Montskó Benjámin (1991) hebraista, az ELTE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola Hebraisztika-Judaisztika programjának hallgatója. Doktori kutatásának témája a *Qohelet Targum,* annak a bibliai Qohelet könyvéhez fűződő viszonya, különösképpen az idő- és életfelfogását illetően.

A Qohelet könyve a *Qohelet Targum* és a *Qohelet Rabba* eszkatologikus értelmezésében

Montskó Benjámin

Bevezetés

A Qohelet (Prédikátor) a Héber Biblia egyik legkülönlegesebb könyve, mely az emberi lét kérdéseit boncolgatja, s a létezés célját próbálja megfejteni, ismervén korlátait és végességét. A szerző arra a következtetésre jut, hogy minden csupán hiábavalóság, „szélkergetés", de még a bölcsesség is pusztán egy múlékony dolog. A Qoheletnek ez a pesszimista világlátása, a bölcsesség kudarcként való megítélése, a ciklikus időszemlélet, a jövővel szembeni bizalmatlanság, reményvesztettség, a halál utáni lét problémája és a Tóra központi szerepének hiánya jelentős problémát okoztak a rabbiknak, és vitába szálltak kanonikusságát illetően.[1]

Tanulmányomban azt a kérdést vizsgálom, hogy miképpen viszonyul a bibliai Qohelet könyvének felfogása annak későbbi zsidó fordításához, a *Qohelet Targum*éhoz,[2] valamint ezt mennyiben árnyalja tovább a Qohelethez írt rabbinikus midrás,[3] a *Qohelet Rabba* szemlélete. E problematikával tágabb keretek között foglalkoztak már,[4] én azonban ezt egy leszűkített nézőpontból közelítem meg: elsősorban a Qohelet azon verseire fókuszálok, melyek időszemléletét tükrözik, és megállapítom, hogy a midrás és a targum rabbinikus eszkatologikus koncepciójában miként alakulnak át és nyernek új értelmet.

A *Qohelet Targum* és a *Qohelet Rabba* szövegeinek ugyanis az a jellemzője, hogy az időt illetően *eszkatologikusan* gondolkodnak, így legfőképp a túlvilági lét és az arra való felkészülés foglalkoztatja őket, míg a Qohelet nem beszél ilyen távlatban. A Qohelet szemléletéből a későbbi zsidó apokaliptikus irodalom és eszkatologikus elképzelések jellemző terminusai még hiányoznak, ám ezek használata a targum és midrás korának (6–7. század) zsidó szövegeire már jellemző volt. Ez az alapvető világszemléletbeli különbség egyfajta feszültséget teremt és állandó problémaforrást jelent a bibliai textus, a targum és midrás közt. Így felmerül a kérdés, hogy a két szöveg a bibliai szöveg értelmezésekor hogyan igyekszik áthidalni ezt az ideológiai szakadékot. A targum és a midrás interpretációs technikáját megvizsgálva kísérlem meg feltérképezni, hogy az eszkatológia, mint olyan koncepció, amely e világ végével (*ʾaḥarît hayyāmîm,*[5] 'a napok vége') és a túlvilággal *(ʿolām ha-bāʾ)* foglalkozik, hogyan érvényesül e rabbinikus szövegekben.

Úgy vélem, itt röviden szükséges tisztáznom a két, gyakran egymásba mosódó fogalmat, melyeket használni fogok tanulmányomban: az eszkatológiát[6] és az apokaliptikát.[7] Az eszkatológia nevéből eredően a 'végső dolgok tanítása', ugyanis a két görög szó, melynek összetételéből keletkezett, az *eschatos*: 'végső', 'utolsó', és a *logos*: 'beszéd', 'tan'. Ez az egyes vallásoknak a végső dolgokról szóló tanításait, elképzeléseit tartalmazza (tehát nem csupán a zsidóságét), mely szerint a jelen világ korszakának lezárultával egy új *aión* ('generáció', 'világkorszak') veszi kezdetét. A zsidó eszkatológia elsősorban három kérdéssel foglalkozik: a túlvilággal *(ʿolām ha-bāʾ)*, a feltámadással *(tĕḥiyyat ha-mētîm)* és a messiással *(ha-mašîaḥ)*.

Az eszkatológia és apokaliptika szavak azonos értelemét feltételezik sokszor, mégis, a két fogalom jól elkülöníthető egymástól. Az apokaliptika a közeli időben elérkezni látszó végidővel kapcsolatos elképzelésekre vonatkozik, melynek jellemzője, hogy a végidő várása intenzív jellegű, sokkal intenzívebb, mint az eszkatológiában.

Gondoljunk csak az apokaliptikus-messianisztikus mozgalmakra (vö. Bar Kokhba-felkelés, i. sz. 132–135), avagy a végidő pontos eljövetelének kalkulációira! Az „apokaliptika" szó a görög *apokalyptó* igéből ered, melynek jelentése: 'feltárni', 'kijelenteni'. Egyfajta műfajra, látásmódra utal, melynek jellemzője a végső dolgok kinyilatkoztatása vizuális vagy auditív formában, gyakran szimbólumok útján. Ezenkívül jellemző rá a pszeudonimitás, vagyis a szerző egy régi korban élt autoritatív alak mögé rejti el személyét, ezzel hitelességet biztosítva a műnek. További jellemzője még a *vaticinum ex eventu,* az utólagos történetmagyarázás, mely azt akarja bizonyítani, hogy a történelem eseményei Isten akarata szerint zajlottak le. Az apokaliptikát, az eszkatológiától eltérően, a világtörténelem folyása is érdekli, melyet a végidő felől közelít meg: a világtörténelem periódusokra oszlik, s ezek a végidő eljövetelét készítik elő. Tehát, amíg az apokaliptika a végső dolgokat megelőző eseményekkel foglalkozik, az oda vezető úttal, addig az eszkatológia kifejezetten a végidőre, a túlvilágra fordít figyelmet.

1. kép. A *Qohelet Targum* vatikáni kéziratának (Ms Urb. Ebr. 1) első oldala
(forrás: http://www.mss.vatlib.it/guii/scan/link.jsp)

A Qohelet könyve

A Qohelet könyvét (magyar nevén Prédikátor, görögül *Ekklésiastés*) a Héber Bibliában az Írások *(Ketûvîm)*, azon belül is az ún. Öt tekercs *(Ḥămēš mĕgîllōt)* közé sorolják, melyeket öt különböző fő zsidó ünnepen olvasnak fel: a Qoheletet a Sátoros ünnepen.[8] A könyv az egyes szám első személyben beszélő, s magát Qoheletként azonosító személyről kapta a címét, akiről annyit tudunk meg (vö. 1,1), hogy „…Dávid fia, aki király volt Jeruzsálemben".[9] E megjegyzés miatt a rabbinikus hagyomány a gyűjteményt Salamon öregkori művének tartja, melyben az idős uralkodó számot vet életével, s meghasonlottan, szkeptikusan veszi nagyító alá az élet dolgait.[10] A Qohelet szó a **qhl* 'összehívni' jelentésű gyökre visszavezethető nőnemű particípium,[11] melynek jelentése: 'aki összehívja a gyülekezetet',[12] tehát tanítót, esetleg olyan személyt jelölhet, aki összegyűjti a bölcsek mondásait.[13] A magyar Prédikátor Luther *Prediger* elnevezéséből ered,[14] aki a gyülekezethez beszélő tanítóként értelmezte a verset, ahogyan előtte mások is a keresztény hagyományban.[15]

Abban egyetértenek a kutatók, hogy a mű egy személy írása lehet (1,3–12,8), melyhez egy későbbi szerkesztő, narrátor egy prológust (1,1–1,2) és egy epilógust fűzött (12,9–14).[16] Azonban ezen az egységen belül két rész figyelhető meg a könyv struktúrájában: az első rész (1,3–6,12) az élettapasztalat összegyűjtésére, a vizsgálódásokra összpontosít, míg a második egység (6,12–11,6) az összegyűjtött tapasztalatokra való reflexiókat és az azokból levont konklúziókat vonultatja fel.[17]

A Qohelet felfogását tekintve egy kiszögellésnek tekinthető a Héber Bibliában. A könyv ugyanis, ahogyan többször is utaltam rá, szkeptikusan szemléli a hagyományos zsidó bölcsességet. De egyéb téren is eltér a hagyományos gondolatiságtól: saját tapasztalatából kiindulva kétségbe vonja a jutalom–büntetés elvét (7,15), mely a Példabeszédek könyvére jellemző, a bölcsesség előnyeit a balgasággal szemben (2,13–16),

a munka eredményességét (3,1–11), a fejlődést és előremenetelt (1,3–11). Ezek olyan, a Héber Biblia egészére jellemző hagyományos értékek és eszmények, melyeket a Qohelet gyanakvással szemlél, hiábavaló fáradozásoknak tekintve őket, s helyettük inkább a jelen: a pillanatnyi örömök megragadására és élvezetére buzdít.

A művet a kutatók a fogság utáni korra datálják, kései nyelvezete, az arameizmusok és a perzsa jövevényszavak miatt,[18] tehát nem keletkezhetett előbb az i. e. 5. századnál. S mivel Ben Szíra utal rá, legkésőbb i. e. 180 előtt már elkészült.[19]

A targumok jellemzői

A targumok, héberül *targumim* (’fordítások’), a Héber Biblia korai zsidó, arámi nyelvű fordításai, melynek eredete a Második Templom pusztulása (i. sz. 70) előtti időszakra vezethető vissza. A héber szöveg arámi nyelvű fordítása iránt a fogság után egyre fokozódó igény mutatkozott. Ezra idejétől kezdődően (i. e. 5. század), amikor az arámi nyelv a térség *lingua francá*jaként funkcionált, s a zsidó közösségekben is lassanként felváltotta a beszélt nyelvből egyre inkább kikopó hébert, még ha néhol viszonylag hosszú, több évszázados kétnyelvű státuszt kell is feltételeznünk, szükségessé vált a bibliai szöveg világossá tétele.

A zsidó hagyomány,[20] s vele összhangban a kutatás is,[21] Ezra idejéig vezeti vissza a Héber Biblia arámira való lefordítását, ekkor azonban még csak szóbeli fordításról beszélhetünk, nem pedig írott változatokról. A legkorábbról fennmaradt írott targum, egy Qumránból előkerült Jób-fordítás (11QtgJob),[22] i. sz. 50 körülről származik, de a legkorábbiak egyikének tekinthető például az arámi *Genezis Apokrifon* is (1QGenAp) kb. i. e. 150-ből.[23] A targumok írott változatainak keletkezése a homályba vész. Lejegyzésükről csak közvetett forrásaink vannak. Mivel a Misna már az első századokban szabályozza a targumolvasás rendjét, valamint az írott változatok zsinagógákban való használatát is tiltja, az írásba foglalás feltehetően az első századokban mehetett végbe.[24]

Aszerint, hogy mely nagy bibliai egységhez íródtak, megkülönböztethetünk Tórához, Prófétákhoz[25] és Írásokhoz írt targumokat is. Mivel jelen írásban a Qohelet Targumra fókuszálok, most csak az Írásokhoz írt targumokra térnék ki.

Az Írásokhoz írt, vagy *Ketûvîm*-targumok jellegzetessége, hogy rendkívül szabadon kezelik a bibliai szöveget: éppen ezért, esetükben nem csupán egyszerű fordításokról, hanem parafrázisokról, sőt midrási magyarázó betoldásokról is beszélhetünk. Ezeket a fordításokat nem fogadták el hivatalos fordításnak (mint a Targum Onkeloszt), és sokáig nem képezték részét a zsinagógai istentiszteletnek sem,[26] ennélfogva korlátok nélkül, szabadon fejlődhettek és bővülhettek. Magyarázó bővítményeikben felhasználják a korabeli Palesztinában szájról szájra terjedő legendákat és néphagyományokat, beleszőve azokat a narratívájukba, értelmező és magyarázó célból. S noha magjukat tekintve régi eredetűek, maguk az írásban lejegyzett, végső szövegek késeiek, mivel állandó jelleggel fejlődtek és bővültek. Összességében, eredetüket és nyelvezetüket tekintve tehát heterogénnek tekinthetőek, redakciójuk pedig tág időintervallumban – az 5. és 8. század között – mehetett végbe, minden bizonnyal Palesztinában.[27]

A Qohelet Targum egyike a leginkább midrási jellegű targumoknak: sok helyen ugyan szó szerinti, azaz a *psát* értelemben fordítja a verseket, azonban a legtöbb helyen parafrázissal és midrási magyarázó betoldásokkal él. Ennek az az oka, hogy az eredeti szöveg értelmezése sok helyen problémát okozott a szerző(k) számára: a bibliai szöveg szkepticizmusa, cinizmusa, determinizmusa és ellentmondásai pedig arra sarkallták a szerző(ke)t, hogy a rabbinikus judaizmus hagyományos elképzeléseivel összhangba hozzák. Így a Qohelet eredeti gondolatai nagyrészt a targum exegézisének áldozatává váltak.

