523</sup> A téma széleskörű feldolgozásához lásd: NAJMAN 1999 és NAJMAN 2003.



az idő beteljesedésének ismerete és az égi szentély formája. A szerző Tórával kapcsolatos tanítása, azok bölcsességi eszméje (Jób, Qohelet, Ben Szíra), jelenik meg a mű dialógusaiban és monológjaiban, továbbá Báruk levelében a mű végén. A szerző messiási korra vonatkozó tanításának részleteit a két történelmi látomásban találjuk meg. Ez nem tartalmazza a messiási kor pontos évére vonatkozó számítást. A 2Bárukban megjelenő prófécia, kinyilatkoztatásforma és történelemszemlélet szempontjából a messiási ígéretnak, mint az azok mögött rejlő mozgatórugónak van jelentősége, ugyanakkor a messiási kor 2 Bárukban szereplő értelmezése már részben kívül esik a prófécia és történelemszemlélet témakörén. A harmadik kinyilatkoztatott ismeret, a szentély formájának és méreteinek leírása, nem szerepel a szövegben. Ennek alapján, a szerző ez alatt az égi szentély létezésére vonatkozó ismeretét érti, s nem annak részletes leírását (vö. Ez. 40-48). A szerző talán szándékosan tartózkodik ennek ismertetésétől, de az is valószínűsíthető, hogy a művében két fő tanítását kívánja részletezni, a törvényt és az eszkhatológiát.

Ennek megfogalmazásához Mózes szentírási tekintélyét és korabeli apokaliptikus hagyományát alkalmazza, olyan módon, hogy a Bárukban tulajdonított kinyilatkoztatást a Sínai-hegyi törvényadással állítja párhuzamba. A szerző azért, hogy a Mózesnek kinyilatkoztatott ismereteket részben Bárukban is tulajdonítja, arra formál igényt, hogy a Báruk nevében megfogalmazott művének és saját tanításának szerezzon tekintélyt. Az apokaliptikus kinyilatkoztatás mózesi- és báruki párhuzamában indirekt és immanens módon azt is megfogalmazza, hogy az univerzum égi jelenségeinek ismeretét Mózes megkapta, de Báruk nem.<sup>526</sup> Ennek üzenete megint csak 4 Ezra segítségével érthető meg jobban, ugyanis abban Ezra nevében egyértelműen kimondja a szerző, hogy az égi jelenségek ismerete nem foglalkoztatja, ugyanis a számára releváns kinyilatkoztatás a Második Szentély pusztulásának okait és ezután várható jövőt tartalmazza (4Ezra 4:5-37).

Bárukot úgy ábrázolják, mint Mózes, ahogy a látomásokon kívüli részekben a Törvény betartására és követésére buzdítja a népet (vö. 2Bár. 38:2; 77:3; 84:2-11). Ahogyan Mózes megszólítja az Úr nevében az egész népet, „Halljad Izrael!” (vö. Deut. 4:1; 5:1; 6:4; 9:1), ugyanúgy kezd el beszélni Báruk a hallgatóságához (31:2;<sup>527</sup> 77:2;<sup>528</sup> vö. 50:1).<sup>529</sup> Jeremiás

<sup>526</sup> Vö. LAB 19:10: Mózes halála előtt kapja meg az égi ismereteket látomás formájában; 1Hen. 41: 1-7; 60:14-22: Henok égi utazásai során részben ebben a kinyilatkoztatásban; 4Ezra 4:5-37: Ezrát nem az égi jelenségek titkai foglalkoztatják, hanem a történelem aktuális kérdései: miért következett be a szentély pusztulása, hogy engedhette meg Isten az idegenek által elkövetett pusztítást és mi lesz az Isten és Izrael között kötött szövetséggel?

<sup>527</sup> *עַד כִּי יִבְרַח אֱלֹהֵינוּ מִן הָאָרֶץ.*

<sup>528</sup> *עַד כִּי יִבְרַח אֱלֹהֵינוּ.*

<sup>529</sup> MURPHY 1985:128; HENZE 2011: 192.

könyvében a próféta szintén alkalmazza ezt a nagyon fontos tórai bevezető-formulát, de nem buzdításként, hanem annak eszközéül, hogy a törvény megszegésére és a deuteronomiumi átok (Deut. 28:28; vö. Lev. 26:40) bekövetkeztére emlékeztesse Júda népét és annak vezetőit (Jer. 2:4; 7:2; 10:1). Ezt az utóbbi gondolatot nem találjuk meg 2 Bárukban, ugyanis a deuteronomiumi átok Báruk levelében egészen más szerepet tölt be. Báruk népnek szóló buzdítása Jeremiás hellénisztikus kori hagyományát is idézi, amelyben Jeremiás a Törvény betartására inti a fogságba hurcoltakat. Ennek két fontos szöveghelyét említjük: az egyik a qumráni Jeremiás apokrifon töredéke (4Q389 1), amely Jeremiás szentély-pusztulást követő tetteiről ad rövid beszámolót, a másik szövegrész a Makkabeusok második könyvében található (2Mak. 2:1-12). Mindkettőben közös motívum, hogy Jeremiás a Tóra megtartásra emlékezteti a fogságba hurcoltakat. A 2Mak. 2:1-12 ennél többet is tartalmaz: abban Jeremiást újjáéledő Mózesként ábrázolják és a szentély tárgyainak elrejtését tulajdonítják neki.

2 Báruk Szeptuagintának megfelelő szentírási háttere kétséget kizáró módon nem igazolható. Ugyanakkor, ahogy azt a korábbiakban igyekeztük világossá tenni,<sup>530</sup> több részlet azt támasztja alá, hogy 2 Báruk szerzőjének elképzelései inkább a LXX-ban található Jeremiás- és Báruk-hagyományokkal függnek össze (Jeremiás könyvének maszoréta szövegtől eltérő változata, Báruk első könyvének bevezető sorai), és nem a Szentírás maszoréta szövegének korai változatával. Mivel Báruk Jeremiás próféta köntösét „örökli meg” a 2 Bárukban, így a Jeremiáshoz kapcsolódó olyan szentírási forrást is érdemes számításba vennünk, mint a Makkabeusok második könyve.<sup>531</sup> Ez nem profetikus, vagy apokaliptikus szöveg, annak szerepe a Hasmonéusok politikai és vallási legitimációjának megerősítése és a szentély-kultusz folytonosságának igazolása. Az a Salamont, Jeremiást és Nehemját összekötő hagyománylánc elképzelését és a szentély megtisztításának nyolcnapos ünnepét alapozza meg.<sup>532</sup> A műfajtól és a szöveg céljától függetlenül abban egy olyan narratív hagyományt találunk Jeremiással kapcsolatban, amely feltehetően, direkt, vagy indirekt módon közrejátszhatott abban, ahogy Bárukot egy újjáéledő Mózesként (és újjáéledő Jeremiásként) ábrázolják a Második Szentély korának végén. Jeremiás e hellénisztikus-kori hagyománya (2Mak. 2:1–12)<sup>533</sup> a prófétát egy újjáéledő Mózesként mutatja be a Jeruzsálemi Szentély pusztulását követő „lélektani pillanatban”. A könyv szerzője a történet forrásáról annyit közöl,

<sup>530</sup> Erről lásd: 106.o.

<sup>531</sup> Makkabeusok második könyvének hátteréhez lásd: GOLDSTEIN 1983.

<sup>532</sup> SCHWARTZ 2008: 131, 134, 136-138.

<sup>533</sup> A Makkabeusok második könyvének végső formáját a Kr.e. 143/142 és a Kr.e. 125/124 közötti időszakra lehet datálni; lásd: SCHWARTZ 2008: 3-15, 11.

hogy „*az írásokban azt is megtalálni*” (2:1). Ezt követően összefoglalja, hogy Jeremiás miként intézkedik a templomi kultusz folytonosságáról és hogyan lelkesíti a fogságba hurcoltakat. Jeremiás utasítja a fogságba menőket, hogy vigyenek magukkal a szentély örök tüzéből. Átadja a fogságba távozóknak a Törvényt (itt talán a Tóra írott változatára gondol a szerző), nehogy megfélekedzenek az Úr parancsairól a „*pompás arany-és ezüst bálványok láttán*”,<sup>534</sup> és további szavakkal értelmezi őket (2Mak. 2:2; vö. 2Bár. 10:2). Ezután isteni sugallatra „*felment arra a hegyre, amelyre Mózes ment az Istentől örökségül kapott földet megnézni*”,<sup>535</sup> (2Mak. 2:4; vö. 2Bár. 76:3). Ideérkezve egy barlangszerű helyre rejti el Jeremiás a sátort, a szövetség ládáját és az illatáldozat oltárát, a barlangbejáratot pedig eltorlaszolja (2Mak. 2:5; vö. 2Bár. 5-6). Majd elrendeli, hogy e helynek ismeretlennek kell maradnia, amíg „*Isten újra egybe nem gyűjti népét*” (2Mak. 2:7.). Jeremiás végül Mózes és Salamon szentély-avatási hagyományát beszéli el a nyolcnapos Hanuka-ünnep háttéréként (2Mak. 8-12). Ami számunkra ebből érdekes, hogy a Jeremiás prófétai könyvéből nem ismert három hozzá kapcsolódó motívum – a Törvény megtartására való lelkesítés, a Mózeshez való hasonlítása és a szentély tárgyainak elrejtése – mind jellemzik Bárukot, a 2 Báruk főhősét. Ide kívánczik még egy Septuagintából ismert Jeremiás-attribútum, Jeremiás Jeruzsálem feletti siralmi, amely szintén Báruk szerepkörének részévé válik a 2 Bárukban (10:5; 10–12; 35; vö. 81:2).<sup>536</sup> Báruk második könyvét és a nála két-három évszázaddal idősebb Makkabeusok második könyvét két eltérő történelmi helyzetben és más-más indítékból írják a szerzők. A rövid Jeremiás-narratíva, amelynek eredetéről nem sokat tudunk, volumenében nem hasonlítható 2 Báruk koherens és nagy ívű művéhez, mégis annak szövege egy olyan Jeremiás-hagyományt őrzött meg, amely 2 Báruk előtt egyedülálló módon és ahhoz nagyon hasonlóan a prófétát újjáéledő Mózesként, a Törvény-közvetítőjeként és a szentélybeli tárgyak elrejtésének szemtanújaként értelmezi. Jeremiás ezek révén kétségtelenül a Mózesről kezdődő hagyomány folytonosságának Nehemja előtti legfontosabb láncszeme. Jeremiás Nebo-hegyi jelenete pedig Mózes életének utolsó állomására emlékeztet a Deuteronomium 34. fejezete alapján, amellyel a Kr.e. 2. századi szerző az abban szereplő „politikai” ígéretre utal:

<sup>534</sup>Ez utalás lehet a babiloni fogsággal kapcsolatos felfogásra, amelynek részletes leírása Jeremiás Szeptuagintában a Siralmak után külön fennmaradt levelében található. A Vulgátában Báruk 6. fejezetként maradt fenn a szöveg.

<sup>535</sup>Ez Nebo hegye (vö. Deut. 34).

<sup>536</sup>A LXX és a Pesitta a Siralmak könyvének első sora tartalmazza azt a hagyományt, hogy a Jeruzsálem feletti siralmak Jeremiásnak tulajdoníthatók, míg MT héber szövege nem tartalmazza ezt az elképzelést. A LXX és Pesitta legkorábbi kéziratos bizonyítékai a Codex Sinaiticusban (f. 42v) és a Codex Ambrosianus Syrusban (7a1, fol. 174v) található. Jeremiás és Báruk siralmairól, valamint a későbbi hagyományról lásd: BOGAERT 1969: I, 127–176.

„*Utódaidnak adom!*” (34:4). A Makkabeus-kori hagyomány segít megérteni Báruk irodalmi alakjának Mózesként való ábrázolását, és azt is, hogy annak Jeremiással kapcsolatos háttere korábbra tehető.

Ahogy említettük, a Deuteronomium könyve Mózes halálával zárul, de előtte Isten még megmutatja neki az ígélet földjét: „*Mózes tehát Moáb pusztájából fölment Nebo hegyére*” és „*az Úr megmutatta neki az egész országot*”.<sup>537</sup> Báruk második könyvében az Úr Bárukot küldi-e hegyre,<sup>538</sup> hogy tekintsen le arra a földi világra, amelyet itt kell hagynia (2Bár. 76:3). A szerző korának politikai és társadalmi helyzete miatt nem az ígélet földje a hangsúlyos, hanem a messiási kor ígérete fontos, így Báruk a narratíva e pontján (Mózesrel ellentétben) még nem hallhat meg. Előbb az Úr meghagyása szerint a maradék negyven nap alatt tanítania kell a népet: „*Most ezért ezekben a napokban menj és tanítsd a népet amennyire csak képes vagy, és ily módon nem azt fogják megtanulni, hogy a végső időkben halnak meg, hanem azt fogják megtanulni, hogy végső időkben élnek.*”

Ennek jegyében lemegy Báruk Nebo hegyéről és a népet tanítja a maradék időben (2Bár. 77). Emlékezteti őket, hogy Izrael tizenkét törzsből csak ők maradtak, ezután a deuteronomiumi átok beteljesedésének gondolatát alkalmazva ezt mondja: „*Hisz' nektek és atyáitoknak az Úr olyan Törvényt adott, amely kiválóbb minden nép törvényénél. Mivel pedig fivéreitek megszegték a Legmagasságosabb parancsolatait, bosszút állt rajtatok és rajtuk. Nem kímélte meg az előzőt, de az utóbbit is fogságba vetette. Nem maradt közülük senki. Ám íme, ti itt vagytok velem!*”<sup>539</sup> Az idézett sorok ellentmondásosnak tűnnek, hiszen, ha senki nem maradt Júdából, akkor ki maradt Bárukkal? És kin teljesedett be a deuteronomiumi árok? A szereplők azonosításában segíthet, hogy Bárukot utolsó nyilvános beszédében a megmaradt nép arra kéri, hogy írjon két levelet, „a tanítás<sup>540</sup> levelét és a reményét” ( מלואי נביא ו מלואי נביא), és küldje el Babilonban lévő fivéreiknek (77:12). Báruk pedig megírja mindkét levelet és az egyiket egy sassal küldi el a „kilenc és fél törzs” számára, a másikat pedig három férfi viszi el azoknak, akik Babilonban vannak (2Bár. 76:17, 19)<sup>541</sup>

Különösebb nehézség nélkül felismerhető az idézett sorokban, hogy a szerző három csoportról beszél: (1.) a korábban fogságba kerültekről (kilenc és fél törzs), (2.) később

<sup>537</sup> Deut.34:1.

<sup>538</sup> מן נביא ו מלואי נביא : „menj most fel annak a hegynek a tetejére” (2Bár. 76:3a).

<sup>539</sup> Lásd: 2Bár. 77:4-5a.

<sup>540</sup> Szó szerint: doktrína, alaptanítás. Lásd: PAYNE SMITH 1903.

<sup>541</sup> 2 Bárukban visszatérő téma, hogy „a két és fél törzs” Babilonba került (vö. 8:5; 10:2; 64:5; 77:17-19; 80:4-5; 85:4. Lásd: LIED 2008: 171.

Babilonba hurcoltakról (két és fél törzs), (3.) és azokról, akik Bárukkal maradtak.<sup>542</sup> Az események ugyanakkor egyszerre két idősíkon is értelmezhetők (ezek: Báruk kora és a szerző saját kora), továbbá a fogság helye lehet valós és szimbolikus helyszín is. Ahogy azt a történelmi látomások esetében is megfigyelhettünk, a szimbolikus kifejezésmód mögött az aktuális jelentést érdemes keresni. A szerző korának „kilenc és fél törzse” nehezen megfogható, az inkább Báruk bibliai korához és a távoli múlthoz köthető. E csoport meghatározhatatlan távolságának szimbolikus kifejezése lehet, hogy a levelet egy sas segítségével küldi el Báruk az elbeszélésben. Ugyanakkor a tizenkét törzs egyesülésének eszméje a messiási kor gondolatával is összefügg. Jeremiás könyvében a messiási korról az szerepel, hogy *„Azokban a napokban Júda háza Izrael házához csatlakozik. És együtt jönnek meg észak földjéről abba az országban, amelyet atyáitoknak adtam.”* (Jer. 3:18). Báruk sötét és világos vizekről szóló látomásában ez a prófétai eszme bontakozik ki, amikor a tizenkét törzsre történő utalásként a tengerből tizenkét folyó ered, akik alávetik a Messiás hatalmának magukat (vö. 2Bár. 53:11). A 2Bárukban szereplő messianisztikus várakozás az északi fivérek visszatérésére valószínűség szerint számít. Ezzel szemben, a Babilonba került „két és fél törzs” a szerző korának aktuális fogalma és a Második Szentély pusztulása utáni zsidóságot, és annak római kori számkivettségét jelképezi, így az egyaránt értelmezhető eszmei és földrajzi értelemben. A Bárukkal maradt „nép” utalhat egy valós, vagy egy képzeletbeli közösségre, akiknek Báruk a Kidron-völgyben tartja meg beszédeit. A valóságban egy levelet találunk a mű végén, amelyet – meglepetésünkre – a szerző a „kilenc és fél törzsnek címez” (2Bár. 78-87), s nem „a két és fél törzs” számára küld. A levéllel még a továbbiakban is foglalkozunk, de előtte érdemes megvizsgálni annak egyik releváns részét, mivel abban Bárukot Mózeshez hasonlítja szerző és a Deuteronomium könyvének eszmevilága itt fedezhető fel a legtisztább formában.

A legnyilvánvalóbb párhuzam Mózes és Báruk között tehát a 2Bár. 84: 1-7-ben szerepel.<sup>543</sup>

Annak illusztrálására, hogyan válik Báruk újjáéledő Mózessé és második törvényadóvá idézzük magát a művet:<sup>544</sup>

*„(1)Most hát tudtotokra adom, amíg még élek, [...]. Elétek tárom röviden az Ő ítéletének parancsait, mielőtt meghalok. (2)Emlékezz, hogy egyszer már Mózes tanúként hívta ellenetek az eget és a földet, és mondta: „Ha megszegitek a Törvényt, szétszórattatok, de ha*

<sup>542</sup> CHARLES 1896: 119-120; lásd még: LIED 2008: 171.

<sup>543</sup> MURPHY 1985: 128.

<sup>544</sup> Báruk levelének fordításhoz felhasznált szír szövegkiadás: CHARLES 1896: 148–153. A szövegrész legköltőibb angol fordításához lásd: WHITTERS 2003: 160.

