

Koltai Kornélia

---

## A targumok – Elmélet és gyakorlat, különös tekintettel a bibliafordítási és interpretációs eljárásokra

### Bevezető gondolatok: tudománytörténeti kontextus és (a) Targum

A targumok kritikai kutatása a modern tudományos kutatásokkal egyidős. Az elmúlt évszázad(ok)ban kritikai forráskiadások, szakirodalmi munkák, cikkek, monográfiák, folyóiratok, sorozatok, tudós társaságok stb. sokasága jött létre a targumkutatással összefüggésben.<sup>1</sup> Ha a magyar nyelvű tudományosságra tekintünk: magyarul is születtek tanul-

---

□ Koltai Kornélia az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének habilitált adjunktusa, e-mail: koltai.kornelia@btk.elte.hu

Jelen tanulmány a 2021/22-es tanév tavaszi szemeszterében, az ELTE BTK Bibliatudományi program által meghirdetett, *Az Írás arcai* című előadássorozat keretében elhangzott előadás írott változata. A program felelőse és az előadássorozat szervezője: Buzási Gábor.

- 1 Csak néhányat kiemelve: Sperber, Alexander (ed.): *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* (vols. I–IVBB). Leiden: Brill, 1959–1973. McNamara, Martin (ed. in chief – et al.): *The Aramaic Bible. The Targums* (22 vols.). Edinburg et al.: T & T Clark, 1990–2007. Díez Macho, Alejandro: *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana* (vols. 1–5). Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968–1979. Goshen-Gottstein, Moshe / Kasher, Rimon: *Fragments of Lost Targumim I-II*. (Sources and Studies, 1.3). Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1983, 1989. Klein, Michael L.: *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, I-II*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1986. Klein, Michael L.: *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources I-II*. (Analecta Biblica, 76). Rome: Biblical Institute Press, 1990. Tudományos szervezetek: International Organization for Targumic Studies, melynek a hivatalos szerve a The Newsletter for Targumic and Cognate Studies: <http://targum.info/>. Érdemes alaposabban is megnézni a projekteiket: <http://targum.info/targumic-texts/>, és az összegyűjtött targumi bibliográfiát: <http://targum.info/bibliography/> (letöltés ideje: 2022. április 13.).

mányok és kötetek a tárgyban, de arányaiban elmaradva, sőt, ha őszinték vagyunk, meg sem közelítve az idegen nyelvű kiadások méreteit.<sup>2</sup>

Viszonylag hosszú kihagyás után, a 2010-es évektől kezdődően az ELTE Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszéke nyitott a targumok felé. A hazai tudományos porondon talán elsőként, a hallgatók jobbnál jobb szakdolgozatokat, tudományos pályaműveket kezdtek alkotni. Óhatatlanul is felmerül a kérdés, hogy a 21. század első évtizedeiben miért alakult ki (újólág) ez az érdeklődés az ókori zsidó bibliafordítások-téma iránt, miért reflektál érzékenyen a korai zsidó targumi bibliamagyarázatokra korunk fiatal tudós generációja – ám ahhoz, hogy érvényes válaszokat tudjunk adni a jelenségre, feltehetően több időnek kell eltelni, nagyobb tudással kell rendelkezni a korszak tudományos irányzatairól, eszmetörténeti összefüggéseiről.

Tanszékünk tehát bekapcsolódott abba a tudománytörténeti vérkeringésbe, amely a kritikai korszakkal kezdődött a hazai rabbiképzés falai között,<sup>3</sup> s talán nem túlzás kijelenteni, hogy jelenleg, eddig a pillanatig legalábbis, a *Targum* című folyóirat megszületéséig, a hebraisztika szak volt ennek az örökségnek a továbbvivője. S jöllehet egyelőre még „csak” az MA- és PhD-egyetemi curriculum keretében foglalkozunk a targumokkal, a hallgatók kutatási eredményeiket már a szélesebb nyilvánosság számára is hozzáférhetővé tették, publikációk formájában.<sup>4</sup>

Jelen tanulmányom is ennek a folyamatnak az állomásaként értékelhető: a *Targum* című folyóirat szerkesztője az ELTE hebraisztikán végzett, targumokkal kapcsolatos munkámért kért fel a publikálásra, de maga a *Targum* alapítása is napjaink felívelő tudományos érdeklődésébe illeszkedik.

---

2 Vö. Adler Vilmos: *Onkelos paraphrasisa a biblia költői helyeihez*. Budapest: Márkus Samu, 1893. Schwarz Mór: *Az Énekek énekének targuma*. Budapest: Szentkirályi Nyomda, 1928. Nagyságrendileg egy évszázaddal később: Egeresi László Sándor: *Targum, targumim. Theológiai Szemle*, 43/3., 2000. 132–140. A továbbiakat lásd alább.

3 Lásd a fenti bibliográfia releváns részét. Az 1890-es évekből maradtak ránk dolgozatok, és jellemzően a '30-as és '40-es évek elején született bölcsészdoktori értekezések bővelkedtek ismét targumi témákban, pl.: Schwarzbart József: *Zecharja könyvének targuma*. Bölcs.dokt. Értk., Budapest, 1942. Grosz Ernő: *Ámosz könyvének targuma*. Bölcs.dokt. Értk., Budapest, 1942. stb.

4 Montskó Benjámín: A messiás-koncepció alakulása a targumokban: Kétféle messiás-elképzelés a Jesája Targum 53. fejezetéből és az Énekek éneke Targumból. *Vallástudományi Szemle*, 13 (4), 2017. 44–64. Péntek Dániel: Náhúm könyvének targuma. *Ókor*, 17 (1), 2018. 32–39. Montskó Benjámín: A Qohelet könyve a Qohelet Targum és a Qohelet Rabba eszkatologikus értelmezésében. *Ókor*, 18 (3), 2019. 71–84. Montskó Benjámín: A Qohelet Targum és Jeromos Qohelet-kommentárja. *Ókor*, 2022. (megjelenés előtt).

A tanulmányomról előljáróban annyit mondanék el, hogy nem egyetlen Héber Biblia-beli könyv targumára, vagy annak valamely részletére, esetleg egy bizonyos targumtípusra koncentrálok (és e tekintetben kissé eltér a szokásos megközelítési módoktól), hanem a targumok fordítási műveleteit és interpretációs technikáit járja körül, különféle műfajú, témájú és típusú szövegrészletek alapján. Az elemzést ugyanakkor szűkebbnek vélem teoretikusan is bevezetni, hogy a gyakorlati példák megértéséhez legyen valami fogalmi fogódzó, valamint időszerű az is, hogy újragondoljuk a targumok műfaji kérdéseit a történeti szociolingvisztikai kontextusba-helyezéssel,<sup>5</sup> és az ókori–kora középkori rabbinikus judaizmus (feltételezett) bibliaértelmezési igényei, elvárásai felől. Átfogó jelleggel tárgyalom tehát a targumok létrejöttéért felelős nyelvi helyzetet, a targum mint sajátos műfaj mibenlétét, továbbá a példákkal illusztrált targumok általános jellemzőit is ismertetem, a fent megadott szempontok érvényesítésével.

## A héber–arámi kontaktusok a bibliai héber időszakában

A héberre a bibliai héber nyelvtörténet valamennyi fázisában hatást gyakorolt az arámi, erre magából a Héber Biblia szövegéből tudunk következtetni. Ez a hatás bizonyos periódusokban, bizonyos régiókban és bizonyos műfajok esetén nagyobb, más időszakokban, más területeken született könyvek és műfajok esetén pedig kisebb vagy nehezen rekonstruálható.

A Héber Bibliában egyrészt az úgynevezett korai, archaikus költemények mutatnak számottevő arámi jelleget (szókincsben, morfológiában és szintaxisban egyaránt), amely sajátosságot részben a vonatkozó nyelvtörténeti időszakkal magyaráznak (azok, akik ezen költemények korai datálása mellett törnek lándzsát).<sup>6</sup> Az i. e. II. évezred végén ugyanis

---

5 Kiváló szociolingvisztikai megközelítésű héber nyelvtörténeti monográfia nyújthat segítséget a kontextus megértéséhez: Spolsky, Bernard: *The Languages of the Jews: A Sociolinguistic History*. New York: Cambridge University Press, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295292>

6 Pl. Sáenz-Badillos, Angel: The language of archaic biblical poetry. In: *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 56–62. A nyelvtörténeti korszakolás tekintetében az A. Hurvitz, R. Polzin stb. nevével fémjelzett iskolát követi. A következő költeményekkel számol: Ex. 15., Bír. 5., Gen. 49., Deut. 33., Num. 23–24. (innen a jóslatok-lírai betétek), Deut. 32. és Zsolt. 68. A lista némiképp módosul másoknál, lásd pl. a következő jegyzetekben említett tételeket.

a nyelvhasználói gyakorlatban (akár vernakuláris, akár irodalmi nyelvváltozatról beszélünk) még jelen lehettek a hajdani északnyugati sémi együttélés nyelvi „nyomai”, amelyek a későbbiek során, például az I. évezredre, a nemzeti törekvésekkel összefüggésben javarészt kiszorultak az élő- és irodalmi nyelvhasználói gyakorlatból. Egy másik elmélet szerint az arámi nyelvi sajátosságokért elsősorban a feltételezett keletkezési hely a felelős, nevezetesen: észak, amely keletkezési helyre a tartalomból és különféle északi nyelvjárási vonásokból következtethetünk.<sup>7</sup>

A szöveghagyományozódással párhuzamosan, az i. e. 8. századtól kezdődően új jelenség vette kezdetét: az arámi nyelv térhódítása a Közel-Keleten. Az arámi a térség nagyhatalma, az Újasszír Birodalom diplomáciai nyelvéné vált. Erről tanúskodik az i.e. 701-es jeruzsálemi hadjárat előtti diplomáciai tárgyalásról beszámoló bibliai szövegrészlet is (2Kir. 18,26=Jes./Ézs./Iz. 36,11), amelynek szociolingvisztikai érdekessége az a reflexió, hogy nem az egész társadalom, hanem csak a legfelső réteg, a tanult, iskolázott katonai-diplomáciai elit tudott kommunikálni az asszír delegációval (vagy csak az arámi diplomáciai nyelvváltozatot nem értette a „hadinép”?). Az Újbabiloni, majd a Perzsa Birodalom idején (amikor is az arámi már „hivatalos nyelvi” státuszt is kapott) a Közel-Kelet teljes mértékben elarámiasodott.