A targum keletkezési idejét nehéz meghatározni, de az a tudományos konszenzus, hogy a *terminus a quo* a Babilóni Talmud lezárása utánra (i. sz. 500), a *terminus ad quem* pedig 1101-re tehető, amikor is először kerül említésre a mű, mégpedig Natan ben Jehiél *Aruk* című lexikonjában.[28]

A rabbinikus midrás

A midrás szó, mely a **drš* gyökből ered,[29] s annyit jelent, mint ’kutatás’, ’vizsgálódás’, ’tanulmányozás’, ’értelmezés’, a bibliai szöveg rabbinikus értelmezését takarja. A rabbik, a szó szerinti, vagy hagyományos jelentés *(psát)*[30] mellett mélyebb értelemre is törekedtek *(drás)*[31] a bibliai szöveg exegézisében. A szövegértelmezés során gondos vizsgálatot végeztek, versről versre haladva, s nemcsak egy-egy szónak, kifejezésnek, hanem akár egy-egy betűnek is különleges jelentést tulajdonítottak. Ezzel az óvatos és alapos exegézissel a rabbik megpróbálták értelmezni a homályos és nehézkes bibliai szövegeket, s olyan kapaszkodókat találtak bennük, melyek által egy-egy történeti eseményt, vagy neves bibliai alakot idéztek meg. Néhol konkretizálták a metaforikus képekkel telített, absztrakt szöveget, másutt ellenkezőleg: konkrét bibliai történeteket szimbolikus eseményekként is értelmeztek, melyek valamilyen módon az aktuális helyzetükre reflektáltak, vagy pedig a jövőbeli események archetípusaiként interpretálták őket.

Kétféle midrást különböztethetünk meg aszerint, hogy a Biblia mely részével foglalkoznak.[32] A törvénykező részeket magyarázó és azokat egy-egy halákhához kapcsoló midrásokat nevezzük halákhikus midrásnak. A nem halákhikus részeket magyarázó midrásokat nevezzük aggádikus midrásnak, melyek a Biblia összes többi, történetekkel, legendákkal, próféciákkal stb. foglalkozó részeit értelmezik és magyarázzák. Az aggádikus midrási csoporton belül is megkülönböztethetünk további két alcsoportot. Az egyik az exegetikai midrások csoportja, mely a midrások nagy részét magában foglalja, köztük a Qohelet Rabbát is, mely vizsgálatom tárgya. Ezek a midrások versről versre magyarázzák a bibliai szöveget s így haladnak végig az adott bibliai könyvön. A másik az ún. homiletikus midrási csoport, melyek már nem a versről versre haladó exegézist mutatják, hanem egy, a zsinagógában felolvasott heti Tóra-szakasz kiválasztott nagyobb témáira és elképzeléseire összpontosítanak, morális, etikai tanításokat is kiolvasva belőlük.

A Qohelet Rabba onnan kapta a nevét, hogy a Midrás Rabba nevű nagy midrásgyűjteményben foglal helyet, melyben a Tóra rabbinikus interpretációi mellett a Rút, Eszter, Siralmak és Énekek éneke midrásai szerepelnek.[33] A midrás végső szerkesztését a 6–7. századra teszik, de ennél sokkal korábbi

hagyományanyagokat is tartalmaz.[34] Elsősorban palesztinai aggádikus hagyományt foglal magában, ez adja anyagának alapját, de babilóni tradíciókat is ismer és felhasznál.[35] Nyelvezete (misnai héber és galileai arámi) és stílusa is azt mutatja, hogy a palesztinai iskolák falai közt fejlődhetett ki.[36] Exegetikai stílusára jellemző, hogy nem elsősorban a Qohelet szavainak és verseinek jelentését igyekszik tisztázni, hanem a szöveghez asszociatív módon kapcsolódó témákat vet fel, melyek a saját korában (ami egyben a Qohelet Targum kora is) relevánsak voltak.[37]

A *Qohelet Targum*[38] és a *Qohelet Rabba*[39]: közös értelmezési hagyomány

Elöljáróban szükséges leszögezni, hogy a Qohelet Targum (T^Q) mint műfaj, a fordítás kategóriájába sorolható, mely azonban nem tartozik a szó szerinti fordítások közé. Alexander Sperber olyan fordításként jellemzi a T^Q-t, melyben a targum és midrás teljesen összekeveredik.[40] Philip Alexander tanulmányában ezt a meghatározást finomítja, kijelentve, hogy a Qohelet Targum fordítástechnikájának több szintje is van.[41]

A targum első szinten a héber szöveget adja át, ez a legfontosabb, mert ez teszi azzá, ami: fordítássá. Második szinten a targum a fordítandó versből azokat a részeket, melyek nehezebben érthetők, alaposabban kifejti, érthető módon elmagyarázza, megvilágítja, ez az értelmező fordítás, a parafrázis.[42] Harmadik szinten a targum rövidebb-hosszabb betoldásokat is magában foglal a tényleges fordításon és parafrázison túl, azért, hogy hozzásegítse a hallgatóságot a vers helyes olvasatához. Lényegében tehát kommentál, amely már midrási sajátosságra utal. A targum ezekkel a magyarázó kiegészítésekkel tulajdonképpen aktualizálja a szöveget, s így a hallgatóságot jobban bevonja az adott bibliai könyv gondolatvilágába, mely időbeli távolsága miatt már nem vagy csak nehezen érthető a számára. A targum célja emellett tanító jellegű, a vers helyes értelmének tisztázása végett a szövegben rejlő implicit jelentést próbálja meg minél közérthetőbb módon kifejteni.

A T^Q, a normatív rabbinikus gondolkodás talaján állva, a Qohelet ellentmondásos üzenetét igyekszik a hagyománnyal összhangba hozni, azáltal, hogy cinizmusát, determinizmusát, egzisztenciális kételyeit a rabbinikus teológia elképzeléseivel helyettesíti.[43]

A targum értelmezése rabbinikus interpretációnak tekinthető, s mint ilyen, rendkívül problémás volt számára a Qohelet könyvének ellentmondásos gondolatisága.[44] Erre következtethetünk a Misna *Yadayim* traktátusának egy szakaszából (3,5), mely a rabbinikus bölcsek vitáit mutatja be az Énekek éneke, valamint a Qohelet könyvének szentségével és kanonicitásával kapcsolatban. Végül mindkét bibliai könyvet illetően arra a döntésre jutnak a rabbik, hogy „tisztátalanná teszi a kezeket”,[45] vagyis szentként tekintendőek, de maga a vita jól tükrözi a tényt, hogy e kérdésben korántsem volt egyetértés a tekintélyek között.[46]

Ezenkívül a babilóni Talmud (*Sabbat* 30a),[47] valamint az R^Q 11,9 §13 is beszámol a vitáról, jóllehet másképp, mint a Misna. A talmudi és midrási beszámoló szerint a bölcsek el akarták rejteni *(līgnôz)* a Qohelet könyvét, ellentmondásos nézetei miatt. Az elbeszélés szerint annak köszönhette a könyv a megmenekülését, hogy az eleje (1,3) és a vége a Tóra tanítását tartalmazza.[48]

A mai kutatók körében világossá vált, ahogy korábban már említettem, hogy a könyv eleje és a vége (12,9–14) egy későbbi redakció során került a könyvhöz, ez utóbbit ún. ortodox epilógusként is említik.[49] A lezáró szakasz ugyanis hűen tükrözi az ortodox, a normatív rabbinikus hagyomány által elfogadott, a Tórával összhangban levő tanításokat, úgymint: istenfélelem, ítélet, parancsok betartása. A rabbik által leginkább kifogásolt rész a Qohelet 11,9 intelmében található, mely az evilági élvezetre és boldogulásra buzdít („…kövesd szíved útját, és szemeid látását…”), s amely éles ellentétben áll a tórai paranccsal (Szám 15,39: „…ne szívetek és szemetek vágyait kövessétek…”).[50]

A T^Q és a Qohelet könyvéhez írt rabbinikus midrás, az R^Q között a kutatók szoros kapcsolatot mutattak ki,[51] minthogy mindkét szövegkorpusz a normatív rabbinikus interpretációk közé sorolandó. Mint ilyenek, e két szöveg ugyanúgy a rabbinikus hagyomány áramába akarja beemelni a Qohelet szövegét, üzenetét összhangba hozzák a rabbinikus tradíció elemeivel, így a jutalom-büntetés elvével, a bűnbánattal, a Tórával, túlvilággal stb., és egyfajta pietikus életútmutatást adnak a jámbor hívő kezébe. Különösen igaz ez a targum esetében, melyet feltehetőleg a zsinagógában is felolvastak a hitközösség előtt, és elsődleges célja volt a rabbinikus morális értékek tanítása a hallgatóság számára.

Mindkét szöveg olyan értelmezési keretbe helyezi a bibliai szöveget, amely kapcsolatot feltételez a bibliai kor és a jelen kor kontextusa között. Elsősorban tehát aktualizálni akarják a Qohelet textusait: a midrás főként a tanházak tanulói számára, a targum pedig az egyszerű ember számára (is). Mind a midrás, mind pedig a targum tehát nem a megírásakor érvényben lévő, eredeti értelem átültetésére törekedett, hanem saját koruk értelmét kívánták megragadni: amely tanulságos, morális és építő jelleggel bírt a hallgatóság számára. A Qohelet Targum és Rabba interpretációja ezért nemhogy nem egyezik a Qohelet világnézetével, hanem sokszor ellent is mond neki, hiszen mindkettő újraírja a szöveget, mégpedig kanonizációs, aktualizáló és tanító célzattal.

Az a tény, hogy a midrás és a targum exegézisében nagyfokú hasonlóság mutatható ki,[52] azt jelzi, hogy közel egyazon korszakban folyt le redakciójuk és egy közös, szóbeli hagyományból táplálkoztak.[53] Továbbá, hogy mindkét szöveghagyomány ugyanazzal a rabbinikus interpretációval dolgozik, rámutat arra, hogy hasonló megítéléssel vannak Qohelet időfelfogását illetően, és hasonlóképpen értelmezik azt.

Ugyanakkor interpretációs eszköztárukban különbségek rejlenek, lévén két különálló szövegműfajról szó, melyek külön fordítási, illetve exegetikai technikával rendelkeznek. Míg az első kötöttebb, a másik sokkal szabadabb interpretációs technikával vet fel különféle értelmezési lehetőségeket, és exegetikai okfejtését is a szövegtől külön fejti ki. Tehát amíg a targum fordítás, mely elsősorban liturgikus környezetben keletkezett, és jelentésében monovalens, addig a midrás kommentár,[54] mely a tanházakban lefolyó exgetikai viták közepette született, így egy-egy vers kapcsán több értelmezési alternatívát is megenged.

A Qohelet időfelfogása

A következőkben a Qohelet időről alkotott felfogását szeretném röviden megvizsgálni, hogy ennek alapján hozzá tudjunk fogni a T^Q interpretációjának kiértékeléséhez.

A Qohelet szemléletére jellemző, hogy a hagyományos bibliai bölcseleti gondolkodás egyik legfőbb koncepcióját, a jutalmazás-büntetés elvét (retribúció tana), mely például a Példabeszédek könyvének egészére jellemző, megkérdőjelezi. Teodíceája kérdőre vonja az isteni igazságosság hagyományos felfogását, s felteszi a kérdést: miért szenved az igaz? Mi az emberi létezés célja? Azt a következtetést vonja le, hogy nincs összefüggés az ember tettei és annak következményei között:

> *Mert néha az igazak kapják, amit a gonoszok érdemeltek volna, és a gonoszok kapják, amit az igazak érdemeltek volna.*[55]

A Qohelet az élet értelmét keresi, de végül beletörődötten konstatálja, hogy kutatásai, vizsgálódásai nem vezettek sehova.

