

# „Igazság” és „Hazugság” vizei

*Fröhlich Ida*

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar*

*Rorate caeli desuper, et nubes pluant justum* — „Harmatozzatok egetek onnan felülről, és a felhők ontsák az igazat” (Iz 45,8) — az adventi periódus Szűz Mária tiszteletére és a Jézus eljövetelére iránti vágy kifejezésére tartott hajnali miséinek (angyalmise, aranyos mise) bevezetője. A héber bibliai szövegben a *r’p*, ’csöpögni’ gyök fejezi ki a harmat hullását az égből, a felhőkből pedig esőként folyik (*nzl*) az igaz (*šedeq*). De mit is jelent az „igaz”?

Az égből harmatozó és ömlő „igaz” lényegét a föld válasza tükrözi: az esőnek megnyíló földi megváltás (*jēša’*) gyümölcsöződik, és igazságosságot (*šedaqah*) hajt, mivel mindezek Isten (YHWH) teremtményei. Az igaz (*šedeq*) egyenesen az isteni teremtőhöz tartozik, és a világ egyensúlyát, szabályos működését, a világban uralkodó jogszerűséget biztosító elvet jelenti. Ezt hintik és közvetítik a földre az égi vizek, a harmat és az eső; a föld pedig az életető víz hatására, a víz által hordozott tulajdonságoknak megfelelően azokból eredményeztethető cselekvést, vagyis megváltást és igazságosságot terem. Az égi eredetű víz tehát átadja az isteni tulajdonságot (*šedeq*) a földnek, a föld pedig a belőle sarjadó növénynek. A szövegben a víz tulajdonságát jelző *šedeq* és a növényben megtestesülő *šedaqah* között az angol fordítások nem tesznek jelentésbeli különbséget, mindkettőt „righteousness”-nek fordítják.<sup>1</sup> A magyar fordítás viszont az eredetiben szereplő két hasonló, de nem azonos jelentésű főnevet ugyancsak két főnévvel, az „igazság” és „igazságosság” szavakkal adja vissza. A gyök, amelyből a főnevek származnak, eredeti jelentése „egyenesnek lenni”, és alapvetően egy etikai normának való megfelelést jelent. Istenre vonatkoztatva pedig az igazságosság az isteni normákat jelenti, amelyek az emberi magatartás végső mércéi. A héber szöveg nem csak a *parallelismus membrorum* kedvéért használ szinonimákat.<sup>2</sup> Ha van köztük különbség az idézetben, hogy az első az isteni szférából eredő elvet, az „igazság”-ot jelenti, a második pedig a földön megvalósuló gyakorlatot, a konkrét működést, vagyis az „igazságosságot.” Ez utóbbi kifejezést használja a bibliai szöveg másutt is az igazságosság elvének gyakorlati megvalósulására. A *šedaqah* a világban jelenlevő egyensúlyt jelenti a földi élet elemei között; olyan világot, amelyben nincs törvényszegés, senki sem szegi meg az isteni eredetű törvény előírásait. A *šedaqah* a világban az emberi cselekvésben nyilvánul meg; fenntartása emberi feladat, amely elsősorban a királyra és a politikai vezetőkre hárul. Az igazságosság (*šedaqah*) sérüléseiről elsősorban próféták, törté-

<sup>1</sup> A *šedeq* ’justice, rightness’, *šedaqah* pedig ’justice, righteousness’ jelentésű a BDB 2010, 841–842 szerint.

<sup>2</sup> A *parallelismus membrorum* vagy gondolatpárhuzam az ókori keleti, így a héber verselés sajátossága, ugyanannak a gondolatnak kétszer vagy háromszor való megismétlése. A szinonim párhuzam ugyanazt a gondolatot ismétli más szavakkal. A szintetikus párhuzam — mint esetünkben — továbbvivő, a második tagmondat továbbfejleszti az előző mondanivalóját. A tagok párhuzama lehet ellentétes (antitetikus) jellegű is.

netírók közléseiből értesülhetünk, akik rendszeresen bírálják a társadalmi igazságtalanságok és az erőszak (harácsolás, vérontás) megnyilvánulásait, a kultusz helytelen formáit (kultikus vétségek), valamint a szexuális kicsapongásokat.<sup>3</sup>

Az igazság (*šedeq*) isteni elve tehát az égből eredő víz útján kerül a földre. Az isteni és a víz kapcsolatának gondolata megjelenik a Ter 1 jól ismert teremtéstörténetében is, ahol a világte-remtést megelőző őszállapotban a „vizek” jelenti az első princípiumot, amelyek fölött (ti. a vizek színe fölött) „Isten lelke (*rwḥ 'lhym*) lebegett (*mrhpt*)”. Isten a teremtés folyamatának első lépéseként kettéválasztja az őskáosz vizeit az „a vizek közepén keletkezzen szilárd boltozat, és alkosson válaszfalat a vizek között” mondattal (Ter 1,6). A boltozat az égbolt; a felső vizek az égbolt fölött helyezkednek el, és a harmat vagy eső formájában jönnek a földre, miként azt a bevezetőben idézett Izajás-szöveg is mondja. Az alsó vizek a földön levő vizek, a földből fakadó források, folyók és a földet borító tengerek. Eredete okán mindkét fajta víz valamilyen kapcsolatban van az isteni szellemmel (*rwḥ 'lhym*), amely szétválasztotta őket.

A két idézett forrás, Deutero-Izajás és Ter 1 (az ún. *Papi kódex*ből származó szöveg) mind-egyike a babiloni fogság (Kr. e. 6. század) utáni korból származik; ebben a korban élt a névtelen próféta, akinek művét az *Izajás könyvének* 40–55. fejezeteiben hagyományozott gyűjteményben olvashatjuk, és ebben a korban szerkesztették a bibliai elbeszélések élére állított szöveget is.<sup>4</sup> A vízből eredő tudás az *Ószövetség*ben rendszeresen használt nyelvi metafora, és pedig nemcsak Izajásnál, hanem a *Zsoltárok könyvében* (Zsolt 72,6–8) is.