*megtartjátok, megőriztettek!” (3) Még más dolgokat is mondott nektek, midőn ti, a tizenkét törzs együtt voltatok a pusztában. (4) Ám halála után azokat elvetettétek magatoktól, és ezért következtek be rajtatok azok a dolgok, amelyek megmondattak előre. (5) Ahogy tehát Mózes megmondta nektek azelőtt, hogy azok bekövetkeztek volna rajtatok, s íme, azok mégis megtörténtek veletek, mert megszegtétek a Törvényt. (6) Íme, most én is elmondom nektek, az követően, hogy szenvedtetek: Ha követitek azokat a szavakat, amelyeket mondtam nektek, meg fogjátok kapni a Magasságostól mindazt, amelyet rendelt és fenntartott számotokra. (7) Legyen hát ez a levél tanúbizonyság köztetek és köztem, hogy emlékezzetek a Magasságos parancsolataira, és hogy védelem legyen ez számomra Ő előtt, aki küldött engem! (8) Emlékezzetek a Törvényre és Sionra, ahogyan a Szent földre és fivéreitekre is, és atyáitok szövetségére! Ne feledkezzetek meg az ünnepekről és a szombatokról. Adjátok át ezt a levelet és a Törvény foglatát gyermekeiteknek ti utánatok, ahogy atyáitok is átadták azt nektek!” (84:1–7).*

E sorokból világosan látszik, hogy a szerző mózesi kinyilatkoztatásra való hivatkozásával tekintélyt kíván adni Báruknek, mint irodalmi alaknak.<sup>545</sup> Báruk utolsó szavai a 84. fejezetben feltűnően hasonlítanak Mózes harmadik és egyben utolsó beszédének részleteihez, amely a Deuteronomium könyvében található (vö. Deut. 30:15-19).<sup>546</sup> Az a mondás a műben, hogy „*Ha megszegitek a Törvényt, szétszórattatok, de ha megtartjátok, megőriztettek!*” (84:2), egy Mózes-től származó közvetlen idézetként, és a Deuteronomium könyvének stílusát és üzenetét kölcsönzi. A szövetségszövegek ilyen sorai Báruk második könyvében nem kizárólag itt fordulnak elő, hanem a néphez intézett beszédek fontos alkotórészei.<sup>547</sup> A beszédek struktúrája követi a deuteronomiumi próféciák szerkezetét, s mindkettőben a jövőbeli áldás ígérete a Tóra betartására ösztönz. A másik fontos Tórai gondolat, „a beszéld el fiaidnak”, amelyre a szerző támaszkodik tanításának áthagyományozásában, amelynek egyik klasszikus helye a Deut. 6:7, amely a „Halljad Izrael!” ima része (vö. még Deut. 11:19, Deut 31:13).

A 2Bárukban a Második Szentély korabeli mózesi diskurzus egyik utolsó megnyilvánulását látjuk, ugyanis Báruk a Mózes által megkötött szövetséget újra köti, és felkínálja követői, a képzeletbeli levélének címzettjei számára annak elfogadását. A Kr.u. 1-2. századi szerző a zsidóság Második Szentély korabeli kulturális emlékezetének deuteronomiumi felfogását örökli meg. Ezra is a Törvény és a szövetség megújítója a

<sup>545</sup> HENZE 2006a: 169.; HENZE 2011: 103.

<sup>546</sup> WHITTERS 2003: 84.

<sup>547</sup> Lásd: 2Bár. 32:1; 44:7; 46:5; 46:6; 75:7; 75:8; 77:6; 77:16; 78:6; 78:7; 84:2; 84:6; 85:4)



deuteronomiumi felfogásban, de mivel Bárakra esik a szerző választása, az elbeszélés logikája szerint Ezra már nem szerepelhet a szerző által látomásban megfogalmazott hagyományláncban. Báruk és Ezra szentírási alakjai a deuteronomiumi eszme továbbélésének szimbólumai a Kr.u. 1-2. századi szerzők számára. A két alak ilyen irodalmi megszemélyesítése mögött nem kizárólag a szerzők döntése állhatott, hanem a két névhez kapcsolódó szentíráson kívüli hagyomány népszerűsége is. Ahogy nehezen meghatározható 2Báruk és 4Ezra szövegének pontos keletkezési ideje és a két mű kölcsönhatása, hasonlóképpen nehéz lenne eldönteni, hogy volt-e Ezra negyedik könyvének szerepe abban, hogy 2 Báruk szerzője irodalmi alakként Bárukot választja. Ezra szintén újjáéledő Mózesként jelenik meg Ezra negyedik könyvében (vö. 4Ezra 14:28-37),<sup>548</sup> aki az Úrtól kinyilatkoztatásban 24 könyvet kap, amely az egész Szentírást jelenti, és további 70 könyvet, amely a szóbeli tanra, vagy esetleg ezoterikus ismeretekre utal. A két írnoalak hagyománya biztos, hogy hatott egymásra a Második Szentély korának végén, ugyanakkor a közös írnoiki háttér miatt nehéz eldönteni a kölcsönhatás mértékét. Mark Whitters egyik legfrissebb cikkében azt kísérli meg bebizonyítani, hogy Báruk irodalmi karaktere mögött valójában Ezra szentírási alakja áll, mivel ő Izrael par excellence vallási és közösségi vezetője. Úgy véli, hogy a főként Neh. 8:1-8 és 2Bar. 45-46 között kimutatható párhuzamok (értsd: kifejezésbeli azonosság Ezra és Báruk törvényértelmező módszere között) pedig azt igazolják, hogy Ezra alakjának hatása nagyobb Báruk második könyvében, mint Ezra negyedik könyvében.<sup>549</sup> E hasznos szempont közelebb vihet a két irodalmi alak kölcsönhatásának megértéséhez, de nem szabad elfeledkezni Báruk Szentírásban található írnoiki feladatköréről, a jeremiási prófécia lejegyzéséről, nyilvános felolvasásáról és kiegészítéséről (vö.: Jer. 36).

Annak ellenére, hogy 2Báruk szerzője a Második Szentély korának deuteronomiumi/írnoiki hagyományát hagyományozza tovább, egy teljesen más történeti korszakban és annak egészen eltérő problémái között támaszkodik e formulákra.<sup>550</sup> Ezt fejezi ki a deuteronomiumi eszme mellett műben megjelenő eszkathologikus várakozás. E két szétválaszthatatlan eszmére utalnak a „doktrína levele” és a „remény levele” elnevezések, amikor az elbeszélésben e két levél megírására kéri a nép Bárukot. E tanítás egy közösség távozó vezetőjének testamentuma, amely levél formájában a szövetség megújításának szerződését továbbítja egy olyan csoport számára, akiket az északi törzsek szimbolizálnak.

<sup>548</sup> Lásd: HENZE 2008b: 162, 164-165.

<sup>549</sup> WHITTERS 2013: 569-584.

<sup>550</sup> MURPHY 1985: 123-124.

A szerző egy komplex kommunikációs eszközt alkotott Báruk levelében. Ennek során a testamentum és a levél - mint autoritást élvező műfajok – a deuteronomiumi szemlélet jegyében Báruk tanítását közvetíti, miközben Bárukot mint második törvényadót próbálja ábrázolni.<sup>551</sup> Báruk levele tartalmát és irodalmi formájában tekintve is a mózesi autoritásra támaszkodik, hiszen maga a Deuteronomium könyve is egy testamentum. A diszpóra-levél, mint irodalmi műfaj általánosan elterjedt a Második Szentély korában, annak szerepe fontos a Jeremiás alakjához kapcsolódó hagyományban. Összefoglalva, a levél formában elhelyezett testamentum-szöveg az egyik fontos, műben található tekintélyteremtő eszköz, amely Mózes szentírási testamentuma és Báruk utolsó szavai közötti direkt kapcsolat megteremtését szolgálja.<sup>552</sup>

### III. 3. 2. 4. Báruk levele

Báruk levele (2Bár. 78-87) irodalmi műfajként és nem kinyilatkoztatási formaként határozható meg, ugyanakkor az a kinyilatkoztatás megfogalmazásának egyik fontos eszköze. Báruk azért ír levelet, hogy a hallott és látott kinyilatkoztatást összefoglalja és elküldje „a kilenc és fél törzs” számára (akiknek valódi kilétét csak találgathatjuk, feltehetően ez is a szerző kortársaira vonatkozik). Azaz, a szerző az apokalipszis-rész (1-77) mellett a levél irodalmi eszközét is alkalmazza deuteronomiumi és eszkatologikus tanítás számára. Mivel a levél - legalábbis annak legkorábbi kézírata alapján - Báruk második könyvéhez tartozik, és emiatt Báruk levelének önállóságát egy későbbi jelenségként értelmezhetjük, így a levélről elmondható, hogy az tekintélyt kölcsönöz az egész műnek és a szerző abban megfogalmazott tanításának. Ha összevetjük Báruk levelét az azt megelőző apokalipszis-résszel, akkor rögtön szembetűnik a különbség: a levél-formát nem vezeti be olyan isteni kinyilatkozató formula, mint „az Úr igéje érkezet Bárukhoz” (vö. 2Bár. 1:1), továbbá nem található meg abban más kinyilatkoztatás-forma sem.<sup>553</sup> Ezzel szemben, a levél azzal a hírnök-formulával kezdődik, hogy „így szólt Báruk, Nérija fia” (78:2). Ez utalhat a mögöttes isteni hangra és kinyilatkoztatásra („így szólt az Úr”), de itt a levél tekintélyének direkt forrása Báruk és a neki tulajdonítható korábbi kinyilatkoztatások.<sup>554</sup>

A levél megírásának közvetlen előzményére az apokalipszis-rész végében találunk utalást, itt Bárukot saját közössége (a nép) kéri, hogy írja meg a „tanítás levelét és a remény

<sup>551</sup> HENZE 2008b: 165.

<sup>552</sup> Lásd WHITTERS 2001: 157 és 163; vö.. BOGAERT 1969: I, 120-126.

<sup>553</sup> DOERING, 2005: 58.

<sup>554</sup> HENZE 2011: 357.

levelét” mielőtt végleg magukra hagyja őket (77:12). A nép kezdeményezése összefügg azzal a második látomás után elhangzó isteni közléssel, hogy közel van Báruk végső távozásának ideje (76:1-6). A műben visszatérő motívum, hogy Báruk szerepe tulajdonképpen nem más, mint tanúságként szolgálni az eszkatologikus időkben és ezzel összefüggésben távozására többször utalás történik.<sup>555</sup> Mindez megmagyarázza, hogy miért van testamentum-jellege Báruk levelének. A nép kérésére meg is írja „vigasztalásait” a babiloni fogságban lévők számára. Ahogy az előző fejezetben bemutattuk, Báruk végrendelete és egyben a szövetség megújításának formulája a levél keretén belül kulminál (2Bár. 84: 1-11).

A levélírás helyszínéül Hebronra történő utalás szintén az apokalipszis-rész végén található. Báruk ugyanazon tölgyfa alatt kezd a levélírásba, ahol a Sötét és fényes vizekről szóló látomásban részesül (53, 56:1-74:4). Ilyen módon, nem csak az utolsó messianisztikus tartalmú apokalipszissel kapcsolatban, hanem a testamentum-levél megírásában is Ábrahám alakját ölti magára.<sup>556</sup> Ez a helyszín szövegbeli utalást jelenthet a Mamréi-jelenésre is (Gen. 18:1), ahol Ábrahám „három férfitől” kapja meg Izsák születésének ígérését. Erre történő utalás, hogy a levelet az elbeszélésben Báruk a „két és fél törzs számára” három férfi által tervezi elküldeni Babilonba, míg a „kilenc és fél törzsnek” küldendő levél kézbesítője egy sas.<sup>557</sup> A továbbiakban kiderül, hogy a két levél csak szimbolikus gondolat és valójában egy levél szövege zárja az apokalipszis-részt.

Összehasonlítva a levél tartalmát a mű nagyobbik részével, az állapítható meg, hogy abban egy nagyon rövid összefoglalást találunk a szentély pusztulásáról és a szentély kultikus tárgyainak elrejtéséről, továbbá a Júdabeliek fogságba hurcolásáról (2Bár. 79-80). Emellett, a két látomás ismertetése szinte teljesen hiányzik a levélből, a szerző egy sorban foglalja össze a kinyilatkoztatást: *“És Ő megmutatta számomra a látomásokat, hogy tovább nem kell elviselnem a gyötrelmet, és Ő megismertette velem a korszakok rejtélyeit és az órák eljövételének idejét”* (81:4). Báruk levelének tekintélyét részben ez az apokalipszis-részre történő utalás teremtheti meg,<sup>558</sup> a másik fontos tekintélyforrás Báruk deuteronomiumi végrendelete. A levél három fő témája: a fogságban-lévők vigasztalásai, a Tóra erkölcsi tanítása, és a végső ítélet.<sup>559</sup> Elmondható még, hogy Báruk levelének szerzője, akinek az apokalipszis-rész megírását is tulajdonítjuk, frappánsan foglalja össze az egész mű tartalmát.

<sup>555</sup> Lásd: 2 Bar. 13:3; 25:1; 43:2; 44:2; 46:7; 48:30; 76:2; ehhez lásd még: WHITTERS 2003: 160.

<sup>556</sup> WHITTERS 2003: 166.

<sup>557</sup> Itt Báruk megidézi Noé, Élijáhu és Salamon jó emlékezetét, akik mindhárman kapcsolatba hozhatók különböző szentírási madár-motívumokkal: Noé a galambbal, Élijáhu a hollókkal, és Salamon a sassal. Lásd: 2Bár. 77:23–24.

<sup>558</sup> HENZE 2011: 352.

<sup>559</sup> BOGAERT 1969: I, 334; lásd még: DOERING 2005: 62.

Ami viszont a látomásrészekén kívül még feltűnően hiányzik a levél-részből, az Báruk Jeremiásként és profetikus alakként való ábrázolása. Alakja inkább a diaszpórának küldött levél-motívum által kapcsolódik össze a Jeremiás alakjával. Báruk újjáéledő Mózesként való megszemélyesítése a sokszor hivatkozott testamentum-részben jelenik meg (84. fejezet), ez tökéletes összhangban áll az apokalipszis-rész ilyen gondolataival. Báruk praktikus írónoki attribútuma<sup>560</sup> csak a levélben érhető tetten, amely az írás tevékenységével és a levél-műfajjal magyarázható. Az írónoki attribútumot hangsúlyozza az a motívum, amely a levél záróformulájában található: miszerint a levél gondosan le lett pecsételve és a sas nyakára kötözve lett elküldve. A záró sor kizárólag a Báruk második könyvében található Bárúklevélben szerepel (2Bár. 87). Báruk levelének további kéziratvariánsaiból ez az érdekes szimbólum már hiányzik.<sup>561</sup>

Felmerülhet a kérdés, hogy a szerző miért pont ezt az irodalmi műfajt tekinti megfelelőnek? Ha a szentírási háttérrel nézzük, akkor több példát is találunk a levél-formára és a levél-küldés irodalmi motívumára. Ezek több esetben összekapcsolódnak egy-egy zsidó ünnepel, de az is előfordul, hogy nincs szó erről. A Krónikák könyvében utalást találunk egy olyan hagyományra, amelyben Hizkijáhu király küld levelet Efraimnak és Manasszénak, illetve Izraelnek és Júdának, hogy az egész népet a Pészah megünneplésére szólítsa fel Jeruzsálemben (2Krón. 30:1-9).<sup>562</sup> Az Eszter könyvét záró levélformula (9:20-10:3), egy fontos diaszpóra-történet és az ahhoz kapcsolódó Purim-ünnep népszerűsítésére szolgál.<sup>563</sup> A Makkabeusok második könyvének elején két levél található, azok a diaszpóra közösségeit szólítják meg, hogy emlékezzenek meg a Hanuka ünnepéről (2Mak. 1:1-9; 1:10-2:18).<sup>564</sup> Mark Whitters az eddig említett példákat az „ünnepi levelek” kategóriájába sorolja. Ezeket fontosnak tartja Báruk levele szempontjából és az abban szereplő részletek alapján arra a következtetésre jut, hogy Báruk levele is egy „ünnepi levél” volt, amelynek elsődleges célja az lehetett, hogy 2 Báruk szövegét egy szentély pusztulására emlékező liturgia részévé tegye és egy ahhoz kapcsolódó szigorú böjtöt hirdessen.<sup>565</sup> Az elmélet miatt és más szempontból is fontos az idevágó részt idézni: *„Midőn megkapjátok ezt a leveletem, olvassátok fel azt*

<sup>560</sup> Itt az az ideális írónoki irodalmi fogalmát, példája Ezra (Neh. 8:8) különböztetem meg a praktikus értelemben vett írónoktól. Az idealizált írónok a törvény helyes megértésének képességével és az ehhez kapcsolódó bölcsességgel rendelkezik. Báruk e képessége révén válik ebben az értelemben ideális és irodalmi írónoki alakká. A szentírási Bárúkkal szemben a szentírási Ezrának nincs meg ugyanaz a praktikus íródeák szerepköre, mert ő eleve egy „Törvényben jártas írónok” (הַיֹּאֲסֵפֶר הַיְהוֹדֵי בְּתוֹרַת מֹשֶׁה); lásd: Ezra 7:6.

<sup>561</sup> CHARLES 1896:166.

<sup>562</sup> WHITTERS 2003: 68.

<sup>563</sup> Lásd: WHITTERS 2003: 69-75.

<sup>564</sup> WHITTERS 2003: 75-76.

<sup>565</sup> WHITTERS 2003: 84-85.

*közösségeitekben figyelmesen, és elmélkedjete felette egyre jobban böjtölésnek napjaiban. És gondolatok rám e levél által, ahogy én is mindig gondotokat viselem abban.”* (2Bár. 86:1-3)<sup>566</sup>

Anélkül, hogy elmerülnénk a témába, hasznos lehet, ha tisztázzuk, hogy nem problémamentes Whitters elmélete. 1. Whitters maga is elismeri, hogy a levél nem említ ünnepnevet; 2. a közösségi felolvasás nem feltétlenül ünnepre történő utalás; 3. a levél-motívum mögött Jeremiás és Báruk Második Szentély korabeli hagyományát feltételezhetjük, amelyben nincs szó ünnepről; 4. ahogy az apokalipszist (1-77), úgy a levelet is érdemes szimbolikusan, irodalmi síkon értelmezni. Az **első pont** önmagért beszél, de nem jelenti az elmélet cáfolatát. A **második pontot** a szerző által Második Szentély korából megörökölt deuteronomiumi szemlélet világíthatja meg. Ahogy Mózes halála előtt leírja a törvényt és elrendeli Izrael fiainak, hogy olvassák fel azt rendszeresen (Deut. 31:9-13),<sup>567</sup> ennek mintájára Báruk is megírja saját tanítását levélformában és elrendeli, hogy követői olvassák fel saját közösségeikben. A **harmadik érv** ehhez kapcsolódik, de összefügg a levél-motívum Szentírásokban található további példájával is. Itt Báruk könyvének (LXX) sokat idézett és ide vágó részleteire gondolunk, hogy miután Báruk felolvasta Babilonban az általa ott lejegyzett könyv szavait, az összegyűlt jelenlévők *„sírtak, böjtöltek és imádkoztak az Úr előtt”* (Bár. 1:5). Ezután levelet fogalmaztak, amelynek sorai a könyv bevezetésére is szolgálnak: *„Ezután olvassátok fel ezt a könyvet, amelyet küldünk nektek: hangozzék el az Úr házában, az ünnep napján, az összejövetel napján.”* (Bár. 1:14). Meggyőződésem szerint az említett Deut. 31: 9-12 és Bár. 1:5 és 1:14, Báruk levelének közvetlen háttéréül szolgáltak. Báruk testamentumi felhívása levelének jövőbeli felolvasására és annak elképzelt közösségi jelenete mindezt igazolja.

2 Báruk a földi világot elhagyó és testamentumát hátrahagyó főhóst a Deuteronomium végrendelkező Mózeseként és a testamentum-levél címzettjeit pedig Báruk könyvének böjtölő diaszpóra-közösségeként ábrázolja. Ennek fényében, a **negyedik érvünk** Whitters elméletével szemben, hogy a szerző által leírtak a mózesi hagyomány folytonosságát szolgálja. Ennek alapján Báruk levelét nem egy ünnepet népszerűsítő valódi levélként kell értelmezni.