Maga a könyv struktúrája is ezt a gondolatiságot sugallja: az egész szerkesztés ciklikus, ismétlődő és önmagába visszatérő formát ölt. A Qohelet 1,2 a *hevel* (’hiábavalóság’) szóval indít,[56] és azzal is zárul a mű (12,8),[57] noha a 12,9–14 rész, a későbbi redaktor hozzátoldása, mely az ortodox epilógust tartalmazza, ezt ellensúlyozza. A Qohelet időfelfogására is a ciklikusság jellemző, ezt jelzi a természet körforgásának leírása (1,5–7), az élet örökös ismétlődése (1,9-10) és az a folyton visszatérő megállapítás, hogy „nincs új a nap alatt”.[58] A „nap alatt” kifejezés összesen 29 alkalommal fordul elő a könyvben, mely nyomatékosítja a Qohelet meggyőződését az emberi életről: folyton csak ismétlődik minden, generációk jönnek-mennek, és semmi új dolog nem történik. A „nap alatt” kifejezés párhuzamba vonható a *hevel* szóval, mivel mindkettő negatív konklúzióként áll a Qohelet megállapításainak végén, sokszor egymás mellett (1,2.3). Továbbá az emberi élet időlegességére,[59] valamint a halál elkerülhetetlenségére is utalhat.[60]

A ciklikusságon túl a Qohelet időfelfogását jellemző másik fontos jellegzetesség az idő determináltsága és limitáltsága. A Qohelet tisztában van az ember életének végességével és tudásának limitáltságával, melyen nem képes felülemelkedni (8,17). Továbbá az ember tudatában van az örökkévalóság fogalmának, de ezt nem képes felfogni, mint ahogy tudatában van végességének is, melyet pedig átlépni képtelen (3,11–13). Ezért arra a végső következtetésre jut, hogy a jelenben kell boldogulni és helytállni, az élet evilági örömeire kell koncentrálni, mert a jövő az ember számára semmilyen jót nem tartogat, hiszen végül minden ember és állat ugyanabban a sorsban részesül: a halálban. A Qohelet számára tehát a jelen megélése a fontos, a múlt nem számít, „Mert ami régen volt, most is megvan…”,[61] a jövő pedig bizonytalan.

A T^Q és a R^Q interpretációja a végítélet kérdését illetően: általános bevezetés

A T^Q és R^Q egyaránt eszkatologikus beállítottságú: időfelfogásuk a Qohelet ciklikusságával szemben lineárisnak nevezhető, mert egy végső pont, az *eschaton* felé halad *(ʿôlām ha-bāʾ)*. Míg a Qohelet láthatóan nem beszél ilyen távlatban, a T^Q szövegének egészére rányomja a bélyegét a markáns végidőbeli szemlélet.

A targumokban és a rabbinikus irodalomban[62] a „túlvilág” *(ʿôlām ha-bāʾ)* már annak a periódusnak a bevett terminusává válik, amely vallja, hogy a történelem végén végbemegy Izrael megváltása, a halottak feltámadnak és eljön a messiás.[63] A túlvilág képzete igen jelentős szerepet töltött be az amórai[64] kor (kb. 220–500) rabbinikus teológiájában, így a Qohelet interpretációja során a targumi és midrási szövegben is előtérbe kerül.

A T^Q aprólékos részletekkel kidolgozott és az egész művet átitató eszkatologikus gondolatrendszerről tanúskodik, melynek középpontjában a Nagy Ítélet Napja *(yômāʾ dînāʾ rabbāʾ)* áll. A T^Q eszkatológiájának másik kulcsszava a már említett „túlvilág” *(ʿālmāʾ dĕʿātê)*,[65] mely összesen 33 alkalommal fordul elő a szövegben. Figyelemreméltó ez a mennyiség, tekintetbe véve, hogy a Qohelet könyvében egyszer sem bukkan fel, de még csak a Héber Biblia egészében sem.[66] Ezt a kifejezést csak későbbi szövegekből adatolhatjuk (vö. 1Énok 71,15),[67] a Második Templom korától kezdve.

Az olyan, a Héber Bibliában szereplő terminusok, mint „az Úr napja”, a prófétai targumokban egy távolabbi, apokaliptikus színezetű ítéletnapot jelölnek már („a nap, mely az Úrtól fog elérkezni”,[68] vö. T^J Ám 5,18; Ezék 30,3 stb.). A későbbi, parafrázisra hajlamos palesztinai targumok (vö. T^{PSZJ} Gen 3,19; T^{Neof} Deut 32,34) pedig az egyszerű, jövőre irányuló kijelentéseket is hajlamosak egyenesen a Nagy Ítélet Napjára vonatkoztatni.

S habár ehhez hasonló terminus már az Újszövetségben (Júd 6: *eis krisin megalés hémeras,* azaz „a nagy nap ítéletére”),[69] valamint az apokaliptikus *Énok könyvé*ben is felbukkan (vö. 1Énok 22,1: *mechri tés megalés hémeras tés kriseós,* azaz „az ítélet nagy napjáig”),[70] azonban a kései targumokban és a rabbinikus irodalomban[71] találjuk meg állandósult terminusként.

A T^Q-ban a *yômāʾ dînāʾ rabbāʾ* immár központi eseményként jelenik meg. Míg a Qohelet figyelmének középpontjában az evilági boldogulás áll, addig a targum és midrás fókusza erre a jövőbeli eseményre irányul,[72] eszkatológiájuk szerves részét alkotja, s tulajdonképpen az emberi életet is ennek fényében világítják meg: az embernek úgy kell élnie életét, hogy a túlvilágon majd minden egyes tettét számon kérik tőle.

A T^Q és R^Q interpretációja a végítéletről: szövegszintű elemzés

Az alábbiakban a targumi és midrási (rabbinikus) értelmezésekre térek rá. Előbb a bibliai verset idézem, majd párhuzamosan annak targumi megfelelőjét, ezt követően pedig a midrási értelmezést tárgyalom. A targumi idézetnél a korábbiakban bemutatott targumi fordítástechnika szintjeit a következőképp jelölöm: az alapszöveg szintjét, ahol a targum nem változtat a bibliai szövegen, értelemszerűen normál betűtípussal jelölöm. A parafrázis szintjét, ahol a targum a szavak és kifejezések szintjén változtat, *dőlt* betűtípussal jelzem, a magyarázat szintjét, ahol a targum a szintaktikai szerkezeten is változtat, új értelemmel látva el az eredeti szöveget, **félkövér** betűtípussal jelölöm.

Qoh 11,9 Örvendezz, ifjú, míg fiatal vagy, légy jókedvű ifjúságod idején, és élj szíved vágya szerint, ahogy jónak látod! De tudd meg, hogy mindezekért Isten megítél téged![73]

A Qohelet mentes a végidőbeli szemlélettől, kivéve a 11,9 és 12,14 verseket, melyek Isten ítéletéről *(mišpāṭ)* beszélnek, ahol minden emberi tett *(mă'aśeh)* elbírálásra kerül (12,14). Ez a kijelentés nem áll összhangban a szöveg többi részének üzenetével, mely a fiatalokat arra buzdítja, hogy vágyaikat kövessék, és minél többet hozzanak ki saját életükből, mivel ezután kijózanító hangnemben folytatva arra figyelmeztet, hogy Isten ezekért az embert számon fogja kérni egy ítélet során. Ahogy korábban már többször is utaltam rá, Seow szerint ez utóbbi rész későbbi „ortodox" kiegészítés lehet, mely egyfajta hithűbb epilógussal kívánta lezárni a számára problematikus szöveget.[74] Azt nem tudjuk meg, mikor jön el az elhangzott ítélet, a menetéről nem értesülünk, továbbá eszkatologikus színezete sincs.[75] A 12,14 szentenciája is inkább a Qohelet ciklikus szemléletéhez igazodik, evilági folyamatot ábrázol, melynek időpontja kérdéses.

> T^{Q} 11,9 Örvendj, ifjú, fiatalságod *napjain,* szíved legyen örömteli *életed virágján,* járj ***alázattal*** szíved ösvényén, ***légy óvatos*** szemeid látásával, ***nehogy rátekints a rosszra,*** *és legyen* számodra ismert, hogy mindezekért az Úr majd ítéletre visz téged!

A T^{Q} szerzője számára ugyanez a világszemlélet jelenti a problémát, és még nagyobb hangsúlyt fektet az „epilogista" morális figyelmeztetésére.[76] Az első rész Tóra-tanítással ellenkező *carpe diem*-jét a rabbinikus erkölcsiség szerint igyekszik átformálni, oly módon, hogy azzal összhangba kerüljön. Így beiktatja az alázatosság *('inwĕtānûtā')* és az óvatosság kifejezéseket a „járj a szíved útjain" és a „kövesd a szemed látását" felszólításokba,[77] melyek átalakítják az eredeti értelmet. Az érzéki vágyak követése helyett pont az ellenkezőjére, a szív alázatosságára és önmegtartóztatásra inti hallgatóságát. Továbbá, ami már teljesen a targum invenciója, kijelenti, hogy a gonoszság mindenképp elkerülendő, mivel az ítélet *(dînā')* elkerülhetetlen, mindenki számára egyformán elérkezik. Az a gondolatiság tehát, ami a Qoheletnél az epilógusban jelenik meg, a T^{Q} számára a legfontosabb üzenetté válik: az ítélet univerzális és kétségkívül bekövetkezik, így az embernek minden egyes tetténél mérlegelni kell, hiszen azok elszámoltatásra kerülnek majd a túlvilágon.

Az R^{Q} 11,9-hez fűzött kommentárját már érintettem a Qohelet kanonicitásáról folyó rabbinikus viták kapcsán.[78] A bölcsek szerint csupán az mentette meg a Qoheletet, azaz amiatt kerülhetett a kánonba, hogy megemlíti Isten ítéletét *(dîn)*.

A Qohelet 11,9-es versének első felében azonban egy olyan hedonista megjegyzés olvasható, amiből arra lehet következtetni, hogy nincs ítélet, s ezért nincs semmi ellensúly, amely visszatarthatná az embert az élvezetektől. De a midrás több olyan szemléletes *mását*[79] hoz, mellyel az ítélet elkerülhetetlen voltát hangsúlyozza, például:

> R^{Q} 11,9 *Rabbi Hijja Rabba mondta: Olyan emberhez hasonló, aki elmenekült a hóhér elől. Elfutott, de a hóhér utána futott. Az emberek azt mondták neki: „Ne fuss el annyira, nehogy túl hosszú legyen a visszatérés!"*[80]

Jóllehet arról nem tesz említést, hogy pontosan mikor fog végbemenni a végítélet, a midrás ugyanis nem beszél a Nagy Ítélet Napjáról, mely a targum teológiájának sarokköve. Ez a kérdés a midrás szempontjából láthatóan nem specifikus, csak az, hogy az ítélet elkerülhetetlen, minden embert érinteni fog. Hangsúlyos továbbá a „visszamenőleges" ítélethozatal, ugyanis az Isten visszamenőlegesen is számon kéri az embertől minden tettét. Erre a midrás egy szemléletes „tanmesét" hoz, mely szerint egy embert, aki éveken keresztül félretett saját maga számára a befolyt adópénzből, végül elfogták, és követelték tőle az elsikkasztott összeget. Ő pedig azt felelte:

> *„Vigyétek, ami nálam van!". De ők azt mondták: „Úgy gondolod, hogy csak annyit fogunk elvinni, ami jelenleg nálad van? Mindazt követeljük tőled, ami nálad van és amit eltulajdonítottál az évek során, amíg tolvaj voltál!"*"

> Qoh 12,13–14 Mindezt hallva a végső tanulság ez: Féld Istent, és tartsd meg parancsolatait, mert ez minden embernek kötelessége! Mert Isten megítél minden tettet, minden titkolt dolgot, akár jó, akár rossz az.

> T^{Q} 12,13 A dolog vége, hogy *minden, ami titokban végbement a világon, végül* ***kihirdettetik és elhíreszteltetik az emberek fiai közül mindenkinek.*** Ezért féld az Úr ***szavát*** és őrizd meg parancsolatait, ***hogy ne kövess el titkon bűnt. Ám ha vétkezel, ügyelj arra, hogy megbánd,*** mert ez a *helyes ösvény* minden ember számára.

> T^{Q} 12,14 Mivel az *Úr* minden tettet a *Nagy* Ítélet *Napjára visz,* ahol minden dolgot *nyilvánosságra hoz,* mely rejtve volt *az emberek fiai elől,* akár jó, akár rossz.

A 11,9-hez hasonló gondolattal bír a T^{Q} 12,13–14, mely szintén az ítélet elkerülhetetlen voltát emeli ki. Az eredeti héber szöveg szűkszavú megjegyzése: *hakkōl nišmā' – 'minden meghallgattatott', a targum* számára magyarázatra szorul. A *nišmā'* a kihirdetést implikálja számára, a *hakkōl* pedig az egész világot s a benne élő embereket. Mivel végül minden emberi tett nyilvánosságra kerül, legyen akár jó, akár rossz, vagy titokban elkövetett, a targum szerint nem érdemes bűnt elkövetni. A targum tehát – összhangban a rabbinikus „morálteológia" elemeivel – az Isten félelme és parancsolatainak betartása mellé a bűn és a megbánás témáját is fontosnak tartja beemelni. Ha valaki vétkezne, akkor fennáll számára a megbánás lehetősége, mely visszatéríti a helyes útra.