Az ismeretlen esszéus közösség irataiban, amelyeket 1947-ben és az azt követő években találtak a Wadi Qumran közelében levő barlangokban,<sup>5</sup> kiemelt helye van a zsoltároknak és Izajásnak, és feltételezhetően ezek a művek kiemelt szerepet játszottak a közösség gondolkodásában és szellemi hagyományában is. Az iratok között legnagyobb példányszámban a *Zsoltárok* gyűjteménye található (összesen 30 példány), de Izajás gyűjteményének példányszáma sem sokkal alacsonyabb (összesen 19 példány).<sup>6</sup> Utóbbi gyűjtemény fontosságát a könyvtárban mutatja, hogy egy teljes kézírata, a nagy Izajás-tekerics jó anyagra írt, rendkívül gondos írással készített kézirat (1QIsa<sup>a</sup>), egyfajta „díszkiadás”.<sup>7</sup> A kézirat a C14 módszerrel történt datálás alapján régebbi, mint a telep létrejötte, amely a Kr. e. 2. század közepére tehető. Éppen ezért feltételezhető, hogy a kéziratot a telepre érkezők hozták magukkal, akik között minden bizonynyal voltak papok.<sup>8</sup> Ennek a próféta könyvnek hatása erősen érződik a qumráni könyvtárban talált műveken is, és pedig elsősorban a telep létrejötte előtt írt iratokon. Hasonlóképpen a telep megalapítása előtti időben állították össze a *Damaszkuszi irat* (CD) szövegét.<sup>9</sup> Ebben a műben olvasható az irányzat kialakulása és a közösség létrejötte történetének egyedüli leírása, és ebben a szövegben található utalások a csoport helyzetére, ellenfeleire és ellenségeire, akiket a szöveg nem a saját neveiken, hanem az irányzat tagjait jelentő csoport körében alkotott ragad-

<sup>3</sup> Például Amósz próféta a samariai előkelők és a Bétélben folyó kultusz ellen (Ám 3,9;15; 4,1–12), Nátán próféta Dávidnak Batsebával elkövetett bűne miatt (2Kír 12,1–15).

<sup>4</sup> A forrásokról ld. BLENKINSOPP 1996: 99–100.

<sup>5</sup> A közösségről és iratairól ld. DAVIES—BROOKE—CALLAWAY 2004.

<sup>6</sup> FRÖHLICH 2000: 20.

<sup>7</sup> Kiadása: BURROWS 1950.

<sup>8</sup> A szövegről és datálásáról ld. JUSTNES 2014; JUSTNES 2020.

<sup>9</sup> A mű összefüggő szövege két kora középkori kéziratban olvasható, ld. BROSHI 1992. A Qumránban talált kéziratok lefedik ezt a szöveget, azon kívül ún. halákai, vagyis jogi magyarázatokat tartalmaznak a mózesi törvény betartásáról. Magyar fordításukat ld. FRÖHLICH 2000: 49–97.

ványneveken (*sobriquets*) említ. Ezeket az elnevezéseket nem a *Damaszkuszi irat* szövege ihlette, hanem annál korábbi bibliai szövegek, és az elnevezések ezen bibliai szövegek interpretációinak eredményei. A *Damaszkuszi irat* szövegében zárvány jellegű elemeket jelentenek a bibliai idézetek és utalások, amelyek folyondárszerű szövevényként hatnak az olvasóra. Az idézetek nagy része a *Zsoltárok könyvéből* származik, de a szabadon fogalmazott részek szóhasználata is bibliai, és minden szó használatának külön jelentősége van. A nevek jelentős részének eredete jól azonosítható, és többségük Iz 28–30 szövege alapján született. A Hízeltő Dolgok Magyarázói elnevezést Iz 30,10 ihlette.<sup>10</sup> A Gúnyolódó, aki Izraelnek „a hazugság vizeit csepegtette (*hytp lysr'l mymy kzb*)” (CD I, 14; VIII, 13) eredete a Gúnyolódók, akiket Iz 28,14 említ. A csepegtetésre utaló ige, valamint a Csepegtető elnevezés<sup>11</sup> (CD I, 19; VIII, 13) forrása viszont Ezékiel, Amósz vagy Mikeás próféta szövege lehet, akik a főnév alapját jelentő gyököt többször használják ’prófétál’, ’jövendöl’ jelentésben.<sup>12</sup> Ez utóbbi ellentéte, az Igaz Tanító (*moreh hasedeq*), aki „igazat csepegtet” a napok végén (CD VI, 11). A *moreh* elnevezést is megtaláljuk Izajás említett részében (Iz 30,20).<sup>13</sup> A név a *yrh* gyökből származik, amelyhez több jelentés is kapcsolódik: ’félni’, a *yrh* 1 ’lőni’, ’dobni’; a *yrh* ’esni’, ’esőzni’; a *yrh* ’tanítani’. A *Damaszkuszi irat* értelmezése tudatosan él az azonos alakú, de különböző jelentésű gyökök nyújtotta lehetőségekkel, az ’esőzni’ és ’tanítani’ jelentések egybemosásával.