Báruk levele emellett Jeremiás leveleinek szentírási és nem-szentírási hagyományán alapszik. A Szentírásban találunk két további példát a levél-formára, amelyek nem kapcsolódnak egyetlen ünnephez sem, hanem a diaszpórában élők számára megfogalmazott

<sup>566</sup> A szír szöveghez lásd: CHARLES 1896: 165, 167.

<sup>567</sup> Ellentmondásosnak tűnhet, hogy az idézett deuteronomiumi részben Mózes a halála előtt általa leírt Törvény közösségi felolvasását Szukkót ünnepére rendeli el.

prófétai üzenetet közvetítik. Az egyik a Jeremiás által Jeruzsálemből Babilonba küldött levél, amely a próféta intelmeit tartalmazza a Kr. e. 597-ben elhurcoltak számára (Jer. 29). Ebben Jeremiás próféciáinak rövid összefoglalását találjuk, ezek a következők: miként éljük mindennapjainkat a számkivetettek (29:4-9), prófécia a 70 éves fogságról és a visszatérés ígérete (29:10-11), jövendölés a Babilonban megnyilvánuló proféták és álomlátók ellen (29:15-23). Ebben szereplő fontos információ még, hogy a levelet Sáfán fia Eleáza és Hilkija fia Gemarja kézbesíti.<sup>568</sup> A másik rövidebb levél szintén Jeremiáshoz köthető, amelyet Cidkijáhu uralkodása idején küld Babilonba, hogy Szeraja felolvassa a Babilon elleni próféciát, majd követ kössön a levélre és átviteli mágiát alkalmazva Babilonra, azt az Eufráteszbe dobja (Jer. 51:59-64).

Báruk levélírása annak a Második Szentély korabeli irodalmi hagyománynak a folytatása, hogy Jeremiás leveleket küld a diaszpóra számára. A fogság alatt egyaránt érthető valós földrajzi hely, de átvitt értelemben használt szimbolikus fogalom is. Ennek az eszmének további megnyilvánulása a szintén LXX-ban fennmaradt Jeremiás levele (EpJer).<sup>569</sup> Ennek a motívumnak Kr. e. 1. sz. első felére datálható megnyilvánulása a qumráni Jeremiás apokrifon egyik többször említett töredékében található (4Q389 1),<sup>570</sup> amelyben Jeremiás Hilkija fia Egyiptomból Babilonba küld levelet, hogy azt felolvassák. Ezt a töredéket, mint levél-motívumot, a korábban vázolt érvelésben hivatkozva a 2Bárukban narratív-szerkezetére, a mű végén helyezem el.<sup>571</sup> Báruk befejező részében, amely Báruk levele, a Második Szentély korabeli Jeremiás-hagyomány folytatásaként Báruk, mint Jeremiás próféta örököse küld levelet a diaszpórában élőknek. E hagyomány szálai szövődnek tovább a Paralipomena Jeremiu című műben, ahol Báruk Jeremiás levelezőpartnereként jelenik meg (Par. Jer. 6:17–23; 7:23–29).<sup>572</sup> A keresztény redaktor(ok) által továbbhagyományozott művet eredetileg a Kr. u. 2. század második felére datálhatjuk<sup>573</sup> és annak tartalma és felépítése egyértelműen függ 2 Báruk szövegétől.<sup>574</sup> Ebben komplex formában találkozunk Jeremiás korábbi hagyománya és Báruk későbbi hagyománya a levélírással kapcsolatban, ugyanis a 2 Bárukban

<sup>568</sup> Sáfán írnot Jósija király bizza meg a templom javítási munkálataival, majd ő viszi el Jósijának a Hilkija főpap által Templomban megtalált Törvénykönyvet (2Krón. 34:8-9, 14-21). Ez a részlet Jeremiás könyvének későbbi írnoti redakciójára utalhat (CARR 2005: 148.). Sáfán leszármazottai fontos és pozitív szerepet töltenek be Jeremiás könyvében, a próféta támogatói és védelmezői (Jer. 26:42; 29:3; 36:10-19; vö. 40:1-16). Sáfán unokája figyel fel Jeremiás Báruk által felolvasott szavaira a Jeruzsálemi Szentélyben.

<sup>569</sup> A Jeremiás és Báruk alakjához kapcsolódó diaszpóra-levél témáját részletesen feldolgozza Lutz Doering, lásd: DOERING 2005: 43-72.

<sup>570</sup> DIMANT 2001: 220-211.

<sup>571</sup> Ehhez lásd: 39, 48-49.o.

<sup>572</sup> DOERING 2005: 62.

<sup>573</sup> Lásd: HERZER 2005: xxx.

<sup>574</sup> HERZER 2005: xvi-xxiii.

cselekmény szempontjából mellőzött és Babilonba küldött Jeremiást a Paralipomena Jeremiu a narratívájában „rehabilitálják” (vö. 2Bár. 10:1-5). A 2 Bárukban „kilenc és fél törzsnek” küldött levél története a Paralipomena Jeremiu-ban folytatódik. Ennek megfelelően a Jeruzsálemben maradt Báruknak egy angyal nyilatkoztatja ki, hogy egy sas által elküldött levél útján kapcsolatba tud lépni a Babilonban került Jeremiással. Báruk papiruszt és tintát vásárol és megírja, hogy Jeremiás milyen szavakkal lelkesítse a diaszpóra tagjait (ebben 2 Báruk hatására a deuteronomiumi átok és a megmentés ígérete is szerepel). Ebben Jeremiás a babiloni diaszpóra szimbólumává válik, akit visszahoz az Úr Babilonból Jeruzsálembé (Par. Jer. 6:9-23).<sup>575</sup> Ezután a Báruk által megbízott sas továbbítja a levelet Jeremiásnak, aki felolvassa azt a babiloni közösség tagjai előtt, ezzel kiváltva a száműzöttek gyászát és sírását. Ezután Jeremiás válaszlevelet ír Báruknak és visszaküldi azt a sas által, amelyben úgy szólítja meg Bárukot, hogy „Én szeretett fiam” (Par. Jer. 7:1-31, 7:23).

Az itt bemutatottak fényében, az „ünnepi-levél” elmélete helyett valószínűbb, hogy Báruk levélírásának hátterében a deuteronomiumi eszme, Báruk könyvének diaszpóra-jelenete, továbbá Jeremiás és Báruk hagyományának „levelei” állnak. Báruk „védjegye” marad, hogy ő saját kezűleg írja a levelet, ezzel szemben Jeremiás a neki tulajdonított Második Szentély korabeli leveleket „csak” próféciájának kommunikációs eszközeként. A Paralipomena Jeremiuban levélíró tevékenységet már Jeremiásnak is tulajdonítanak. A Jeremiás és Báruk alakjához kapcsolódó levél-hagyomány elképzelésének kéziratos megnyilvánulása (amely egy korai zsidó elképzelést őrzött meg), hogy a Codex Ambrosianus Syrus-ban Jeremiás siralmi után „Jeremiás és Báruk levelei” következnek.<sup>576</sup>

### III. 3. 2. 5. Mit mond 2 Báruk a próféták korának végéről?

A próféta „megszűnésének” komplex problémaköre a Második Szentély korabeli forrásokban összetett és szerteágazó téma.<sup>577</sup> Mégis azért indokolt azzal foglalkozni, mivel ez a Második Szentély korabeli eszme Báruk második könyvében is megjelenik. A téma azért is releváns, mivel Báruk irodalmi alakját úgy ábrázolják a műben, mint szentírási prófétát, látnokot és a Tórában jártas bölcsét, amely utóbbival a Második Szentély korának írnok-ideálját azonosíthatjuk. A próféták korának „vége” nem csak a modern kutatókat, de a

<sup>575</sup> A mű görög szövegkiadásához és angol fordításához, lásd: HERZER 2005: 2-39.

<sup>576</sup> Helye a kéziratban: f. 176r; lásd: CERIANI: 1876.

<sup>577</sup> A próféta megszűnésének két ellentétes megközelítésű felfogásához lásd: GREENSPAHN 1989: 37-49 és SOMMER 1996: 31-47.

Második Szentély korabeli szerzőket is komolyan foglalkoztatta. Nem véletlenül. Annak történeti szempontból való meghatározása, hogy valóban mikor ért véget a prófécia, lehetetlen és anakronisztikus lenne, ugyanis az időben is változó fogalom, továbbá a Második Szentély korabeli zsidóság különböző csoportjai számára a prófécia fogalma más és más jelentéssel rendelkezik. A kérdést helyesebb úgy feltenni, hogy mikor ért véget a próféták kora a szentírás hagyományában? Meddig terjedt a próféták kora Josephus szerint? Kiket tartottak prófétának Qumránban? Miért beszélnek a hellénisztikus- és római-kori zsidó szerzők erről eltérő kontextusban? Milyen korabeli eszmei csoportok számára fontos a „próféták korának vége” motívum? Mit jelent e gondolat 2 Bárukban? Ez az eszme hogyan él tovább a kora-keresztény és korai rabbinikus felfogásban? A feltett kérdésekkel a téma összetettségét szeretném érzékeltetni, de a következőkben nem keressük a választ mindezekre, inkább 2 Báruk e gondolatának pontosabb megértéséhez néhány fontos és releváns példát említünk a Második Szentély korából.

A „klasszikus” prófécia-értelmezés mutatkozik meg a Deuteronomium és Jeremiás könyvében, amelyekben álpróféták és látnokok elleni jövendölések szerepelnek (Deut. 13:1-6; Jer. 23:9-40; Jer. 29:15-23; vö. Jer. 28, 1Kir. 22). A deuteronomiumi írnokok szemlélete szerint a fogság koráig a próféták a kinyilatkoztatást hallás útján kapják Istentől, továbbá a nem igaz próféták és a látnokok szerepét negatívan ítélték meg. A látomások viszont szerepet játszanak a Szentírás kései prófétáinál, amelyekre példákat Ezékiel- és Zakariás könyvében találunk.<sup>578</sup> Erre mondta azt Wellhausen, feltehetően a deuteronomiumi „történetírás” hatása alatt, hogy Jeremiást hívhatjuk az utolsó prófétának, akik utánuk jöttek, csak nevükben voltak próféták.<sup>579</sup> A valószínűbb az, hogy a prófécia jelentéstartama és értelmezése szignifikáns változáson ment keresztül a babiloni fogság ideje alatt, és ennek egyik nyilvánvaló eredménye az apokalipszis műfajának megjelenése.<sup>580</sup> Dániel könyve a hellénisztikus-kori látomásirodalom locus classicus-a. A kanonikussá vált műben Dánielt nem nevezik prófétának, és ezzel összhangban a MT kánonja szerint az Írások részben kap helyet. A LXX kánonja viszont a prófétai könyvek közé sorolja, amely nem kizárólag korai

<sup>2</sup> Ezékielnél: Mennyei trónszekér látomása (1:1-26), a Könyvtekeresről szóló látomás (2:1-10), a Csontokkal teli mezőről szóló látomás (37), a Templomról szóló látomás (40-48) és további látomások (vö. 16; 17:1-19; 19). Zakariásnál: Látomás a lovasokról (1:7-17), Látomás a szarvakról és kovácsokról (2:1-9), Látomás Józsué főpapról (3:1-10), Látomás a méceses-tartóról és az olajfákról (4:1-14), Látomás a repülő könyvről (5:1-4), Látomás a vékáról (5:5-11), Látomás a lovas-kocsikról (6:1-8). Zakariás könyvének különbségtétele régi és újabb próféták között ugyanezt a szemléletet tükrözi: „Tán a próféták örökké élnek? (Zak. 1:5).

<sup>3</sup> Julius Wellhausen: Prolegomena to the History of Israel (Atlanta: Scholars Press, 1994 [1885]), 403, idézi: HENZE 2006b:120.

<sup>580</sup>HENZE 2006b: 122.



keresztény jelenség, ugyanis annak korai zsidó elképzelése megtalálható Qumránban is, ahol Dávidot és Dánielt is prófétának tartják.<sup>581</sup> Ez azt indikálja, hogy létezett olyan korai zsidó eszmei csoport, amely a prófécia fogalmába beleértette a Dávid névvel fémjelzett bölcsességi irodalmat, mint kinyilatkoztatást, továbbá a Dánielhez köthető látomásokat is. A prófétaág késő-hellénisztikus eszméjének részben hasonló jelenségeét találjuk meg Josephusnál. Az ókori zsidó történetíró a Szentírás olyan nem-prófétai alakjaira utal a „próféta”, vagy „prófétált” kifejezésekkel, mint Pinkász, Józsué, Sámson, Sámuel (45 alkalommal), Gád, Dávid és Dániel.<sup>582</sup> Josephus azt írja Dánielről, hogy ugyanúgy képes volt a jövőről prófétálni, mint a többi próféta (Ant. Jud. 10:267–269, 10: 245–246, 249). Josephus a szentírási könyvek korával foglalkozó részben arra következtetésre jut, hogy a prófétai könyveket Mózesről Artaxerxész koráig írták, következésképpen a próféták kora Artaxerxész ideje után megszűnt (C. Ap. 1: 40-41). Josephus korábbi korszakban működő prófétákat a „profétész” kifejezéssel illeti, ezzel szemben „saját korának” jövendőmondóit a „mantisz” névvel jelöli. A képet tovább színesíti, hogy a korai rabbinikus felfogásban számos utalást találunk arra, hogy a próféták kora Mózesről Ezráig terjed.<sup>583</sup> Az eddig elmondottak azt illusztrálják, hogy a Második Szentély korában a prófétaág fogalmával és korával kapcsolatban többféle elképzelés létezett, továbbá azt, hogy a prófétaágot e korszakban sem nevezhetjük marginalizálódott témának. A prófétaág témakörének Második Szentély korabeli diskurzusa tükröződik vissza több hellénisztikus-kori zsidó forrásban, ahol utalnak a prófétaág megszűnésének gondolatára. Ezek közül a Makkabeusok első könyvében három helyen is szerepel e gondolat (1Mak. 4:46; 9:27; 14:41). Az első két utalásról<sup>584</sup> nehéz eldönteni, hogy a prófétaág nosztalgikus szemléletét találjuk abban, vagy egy szándékos utalást a prófécia megszűnésére. A harmadik vonatkozó utalás Simon Makkabeus főpappá és uralkodóvá választásával kapcsolatban szerepel, hogy az addig szól, „amíg föl nem lép egy hitelt érdemlő próféta”.<sup>585</sup> Ahogy azt a szentély-kultusz folytonosságát igazoló Jeremiás-történet kapcsán is láttuk (2Mak. 2:1-12), úgy e részben is megfigyelhető a Hasmoneus-dinasztia legitímációs törekvése, amely a deuteronomiumi hagyomány megújítójaként tekinti magára.

<sup>581</sup> 4Q174 1–3 II, 3 (vö. 11Q13 2:18). Lásd: BROOKE 2003: 151-65, 160.

<sup>582</sup> FELDMAN 2006: 213-14.

<sup>583</sup> Lásd: Sir. Rab. 8.9–10; Num. Rab. 15.10; b. T. Jóna 9b, 21b; t. Szóta 13.2; j. T. Bav. bat. 14b–15c.

<sup>584</sup> Júdás és testvérei megtisztítják a Jeruzsálemi Templomot és a meggyalázott áldozati oltárt nem építik újjá, hanem annak köveit félreteszik, „amíg próféta nem támad, aki megmondja a teendőket” (1Mak. 4:46); Júdás halála után „nagy üldözés volt Izraelben, amilyen nem volt attól az időtől, hogy az utolsó próféta megjelent körülükben” (1Mak. 9:27)

<sup>585</sup> Lásd: HENZE 2006b: 121.

Azarja (más néven Abednegó) imájában (15. vers) szintén fennmaradt a prófécia megszűnésének hellénisztikus-kori gondolata. Az ugyancsak a LXX-ban fennmaradt szöveg, amely Dániel könyvének része (3:24-45), még közelebb visz minket a 2 Bárukban található elképzeléshez. Az ima keretét szolgáló Dániel-elbeszélés (3:1-23) fiktív idejű és helyszínű az első szentély pusztulása utáni babiloni fogság szolgálat, de a mű valódi keletkezése a Kr.e. 2. század második felére tehető.<sup>586</sup> A történet szerint a Nabukadnecár által állított aranyszobor előtt nem hajlandó leborulni a három zsidó ifjú, Sadrak, Mesak és Abednegó, akiket maga az uralkodó nevezett ki satrapáknak. Emiatt bevádolják őket és az uralkodó parancsára egy tüzes kemencébe vetik hármójukat. Itt Azarja a lángok között imát mond. A három ifjút egy angyal megmenti és Nabukadnecár a csoda láttán pedig megáldja Istenük nevét. A bűnbánó ima párhuzamos gondolatokat tartalmaz Báruk első könyvének könyörgő részével (1:15-3:8). Azarja a deuteronomiumi gondolat jegyében elismeri, hogy a számkivetés és megaláztatás a bűnök következménye, és a helyzetet többek között így érzékelteti: „*Most nincs fejedelmünk, sem prófétánk, sem vezérünk*<sup>587</sup> nincs sem égő-, sem véres-, sem étel-, sem italáldozat, de még egy hely sem, ahová letegyük első termésünket.” (LXX Dán. 3:38). A szöveg valójában nem Nabukadnecárra vonatkozik, hanem feltehetően IV. Antiokhosz Epiphánész szentély-kultusz ellen elkövetett cselekedetére.

2Báruk szerzője, akár csak Dániel könyvének és Azarja imájának írója, ugyanazt a fiktív narratívát alkalmazza saját történelmi helyzetének szimbolikus megfogalmazásához. Habár egy más történelmi helyzetben - a Második Szentély pusztulása után - ír 2Báruk szerzője, de a Második Szentély korára jellemző fiktív elbeszélés formájában és a kor szimbolikus nyelvén fejezi ki „aggodalmaikat”. A műben két szakasz ismétli világosan e gondolatot. Báruk második látomása után ismét közli a néppel (első közlés: 46:1-2), hogy rövidesen magukra hagyja őket. Emlékezteti a pusztulás után megmaradt követőit, hogy fivéreiken törvényszegéseik miatt állt bosszút az Úr (2Bár. 77:4). Ezután, akárcsak Azarja az imájában, Báruk is áldja az Urat a nép előtt és a deuteronomiumi áldások mintájára buzdítja őket, ha a törvényt követik, akkor fivéreik jönnek el hozzájuk (messiási kor), és nem ők mennek fivéreikhez (77:6-7). Ezután, pedig emlékezteti őket arra, hogy Sion pusztulása nem ok nélküli, hanem az elkövetett bűnökkel magyarázható (77:8-10). Erre a nép ígértet tesz, hogy felidézik mindazt a jó dolgot, amelyet Isten velük cselekedett és Bárukot arra kéri, hogy írja meg „a tanítás és a remény levelét”, hogy mielőtt eltávozik ezzel is erősítse meg fivéreiket (77:11-12). A nép Báruk

<sup>586</sup> JOSTEN 2009: 13-14.