A szövegből kiderül, hogy a targum szerint az ítélet egyetemes és elkerülhetetlen. Ennek tudatában inti figyelemre hallgatóságát. Isten mindenütt jelenlevő, tehát minden emberi tettet lát. A Nagy Ítélet Napján pedig, melyen Ő fog ítélkezni, minden emberi tett elszámolásra kerül.

Érdemes megjegyezni, hogy míg a targum a 11,9-ben a *mišpāṭ* szót egyszerűen tükörfordítással *dîn*nek fordítja, addig a 12,14-ben már a Nagy Ítélet Napjával helyettesíti. Ez a nap lesz ugyanis az a döntő, a földi emberi életet véglegesen lezáró *univerzális* esemény, melyen minden tett nyilvánosságra kerül. Ezen a napon hoz döntést Isten az ember további, túlvilági sorsa felől, érdeme vagy vétke szerint. Ennek képe az egész targumot belengi, egyetemes mivolta a szöveg minden egyes

gondolatára ránehezül. Ennek a gondolatnak a legkifejezőbb verse a T^Q 2,25, melyben a Qohelet örömét *(ḥûš)* a hasonló hangzást kiaknázva (paranomázia), az Ítélet napjától való ünnepélyes félelemmé *(ḥĕšāšā')* komorítja:

> „*Mert ki az, aki a törvény szavaival foglalkozna, és ki az az ember, akinek a Nagy Ítélet Napja miatt félelme lenne, rajtam kívül?*"

A midrás kommentárjában a 12,13 „az Isten megítél minden tettet" versrészletét képszerűen jeleníti meg, s bepillantást nyerhetünk a végítélet túlvilágon folyó procedúrájába is a rabbinikus koncepciónak megfelelően. Ha az ember meghal,[81] Isten és a szolgáló angyalok elé kerül, akik kihallgatják embertársait, s ha azt mondják róla, hogy igaz és istenfélő ember volt, lelke felszállhat a mennyekbe.[82]

Az R^Q 12,14 a „minden tettet" abszolút értelemben fogja fel: Isten még azt is felírja egy lajstromra *(pinqēs)*, amely tettben vagy szándékban a bűnnek még csírája sincs meg.[83] A „minden tettet" a midrás Ámosz 4,13 verse alapján terjeszti ki szemantikailag, vagyis Isten minden dolgot, még az ember gondolatait *(sēaḥ)* is számításba veszi és közzéteszi az ítéletkor:

> R^Q 12,14 *„Mert Ő az, aki megformálta a hegyeket… és az embernek tudtára adja gondolatait." Ami azt jelenti, hogy még azok a dolgok is, melyekben nincs semmi kifogásolnivaló vagy semmilyen vétek, felíratnak az ő lajstromára. És ki írja fel őket? „Ő, aki a nappalt éjszakává változtatja…*"

Az isteni ítélet elkerülhetetlenségét és abszolút voltát tehát a midrás is kihangsúlyozza: Isten figyelmét semmi sem kerüli el, minden jó vagy rossz tettet, legyen akármilyen jelentéktelen, számításba vesz, és az ítéletkor az embernek minden tettéért és gondolatáért felelnie kell majd.

A R^Q 10,1 kommentárját szintén a végítéletkor lefolyó procedúra képszerű megjelenítése miatt érdemes megvizsgálni. A midrás Qohelet-versét metaforikusan („A döglegyek a kenetkészítő egész csésze olaját tönkreteszik…") az ítéletnapra érti, s a döglegyet és a rossz tettet, valamint a jótetteket és a kenetet párhuzamba állítva megjegyzi, hogy amint a döglégy tönkre tudja tenni a kenetet, ugyanúgy egy elkövetett bűn tönkre tudja tenni az ember összes jótettét:

> R^Q 10,1: *Ben Azzai azt mondta: (…) „a jelentése: egyetlen bűn miatt, melyet az ember elkövet, sok jó[tett]től megfosztja magát."*

A midrás további magyarázata szerint az ítéletnapon az ítélet úgy folyik le, hogy egy mérlegen lemérik[84] az ember jótetteit és rossz tetteit az érdem és bűn serpenyőin, és megmérik, melyiknek nagyobb a súlya – ennek megfelelően osztják ki a jutalmazást és büntetést:

> R^Q 10,1: *Ha megtesz egy parancsolatot, akkor boldog* [lehet]*, hogy az érdem serpenyőjét a maga javára billentette. Ha azonban egyet is áthág, jaj neki, mivel a bűn serpenyőjét billentette az ő kárára!*

Az *'ôlām ha-bā'* („túlvilág") természetének megnyilvánulása a T^Q-ban és a R^Q-ban

A túlvilágot illetően a targum és a midrás hasonlóan vélekedik: duális természetű, vagyis a jutalmazás-büntetés eredményeképpen az igazak és a gonoszak sorsa különválik. Először a targum koncepcióját vizsgálom meg a Qohelet 6,9 alapján:

> Qoh 6,9 Többet ér az, amit lát a szem, mint ami után sóvárog a lélek. Ez is hiábavalóság és hasztalan erőlködés.

A Qohelet eredeti üzenete az, hogy jobb, amit az ember evilágon lát, mint az a sors, amely minden emberre vár: az elmúlás.[85] Ez akár a könyv tételmondata is lehetne, mivel az élet, az evilági javak élvezetére buzdít, a pillanatnyi örömök megragadására, mely jobb, mint az enyészet, a megsemmisülés.

> T^Q 6,9 Jobb ***az embernek örülni a világon, annak, amije van, hogy jótékonykodjon,*** *és lássa* ***jó jutalmát tetteiért a Nagy Ítélet Napján****,* minthogy ***megtört*** *lélekkel menjen be* ***abba a világba;*** mivel ez hiábavalóság *és a lélek megtörése* ***a bűnös ember számára***.

A T^Q a Qohelet eredeti, héber szövegét, mivel fogalmazásában rendkívül elliptikus, jelentős mértékben kibővíti, szintaxisát átalakítja és új értelemmel ruházza fel.

Míg a Qohelet az evilági életben való kibontakozásra tanít, addig a targum, mivel csupán a túlvilági élet „előcsarnokának" tekinti, a földi élvezet képzetét (*mar'ēh 'ēynayîm* – 'a szemek látása') a túlvilágon való öröm fogalmával váltja fel. A targum parafrázisában kibontja, hogy a látás már nem a javakkal kapcsolatos, hanem a túlvilági jutalmak látására vonatkozik.

A targum szerzőjét nem az elmúlás foglalkoztatja, hanem inkább az, hogy a halál után miként fog lezajlani a különválasztás a Nagy Ítélet Napján. Ugyanis ezen a napon az igazak el lesznek különítve a bűnösöktől: az előbbiek számára igazságos tetteik miatt ez a nap az öröm napja lesz, amikor kiérdemelt javaik felett fognak vigadni, míg a bűnösök megtört lélekkel lépnek be a túlvilágba. A targum itt a *hălok-nāfeš* kifejezést bontja ki: a *nefeš* szót a *sîgûf,* 'megtörés' szóval kapcsolja össze,[86] és emellé helyezi a *hālak* igét. Vagyis a lélek eltávozása a targum interpretációjában a lélek túlvilágra való átlépését jelenti, mégpedig a bűnösét, aki megtörten megy be oda. Az ember számára tehát jobb Isten törvényeihez hű életet élni, hogy elkerülhesse azt a szörnyű sorsot, mely a túlvilágon vár a bűnösökre.

A T^Q számára a Nagy Ítélet Napja összekapcsolódik a túlvilággal, az ott lezajló események határozzák meg ugyanis annak képét. A túlvilág egy olyan hely, ahol a jótettek és az igazságosan leélt élet „jó jutalmat" (*'ăgar ṭāv,* T^Q 6,9) eredményez, de van ennek a világnak egy olyan része is, amely nem örömteli, hanem búskomor, ahová az ember „megtört lélekkel" (*bĕsîgûf nĕfaš,* T^Q 6,9) lép be. A T^Q világlátására jellemző, hogy a túlvilágot duális természetűnek látja, melyet az emberek evilági tetteinek igaz vagy bűnös volta oszt ketté. Az igazak számára, akik jótetteket vittek végbe és a Tóra szerint éltek, az örök boldogság helye lesz, de azok számára, akik nem voltak hűek Istenhez, parancsolataira nem volt gondjuk és bűnt követtek el, az örök kárhozat helyeként szolgál majd.

Ehhez hasonló az R^{Q} 1,15 koncepciója, mely a következő Qohelet-versrészletet magyarázza: „Ami görbe, nem válhat egyenessé…”.[87] A midrás a *mĕʿuwwat,* ’elgörbült’ szót olyan emberre interpretálja, aki letért a helyes útról. A Qohelet determinatív kijelentésével azonban nem ért egyet s megjegyzi, hogy evilágon a bűnös útra tért embernek is van esélye, ha megbánást mutat, ez a lehetőség azonban a túlvilágon már nem érvényes:[88]

> R^{Q} 1,15 *Ebben a világban azt, aki hajlott, ki lehet egyenesíteni, (...) a túlvilágon azonban a hajlottat már nem lehet kiegyenesíteni*.

A midrás ennek illusztrálásaképpen egy *másal*ban két rablóról számol be, akik közül az egyik halála előtt megtért, a másik viszont nem. A túlvilágon ezért az előbbi az igazak csoportjába *(ḥăvurāh šel ṣaddîqîm)* került, míg a másik a gonoszak körébe, melynek okán panaszt emelt. Az igazak, hallva méltatlankodását, elmagyarázták neki, ennek az az oka, hogy halála előtt nem tért meg. Az R^{Q} egyik fontos eszkatológiai koncepciója a halál előtti megbánás jelentősége, mely ugyanolyan fontos, mintha valaki egész életében igaz életet élt volna. A rabbik tehát nagy jelentőséget tulajdonítottak a halál előtti megbánásnak, főképp azért, mert ez az ember legutolsó lehetősége arra, hogy az örök életre belépjen, hiszen utána már nincs rá alkalma.

Ez a dualitás[89] a rabbinikus eszkatológia egyik sajátja, mely szerint az igazak az Édenkertbe kerülnek, ott élvezve a túlvilág örömeit, míg a gonoszak a Gyehennában fognak égni örök időkig. Például a Misna *Ávót*-traktátusát kibővítő homiletikus aggáda, az *Ávót de Rabbi Nátán* szerint az ember előtt két út áll halálakor: az egyik az Édenkertbe, a másik a Gyehennába vezet. Johanan ben Zakkáj nem tudja, hogy az Isten úgy ítél-e majd, hogy a Gyehennába küldi, vagy pedig beléphet az Édenkertbe.[90]

A T^{Q} és a R^{Q} interpretációja a jutalmazás-büntetés kérdését illetően

> Qoh 7,15 Sok mindent láttam hiábavaló életemben: Van olyan igaz ember, aki elvész, pedig igaz, és van olyan bűnös, aki sokáig él, pedig gonosz.