Izajás a *Damaszkuszi irat*ban nem csak az egyes elnevezések forrásául szolgál. Az iratban feltűnnek a prófétai szöveg egyéb metaforái is a közösség történetével kapcsolatban. A közösség elődeit a szerző tévelygő juhokhoz hasonlítja (Iz 53,6), vakokhoz, akik az utat tapogatják (Iz 59,10) mintegy húsz éven át (CD I, 9–10). A jó és rossz elválasztása, a *Damaszkuszi irat* többször és többféle módon megfogalmazott alapkérdése ugyancsak közös igény a két műben (Iz 7,15). A közönséges érzékelés, a szem és fül számára felfoghatatlan isteni ítélet (Iz 11,3) érthetővé válik: a bevezető részben, az ún. *Toborzó irat*ban vázolt helyes út követése a fül és a szem megnyitásával kezdődik a közösségbe belépők számára, akik így különleges tudás birtokosai lesznek (CD II, 2; II, 14).

*Izajás könyvében* a megújulásra többször is használt metafora a terméketlent termővé változtató víz képének megjelenése:

„Folyókat fakasztok a kopasz dombokon, és forrásokat a völgyek ölén. A pusztaságot tóvá változtatom, vizek forrásaivá a kiaszott földet. A sivatagban cédrust növesztek, akácot, mirtuszt és olajfát; a pusztában fenyőt ültetek, platánt és ciprust, egymás mellett.” (Iz 18,19)

„Mert vizek fakadnak a pusztában, folyóvizek a sivatagban. A száraz vidék tóvá változik, a szomszagos föld vizek forrásává.” (Iz 35,6–7)

<sup>10</sup> „Mondjatok inkább hízelgő dolgokat (*nkhw*), prófétálatokat csalárdságokat (*hlqwt*)” (Iz 30,10).

<sup>11</sup> A *mytp* főnév a *ntp*, ’csepegtetni, prédikálni’ gyökből származik.

<sup>12</sup> Ez 21,2,7; vö. Ám 7,16; 9,13; Mik 2,6,11.

<sup>13</sup> Izajás a prófétai könyvek között kiemelkedően sokat használja a gyököt az említett jelentéssel. Gyakori a használata a törvénykező részekben, Lev és MTörv könyveiben, és előfordul a bölcsességkönyvekben is (Jób 36,22; Péld 5,13). Megjegyzendő, hogy a mózesi törvényt jelentő Tóra, ’tanítás’ szó is ebből a gyökből származik.

A víz és ismeret motívumai együtt jelennek meg a messiási kor leírásában, amikor „a föld úgy tele lesz az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert” (Iz 11,1–9). A *Damaszkuszi irat* ún. Kút-midrása a Szám 21,18 szövegét idézi, és interpretálja mint a tanítást a földből fel-törő víz metaforájával:

„A kút, amelyet vezérek ástak, a nép fejei fúrtak jogarukkal és botjukkal” (CD VI, 3–4)

„A kút — ez a Tóra; a kútásók — Izrael megtértjei, akik Júda földjéről mentek ki, majd Damaszkusz földjén laktak.”

A vezéreket az interpretáció az Istent keresőkkel azonosítja, a Jogart pedig a Tóra-magyarázóval, aki a közösség szellemi vezetője lehetett (CD VI, 4–7).

Izajás a lélek kiáradásának leírásában nem említi ugyan az esőt, csak annak eredményét, a víznek köszönhető termékenységet, és ismét csak az igazságosságot:

„És újra kiáradt ránk a lélek a magasból. Akkor a sivatag gyümölcsstermő kert lesz, a kert meg olyan, mint az erdő. Jog (*mišpat*) lakik majd a pusztaságban, és igazságosság (*šedaqah*) tanyázik a gyümölcsöskertben.” (Iz 32,15–16)

A vízzel mint termékenységgel és igazságossággal kapcsolatos idézetek a prófétai mű első részéből valók. A gyűjtemény második részét (Iz 40–55) író több, névtelen szerzőt közös néven Deutero- vagy Második Izajásnak nevezzük, akiknek műveit a fogság előtt élt prófétáival együtt hagyományozták.<sup>14</sup> Ez a rész folytatja az első rész képeit. Víz és lélek kiáradása itt gyakran egyazon folyamatban egyesül, amely a föld termékenységéhez és az emberek boldogulásához vezet:

„Mert elárasztom vízzel a tikkadt mezőt, és bővízű patakokkal a kiaszott földet. Kiárasztom lelke-met utódaidra, és áldásomat gyermekeidre. Úgy sarjadzanak majd, mint a fű a forrás közelében, mint a fűzfák a vízfolyások mellett.” (Iz 44,3–4)

A szerző a már idézett „Rorate”-részben is növényi szimbolikával folytatja a harmatmotívumot: „Harmatozzatok, egek... nyílják meg a föld és teremjen üdvösséget, és sarjadjon vele szabadulás is. Én, az Úr hozom ezt létre, mind” (Iz 45,8). Az Izraelt vagy az igazságosságot jelképező hajtás visszatérő motívum a gyűjtemény harmadik részében, a Tritó-Izajásnak nevezett szerzőnél is (Iz 60,21b; 61,11). Az égi vízzel kapcsolatos lélek, a vízből nyert igazság és tudás motívumai mindhárom szerzőnél jelen vannak, és a növényi termékenység képei fokozatosan válnak a növényi hajtás képeivé. A növény-szimbolika egyébként egyike a *Damaszkuszi irat* alapmetaforáinak:<sup>15</sup> „megbocsátott nekik [ti. a fogságba vitt népnek], és palánta gyökerét (*šwrš mṭ’it*) sarjasztotta Izraelből és Áronból” (CD I, 7). A növény, amely a fogságban jött létre, és amelyet átültettek a hazai földbe, hogy ott kivirágozzon, magát a visszatért közösséget jelké-

<sup>14</sup> Ld. BLENKINSOPP 1996: 181–193.