<sup>587</sup> Lásd: RAHLFS –HANHART 2006.

levélírására vonatkozó kérése során mondja az Azarja imájával közös gondolatot „*Mert Izrael pásztorai elpusztultak, és a lámpások, amelyek fényt adtak kialudtak és források visszatartják vizüket, amiből mi inni szoktunk. És sötétségben maradtunk, és az erdő fái között s a pusztaságban szomjazva! És válaszoltam és mondtam nekik: "A pásztorok, a lámpások és források a Törvényből erednek, s habár mi távozzunk, a Törvény marad. És ha tisztelitek a Törvényt és törekedtek a bölcsességre, akkor egy lámpás sosem fog kialudni, egy pásztor nem tűnik el, és egy forrás nem szárad ki!"* (2Bár 77:13-16). Az ezután következő, „diaszpórának” fogalmazott levelében Báruk megismétli a nép által mondottakat: „Tudjátok meg, hogy az előző korokban és atyáink régi nemzedékeinek voltak *segítőik, igaz emberek és szent próféták*...Ám most az igazak összegyűltek és a *próféták* nyugovóra tértek, és mi szintén elkerültünk szülőföldünkről, Sion pedig elvétetett tőlünk, semmi másunk nem maradt, mint a Mindenható és az Ő Törvénye!” (85:1, 3)<sup>588</sup>

A két idézett szakaszban a szerző a Második Szentély korából ismert motívum segítségével fejezi ki saját kortársainak égető kérdését és az arra megfogalmazott választ. A szöveget ismét érdemes szimbolikusan értelmezni főleg a szentély pusztulása után. A társadalom tagjai a Jeruzsálemi Szentély pusztulásával intézményes vezetőiket veszítik el, akik - abban a történelmi helyzetben - a korabeli zsidó kulturális emlékezet elmúlt ezer évének összes vezetőjét képviselik. A szerző által alkalmazott szimbólumok tehát (pásztorok, lámpások és források) a Második Szentély korának szellemi vezetőire utalnak. Azonosíthatjuk őket a prófétákkal, látnokokkal és bölcsességi tanítókkal.<sup>589</sup> A bölcs mellett, vagy annak szinonimájaként a Tórában jártas írnok is lehetséges harmadik szellemi vezetőként. 2 Báruk szerzője nem véletlenül ábrázolja a tanítását megszemélyesítő Bárukat műve különböző részeiben szentírási prófétaként (Mózes, Jeremiás), látnokként (Ezékiel, Dániel), vagy olyan Törvényben jártas bölcsként,<sup>590</sup> esetleg írnokként (Ezra, vagy Báruk), aki képes „különbséget tenni élet és halál között” (46:3). Bárukat a nép nevezi így, amikor először tudják meg, hogy rövidesen magukra maradnak (46:1, 4).<sup>591</sup>

Báruk a Második Szentély korából ismert három fő kinyilatkoztatásforma – a hallás, látás és helyes szentírás-értelmezés útján közvetített isteni kinyilatkoztatás – utolsó megszemélyesítője. Távozása szimbolikusan és irodalmi síkon értelmezendő: a szentély

<sup>588</sup> Lásd: HENZE 2011: 204-205; HENZE 2006b 123-124.

<sup>589</sup> HARNISCH 1969: 213.

<sup>590</sup> Báruk bölcsességi megszemélyesítéséről lásd: WRIGHT 2003: 38–39, 41–69, 82, 89–90, 111–112; 124. A bölcsesség 2 Bárukban 13 alkalommal fordul elő különböző összefüggésben. A téma alapos ismertetéséhez lásd: HENZE 2008a: 28–43.

<sup>591</sup> Ezt így fejezi ki: “A Mindenható trónusát [= a messiás eljövételét] nem tudom visszatartani (46:4).

pusztulásával és Báruk távozásával visszavonhatatlanul véget ért a próféták, írások és látások kora. Báruk kidolgozott látomásai azt sejtetik, hogy a szerző egyik valódi profilja az apokalipszis, a másik a szentírási prófécia újraértelmezése, tehát az olvasás és írás útján történő kinyilatkoztatás lehetett. A szerző összetett szimbólumrendszerrel megfogalmazott üzenete az, hogy többé nincs lehetősége és szüksége a társadalom tagjainak (akiket a Bárukot körülvevő nép személyesít meg) arra, hogy igénybe vegye intézményesült közvetítők segítségét. Ehelyett a szerző a Tóra követését tanácsolja, ahogy a szövegben Báruk a népnek így válaszol: *„Nem lesz többé szüksége Izraelnek egy bölcselkedőre, vagy egy Törvényben jártas emberre Jákob népének, hanem csak a ti szíveteket készítsétek arra, hogy a Törvényt szolgáljátok, és azoknak engedelmeskedjétek, akik kegyesek a bölcsességben és a helyes megértésben.”*(2Bár. 4b-5a)

Összefoglalva, a prófécia végének gondolata nem egyedülálló a Második Szentély korának utolsó évszázadaiban. A próféták és más szellemi vezetők hiányára utaló mondások különböző célból megírt szövegekben fordulnak elő. Utaltunk a Makkabeusok első könyvében található részekre (1Mak. 4:46; 9:27; 14:41), továbbá Azarja imájára (LXX Dán. 3:38).<sup>592</sup> Az utóbbi szöveg a 2Bárukban szereplő gondolat legközelebbi eszmei előzménye lehet, ezt mutatja a két szöveg deuteronomiumi eszmevilága, bűnbánó és Istent magasztaló jellege, továbbá a mindkettőben jelenlévő a fogsággal kapcsolatos fiktív narratíva. 2 Báruk e gondolatának párhuzama található meg Ezra negyedik könyvében, ahol szinte teljesen azonos formában maradt fenn ez az eszme (4Ezra 12:41-42). Ugyanúgy, mint Báruk, Ezra is a néppel való beszélgetésében fedi fel várható távozását és ezzel általános aggodalmat vált ki követői körében. Ezra válaszában hasonlóképpen bátorít és vigasztal, mint Báruk, de egyértelmű tanácsot és a Törvény követésére vonatkozó üzenetét nem közvetíti a népnek.

A próféták korának végéről szóló változatos eszmék maradtak fenn a korai rabbinikus irodalomban.<sup>593</sup> Ezek a részben egymással összefüggő, részben egymástól eltérő gondolatok a következők: a prófécia a fogság idején szűnt meg (1),<sup>594</sup> az utolsó próféták Haggáj, Zekharja és Malakhi (2),<sup>595</sup> Makedóniai Nagy Sándor uralmát követően ér véget a próféta<sup>596</sup> (3). A felsorolt különböző korú, főként korai-rabbinikus álláspontok, ahogy más kérdésekben, úgy itt sem konzisztensek. Ezt igazolja, az a talmudi hely, ahol Jeremiást

<sup>592</sup> Azarja imájának Pesittában található változata jobban megfelel a 2Bárukban található kifejezéseknek, lásd: Codex Ambrosianus Syrus, 208r (CERIANI 1876: 427.).

<sup>593</sup>; t. Szóta 13:2-3;; b. T. Jóma 9b; b. T. Szóta 48b.

<sup>594</sup> j. T. Táánít. 65a, b. T. Jóma 21b; Sir. Rab. 8:93 a “szent szellem” eltávozására utal a babiloni fogság idején.

<sup>595</sup> Lásd: b. T. Szanh. 11a.

<sup>596</sup> Lásd: SzOR 30.

nevezik az utolsó prófétának (4),<sup>597</sup> és az a másik hely, ahol Báruk is szerepel a próféták felsorolásaiban.<sup>598</sup> A Talmudban ilyen és hasonló – a prófétaágra nézve informatív - kijelentésekkel találkozunk, mint Rabbi Abdimi mondása: „A szentély lerombolása óta a prófécia elvétetett a prófétáktól és a bölcseknek adatott”<sup>599</sup> A talmudi felfogás alapvetően összhangban van 2 Báruk elképzelésével a prófécia korának végéről, ugyanakkor az említett talmudi helyeken szó sincs látomásokról, vagy olyan komplex szimbolikus kifejezésmódról, mint ahogy azt bemutattuk a szövegünkben.

Az apokalipszis és a prófétaág is közkedvelt témakörei lesznek a korai kereszténység eszmei csoportjainak, ezzel szemben a rabbinikus körökben az apokalipsziszövegek periférikusak maradnak és ez a hagyomány utalások szintjén mutatható ki, egyes bölcsek pedig a prófétaág korának jelentőségét kérdőjelezzik meg a Kr.u. 3-4. században. Erre példaként hozható a palesztinai Rabbi Hunja mondása a Kr.u. 4. században, miszerint csak Izrael bűneinek köszönhető, hogy a Tórán kívül más szent könyveket is megkapott (Qoh. Rab. 1:34). A palesztinai Abba bár Kahana pedig azt mondja, ugyanabban a talmudi traktátusban, ahol Bárukot is a próféták közé sorolják, hogy mind a 48 próféta és hét prófétaó sikertelen volt abban, hogy visszavezessék Izraelt a helyes útra, ezzel szemben Ahasvérus gonosz dekrétuma megtette azt (b. T. Meg. 14a). A Kr. u. 3. századi Rabbi Johanan pedig odáig megy, hogy azt mondja: a szentély elpusztítása óta a prófécia elvétetett a prófétáktól és együgyűeknek, meg gyerekeknek adatott (b. T. B. Bat. 12b).<sup>600</sup>

### **III. 4. A Báruk-hagyomány kora-keresztény recepciója és a korai rabbinikus irodalom helyei**

E komplex recepciótörténet összefügg a görögül fennmaradt Báruk könyvének Jeremiás könyvétől való elkülönülésével<sup>601</sup> és kanonizációjával. Másrészt összekapcsolódik azzal a kérdéssel, hogy a korai egyházatyák Bárukot a próféták közé sorolták-e. Végül az is fontos, hogy a korai egyházatyák idézik-e Báruk könyvét, és ha igen, akkor milyen kontextusban.<sup>602</sup> A korábbiakban beszéltünk már Báruk könyvéről, amely a Septuaginta egyik legkorábbi, i.sz.

<sup>597</sup> Pesziq. R. Kah. 13:14; Mek. Bo' §1.

<sup>598</sup> Erről lásd a dolgozat soron következő fejezetét, továbbá: BOGAERT 1969: I, 104–119.

<sup>599</sup> Lásd: b. T. Bav. Bat. 12a.

<sup>600</sup> FELDMAN 2006: 236-37.

<sup>601</sup> A Septuagintának Jeremiás könyvében és a Báruk 1:1 - 3:8 részében található szóhasználata és nyelvezet egységes képet mutat (pl. az istennév használatában), míg Báruk további részében ez eltérő.

<sup>602</sup> A témát részletesen tárgyalja: REUSCH 1853:1-65.

4. századi kéziratában, a Codex Vaticanusban, már külön szerepel.<sup>603</sup> Az ezt megelőző időszakra vonatkozóan a kanonikus könyvek fennmaradt listáira és az egyházatyák idézeteire hagyatkozhatunk. Origenész Kr.u. 231 előtt, az első zsoltárhoz írt kommentárjában a héber kánon 22 könyvét említi, amely nem tartalmazza Bárukot. Alexandriai Atanáz (Kr.u. 4. sz.), Alexandriai Cirill (Kr.u. 5. sz. első fele), Szalamiszi Epiphanius (Kr.u. 4. sz.) és a Laodíceai zsinat (Kr.u. 363 k.) az Origenésztől ismert listához már Bárukot is hozzáteszi.<sup>604</sup> Szalamiszi Epiphanius a Panarion című művében (VIII, 6) az Isten által zsidóknak adott huszonhét szent könyvről beszél, köztük Bárukot is felsorolja.<sup>605</sup> Ehhez képest, a korai (Kr.u. 2-3. századi) egyházatyák közül Tertullianus (Scorpiace 8), Alexandriai Kelemen (Paedagogus I, 10) és Cyprianus (Testimoniorum adversus Judaeos II, 6) Bárukot Jeremiás könyvére hivatkozva idézi.<sup>606</sup> Nos, ezek fényében biztos, hogy Báruk könyvének kanonizálódása és önállósulása Jeremiástól a Kr.u. 4. század második felében megtörténik.<sup>607</sup> A továbbiakban jól szemléltetheti Báruk prófétai státuszának korai keresztény recepcióját egy-egy példa. Origenész a Kr.u. 240 körül Jeremiás könyvéhez írt – és görögül fennmaradt – homíliáiban (8:5)<sup>608</sup> Jeremiást és Bárukot Mózeshez és Józsuéhoz hasonlítja, akik az égben, mint egy-egy felhő egymással társalognak, és szavaik nyomán villámok támadnak. A Cesareai születésű Eusebius a Kr.u. 3-4. század fordulóján írhatta Praeparatio Evangelica című művét, amelyben egy helyen (10.14.6) Mózes és a próféták ősiségét bizonygatva írja, hogy többek között Jeremiás és Báruk is Jósija idejében prófétáltak.

A korai rabbinikus irodalom is foglalkozik néhány helyen Báruk ben Nérijá-nak a prófétai státuszával. Ez azért érdekes, mivel a héber Szentírásban, vagy Báruk könyveiben sehol sem szerepel utalás Bárukkal kapcsolatban, hogy próféta lenne. Ezzel szemben a korai rabbinikus irodalomban igen. A Második Szentély pusztulása utáni zsidó irodalom korai világkrónikájában, a Széder Olám Rábbá-ban (a továbbiakban: SzOR), a teremtéstől a Bár-Kochba lázadásig kapunk történelmi áttekintést. A hagyomány szerint a Kr.u. 2. századi Joszé ben Háláftának tulajdonított művet inkább a Kr.u. 3. században szerkeszthették.<sup>609</sup> Ennek

<sup>603</sup> Vatikáni Kódex: a görög Biblia és egyben a Septuaginta legkorábbi teljes kézírata az i.sz. 4. századból, amelyben Báruk könyve is fennmaradt. A Codex Alexandrinusban (i.sz. 5. sz.) és a Codex Marchalianusban (i.sz. 6. sz.), amelyek szintén tartalmazzák majd egészében a Septuagintát, szintén fennmaradt Báruk könyve (REUSCH 1853: 87).

<sup>604</sup> SWETE 1914: 222. Origenész említett műve Eusebiusnál, a Historia Ecclesiae – ben maradt fenn (VI, 24), lásd: SWETE 1914: 222. 1. lj.

<sup>605</sup> Lásd: WILLIAMS 1994: 26.

<sup>606</sup> SWETE 1914: 276.

<sup>607</sup> További alapos áttekintéshez, ld., REUSCH 1853: 1-21.

<sup>608</sup> CLARK SMITH 1998: 15, ld. még NAUTIN–NAUTIN 1986: 60, 235.

<sup>609</sup> STEMBERGER 2001: 127.

huszadik fejezetében (20:48-52) az olvashatjuk: „Ők mindannyian a hurbán<sup>610</sup>-hoz közeli időben prófétáltak: Báruk ben Nérija és Szerája ben Máhszēja és Dániél a dicső férfi, mindannyian Nabukádneccár idejében.”<sup>611</sup> Később pedig (26:50) arról értesülünk, hogy Jeremiást és Bárukot is Babilonba vitték fogságba.<sup>612</sup> E későókori mű egy olyan korai rabbinikus zsidó elképzelést rögzít, amely Jeremiás maszoréta szövegével kevésbé, ezzel szemben a Báruk könyvének, továbbá 2 Báruk és 4 Ezra motívumaival egyezést mutat. Feltehetően a *SzOR* szerzője, a görög Septuagintában fennmaradt Báruk könyve, a korabeli apokalipszisek írói (Báruk 2. és 3. könyve) és a korai egyházatyák is, a Kr.u. első századok Palesztinájában elterjedt eszme hatására sorolták a bibliai írnot a próféták közé, vagy ruházzák fel őt prófétai attribútumokkal. Mindenesetre a *SzOR* összhangban van a Joshephusnál található állásponttal és a Babiloni Talmud több szöveghelyével is, sőt annál hosszabbnak tekinti a próféták működésének korát. Itt arra a két Talmudban és egyes midrásokban megtalálható ókori hagyományra gondolunk, hogy a próféták kora Ezrával ért véget. Tehát Báruk és Ezra alakja nemcsak az apokrif irodalomban nyert autoritást, ráadásul alakjuk a rabbinikus irodalomban még inkább összekapcsolódik.<sup>613</sup> A babiloni Talmud Megilla traktátusában ez szerepel (16b): „Ráv, vagy másként Ráv Smuél bár Mártá azt mondta: „*A Tóra tanulása fontosabb, mint a Templom felépítése, mert amíg Báruk még élt Ezra nem akarta elhagyni őt, hogy felmenjen (Izrael földjére).*” A Kr.u.. 6-7. századra datálható, de számos korai hagyományt őrző *Sír ha-sirím Rábbá* hasonló dolgot állít. Eszerint Ezra azért nem ment fel hamarabb Babilonból Jeruzsálembe, mert Bárukkal még nem fejezte be a tanulmányok elsajátítását.<sup>614</sup> Báruk pedig azért nem tért vissza Jeruzsálembe, mert súlyos és idős ember volt, aki már nem volt képes gyaloghintóban utazni. A Megilla traktátusban találjuk (b. T. Meg. 14a), hogy Izrael számára negyvennyolc próféta és hét prófétanő prófétált a múltban. Továbbá, hogy „Az a nyolc próféta, akik kohénok voltak, és Raháb-tól, a szajhától származott, a következő: Nérija, Báruk, Szerája, Máhszēja, Jermija, Hilkija, Hánámél és Sallum.” (b. T. Meg 14b).<sup>615</sup> A Szifré Bámidbár-ban a tannák-korabeli szerző, Rabbi Eliézer, más sorrendben, de ugyancsak e nyolc próféta között sorolja fel Báruk ben Nériját.<sup>616</sup> Az

<sup>610</sup> A *hurbán*, illetve *horbán* héber kifejezés jelentése pusztulás, pusztítás, amely a zsidó irodalomban gyakran az első, vagy második Jeruzsálemi Szentély pusztulására vonatkozik.

<sup>611</sup> A fordítás alapjául szolgáló héber szöveg kiadása: RATNER 1894-97: 86.

<sup>612</sup> RATNER 1894-97: 120.

<sup>613</sup> A két írnoti alak párhuzamos prófétai karrierjéről az ószövetségi apokrif irodalomban ld., HENZE 2006a: 157-177, 162.

<sup>614</sup> Ld. *Sír ha-Sirím Rábbá* 5:5.

<sup>615</sup> A bT. Meg. 15a –ban Báruk ben Nérija és hét további próféta szerepel, akik közül az utolsó helyen Malaki/Malakiás áll, akit utána Ezrával azonosítanak.