A Qohelet pesszimista teodíceája szerint az isteni igazságosság nem érvényesül az emberi életben, hiszen a tapasztalat nem ezt támasztja alá, ezért szakít a hagyományos bölcsességirodalom (Példabeszédek) jutalmazás-büntetés teológiájával,[91] s szerinte nincs megfigyelhető összefüggés az ember viselkedése és sorsának alakulása között: „Mert néha az igazak kapják, amit a gonoszok érdemeltek volna, és a gonoszok kapják, amit az igazak érdemeltek volna.” (8,14)[92] A targum és a midrás azonban visszatérnek a jutalmazás-büntetés tanához, de annak érvényességét kiterjesztik az eljövendő világra:

> T^{Q} 7,15 Mindazt láttam hiábavaló napjaimban, ***hogy az Úr elhatározta, hogy jó és rossz létezzen a világon a csillagzatok szerint, melyekben az emberek fiai megteremtettek.***[93] ***Mivel*** *van olyan ártatlan, aki igazságában elenyészik* ***ebben a világban, de érdeme megőrződik számára a túlvilágra,*** *és van olyan bűnös ember, aki meghosszabbítja napjait bűneiben,* de gonosz ***tettei számításba vétetnek és bűnei megőrződnek a túlvilágra, hogy számonkérjék tőle a Nagy Ítélet Napján.***

A targumista a túlvilág képzetének beiktatásával oldja meg a Qohelet egzisztenciális kételyeit: az igazak majd a túlvilágon kapják meg jutalmukat, a gonoszakra pedig büntetést szabnak ki a Nagy Ítélet Napján. A T^{Q} 7,15 a miért kérdésének problémájára is választ ad, melyet a Qohelet tesz fel, tudniillik hogy miért szenved az igaz ezen a világon s a gonosz miért örvendezik: azért, hogy az igaznak annál nagyobb jutalma legyen a túlvilágon, míg a gonosz annál nagyobb büntetést kapjon.[94]

Ez a túlvilágnak egyfajta kettősséget kölcsönöz: az igazak számára ugyan az örök életet és boldogságot fogja jelenteni, a bűnösök számára azonban az örök kárhozatot. Az igaz ebben a világban „elveszik igazságában”, ám érdemei megőrződnek a túlvilágra, a gonosz ugyan meghosszabbítja napjait evilágon, de bűnei miatt számot kell majd adnia a túlvilágon a Nagy Ítélet Napján/ végítéletkor (T^{Q} 7,15; R^{Q} 8,14).[95]

A Qohelet Rabba 7,15 beemeli gondolatiságába a megbánás fogalmát is, melyet a targum nem említ. A midrás szerzője számára az a lényeges kérdés, hogy a gonosz még ezen a világon megbánja-e tettét, mert ez dönti majd el, melyik oldalra kerül a túlvilágon. Továbbá: a midrás a gonoszak evilági boldogulása felé tanúsított isteni türelmesség egyik okaként a megbánást tünteti fel:[96]

> R^{Q} 7,15 *Három okból – mondta R. Jósija – mutat az Örökkévaló, legyen Áldott, türelmességet a gonoszak felé ezen a világon: talán megbánják bűneiket*…

A targum tehát, miként a midrás is, a jutalmazás-büntetés kérdésével válaszol, melyet a túlvilágra terjeszt ki. Így az eredeti héber szövegben megfogalmazódó, isteni igazságosságban való bizonytalanságot mindkét interpretáció eloszlatja, s nem kételkednek abban, hogy az ítélet, még ha késik is, s még ha a bűnös ebben a világban nem is feltétlenül kapja meg büntetését, a túlvilágon biztosan bekövetkezik. További elem, melyről a b*Táánit* 11a is beszámol, hogy az igazak ebben a világban szenvedéseikkel a bűnösök evilági bűneiért engesztelnek, melyért a túlvilágon nagy jutalmat fognak kapni.

A Qoh 8,11–12 a rosszak evilági boldogulását méltatlannak tartja, akik hosszú életet élnek bűnös mivoltuk ellenére, az ítélet *(pitgām)* pedig késlekedik:

> Qoh 8,11–12 *A gonoszságot nem éri azon nyomban utol a büntető ítélet… / Hisz a bűnös százszor is elköveti a gonoszságot, mégis sokáig él*.

Eszerint a Qohelet számára nyitott kérdés a gonoszak megbüntetése. A fent említett ítéletről *(mišpāṭ)* sem lehet tudni, mikor megy végbe. Ami biztosan ismert, az a jelen állapot: a gonoszak boldogulnak s minden hiábavaló. A Qohelet könyvéről ezért mondható el, hogy evilági szemléletű, továbbá semmit sem közöl a halál utáni életbe és az ott lefolyó végítéletbe vetett hitről. A Qohelet a jövőre nézve tehát meglehetősen bizonytalan, melyet leginkább a Qoh 3,21 töprengő kérdése fejez

ki: „Ki tudhatja, hogy vajon az emberek lelke felfelé száll-e, s vajon az állatok lelke lefelé száll-e?”[97]

A targum 8,11 és 13 versei azonban az evilág–túlvilág ellentétének beiktatásával eltörlik a teodícea kérdését érintő bizonytalanságot:

> T^Q 8,11 *…a gonoszak büntetése nem folyik le gyorsan… ezen a világon. / És nem lesz jó sora a gonosznak, s nem lesz hely számára a túlvilágon*.

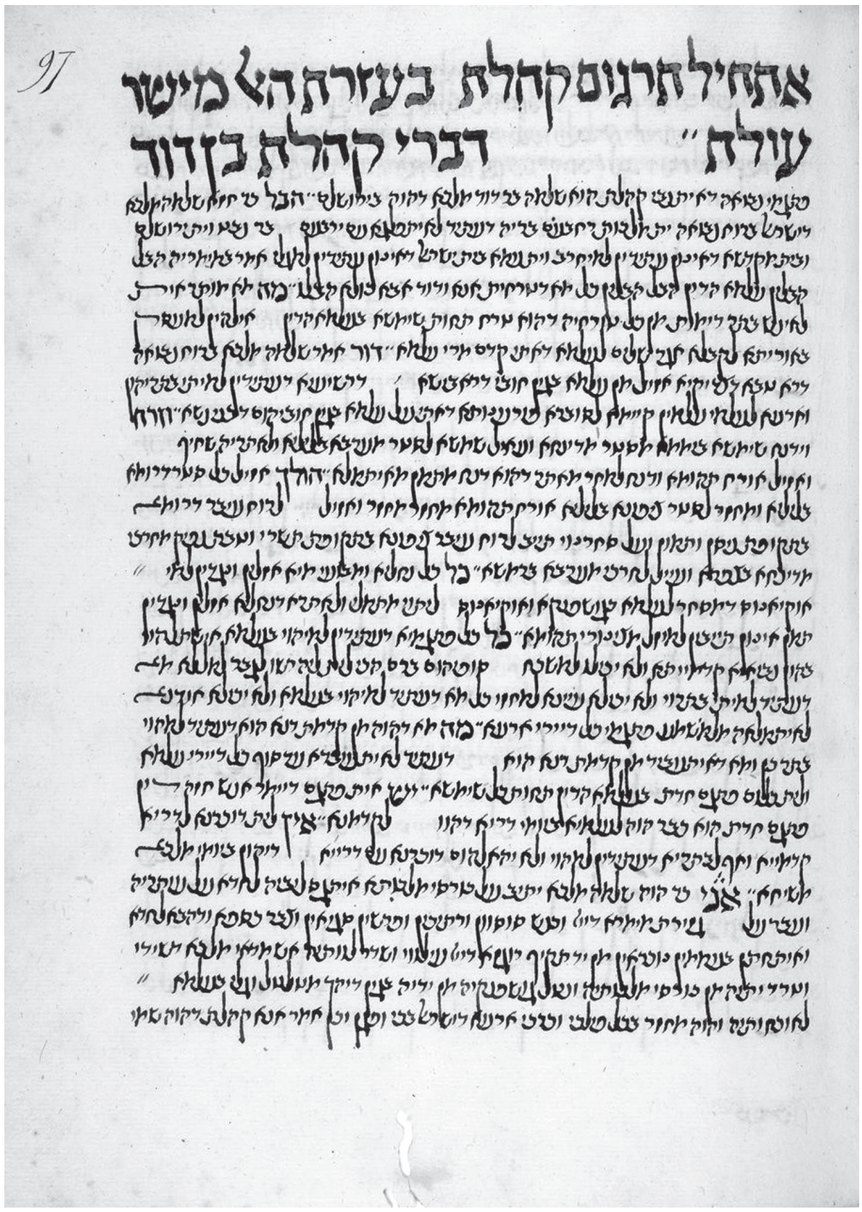
A targum és a midrás is a túlvilág pozitív oldalát igyekszik kiemelni, ahol megkapják jutalmukat azok, akik igaz életet éltek, a Tórát tanulták és Isten parancsolatait betartották. A T^Q 1,3 szerint az ember evilági élete munkájának nincs semmilyen eredménye, hacsak nem tanulmányozta a Tórát, melyért az eljövendő világban jutalmat kap majd:

> T^Q 1,3 Mi a haszna az embernek ***halála után***, minden fáradozásából, mellyel a nap alatt fáradozott ***ezen a világon, hacsak nem tanulmányozta a Tórát, hogy jó jutalmat kapjon a túlvilágra a Világ Ura előtt***?

Az R^Q 1,3 is hasonlóan gondolkodik:

> R^Q 1,3 *Nem azt mondja: „Minden fáradozásból”, hanem: „minden fáradozásából”. (Tehát) fáradozásában – nem kell fáradoznia, de fáradoznia kell a Tóra tanulásában!*

Tehát a midrás, ahogyan a targum is, meg van róla győződve, az evilági munka eredménye csak időleges, ezért hiábavaló, viszont a Tórában való fáradozás az örök életre szól: a túlvilágon jutalomban részesül érte az ember.



2. kép. A *Qohelet Targum* párizsi kéziratának (Ms Paris Hebr. 110) első oldala (forrás: https://gallica.bnf.fr)

A targum és a midrás is nagy hangsúlyt helyez azokra az erényekre, melyeken keresztül az ember kiérdemli jussát a túlvilágon. Ilyen érdem az említett Tóra-tanuláson (T^Q 1,3; R^Q 2,24)[98] kívül az, ha valaki örömét leli a Törvényben (T^Q 2,10), jótetteket hajt végre (T^Q 2,11; R^Q 8,15), betartja a parancsolatokat (T^Q 8,5; R^Q 3,2) és megbánást tanúsít (T^Q 3,18-19; R^Q 9,4, 8). Ezek a feltételek a rabbinikus judaizmus jutalomfelfogását tükrözik, mely szerint az ember a Tóra-tanulás, valamint a jócselekedetek és erkölcsös magaviselet révén juthat hozzá az örök élet privilégiumához és léphet be az igazakkal együtt az Édenkertbe.[99]

A T^Q és R^Q, összhangban a rabbinikus hagyománnyal, kiemeli az erényeket, melyek feltételei a túlvilágon megszerezhető jutalmaknak. Ezekkel az erényekkel az igazak érdemeket *(zĕḵût)* szereznek, melyekért a túlvilágon teljes jutalmat *(’ăgar šĕlîm*, *śākār ṭôv)* kapnak. Azok azonban, akik nem ezen erények szerint élnek, „…azok nem számíttatnak az igazakkal együtt az Édenkertben” (T^Q 1,15).

A T^Q az igazak és gonoszak túlvilági sorsának szétválasztásával a Qoheletben jelentkező problémára kíván választ adni, mely hiábavalónak lát bármilyen erényes cselekedetet, hiszen bölcsnek és ostobának,[100] igaznak és gonosznak[101] is egy lesz a sorsa. A targum és a midrás azonban nem így látják, melyet azzal bizonyítanak, hogy a túlvilágon Isten majd igazságot tesz, és azok, akik erényes életet éltek, megkapják érte jutalmukat, a gonoszok viszont ugyan átléphetnek a túlvilágra, de csak „megtört lélekkel” (*bĕsîgûf nĕfaš,* T^Q 6,9),[102] ahol nem lesz jó és hosszú életük (T^Q 8,13; R^Q 3,9).[103]

Az azonban világos, hogy a targum és a midrás a rabbinikus judaizmus talaján azt az álláspontot fogadja el, hogy az egyén evilági tetteinek közvetlen hatása lesz a túlvilágon, aki ehhez mérten (mérték a mértékkel szemben elve)[104] kapja meg méltó jutalmát vagy éppen büntetését, aszerint, hogy igaz vagy gonosz volt;[105] s ezzel az elképzeléssel kísérelnek meg a Qohelet által felvetett egzisztenciális problémákra kielégítő választ adni.

Az R^Q-ban nagy szerep jut az ítéletet osztó isteni attribútumnak, a *middat ha-dîn*-nek,[106] mellyel Isten a gonoszakat megítéli (R^Q 3,16 § 1): míg bal kezében található az ítélet és az összes lélek, addig jobb kezében a törvény és az igazságosság. Ahol Isten büntetésként lesújt, ott a *middat ha-dîn* van működésben (R^Q 3,16 § 1). Isten a gonosz számára nyilvánvalóvá teszi, mi az a *middat ha-dîn,* mikor az meghal, és nem engedi átjutni a túlvilágra (R^Q 3,18 § 1). A targumban csupán egyetlen szöveghelyen szerepel a kifejezés, a T^Q 10,8-ban, ahol Isten Salamonnak ad feleletet arra a kérdésére, miért is szenved Izrael a jelenben Edom/Róma fogságában.[107]

Az egyéni és kollektív eszkatológia kérdése a T^Q és a R^Q interpretációjában

A T^Q időfelfogása – az R^Q-val egyezően, a Qohelet könyvétől eltérően – lineáris, a történelem nem ismétli önmagát, hanem folyamatosan halad előre egy végpont, az *eschaton* felé. Ekkor zajlik le a végítélet (a T^Q-nál a Nagy Ítélet Napján, az R^Q-ban az ítélet napján: 7,1; 8,9), mely a Qoheletnél egy jelen idejű, általános érvényű intésben foglal helyet.

A Qohelet egzisztenciális kételyeit mindkét interpretáció a jutalmazás-büntetés kérdésével oldja fel, mely szerint az emberi élet nem cél nélküli, nem is determinált, hanem célja, hogy a túlvilágon örök életben részesüljön.