<sup>15</sup> Erről ld. SHOZO 1976; STUCKENBRUCK 2005; DACY 2013. A növényi szimbolikához ld. még SELZ 2014.

pezi.<sup>16</sup> Noha a *Damaszkuszi irat* szövege csak a talaj javait említi, a metafora nem elválasztható az eső és az isteni szellemből fakadó igazság metaforájától. Ezek fényében nem egyszerűen kiviruló növényről van szó, hanem olyan növényről, amelyet az isteni lélekkel kapcsolatban álló víz táplált. A közösség mint növény tehát közvetlen kapcsolatban áll az isteni igazsággal mint életető forrással.

Hasonlóképpen különös, az istenivel kapcsolatban álló tulajdonságokkal rendelkeznek a földi, a földből fakadó vizek. A vizeknek ez a szerepe elsősorban a kinyilatkoztatással kapcsolatos. Az ezt említő források ugyancsak későiek, és a fogság idején (Kr. e. 6. század), illetve az azt követő perzsa korban (Kr. e. 5–4. század) keletkezettek. Ezékiel, a fogság prófétája, óriási változást képvisel a korábbi prófétai irodalomhoz képest. Próféciái műfajilag nem is tartoznak a klasszikus, fogság előtt prófécia műfajához, hanem látomások, amelyeket maga a szerző vagy egy égi személy (*angelus interpretis*) interpretál (Ez 40–48). A könyv élén álló látomás a Kebar „folyó” partján játszódik (Ez 1,3), a helyszín (ahol a próféta más látomásai is játszódnak (ld. Ez 3,15; 10,15; 43,3) és egyike a kevés azonosítható helynek, és egy nagyobb, hajózható csatornát jelöl. A Nippurból, I. Artaxerxész idejéből (Kr. e. 424) származó föliratok révén ismertté vált Nar kabari (nagy folyó) az a csatorna, mely Babilonnál lép ki az Eufráteszből. A látomás leírása nem jelöli ki a napszakot. Ezékiel a megnyílt eget látja, benne a négy lényt, amelyek az égi világ egészének mozgását irányítják, és látja a lények mellett levő kerekeket, amelyek peremén szemek vannak. A kerekeket a lények lelke, szelleme (*rwh*) hajtja. A kerekeken levő szemek feltehetően a csillagok és égitestek, a kerekek pántjai pedig az égen levő „sávok”, amelyeken az égitestek és csillagképek helyezkednek el (a mezopotámiai világkép három ilyen sávot, ösvényt ismer).<sup>17</sup> A *Re'uyot Yehezkel* avagy Ezekiél látomásai című legkorábbi *merkava*-szöveg egyedülálló misztikus technikát ír le Ezékiel szövegével kapcsolatban.<sup>18</sup> Ezékiel a Kebar folyó partján állva lefelé néz, és a fenti dolgokat látja a vízben tükröződve. Megnyílik előtte a hét égbolt, és látja a Szent Dicsőségét.<sup>19</sup> Egyszerre láthatja a fenti égi világot és annak tükröződését a vízben, az alsó világban, és így láthatja a teljes égi köröket, amelyeket a kerékpántok összefognak. Ebben a felfogásban a víz kinyilatkoztató szerepe egyértelmű.

Kinyilatkoztató és jósló szerepe van a víznek egyes ószövetségi látomásokban is. *Dániel könyvének* arámi részében olvasható a 7. fejezet látomása a tengerből felbukkanó négy vadállatról. Az ég négy szele a Nagy Tenger ellen támad, és innen bukkannak fel egy időben a különböző állatok tulajdonságait egyesítő „vadállatok”, szörnyalakok (*Mischwesen*). Az állatok világbirodalmakat jelképeznek, amelyek a Mediterráneum medencéjének középső és keleti részén elterülő birodalmakként azonosíthatók a következőképpen: az oroszlán a Ptolemaida kori Egyiptom jelképe, a párdac Rómáé, a medve a parthus birodalomé, a „negyedik vadállat”

<sup>16</sup> A víz öntözti kert metaforája a *Hálaadások* (*Hodayot*) című gyűjtemény kompozícióiban is feltűnik. A költemények szerzőjének a közösség egyik vezetőjét tartják, akit Igaz Tanítónak nevezhettek. A forrás és példakép valószínűleg itt is Izajás próféta.

<sup>17</sup> A kozmográfiáról ld. HOROWITZ 1998.

<sup>18</sup> *Merkabah*, 'szekér' a korai zsidó miszticizmus egy iskolájának Kr. e. 100 és Kr. u. 1000 között létrejött művei, amelyek főként Ezékiel 1. fejezetének értelmezésén alapulnak. A művek egy csoportja, amelyeket a *hékalot*, 'paloták' néven ismerünk, égi paloták során tett utazásokról számolnak be, amelyek végső célja az Isten trónjához való felemelkedés.

<sup>19</sup> Idézi GRUENWALD 2014: 168–169. A látomást látó víz mellett áll, ld. még: Dán 7,2–3; 8,2; 10,4–5; 4Ezdr 9(11)–11(13); 2Bár 21,1; 3Bár 2,1; vö. még 1Hen 13,7.

(amely vonásait részben az elefánttól kölcsönözte) a Szeleukida birodalom jelképe.<sup>20</sup> A József-történetben — amelynek keletkezése ugyancsak a viszonylag késői időre, a perzsa kora tehető — a fáraó álmait elbeszélő rész mindkét esetben említi, hogy a kövér és sovány tehének, illetve a dús és a kiaszott gabonakalászosok a Nílusból emelkednek ki (Ter 41).

A víz kapcsolata az istenivel más irodalmi példákban is megjelenik: *Henok első könyvének* hagyományában az özönvíz nemcsak büntetés, hanem egyben a Föld megtisztítása a Virrasztók és leszármazottaik bűnei miatt rajta esett tisztátalanságotól.<sup>21</sup> Az *Exodus*ban leírt vöröstenegeri csoda jelenetében Isten maga mozgatja a vizet, és ő van jelen a Jordán kettéválása mögött is, amikor a nép a negyvenévi pusztai vándorlás után belép az ígért földjére. Ebben a forrásban a jelenetnek nincs más funkciója, mint az isteni jelenlét igazolása, hiszen itt nem meneküléstörténetről van szó. A próféták az eszkatologikus jövőt idézve a víz kiáradásáról prófétálnak, mely a bűnöktől megtisztít: „Azon a napon forrás fakad Dávid háza és Jeruzsálem lakói számára, hogy megtisztuljanak a bűntől és a tisztátalanságtól” (Zak 13,1). Hasonló próféciák olvashatók a megtisztulást hozó víz és Isten Lelkének kiáradásáról más forrásokban is.<sup>22</sup>

Elhangzott, hogy a harmatnak és esővíznek a tudással és tanítással összekapcsolt elképzelése, valamint a víz kinyilatkoztató szerepéről író források mindegyike a fogság utáni, perzsa korból származik. A víznek az istenivel való kapcsolatáról kialakult elképzelés létrejöttében, illetve népszerűségében talán szerepe lehetett a „mezopotámiai kapcsolatnak,” az Éa istennel kapcsolatos mezopotámiai elképzeléseknek is, és az itteni, vízzel való megtisztítások szertartásai ismeretének (habár utóbbit csak királyokkal kapcsolatban ismerjük).<sup>23</sup> Éa a tudás és a földi vizek istene, palotája a tenger mélyén van. Az *apkalluk*, hal alakú lények a tudás közvetítői. A hellénisztikus kori babiloni tudós, Bérószosz szerint az emberiséget egy félig ember, félig hal alakú lény, Óannész tanította tudásra. A mezopotámiai kapcsolatnál természetesen nem valamiféle kölcsönzésre gondolok, hanem olyasféle folyamatra, amilyen pl. Ter 1–11 elbeszéléseinél játszódott le. Az elbeszélések mindegyikében jól felismerhetők a mezopotámiai mitológus-irodalmi motívumok. Ezek azonban nem kölcsönzések, hanem említésük tudatos reflexió eredménye. A bibliai szerzők ismerték a helyi irodalmi és mitológiai hagyományokat, és a helyi irodalom diskurzusában fogalmazták meg a saját világ- és történelemképüket, amelynek mondanivalója gyökeresen más volt, mint a mezopotámiaié. A víz tekintetében is saját képet láthatunk. Az ószövetségi irodalomban az isteni lélekkel első sorban az eső és a harmat áll kapcsolatban, legalábbis ezek említésével találkozunk leggyakrabban. A modell ehhez a képhez talán Szíria és Palesztina „esőztető” földművelése volt, függetlenül attól, hogy a szöveget író szerző hol működött (Ezékiel kétségkívül a diaszpórában, Deutero-Izajás pedig valószínűleg itt, két terület, a diaszpóra és az anyaország számára írva). A nyelvezet mindenképpen az anyaországi körülményekhez igazodott, tehát egy kánaáni rendszert tükröz.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> A történelmi azonosításokról ld. FRÖHLICH 1996: 69–77.

<sup>21</sup> Magyar fordítása: FRÖHLICH—DOBOS 2009: 15–188.

<sup>22</sup> Ez 36,24–28; Psal 51,9; 12, 13.

<sup>23</sup> REINER 1958.

<sup>24</sup> Az ugariti mítoszok megfogalmazásában Baál, a föld termékenységét biztosító viharisten Cáfón-hegyi palotája megépítése után a tetőzeten levő ablakon beömlő eső alakjában költözik be az épületbe, és biztosítja az emberek számára a föld termékenységét. Mítoszában Asztar, a harmat képviselője nem képes helyettesíteni Baált, mivel annak trónusára ülve „lába a zsámolyt nem érte el, feje a támlát nem érte el”, ld. MARÓTH 1986: 32–34, 42.

A víznek tulajdonított „igazsággal” és „igazságossággal” kapcsolatos elképzelések lehetnek a víznek tulajdonított egyéb jellegzetességek is. A víz az istenítélet eszköze, ezért rituálisan megtisztító szerepe sem választható el ettől. A víz rituálisan megtisztító szerepéről alkotott elképzelés általános az ókori kultúrákban, és ennek számos írásos és tárgyi emléke van. Az elképzeléssel kapcsolatban a fizikai megtisztítás analógiáját szokás idézni, azonban itt minden bizonnyal többről van szó, és a gyakorlat mögött a víz és isteni kapcsolatának a gondolata is meghúzódik. Az ószövetségi rituális megtisztítás bizonyos, ún. fizikai vagy természetes tisztátalanságokra vonatkozik, amelyek az emberi életben óhatatlanul előfordulnak. A rendszer ezeket mint az emberi testet elhagyó anyagokat (vér, menstruációs vér, spermium, a „leprának” nevezett pikkelyes hámleválás) vagy a test teljes dezintegrációját jelentő holttestet (a halotti tisztátalanság forrása) tisztátalannak minősíti.<sup>25</sup> A tisztátalanság a „profán” világában megtúrt, ám ott is megtisztulást igénylő dolog, a „szent” szféráját (szentély, az isteni jelenlét helye) azonban sérti, tehát azzal semmiképp nem érintkezhet. A „szent” területére csak megtisztulás után léphet a tisztátalanná vált személy. A megtisztulás eszköze a víz. A tisztátalanná vált személynek meg kell mosakodnia, és sok esetben ruháját is kimosnia. A rituális megtisztulási szertartás után estére válhat rituálisan tisztává. A halottat megérintő személy megtisztítása rutinszerűen történik; a „folyásban” (nemi szervekből eredő kóros folyás) szenvedő ember megtisztítása az ok megszűnése után lehetséges; hasonlóképpen a „lepra” gyűjtőnévű bőrbetegségek utáni megtisztítással. Ezeket „élő vízben” (*myym hyym*), azaz „folyó vízben”, vagyis állandó mozgásban levő vízben kell megtisztítani.<sup>26</sup> Minden más esetben a megtisztuláshoz vízben való megmosás szükséges; nem okvetlen folyó vízben, történhet akár edényből is.<sup>27</sup> A megtisztítás tehát nem föltétlenül jelent teljes alámerülést. A vízzel való megtisztulás terminusai a *rhš*, a ’mosni, fürdeni’ és a *tbl*, ’mártani’. A megtisztítás egyéb eseteit azok az előírások jelentik a Tórában, vagyis a mózesi törvényekben, amelyek a papokat és a hívőket a vallási szertartásra alkalmassá tették (Szám 19,2–20; MTörv 23,10–12). A megtisztító élő víz lehet forrás, folyó vagy akár tengervíz. Ennek egyik irodalmi példája a bibliai Judit, aki a neve alatt szereplő könyv szerint a forrásban alámerüléssel tisztult meg (*baptizebat*, Vulg.) szabadító küldetése előtt, mielőtt a városát ostromló ellenséges ostromló vezért csellel megölte volna (Jud 12,7).