<sup>616</sup> Ld., *Be-ha'alotecha*, 78. A héber szövegkritikai kiadásához ld., HOROVITZ 1917: 74.

említett korai midrást a Kr. u. 3. sz. második felében szerkesztették, és alaprétege zömében tannák-korabeli véleményeket gyűjt össze.<sup>617</sup>

Végül, a Báruk próféataságát deklaráló korai rabbinikus álláspontok mellett, találunk egy ettől eltérő véleményt a Mekilta de Rabbi Jismáél című midrás-gyűjteményben. A tannák-korában tevékenykedő rabbik mondásait tartalmazó mű a Kr.u. 2. században keletkezett és szerkesztését a 3. századra fejezték be.<sup>618</sup> Ebben Simon ben Azzáj, feltehetően Rabbi Akiva egyik tanítványa (Kr.u. 2. század) a következőket állítja Báruk ben Nérija prófétai „szerepvállalásával” kapcsolatban. Előbb idézi a Jeremiás 45:3 – at, amely az Úr Báruknak adott próféciját tartalmazza: „*Így szóltál: 'Jaj nekem mert, az Úr fájdalmat adott gyötrelmemhez'*”. Ezt a tanna úgy értelmezi, mintha Báruk így panaszkodott volna:

*„Különbözöm a próféták többi tanítványától, hisz Józua Mózeset szolgálta és a szent lélek rajta nyugodott, Elizeus Illést szolgálta és a szent lélek rajta nyugodott. De én! Miért különbözöm a próféták többi tanítványától?”*<sup>619</sup> Majd a jeremiási sor második felében lévő panaszt Báruktól, hogy „nem találok nyugalmat”, szintén továbbértelmezi: a „nyugalom” (héber: menukhá) kifejezést a „prófétai szellemmel” azonosítja. Ennek alátámasztására több szentírási szakaszra hivatkozik,<sup>620</sup> ahol megtaláljuk, hogy ilyen szellem nyugszik a többi bibliai prófétán. A *Tannák* korabeli tekintély a Bárukra vonatkozó szentírási jövendölés következő sorát boncolgatja tovább: „És nagy dolgokat (gedolót) keresel magadnak, de ne keresd...!” (Jer 45:5). A „nagy dolgok” jelentése pedig nem más Simon ben Azzáj szerint, mint a „prófétai szellem” (vö. 2Kir 8:4). Majd Báruk ben Nérijának szegezi a kérdést: „Nincs szőlőskert, amely kerítésre szorul és nincs nyáj, amelynek pásztorra van szüksége? Miért?”. Válaszként pedig az Úr által Báruknak adott jeremiási jóslat utolsó sorát idézi, miszerint az Úr el fog pusztítani mindent, s csak Báruk életét hagyja meg. Az ismertetett midrást Báruk prófétai státusza ellen érvelő rabbinikus álláspontnak tekinthetjük.

#### **IV. Szintézis és konklúzió: A Második Szentély korabeli Jeremiás- és Báruk hagyomány különös tekintettel a próféataság és történelemszemlélet jelentésváltozásaira**

Annak ellenére, hogy a Második Szentély kora megközelítőleg hat évszázadot ölel fel, mégis viszonylag kevés nem-szentírási forrás maradt fenn Jeremiás és Báruk irodalmi

<sup>617</sup> STEMBERGER 1996: 267.

<sup>618</sup> STEMBERGER 1996: 78.

<sup>619</sup> LAUTERBACH 1933: 140-165.

<sup>620</sup> Num.11:26, 2Kir 2:15, Iz. 11:2.



alakjához kapcsolódóan, így azokat leginkább a jéghegy csúcsának tekinthetjük. Ezek közül is kiemelkedik a qumráni Jeremiás apokrifon és Báruk második könyve. Ennek tudatában és mindemellett, úgy vélem, hogy mégis lehetőség van arra, hogy a szövegek eddigi vizsgálata fényében lényeges következtetéseket vonjunk le Jeremiás és Báruk hagyományairól, továbbá a prófécia és történelemszemlélet Második Szentély korabeli jelentésváltozásával kapcsolatban. A történelem sajátos látásmódjai nyilvánulnak meg ezekben a forrásokban, azok változásai és változatai tulajdonképpen Jeremiás és Báruk nevében megfogalmazott szentírás-értelmezések, amelyek mindig aktualizált jelentéssel rendelkeznek, továbbá szorosán összefüggnek történelmi és társadalmi eseményekkel.

A prófécia jelentésváltozásának fogság idejére tehető, vagy azután megmutatkozó jelei már Jeremiásnál, a Szentírás leghosszabb könyvében is kimutathatók. A kinyilatkoztatott ígét a próféta az Istennel folytatott dialógus során, hallás útján kapja meg, és mivel a műben található eszmevilág szerint ez az egyetlen autentikusnak tekintett kinyilatkoztatásforma, így az álombéli látomás a „hamis prófécia” szinonimájaként szerepel. Az ilyen jellegű polémia háttérében egyértelműen egy másik meghatározó kinyilatkoztatásforma megjelenése, vagy térnyerése feltételezhető talán már a fogság ideje alatt, vagy az azt követő perzsa-korban. A szóbeli és ezután leírt kinyilatkoztatás paradigmája is kimutatható a mű egyes rétegeiben. Jeremiás szóban elhangzott próféciáinak lejegyzéséért Báruk ben Nérija, az írnok felel, akinek megbízatásáról és tevékenységéről főként Jeremiás könyvének 36-ik fejezetéből értesülhetünk, amely egy jól körülhatárolható és feltehetően egy későbbi írnok-redaktornak tulajdonítható szövegrész. Ahogy az Ókori Keleten általában, úgy a korabeli Júdeában is – főként mezopotámiai hatásra – az írkok feleltek a szövegek továbbhagyományozásáért. Miközben a szövegeket lejegyezték saját eszméiket is megfogalmazták. Az írkok társadalmi és eszmei szerepének növekedését jelzi, hogy írkokalakokat találunk uralkodók (Dávid, Salamon, Jósija) mellett és a törvény megújításhoz kapcsolódóan a Királyok könyvének elbeszéléseiben, továbbá Ezránál és Nehemjánál a vallási kultusz perzsakori restaurációja kapcsán. A Királyok könyve a deuteronomiumi „történetírás” klasszikus szöveghelye. A deuteronomiumi „írkok-iskola” hagyja örökül az utókorra a Mózes számára kinyilatkoztatott próféciák foglatatát is, Mózes ötödik könyvét, amely a tórai könyvek közül a legjelentősebb hatást gyakorolja a Második Szentély korabeli szerzőkre. Mózes a Deuteronomium könyvében - ahol minden idők legnagyobb prófétájának nevezik - a Sínai-hegyen kinyilatkoztatott Törvényt Izrael fiainak szóban elmondja, írásba foglalja, továbbá elrendeli annak rendszeres és nyilvános felolvasását (Deut. 31:9-12). Mózes egy személyben

par-excellence próféta és az első „írnok” a Második Szentély korabeli kulturális emlékezetben. Báruk alakja Jeremiás könyvében nem függ össze a Törvénnyel, nem is királyi írnok, viszont a Szentírás egyetlen olyan írnok-alakja, akinek neve összekapcsolódik az Isten által kinyilatkoztatott próféciák lejegyzésével és annak nyilvános felolvasásával. Ezra a perzsa-kor Törvényben jártas írnokalakja és papja, aki a szentély-kultusz és a szövetség megújításának tetteként nyilvánosan olvassa fel és magyarázza meg a népnek a Törvényt, de a deuteronomiumi „történelemszemlélet” alapján nem lehet próféciák lejegyzője, hiszen működése idején a próféták kora már véget ért. A fogság ideje előtt, vagy korszaka alatt tevékenykedő papi szerzők és az eredetileg nekik tulajdonítható Jeremiás-prófécia, valamint az írnokok és az általuk képviselt deuteronomiumi szemlélet kettős paradigmája található meg Jeremiásnál. Ehhez képest a qumráni Jeremiás apokrifonban és Báruk második könyvében a prófétai kinyilatkoztatás új eszméi jelennek meg, miközben Jeremiás szentírási hagyományaira is építenek. A Jeremiás könyve és qumráni Jeremiás apokrifon „keletkezése” közti több évszázados távolság első látásra nagyinak tűnhet, de mivel a szentírási szövegek kikristályosodása – Jeremiás könyvének qumráni töredékei alapján (4QJer<sup>a-d</sup>) és más qumráni szentírási kéziratok fényében – még a Kr.e. 2-1 században is folyamatosan zajlik és a qumráni Jeremiás apokrifon kézírata a Kr. e 1. század első felére datálható, így valójában e formálódó szövegek és hagyományok időbeli közelségéről beszélhetünk. Ez a kor éppen a szentírási és nem-szentírási Jeremiás- és Báruk hagyományok elkülönülésének, továbbá önállósodásának időszaka, ezt igazolják Jeremiás könyvének qumráni variánsai, amelyek részben megfeleltethetők a LXX és MT későbbi textusának, és a qumráni Jeremiás apokrifon, továbbá Báruk Septuagintában fennmaradt könyve. A Második Szentély korának legvégén e két hagyomány markáns elkülönülésének „csúcspontját” példázza Báruk második könyve, amely egyben a korszak prófécia-eszméjének egyik legfontosabb és talán legkomplexebb forrása.

A Jeremiás könyvében fennmaradt Báruk-hagyomány (Jer. 36.) és 2 Báruk szövege közötti időbeli és eszmei távolság köztes állomásait jelenti és a fejlődés folyamatát teszi világosabbá egyrészt Jeremiás Septuaginta-féle szövegváltozata, amelyben Báruk a maszoréta szöveghez képest nagyobb tekintéllyel rendelkezik, másrészt a qumráni Jeremiás apokrifon egyik töredéke (4Q389 1) és a vele párhuzamos részt tartalmazó Báruk első könyvének eleje (Bár. 1:1-5). Jeremiás és Báruk hagyományai egymástól fokozatosan függetlenné válnak és a szerzők olyan törekvése jelenik meg, hogy az irodalmi alakok számára önálló tekintélyt teremtsenek. Mivel eredendően a két irodalmi alak közös szentírási hagyományon osztozik,

így Jeremiás és Báruk irodalmi alakjai a nevükben írt nem-szentírási szövegekben hasonló attribútumokkal és hagyományokkal rendelkeznek.

A fennmaradt kéziratok kora és a művek feltételezett keletkezési ideje azt mutatja, hogy az önállósodás korábbi példáját Jeremiás alakjához és a neki tulajdonított próféciákhoz köthetjük. Ennek kéziratossá bizonyítéka a Kr.e. 2-1. század fordulójára datált qumráni Jeremiás apokrifon, amelyben – Jeremiás könyvének szentírási eszméjével összhangban – a prófécia egyetlen letéteményese Jeremiás próféta. Az elbeszélőrészeket tartalmazó három töredék (4Q383 1; 4Q385a 18 I-I; 4Q389 1) egyikében sem szerepel Báruk neve, vagy irodalmi alakja, és a Szentírásokban neki tulajdonított írónoki tevékenység eszméje is teljesen hiányzik az apokrifonból. Jeremiás az apokrifonban a szentírási háttérhez képest inkább közösségi vezető, aki Jeruzsálem pusztulása után fogságba hurcoltakat buzdítja a Törvény betartására és elkíséri őket az úton valameddig (a töredéken hiányzik az a rész, amely ennek végállomását jelképező folyó nevét tartalmazza, vö. 4Q385a 18 I). A Jeruzsálem pusztulása után megmaradt tisztek nem Júdában (vö. Jer. 42-43), hanem Egyiptomban, Tahpanhészben kéri Jeremiástól, hogy könyörögjön értük az Úrhoz (4Q385a 18 II). A töredék szövegében Báruk a szentírási hagyománnyal ellentétben nem jelenik meg a próféta és a nép közti közvetítőként (vö. Jer. 43:3), sem Báruk Tahpanhészbe való hurcolásáról nem számol be az apokrifon (vö. Jer. 43:6). A harmadik töredék elbeszélése szerint a Jeremiás által Babilonba küldött szavakat olvassák fel a diaszpóra tagjai számára a Szúr folyónál (4Q389 1). Báruk első könyvének csak Septuagintában fennmaradt szövegéből viszont arról értesülünk, hogy Báruk olvassa fel az általa lejegyzett könyvet a Szúd folyó mellett (Bár. 1:1-5). További, talán nem véletlenszerű jelenség, hogy habár Jeremiás könyve töredékesen maradt fenn Qumránban, annak kéziratai egyetlen olyan fejezetet, vagy sort sem őriztek meg, amely Báruk működésével kapcsolatos részt tartalmazna. Jeremiás megerősödő qumráni hagyományának markáns jele, hogy a Jeremiás apokrifon szövege hat kézirat-példányban maradt fenn, a tekintélynövekedés következménye pedig az, hogy Báruk szentírási alakja és hagyománya teljesen kiszorul a qumráni Jeremiás-hagyományból.

A Jeremiás apokrifon Kr.e. 1. század eleji szerzőjének próféciáról alkotott elképzelését két szinten ragadhatjuk meg: az egyik az elbeszélés, a másik a szerző által alkalmazott valós kinyilatkoztató-technika, a szentírási próféciák újraírásai. Egyrészt a kinyilatkoztatás az elbeszélés szerint Jeremiás számára hallás útján és közvetlenül érkezik, amely a szentírási eszmével összhangban áll és annak közvetlen folytatásaként értelmezendő. A szövegrekonstrukció szerint Jeremiásnak tulajdonított próféciák töredékeiben nem szerepel az

apokalipszisre Collins által meghatározott összes kritérium, így azt nem apokalipszisnek, hanem inkább egy apokaliptikus látásmódot hordozó műnek tekintem.

Az elbeszélésben, irodalmi síkon megnyilvánuló kinyilatkoztatás mellett, a szerző saját kinyilatkoztatás-technikáját jelenti a szentírási prófécia újraírása és újraértelmezése. A szentírási utalások és idézetek elemzése 4Q387 –es töredékben azt igazolja, hogy a Prófétákat ebben a korban közös hagyományként értelmezik, amelyből a beteljesedő próféciaikat egy-egy téma szerint válogatják össze. Ráadásul Jeremiás történetei alatt nem csak az általunk ismert szentírási hagyományra gondoltak, hanem a próféta személyéhez köthető narratív hagyományokat egységben tekintették. „Jeremiást” jelenti a szerző számára a deuteronomiumi jövendölések és átkok, az azokon alapuló jeremiási prófécia, az azokkal párhuzamos jelentést hordozó további prófétai versek Hóseánál és Ezékielnél, végül mindezek későbbi újraértelmezései Dánielnél (lásd: Deut. 6:5; Deut. 28:28; Lev. 25; Lev. 26:40; Oz. 5:15; Jer. 29:13; Ez. 17:20; 39: 23-24; Dán. 9:7, 12, 24). Ez a szemlélet harmóniában van a qumráni Habakkuk peser szerzőjének gondolatával, amely a korszak általános elképzelése is, hogy a kinyilatkoztatás megfejtésének tudása (értsd: a helyes interpretációnak) a „Próféták összes szavára” (1QpHab 2:8-10; 7:4-5), mint kollektív kinyilatkoztatásra vonatkozik és ilyen módon a Prófétákra, mint közös forrásra tekintettek. Az interpretáció módszerei ettől még több ponton eltértek. A kinyilatkoztatást a szerző sajátos módon és eszközzel közvetíti olvasóinak: a kor eseményeinek bemutatásakor a korábbi prófécia beteljesedésére szentírási utalásokkal emlékeztetik az olvasót. A Jeremiás apokrifont tehát nem a hamisítás vagy megtévesztés céljával készítették, hanem a korszak bevett irodalmi technikáját és említett kinyilatkoztatás-formáját alkalmazták. Az, hogy a művet századokkal korábban élt híres személy nevében írták a mű általános tekintélyét alapozta meg, miközben az „irodalmi fikció” nem jelent problémát a korabeli olvasó számára, akiknek a régi-új kinyilatkoztatás szólt. Ez a megállapításunk vonatkozik 2 Bárukra is, sőt az e művekhez hasonló módon „pszeudonimitással” jellemezhető korai zsidó szövegekre is. Az elbeszéléssel és a profetikus háttérrel kapcsolatban olyan irodalmi alakra esett a választás, akinek a személyéhez kapcsolt szentírási és azon kívül létező tradíció hitelesnek számított a meghosszabbodott fogsággal és a szentélykultusz általános kritikájával kapcsolatban. A Jeremiás nevében újraértelmezett próféciaik zömében nem is jeremiási vers. A leghosszabb töredékét elemezve és az bemutatott exegetikai módszer megértése által közelebb jutottunk ahhoz, hogy mit jelenthetett egy Kr.e. 2-1. századi szerző számára „Jeremiás” újraértelmezése, ezáltal a prófécia és a kinyilatkoztatás fogalmának korabeli értelmezéséhez is közelebb jutottunk. A szerzők

nyilvánvalóan tematikus okokból és a próféták nevéhez kapcsolódó tekintély miatt fogalmazznak újra Tórai és Prófétai sorokat úgy, hogy azokat a perzsa- és hellénisztikus korszak történeti emlékezete, az érintett eszmei csoport tapasztalatai, valamint az eszkatologikus várakozások fényében aktualizálják. A szövegben nem jelzik külön, hogy szentírási rész hivatkoznának, és annak idézete következne, - értelemszerűen, nem használják az „ahogyan meg van írva” (כִּאֲשֶׁר כָּתוּב) formulát, - amely egyébként bevett formula az ún. peserekben. Ehelyett utalásszerűen a szöveg megfogalmazásába beleszöve alkalmazták a fogság témával kapcsolatban emblemikusnak vélt szentírási verseket, vagy azok egy-egy tipikus kifejezéseit. Ezek az utalások hívósortként, vagy hívószavakként szolgálták azoknak a szentírási próféciaáknak a felidézését, amelyeket a Második Szentély eseményei kapcsán beteljesedett próféciaákként értelmeztek. Az utalások, allúziók mögött keresendő szentírási részletek összefüggésbe hozhatók a deuteronomiumi átkok beteljesedésével és a fogság gondolatkörével. Ahogy Jeremiás könyvének háttérében ott található a deuteronomiumi részek, úgy az apokrifon szövege is támaszkodik erre a forrásra, ezzel tulajdonképpen annak eszmei és profetikus hagyományát folytatja. A Jeremiás apokrifon és annak próféciaával kapcsolatos elképzelése úgy foglalható össze, hogy az nem más, mint deuteronomiumi átkok és az ezeken alapuló auditív úton kinyilatkoztatott szentírási próféciaák hellénisztikus-kori beteljesedésének utalások segítségével történő megfogalmazása és egyben interpretációja. Ezt a kinyilatkoztatás-technikát röviden *allúziós exegézisnek* nevezhetjük. A fennmaradt hat, vagy hét kézirat (amelyek eredetileg teljes pergamentekercseket jelentettek) példányszáma arra enged következtetni, hogy egy ezt Jeremiás-hagyományt és sajátos szentírás-értelmezést a qumráni közösség nagy tekintélyűnek és inspiráltnak gondolta. Talán a szöveg más státusszal és szereppel rendelkezett az irodalmi Prófétákhoz képest, de a szövegek hierarchiáját nem ismerjük pontosan. A szövegrekonstrukció ismertetése és annak részleges kritikája során rámutattunk arra a problémára is, hogy bizonyos esetekben indokolatlan szétválasztani a paleográfaiilag azonos kézirat-töredékeket. A 4Q385-ös kézirat esetében ez különösen igaz, annak ellenére, hogy az egyszerre tartalmazza Ezékiel *Csontokkal teli mezőkről szóló látomását* és egy szentély pusztulását követő jeremiási elbeszélést. Akár egy közös Jeremiás-Ezékiel művet képzelünk a 4Q385-ös kézirat mögé, akár inkább azt feltételezzük, hogy két művet jegyeztek le ugyanarra a pergamentekercsre, arra következtethetünk, hogy a Kr.e. 2-1. századi szerzők és olvasóik emlékezetében Jeremiás és Ezékiel alakjai és a nevükben megfogalmazott próféciaák a meghosszabbodott fogság és az eszkatologikus várakozás jegyében szorosan összekapcsolódtak. A neveikben megfogalmazott új szentírás-értelmezések

alapja, legyenek azok allúziók, újraértelmezett versek, vagy egész fejezetek, pedig a Tóra és a Próféták tematikusan összeválogatott versei. Ebben az értelemben a tematikus peserekkel rokon műfajról van szó, annak ellenére, hogy a „parabiblikus” szövegeknél a versek és a hozzá kapcsolódó kommentár nem különülnek el, hanem a magyarázatot maga az az újraírás jelenti.