Nem tudjuk pontosan, hogy az arámi szerepe, jelentősége miért növekedett meg ennyire, amikor ráadásul már nem is létezett önálló államalakulati keretek között, tehát „nemzeti nyelvként” (az arámi államoknak, kiskirályságoknak éppen az újasszír invázió vetett véget). Talán az Asszír Birodalomban tevékenykedő arámi írnokok befolyása volt olyan nagy, hogy az anyanyelvük normatív-sztenderd változattá emelkedett, esetleg demográfiai robbanással is lehet magyarázni a jelenséget. A kettő együttese sem kizárt.

Mindenesetre a déli országrész, a júdai királyság Babilon általi meghódítása egyúttal arámi „kultúrsokkot” is jelenthetett mind az államuktól megfosztott otthonmaradottak, mind a fogságba hurcoltak számára. A nyelvhasználatban az arámi javára bekövetkezett fordulat az egész nyelvhasználói közösség életében tehát a fogságtól datálható. Feltehetőleg évszázadokon át fenntartotta magát még a (minimum) kétnyelvű

---

<sup>7</sup> Vö. Sáenz-Badillos, 1996. 61–62. Erről értekezik Young, Ian: *Diversity in Pre-Exilic Hebrew* (Forschungen zum Alten Testament, 5). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. 122–130. S részben cáfolja is, eljutván elemzésében arra az eredményre, miszerint egy stílusról van szó, amely archaizáló dialektális sajátosságokat mutat.

szituáció: erről tanúskodik, hogy a fogság utáni bibliai könyvek alapvetően héber nyelvűek, bár olykor erős arámi befolyást tükröznek, illetve egyes könyvekben a héber mellett már nagy, összefüggő arámi szövegrészletek is megjelennek. Arról, hogy a bibliai irodalmi nyelv mennyire képezte le a beszélt nyelvi valóságot – a nyelvi diverzitásról nem is beszélve – szintén nincsenek adataink, csak az élő nyelvet tükröző szövegtípusokból vonhatunk le következtetéseket, valamint későbbi korok írott nyelvi dokumentumai szolgálhatnak retrospektíve (amikor egy korábbi köznyelvi változat már sztenderdizálódik) némi információt az előző időszakok beszélt nyelvéről.<sup>8</sup>

A Héber Bibliában tehát a vélhetően korai, északi, úgynevezett archaikus költemények (illetve a műfajiság nyelvi jegyeit is tartalmazó fogság előtti költői szövegek) mellett a fogság utáni könyvekben jelentkezik az erőteljes arámi hatás, természetesen az arámiul is fennmaradt részek mellett. Igaz, az évszázadok során az arámi nyelv is sokat változott szociolingvisztikai és dialektológiai szempontból, így a (különféle) bibliai héber nyelvre (nyelvváltozatokra) sem ugyanaz az arámi nyelv (nyelvváltozat) hatott.<sup>9</sup>

Az viszont egyértelműnek látszik, hogy az arámi a bibliai kor jelentős részében nagy presztízzsel rendelkezett, továbbá a kánon arámi betétei azt is feltételezik, hogy az idő előrehaladtával az arámi szakrálissá is vált, vagy legalábbis megfelelt a szakrális státusz kritériumainak, e téren tehát a héberrel (feltehetőleg évszázadokon át) egyenrangú nyelvként funkcionált.

---

8 Pl. a rabbinikus héber/misnai nyelvtörténeti szakaszt a fogság utáni beszélt nyelvváltozat sztenderdizálódott változataként értékeli Rendsburg sok munkájában, többek közt: Rendsburg, Gary A.: *Diglossia in Ancient Hebrew*. New Haven: American Oriental Society, 1990.

9 A tárgyalt héber nyelvtörténeti folyamatokról lásd pl. Sáenz-Badillos, 1996. 112–129. Az arámi nyelvtörténethez: Kaufman, Stephen A.: Aramaic. In: Hetzron, Robert (ed.): *The Semitic Languages*. London – New York: Routledge, 1997. 114–130. És különösképp: Spolsky, 2014. 35–45. (Hebrew-Aramaic bilingualism and competition).

## Nyelvi szükség(let) és értelmezői igény szülte műfaj: a targum

A görögök hódításai s velük a görög nyelv és a hellén kultúra megjelenése (elméletileg) az utolsó kanonikus bibliai könyvek esetén bírhat jelentőséggel, így például Dániel könyvében, amelyet az i. e. 2. században szerkesztettek egybe, és amely a szeleukidák elleni szabadságharc közvetett és közvetlen propagandairataként szolgált. Mindazonáltal a görög hatást a Héber Biblia nem igazán tanúsítja (Dániel könyvében is csak korlátozottan, a lexikon szintjén mutatkozik meg), de az extra-kanonikus szövegekben egyértelműen tetten érhető (a görög nyelvű irodalomról nem is beszélve), és a későbbi, számunkra releváns rabbinikus kor városi, tanult társadalmi rétegének, például a *tannák* nyelvi regisztereiben is megjelent.<sup>10</sup>

Amikor egy viszonylagos függetlenségi periódus után az i. sz. 1. századra Palesztina római provincia lett, az elnyomó hatalmak jelenléte politikailag és kulturálisan is ellenállást idézett elő. Szociolingvisztikai kutatások által alátámasztott tény, hogy a negatív attitűd az elnyomó uralom nyelvével szemben is kialakul. A latinhoz olyannyira negatív érzelmek társultak, hogy jellemzően nem jelent meg közösségi szinten a többnyelvű repertoárban (individuális variánsok léteztek), jóllehet a római korszakban a mindennapos adminisztrációban nem lehetett teljesen elkerülni a használatát.<sup>11</sup> A görög nyelvvel szemben ilyen averzió (általánosságban) ekkor már nem mutatkozott, így az első századokban, a targumok formálódásának idején, a következő nyelvi képlettel kell számolni:

A palesztinai lakosság, a társadalom nagy része kétnyelvűként, bilingvis, illetve diglossziás nyelvi szituációban élte az életét. Az arámi az élet szinte minden területét lefedte, régióként és társadalmi vetületre nézve azonban előfordulhattak kisebb-nagyobb eltérések az arámi–héber dinamikus viszonya és az arámi dialektális tagozódásai tekintetében egyaránt.

---

10 Vö. Spolsky, 2014. 46–62. (Three languages in Hellenistic and Roman Palestine). A targummal összefüggésben ír a háromnyelvű szituációról: Aberbach, Moses – Grossfeld, Bernard: *Targum Onkelos to Genesis. Critical Analysis Together With An English Translation of the Text (Based on A. Sperber's Edition)*. New York – Denver: Ktav Publishing House – Center for Judaic Studies, University of Denver, 1982. 9.

11 Bár Spolsky szerint ezt el lehetett kerülni, vö. Spolsky, 2014. 59.



– Galileában az arámi volt az elsődleges (nyelvtörténeti szempontból a középarámi vagy klasszikus arámi korszakban járunk),<sup>12</sup> a héber passzív nyelvtudásként a tanulás és a liturgia keretei közé szorult vissza, de feltehetőleg még ebben a minőségében is csak nagyon mérsékelt formában. Itt, miként Júdeában is, ez alól csak a nagyvárosi művelt réteg képezett kivételt.

– Júdeában feltehetőleg még a hébert is beszélték valamilyen limitált regiszterben, bizonyos élethelyzetekben, így különösen Jeruzsálemben élőbeszédszinten is megvalósulhatott az arámi–héber kétnyelvűség. A héber a tanulás és a liturgia nyelveként jóval hozzáférhetőbb lehetett a déliek, mint az északiak számára, míg a görög egy háromnyelvű vagy triglossziás szituációt eredményezett, ám ahogyan jeleztem, kizárólag a művelt elit körében.

A Héber Biblia héber nyelve tehát egyre kevésbé volt elérhető a társadalom jelentős része számára. Ez a tendencia a Bar-Kochba lázadás leverése (i. sz. 135) utáni időkben csak erőteljesebbé vált, s az évszázadok során eljutott egy olyan szintre, hogy teljes csoportok, lokális közösségek váltak egynyelvűvé vagy éppen olyan módon két- és többnyelvűvé, hogy abban a héber már nem kapott szerepet.

A Palesztinához köthető targumok megszületésének pillanatában ez a nyelvi szituáció még nem állt elő, de volt rá esély, hogy bármikor bekövetkezhet, és a fenyegető veszélytől eltekintve az aktuális helyzet sem volt éppen rózsás. Már ami a Héber Biblia megértését és különösen a helyes értését illeti. Erre a helyzetre pedig reagálni kellett.