A Qohelet szerint minden embert egyformán érint a halál, s e tekintetben az ember az állatoktól sem különb, a targum és a midrás azonban felkínálja a választás lehetőségét a megbánás gondolatának beiktatásával, mellyel az embereket két részre osztja: igazakra és gonoszakra. A T^Q és az R^Q megfogalmazásában végső soron a megbánás dönt arról, ki hova kerül: az Édenkertbe vagy a Gyehennába, ezzel a Qohelet homogén világa dualizálódik, az igazak és a gonoszak sorsa különválik a túlvilágon.

A T^Q egyfajta perszonális/individualista eszkatológiát tár elénk, mely az egyes ember túlvilági sorsával foglalkozik, a jutalmazás–büntetés koncepciójának kérdése érdekli: ki milyen életet élt, aszerint lesz megítélve a túlvilágon. Az R^Q-ról egyfelől ugyanez elmondható, ugyanakkor a midrásban olyan értelmezéseket is találunk, melyek Izrael üdvtörténetével foglalkoznak és kollektív/univerzális eszkatológiát vázolnak fel.

Az Énekek Éneke Targum, egy másik, ugyancsak kései, parafrázissal és midráshoz hasonló kommentáló magyarázatokkal operáló targum szintén kollektív/univerzális eszkatológiát mutat be.[108] Az Énekek Éneke Targum Izrael üdvtörténetével foglalkozik, melynek íve az egész targumon átível. Ez az üdvtörténet Mózessel, az első szabadítóval kezdődik és a végső szabadítónak, a messiáskirálynak a *gālût*ból való kivezetésével fog végződni. A targumot Izrael sorsa érdekli, melynek történelmét Istennel való kapcsolatán keresztül mutatja be, egyfajta historizáló allegóriaként, ahol a vőlegény Isten, a menyasszony pedig Izrael. Fókuszában a szabadítás áll, mely majd a messiás szabadításával fog elérkezni, aki népét kivezeti az edomi fogságból. És ekkor jön el Izrael számára a megváltás, melyet univerzális és apokaliptikus események követnek, a feltámadás,[109] Góggal és Magóggal vívott ütközet, a bankett és a messiási királyság, melynek hajnalán folyik le majd a végítélet.[110]

Ehhez hasonlóan az R^Q-ban is nagy hangsúly kerül Izrael üdvtörténetére. Jóllehet a midrás keveset foglalkozik a messiás alakjával és a megváltásban betöltött szerepével, a messiási korról azonban több helyen is említést tesz. Megállapításai szerint a messiási korszakban már nem lesz halál, csak örök élet (1,4), miután végbement a feltámadás. Továbbá a messiási időkben egy új Tóra lesz érvényben, melyhez képest az a Tóra, melyet az ember evilágon tanul, csupán hiábavalóság (11,8). Ugyanakkor a midrás az Énekek Éneke Targumhoz hasonlóan párhuzamot von Mózes és a messiáskirály szabadítói tevékenysége között, a midrás ugyanakkor inkább csodatételekben (mannahullajtás, vízfakasztás) látja a párhuzamot (R^Q 1,9 § 1).

Az R^Q a T^Q-tól eltérően sokat foglalkozik Izrael üdvtörténetével és azzal, mi lesz az osztályrésze a túlvilágon. A midrás az igaz–gonosz felosztással párhuzamosan foglalkozik Izrael és a pogányok elkülönítésével, mely a túlvilágon fog végbemenni. Ez utóbbiak esetében nem annyira az érdemek játszanak szerepet, mint az igaz-gonosz ellentétpár esetében, hanem inkább a (rituális) törvények be-, illetve be nem betartása.

Az R^Q 1,9 § 1 konkrétan a disznóhús *(bāśār ḥăzîr)* fogyasztása kapcsán húzza meg azt a határvonalat, mely különválasztja Izraelt és a pogány népeket. Ennek értelmében az a pogány is beletartozik az Izrael kategóriájába, aki életében soha nem fogyasztott disznóhúst, és ezért ugyanaz az osztályrésze lehet Izraellel a túlvilágon:

> *Mestereink mondták a túlvilággal kapcsolatban: „Az Úr kiküld egy hírnököt, aki kihirdeti: »Bárki, aki nem evett disznóhúst életében, jöjjön és vegye el jutalmát…«”*

Itt azonban még nincs vége a midrásnak. Isten ugyanis nem tartja helyesnek azokat a pogányokat jutalomban részesíteni a túlvilágon, akik a saját maguk haszna (egészsége) érdekében nem fogyasztottak disznóhúst, az isteni tiltás figyelmen kívül hagyásával. Hiszen Izrael Isten parancsainak engedelmeskedve nem él a disznóhús fogyasztásával, ezért érdemli ki jutalmát a túlvilágon. Az R^Q szövegében további szigorításról olvasunk. Eszerint az, aki a Tórában étkezési tilalom alá eső állat húsát fogyasztja, vagy olyan állatét, mely nem rituálisan lett levágva *(ṭĕrēfôt)*, nem kap részt a túlvilágból. Így a midrás lényegében Izraelen kívül a teljes pogány népet kizárja a túlvilágban való részvételtől, azon az alapon, hogy nem tartják be a Tórában levő isteni parancsolatokat.

Ezenkívül az R^Q 1,7 § 6 még egy kritériumot állít arra vonatkozóan, hogy ki juthat át Izraellel együtt a túlvilágra: nem más, mint a zsidóságba betérő. A betérés ugyanis a Tóra, és a benne levő parancsolatok elfogadásával és betartásával jár. Ez a szemlélet párhuzamba állítható a megbánás koncepciójával, melynek a személyes eszkatológiában van nagy jelentősége.

Ahogyan a megbánás a helyes útra való visszatérést jelenti, úgy az Izraelbe való betérés is, mert mindkettő azt eredményezi, hogy Isten elfogadja a megbánó/betérő személyt, és így helyet juttat neki a túlvilágon. További párhuzam, hogy mind a megbánás,[111] mind pedig a betérés a rabbik szerint csak ebben a világban lehetséges, a túlvilágon már nem:

> R^Q 1,7 § 6: …*Talán akkor úgy érted, hogy az, aki nem tért be ezen a világon, betérhet a túlvilágon? Ezt mondja a szentírás: „Íme! A jövevényből betért lesz…", innen [lásd]: „nem velem", vagyis távol van tőlem. Akkor ki lesz [velem a túlvilágon]? „Aki hozzád betér" ezen a világon, „hozzád csatlakozik" a túlvilágon*.

Ezt gondolatot a midrás a Jesaja 54,15 verséből vezeti le: „Íme, összegyülekeznek, s aki összegyűjti, az általad fog elesni."[112] Ez utóbbi, igencsak problematikus verset tehát a midrás a betérőkre érti. A *gēr*t („jövevény"), a *gûr* igéből vezeti le, melynek jelentése: 'összegyűjteni'. Az „összegyülekezők" azok, kik betérnek *(yāgûr)* és Istenhez csatlakoznak: a szó szerint 'esni' jelentésű *nāfal* igét ugyanis 'csatlakozni' jelentésben fogja fel a midrás.

Ennek alapján azt lehet elmondani, hogy a midrás a személyes eszkatológia mellett egy kollektív/nemzeti eszkatológiát is felvázol, melynek lényege, hogy Izraelnek és a hozzá betért pogányoknak része lehet az örök életben, a Tóra törvényei betartásának feltételével, a pogány népek maradéka azonban kárhozatra van ítélve.

A midrás továbbá beszél az idők végén Izrael szuverenitásának helyreállításáról is Rabbi Méir egyik mondása kapcsán (R^Q 1,9 § 1), melynek burkolt jelentése szerint Rómának az a meghatározott sorsa, hogy visszaadja Izrael kezébe szuverenitását. Ezt Méir egy igen találó szójátékkal fejezi ki, mikor a rómaiak felteszik neki a kérdést: „Miért hívják a disznót [héberül] *ḥăzîr*-nak?" Erre jön a találó felelet: „Mert arra van szánva, hogy visszaadja *(lĕhaḥazîr)* a hatalmat tulajdonosainak", kiaknázva azt a lehetőséget, hogy a *ḥăzîr* és a visszaadni *(heḥezîr)* ige is azonos gyökmássalhangzókból áll.[113]

A „minden folyó a tengerbe ömlik" kezdetű vers (1,7) kapcsán pedig a midrás a felhalmozásra asszociál, s a tengert Edommal (Rómával) felelteti meg, mely magába szívja az összes vagyont, mint ahogy a tenger is elnyeli a folyók vizét.[114] Ez azonban a túlvilágon majd megfordul, és mint ahogyan a folyók vize visszatér oda, ahonnan eredt, úgy fog Edom minden vagyona is visszatérni eredeti helyére, Izraelhez. A midrás ugyanennek a versnek az exegézise kapcsán beszél Izrael visszatéréséről Jeruzsálembe a túlvilágon, melyet a folyó vizének forrásához való visszatérésével hoz párhuzamba.

Konklúzió

A *Qohelet Targum* és a *Qohelet Rabba* rabbinikus koncepciója szerint az Istennek szentelt, igaz és a Tórával összehangolt élet jutalmat ér a túlvilágon. Ez a fajta világlátás azonban nem feszültségmentes, hiszen sokszor ellentmond az eredeti bibliai szöveg gondolkodásmódjának. A Qoheletből majdnem teljesen hiányzik az ítélet fogalma, azt csak az ún. epilógus hozza be, hiányzik belőle a túlvilág, a Tóra, az ima, a megbánás említése, melyek a targum és a midrás számára alapvető fontosságú alkotóelemek. Ezek a hiátusok a későbbi korok szerzőit nyilvánvalóan nehéz feladat elé állították. A felmerülő problémák megoldására a két gondolatrendszert egyetlen szövegben kellett egyesíteni. Az eljárást mindkét rabbinikus szövegnek sikerül megvalósítania azáltal, hogy a Qohelet általánosító és egyetemesítő gondolatait leszűkítik, konkretizálják vagy éppen narratívába ágyazzák, metaforikus nyelvezetét pedig leegyszerűsítik és közérthetővé teszik vagy allegorizálják.

A Qohelet egyetlen, determinált világát, melyben bölcsnek és gonosznak, embernek és állatnak is végül egy lesz a sorsa, a későbbi rabbinikus gondolkodásmód polarizálja: két pólus alakul ki, az igazaké és a gonoszaké (valamint a midrás esetében további határvonalat képez a kollektív Izrael *versus* pogányok mezsgyéje), melyek sorsa között éles a kontraszt.

Míg a Qohelet nem lát mást az emberi élet végén, csak a halált, addig interpretációi a halálon túli életre fókuszálnak, melyben az igazak és a gonoszak földi életük alapján ítéltetnek meg a Nagy Ítélet Napján/végítéletkor. Míg az előbbiek összegyűjtött érdemeik alapján örök boldogság jutalmában részesülnek az Édenkertben, addig a gonoszak, akik nem éltek még a megbánás lehetőségével sem, a Gyehenna örök tüzén fognak gyötrődni. Mind a targum, mind a midrás igyekszik minél határozottabb korlátot állítani e világ *('ālmā' hādên; ʿôlām ha-zeh)* és a túlvilág közé *('ālmā' dĕ'ātê; le-ʿātîd lāvō')*. A földi élet anyagi vonatkozású fáradozásait, a harácsolást hiábavalóságnak könyvelik el, az Isten tiszteletét, a Tóra tanulását és parancsolatainak betartását viszont érdemlegesnek tekintik, melyekért az egyén jutalmakat szerezhet a túlvilágra.

A két rabbinikus szöveg a Qohelettel szemben így kíván reményt kínálni azoknak, akik igazak és a Tóra szerint élnek, s a rabbinikus eszkatologikus időszemlélet beiktatásával egyúttal eloszlatják a bibliai könyv egzisztenciális kételyeit is. Ezzel az eszmeiséggel a kanonicitás szempontjából kétesnek tekintett bibliai könyvet a zsidó hittel és a Tórával összhangban levő művé kívánják alakítani, és ezen túlmenően autoritást is szereznek neki, hiszen a rabbinikus hagyomány alapján Salamonnak tulajdonítják a szerzőséget.

Jegyzetek

Ezúton szeretném megköszönni témavezetőmnek, Koltai Kornéliának a tanulmány megírásához nyújtott segítségét.

1 A Qohelet kanonicitásának vitájáról a későbbiekben bővebben is szólok. A rabbinikus szövegeken keresztül bemutatja: Sandberg 1999, 19–26.

2 A targumok a Biblia arámi nyelvű, ókori zsidó fordításai. Lásd bővebben *A targumok jellemzői* című fejezetnél.

3 A midrás a Biblia különböző könyveit magyarázó és kommentáló irodalmi műfaj, mely a szóbeli hagyományon alapul. Lásd bővebben *A rabbinikus midrás* című fejezetben.