Ennek a szentírási próféciaíráshoz való viszonyulásnak és szemléletmódnak a továbbélését figyelhetjük meg a Második Szentély pusztulása után írt 2 Bárúk szövegében. Hasonlóság mutatkozik az apokrifon és Bárúk apokalipszise között abban, ahogy a szerzők a szentírási próféciaírást tematikus szempontoknak alapján válogatják ki és értelmezik újra. 2 Bárúk szerzője, ahogyan a Jeremiás apokrifoné, egy közös forráskincsként tekint a szentírási prófétákra, de a kiválasztás szempontjai már jelentősen eltérnek. Ez az eltérés a művek megírásának történelmi helyzetével és a szerzők eszmei hátterével magyarázható. Az apokrifon szerzőjét olyan témák érdeklik, mint a deuteronomiumi átok beteljesedése a történelem korszakaiban és főként a Második Szentély korában, továbbá a meghosszabbodott fogság gondolata, következésképpen az allúziókat is e témák alapján alkalmazza. 2 Bárúk szerzője, a Második Szentély pusztulását követően, a szentéllyel és az eszkatologikus várakozásokkal kapcsolatos próféciaírást választja és értelmezi újra, illetve szövi bele az elbeszélő részekbe, a Bárúknak szóló auditív, vagy látomásos kinyilatkoztatásokba. A qumráni szövegben ennek jellemző megvalósulása a szentírási narratívák rövid újraírása, a szentírási versek újraértelmezései és legfőképpen a szentírási allúziók. A szentírási versek tematikus összegyűjtését és azok közelebbi, vagy szabadabb újraírásait a két műben alkalmazott hasonló kinyilatkoztatás-technikának nevezhetjük.

Mindkét szerző a prófécia megfogalmazásának fiktív kerettörténeteként az első szentély pusztulásának narratíváját választja. Ám a szerzők eltérő történelmi és eszmei hátteréből fakadóan egyiknek a szentély pusztulása (2 Bárúk), másinak a fogság problematikája hangsúlyosabb (apokrifon). A Jeremiás apokrifonban a szentély pusztulásának eseményei nem szerepelnek és az érdeklődés középpontjában a fogság áll, amely lehet időbeli és eszmei fogalom. Az utóbbi értelemben a fogság egyik helyszíne Egyiptom (4Q385a 18 II), amely a Ptolemaida-birodalom és a hellénisztikus kultúra szimbóluma. Másrészt a 490 éves meghosszabbodott fogság gondolata (4Q387 2 I-II; 4Q390) a babiloni fogság utáni századok vallási és politikai állapotainak negatív megítélését szimbolizálja. A 4Q390-ben, mint Dánielnél is, a jeremiási 70 éves fogságról szóló próféciaírást úgy értelmezik újra, hogy az évhetek és jubileumok (49 éves korszak) hosszabb-rövidebb periódusai megfeleltethetők

legyenek egy-egy valós történelmi korszaknak. Ebben a peridusok szerint szemléletben a negatív csúcspontot az utolsó évhét eseménye jelenti, amely azonos IV. Antikhosz Epiphánész szentélygyalázó tétével. Az apokrifon korábbi szövegváltozata ezt tekinthette az eszkatologikus kort megelőző utolsó eseménynek, ezzel szemben annak későbbi szövegváltozata a 4Q390-ben már a Hasmoneus-kort is ideszámítja. A 2 Bárukban - a Második Szentély pusztulásának traumája miatt – a fiktív elbeszélés központi eseménye az első szentély pusztulása. Az elbeszélésben a szentélyt és a várost elpusztító Babilon – a kor elterjedt elképzelése szerint - Rómát szimbolizálja. A szentély pusztulásával a szerző érdeklődése a meghosszabbodott fogság helyett a közelinek vélt messiási korra összpontosul. A heptadikus történelem felfogás minden valószínűség szerint épp ez utóbbi okból már nem szerepel. 2 Bárukban a történelem korszakait bemutató látomások is azt szolgálják, hogy a szentély pusztulását jelképező legsötétebb kor után várt messiási korra irányítsák az olvasó figyelmét. Ugyanakkor, az eszmei fogság gondolata megjelenik 2 Báruk elbeszélésben is, akkor, amikor Báruk levelet fogalmaz és küld a nép kérésére a fogságban lévőknek. A fogság helye Babilon, amely Ezra negyedik könyvének analógiája szerint, szintén a Római birodalmat és egy eszmei fogságot jelképez. Báruk és követői (akár szimbolikus, akár valós értelemben) ettől az állapottól mentesek. Ahogy azt szintén bemutattuk, a diaszpóra-levél motívumának és hagyományának folytonos továbbélése mutatható ki Jeremiás könyvében (Jer. 29, Jer. 51), a Jeremiás apokrifonban (4Q389 1), Jeremiás-levelében (Ep. Jer.), Báruk első könyvében (Bár. 1:1-5), és 2 Bárukban (2Bár. 78-87).

A Jeremiás apokrifon történelemszemlélete jelentősen eltér 2 Bárukétól. E mögött a szerzők eszmei különbségei és az eltérő történelmi események állnak. Az apokrifon a fennmaradt töredékek alapján elsősorban a Második Szentély korára koncentrálnak, emiatt kevesebbet szól a pusztai vándorlástól, vagy az első szentély koráról. A Második Szentély egész korát, mint meghosszabbodott fogságot egységesen negatívan ítélik meg. Ez alól kivételt jelent a 4Q390-ben található pozitív megítélés a fogságból visszatérőkkel kapcsolatban. 2 Bárukban a Második Szentély kora általában pozitív, az Báruk második látomásában fényes vizekkel jellemzett időszak, amely magyarázható a szerző eltérő eszmei hátterével, de más történelmi helyzetével is. A deuteronomiumi szemlélet is eltérő formában jelenik meg 2 Bárukban a Jeremiás apokrifonhoz képest. 2 Báruknál a szentély pusztulásának egyik okaként szerepel és Báruk néphez intézett beszédében az etikai tanítás fontos szentírási hátterét jelenti, de az egyáltalán nem nevezhető a mű központi gondolatának. Az esemény valódi értelme a messiási korhoz elvezető korszakok logikája szerint magyarázható, azaz

minden negatív kor után csak pozitív jöhet. Emellett a deuteronomiumi ígélet/átok eszméje Báruk levelében, mint a messiási kor jutalmának előfeltétele, és mint a szövetség megújításának fontos irodalmi kelléke szerepel.

A dialógusban történő kinyilatkoztatást gondolata mindkét műben Jeremiás szentírási alakjával és hagyományával hozható összefüggésbe. Az apokrifon szerzője a szentírási hagyomány folytatásának jegyében alkalmazza azt, 2 Báruk szerzője pedig, azért, mivel Bárukat Jeremiásként ábrázolja. Teszi ezt főként az első szentély pusztulásáról szóló bevezetésben. Ennek a kinyilatkoztatásformának ugyancsak domináns szerepe van Báruk második könyvében.

A dolgozatban második felében részletesen bemutattam, hogy milyen Báruk alakjával kapcsolatos kinyilatkoztatásformák jelennek meg a műben. A szerző számos általa autentikusnak tekintett és a korból „megörökölt” kinyilatkoztatás-formát alkalmaz egy művön belül, továbbá a szöveg Jeremiás- és Báruk hagyományok egész tárházát gyűjti egybe a Második Szentély korának legvégén. Báruk irodalmi alakja a Kr.u. 1-2. századra datálható apokaliptikus műben, már nem írökként szerepel, hanem egy Jeremiához, Ezékielhez, (esetleg Dánielhez) és Mózeshez hasonlatos prófétai alakként jelenik meg. Az irodalmi megszemélyesítés összekapcsolódik egy-egy kinyilatkoztatásformával, amelyeket a szerző a mű eltérő részeiben irodalmi eszközként alkalmaz. Ezeket a kinyilatkoztatásformákat irodalmi szinten és szimbolikusan kell értelmezni, továbbá a mű tekintélyének eszközeit lehet azokban látni. Idesorolhatók az említett dialógusszerű kinyilatkoztatások, amelyek különböző szerepet töltenek be a műben: 1. a szentély pusztulásáról Báruknak kinyilatkoztatott ige ilyen módon vezeti be az egész művet, 2. Báruk Istennel folytatott dialógusai a szerző által megfogalmazott bölcsességi tanításoknak adnak helyet, 3. Báruk első „erdőről és szőlőtőről” szóló látomásának magyarázatát így nyilatkoztatja ki Isten.

A másik fontos Második Szentély korabeli kinyilatkoztatásforma 2 Bárukban az apokalipszis. Báruk éberlátomása a szentély tárgyainak elrejtéséről és angyalok általi lerombolásáról egyértelműen Ezékiel hasonló látomásán alapszik (2Bár 6-7 és Ez. 8-10), aggádikus részletei viszont a korabeli ószövetségi apokrifekkel és korai-rabbinikus szövegekkel párhuzamosak. Báruk álombéli látomásaiban a történelem szimbolikus korszakainak négyes, illetve tizenkettes felosztását találjuk. A szerző mindkét látomását a szerző korát jelképező legsötétebb korszak és az azt követő messiási kor zárja. Az első, az *Erdőről és szőlőtőről szóló látomás* (36:1-43:3) egy olyan szimbolikus apokalipszis, amely szintén szentírási próféciaikon és látomásokon alapszik; ezek a Jeruzsálem pusztulásával, a



fogság kezdetével és a szentéllyel kapcsolatban Ezékielnél található prófécia (Ez. 17:1-10, 47) és a Dánielnél szereplő *Négy vadállatról szóló* látomás (Dán. 7). A mózesi kinyilatkoztatás hagyományláncolatának felfogása jelenik meg Báruk *Sötét és fényes vizekről szóló látomásában*, amikor a fényes vizek korszakaiban a Törvény és szentélykultusz legfontosabb „történeti” alakjai szerepelnek (Mózes, Józsué, Dávid, Salamon, Hizkijáhu, Jósija). A kinyilatkoztatás és a Törvény megújításának eszméje szerepel Báruk levelében is, mivel ez a deuteronomiumi szövetség-kötő prófécia egy röviden megfogalmazott változata. A deuteronomiumi gondolat az egész művet végigkíséri. Erre példa Báruk néphez szóló buzdító beszédei (vö. 2Bár. 31-34, 44-46, 77; különösen: 38:2; 77:3), továbbá Báruk fényes vizekkel jellemzett látomásai. A fényes vizekkel jellemzett mózesi korban a Mózesnek adott kinyilatkoztatást a Báruknak adott kinyilatkoztatáshoz hasonlítja a szerző. Itt a kinyilatkoztatott ismeretek listája szerepel, amely a Második Szentély korabeli apokalipszisek egyik fontos kelléke (1Hen.; 2Hen, LAB; 4Ezra), s amelyhez kapcsolódóan a szerzők fontos közlése és tanítása is megjelenik. Ez nem más, mint a lista elején Báruknak is kinyilatkoztatott ismeretek nevesítésének helye: a Törvény szabályai, az idő beteljesedése és a szentély formája (59:4-5). Az első kettő egyben a szerző tanításnak legfőbb pillérei, amelyeket különböző szentírási prófécia újraértelmezései révén, az Istennel folytatott dialógusokban, továbbá a látomások során fogalmaz meg „követői” számára. Az égi szentélyről nem szerepel tanítás, így csak annak létezésére vonatkozik a kinyilatkoztatott ismeret, de nem részleteire. Tanításának az apokalipszis-részhez (1-77) csatolt levél és az abban szereplő „Báruk-testamentum” (84:1-7) ad további tekintélyt: ez Báruk további Mózesként való megszemélyesítésének eszköze és a szerző deuteronomiumi tanításának csúcspontja. A prófétai párok gondolata kíséri végig a Szentírást és a nem-szentírási szövegeket. A prófétai alak egy párt alkot a hagyományláncolatban előtte álló, vagy egy utána „következő” másik prófétai személlyel. A „párok” - mint a rabbinikus irodalomban - kifejezheti a mester és tanítvány viszonyt, de jelenthet két szembenálló véleményt és iskolát is. Mindenesetre érdekes, ha összehasonlítjuk, hogy a szentírási Jeremiás és Báruk páros mellett, amely változatos formában él tovább az ószövetségi apokrifekben, Báruk és Ezra is megjelenik a Talmudban. A prófétai párok és a hozzájuk kapcsolódó hagyományok, szövegek a kinyilatkoztatás és hagyománylánc folytonosságát jelentik. Ezek Jeremiás és Báruk Második Szentély korabeli hagyományait figyelembe véve a következő leegyszerűsített párokba sorolhatók: Mózes-Jeremiás (Deut.-Jer., Deut-4QapJer, Deut-2Mak.), Jeremiás-Ezékiel (4QapJer, 4QpsEz), Jeremiás-Dániel (Dán., 4QapJer, 4Q390), Jeremiás-Báruk (Jer. [LXX és

MT], Bár., 2 Bár., Par. Jer.), Mózes-Báruk (2Bár., Ep. Bár.); Báruk-Ezékiel (2 Bár.), Báruk-Dániel (2Bár.) és Báruk-Ezra (b. T. Meg. 16a, Sir. Rab. 5:15). A Második Szentély korának prófécia-értelmezésében, és ezek folytatásaként a rabbinikus gondolkodásban is, minden hitelesnek vélt prófécia visszavezethető Mózesre és a deuteronomiumi tanításra. Ez alól fontos kivételt képeznek a Henok neve alatt fennmaradt Második Szentély korabeli hagyományok.

2 Báruk különböző profetikus alakok Bárukban való újraábrázolásával és más-más kinyilatkoztatásformák segítségével fogalmazza meg irodalmi szinten a történelemre vonatkozó tanítást: a történelem korszakai végükhöz közelednek, a próféták kora véget ér és a messiási kor közel van. A Második Szentély korának szerzői szerint a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás profetikus közvetítőinek időszaka Mózesről a babiloni fogság koráig tart, ezután a próféták ideje lejárt. Ha a fogságot szimbolikusan értelmezzük, ahogy ezt a korabeli szerzők tették, akkor a próféták kora a meghosszabbodott fogság miatt a Második Szentély korában is tart. Ennek a szimbolikus prófétai kornak a végét jelenti Báruk második könyvében a Szentély Kr.u. 70-ben történt lerombolása. A „prófécia megszűnésének” gondolata 2Bárukban nem előzmények nélküli, a motívum kimutatható a hellénisztikus-korban, fontos példái szerepelnek a Makkabeusok első könyvében, Azarja imájában és 4 Ezrában. Az utolsó próféta a szerzők eszmei háttérétől és érdeklődésétől függően lehet Jeremiás, Ezékiel, Malakiás, Dániel, Báruk, vagy akár Ezra. Ahogy a nem-szentírási szövegekben, Qumránban, Josephusnál és a korai-rabbinikus források tükrében kimutattuk a próféta titulus és a vele járó státusz nem csak a szentírási prófétáknak, hanem a kulturális emlékezet további jelentős alakjainak is jár. Ez a jelenség a *prófécia* Második Szentély korabeli értelmezésének kánonok kialakulása előtti, inkluzívabb, tágabb és sokszínűbb értelmezését igazolják. A héber kánonban egy szűkebb értelmezés rögzül és ennek egyik jele, hogy Dánielt – feltehetően a neki tulajdonított kinyilatkoztatásforma, az álombéli látomás miatt - nem a Próféták közé, hanem az Írásokhoz sorolják. Ezzel összhangban, a Talmudban a próféták jelentőségének csökkenése figyelhető meg a bölcsek mondásaiban. A korai kereszténység a Második Szentély korának tágabb értelmű profetikus eszméjét örökli meg, amely Septuagintában megjelenő kánon is mutat, amely szerint Dániel a próféták között szerepel és olyan profetikusnak tartott iratok is kanonikus státuszt nyernek, mint Báruk könyve, Jeremiás levele, 2 Ezra (= 4 Ezra). Az első századokban a kereszténység érdeklődése a prófécia és profetikus szövegek irányába megnő, ezzel is magyarázható, hogy ők hagyományozzák tovább az ószövetségi apokrifeket és azon belül a Második Szentély korának utolsó

századaiban írt profetikus és egyben pszeudonim irodalmi alkotásait. A kora-rabbinikus eszmevilágban a figyelem egyre inkább az írott és szóbeli Tóra, a halakha felé fordul, hiszen a Szentély elvesztésével a törvények társadalmi szintjén történő új intézményesülése következik be. Báruk második könyve azon korai zsidó szövegek egyike, amelyben még megfért a Második Szentély korának két később egymástól eltávolodó „profetikus” tanítása, a Tóra-követése és az apokaliptikus eszkatologia.

## Rövidítésjegyzék

AEM - Archives épistolaires de Mari	Deut. – Deuteronomium könyve (héber: Devárím)
Ant. Jud. – Josephus: Antiquitates Judaicae	Deut. R. – Deuteronomium Rabba
Bár. – Báruk (első) könyve	DJD – Discoveries in the the Judean Desert sorozat
b. T. Bav. bat. – Babiloni Talmud, Bavá batrá traktátus	Ep. Jer. – Epistola Jeremiae (Jeremiás levele)
b. T. Jóma – Babiloni Talmud, Jóma traktátus	Ez. – Ezékiel könyve, (héber: Hizkijáhu)
b. T. Meg. – Babiloni Talmud, Megilla traktátus	Gen- - Genesis könyve (héber: Berésít)
b. T. Moéd q. – Babiloni Talmud, Moéd qátán traktátus	Oz. – Ozeás (héber: Hósea)
b. T. Szanh. – Babiloni Talmud, Szanhedrin traktátus	Iz. – Izajás könyve, (héber: Jesaja)
b. T. Szóta – Babiloni Talmud, Szóta traktátus	j. T. Bav. bat. – Jeruzsálem Talmud, Bavá batrá traktátus
b. T. Ta'an. – Babiloni Talmud, Táánít traktátus	j. T. Ta'an. – Jeruzsálemi Talmud, Táánít traktátus
C. Ap. – Josephus: Contra Apionem	Jer. – Jeremiás könyve, (héber: Jirmijáhu)
Col. – columna a kéziratban	Jub. – Jubileumok könyve
CD – Damaszkuszi irat	LAB – Pszeudo-Philón: Liber Antiquitatum Biblicarum
Dán. – Dániel könyve	Lev. – Leviticus könyve (héber: Vájikrá)
	Lev. R. – Leviticus Rabba
	LXX – Septuaginta

- MT – Textus Masoreticus, a héber Szentírás maszoréta szövege
- m. Szanh. – Misna, Szanhedrin traktátus
- Náh. – Náhúm könyve (héber: Náchum)
- Neh. – Nehemiás (héber: Nehemja)
- Num. – Numeri könyve (héber: Bámidbár)
- Num. R. – Numeri Rabba
- PAM – Palestine Archaeological Museum
- Pesziq. R. Kah. – Peszikta de Rav Kahana
- PR – Pesziqtá Rabbáti
- Qoh. Rab. – Qohelet Rabba
- SAA – State Archives of Assyria
- Sir. – Siralmak könyve (héber: Échá)
- Sir. Rab. – Sir ha-Sirím Rabba
- SzOR- Széder Olám Rabba
- t. Szóta – Tószefta, Szóta traktátus
- Zak. – Zakariás könyve (héber: Zecharja)
- 1Hen. – Henok első könyve
- 1Kir. – Királyok első könyve
- 1Krón. – Krónikák első könyve
- 1Mak. – Makkabeusok első könyve
- 2Bár. – Báruk második könyve, vagy Báruk szír apokalipszise
- 2Kir. – Királyok második könyve
- 2Krón. – Krónikák második könyve
- 2Mak. – Makkabeusok második könyve
- 2Sám. – Sámuel második könyve
- 1QapGen – qumráni Genézis apokrifon
- 1QH – qumráni Magasztalások (héber: Hodájót)
- 1QpHab – qumráni Habakkuk peser
- 1QIsa – qumráni Izajás-tekeres
- 1QM – qumráni Háborús tekeres
- 1QS – Közösségi szabályzata
- 4QapJer – qumráni Jeremiás Apokrifon
- 4Bár. – Báruk negyedik könyve, Paralipomena Jeremiu
- 4QFlor – qumráni Florilegium szöveg
- 4QJer – Jeremiás könyvének qumráni töredékei
- 4QpNah – qumráni Náhúm peser
- 4QpsEz – qumráni Pszeudo-Ezékiel irat
- 4QpsJub – qumráni Pszeudo-Jubileum töredékek
- 4QpsDan – qumráni Pszeudo-Dániel töredékek
- 11QMelch – qumráni Melkicedeq-irat

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- ATTRIDGE 1994 Attridge, Harold et al. (szerk.), VanderKam J. (közr.): *Parabiblical Texts, Part 1. DJD XIII: Qumran Cave 4, VIII.*, Oxford: Clarendon, 1994.
- BAARS 1963 W. Baars: „Neue Textzeugen der syrischen Baruchapokalypse”, *Vetus Testamentum* 13 (1963), 476-478
- BAILLET 1962 Baillet, M.: „Jérémie”, In: Baillet, M., Milik, J. T., de Vaux, R., (szerk.), *Les „petites grottes” de Qumrân ( DJD III)*, 2 vols., Oxford: Clarendon, 1962, 62-68.
- BARSTAD 2009 Barstad, Hans M.: „What Prophets Do: Reflections on Past Reality in the Book of Jeremiah”, In: Barstad, Hans M., Kartz, Reinhard G., (szerk.), *Prophecy in the Book of Jeremiah*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 10-32.
- BDB 1906 Brown, F., Driver, S. R., Briggs C. A., (szerk.): *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of Willi-am Gesenius as Translated by Edward Robinson*, Oxford: Clarendon (1906 és újabb kiadásai).
- BECKING 2009 Becking, Bob: „Means of Revelation in the Book of Jeremiah”, In: Barstad, Hans M., Kartz, Reinhard G., (szerk.): *Prophecy in the Book of Jeremiah* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 33-47.
- BERGER 1992 Berger, Klaus (szerk.): *Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 8.)*, Tübingen: A. Francke, 1992.
- BERNER 2006 Berner, Christoph: *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen: Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 363), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2006.
- BERNSTEIN 2005 Bernstein, Moshe J.: „“Rewritten Bible”: A Generic Category which has outlived its Usefulness?” *Textus* 22 (2005), 169–196.
- BLINKINSOPP 1996 Blinkinsopp, Joseph: *A History of Prophecy in Israel. Revised and Enlarged*, Louisville: Westminster/John Knox, 1996.
- BLINKINSOPP 1977 Blinkinsopp, Joseph: *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of the Jewish Origins* (SJCA 3.), Notra Dame: University Press, 1977.

- BOGAERT 1969 Bogaert, Pierre: *Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du Syriaque et Commentaire* (Tome I-II), Paris, Les Editions du Cerf, 1969
- BRADY 2005 Brady, Monica: „Biblical Interpretation in the „Pseudo-Ezekiel” Fragments (4Q383-391) from Cave Four”, In: Matthias Henze (szerk.): *Biblical Interpretation at Qumran Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 88–109.
- BROOKE 2010 Brooke, George J.: „Genre, Theory, Rewritten Bible and Peshet” In: *Dead Sea Discoveries* 17 (2010), 361–386.
- BROOKE 2006 Brooke, George J.: “Prophecy and Prophets in the Dead Sea Scrolls: Looking Backwards and Forwards”, In: Floyd, Michael H., Haak, R. D., (szerk.): *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHB/OTS 427), London: T&T Clark, 2006, 151-165.
- BROOKE 2000a Brooke, George J.: „Prophecy”, In: Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam (szerk.): *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols. New York: Oxford University Press, 2000, 2: 694-700.
- BROOKE 2000b Brooke, George J.: „Rewritten Bible.” In: Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam (szerk.): *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols. New York: Oxford University Press, 2000, 2: 777-781.
- BROOKE 1998 Brooke, George J.: „Parabiblical Prophetic Narratives”, In: Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols. New York: Oxford University Press, 2000, 1. 271–301.
- BROOKE 1996 Brooke, George J. et al. (szerk.): Vanderkam J. (közr.): *Parabiblical Texts, Part 3. DJD XXII: Qumran Cave 4. XVII*. Oxford: Clarendon, 1996.
- BROSHI 1995 Broshi, Magen, et al. (szerk.): Vanderkam J. (közr.): *Parabiblical Texts, Part 2. DJD XIX: Qumran Cave 4. XIV*. Oxford: Clarendon, 1995.
- CAMPBELL 2005 Campbell, Jonathan G.: „„Rewritten Bible” and „Parabiblical Texts”: A Terminological and Ideological Critique.” In: Campbell, Jonathan G., Lyons, William John, Pietersen, Lloyd K. (szerk.): *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003* (Library of Second Temple Studies 52.), London: T&T Clark International, 2005, 43-68.
- CAMPBELL 1995 Campbell, Jonathan G.: *The Use of the Scripture in the Damascus Document 1-8, 19-20* (BZAW). Berlin: De Gruyter, 1995.
- CARR 2005 Carr, David M.: *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2005
- CARROLL 1986 Carroll, Robert P.: *Jeremiah* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1986.
- CERIANI 1871 Ceriani, A. M. (szerk.): *Monumenta Sacra et Profana* (Tom. V, fasc. 2.), Mediolani, 1868-76 (1871), 113-180.
- CERIANI 1876 Ceriani, A. M. (szerk.): *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolitographice edita* (2 Tom.), Mediolani, 1876, 533–553.
- CHARLES 1913 Charles, R.H.: „The Apocalypse of Baruch Translated from Syriac”, in: *APOT* 2, 470–526, Oxford, 1913.
- CHARLES 1896 Charles, R.H.: *The Apocalypse of Baruch, Translated from Syriac, Chapters I–LXXVII from the Sixth Cent. MS in the Ambrosian Library of Milan, and Chapters LXXVII–LXXXVII – the Epistle of Baruch –*

*from a New and Critical Text Based on Ten MSS and Published Herewith*, London, 1896.

- CHARLESWORTH 1985 Charlesworth, J.H.: (szerk.): *Old Testament Pseudepigrapha I-II*. Garden City N.Y.: Doubleday, 1985.
- CHAZON 2000 Chazon, Esther: „Words of the Luminaries”, In: Schiffman, Lawrence H., VanderKam, James C., (szerk.): *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols. New York: Oxford University Press, 2000, II, 989-990.
- CLARK SMITH 1998 Clark Smith, John (ford.): *The Fathers of the Church: Origen Homilies on Jeremiah, Homily on 1Kings 28.*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1998.
- CLEMEN 1898 Clemen, C.: „Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra”, In: *Theologische Studien und Kritiken* 11 (1898), 211-46.
- COLLINS 1999 Collins, J.J.: „Pseudepigraphy and Group Formation in Second Temple Judaism”, In: Chazon, Esther G., Stone, Michael. E. (szerk.): *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Second International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 January 1997* (STDJ 31), Leiden: E.J. Brill, 1999, 43-58.
- COLLINS 1998 Collins, J.J.: *Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- COLLINS 1997 Collins, J.J.: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London-New York: Routledge, 1997.
- COLLINS – FLINT 1996 Collins, J.J.: Flint, P. W., (szerk.): „Pseudo Daniel”, In G. J. Brooke et al. (szerk.), *Qumran Cave 4, XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD 22; Oxford: Clarendon, 1996), 95-164.
- COLLINS 1979 Collins, J.J., „Introduction: Towards the Morphology of a Genre”, In: Collins, J.J., (szerk.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula: Scholar Press, 1979, 1-20.
- CRAWFORD 2008 Crawford, Sidnie White, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- DAVIS 2013 Davis, Kipp, „Prophets of Exile: 4QApocryphon of Jeremiah C, Apocryphal Baruch, and the Efficacy of the Second Temple” In: *Journal for the Study of Judaism* 44/1 (2013), 1–33.
- DAVIS 2011 Davis, C. J. Patrick, „Torah-Performance and History in the Golah: Rewritten Bible of “Re-presentational” Authority in the Apocryphon of Jeremiah C”, In: Flint, Peter W., Duhaime, Jean, Baek, Kyung S. (szerk.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection*, (SBL Early Judaism and Its Literature 30), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 467–495.
- DEDERING 1973 Dederling (szerk.), *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*. (Part IV, fascile 3, Apocalypse of Baruch, 4 Esdras), Leiden: E. J. Brill, 1973.
- DIMANT 2011 Dimant, Devorah, „Pseudo-Ezekiel and the Apocryphon of Jeremiah C in Perspective”, in: *Revue de Qumran* 25/1 (2011), 17–39.

- DIMANT 2001 Dimant, Devorah (szerk. és ford.): *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts (DJD XXX)*, Oxford: Clarendon, 2001.
- DIMANT 1998 Dimant, Devorah: „Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, In: M. J. Mulder – H. Sysling (szerk.): *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 2; Literature of the Jewish people in the period of the Second Temple and the Talmud 1). Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1988, 379-419.
- DIMANT 1994 Dimant, Devorah: „An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4 (4Q385B = 4Q385 16),” In: George Brooke - Florentino García Martínez (szerk.): *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris, 1992*, Leiden: Brill, 1994, 11-31.
- DIMANT 1992 Dimant, Devora: „New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390.”, In: Trebolle Barrera, J., Vegas Montaner, L., (szerk.): *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18–21 March, 1991* (STDJ, 9.), Leiden: E.J. Brill, 1992, 405–447.
- DITOMASSO 2011 DiTommaso, Lorenzo: „The Development of Apocalyptic Historiography in Light of the Dead Sea Scrolls”, In: Flint, Peter W., Duhaime, Jean, Baek, Kyung, (szerk.): *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection* (SBL Early Judaism and Its Literature 30). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 497-522.
- DOERING 2005 Doering, Lutz: „Jeremiah and the „Diaspora Letters”, In *Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with Present*”, In: K. De Troyer - A. Lange (szerk.): *Reading the Present in the Qumran Library* (SBLSS 30), Atlanta: SBL, 43–72.
- DOERING 2003 Doering, Lutz, “Jeremia in Babylonien und Ägypten: Mündliche und schriftliche Toraparänese für Exil und Diaspora nach 4QApocryphon of Jeremiah C”, In: Kraus, W., Niebuhr, K-W., Doering, L. (szerk.): *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 162.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 50–79.
- ELLIGER –  
RUDOLPH 1977 Elliger, K., Rudolph, W., (szerk.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (BHS), standard edition, Stuttgart, 1977.
- ESHEL 2005 Eshel, Hanan: „4Q390, the 490-Year Prophecy, and the Calendrical History of the Second Temple Period”, In: Boccaccini, Gabriele (szerk.): *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 102-110.
- FALK 2007 Falk, Daniel K.: *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls*, (Companion to the Qumran Scrolls/Library of Second Temple Studies 8/63). New York: T&T Clark, 2007.
- FELDMAN 2006 Feldman, Louis H.: “Prophets and Prophecy in Josephus”, In: Floyd, Michael H., Haak, R. D., (szerk.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic*



- Texts in Second Temple Judaism* (LHB/OTS 427), London: T&T Clark, 2006, 201-39.
- FISHBANE 1985 *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- FITZMYER 2008 Fitzmyer, J.A.: *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2008.
- FLINT 1997 Flint, P. W.: „The Daniel Tradition at Qumran”, In: Evans, C.A., Flint, P.W., (szerk.): *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Michigan 1997, 41–60.
- FLOYD 2006 Floyd, M. H.: „The Production of Prophetic Books in the Early Second Temple Period”, In: Floyd, Michael H. - Haak, Robert D. (szerk.): *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 427 ). New York: T&T Clark, 2006, 276-297.
- FRÖHLICH 2011 Fröhlich, Ida: "Qumran Biblical Interpretation in the Light of Ancient Near Eastern Historiography", In: Lange, Armin, Tov, Emanuel, Weigold, Matthias (szerk.), Reynolds III., B. H. (közr.): *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (Supplements to Vetus Testamentum 140). Leiden: Brill, 2011, 2: 821-855
- FRÖHLICH 2000 Fröhlich Ida (ford.): *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest: PPKE – Szent István Társulat, 2000.
- FRÖHLICH 1996 Fröhlich, Ida: „*Time and Times and Half a Time...*”: *Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*, (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 19.). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- GARCÍA MARTÍNEZ 1996 García Martínez, F. (szerk.): *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. 2 ed. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- GARCÍA MARTÍNEZ 1991 García Martínez, F.: „Nuevos textos nobíblicos procedentes de Qumrán”, in: *Estudios Bíblicos* 49 (1991), 97-134.
- GENETTE 1996 Genette, Gérard: “Transztextualitás” (Ford. Burján Monika), In: *Helikon* 42 (1996): 1-2, 82-90.
- GINSBERG 1967 Ginsberg, H. L.: Review of Joseph A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, *Theological Studies* 28 (1967).
- GINZBERG 1902 Ginzberg L.: „Apocalypse of Baruch (Syriac)”, In: *The Jewish Encyclopedia*. New York: Ktav Publishing House, 1902, II, 551-556.
- GOLDSTEIN 1983 J. A. Goldstein: *II Maccabees* (AB 41A), Garden City, NY: Doubleday.
- GRABBE 2009 Grabbe, L. L.: „Jeremiah among the Social Anthropologists”, In: Barstad, Hans M., Kratz, Reinhard G., (szerk.): *Prophecy in the Book of Jeremiah*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 80-88.
- GREENFIELD – STONE 1977 Greenfield, J. C., Stone M. E.: „Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes”, In: *HTR* 70 (1977): 51 –65.
- GRENFELL –

- HUNT 1903 Grenfell, B. P. –Hunt, A. S. (szerk.): *The Oxyrhynchus Papyri* (Part III), London, 1903
- GREENSPAHN 1989 Greespahn, Frederick E.: “Why Prophecy Ceased”, In: *JBL* 108 (1989): 1, 37-49.
- GRYSON –  
FISCHER –  
FREDE 2007 Gryson, R. Fischer, B. Frede, H. I. (szerk.): *Biblia Sacra Vulgata: Editio quinta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- GURTNER 2009 Gutner, Daniel M., (szerk. és ford.): *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text, with Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies), New York: T&T Clark/Continuum, 2009.
- HANNEKEN 2012 Hanneken, Todd R.: „Status and Interpretation of Jubilees in 4Q390”, In: Mason, Eric F. (szerk.): *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 153), Leiden: Brill, 2012, 407-428.
- HANSON 1971 Hanson, P.D.: „Old Testament Apocalyptic Reexamined” In: *Interpretation* 25 (1971), 454-79.
- HARLOW 1996 Harlow, Daniel C.: *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity*. Leiden: Brill, 1996.
- HARNISCH 1969 Harnisch, W., *Verhängnis und Verheissung der Geschichte: Untersuchungen zum Zeit – und Geschichtsverständnis im 4. Buch der Esra und der syr. Baruchapokalypse* (FRLANT 97), Göttingen, 1969.
- HAYES 2009 Hayes, Elisabeth R., „Of Branches, Pots and Figs: Jeremiah’s Visions from a Cognitive Perspective“, In: Barstad, Hans M., Kartz, Reinhard G., (szerk.), *Prophecy in the Book of Jeremiah*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 89-102.
- HENZE 2011 Henze, Matthias: *Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel. Reading Second Baruch in Context* (TSAJ 142), Tübingen, 2011.
- HENZE 2009 Henze, Matthias: „4QApocryphon of Jeremiah C and 4QPseudo-Ezekiel: Two „Historical” Apocalypses.” In: De Troyer, Kristin, Lange, Armin, Schulte, L. L., (szerk.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 52.), Leuven: Peeters, 2009, 25–41.
- HENZE 2008a Henze, Matthias: „Qohelet and the Syriac Apocalypse of Baruch”, In: *Vetus Testamentum* 58 (2008) 28–43.
- HENZE 2008b Henze, Matthias: „Torah and Eschatology in the Syriac Apocalypse of Baruch”, in: Brooke, G. J., Najman, H., Stuckenbruck, L. T., (szerk.), *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, 2008, 201–215.
- HENZE 2006a Henze, Matthias: „From Jeremiah to Baruch: Pseudepigraphy in the Syriac Apocalypse of Baruch”, in: Hempel, Charlotte, LIEU, J. M.,

- (szerk.), *Biblical Traditions in Transmission. Essays in Honour of Michael A. Knibb* (SJSJ 111), Leiden, 2006, 157–177.
- HENZE 2006b Henze, Matthias: “Invoking the Prophets in Zechariah and Ben Sira”, In: Floyd, Michael H., Haak, R. D., (szerk.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (LHB/OTS 427), London: T&T Clark, 2006, 169-183.
- HERZER 2005 Herzer, Jens (szerk. és ford.): *Fourth Baruch (Paraleipomena Jeremiou). Translated with an Introduction and Commentary* (WGRW 22), Atlanta: Scholars Press.
- HOROVITZ 1917 Horovitz, H. S. (szerk.): *Siphre d’be Rab: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta cum variis lectionibus et adnotationibus* ([Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Corpus Tannaicum, Sectio Tertia: Continens Veterum Doctorum ad Pentateuchum Interpretationes Halachichas, Pars Tertia, Fasciculus primus] Lipsiae, Gustav Fock, 1917; reprint kiadása: Jerusalem, Shalem Books, 1992
- HUGHES 2006 Hughes, J.A.: *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (STDJ 59), Leiden, Brill, 2006.
- JASSEN 2007 Jassen, Alex P.: *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 68), Leiden, Brill, 2007.
- JOOSTEN 2009 Joosten, Jan: “The Prayer of Azrayah (DanLXX 3): Sources and Origin”, In: Cook, Johann (szerk.): *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (Supplements to Vetus Testamentum 147.). Leiden: E.J. Brill, 2009, 5-16.
- KLIJN 1985 Klin, Albertus F.J. (ford.): „2 (Syriac Apocalypse of) Baruch”, In: Charlesworth, J.H., (szerk.), *Old Testament Pseudepigrapha I-II*. Garden City N.Y.: Doubleday, 1985. I, 615-652.
- KMOSKÓ 1907 Kmoskó, Mihály (szerk.): „Liber Apocalyseos Baruch filii Neriae translates de Graeco in Syriacum”, In: Graffin, R. (szerk.), *Patrologia syriaca*, Paris: Firmin-Didot, 1907, cols. 1056-1207.
- KNIBB 1992 Knibb, Michael: „A Note on 4Q372 and 4Q390”, In: F. García Martínez, A. Hilhorst, C. J. Labuschagne (szerk.), *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday*. Leiden: E.J. Brill, 1992, 164-77.
- KUGLER 1996 Kugler, Robert A.: *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi* (SBL Early Judaism and Its Literature, 9; Atlanta, Georgia: Scholar Press, 1996)
- LANGE 2012 Lange, Armin: „The Text of Jeremiah in the War Scroll from Qumran”, In: Nóra Dávid, Armin Lange, Kristin De Troyer and Shani Tzoref (szerk.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 239). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 95-116.
- LANGE – WEIGOLD 2012 Lange, Armin; Weigold, Matthias: „The Text of the Shema Yisrael in Qumran Literature and Elsewhere”, in: A. Piquer Otero, P. A. Torijano Morales (szerk.): *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera: Florilegium Complutense*

- (Supplements to the Journal for the study of Judaism 158.) Leiden: Brill, 2012, 147-177.
- LANGE – WEIGOLD 2011 Armin Lange, Matthias Weigold (szerk.): *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature* (Journal of Ancient Judaism, Supplements 5.). Göttingen; Oakville, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- LANGE 2003 Lange, Armin: „The Parabiblical Literature of the Qumran Library and the Canonical History of the Hebrew Bible”, In: Paul, Shalom M., Kraft, Robert A. Schiffman, Lawrence H. and Fields, Weston W., (szerk.): *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, (Supplements to Vetus Testamentum 94). Leiden: Brill, 2003, 305–321.
- LANGE – MITTMANN-RICHERT 2002 Lange, Armin and Mittmann-Richert, Ulrike: „Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified by Content and Genre”, In: Tov, Emanuel (szerk.): *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series, DJD XXXIX*, Oxford: Clarendon, 2002, 115–164.
- LAUTERBACH 1933 Lauterbach, Jacob Z. (szerk.): *Mekilta de-Rabbi Ishmael*. Critical edition, 3 vols., Philadelphia, JPS of America, 1933
- LEEMHUIS – KLIJN – GELDER 1986 F. Leemhuis - A. F. J. Klijn - G. J. H. van Gelder: *The Arabic Text of The Apocalypse of Baruch*: Edited and Translated with a Parallel Translation of The Syriac Text (Leiden, E. J. Brill, 1986)
- LIED 2008 Lied, L. I.: *The Other Lands of Israel, Imaginations of the Land in 2 Baruch* (JSJS 129), Leiden, 2008.
- LIM 2004 Lim, Timothy H.: „Review: Devorah Dimant, ed., *Qumran Cave 4.XXI. Parabiblical Texts; Part 4: Pseudo-Prophetic Texts*, DJD XXX, Oxford: Clarendon, 2001” *Journal of Biblical Literature* 123/1 (2004) 153–155.
- MARTILLA 2011 Martilla, Marco: „The Deuteronomistic Ideology and Phraseology in the Book of Baruch”, In: Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala, Marko Marttila (szerk.): *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2011, 321-346.
- MILIK 1976 Milik, J. T.: *The Books of Enoch*. Oxford: Clarendon, 1976.
- MURPHY 1985 Murphy, F. J.: *The Structure and Meaning of Second Baruch* (SBLDS 78) Atlanta, 1985.
- NAJMAN 2003 Najman, Hindy, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (Journal for the Study of Judaism Supplement Series 77), Leiden: Brill, 2003.
- NAJMAN 1999 Najman, Hindy: „Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategies” *JSJ* 30 (1999): 379-410.
- NAUTIN –

- NAUTIN 1986 Nautin, Marie-Thérèse, Nautin, Pierre, (eds.): *Origène: Homélie sur Samuel: édition critique, introduction, traduction et notes*. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- NICKELSBURG 1981 Nickelsburg, George W.E.: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress, 1981.
- NIR 2003 Nir, Rivka: *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch* (SBL Early Judaism and Its Literature 20), Leiden, E. J. Brill, 2003.
- NISSINEN 2009 Nissinen, Martti: „The Historical Dilemma of Biblical Prophetic Studies”, In: Barstad, Hans M., Kartz, Reinhard G., (szerk.): *Prophecy in the Book of Jeremiah*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 103-120.
- PARRY – TOV 2005 Parry, Donald W., Tov, Emanuel, (szerk.): *The Dead Sea Scrolls Reader Part 6: Additional Genres and Unclassified Texts*, Leiden/Boston: Brill, 2005.
- PAYNE SMITH 1903 J. Payne Smith (szerk.): *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1903.
- PERDUE 2009 Perdue, L.: „Mantic Sages in the Ancient Near East, Israel, Judaism, and the Dead Sea Scrolls”, in: DE TROYER, K. / LANGE, A., (szerk.): *Prophecy after the Prophets? - The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, Leuven, 2009.
- PETERSEN 2007 Kloostergaard, Petersen, Anders: „Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon: Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?” In: Hilhorst, Anthony, Puech, Émile, Tigchelaar, Eibert J. C. (szerk.): *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*. Ed. by (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122), Leiden: Brill, 2007, 285-306.
- POPOVIĆ 2010 Popović, Mladen: „Prophet, Books and Texts: Ezekiel, Pseudo-Ezekiel and the Authoritativeness of Ezekiel Traditions in Early Judaism”, In: Popović, Mladen, (szerk.): *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 141), Leiden: Brill, 2010, 227-251.
- PUECH 2008 Puech, Émile, (szerk. és ford.), Qumran Grotte 4.XXVII: Textes en Arameen, deuxième partie (DJD 37), Oxford, 2008.
- RAHLFS – HANHART 2006 Rahlfs, Alfred, Hanhart, Robert (szerk.): *Septuaginta: editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RATNER 1894-97 Ratner, B. (szerk.): *Einleitung zu Seder Olam. Seder Olam Rabba. Die große Weltchronik*. (Vilna, 1894-1897). Változatlan újrakiadása: S. M. Mirsky bevezetőjével, (New York, 1966)
- REYNOLDS 2011 Reynolds, Bennie H. III.: „Adjusting the Apocalypse: How the Apocryphon of Jeremiah C Updates the Book of Daniel.” In: Armin Lange, Emanuel Tov, Matthias Weigold (szerk.), Bennie H. Reynolds

- III. (közr.): *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (Supplements to Vetus Testamentum 140). Leiden: Brill, 2011, 1: 279–294.
- REUSCH 1853 Reusch, F. H.: *Erklärung des Buchs Baruch*. Freiburg im Briesgau: Herder, 1853.
- RYSSEL 1900 Ryssel, V.: „Die syrische Baruchapokalypse”, In: Kautzsch, E., (szerk.), *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900, 404-446.
- SCHWARTZ 2008 Schwartz, Daniel R.: *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2008.
- SOMMER 1996 Sommer, Benjamin D.: “Did Prophecy Ceased? Evaluating a Reevaluation”, In: *JBL* 115 (1996): 1, 31-47.
- STEMBERGER 2001 Stemberger, Günter: *A zsidó irodalom története* (Németből fordította: Dobos Károly), Budapest, Osiris, 2001.
- STEMBERGER 1996 Stemberger, Günter: *Introduction to the Talmud and the Midrash*. (Translated and edited by Markus Bockmuehl, 2. kiad.). Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- STEUDEL 2000 Steudel, Anette: „God and Belial”, In L.H. Schiffman, Emanuel Tov and J.C. VanderKam (szerk.): *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, 332-340.
- STONE 1990 Stone, Michael Edward: *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- STONE 1984 Stone, Michael E.: „Apocalyptic Literature”, In: Stone, Michael E. (szerk.): *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum: Section 2). Assen: Van Gorcum - Philadelphia: Fortress Press, 1984, 383-441.
- STONE 1976 Stone, Michael E.: „List of Revealed Things in the Apocalyptic Literature”, In: Cross, F. M., Lemke, W., Miller, P.D. (szerk.): *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*. Garden City, New York: Doubleday, 1976, 414-452.
- STRUGNELL 1960 Strugnell, John: „The Angelic Liturgy at Qumran, 4Q Serek Širôt ‘Olat Haššabāt”, In: *Congress Volume, Oxford 1959* (VTSup 7), Leiden: E. J. Brill, 318-345.
- STRUGNELL 1956 Strugnell, John: „Le travail d’édition des manuscrits de Qumrân: Communication de J. Strugnell.” *Revue Biblique* 63 (1956) 49–67.
- STRUGNELL – DIMANT 1988 Strugnell, J., Dimant. D.: „4QSecond Ezekiel.” *Revue de Qumran* 13 (1988) 45–56.
- SWETE 1914 Swete, H. B. - (szerk. H. St. J. Thackeray): *An Introduction to the Old Testament in Greek – With an Appendix Containing the Letter of Aristeeas* (Cambridge, University Press, 1914)
- TAMÁSI 2009 Tamási, Balázs: „Prophesized History of the Postexilic Period and Polemics against Priests in 4Q390 from Qumran: Levite Authorship behind the Fragments”, In: Dobos, Károly Dániel - Köszeghy, Miklós

- (szerk.), *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich* (Hebrew Bible Monographs 121), Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009, 310-328.
- THELLE 2009 Thelle, Rannfrid I.: „Babylon in the Book of Jeremiah (MT): Negotiating a Power Shift”, In Barstad, Hans M., Kartz, Reinhard G., (szerk.): *Prophecy in the Book of Jeremiah* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 388). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 187-232.
- TIGCHELAAR 2012 Tigchelaar, Eibert: „Classifications of the Collection of Dead Sea Scrolls and the Case of Apocryphon of Jeremiah C”, In: *Journal for the Study of Judaism* 43 (2012): 4-5, 519-550.
- TOV 1999 Tov, Emanuel: „The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of its Textual History”, In: Tigay, J. H., (szerk.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1985, 211-237; reprinted, with small changes, In: Emanuel Tov (szerk.), *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays in the Septuagint*, (VTSup 72); Leiden: Brill, 1999, 363-384.
- TOV 1997 Tov, Emanuel: „Jeremiah”, In: Ulrich, Eugen; Cross, Frank Moore; Fuller, Russell E.; Sanderson, Judith E.; Skehan, Patrick W.; Tov, Emanuel, (szerk.), *Qumran Cave 4, X: The Prophets (DJD XV)*, Oxford: Clarendon, 1997, 145-208.
- TOV 1976 Tov, Emanuel: *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8* (HSM 8), Missoula, Scholars Press, 1976.
- TOV 1975 Tov, Emanuel: *The Book of Baruch Also Called I Baruch (Greek and Hebrew): Texts and Translations* (Pseudepigrapha Series 6), Missoula: Scholars Press, 1975.
- ULRICH 2010 Ulrich, Eugene (szerk.): *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants* (VTSup 134); Leiden: Brill, 2010.
- VERMES 1961 Vermes, Géza: *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, (Studia Post-Biblica 4), Leiden: Brill, 1961.
- VIOLET 1924 Violet, B.: *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (GCS 32) Leipzig, 1924.
- WACHOLDER 2000 Wacholder, Ben Zion: „Deutero Ezekiel and Jeremiah (4Q384–4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes.” In: Schiffman, Lawrence H., Tov, Emanuel, VanderKam, James C. (szerk.): *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*. Jerusalem: Israel Exploration Society in cooperation with the Shrine of the Book, Israel Museum, 2000, 445–461.
- WERMAN 2006 Werman, Cana: „Epochs and End-Time: The 490-Year Scheme in Second Temple Literature.” *Dead Sea Discoveries* 13 (2006): 2, 229–255.
- WHITTERS 2013 Whitters, M. F.: „Baruch as Ezra in 2 Baruch“, In: *Journal of Biblical Literature* 132 (2013): 3, 569-584.
- WHITTERS 2003 Whitters, M. F.: *The Epistle of Second Baruch* (JSPS 42), Sheffield, 2003.
- WHITTERS 2001 Whitters, M. F.: „Testament and Canon in the Epistle of Second Baruch (2 Baruch 78-87)” *JSP* 12 (2001): 2, 149-163.

- WILLIAMS 1994 Williams, F. (trans.): *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book 1 (Sects 1-46)*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- WRIGHT 2002 Wright, Benjamin G. III: „Review: Devorah Dimant, ed., Qumran Cave 4.XXI. Parabiblical Texts; Part 4: Pseudo-Prophetic Texts, DJD XXX, Oxford: Clarendon, 2001.” *Dead Sea Discoveries* 9/2 (2002) 249–253.
- WRIGHT 2003 Wright, E. J.: *Baruch ben Neriah: From Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*, Columbia, S.C: University of South Carolina Press, 2003.
- YARDENI 2007 Yardeni, Ada: „A Note on a Qumran Scribe.” In: Lubetski, Meir (szerk.): *New Seals and Inscriptions: Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield: Phoenix, 2007, 287-298.



## Összefoglaló

A disszertációm alapvető célkitűzése, hogy bemutassam, miként jöttek létre és hatottak egymásra Jeremiás és Báruk szentírási és nem-szentírási hagyományai a Második Szentély korában, különös tekintettel a korabeli prófécia és történelemszemlélet kérdéskörére. A releváns héber, görög és szír nyelvű források alapján, amelyek továbbhagyományozását a korai zsidó és keresztény köröknek tulajdoníthatjuk, amellet érvelek, hogy a két szentírási alak, előbb Jeremiás próféta, később pedig Báruk, az írnok tekintélye növekszik meg e korszakban. A jelenség egyszerűbb olvasata a szentírási Jeremiásnak, mint prófétának tulajdonítható paradigmátikus szerepkör, amelyet Jeremiás könyvének szerkesztői formáltak a perzsa- és hellénisztikus korban. A részletesebb magyarázat a rendelkezésre álló források átfogó elemzésével adható, mivel a téma átfogó tanulmányozása mindeddig nem történt meg a kutatásban. Szilárd meggyőződésem, hogy új eredmények születnek a qumráni Jeremiás apokrifon C, a Báruk nevében írt művek (1Báruk 2 Báruk, Paralipomena Jeremiu), a 2 Mak. 2 és 15 részleteinek elemzésével és más olyan hagyományoknak a gondos tanulmányozása révén, amelyek szétszóródva maradtak fenn a kapcsolódó rabbinikus és korai keresztény forrásokban. Ezek közül is a téma szempontjából legszignifikánsabb és információgazdagabb források a Jeremiás apokrifon és 2 Báruk. A qumráni szöveggel kezdve az elemzést, egyrészt felhasználom Dimant Jeremiás apokrifon C-vel kapcsolatos rekonstrukciós elméletének 2001-ben publikált eredményeit, másrészt kritikával illetem annak gyenge pontjait. A paleográfiai megfigyelésekre és az irodalmi párhuzamokra alapozva, felhasználva egy új és alternatív sorrendet javasolok a töredékek elrendezésében. Egy felől, a 4Q385a és 4Q383 1-es töredékeket a kézirattekercs bevezető részére kellene elhelyezni, másfelől, a 4Q389 1 töredék az Apokrifon befejező részébe illik bele. Külön figyelmet szentelek a korabeli szerző által alkalmazott újraírási technikának. A 4Q387 2 I-II töredék, a mű leghosszabb egybefüggő részének, elemzése során bebizonyítom, hogy a szerző tudatosan és tematikus szempontok szerint építi be a szentírási allúziókat és idézeteket a parabiblikus szövegbe. Ezen kívül a 4Q390 es töredék kapcsán, - amelyet különböző módokon látnak a kutatók, vagy az Apokrifon részeként (Dimant, Davis, Henze), vagy önálló műként (Berner, Werman, Eshel), - azt demonstrálom, hogy a szerző a 70 éves fogság jeremiási gondolatát úgy értelmezi, mint a hetven évhétből álló, azaz 490 éves meghosszabbodott fogságot. A 2 Bárukra összpontosítva, azt a következtetést vonom le, hogy a Második Szentély irodalmának különböző prófétai attribútumai egyesülnek Báruk irodalmi alakjában. Úgy jelenítik meg, mint szentírási prófétát (Mózes, Jeremiás és Ezékiel), közösségi vezetőt (Mózes és Ezra), a Tóra autentikus értelmezőjét (Mózes és Ezra), és eszkatologikus látnokok (Ezékiel és Dániel). Következésképpen, Báruk eltérő prófétai „hangjain” keresztül a kinyilatkoztatás különböző kifejezőkészségét alkalmazzák. Mindegyik azt a célt szolgálja, hogy a szerző eszméit és üzenetét megfogalmazza a „történelem” szerepéről és a prófécia helyes értelmezéséről a Második Szentély korának végén.

## Summary

The main aim of this dissertation is to study how different scriptural and non-scriptural traditions of Jeremiah and Baruch evolved and interacted during the period of the Second Temple Judaism, with special focus on the issues of the prophecy and historical consciousness. On the basis of the relevant Hebrew, Greek and Syriac sources that have been preserved by different Early Jewish and Christian circles, I argue for the successive emergence of the authority of two scriptural figures, first prophet Jeremiah and later Baruch, the scribe. The short reading of the phenomenon is the paradigmatic role of Jeremiah as prophet that was shaped by the redactors of the Book of Jeremiah during the Persian and Hellenistic period. The detailed explanation must be based on a close analysis of the relevant sources because they have not been extensively investigated in the scholarship up to now. I firmly believe that new outputs stem from the careful investigation of the Apocryphon of Jeremiah C from Qumran, the relevant books of Baruch (1Baruch, 2 Baruch and Paralipona Jeremiu), 2 Maccabees 2, 15 and the traditions that have been survived in sporadic forms in the cognate literature like rabbinical and early Christian sources. The Apocryphon of Jeremiah and 2 Baruch are the most significant and informative sources from among them. Starting with the Apocryphon, I utilize the results of and criticize the weak points of the reconstruction hypothesis of the Apocryphon Jeremiah C that was published by Devorah Dimant in 2001. On the basis of paleographic observations and the literary parallels, I put forward a new and alternative order of the fragments. On the one hand, 4Q385a and 4Q383 1 should be placed at the opening sections of the scroll, on the other hand, the fragment 4Q389 1 fit into the closing section of the Apocryphon. Special attention is devoted to the rewriting technique that was employed by the author. By the analysis of 4Q387 2 I-I, the longest extant fragment of the writing, I point out that the author deliberately built up the scriptural allusions and citations into the parabiblical text. Moreover, I demonstrate concerns about fragments of 4Q390 - that have been interpreted in various ways in the scholarship as a part of the Apocryphon of Jeremiah C (Dimant, Davis, Henze), or independent writing (Berner, Werman, Eshel) – that the author reinterprets the 70 years of the Exile in Jeremiah as the extended Exile of the 70 week-years, namely 490 year. Focusing on 2Baruch, I conclude that several prophetic attributes of Second Temple literature are combined in the figure of Baruch. He is presented in 2Baruch as a scriptural prophet (like Moses, Jeremiah and Ezekiel), a community leader (like Moses), an authentic interpreter of the Torah (like Ezra), and last but not least as an eschatological seer (like Ezekiel and Daniel). As a result, Baruch's different prophetic voices use distinct revelatory vocabularies. All of them aim to express the author's ideas and message regarding the role of history and the meaning of the prophecy for his addressees at the end of the Second Temple period.