A targumok létrejöttét tehát ez a két tényező (s ennek nyomán kettős igény) idézte elő: a héber nyelv korlátolt ismerete és ezzel egyidejűleg (bár akár ettől függetlenül is történhetett volna) a rabbinikus tekintélyek aggodalma, hogy a Héber Biblia jelentése és megfelelő értelése elvész a zsidó közösség számára.<sup>13</sup>

---

12 Vö. Kaufman, 1997. 117.

13 Vö. Aberbach – Grossfeld, 1982. 14. stb.

## A targum: etimológia és Sitz im Leben

A targum szó gyökét négy mássalhangzó képezi: תרגם (*trgm*).<sup>14</sup> A kifejezés eredete nem egyértelmű: vagy a sémi-akkád *targumanu*-szóra megy vissza, amelynek ’fordító’ a jelentése, vagy a hettita *tarkummai-tarkum-miya*, ’kijelent, magyaráz, fordít’ jelentésű igéből származik. Természetesen az akkád főnév is lehet átvétel egy nem sémi nyelvből (illetve egyenesen a hettitából), ez esetben úgy finomítanám a fönti etimológiát, hogy talán az arámiba az akkádból került be közvetlenül. Nem tudjuk tehát biztosan, hogy honnan is vette át az arámi, illetve hogy az akkád csak közvetítő csatorna volt-e (feltehetőleg igen).

Az etimológiai kérdések azért is figyelemre méltók, mert ahogyan erre már utaltam, maga a műfaj is magában foglalja a szóeredettel összefüggő, különböző jelentéseket. E kettősségre továbbá a rabbinikus irodalom is reflektál nyelvileg: a תרגם (*tirgém*) igét olyan értelemben is használja, hogy ’a Bibliát héberről arámira, (ritkán görögre) fordítani’, és olyan értelemben is, hogy az ’adott misnaszakaszt vagy bibliai verset magyarázni’. Amikor targumon a Héber Biblia/Tanakh arámi nyelvű zsidó „fordítását” értjük, a kifejezés szűkebb értelméből indulunk ki. Tágabb értelemben tehát nemcsak fordítás, hanem „magyarázat, interpretáció” is. És nem pusztán a parafrázisos, hosszú-hosszú magyarázói betéteket, betoldásokat tartalmazó targumtípusra gondolok, hanem az úgynevezett szó szerinti fordításokra is, amelyek olykor csak nagyon finom különbségtétellel rögzítik a megfelelő interpretációs irányt. Mert-hogy a szoros fordítások is értelmezői jellegűek.

De mit tudunk azokról a személyekről, arról a művelt közegről, akiknek a targumokat köszönhetjük? Kik fordíthatták le arámira, és egyúttal kik interpretálhatták a Héber Bibliát arámiul?

Ahogy említettem, az arámi fordítói gyakorlat Palesztinában jött létre, és talán nem állunk távol az igazságtól, ha azt feltételezzük, hogy a műfaj szóbeli, tehát az írásbeli lejegyzést megelőző szakasza már az időszámítás előtti századokban elkezdődhetett. A legkorábbi targum, amely a rendelkezésünkre áll, a Jób-targum a qumráni közösség körében íródott. Ez tehát már írásos forma, melynek pontos dátuma bizonytalan, de

---

14 Az alábbi két fejezethez lásd pl.: Alexander, Philip S.: Targum. Targumim. In: Freedman, David Noel (ed.): *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Volume 6. New Haven – London: Yale University Press, 2008. 320–331. Magyar nyelven: Egeresi, 132–140.



van egy jól körülhatárolható intervallum, amelyben lejegyzésre került: az i. e. 2. és az i. sz. 1. század között.

Az i. sz. 3. században szerkesztett misna *Megilla*-traktátusában (m.Meg.4) részletet olvashatunk a מתורגמן (*meturgemán*) „intézményéről”, azaz a ’fordítóról/értelmezőről’ (a *meturgemán* a személyt jelöli), valamint a fordítás/értelmezés módjáról is. A misna a targumok *Sitz im Leben*jét a zsinagógai liturgiában jelöli meg: a *meturgemán* a héber szentírást olvasó személy mögött áll a zsinagógában, és szóban, fejből fordítja a szöveget (szűkebb értelemben használva a kifejezést). A misna a liturgikus szentírási szakaszokról azonban eltérően rendelkezik: a Tóra versenkénti, a Próféták három versenkénti fordítási kötelezettségéről ír. A *tannák* által létrehozott e korai rabbinikus alkotás ugyanis nem feltétlenül a létező gyakorlatról számol be, sokkal inkább iránymutatás gyanánt szolgál.

A fordítást tehát kvázi rögtönzéseként definiálja, de kikövetkeztethető a szövegekből, hogy a *meturgemánok* (akiket a továbbiakban magyárosabb szóval targumistáknak hívok) „előre gyártott” panelekből dolgozhattak, felkészültek voltak, és a tényleges rögtönzéseknek csak viszonylag szűk tere lehetett. Többé-kevésbé kívülről is tudták az arámi szöveget, pontosabban: fejben a rendelkezésükre álltak az arámi fordítási készletek, a megfelelő helyzetekben aktivizálni és aktualizálni tudták a „sablonokat”. Ami pedig a misna azon passzusát illeti, amely az írott szakasz felolvasásával szembeállítja a fordítás szóbeli tevékenységét – voltaképpen a két szöveg eltérő hierarchiabeli pozíciójára utal. A héber nyelvű Biblia ekkor már, vagy legalábbis a rabbinikus zsidó tekintélyek, a *tannák* körében, nagyobb tekintélyként volt számontartva, szakrális státusza megelőzte az arámi megfelelőjét. Egyszersmind az arámi nyelv szakrális tekintélye is leáldozófélben lehetett, vagy legalábbis elindult a deszakralizálódás irányába. Véleményem szerint ez egy felülről szabályozott folyamat volt, az arámi nyelv szakrális státuszától való „megfosztása” – napjaink szóhasználatával élve – a korabeli vallási véleményvezérektől, a rabbinikus bölcsektől, rabbiktól, *tannáktól* indult ki. A Tóra vs. Próféták-fordítás eltérő realizálódása is hierarchiát jelöl: a Tóra presztízsét jelzi, hogy a *meturgemánnak* nem volt szabad hibát ejteni. Arra, hogy elfelejti, mit kell fordítani, versenként kisebb volt az esély, mint három versenként.

Fontos ismételten nyomatékosítani, hogy a misna ugyan (legkésőbb a 3. században) zsinagógai szokással összefüggésben ír a targumokról,

de nem igazán tudjuk, hogy ez ténylegesen megfelelt-e a valóságnak, illetve hogy ez kizárólagos gyakorlat volt-e. Ha pedig preskriptív szándékkal keletkezett a szöveg, nem tudjuk, ennek akkoriban mennyire volt foganatja.

Ha nem is ismerjük pontosan a kezdeti idők tradícióit a nem is igazán korabeli dokumentumok minimális utalásai alapján, a modern targumértelmezők is elfogadják, hogy a targum eredeti funkciója nem az volt, hogy saját jelentése legyen és önmagában megálljon, hanem hogy a Héber Biblia „alá dolgozzon”, a Tanakh jelentéséhez való hozzáférést biztosítsa a gyülekezet számára. A targum tehát hídként funkcionált, amely által a zsinagógai közösség eljutott a héber nyelvű szentíráshoz. E (széles körű) felfogás szerint a forrásnyelvi (héber) és a célnyelvi szöveg (arámi) közötti dialógus, ha lehet ezt mondani, eleve kódolva volt – ezt jelzi az a grafikus elrendezés is, hogy a kéziratokon együtt látjuk a héber és az arámi szöveget.<sup>15</sup>

Néhány rövid megjegyzést szeretnék tenni ezzel kapcsolatban. Az egyik, hogy a Héber Biblia szövegének ismerete eltéréseket mutatott, így például adódott olyan „zsinagóga” is, ahol az arámi fordítás nem annyira a héber szöveghez, mint inkább a művelt, rabbinikus körök által megszabott értelmezéshez való eljutást szolgálta. Másrészt mi a helyzet azokkal a szövegekkel, amelyek nem (tipikusan) liturgiai használatban voltak? Például egyes Írások-beli könyvekkel? Valamint a későbbi idők – az i. sz. I. évezredének közepe táján, illetve az azt követő századok – arámi bibliafordításainak apropóját kicsit továbbgondolva: vajon elképzelhetetlen volt-e egy egynyelvű vagy a hébert mellőző többnyelvű közegben, hogy az arámi szövegek a héber eredetitől függetlenül, önmagukban, önmagukért, saját létjogosultsággal is „közkézen forogjanak”? Milyen *Sitz im Lebennel* számolunk akkor, amikor teljes zsidó közösségek csak az arámi bibliafordítást ismerték, a héber eredetit már nem (különös tekintettel a nem zsinagógai szövegekre)? Mennyiben módosítja a héber forrásszöveg besugárzásának hiánya az arámi szöveg jelentését?

Megannyi kérdés, amelyre a töredékes vagy a későbbi korok jó állapotban fennmaradt kézírataiból, nyomtatványaiból aligha kapunk megnyugtató választ. És itt van még két további, állandó kérdésünk, amely a kéziratok minőségétől és keletkezési idejétől függetlenül is fennáll: Vajon

---

15 Vö. Alexander, Philip S.: The Aramaic Version of the Song of Songs. *Documents, études et répertoires de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*. 1989/42. 119–131; 119–122.

mi történt a szóbeli hagyományozás korszakában? Hogyan viszonyult az írásbeli korszak a „valósághoz”, van-e dokumentum-, illetve forrásértéke az írott szövegeknek az élő gyakorlatra nézve?

## A targumok tipologizálása

Hagyományosan Tóra-targumokról, Próféták-targumról és Írások-targumokról szoktunk beszélni, vagyis a Héber Biblia nagy egységei szerint is tipologizálhatjuk a ránk maradt arámi bibliafordításokat.