Az ókori Izrael területén a fogság előtti korból nincs régészeti bizonyíték a rituális mosdás céljait szolgáló intézményekre. A Második Szentély korában, a Kr. e. 1. évezred második felében azonban egy sor változás jelenik meg a terület régészeti képében. A Júdea, Galilea és Perea területén feltárt rituális fürdők száma ma ezer körül lehet, és számuk egyre nő, viszont nem találtak ilyeneket a pogány területeken, a Földközi-tenger partvidékén.<sup>28</sup> A *miqve* tehát fontos építészeti elem a zsidó jelenlét és identitás jelzésére.<sup>29</sup> A hellénisztikus kortól pedig ugyanezen

<sup>25</sup> A tiszta és tisztátalan ételekkel kapcsolatos előírások a Lev 11-ben és a MTörv 14-ben olvashatók. Az ember állapotaival kapcsolatos testi (fizikai) tisztátalanságok leírásának legnagyobb része Lev 11–17-ben és a Szám 19-ben olvashatók. Részletesen ld. FRÖHLICH 2002.

<sup>26</sup> A *Leviticus* előírásaihoz ld. MILGROM 2000; MILGROM 2001.

<sup>27</sup> KATZ 2012. Batseba tisztulási fürdője háza kertjében vagy tetőteraszán történik, és nem jelent teljes alámerülést (2Kirá 11,2–4).

<sup>28</sup> REICH 1995; REICH 1993; ADLER 2022: 61–66.

<sup>29</sup> Az elnevezés a *qwh*, az ’összegyűjteni’ gyökből származik.

területen görög, később római típusú fürdők sokasága jelent meg.<sup>30</sup> A görög fürdők a test-edzést, a rómaiak egyértelműen a kényelmet, a wellnesszt szolgálták. A zsidó *miqve* viszont a rituális megtisztulás színhelye volt. A leletekből az látszik, hogy a fizikai és a rituális megtisztulást a fürdők tulajdonosai összekapcsolták. A hellenizált hasmóneus uralkodók jerikói nyári palotájában például a görög típusú (szigorúan magán) fürdő mellett *miqve* is volt, és a rituális megtisztulás közvetítőit nem nélkülözték a heródesi paloták ugyancsak magánfürdői.<sup>31</sup> A *miqve* pontos szabályait, előírásait csak a leleteknél későbbi, ún. rabbinikus korból ismerjük, a szabályok és az intézmény mögött rejlő elgondolás azonban feltehetően azonos volt a korábbi fürdők esetében is. A megtisztulást nem keverték össze a gyógyítással és a wellnesszel.

A magánhasználatú *miqvék* kora után a késői korban nagyobb közösség céljait szolgáló nyilvános *miqvéket* is azonosítottak.<sup>32</sup> Ezeket olyan helyeken létesítik, ahol az ott végzett tevékenység miatt különös jelentősége volt a megtisztulásnak: sírok közelében, a halotti tisztátalanság eltávolítására. Olajligetek és olajsajtók közelében szintén feltártak rituális fürdőket, a folyadékokat ugyanis különös gonddal kellett kezelni, mivel a többi anyagnál jobban közvetítették a tisztátalanságot. A jeruzsálemi Templomdombon, a hajdani szentély körzetében talált *miqvék* egy másfajta koncepciót tükröznek; ezek a fürdők feltehetően extra megtisztulást nyújtottak a Templomba való belépés előtt.

A qumráni telepen, a temető közelében feltárt *miqve* a látogatók halotti tisztátalanságtól való megtisztításának céljait szolgálta. A temetőt egyébként alacsony, szimbolikus jelentőségű fal választotta el a teleptől, elkülönítve a halotti tisztátalanságot hordozó temetőt a „szent” területként felfogott telepétől.<sup>33</sup> A Qumránban feltárt átfolyó jellegű vízrendszerben, amely a vádiban ősztől tavaszig lezúduló esővizet volt hivatott összegyűjteni, több olyan medencét is találtak, amelyeket *miqvéként* lehetett azonosítani.<sup>34</sup> Némelyek közülük egyéni *miqve*, amelyben annyi víz lehet, amennyi egy embert ellep; ez megfelel a máig érvényes rabbinikus előírásoknak is. A telepen talált nagy, lépcsős medence viszont több ember megtisztulását szolgálhatta. A lépcső közepén máig látható cementezés a feltételezések szerint a lemenő megtisztulók és a följövő megtisztultak elválasztását szolgálhatta. Josephus leírása szerint az esszénus telep lakói naponta vettek tisztulási fürdőket reggeli teendőik és fizikai munkájuk végeztével, a közös étkezés előtt (A zsidó háború II.8.2–13). Ezeknek a fürdőknek a funkciója tehát eltért az addig ismerttől: nem valamiféle konkrét fizikai tisztátalanság utáni megtisztulás célját szolgálta, hanem rendszeres napi megtisztulásra használták.<sup>35</sup> A telepen talált iratok tanúsága szerint a telep lakói papi tisztaságban éltek, akik számára a bibliai előírások minden téren sokkal szigorúbbak voltak a közemberek számára előírtaknál, és extra megtisztulásokat kellett végezniük, hiszen a szentély területére csak tiszta állapotban léphettek. Hanna Harrington kitűnő elemzésben tárta fel, hogy a qumráni közösség tagjai ideáljuknak a *Leviticus* parancsait tekintették, amelyek a szentséghez való hasonulást írják elő:

<sup>30</sup> REICH 2018; SMALL 1987.

<sup>31</sup> REICH 1988 a mások által *frigidarium*ként azonosított lépcsős medencéket *miqvéként* azonosítja. Ld. még VÖRÖS 2016.

<sup>32</sup> WAHLDE 2013.

<sup>33</sup> ADLER 2009.

<sup>34</sup> REICH 2016: 414–424; REICH 1997.

<sup>35</sup> GALOR 2002.

„Én, az Úr vezettelek ki benneteket Egyiptomból, hogy Istenetek legyenek: legyetek szentek, mivel én is szent vagyok” (Lev 11,45);

„Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok” (Lev 19,2),

tehát a vezető elv egyfajta *imitatio Dei* volt, amely a rituális tisztaságon kívül számos etikai előírást is magában foglalt.<sup>36</sup> A qumráni telep lakói nem vettek részt a jeruzsálemi szentély kultuszában — amint azt Josephus idézett leírásában állítja, az iratok tartalma pedig alátámasztja —, hanem magát a telepet tartották a szentély helyettesítésének. Mivel legalábbis egy csoportjuknak ez volt állandó tartózkodási helye, a telepen tartózkodóknak papi tisztaságban kellett élniük, amelyben azonosították a megszentelődést és a megtisztulást. A *Damaszkuszi irat* az irányzatot a fogságból visszatérők csoportjaként írja le, akik érvényesnek tekinthették Ezékiel szavait, akit az irányzat egyik szellemi elődjének számítottak:

„Kivezérellek benneteket a népek közül, összegyűjtelek minden országból és visszaviszlek saját földetekre” (Ez 36,24), majd így folytatja:

„Akkor majd tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok minden tisztátalanságtól, s minden bálványtól megtisztítalak benneteket. Új szívet adok nektek és új lelket oltok belétek, kiveszem testetekből a kőszívet és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet oltom belétek és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint éljetez és szemetek előtt tartsátok törvényeimet és hozzájuk igazodjatok” (Ez 36,25–27).

A qumráni rituális fürdők célja nem korlátozható a rituális tisztátalanságtól való megszabadulásra, gyakorlatukkal az isteni lélekből való részesedést, szentséget reméltek, amelyet az égi eredetű, ciszternákban tárolt esővíz közvetített számukra.

Az izajási gondolat — az isteni lélek és víz kapcsolata — az *Újszövetségben* születik újjá, Jézus Jordánban való megkeresztelésének jelenetében. A keresztelés szó görög eredetije a *baptein* vagy *baptizein*, ’bemártani’ vagy ’bemeríteni’, ’valamit teljesen víz alá meríteni úgy, hogy a víz összezáródjon felette’ jelentésű ige; tehát egyértelműen alámerülést jelent. Jézus keresztelése azonban nemcsak „a víz általi rituális megtisztítást” jelenti, hanem a Szentlélek (*pneuma*, a *rwḥ* görög megfelelője) elnyerését is. A jelenet a szinoptikusoknál egybehangzóan szerepel: Jézus fölveszi a keresztiséget (imádkozik), megnyílik az ég, és a Szentlélek galamb alakjában leszáll rá. Az égből szózat hallatszik, „Ez az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik.” Nem lehet véletlen, hogy az idézet éppen Deutero-Izajásból származik (Iz 42,1; Mt 3,13–17; Mk 2,9–11; Lk 3,21–22). A bizánci keresztény ábrázolások híven követik ezt a felfogást: a képeken mindig jelen van a Lélek is galamb formájában.

<sup>36</sup> HARRINGTON 2017. Egyébként a pogány fürdőkben álló istenszoborról is azt tartották, hogy átítatja az isteni szellem, ezért az *res sacra*. A rabbinikus kortól megjelenő nyilvános fürdőket zsidók, sőt rabbik is látogatták, és a fürdőkben folyó szakrális cselekedetek miatt a látogatást nem tiltották.

*Felhasznált irodalom*

ADLER, Jonathan

- 2009 Ritual Baths Adjacent to Tombs. An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources. *Journal for the Study of Judaism* 40/1, 55–73.
- 2022 *The Origins of Judaism. An Archaeological-Historical Reappraisal*. New Haven—London: Yale University Press.

BDB

- 2010 *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Ed. ROBINSON, Edward — BROWN, Francis — DRIVER, S. R. — BRIGGS, Charles A. Peabody, MA: Hendrickson.

BLENKINSOPP, Joseph

- 1996 *A History of Prophecy in Israel. Revised and Enlarged*. Louisville—London: Westminster John Knox Press.

BROSHI, Magen

- 1992 *The Damascus Document Reconsidered*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

BURROWS, Millar (ed.)

- 1950 *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I*. New Haven, CT: American Schools of Oriental Research.

DACY, Marianne

- 2013 Plant Symbolism and the Dreams of Noah and Abram in the Genesis Apocryphon. In Tzoref, SHANI — Young, IAN (eds.), *Keter Shem Tov. Essays on the Dead Sea Scrolls in Memory of Alan Crown*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 217–232.

DAVIES, Philipp R. — BROOKE, George J. — CALLAWAY, Philipp R.

- 2004 *A holt-tengeri tekercek világa*. [Pécs]: Alexandra Kiadó.

FRÖHLICH Ida

- 1996 “Time and Times and Half a Time.” *Historical Consciousness in the Jewish Literature of the Persian and Hellenistic Eras*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 2000 *A qumráni szövegek magyarul*. 2., javított és bővített kiadás, *Studia Orientalia* 1. Piliscsaba—Budapest: PPKE BTK — Szent István Társulat.
- 2002 A szent és a tisztátalan. Ószövetségi és hellénisztikus kori zsidó törvények. *Iskolakultúra* 12/1, 27–39.

FRÖHLICH Ida — DOBOS Károly Dániel (szerk.)

- 2009 *Henok könyvei*. Ószövetségi Apokrifek 1, Piliscsaba: PPKE BTK.

GALOR, Katharina

- 2002 Qumran's Plastered Installations. Cisterns or Immersion Pools? In OHLIG, Christoph — PELEG, Yehuda — TSUK, Tsvika (eds.), *Cura Aquarum in Israel*. Siegburg: DWhG, 33–45.

GRUENWALD, Ithamar

2014 *Apocalypticism and Merkavah Mysticism*. Second, Revised Edition, Leiden: Brill.

HARRINGTON, Hannah K.

2017 Accessing Holiness via Ritual Ablutions in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, in Sacrifice, Cult, and Atonement. In WILEY, Henrietta L. — EBERHART, Christian A. (eds.), *Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*. Atlanta, GA: SBL Press, 71–95.

HOROWITZ, Wayne B.

1998 *Mesopotamian Cosmic Geography*. Mesopotamian Civilizations 8, Winona Lake: Eisenbrauns.

JUSTNES, Årstein

2014 The Great Isaiah Scroll (1QIsa a) and Material Philology. Preliminary Observations and a Proposal. In ZEHNDER, Markus (ed.), *New Studies in the Book of Isaiah*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 91–113.

2020 Hellenistic Variants: Old Greek Isaiah and Qumran 1QIsa<sup>a</sup>. In TIEMEYER, Lena Sofia (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 192.

KATZ, Hayah

2012 „He shall bathe in water; then he shall be pure”. Ancient Immersion Practice in the Light of Archaeological Evidence. *Vetus Testamentum* 62/3, 369–380.

MARÓTH Miklós

1986 *Baal és Anat. Ugariti eposzok*. Prométheusz Könyvek. Budapest: Helikon.

MILGROM, Jacob

2000 *Leviticus 17–22*. The Anchor Yale Bible 3A. New York: Doubleday.

2001 *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible 3B, New York: Doubleday.

REICH, Ronny

1987 Greek Influence on the Construction of the first miqwa'ot (Jewish ritual baths) in Judea, in the 2<sup>nd</sup> century B.C.E. *Aram* 30, 317–323.

1988 The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period. *Journal of Jewish Studies* 39, 102–107.

1993 The Great Mikveh Debate. *Biblical Archaeology Review* 19/2, 52–53.

1995 The Synagogue and the Miqweh in Eretz-Israel in the Second-Temple, Mishnaic, and Talmudic Periods. In URMAN, Dan (ed.), *Ancient Synagogues I*. Leiden: Brill, 289–297.

1997 Miqwa'ot (Ritual Baths) at Qumran. *Qadmoniot* 30/1–2, 125–128.

2016 Some Notes on the Miqwa'ot and Cisterns at Qumran. In KILLEBREW, Ann E. — FASSBECK, Gabriele (eds.), *Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology: VeHinnei Rachel, Essays in Honor of Rachel Hachlili*. Leiden—Boston, MA: Brill, 414–424.

2018 Greek Influence on the Construction of the First miqwa'ot (Jewish Ritual Baths) in Judea, in the 2<sup>nd</sup> century B.C.E. *Aram* 30, 317–323.

REINER, Erica

1958 The Series Bit rimki. A Review Article. *Journal of Near Eastern Studies* 17/3, 204–207.

SELZ, Gebhard J.

2014 Plant Metaphors: On the Plant of Rejuvenation. In GASPA, Salvatore et al. (eds.), *From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond*. Münster: Ugarit-Verlag, 655–667.

SHOZO, Fujita

1976 The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period. *Journal for the Study of Judaism* 7, 30–45.

SMALL, David B.

1987 Late Hellenistic Baths in Palestine. *BASOR* 266, 59–74.

STUCKENBRUCK, Loren T.

2005 The Plant Metaphor in Its Inner-Enochic and Early Jewish Context. In BOCCACCINI, Gabriele (ed.), *Enoch and Qumran Origins*. Grand Rapids: Eerdmans, 210–212.

VÖRÖS, Győző

2016 Bathing and Immersing in Machaerus: The Herodian Royal Bathhouse and the Four Ritual Purification Baths (miqva'oth). *Liber Annuus* 66, 321–349.

WAHLDE, Urban C. von

2013 The Great Public Miqvaot at Bethesda and Siloam, the Development of Jewish Attitudes toward Ritual Purity. In CHRUPCAŁA, Daniel L. (ed.), *Late Second Temple Judaism, and their Implications for the Gospel of John, in Rediscovering John: Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns*. Milano: Edizioni Terra Santa, 267–281.