4 A targumi interpretációról metodológiai megközelítésben vö. Alexander 2011, holisztikus megközelítésben pedig Levine 1978 és Knobel 1991, a midrás értelmezéséről továbbá lásd Sandberg 1999.

5 A magán- és mássalhangzók átírásánál a Seow 1995-ben feltüntetett átírási rendszert alkalmazom. A mássalhangzók átírása az 1., míg

a magánhangzóké a 6–7. oldalon találhatóak. A rövid és hosszú *i* hangzókat az ī, a mater lectionisszal rendelkező hosszú *i* hangzókat pedig î-vel jelölöm. E szisztéma szerint járok el a bibliai és rabbinikus könyvek, valamint a traktátusok nevének átírásakor, azonban nevek esetében a magánhangzók átírásánál az egyszerűbb, magyaros jelölési rendszert követem.

6 Lásd Novak 2010.

7 Bővebben lásd Collins 1998.

8 Szukkótkor, a felolvasás gyakorlata azonban csak a 11. századtól adatolható, vö. Knobel 1991, 4 és Levine 1978, 70. Ezért nincs bizonyíték arra, hogy a targumot Szukkótkor felolvasták volna.

9 Saját fordítás héberből.

10 Ekképpen vélekedik az Énekek Éneke Rabba 1,1 § 10: „…amikor az ember időssé válik, a dolgok hiábavalóságáról beszél. R. Jannai, R. Ammi apósa azt mondta: »Mindenki egyetért abban, hogy a Qoheletet írta utoljára.«" Saját fordítás héberből.

11 Az alakilag nőnemű particípium, melynek jelentése hímnemű, sokféle értelmezést szült, vö. Seow 1997, 96. Ez a nyelvtani forma azonban a HB-ban nem egyedülálló, pl. Ezra 2,55.57-ben és Neh 7,57-ben, ezek az alakok valamilyen tisztséget jelölnek, vö. Joüon-Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 89b, in: Seow 1997, 96.

12 A Qohelet Rabba 1,1 § 2 szerint azért hívták így Salamont, mert „összegyűjtötte *(yakhel)* Izrael véneit" (1Kir 8,1; saját fordítás héberből).

13 Vagyis 'gyűjtő' vagy 'kompilátor' a jelentése a *qhlt* névnek, vö. Seow 1997, 99.

14 Vö. Seow 1997, 95.

15 Szent Jeromos *concionator*nak fordítja a Qoheletet, mely Luther *Prediger*jéhez hasonlóan 'prédikátor'-t jelent, vö. MPL 23 S. Eusebii *Hieronymi Commentarius in Ecclesiasten,* 1063.

16 Mivel a könyv eleje és vége E/3. személyben beszél, míg az 1,3–12,8 rész E/1.-ben, azt feltételezik, hogy a korábbi szöveget egy későbbi szerkesztő/narrátor egy narratív keretbe helyezte bele, vö. Fox 1989, 311–329.

17 A Qohelet Rabba is e felosztás mentén interpretálja a művet, azzal a különbséggel, hogy még egy harmadik részt elkülönít, így három *sedarîm*ot találunk benne: 1,1–6,12; 7,1–9:6; 9,7–12,14, mely a maszoréta felosztást tükrözi. Vö. Kipperwasser 2007, 284–302.

18 Sáenz-Badillos 1993, 115, 124–125; Seow 1997, 12, 128.

19 Fox 1989, 148.

20 Neh 8,8 alapján, vö. b*Megilla* 3a.

21 McNamara 1976, 857–861; Churgin 1907, 38 elutasítja ezt a hagyományt.

22 A szöveg kiadását lásd DJD 23, 79, Pls. IX–XXI. Datálása paleográfiai vizsgálatokból ered, Van der Woude i. sz. 50 körülire datálta (Woude 1969, 24), később Kaufmann grammatikai vizsgálatok alapján i. e. 50-re becsülte a szöveg korát (Kaufman 1973, 517–527).

23 McNamara 2010, 93. A *Genezis Apokrifon* műfajilag nem teljesen targum, mert ugyan fordítás, ugyanakkor a szöveget értelmezi s egyben aktualizálja is – így a bibliai történeteket mintegy folytatva, újrafogalmazza a szöveget. Vö. Machiela 2009 *Genezis Apokrifon*ról írt munkáját. A datálást illetően Avigad és Yadin paleográfiai vizsgálatok során az i. e. 1. és az i. sz. 1. század közé tették, később ezt Fitzmyer és Kutscher a szöveg nyelvezete alapján az i. e. 1. századra helyezték, Machiela pedig az 1 Énok és Jubileumok könyvével való kapcsolata alapján korábbra, az i. e. 2. század közepére (VanderKammal egyeterértésben): Machiela 2009, 17.

24 Misna *Megilla* 4:1. A Misna *Megilla* 4:4 továbbá írott targumokról beszél.

25 A prófétai targumokhoz, azon belül is Náhum könyvének targumához lásd Péntek Dániel tanulmányát (2017).

26 Levine 1988, 26.

27 Levine 1978, 11.

28 Levine 1978, 68; valamint Komlosh 1964, 169.

29 A terminusról lásd Stemberger 1992, 234–235.

30 Vö. bővebben a *psát* értelmezésről: Kasher 1988, 553–560.

31 A *drás*ról lásd Halivni 1991.

32 A midrások felosztásáról lásd bővebben: Strack–Stemberger 1992, 239–240.

33 A gyűjteménynek több kiadása is van: Pesaro 1519; Konstantinápoly 1520; Giustiniani 1545.

34 Hirshman 1988, 137.

35 Kiperwasser 2007, 284.

36 Cohen 1971, vii.

37 Így Qohelet 1,8 kijelentéséhez („Minden dolog fárasztó…") listát készít azokról a dolgokról, amik a bölcsek szerint elfárasztják az embert (RÚF).

38 Innentől: T^Q. A fordítás alapjául Paul de Lagarde 1873-as szövegkiadását használtam, mely az *editio princeps,* azaz Daniel Bomberg 1517-es *Biblia Rabbinica* című nyomtatott kiadásának alapján készült. Ennek alapja a párizsi kézirat (Ms. Paris 110), melyet a kutatók az elérhető legjobb Qohelet Targum-kéziratként tartanak számon.

39 Innentől: R^Q. A szöveg fordításánál az *editio princeps,* a Konstantinápolyban Daniel Bomberg által kiadott Midrás Rabba 1873-as vilnai szövegkiadását használtam.

40 Sperber 1968, v.

41 Alexander 2011, 89–90.

42 Alexander 2011, 89, ezt még további két szintre bontja: egyik, mikor egy-egy szót vagy kifejezést helyez bele a fordításba, melyek elhagyhatóak, anélkül, hogy az értelem változna; a másik, mikor a targumi magyarázat már új szintaktikai szerkezetet alkot.

43 Lásd: Komlosh 1964, 169–179; valamint Knobel 1991, 2.

44 Lásd: Hirshman 2001.

45 A „tisztátalanná teszi a kezeket" kifejezést a szöveg a szentnek tekintendő bibliai szövegekre használja. Mivel a szenttel és a tisztátalannal való érintkezés is egyfajta beszennyeződést *(sacra contagion)* okoz az ember számára. A szent is tehát érinthetetlen, és ezért megérintése súlyos következményekkel jár. E szöveg keletkezésének idején azonban már csupán az adott szöveg kanonicitásának mértékét jelöli ez a megnevezés, lásd bővebben: Lim 2010, 501–515.

46 Fordítását lásd Görgey (szerk.) 2010, 88–89.

47 Longman 1998, 27–28.

48 A könyv eleje a rabbik szerint arról beszél, hogy nincs más haszon ebben a világban, mint a Tórával való foglalkozás, bővebben lásd Sandberg 1999, 18–26.

49 Seow 1997, 4 és 350.

50 Qohelet Rabba 11,9. Saját fordítás héberből.

51 Churgin 1945, 167–184.

52 Komlosh 1964, 169, majd Levine 1978, 68 is rámutat a R^Q és a T^Q értelmezései közötti hasonlóságokra, mivel mindkettő a rabbinikus értelmezési hagyományt közvetíti. Levine szerint nem valószínű, hogy a T^Q forrásként használta volna az R^Q-t, úgy tűnik, hogy közös forrásból merítettek, a szóbeli tradícióból; továbbá ugyanabban a korszakban keletkeztek (6. század vége – 7. század eleje).

53 Levine 1978, 68; valamint Knobel 1991, 12–13.

54 Lásd Alexander 2011 a kései targumok és a midrás formai megkülönböztetéséről: 86–90.

55 Qoh 8,14. Saját fordítás héberből.

56 Noha megjegyzendő, hogy e vers a redaktor munkája.

57 Melyre már több kutató felfigyelt, köztük lásd Bundvad 2015, 45.

58 Jarick (2000, 86) ezt az ismétlődést „örökös váltakozásnak" nevezi, mely egy önmagába visszatérő folyamatot ábrázol. A Qohelet szerzője kiemeli a változást, de ugyanakkor az örökös ismétlődést is, az idő és a természet folyamatos változását, melyben semmi sem örök, hanem minden változó, időleges.

59 Így: Bundvad 2015, 47; Seow 1997, 104–106.