A Tórához (תורה) írt targumok a következők: Targum Onqelosz (TO); Targum Jerusalmi I = Targum Pszeudo-Jonatán (TPs-J); Targum Jerusalmi II, III = Fragmentum/Töredékes Targumok; targumok a kairói genizából; Codex Neofiti 1 (TN) és a Szamaritánus Targum. Láthatjuk, hogy bőséges mennyiség maradt fenn a Tanakh legmeghatározóbb részéhez írott targumokból. A Prófétákhoz (נביאים) mindössze „egyetlen” targumot ismerünk, a Targum Jonatánt (TJ), amellyel kapcsolatban azonban tudatosítani szeretném, hogy már a héber eredetije is számos, különböző korszakban keletkezett, különböző műfajú szöveget fog át – elég, ha csak a korai próféták (נביאים ראשונים) könyveire gondolunk, amelyek általánosságban is nagymértékben különböznek a kései prófétáktól (נביאים אחרונים). A Targum Jonatán azonban még a nagy korpuszokon belül sem egységes stílusú, sőt meglehetősen heterogén fordítási elveket mutat. Az Írásokhoz (כתובים) is készültek targumok, ezeket azonban nem illettük egységes elnevezéssel, hanem az egyes könyvekhez kapcsoljuk. E csoportba tartozik a már felidézett Jób-targum is, valamint az elemzés során szóba kerülő Énekek éneke targuma (TÉN). Dánielhez és Ezra-Nehemiášhoz nem maradt fenn targum. A hiányt a szakirodalom azzal magyarázza, hogy eleve is tartalmazznak hosszabb, összefüggő arámi szövegrészeket. Ezt én nem tartom igazán elfogadható magyarázatnak, hiszen a bilingvis Dániel esetében hozzávetőleg ugyanakkora a héber rész, Ezránál meg jóval több, és bár nem tökéletes analógia, de az időben párhuzamosan vagy később keletkezett Tóra-targumok és például Eszter targuma esetén sem jelentett a már meglévő (forgalomban lévő) arámi szöveg akadályt az újabb fordítás szempontjából. Mindazonáltal nincs (más) ötletem, hogy miért hiányozhatnak ezek a könyvek a repertoárból.

A tipologizálást olyan megközelítésből is el lehet végezni, hogy a fordítás mennyire követi szorosan az eredetit, vagy ellenkezőleg: milyen mértékben magyarázóit természetű. A kanonizálás foka mint újabb

csoportosítási tényező ezzel mutat összefüggést, legalábbis névleg. A Tóra-targumok közül a Targum Onqelosz az, amely tradicionálisan szó szerintinek tekinthető azzal együtt, hogy a Tóra maga is különféle műfajú, szövegtípusú részekből áll, és ez a fordítás jellegére is kihat. Ez az a targum, amelyet a zsidó rabbik egyedülként kanonizáltak az arámi Tóra-fordítások közül, ezt ruházták fel a legnagyobb tekintéllyel. Ezenkívül még „egy” targumot kanonizáltak: Targum Jonatánt mint presztízisértékkel bíró Próféták-targumot. Jonatán targumának szó szerintisége erősen megkérdőjelezhető, így nem is annyira az eredeti szoros leképezése lehetett a bölcsek szempontja, mintsem hogy mely szövegkorpusz tükrözte leginkább az általuk elfogadott értelmezést. Nyilván a liturgikus szövegek tekintetében kellett rendet tenni. Hogy létezett-e más Próféták-fordítás is – mármint egyéb targumvariánsok az egyes próféta könyvekhez –, nem tudjuk. Mindenesetre amit ma tudhatunk, annyi, hogy olyan „verseny” a kanonizációs státuszért, mint a Tóra-targumoknál (bár ki tudja, a kanonizálás idején hány Tóra-targum volt), a Prófétákhoz írott targumok esetén – nagy valószínűség szerint – nem volt. S bár a kanonizációs procedúráról szintén nincsenek ismereteink, feltehetőleg mind a Targum Onqelosz, mind a Targum Jonatán Babilóniában lett kanonizálva (jóllehet Palesztinában keletkeztek, és már a végső szerkesztésük is Babilóniában történt). Hogy ezt képletesen kell-e érteni, és Babilónia pusztán azt hivatott jelezni, hogy vallási-„tudományos” tekintetben az adott targum kimagaslik a többi közül (melyek szerkesztése is a keletkezés helyén, Palesztinában történt) – nem kizárt. Számomra legalábbis még ez a szimbolikus jelentés is elképzelhető annak ellenére, hogy a nyelvük nemcsak palesztinai, hanem babilóniai arámi dialektust is tükröz.

Az összes többi, fent felsorolt targum értelemszerűen nem kanonizált targum, mind erősen parafrazeál, azaz az eredeti forrásszövegtől jellemzően elrugaszkodik és sok exegetikai betoldást, kiegészítést tartalmaz.

## A vizsgált szövegrészleteket magukban foglaló targumok

Mielőtt az elemzésbe belekezdénék, szükségesnek tartom, hogy röviden bemutassam azokat a targumokat, amelyekből a részleteket veszem.

Targum Onqelosz elnevezéséről még nem esett szó. A Babiloni Talmud szerint (b.Meg.3a) egy prozelita, bizonyos *Onqelos* áll a fordítás hátterében. A Jeruzsálemi Talmud párhuzamos szöveghelye ugyanakkor (j.Meg.10b) *Aquilas*ról ír, mint aki a Héber Biblia szó szerinti görög fordítását végezte el. Lehetséges tehát, hogy az Onqelosz az Aquilasz eltorzított változata, és a névhez kötés, névadás funkciója nem más, mint hogy az adott arámi fordítás presztízsértékét növelje. A TO datálása vitatott: csak annyit tudunk, hogy az első századok során keletkezett Palesztinában, de a végső forma kialakítása, a szerkesztés Babilóniában ment végbe, szintén az első századokban, legfeljebb az 5.-ben. A Babiloni Talmud (b.Qidd.49a) „a mi targumunk”-ként hivatkozik rá, ami szintén arról tesz tanúbizonyságot, hogy az *amorák*, a talmudi bölcsek nagy erőket-energiákat fektettek e Tóra-targum (kizárólagos?) legitimációjába.<sup>16</sup>

Targum Jonatánnal kapcsolatban sok minden szóba került már, nyelvezetére pedig ugyanaz a dialektus jellemző, mint a Targum Onqeloszéra, a keletkezés ideje is az első századokra, talán a 2. és 4. századra tehető, valamint az alkotási folyamat és a feltételezett szerkesztés, illetve kanonizálás helyszíne is egybeesik a TO-éval. A hagyomány szerinti névadás szerepe ez esetben is az, hogy a szövegnek súlyt, tekintélyt, nyomtatékot adjon, a fordítás/értelmezés elfogadottságát erősítse: Jonatán ugyanis Jonatán ben Uzziélt fedi, aki híres *tanna* volt, idősebb Hillél tanítványa (vö. b.Meg.3b).<sup>17</sup>

A kanonizált targumoktól most mozduljunk el a nem kanonizáltak, a (hivatalosan is) magyarázó fordítások irányába. A Targum Jerusalmi I elnevezése, pontosabban ennek rövidített alakja az idők folyamán félreértésre adott okot (vö. ״ן – tj). A ״ (j)-ban ugyanis a 14. sz.-tól kezdődően

---

16 Bővebben: Grossfeld, Bernard: *The Targum Onqelos to Genesis* (The Aramaic Bible, 6). Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1988. 1–40. Alexander, 2008. 321. stb.

17 Bővebben: Smolar, Leivy – Aberbach, Moses: *Studies in Targum Jonathan to the Prophets / Churgin P.: Targum Jonathan to the Prophets. The Library of Biblical Studies (1927 reprint)*. New York – Baltimore: Ktav Pub & The Baltimore Hebrew College, 1983. xi.–xxxi. Alexander, 2008. 234. stb.

„Jonatánt” vélték felfedezni, így Targum Jonatánként kezdtek hivatkozni rá (hagyományosan Menahem Recanati kabbalistától eredeztetjük a szokást). Amikor azonban lelepleződött a félreértés, nevezetesen, hogy a י (j) a ירושלמי – „Jerusalmi” rövidítése, a tradíciónak adózva Pszeudo-Jonatánra nevezték át, és mind a mai napig a szakirodalomban is ez a népszerű elnevezése. A fordítás a teljes Tórát tartalmazza (12 vers kivételével), de terjedelme a sok-sok kiegészítésnek köszönhetően a héber bibliai szöveg hosszának mintegy kétszerese. Keletkezése is hosszú időt vehetett igénybe: az I. évezred során jött létre, végső szerkesztése a szövegben lévő „aktuálpolitikai” kiszólásokból, reflexiókból következően az i. sz. 9-10. századra tehető.<sup>18</sup> Ekkor már a palesztinai zsidóság nyelvi helyzete is jelentős változásokon mehetett át, mivel az arab hódítás következtében az arámi is mindinkább háttérbe szorult. A targum mint arámi bibliafordítási műfaj azonban láthatóan a népszerűségét megőrizte, miközben funkciója, *Sitz im Lebenje* és mondanivalója is jelentősen átalakult. A TPs-J nyelvzete összetett, mutat hasonlóságokat a TO-val, de egyéb midrási források nyelvével is, sajátos palesztinai zsidó arámi dialektus jellemzi. Külön érdekessége a sokszor nyers, már-már vulgáris hangnem, összefüggésben a megjelenített témáival, amelyek nemegyszer kényesnek mondhatók, de ezek esetén sem hagyatkozik célzásokra, eufemizmusokra.

A Codex Neofiti 1 azonosítása szenzációszámba ment, csak éppen a qumráni szövegek felfedezésével egy időben, 1949-ben történt, így nem kapta meg a neki kijáró sajtófigyelmet. Az azonosítás Díez Macho katolikus szerzetes nevéhez kötődik, aki a Vatikáni Könyvtárban talált rá a kódexre, amely addig több mint fél évszázadon keresztül (1892-től) TO-ként volt katalogizálva. Egyetlen kéziratról van szó, melyet három kéz alkotott, a munka a kolofon szerint 1504-ben fejeződött be. A „Neofiti” elnevezés arra utal, hogy a kézirat a Vatikáni Könyvtárba egy olyan egyházi intézményből került át 1886-ban, amelyet a 16. században alapítottak az iszlámból és a judaizmusból betért fiatalok nevelésére, és amely a *Collegium Ecclesiasticum Adolescentium Neophytorum* vagy *Pia Domus Neophytorum* nevet viselte. A kéziratot akkor vitték át Vatikánba, amikor a kollégium (melynek egyébként az évszázadok alatt a „profilja” is megváltozott) bezárt. A szöveg keletkezésének ideje nem egyértelmű, szintén vannak benne korai és kései rétegek, a végső szerkesztés az i. sz. I. évezred vége felé következett be. Palesztinai zsidó arámi dia-

---

18 Bővebben: Alexander, 2008. 322.



lektusban íródott. A TO-nál jóval terjedelmesebb, a TPs-J-nál viszont rövidebb.<sup>19</sup>

Mindkét parafrazeáló Tóra-targum érdekes, izgalmas tartalmi kiegészítésekkel rendelkezik. A betoldások a Héber Biblia sűrített, kifejtetlen stílusát kifejtőbbé teszik, a tartalmi nehézségeket megoldják, a hiányosságokat kitöltik, mélyebb összefüggésbe helyezik az aktuális bibliai részletek jelentését, a mondanivalót nyomatékosítják, az elnagyolt történeteket fordulatossá és élvezetessé teszik stb. Egyszóval, a parafrazeáló targumi műfaj a vallási populáris irodalom műfaji jegyeit hordozza, s ezért lehetett olyan népszerű, megkockáztatom, a TO-nál (jóval) népszerűbb a korban. Olvasván e targumokat, nemcsak a korabeli exegetikai gondolkodásmódról kapunk látleletet, hanem arról is, hogy miről fantáziáltak a korban (bármely nagy intervallumra kiterjesztve is), mi jelentette a kreatív szórakozást, milyen kérdések, problémák foglalkoztatták a kitöltetlen bibliai hagyománytörténet továbbadása során az alkotókat, a targumistákat és a közönséget. Mindeközben a kimondatlan irodalmi-esztétikai irányelvekről is kibontakozik egy viszonylag jól körülhatárolható kép.

Egy parafrazeáló targum maradt, amelybe még szeretnék betekintést nyújtani: az Énekek éneke-targum.<sup>20</sup> Nem vitatom, hogy ez is népszerű lehetett, de mivel eléggé egységes felépítésű, a hangnemét a parafrazeáló Tóra-targumokénál szignifikánsan komorabbnak mondanám.<sup>21</sup> Keretei között Izrael történetének újramesélése valósul meg, meghatározott tematika jegyében: a nép históriája a fogságok – szabadulások – királyságok-séma köré rendeződik, de a szigorú kronologikus linearitás olykor felborul. Az első megjelenített nagy korszak az egyiptomi fogságtól Salamonig terjed (ami az Énekek éneke targumista által azonosított jelene), a következő a babiloni fogságtól a Hasmoneusokig, és az utolsó

---

19 Ld. Schnieder Anikó: *A Codex Neofiti 1, Exodus 1–15 fejezeteinek vizsgálata. Különös tisztelettel szólni*. MA-szakdolgozat, Budapest, 2021. vonatkozó fejezeteit, szövegrészeit. Alexander, 2008. 323. A palesztinai targumokról lásd McNamara, Martin: *Targum Neofiti 1. Genesis* (The Aramaic Bible, 1A). Edinburgh: T. and T. Clark Ltd., 1992. 1–50.

20 Vö. Alexander, Philip S.: *The Targum of Canticles. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible, 17A). London – New York: T & T Clark, 2003. 14–26.

21 A kézirati anyag nagy mennyiségéből, valamint időben és térben szerteágazó voltából a targum középkori nagy népszerűségére következtet Alexander, Philip S.: Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs. In: Beattie, Derek R. G. – McNamara Martin J.: *In The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (JSOT Supplement Series, 166). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. 318–339; különösen 318.

időszak Edom (azaz Róma, kereszténység) fogságától (ami pedig a targumista jelene) az eljövendő Messiás-királyságig tart. Az eszkatologikus színezetű targum az Énekek éneke zsidóság általi *remez*-szintű, azaz allegorikus értelmezéséből indul ki: a nő Izrael, a férfi Izrael Istene. Historizáló jellege teológiaival is kiegészül, amennyiben központi tárgya a bűn–bűnbánat–bűnbocsánat, a vallási intézményrendszer (tanház és Szanhedrin), a morális-spirituális témák stb. Terjedelme a bibliai könyvnek sokszorososa. Szintén az i. sz. I. évezred folyamán keletkezett, végső változata az arab hódítás után alakult ki.<sup>22</sup>

Elöljáróban még annyit, hogy a mindenkori targumista jelene, amelyre a műfajból adódóan élénken reflektál, valamint a forrásszöveg, vagyis a Héber Biblia „jelene” állandó feszültségben, kölcsönhatásban van egymással, az idősíkok keveredése tehát a narratívumok vagy líraibb narratívumok történetmesélésének meghatározó ismérve.

## A különféle fordítási és interpretációs technikák

És most térjünk rá a konkrét példákra, melyekkel a fordítási műveleteket és interpretációs eljárásokat szemléltetem, a teljesség igénye nélkül. **Pirossal** jelzem a módosításokat, **kiemeléssel** a héberben, ha valami hiányzik az arámiból, a **narancssárgával** pedig a párhuzamos arámi variánsok közti eltéréseket tüntetem fel.

Először is nézzünk meg egy egyszerű példát, nevezetesen, hogy a TO hogyan fordítja a Gen. 22. fejezet (עֲקֵדַת יִצְחָק – ’Izsák megkötözése’, az Aqéda, továbbá Izsák feláldozása, Ábrahám áldozata címmel is fémjelzett történet) első versét.

### *Héber Biblia:*<sup>23</sup> Gen. 22,1

וַיְהִי אֶחָד הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֵלֶּהִים נִסָּה אֶת־אֲבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אֲבְרָהָם  
וַיֹּאמֶר הַנְּבִי:

És történt ezek után a dolgok után, hogy **az Isten** próbára tette Ábrahámot. Így szólt hozzá: „Ábrahám!”, ő pedig azt mondta: „Itt vagyok.”

<sup>22</sup> I. sz. 7-8. sz.-ról beszél Alexander, 2003. 55.

<sup>23</sup> A maszorétikus szöveget értve ezalatt, bár ez a kezdeti időkre vonatkozóan egyáltalán nem egyértelmű.

## TO

והנה בְּתֵר פְּתֻמָּיָא הָאֵלִין וַיִּנְסֵי יְת אַבְרָהָם וְאָמַר לִיה אַבְרָהָם וְאָמַר הָאֵנָּא

És történt ezek után a dolgok után, hogy YY próbára tette Ábrahámot. Így szólt hozzá: „Ábrahám!”, ő pedig azt mondta: „Itt vagyok.”

A TO itt valóban szorosan követi az eredeti szöveget, egyetlen ponton változtat csupán, amely nem eredményez tartalmi felülírást, és szinte kötelező átváltási műveletnek minősül: a személytelenebb, köznévi eredetű „Isten”-fogalmat változtatja át Izrael személyes Istenének nevére, a tulajdonnévre. A majdhogynem észrevétlen névcsera a nép és Istene kapcsolatának szorosságát és kizárólagosságát hangsúlyozza, pontosabban ennek evidenciáját fejezi ki, a konkrét történet vonatkozásában pedig Ábrahám és személyes Istene nexusára utal. Az is elképzelhető továbbá, hogy a targumista korában a köznévi forma félreérthető volt, mivel a tulajdonnév automatizálódott ebben a jelentésben.

Az adott bibliai részhez a későbbiek során még visszatérek.

Hasonló fordítási és interpretációs technikáról vallanak a parafrazeáló Tóra-targumok egy másik szöveghelyen: Júda és Támár történetében.

### *Héber Biblia: Gen. 38,19*

וּתְקַם וּתְלַךְ וּתְסַר צְעִיפָהּ מֵעֲלֶיהָ וּתְלַבֵּשׁ בְּגָדֵי אֶלְמְנוּתָהּ:

Felkerekedett és elment, levette a fátylát magáról, és felvette özvegyi viseletét.

### *TPs-J*

וּקְמַת וְאֶזְלַת וְעֵדַת רְדִידָה מִינָהּ וּלְבִישַׁת לְבִישֵׁי אֶרְמֻלוֹתָא.

Felkerekedett és elment, levette a fátylát magáról, és felvette özvegyi viseletét.

### *TN*

וּקְמַת וְאֶזְלַת וְעֵבְרַת רְדִידָה מֵעִילוּוָהּ וּלְבִשַׁת לְבוּשֵׁי אֶרְמֻלוֹתָא.

Felkerekedett és elment, levette a fátylát magáról, és felvette özvegyi viseletét.

A nem szó szerinti nyilvántartott targumok „meglepő módon” szorosan követik az eredetit; a bibliai sztori ezen leírását, úgy tűnik, kielégítőnek és egyértelműnek gondolták. A kiemeléssel a két targum eltérő szóhasználatát jelzem, amelyek jelentésileg nem, csak stílusosan különböznek egymástól (ige+bővítménye).

Még ugyanennél a résznél maradva: a fejezet 2. versében a TPs-J ugyan csak nem rugaszkodik el a forrásnyelvi szöveg jelentésétől, lexikális csere révén azonban vallási-rituális értelemben mégis átértelmezi azt:

### *Héber Biblia: Gen. 38,2*

וַיִּרְאֵהוּ שָׁם יְהוֹדָה בֶּת־אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשֵׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקְחָהּ  
וַיָּבֵא אֵלָיָהּ:

Meglátta ott Júda egy kánaáni férfinak, akinek Súa volt a neve, a lányát, elvette, és bement hozzá (euf.).

### *TPs-J*

וַחֲמָא תַּמֵּן יְהוּדָה בְּרַת גַּבְרַת תַּגְרָא וְשֵׁמֶיהָ שׁוּעַ וְגַיִרָה וְעַל לוֹתָהּ.

Meglátta ott Júda egy kereskedő férfinak, akinek Súa volt a neve, a lányát, betérítette, és bement hozzá (euf.).

Júda szerepe a dávidi dinasztia alapítása, és így a messiási leszármazási lánc szempontjából kiemelt jelentőségű, a Támárral létesített kapcsolatából születik ugyanis az a fiú (Perec), aki a dávidi-messiási genealógiának az élén helyezkedik el. A TPs-J folyamatosan igyekszik a problematikus Júdát, amennyire lehet, vallásilag „kimosdatni”, a jelen fordítási megoldás is ennek az igyekezetnek az egyik megnyilvánulása. Először is megragadja a népneveknek azt a jelentésbeli sajátosságát-kettősségét, hogy nemcsak népnevet jelölhetnek, hanem az adott népre jellemző foglalkozást is (ahogyan egy másik etnikum látja őket, amely minőségben érintkezik velük), és mivel a foglalkozásnév megjelenítése mellett dönt, máris tompítja azokat a negatív konnotációkat, amelyek Kánaán fogalmával kapcsolódnak össze. Másodszer is saját korára tekintettel, tehát az elbeszélte bibliai esemény korára nézve anakronisztikusan betérítésről beszél a házasságkötés előfeltételeként, mivel okosabbnak látja még a látszatát is elkerülni annak, hogy Júda pogány nőt vett volna feleségül. Ebben a cserében nemcsak egy vallási norma betartásáról-betartatásáról van szó visszamenőlegesen, hanem iránymutatásról is. Joggal feltételezhetjük ugyanis – lévén szinte műfaji kritérium a saját

korra való reflektálás –, hogy a targumista nem kívánt a vallási asszimilációnak muníciót szolgáltatni, mondván: „hogy ha Júda is elvehetett pogány asszonyt, mennyivel inkább én”. A fordítás leple alatt tehát vallási normatív igénnyel lép fel, még ha csak alkalmilag is, azaz nem teoretikus szándékkal.

*NB: a TO és TN is szó szerint fordítja a héber verset!*

A következő átváltási művelet is hasonló jelenséget példáz. A TO tartja magát az eredeti tartalomhoz, de egy ügyes betoldás révén vallásszociológiai értelemben helyreteszi a héber passzus pontatlanságát (amely akár matriarchális allúzióként is értelmezhető).

### *Héber Biblia: Gen. 2,24*

עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:

**Ezért elhagyja (a) férfi apját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és egy testté lesznek.**

### *TO*

עַל כֵּן יִשְׁבּוּק גָּבֵר בֵּית מִשְׁכְּבֵי אָבִיו וְאִמּוֹ וְיִדְבֹּק בְּאִתְּמִתּוֹ וְיִהְיוּ לְבָשָׂר אֶחָד.

**Ezért elhagyja (a) férfi apjának és anyjának ágyasházát/fekvőhelyét, és ragaszkodik feleségéhez, és egy testté lesznek.**

Ez már nagyobb változtatás, mint a korábbi névcseré, ugyanis értelmileg bírálja felül a héberben megjelenített tartalmat. A férfi tehát nem megy el az atyai házból (pláne nem a nő házába, amely jelentést implikálja az eredeti kontextus), éppen ellenkezőleg: csupán a fekhelyét cseréli le, vagy azt a házrészt hagyja ott, amelyben a fekvőhelye volt (tipikusan új házrészre kell asszociálnunk, amelyet a szülői házhoz építettek).

Érdeemes eljárás azzal a gondolattal is, hogy mivel a fordítás mint a Héber Biblia szövege realizálódott a héberül kevésbé tudó befogadóban (ráadásul kanonizáltak is), a szokás isteni eredeztetése minden bizonynyal erőteljes útmutatóként hatott.

Következzék a másik kanonizált fordítás, a TJ, egy prófétaival részlettel. A részlet Ámosz könyvéből való.

Ámosz próféta fellépése meglehetősen kellemetlennek bizonyult az i. e. 8. századi északi uralkodó család és oligarchaköre számára, a folytonos elítélő, ostromozó próféciái, valamint provokatív, kötekedő, ironikus

stílusa miatt. Jelen részletben a somróni luxusfeleségeket veszi célba, és a hatás kedvéért (valamint a prófétai tradícióknak megfelelően) nem áttal metaforákat és egyéb költői képeket sem alkalmazni.

A TJ átalakítja a szöveget, a poétikus képi síkot fogalmi szöveggé konvertálja – ahol csak az értelem ezt megkívánja. A költőiség minimalizálása, a metaforák megfeleltetése olyan eljárás, amely a targumok fordítási és interpretációs technikájára általánosan is jellemző.

### *Héber Biblia: Ám. 4,1*

שְׁמַעוּ הַדְּבָר הַזֶּה פְּרוֹת הַבְּשֹׁן אֲשֶׁר בְּהַר שֹׁמְרוֹן הַעֲשִׂקוֹת דְּלִים  
הַרְצָצוֹת אֲבִיוֹגִים הָאִמְרֹת לְאֲדֹנֵיהֶם הַבְּיָאָה וְנִשְׁתָּה:

Halljátok ezt a dolgot, **Básán tehenei**, akik Somrón hegyén (vagytok)! **Akik** kizsákmányolja(to)k **(a)** szegényeket, akik nincsteleneken tapos(to)k (fem.)! **Akik** azt mondják<sup>24</sup> (fem.) uraiknak, „**hozz nekünk** [ti. bármi alkoholtartalmút], **ihatnékünk van!**”

### *TJ*

קְבִילוּ פִתְגָמָא הַדִּין עֲתִירִי נְכֻסְיָא דְּבִטּוּרָא דְּשֹׁמְרוֹן דְּעֲשִׂקִין מִסְפִּינְיָא וְאֲנָסִין חֲשִׁיכְיָא דְּאִמְרִין.  
לְרִבּוּנֵיהוֹן אֲשֶׁלְטוּנָא וְנִבְזָ

Halljátok ezt a dolgot, **gazdagok** (masc.), akik Somrón hegyén (egyéb szövegvariáns: Somrón városában) (vagytok)! **Akik** kizsákmányolja(to)k **a** nincsteleneket **és a** szegényeket elnyomja(to)k (masc.)! **Akik** azt mondják (masc.) uraiknak: „**adatok hatalmat nekünk, hadd raboljunk!**”

A TJ nem foglalkozik a metaforikus szépséggel, mintha nem is lenne érzéke a költői nyelv kifejezőeszközei iránt (a gondolatritmusok átültetésében is a tartalmi megfeleltetés motiválja, még ha ez az eljárás a gondolatritmusok meghagyását eredményezi is). A „Básán tehenei” pejoratív hangulatú metaforafelütést, amellyel az eredeti szöveg jelzi, hogy semmi jóra nem számíthatnak a megszólítottak, kicseréli, hiszen az megrökönyödést keltő, a befogadó közösségben nehezen dekódolható fogalom. A héber szöveget úgy kell érteni, hogy a „gazdagokat”

24 A személycseré csak a magyar fordításban problematikus, mind a héberben, mind az arámban *nonfinitumok*: participiumok állnak a ragozott igealakok helyén, amelyek személyt nem jelölnek (csak számot és grammatikai nemet).



szólítja meg Ámosz, akik természetszerűleg férfiak, és ebből kifolyólag a kizsákmányoló, dúsgazdag társadalmi réteget (a felső néhány százat-ezret) is férfiak alkotják. Nem arról van szó, hogy a nőket kíméli TJ, éppen ellenkezőleg: úgy ítéli meg (empirikus alapokon), hogy a nők nem is kerülhetnek az elnyomó hatalom pozíciójába a társadalomban. Az meg, hogy a férjeiket ugráltatják alkoholért, skandalum (miként az eredeti szövegben is!). Ehelyütt kevésbé erőteljes képet alkalmaz: az „uraik” értelemszerűen nem ’férj’-jelentésben (és micsoda csavar ez az Ámosz-szövegben, hiszen milyen „úr” az, aki a felesége szolgájaként viselkedik?!), hanem alapjelentésben fordul elő, a hierarchiában még nagyobb hatalommal bíró személyeket értve alatta.

Költői nyelv és expresszivitás tekintetében veszteség a targumi interpretáció, de értelmileg meg nagyon is egyértelmű fogalmazásmód. Ez az attribútum szintaktikailag is érvényesül: míg a héber líraibb textusokban gyakori a névelőelhagyás, addig itt megjelenik a határozottság jelölése. Más kérdés, hogy az arámi nyelvben a határozott státusz időben előrehaladva elveszíti eredeti funkcióját, magyarán a *status determinatus absolutusi* jelentést vesz fel, de ebben a részletben talán még nem erről van szó.

Ismételten fel kell merülnön bennünk a gyanú, hogy a targumista intenciója nem pusztán az volt, hogy egyértelműsítse a szöveget, hanem az is, hogy ne statuáljon példát saját társadalma nőtagjainak, hiszen ha szorosán követte volna az eredetit, talán még a végén ihletet merítettek volna az ábrázolt életforma hallatán. Továbbá a férjek feleség-kiszolgáló szerepben való feltüntetése is kellemetlen következményeket vonhatott volna maga után. A targumi szöveg ezen a ponton számomra még azt az olvasatot is megengedi, hogy a targumista úgy vélte, ilyen még a bibliai időkben sem fordulhatott elő.

A TJ tehát ezen a helyen még a Héber Biblia patriarchizmusát is túlszárnyalja azáltal, hogy a nőalakokat negligálja, kitörli, eltünteti, hiába is szerepelnek negatív színben az eredetiben.

Ezen a csapásvonalon haladva vessünk egy pillantást az Énekek éneke-targumra, amelynek forrásszövege a Héber Biblia egyetlen erotikus felhangú könyve, amely ráadásul női nézőpontból íródott.<sup>25</sup> Természe-

---

25 Vö. Lacocque, André: Sulamit. Énekek éneke. In: Ricoeur, Paul – Lacoque, André: *Bibliai gondolkodás*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2003. 471–517. A modern kommentárok is a szó szerinti jelentésből indulnak ki.

tesen a zsidóság nem a *psatja* szerint viszonyult hozzá, miként egyetlen értelmezői közeg sem a felvilágosodás utánig. Evidens tehát, hogy a targumista számára is a *remez* szerint, azaz az allegorikus értelmezési keretben aktualizálódik a költemény.

### *Héber Biblia: Énekek 5,8*

הַשְּׁבַעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם אֲמַתְמָצְאָה אֶת־דְּוִי מִה־תַּגִּידוּ לִי  
:שְׁחַלְתֶּם אֶתְהַבָּה אֲנִי

Megesketlek titeket, Jeruzsálem lányai, hogyha megtaláljátok a szerelmemet (személy) – mit mondjatok neki?, (azt,) hogy a szerelem betege vagyok!

### *TÉn*

אָמַרְתָּ בְּנִשְׁתָּא דִישְׁרָאֵל אִשְׁבַּעִית לְכוּן נְבִינָא בְּגִזְרֵת מִימְרָא דְדְּוִי מֵאֵם יִתְגַּלִּי עַל־כוּן רְחִימִי  
: סוּיָאוּ קְדָמוּהִי דְמַרְעִיתָא מִן חֲבַת רְחִמֹּהִי אָנָּא

Így szólt Izrael gyülekezete: „Megesketlek titeket, próféták (masc.), YY Memrájának rendeletére, hogyha feltáru előttetek a szeretetem, mondjátok meg az ő jelenlétében/őelőtte, hogy beteg vagyok a szeretete szerelmétől.”

A targumista a különféle fordítási műveletekkel, úgymint: betoldás, át-helyezés és kihagyás, jelentős célnyelvi módosítást hajt végre. Az eredeti közvetlen idézete narratív bevezetést kap, amelyben a beszélő személye konkretizálódik: Izrael gyülekezete. A „gyülekezet” szó nőnemű (בְּנִינָא), így grammatikailag a nemi ekvivalencia létrejön, de aligha a gyülekezetben lévő nőkre asszociálunk a szó hallatán. Továbbá az eredeti női megszólítottak ezúttal is férfiak lesznek, nevezetesen a próféták, akik kommunikációs közvetítőként tevékenykednek Isten és népe közt. Jeruzsálem szerepe mindeközben elhalványul, a város meg sem jelenik a targumi versben. Az eredeti esküformula profán tartalma pedig szakrális tartalommal telítődik. És itt meg kell álljunk egy pillanatra.

A targumok általános sajátossága, hogy kerülik az antropomorfizmust (az arámiban is és a fordításban is kurziváltam), azaz Isten bármely olyan tulajdonságát, adottságát vagy cselekedetét, amely emberi a Héber Bibliában, megváltoztatják. Az anti-antropomorfizmus egyik megnyilvánulási formája a távolítás, a távolságtartás is: Istenhez nem lehet közvetlenül hozzáférni. Ez az idea szintaktikai szempontból úgy mutatkozik meg, hogy prepozíciók (például קִדְמָא – ’előtt’), főnevek ékelőd-

nek az istennév elé, tartalmi tekintetben pedig úgy, hogy megszilárdult formulák kísérik az isteni megnyilatkozást vagy megjelenést. E formulák tehát az Isten körülírására állandósultak, és jellemzően valamely manifestációjával hozhatók összefüggésbe (mint például a מַמְרָא – Memra is, amely eredetileg ’beszéd, mondás’ jelentésű).<sup>26</sup> Funkciójukat tekintve hasonlatosak az *epitheton ornans*okhoz, de az Istent, istennevet, Isten emberként való ábrázolását tiltó-övező tabuk egy továbbfejlesztett változataként is értelmezhetők. Istent helyettesítő és eltávolító minőségükben pedig alkalmasakká válnak az emberi cselekvések és érzelmek kifejezésére is (tehát az antropomorfizmus valójában áttételesen valósul meg).

További fontos változtatás a targumi szövegben, hogy a személyre vonatkozó „szerelmem” elvont fogalmi ’szeretetem’-mé lényegül át, amely Isten felé irányul, és a beavatott próféták képesek felismerni azt. A „szerelem betege” szókapcsolat is átértelmeződik, mert míg az eredetiben a szerelmes nőt a férfi iránti szerelme miatt kínozza a kórság, a nép nem a saját, Isten iránti szeretetétől szenved, hanem az Isten ’szeretetének szerelme’ teszi „beteggé”. Tehát az Istentől érkező szeretet az, amely olyan erős kötődésként, sőt vonzalomként artikulálódik, mint a szerelem, és ez generálja a betegségtudatot, hiszen a nép érdemtelenül kapja, nem méltó rá.

Végezetül térjünk vissza a Gen. 22,1-hez, melyet a TO vonatkozásában az istennév automatikus átváltása ellenére is szoros megfeleltetésként definiáltunk. Nézzük meg, hogyan fordítják-interpretálják e bibliai verset a parafrazeáló Tóra-targumok, hogy olyan célnyelvi előfordulásokkal is megismerkedhessünk, amelyek hosszas midrási részletet iktatnak be.<sup>27</sup>

### *Héber Biblia: Gen. 22,1*

וַיְהִי אֶחָד הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתֵּאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אֲבִרְהָם וַיִּצְאֵם אֱלֹהֵי אֲבִרְהָם  
וַיִּצְאֵם הַנְּבִי:

26 Vö. McNamara, 1992. 37–38. Grossfeld, 1988. 19–23. stb.

27 Az Aqéda targumokbeli feldolgozását is érinti: Vermes Géza: Aqédat Jichaq: Ábrahám áldozatának magyarázata a rabbinikus irodalomban és Qumránban. In: Bányai Viktória – Biró Tamás – Koltai Kornélia – Komoróczy Szonja (szerk.): *Bacher Vilmos emlékelő-adások 1989–2013. Ünnepi kötet Komoróczy Géza 80. születésnapjára*. Budapest: Magyar Hebraisztikai Társaság – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet, Judaisztikai Kutatócsoport, 2017. 166–177.

És történt ezek után a dolgok/szavak után, hogy az Isten próbára tette Ábrahámot. Így szólt hozzá: „Ábrahám!” Ő pedig azt mondta: „Itt vagyok.”

### TPs-J

והוה בחר פיתגמיא האילין מן דינצו יצחק וישמעאל ישמעאל הוה אמר לי חמי למירות. ית אבא דאנא בריה בוכרייא ויצחק הוה אמר לי חמי למירות ית אבא דאנא בר שרה אינר תתיה ואנת בר הגר אמתא דאימי עני ישמעאל ואמר אנא זכאי יתיר מינך דאנא איתגזרית לתלסירי שנין ואין הוה צבותי למעכבא לא הוינא מסר נפשי לאתגזרא ואנת אתגזרת בר תמניא יומין אילו הוה כך מנדעא דילמא לא הוית מסר נפשך לאתגזרא מתיב יצחק ואמר האנא יומנא בר תלתין ושב שנין ואילו בעי קודשא בריך הוא לכולי איבריי לא הויתי מעכב מן יד אישתמעו פיתגמיא האילין קדם מרי עלמא ומן יד מימרא דיי נסי ית אברהם ואמר ליה אברהם ואמר ליה האנא

És történt ezek után a szavak után, [ti.] azután, hogy vitatkozott Izsák és Ismaél. Ismaél [ugyanis] így beszélt: „Engem illet az örökség apám után, mert én vagyok az elsőszülött fia.” Izsák viszont így szólt: „Nekem illik örökölnöm apám után, mert én Sárának, a feleségének a fia vagyok, te pedig Hágárnak, anyám szolgálólányának a fia vagy.” Erre azt válaszolta Ismaél: „Én érdemesebb vagyok [rá], mint te, mert 13 évesen lettem körülmetélve, és ha vissza akartam volna utasítani, nem adtam volna át magamat a körülmetél(ke)désnek. Te viszont 8 naposan lettél körülmetélve, ha lett volna benned értelem, talán nem veted alá magad a körülmetél(ke)désnek.” Így felelt erre Izsák: „Lásd, én ma vagyok 37 éves, ha a Szent – áldott Ő – kérné bármely testrészem, nem utasítanám vissza.” Ezek a szavak azonnal hallhatóvá váltak a Világ Ura előtt/száma, és YY Memrája próbára tette Ábrahámot. Így szólt hozzá: „Ábrahám!” Ő pedig azt mondta neki: „Itt vagyok.”

A terjedelmes kiegészítésből arra következtethetünk, hogy az Aqedá-történet erősen foglalkoztatta a (késő) ókori, kora középkori zsidóságot. Hogy lehet, hogy Isten ilyen természetű próbára kötelezett egy apát, ősapát, aki ráadásul kapott egy olyan ígéretet, hogy nagy nép fog származni belőle?<sup>28</sup> Hogy lehet, hogy Ábrahám ellentmondás nélkül végre-

28 Gen. 15,4–5. Gen. 17,15–27, különösen is: 16.19.

hajtotta, végre akarta hajtani az áldozatot? Biztosan úgy történt mindez, ahogy a Héber Biblia elbeszéli?

A TPs-J targumistája szofisztikált módszerrel él a forrásszöveg közvetítése során: egy meglévő tradíciót, amely ezekre a kérdésekre a közösség számára elfogadható és a körülvevő valóságra is reflektáló válaszokat ad, úgy illeszt bele a történetbe, hogy az eredeti szöveg ne sérüljön.

A héber/arámi דְּבָרָא / מַעֲשֵׂה (‘szó, dolog’) kettős jelentéséből indul ki: s a ’szó’-jelentést kiemelve, a narratívumok összekötő elemeként ismert, bevett szófordulatot: „ez után a dolog után” lexikális tartalommal ruházza fel. Egyúttal azt is megnevezi – azt az űrt is kitölti a történetfűzés során –, hogy mi lehetett az a „szó, beszéd”, amely után az Aqéda bekövetkezett (az újraértelmezett formulát már szoros megfeleltetéssel ülteti át).

És itt kezdetét veszi egy olyan interpretáció, amely más megvilágításba helyezi az eseményeket. Az a bizonyos „szó, beszéd” egy vita volt, melyet Ismaél robbantott ki, mégpedig egy égető ügy: az örökösödés kapcsán. A vita valós jogi problémát idéz: ki számít Ábrahám örökösének, ha a rabszolgától született Ismaél az elsőszülött, Izsák viszont a (fő)feleség elsőszülöttje (mintha a két generációval későbbi szituáció itt még nem létezne, amikor már a rabszolgáktól született gyermekek Lea és Ráhel sajátjainak számítanak, illetve nincs különbség köztük). Egymást akarják túllicitálni az argumentumokkal, végül arra az érvre, hogy Ismaél tudatában volt a körülmétkedésnek és nem ellenkezett, Izsák pedig még tudatlan újszülött volt, tehát nem saját elhatározásból lett körülmétkelve, Izsák csak annyit tud replikázni, hogy most 37 éves, és ha Isten bármelyik testrészét kérné is tőle (amely magában foglalja az előbőr mint „testrész” csekélységét is), odaadná neki.

Izsák maga ajánlja föl, sőt maga készíti Istent az áldozathozatal próbájára. Így az a problematikus alaphelyzet, miszerint Isten hogyan kérhetett ilyet, valamint az a következmény, hogy Ábrahám hogyan teljesíthette az utasítást ellenállás nélkül, megnyugtatóan megoldódik. (A fejezet egy későbbi részében olvashatjuk, hogy Ábrahám visszaemlékezett a neki tett ígéretre, amelyet egyúttal ő is próbának vetett alá, és talán nem tévedek nagyot, ha ebbe belelátom a reményt az áldozathozatal szerencsés kimenetelére vonatkozóan).<sup>29</sup> Az „elsőszülött fiú feláldozásának” eseményével pedig burkoltan, közvetett módon az elsőszülöttség problematikája is tisztázódik.

---

29 TPs-J. Gen. 22,5.

Izsák nagykorú. A 37 év abból adódik, hogy Sára 90 éves korában szülte és 127 éves volt, amikor meghalt.<sup>30</sup> Az őszanya halálának említése közvetlenül az Aqéda-fejezet után található a Bibliában (Gen. 23), így a zsidó hagyomány az Aqédával hozza összefüggésbe (a TPs-J szerint abba az álhírbe halt bele, melyet a Sátán közölt vele, hogy tudniillik a férje [valóban] feláldozta a fiát).<sup>31</sup> Izsák tehát nemcsak kezdeményezője, hanem aktív résztvevője is az áldozatbemutatásnak (miként ez a TPs-J folytatásából is megerősítést nyer),<sup>32</sup> kettejük közös áldozatáról van szó Ábrahámmal. Ami pedig a kiváltó okot illeti: az örökösödési jogról folytatott vitában a zsidó–iszlám polémia körvonalait láthatjuk körvonalazódni. Mindkét nép Ábrahám leszármazottjának tartja magát, de kit illet az örökség (például a föld)? Ismaél érve a körülmetélkedés életkorával kapcsolatban is valós állapotokat tükröz:<sup>33</sup> a muszlim férfiakat a nagykorúságuk elérésekor (vagy azután, vagy bizonyos területeken kifejezetten a házasságkötés előtt) metélik körül, ünnepélyes szertartás kíséretében. A betoldás esetlegesen árulkodik a szöveg keletkezésének és a TPs-J végső szerkesztésének *terminus post quem*jéről is: már az arab hódítás (i. sz. 7. század) után vagyunk.

A korábban bemutatott antiantropomorfizmus állandó kifejezései itt is előkerülnek, némiképp körülményessé téve az egyébként gördülékeny stílust. A TPs-J változata élvezetes, mai kifejezéssel élve befogadóbarát olvasat: a bibliai alaptörténetet nem bolygatja meg, de a kiegészítésekkel kitölti a kitöltetlen és sokakat foglalkoztató részeket, így elfogadhatóbbá teszi, „helyrerakja” az eredetileg megdőbbentő eseménysort. Mindeközben a már meglévő hagyományra reflektál.

A TN ennél rövidebb megoldással él.

## TN

והוה בתר פתגמיא האלין ויין נסי ית אברהם בנסיונה עשיריה ואמר ליה אברהם עני אברהם  
בלשן בית קודשא ואמר ליה אברה' הנני

És történt ezek után a dolgok után, hogy YYY próbára tette Ábrahámot a tizedik próbatételével. Így szólt hozzá: „Ábrahám!” Ábrahám pedig a Szentély nyelvén válaszolt. És azt mondta neki Ábrahám: „Itt vagyok.”

30 Vö. Gen. 17,17. és Gen. 23,1.

31 TPs-J. Gen. 22,20.

32 Vö. TPs-J. Gen. 22,10.

33 Ld. Gen. 17,25.



Ebben a verzióban arról a (midrási) tradícióról értesülünk, hogy Ábrahámnak tíz próbája volt, és az Aqéda a tizedik. A tízes szám a Héber Bibliában is előfordul szimbolikus értelemben, az egység jelképeként (tízparancsolat) vagy valamely fokozást kifejező lista alkotórészeinek összegeként (tíz csapás); a targumi irodalomban pedig kifejezetten frekventált a tízes listák hasonló funkciójú jelenléte. Ábrahám legnehezebb próbatételéről van tehát szó – rögzíti a TN –, amely egyben az utolsó is.

A következő kiegészítés egy nyelvi utalás: Ábrahám Isten hívására nem arámiul válaszolt, hanem héberül. A szentély nyelve a héber volt, egyértelműsíti a TN. A betoldás tartalmával harmonizál, hogy az „itt vagyok”, ’rendelkezésedre állok’-jelentést hordozó partikula megmarad eredeti formájában: héberül.

Ez a rövid kiegészítés már jelzi azt a hierarchiát, amelynek értelmében az arámi a héber alatt helyezkedik el. A héber összekapcsolása a „szent-ség”-gel, az áldozatbemutatással különösen is találó az arámi deszakralizálódásával összefüggésben, de egyéb, tartalmi szempontból is. A szentély említése ugyanis abban a korban, amelyben már nem áll, egy olyan korral összefüggésben, amikor még nem állt (hiszen Ábrahám korában nincs még templom, tehát anakronisztikus éppen vele kapcsolatban utalni rá), nemcsak „nosztalgikus” érzéseket kelt, hanem azt a vágyat is feltüzeli, hogy újból álljon. Ez viszont majd a messiás akaratából és kivitelezése árán fog megvalósulni (aki és akinek kora a TN-nek is visszatérő témája). Éppen azon a helyen, ahol Ábrahám fel akarta áldozni a fiát. A zsidó hagyomány szerint ugyanis az a terület, amelyet Isten az áldozat helyszínéül jelölt ki, mely áldozatot azután Ábrahám isteni közbeavatkozásra nem vitt végbe: a Mórija-hegy a leendő áldozatbemutatások központja lesz. A későbbi jeruzsálemi szentélyek, s majdan a messiási is, ezen a területen fognak felépülni.

## Záró gondolatok

E néhány példán keresztül talán sikerült is megmutatni, miért örvendhettek nagy népszerűségnek a targumok az átlagemberek körében. Különösen is a parafrazeáló targumok, amelyek a sokszor homályos, narratológiai szempontból hiányos és „lapos” elbeszéléseket izgalmassá tették, vallási-messiási váradalmakat fogalmaztak meg a bibliai szövegbe ágyazottan, az eredetitől eltérően érthetőek voltak (a költőiség

rovására is, de az átlagemberek feltehetően nem értékelték különösebben a poétikus emelkedettséget), továbbá a betoldások révén széles körű „bulvárigényeket” is kielégíthettek (most ilyen részletet külön nem elemeztem).

A targum jó értelemben vett közönségműfaj, populáris irodalom lehetett, amely ma is képes szélesebb rétegekre hatást gyakorolni – persze csak ha a mai befogadó veszi a fáradságot és elmélyül a szövegekben.