60 Janzen 2008, 465–466.

61 Idézet a Qoh 3,15-ből. Saját fordítás héberből.

62 A *Pirké Ávot*ban (4,1, 21, 22) lelhetőek fel a legkorábbi rabbinikus utalások a túlvilágot illetően. P. Volz szerint a 2,7 az 1. század végére, Hillél idejére mehet vissza, lásd Volz 1934, 65.
63 Avery-Peck–Neusner 2000, 202.
64 Az amórai kor az ún. amórákról (héberül *amôrāîm*, az **ʾmr,* 'beszél' gyökből), a 3–6. század között élő törvénymagyarázó, palesztinai és babilóniai bölcsekről kapta a nevét.
65 E kifejezés a héber *ʿôlām ha-bāʾ* arámi megfelelője a targumban.
66 Rosenblatt 2007, 399.
67 Bronner 2001, 71.
68 Saját fordítás arámiból.
69 Saját fordítás görögből.
70 Schürer 2014, 540–541. Saját fordítás görögből.
71 Így a *Mekhilta de Rabbi Jismael* a három büntetés *(pûrʾāniyyôt)* egyikeként említi meg a Nagy Ítélet Napját *(yôm haddîn ha-gādôl),* mely elkerülhető a szombat betartásával. Lásd Lauterbach 1935, 2010, 245.
72 A következő targumi versekben fordul elő az „ítélet" kifejezés: T^{Q} 2,25; 3,15–17; 5,5; 6,9; 7,14–15; 8,8.10–12,14; 11,8–10; 12,13–14. A midrásban az „ítéletnap" két helyen jelenik meg (R^{Q} 7,1; 8,9), de ennél jóval több helyen szerepel a „végítélet" szó.
73 A bibliai szöveget a RÚF fordításában hozom, amennyiben a sajátom, úgy az adott helyen jelölöm; a targumi szöveg pedig a saját fordításom.
74 Seow 1997. 4 és 350.
75 Seow 1997, 350 szerint a Qohelet 11,9; 12,14 Isten ítéletéről a jelenben beszél, de későbbi kiegészítésnek véli.
76 Seow 1997 használja ezt a kifejezést, vö. 4, 350.
77 A R^{Q} 11,9 § 14 szerint a „járj a szíved útján" a Misnát, a „kövesd szemed látását" pedig a Talmudot takarja, tehát úgy oldja fel ezeket a zavaró kijelentéseket, hogy allegorikusan érti őket.
78 Lásd a Qohelet Targumról és Qohelet Rabbáról szóló bevezetőben.
79 A *másál* egy rövid példázat, példabeszéd, mely egy erkölcsi tanulsággal zárul, Boyarin 2003, 93 szerint lényege a szemléltetés, mellyel az ember jobban megérti a Tóra tanításait.
80 Tehát nem menekülhet az ítélet elől, így az elfutás hiábavaló.
81 *Sôf dāvār* – a midrás a *dāvār*t úgy értelmezi, az elsődleges jelentés értelmében, mint egy „szó"-t, amely az emberről a halála után mondatik, a *hakkōl nišmaʿ* elliptikus kifejezést pedig úgy érti, hogy minden ember beszámol a tetteit illetően – hogy igaz életet élt-e.
82 Szó szerint: *miyyād miṯṯātô pôraḥat baăwîr,* azaz „ravatala azonnal felszáll az égbe". Vagyis lelke a mennyekbe száll.
83 Párhuzamként hozhatjuk a rabbinikus irodalomból a Misna *Ávot*-traktátusát (2,1): „Rabbi tanította: (…) Tartsd észben, mi van fölötted. Egy szem, mely lát, s egy fül, mely hall. Egy könyv, melyben minden tetted feljegyeztetik."
84 Az alany nincs megadva, de valószínűleg az Istent segítő angyalokra gondolhat a midrás. Ugyanis az Ábrahám Testamentuma (13,9–10) nevű apokrif iratban (i. sz. 1–2. sz.) arról olvashatunk, hogy egy jobb és bal oldalon álló angyal felírja az emberek igaz tetteit és bűneit, és egy Dokiél nevű angyal pedig megméri ezek súlyát. Vö. Paull 2009, 84.
85 Seow 1997, 215 a Qohelet elliptikus *hălok-nāfeš,* 'a lélek vágyódása' kifejezését elmúlásként, halálként értelmezi, mivel a könyvben sok versben szerepel a *hālak* igét az elmúlással, halállal összefüggésben.
86 A *sígûf* szó jelentése: 'szenvedés', 'gyötrelem' (lásd Jastrow 1926, Vol. 2, 975).
87 Saját fordítás héberből.
88 Vö. Sandberg 1999, 64–65.
89 Ugyanakkor a Toszeftában (*Sanhedrin* 13,3) egy korai, tannaitikus passzusban Hillél és Sammáj háza még arról vitatkozik, hogy az igaz és a gonosz közötti harmadik félnek, aki félúton van a kettő között, mi lesz a sorsa a túlvilágon, lásd Peters 1990, 341.
90 Goldin (ford.) 1955, 106.
91 Vö. például Péld 10,2; 11,8; 12,21; Seow 1997, 266.
92 Vö. Gordis megjegyzését erény és boldogulás közti megfeleltethetőségről Qoheletnél: Gordis 1968, 276.
93 A targum determinisztikus szemlélete szerint a csillagászati konstellációk, bolygók *(mazzāl)* hatással vannak az emberi sorsra. Ezzel arra a kérdésre akar felelni, melyet a Qohelet tett fel, nevezetesen, hogy miért szenved az igaz és miért vígad a gonosz? Ezek a konstellációk Isten felügyelete alatt állnak, melyek megszabják az egyéni sorsot, de az embernek megvan a saját szabad akarata, mellyel változtathat egyéni sorsán, s tettei szerint ítéltetik meg a túlvilágon.
94 Goldin (ford.) 1955, 106–107. Vö. a b*Táánit* 11a-val a gondolatpárhuzamot, melyre fentebb utaltam.
95 Ezzel párhuzamos locus a *Táánit* 11a, mely szerint az igazak a legkisebb bűnökért is büntetést kapnak ezen a világon, hogy a túlvilágon teljes jutalmat szerezhessenek.
96 Vö. Sandberg 1999, 145. A midrás értelmezése szerint a gonoszak evilági boldogulása Isten könyörületességének köszönhető.
97 Saját fordítás héberből.
98 Az R^{Q} folyamatosan megfelelteti a Qoheletben szereplő evés-ivás evilági örömét a Tórával és a jótettekkel, melyeket az ember magával visz a túlvilágra (a midrás egy szójátékkal felcseréli az *ʿamālô,* 'munkája' szót, melyben az evés és ivás segíti az embert, az *ʿôlāmô,* 'világa' szóra, mely átvitt értelemben a sírra és a túlvilágra utal, ahova a Tóra és jótettek elkísérik az embert).
99 Már az 1. századi Hillél is azon a véleményen volt, hogy „aki megszerzi magának a Tóra szavait, az életet szerez magának a túlvilágon" (m*Pirqé Ávót* 2,7), lásd Bronner 2011, 72.
100 Qohelet 2,13–16.
101 Qohelet 3,17.
102 A *sígûf* jelentéséből és a targum kontextusából adódóan ebben a versben a bűnösökről van szó, akik nem bánták meg bűneiket. Emiatt aztán gyötrődve fognak átjutni a túlvilágra, szembeállítva az igazakkal, akik élvezni fogják jutalmukat az Édenkertben. Az R^{Q} 3,9 egy *másál*ban mutatja be a gonoszok részét, akik örök élet helyett a Gyehennában részesülnek, s emiatt Isten előtt méltatlankodnak.
103 Így fogalmaz a targum: „És nem lesz jó *(ṭāv)* a gonoszak számára és nem lesz számukra hosszú *(ʾarḵāʾ)* az élet a túlvilágon…"
104 Héberül: *middāh kĕneged middāh.* A jutalom-büntetés teológiájában a „mérték a mértékkel szemben" rabbinikus elve szerint Isten az elkövetett bűn súlyossága szerint büntet, valamint a véghezvitt pozitív cselekedet fontosságához mérten jutalmaz. Lásd bővebben: Schürer 2014, 494.
105 Lásd Heinemann 1970, 64–70.
106 A kifejezés magyarra fordítva: „az (isteni) ítélet attribútuma".
107 Salamon a prófétaság szelleme által inspirálva látja Izrael Edom általi elnyomatását, Isten attribútuma, a *middat ha-dîn* pedig, hogy eloszlassa Salamon isteni igazságosságban való esetleges kételyét, feleletében kijelenti, hogy Izrael Isten parancsolatainak áthágása miatt esik a gonosz király (Róma/Edom) kezére, büntetésképpen.
108 Az Énekek Éneke Targum kiváló bevezetővel és extenzív kommentárral ellátott fordítását lásd Alexander 2003.
109 A feltámadás, mely még a végítélet előtt megy végbe, szóba kerül az Énekek Éneke Targumban (8,5), valamint az R^{Q}-ban is (vö. 1,4; 3,2; 3,15; 4,4; 5,10; 12,5). A T^{Q}-ban azonban explicit módon nem, csupán implicit módon (vö. 6,9, ahol is csak a léleknek a túlvilágra való átjutásáról esik szó), mely nyilvánvalóan a Nagy Ítélet Napja előtt fog bekövetkezni.
110 Itt utalnék *A targumok eszkatológiája* címmel írt MA-s szakdolgozatomra (az ELTE BTK Hebraisztika szakán), melyben

azt tárgyalom, hogy a targumok messianizmusa és eszkatológiai elképzelései hogyan alakultak az idők során, valamint, hogy milyen kapcsolatban álltak ezek az eszmék a fősodorbeli rabbinikus eszkatologikus koncepciókkal.

111 A Rút Rabba (1,15) is hasonlóan gondolkodik a megbánásról: az embernek addig kell megbánnia bűneit evilágon, míg teheti. A b*Rós Hasáná* 16b–17a-ban arról olvashatunk, hogy a rabbik számára ez a meglátás túl szigorú volt, és úgy vélték, hogy a túlvilágon is esélye van az embernek a megbánásra.

112 R^Q 1,7 § 6. Saját fordítás.

113 Vö. R^Q 1,9 § 1.

114 Vö. R^Q 1,7 § 9.

Bibliográfia

Szövegkiadások, fordítások

Cohen, A. 1931 (repr. 1971). *Midrash Rabbah to Ecclesiastes*. London.

De Lagarde, Paul. 1873. *Hagiographa Chaldaice*. Leipzig.

Goldin, J. (ford.) 1955. *The Fathers according to Rabbi Nathan*. Vol. 10. New Haven.

Görgey E. (szerk.) 2010. *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna traktátusok*. Sárospatak.

Lauterbach, J. Z. (ford.) 1935 (2010). *Mekhilta De-Rabbi Ishmael*. JPS Classic Reissues. Philadelphia.

Martínez, F. G. – Tigchelaar, E. J. C. – van der Woude, A. S. (kiad.) 1998. *Discoveries in the Judaean Desert, Volume 23*: *Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–30*. Oxford.

Midrash Rabba *(ʿal ha-Tôrāh ve-ḥameš Mĕgillôt)*. 1878 (1975). II. kötet, Vilna, reprint: Jeruzsálem.

Migne, J. P. (szerk.) 1883. *Patrologia Latina 23 S. Eusebii Hieronymi Commentarius in Ecclesiasten,* 1061–1174.

RÚF = *A Magyar Bibliatársulat Revideált Új Fordítása*. Budapest, 2014.

Sperber, A. 1968. The *Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. *Vol. IV.A: Transition from Translation to Midrash*. Leiden.

Szakirodalom

Alexander, P. S. 2003. *The Targum of Canticles*. The Aramaic Bible Vol. 17A. Collegeville, MN.

Alexander, P. S. 2011. „Profile Targum Qohelet": *Aramaic Studies* 9/1, 101–114.

Alexander, P. S. 2011. „'Translation and Midrash Completely Fused Together?' The Form of the Targums to Canticles, Lamentations and Qohelet": *Aramaic Studies* 9/1, 83–99.

Avery-Peck, A. J. – Neusner, J. 2000. *The Encyclopaedia of Judaism. A – I.* New York.

Boyarin, D. 1994. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington–Indianapolis.

Bronner, L. L. 2011. *Journey to Heaven. Exploring Jewish Views of the Afterlife*. Jerusalem.

Bundvad, M. 2015. *Time in the Book of Ecclesiastes*. Oxford.

Churgin, P. 1945. *The Targum to the Hagiographa*. New York.

Collins, J. J. 1998. *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI.

Fox, M. V. 1989. *Qoheleth and his Contradictions*. Sheffield.

Gordis, R. 1968. *Koheleth. The Man and His World*. New York.

Halivni, D. W. 1991. *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford.

Heinemann, Y. 1970. *Darkei Ha'Aggadah*. Jeruzsálem.

Hirshman, M. 1988. „The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. Formats of Exegesis in Late Antiquity": *Hebrew Union College Annual* 59, 137–165.

Hirshman, M. 2001. „Qohelet's Reception and Interpretation in Early Rabbinic Literature": J. L. Kugel (szerk.): *Studies in Ancient Midrash*. Cambridge, MA.

Janzen, G. J. 2008. „Qohelet on Life 'Under the Sun'": *Catholic Biblical Quarterly* 70/3, 465–483.

Jarick, J. 2000. „The Hebrew Book of Changes. Reflections on *hakkol hebel* and *lakkol zeman* in Ecclesiastes": *Journal for the Study of the Old Testament* 90, 79–99.

Jastrow, M. 1926 (repr. 2006). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Peabody, MA.

Kasher, R. 1988. „The Intepretation of Scripture in Rabbinic Literaure": M. J. Mulder (kiad.): *Mikra* I. Philadelphia.

Kaufman, S. A. 1973 „The Job Targum from Qumran": *Journal of the American Oriental Society* 93/3, 517–527.

Kiperwasser, R. 2007. „Structure and Form in Kohelet Rabba": *Journal of Jewish Studies* 58/2, 283–302.

Knobel, P. S. 1991. „The Targum of Qohelet": C. Mangan – J. F. Healey – P. S. Knobel (szerk.): *The Targum of Job, Proverbs and Qohelet*. The Aramaic Bible Vol. 15. Edinburgh.

Komlosh, Y. 1964. „The Manner of Interpretation of Targum Qohelet": *Sinai* 54, 169–179 (héberül).

Levine, E. 1978. *The Aramaic Version of Qoheleth*. New York.

Lim, T. H. 2010. „The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures": *The Journal of Theological Studies* 61/2, 501–515.

Longman III, T. 1998. *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI.

Machiela, D. A. 2009. *The Dead Sea Genesis Apocryphon a New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17*. Leiden.

McNamara, M. 1976. „Targums": K. Crim et al. (szerk.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*. Nashville, 857–861.

McNamara, M. 2010². *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*. Grand Rapids, MI.

Novak, D. 2010. „Jewish Eschatology": J. L. Walls (szerk.): *The Oxford Handbook of Eschatology*, 113–131.

Paull, R. S. 2009. *Jewish Views of the Afterlife*. Lanham, MD.

Péntek D. 2017 „Náhum könyvének targuma": *Ókor* 2018/1, 32–39.

Peters, F. E. 1990. *Judaism, Christianity and Islam. The Classical Texts and Their Interpretation*. Vol. III. Princeton.

Rosenblatt, S. 2007. „Olam Ha-Ba": F. Skolnik (szerk.): *Encyclopaedia Judaica* Vol. 15, 399.

Sandberg, R. N. 1999. *Rabbinic Views of Qohelet*. Lewiston.

Sáenz-Badillos, A. 1996. *A History of the Hebrew Language*. Cambridge.

Schürer, E. 2014. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*. Vol. 2. Bloomsbury.

Seow, C. L. 1995. *A Grammar for Biblical Hebrew. Revised Edition*. Nashville.

Seow, C. L. 1997. *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible 18 C. New Haven – London.

Strack, H. L. – Stemberger, G. 1992. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Philadelphia.

van der Woude, A. S. 1969. „The Targum of Job from Qumran Cave Eleven": *Australian Journal of Biblical Archeology* 1/2, 19–29.

Volz, P. 1934. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen.