

PELLAI ARISZTÓN

PORTRÉVÁZLAT A 2. SZÁZADBÓL

RUGÁSI GYULA

„A zsidó csökönyös szíve meglágyult a héber kedves korholásának hatására, és Jászón tanítása a Szentlélek közreműködésével győzedelmesnek bizonyult Papiszkosz szívében.”

Celsus Africanus: *Ad Vigilium episcopum*¹

1.

Elváló utak. Pellai Arisztón egyike a korai kereszténység legtalányosabb figuráinak, akiről a szó szoros értelmében semmit sem tudunk, ám tünékeny lényét mégis sziklaszilárd hagyomány övezi, sőt az sem tűnik túlzásnak, ha kijelentjük: Arisztón nem létezik, csak Arisztón hagyomány. Ennek megfelelően a megrajzolandó portré a tradíció apró mozaik köveiből épül fel. A filológus merészsége pedig elsősorban abban mutatkozik meg, milyen szabadon bánik az említett mozaik kövekkel? A bátorság tehát ebben az esetben nagy valószínűséggel a portré „hitelességének” záloga; inkább legitimációs kérdés, mintsem a művészi képzelőerő megmutatkozása.

A mozaik kövecskék, a fragmentumok, amelyekre hagyatkozunk, lényegi alkotóelemei annak a világnak, ahol Pellai Arisztón és társai (például Hégészipposz, Agrippa Castor, Hierapoliszi Papiasz, vagy éppen Julius Africanus²) otthonra találnak; szimbolikus értelemben ez a világ elsősorban a 19. századi német filológia erőfeszítéseiben ölt testet. JOHANN KARL THEODOR VON OTTO monumentális munkájának IX. kötete,³ vagy FÉLIX JACOBY évtizedeken át készülő gyűjteménye⁴ egyfajta asylumot jelentett és jelent a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* szerzőjének. Ám az utókor vonzalma nem a germán filológia görögös orientációjával magyarázható mindenek előtt, hanem egy másik mindenség az, amelyik Arisztón személyiségét magához vonzza, s ez a „zsidó világ” – a kereszténység születését követő időszakban. Az antik hagyomány által Arisztónnak tulajdonított,

¹ S. Thasci Cecili Cypriani *Opera Omnia*, ed. W. Hartel: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, tom. III. pars I. Vindobonae, 1868, 128.

² Arisztónt a szakirodalom előszeretettel rokonítja Hégészippossal, nem minden indok nélkül; Agrippa Castorról pedig még a pellai egyházatyánál is kevesebbet tudunk, gyakorlatilag semmit, pusztán azt, hogy ő volt egy elveszett Baszileidész elleni traktátus szerzője, amelyből Euszebiosz a tartalomjegyzéket közli.

³ J. K. Th. Otto: *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, vol. IX. Wiesbaden: Sändig, 1861. Az Arisztón-corpus: 349–363.

⁴ F. Jacoby: Ariston von Pella. In: *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1930, 627–628.

imént említett disputa⁵ – feltehetőleg Jusztinosz *Triphón-dialógusát* is megelőzve – olyan pillanat-képet rögzíthetett, ahol és amikor zsidóság és zsidó-kereszténység a lehető legközelebb állhatott egymáshoz, s egyben valamiféle elképzelt szingularitáshoz.⁶ Ez a fajta érthető kíváncsiság, persze, naiv módon nem veszi figyelembe, hogy a születő zsidó-kereszténység a korabeli „heterodox zsidó világ” valamelyik területéhez kötődik elsősorban, nem pedig a nehezen körvonalazható „zsidó orthodoxiához”. Mindamellet annyi tudunk csupán – s azt is a 2. század első harmadához, Arisztón kikövetkeztethető működéséhez mérten kései forrásokból –, hogy az említett dialógus két szereplője egy zsidó-keresztény és egy alexandriai zsidó.⁷ Ezen túl azonban találgatásokra vagyunk utalva, hiszen Arisztón e műve mindenestől elveszett.

Az úgynevezett „Arisztón hagyomány” szilánkjaival, fennmaradt fragmentumaival való kirakós játék ugyanakkor többféle érdekesítő logikai konfigurációt is megenged, főleg azért, mert a felvázolandó kontextus – Arisztón életének és működésének háttere – teljességgel egylényegű az alkotóval; miután a 2. század elejének és közepének zsidó-kereszténységét illetően is találgatásokra vagyunk utalva, a hipotézisek e kettős szorításából különösen meggyőző „bizonyosságok” fakadhatnak. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy az Arisztón hagyomány három, sőt négy jól elkülöníthető részre oszlik, s ez a széttagozódás nem feltétlenül erősíti az egyetlen, szuverén személyiség kiinduló hipotézisét.

Tudjuk jól, a hagyományozódás titokzatos útjai gyakran mesterséges izgalmakat keltenek, s könnyen meglehet, hogy a maguk idejében közepes, vagy egyenesen jelentéktelen auctorokat helyeznek a filológiai érdeklődés homlokterébe; mindenképpen elsődlegesen fontos feladat annak a kérdésnek a megválaszolása, vajon Arisztón esetében is éppen erről van szó, avagy sem?

2.

Intarziák. Az Arisztón-hagyaték – alig egy tucatnyi, 4. és 7. század közti szerzők szövegeiben fennmaradt rövid töredék – nagyon hasonlít a gondosan kisimított felületre beillesztett intarziákhoz, hozzátéve, hogy a felület kisimítása, „eldolgozása” természetszerűleg az utókor filológusának a műve.⁸ Mindamellet a hasonlat korrekt eljárást sejtet, hiszen az eldolgozott felületen megjelenő mintázat nem változik semmit az utolsó hagyományozók Jóannész Szküthopolitész, illetve a *Chronicon Paschale* idevágó szakaszainak megszövegezése óta, még annyira sem, mint ahogyan azt a preszókratika tetemes hagyomány együttesének „rekonstrukciói”-val kapcsolatban megszoktuk.

⁵ A rendelkezésünkre álló szűkös szöveghagyomány alapján nehéz eldönteni, hogy Jászón és Papiszkosz között valódi disputa zajlott-e le, avagy netán a majdani *katoikumének* számára elmondott tanítások egyfajta előképről van szó?

⁶ A feltételezett „szingularitás” itt azt jelenti, hogy a kereszténység valamiféle ideális zsidó orthodoxiából, mint tulajdon tipológiai előképéből vált volna ki. Természetesen ilyesmiről szó sincs.

⁷ A dialógus két szerzőjének származásáról, illetve szellemi hovatartozásáról csupán kései források tudósítanak.

⁸ A klasszikus antikvitás, valamint a keresztény ókor kutatói számára külön figyelmet érdemel, hogy a néha csak rövid fragmentumokból álló szöveghagyományt hogyan lehet – alkalomadtán sok száz oldalas monográfiákban – egy egész világgá felduzzasztani. Itt nyilvánvalóan a „con-textus” tágan értelmezett fogalma a perdöntő. A kontextus, a világ jelen esetben az a (dész)tárgy, amelybe a mintázat bedolgozandó, hiszen a mintázatnak, a díszítő elemnek önmagában semmiféle funkciója sincs.

Az intarziákkal díszített felület, vagyis az Arisztón-corporis, a fragmentumok időbeli sorrendjét figyelembe véve a következőképpen fest:

I. Euszebiosz tudósítása az *Egyháztörténet* IV. könyvében; Jeruzsálem Hadrianus alatti ostromával kapcsolatban:

„A háború (Hadrianus) uralkodásának tizennyolcadik évében érte el a tetőfokát, Béthéra környékén (nagyon megerősített kisváros volt, nem messze Jeruzsálemtől), és mivel a kívülről jövő ostrom sokáig tartott, a lázadók az éhségtől és a szomjúságtól már a végsőkig leromlottak. Vakmerő, esztelen cselekedetük okozta méltó büntetésüket: attól kezdve Hadrianus törvényerejű döntéseivel és rendeletével tiltotta meg az egész népnek, hogy Jeruzsálemnek egyáltalán még a környékére is tegye a lábát, és azt sem engedte meg, hogy távolról nézzék a hazai földet. Pellai Arisztón beszéli ezt el (Ἀριστων ὁ Πελλαῖος ἱστορεῖ)”.⁹

Euszebiosz „összövege” – a későbbi szerzők egy része jól láthatóan támaszkodik a caesareai püspök tudósítására – miközben nem táplál túl nagy rokonszenvet a Bar Kochba felkelés, a zsidóság Róma elleni szabadságharca iránt, Arisztónt egyértelműen történetíróként állítja elének.

II. Jóllehet az iméntinél nyilvánvalóan korábbi forrás Órigenész *Kata Kelszu*-ja, hiszen az alexandriai egyházatya az akár Arisztón kései kortársának is számítható középplatónikus filozófus, Kelszosz *Aléthész logoszából* idéz, kettejük vitája merőben anakronisztikus, és az előtárandó forrás indirekció. Egyébként ama ténynek, hogy Euszebiosz Órigenész lelkes párhíve, az Arisztón-irodalomban különös jelentősége van; főleg HARNACK képviseli azt az álláspontot, miszerint Euszebiosz nem csak hogy semmi olyat nem mond, amiről szellemi mentora nem beszél, hanem még tudatosan hallgat is az ilyesfajta dolgokról.¹⁰ Mindezek az elgondolások, ha nem is teljesen fantazmagóriák, kézzelfogható módon semmivel sem igazolhatóak. A mostani esetben pedig azért, mert Órigenész mind a Kelszosz-citátumban, mind pedig annak szöveggörnyezetében exegetikai, filozófiai kérdésekkel foglalkozik.

Miután a IV. könyv 51. részében az alexandriai egyházatya olyan művekről beszél, amelyek a Törvény allegórikus értelmezését tartalmazzák – Philónt, Arisztobuloszt, majd dicsérőleg Numénioszt említve –, rátér arra, hogy Kelszosz az iménti eljárásmodot mítosznak tekinti:

„Mindezek után Kelszosz a nem megvetendő stílusú, allegóriákat és magyarázatokat tartalmazó összes írás közül kiválasztja a legprimitívebbet, amely képes ugyan valamennyire segíteni az egyszerű tömegnek a hit tekintetében, de alkalmatlan arra, hogy meggyőzze az értelmesebbeket is, és ezt mondja: »Ebből a fajtából ismertem egy bizonyos Papiszkosz és Jászón vitáját, amely nem is annyira nevetséges, mint inkább szánalomra és gyűlöletre méltó. Ezért nem is feladatom, hogy cáfoljam, hanem mindenki számára világos, főleg azok számára, akiknek van elég kitartásuk és türelmük, figyelemre méltatni ezt az írást. Inkább tanítást szeretnék nyújtani a természetről, s azt mondom, Isten semmilyen halandót sem alkotott,

⁹ Eus. *HE.* IV. 6.3. In Euszebiosz *Egyháztörténete*, Baán István fordítása (Ókeresztény Írók 4.) Budapest: Szent István Társulat, 1983, 149. A görög szöveget lásd Eusebius: *Die Kirchengeschichte.* Werke, Bd. II. (ed. E. Schwartz und Th. Mommsen), Leipzig: Hinrichs, 1903.

¹⁰ Harnack 1883, 116.

ellenben mindaz, ami halhatatlan, az az ő műve, a halandók pedig ezeké. (Platón, *Timaios* 69c–d). A lélek Isten műve, de a test más természetű. És bizony ebben a tekintetben semmi különbség sincs a denevér, a giliszta, a béka és az ember teste között, hiszen az anyag ugyanaz, és múlandó voltuk hasonló. « Mégis, szeretném, hogy mindenki, aki hallotta Kelszosz panaszkodását és azon állítását, miszerint Papiszkosz és Jászón világa nem is annyira nevetséges, mint inkább gyűlöltre méltó, vegye csak kezébe ezt az írást, legyen kirtartása és türelme tartalmát figyelemre méltatni, és magától elmarasztalja Kelszoszt, hiszen semmi gyűlöltre méltó dolgot sem talál a könyvben. Ha pedig valaki elfogulatlanul olvassa, azt fogja találni, hogy a könyv egyáltalában nem fakaszt nevetést: egy kereszténynek és egy zsidónak a zsidó törvényekből kiinduló vitája található benne, és kimutatja, hogy a Krisztusról szóló próféciák Jézusra illenek, miközben indoklását egyáltalán nem közönségesen, mégpedig zsidó szemlélyhez illő módon vitatja a másik».¹¹

A Kelszossal polemizáló érvek sorában még szerepel az a logikai okfejtés is, miszerint egy és ugyanazon dolog nem lehet egyszerre számalmas és nevetséges, de összességében véve Órigenész sem árul el semmi kézzelfoghatót a dialógus szövegére nézve, hacsak annyit nem, hogy a vita a törvény értelmezésével, illetve (keresztény szempontból) az úgynevezett „messiási próféciák” megítélésével kapcsolatban folyt. Visszakérdezhetünk persze, mi másról folyhatott volna, mint a kereszténység *sine qua non*-járól, a Názáreti Jézus személyéről? Ugyanakkor azt is el kell ismerni, hogy ilyen esetben az ember nehezen képes függetleníteni magát Jusztinosz *Triphón-dialógusá*-nak, illetve a kései antik antijudaista *altercatio*-irodalomnak a hatása alól. Különösen akkor, ha – amint ezt a szakirodalom egy része teszi – genealógikus összefüggést sejtünk Arisztón elveszett műve és a későbbi keresztény antijudaista dialógusok között.¹²

Az *Aléthész logosz* egybeillesztett fragmentumainak¹³ olvastán tudjuk, hogy Kelszosz nem rendelkezett beható ismeretekkel a kereszténységről, s az új vallást – mondhatni – messziről utálta. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy orthodox platonistaként az Arisztón dialógust nevetségesnek, sőt, gyűlöletesnek tartotta. Ama tény viszont, hogy Órigenész figyelemreméltónak találta Jászón és Papiszkosz disputáját, már önmagában is beszédes, hiszen az alexandriai egyházatyja általában véve rendkívül kritikus a forrásaival, illetve szellemi ellenfeleivel szemben. Igaz, a lényegyet illetően ez sem jelent túl sokat, hiszen a dialógus felépítéséről, mondandójáról még mindig nem tudunk szinte semmit.

III. Filológiai apróságnak hathat az az aprócska különbség, amely Euszebiosz idézett szövegszakaszában az eredeti, görög nyelvű megfogalmazásmód és Rufinus latin nyelvű Euszebiosz fordításának megoldása között mutatkozik. A görög bevett szövegben ἐγκαλεσαμένου Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος ἰστορεῖ (megbízatást nyerve Pellai Arisztón beszéli ezt el) olvasható, míg Rufinusnál:

¹¹ Origenes: *Contra Celsum* IV. 52. In Órigenész: *Kelszosz ellen*, Somos Róbert fordítása. Budapest: Kairosz, 2008, 305. A görög szöveget lásd: Origenes: *Contra Celsum*, ed. M. Marcovich (Supplementum Vigiliae Christianae) Leiden: Brill, 2001.

¹² Az ókori antijudaista dialógusokról a legjobb összefoglaló: Schreckenberg 1982.

¹³ Kelszosz: *Igaz szó*, Komoróczy Géza fordítása. *Világosság* 1969/3 (melléklet). Az Órigenész idézte fragmentumok önálló *opus* formájában kerülnek közlésre.

Aristo Pellaeus historiografus ista persequitur (Pellai Arisztón, a történetíró beszéli ezeket el) – áll.¹⁴ Ezek szerint Órigenész híve és fordítója, Rufinus számára Arisztón már egyértelműen történetírónak minősül pontosan úgy, mint maga Euszebiosz. Ám ahogyan az euszebioszi életmű számtalan doxográfiai, dogmatörténeti elemet tartalmaz – s nem csupán a *Praeparatio Evangelicá*ban –, úgy, analóg vonásként ugyan, ez Arisztón esetében sem zárható ki.

IV. Khorénéi (Horenáci) Mózes, 5. századi örmény történetíró *Nagy Örményország története* című munkájában viszonylag (azaz az eddigi források szűkösségét figyelembe véve) bőven emlékezik meg Arisztónról.

„Szépet beszél Pellai Arisztón Ártásész haláláról. Abban az időben, midőn a zsidók, a rómaiak császára – Hadriántól elpártoltak, hadat indítottak Rufus eparcha ellen egy zsvány vezetése alatt, kinek neve Bárkocheba, vagyis a csillag fia, ki gonosztevő és gyilkos volt; de nevével kérkedve dicsekedett, hogy azért jött le az égből, hogy őket: az elnyomottakat és foglyokat felszabadítsa. Ez oly hevessé tette a harcot, hogy reá hallgatva az assyrok, mesopotamiak és a perzsák is mindnyájan a rómaiaktól az adófizetést megtagadták; mert azt is hallották, hogy Hadrián a bélpoklosság betegségébe esett. De Ártásészünk attól (Hadriántól) el nem idegenedett. Ezen idő tájt ment Hadrián Palaestinába, és a lázadókat egy kis város, mely Jeruzsálem közelségében feküdt, ostromlása által tönkre verte. Ezért megparancsolá, hogy az egész zsidó nemzet távolíttassék el hazájából úgy, hogy a nagy messzeségből ne láthassa Jeruzsálemet. A Vespasian Titus és általa elpusztított Jeruzsálemet újra felépíté és nevérol az Aeliának nevezé, mivel maga Hadrian is »nap«-nak neveztetett. Abba pogányokat és keresztényeket is lakosít; ezeknek Márkus volt a püspöke. Ezen idő tájban nagy hadsereget küld Assyria tájaira, Ártásészünknek pedig megparancsolá, hogy királyi őrseregével Perzsiába menjen. Kíséretében volt mint titkár, az a férfiú, ki nekünk ezt az elbeszélést hátrahagyta; – ez Ártásessel Mediának Szohunt nevű helységében találtatott.”¹⁵

Khorénéi Mózes tudósítása az egész Arisztón-corpus talán legérdekesebb része. Sehol másutt, csak nála jelenik meg az az állítás, miszerint Hadrianus megtorló hadjáratának krónikása egyúttal Ártásész örmény uralkodó diplomáciai kíséretének tagja lett volna, ráadásul magas rangban, a király perzsiai hadjáratának idején. A rendelkezésünkre álló ismeretek alapján még elképzelni is nehéz, mit keresett – feltehetőleg római megbízásból – Arisztón II. Ártásész (aki nem azonos az Árszákida dinasztia alapítójával, a Kr. e. 2. században élt Nagy Ártásész-szel) udvarában? Csak abban lehetünk bizonyosak, amit Khorénéi Mózes be is vall: a Jeruzsálem lerombolásáról, majd újjáépítéséről szóló beszámolót Euszebiosz Egyháztörténetében hivatkozott forrásból, azaz Arisztóntól meríti.¹⁶

¹⁴Eusebius: *Werke*, Bd. III, ed. E. Schwartz und Th. Mommsen. Leipzig: Hinrichs, 1913, 309.

¹⁵Khorénéi Mózes: *Hist. Arm. Magn.* II. 60. Chorenai Mózes: *Nagy-Örményország története*, Szongott Kristóf fordítása. Szamosújvár: Auróra, 1892. (Reprint: Budapest Főváros, XI. kerületi Örmény Kisebbségi Önkormányzat, 2004, 151.) Az örmény szöveget lásd: Moses of Chorene: *Moses Khorensi's: History of the Armenians. Armenian edition*, ed. R. W. Thomson. New York: Caravan Books, 1981.

¹⁶Idézi: Tolley 2009, 183.

Mindamellett az 5. századi örmény történetíró és grammatikus, Khorénéi Mózes miniatűr történeti elbeszélése tartalmaz olyan fontos nüanszokat, amelyeket nem lehet szó nélkül hagyni. Ha Euszebioszt tekintjük az elsődleges forrásnak, akkor szembeötlő, hogy a türoszi püspök nem tesz említést Hadrianus leprájáról, s kiváltképp arról nem, hogy e betegség a Bar Kochba-felkelés előtt vagy után sújtotta az uralkodót. Epiphanosztól úgy tudjuk, a császár már a palesztinai hadjárat előtt leprában szenvedett,¹⁷ s ily módon e szörnyű betegséget nem lehet(ett) Isten büntetéseként felfogni. Ugyancsak az örmény krónikairó egyedi információja, miszerint „az asszírok (szíriaiak), a mezopotámiaiak és a perzsák” megtagadták volna az adófizetést Rómának; erről sem Euszebiosz, sem Epiphanosz, sem pedig – a szóbanforgó évekre nézve – a *Chronicon Paschale* nem tudósít.

Ugyancsak fontos észrevétel, hogy az örmény szöveg alapján nem egyértelmű, vajon Arisztón valóban II. Ártászész titkára lett volna; elvileg fennáll a lehetősége annak, hogy netán Márk jeruzsálemi püspök, mi több, Hadrianus mellett teljesített volna ilyesfajta szolgálatot.¹⁸ Mindezekon túl, az örmény nyelvű hagyományban még Arisztón neve is kérdéses, hiszen az iménti mellett felbukkan az *Arisztión* névalak is. (Miként persze egybeült is az antik források körében).

1891-ben Ecsmiadzin (másnéven Vagarsapat, az örmény „katholikosz” székhelye) teológiai könyvtárában F. C. CONYBEARE brit tudós megvizsgált egy 10. századi kéziratos tartalmú kódexet (amelynek külső díszítése jóval korábbi: 5–6. századi eredetű), s meglepő – azóta jórészt feledésbe merült – felfedezést tett. Az *evangeliumot* tartalmazó kódexben a főszövegtől elkülönülve szerepel a *Márk-evangélium* utolsó 12 verse (Mk 16:9–20), s vörös tintával írva, egy sorral feljebb pedig az *Arisztón Ericu* = „Arisztón presbiter” megjegyzés olvasható. CONYBEARE – akit a *Márk evangélium* kutatói az 1893-ban megjelent *Ariston, the Author of the Last Twelve Verse of Mark* című (és az azt követő) cikkei¹⁹ alapján jól ismernek, arra a következtetésre jutott, hogy a titokzatos „Arisztón presbiter” talán azonos lehet Pellai Arisztónnal. Hozzá kell tenni, hogy az összehasonlítás – figyelembe véve a görög és szír szövegek örmény fordítási sajátosságait²⁰ – jóval kézenfekvőbb volna Euszebiosz *Egyháztörténetének* III. könyvében többször is megemlített Arisztónnal, akit Papiasz – az ugyancsak titokzatos Jóannész preszbüteroszal egyetemben – szintén világosan presbiternek mond és saját legfontosabb forrásainak egyikeként nevez meg.²¹ Euszebiosz Papiasz-idézetében Arisztón az „íratlan hagyomány” kútfejeként jelenik meg, míg a csekély számú forrás Arisztónt egyértelműen konkrét, írott művek szerzőjeként jelölik meg.

CONYBEARE hipotézisét a kortársak közül jónéhányan kritizálták, többek között a két nagytekintélyű német teológus, THEODOR VON ZAHN és veje, ADOLF VON HARNACK, mondván: nem lehet mindent a 10. századi névtelen örmény írnok esetleges tollhibájára kenni, különös tekintettel arra, hogy az *Arisztón Ericu* bejegyzés sehol másutt nem található sem a korábbi, sem pedig a

¹⁷ Lásd *ibid.*

¹⁸ Némiképpen fantasztikusnak tűnő gondolatmenetében B. W. Bacon arra a következtetésre jut, hogy az örmény történetíró szövegében felbukkanó, valószínűleg félreértésre alapozott állítás abból fakadhat, hogy Arisztón Jeruzsálemben esetleg Márk püspök titkára lett volna. Bacon: *The Fourth Gospel in Research and Debat*. Moffat: Yard and Co., 1910, 114–115.

¹⁹ F. C. Conybeare: *Aristion, the Author of the Last Twelve Verse of Mark*. *The Expositor* 8 (1893) 241–254; *The Authorship of the Last Verses of Mark*. *The Expositor* 10 (1894) 219–232. – Tolley 2009, 201.

²⁰ Tolley 2009, 204.

²¹ Eus. *HE* III. 39.5.

későbbi örmény irodalomban. Avagy hivatkozhatunk ALFRED RESCH véleményére is, miszerint a kurta örmény megjegyzés görög megfelelője, az *Arisztónosz preszbüteru* aligha feltételezheti valamiféle terjedelmesebb tradíció felvezetését, inkább konkrét szerzőségről, vagy másolói tevékenységről lehet szó.²² Úgy tűnik, a filológusi gyanú csak a múlt időben visszafelé haladva erősödik, időben előre aligha; Pellai Arisztón mégsem lehet a Márk-evangélium „hosszabb befejezésének” a szerzője, s ily módon az evangéliumi kánon kompilátora.

3.

Iudaea Magna. Az Arisztón-hagyomány szabálytalan mintázatai eredendően a 2. század első felének Palesztinájához kötődnek, sokkalta inkább, mint például Jusztinosz *Trüphón-dialógusa*, annak ellenére, hogy a szerző félig szamaritánus származásának mondja magát. Jóllehet az iménti állítás életrajzi „tényeket” is figyelembe vesz (bár sem a pellaai származás, sem pedig Arisztón zsidó-keresztény volta nem tekinthető bizonyított ténynek), a perdöntő mozzanat mégis inkább a „szóbeli tanhoz” való kötődés lehet; talán éppen úgy, ahogyan azt Papiasznak, a klasszikus *hisztór*-nak Euszebiosz-nál megörökített eljárás módjával kapcsolatban olvashattuk. Szellemi értelemben persze ennek a világnak határai nem korlátozódnak az *Erecre*; olyan sajátos szellemi-kulturális oikumenével van dolgunk, amelynek a bevett *Magna Graecia* kifejezés mintájára joggal adhatnánk a *Iudaea Magna* elnevezést, hangsúlyozva, hogy ez a képződmény nem azonos az ókori diaszpóra (*galut*) világával. Bizonyos értelemben még a 4. század végéről származó két Jeromos-töredék is ide tartozik.

V. Az első ezek közül a 384-ben elkezdett *Galata-levél kommentár* egyik rövid szövegrészlete; az eddigiekkel ellentétben nem historiográfiai jellegű, hanem szigorúan exegetikai kérdéseket tárgyal. Jeromos hihetetlenül invenciózus (és szokás szerint erősen Órigenész-függő) munkáját HARNACK – akinek hatalmas árnyéka máig rávetül a patrisztika tudományára – „a rendelkezésre álló legérdekesebb latin szövegmagyarázatnak” nevezi. A töredék nem csupán Arisztón meg nem nevezett írására utal, hanem – az úgynevezett zsidó-keresztény evangélium töredékek egyik fő hagyományozójaként – az ebionita irányzat vélt-valós törvény értelmezésére is.

„Továbbá (az) Ádám (szó) földnek és humusznak neveztetik a héber nyelvben. Mindazonáltal abban a szövegszakaszban, ahol Aquila és Theodotion hasonlóképpen fordít, mondván: »Akit felakasztanak, azt Isten átka sújtja« (*quia maledictio Dei est suspensus*), a héberben ez áll: כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי (*chi khalat eloim talui*). Ezek a szavak a főeretnek, félig keresztény és félig zsidó Ebionnál a következőképpen kerülnek lefordításra: ὅτι ὕβρις θεοῦ κρεμάμενος, vagyis: »Isten bűne az, amit felakasztanak.« Emlékszem, a *Jászón és Papiscus hitvitájában*, amelyet görög nyelven írtak, ez szerepel: λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος, vagyis »Isten átkozottja az, akit felakasztanak.« Ama héber viszont, aki engem valami módon részben az írásokra oktatót, azt mondja, ez áll ott: »hogy, ó gyalázat, Isten az, aki fel van akasztva« (*quia contumeliose Deus suspensus est*).²³

²² Alfred Resch álláspontját ismerteti: Tolley 2009, 204–207.

²³ Hieronymus: *Commentarius ad Galatas* II. 3. 13b–14. In: Hieronymus: *Commentarii in Epistolam Pauli Apostoli ad Galatas*, ed. G. Raspanti. Turnhout: Brepols, 2006, 90.

A fenti, több szempontból is talányos szövegszakasz nem csupán az Arisztón-hagyaték szempontjából érdemel figyelmet, annál is inkább, mert Arisztón neve a Jeromos idézetben elő sem fordul! Csakúgy, mint az eddig elősorolt fragmentumokban – egyelőre – a *Jászón és Papiszkosz-dialógus* szerzője, valamint Arisztón, a történetíró, diplomata és titkár külön életet él. Talán nem véletlenül, s Jeromos a pellaai egyházatyá esetleges szerzőségéről mit sem tudott, s ezért nem szerepeltette őt a *De viris illustribus*ban?²⁴ Még az sem feltétlenül biztos, hogy a dialógusról közvetlen ismeretekkel rendelkezett; mindenesetre HARNACK kétséget nem tűrő állítása, miszerint a szöveget „a kezében tartotta”²⁵ volna, semmiképpen sem magától értendő. De még ennél is különösebb mindaz, amit a dalmát egyházatyá nyilvánvalóan a Deut 21:23 egyik részletével kapcsolatban ír.

Körmönfont hivatkozással zsidó tanítómesterére, az említett vers-szakaszt héberül és többféle görög fordításban is idézi: *chi klalat eloim talui* – a latin ejtési szabályainak megfelelően *ki klalat eloim taluj* – csaknem teljesen pontos,²⁶ szó szerint azt jelenti: „Isten átkozottja az akasztott”. Jeromos mindeközben megemlíti, hogy ezt a részt Aquila és Theodotion azonos módon fordítja, s ezután hivatkozik a görög nyelven írott *Jászón és Papiszkosz dialógusára*, s az általa ott olvasott fordítási variációra – λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμιάμενος –, amely betűhíven megfelel a héber szövegnek, ám lényegesen elüt a Szeptuagintában található fordítói megoldástól: „átkozott Istentől minden fára akasztott” (κεκαταραμένους ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμιάμενος ἐπὶ ξύλου). Az analógia a datálási kérdést illetően is támpont lehet, hiszen Aquila fordítása nagyjából 135 körül készülhetett. Persze, mindennek csak akkor van jelentősége, ha feltételezzük, hogy Arisztón tényleg tudott héberül, s legalábbis az egyik anyanyelve az arám volt.

Érdekes és fontos adalék, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* netán az epheszoszi származású ebionita, Theodotion fordítását (recenzióját) használta, de még különösebb a zsidó-keresztény Ebionnak tulajdonított szakasz. Szinte bizonyos, hogy *Ebion* („Szegény”) nevezetű főeretnek sohasem létezett, személye az egyházatyák – különösképpen Jeromos nagy barátjának és fegyvertársának, Epiphanosznak – az agyszüleménye. A zsidó-keresztény evangéliumok közé sorolt *Ebioniták szerinti evangélium* töredékeinek kizárólagos hagyományozója szintén Epiphanosz,²⁷ de mindaz, amit a haeresiológiai irodalomból, illetve az említett fragmentumokból tudunk, nem elégséges ahhoz, hogy megmagyarázzuk: mit jelenthet az Ebionnak tulajdonított fordítás, vagyis hogy a *hübrisz theu* akasztatott fel a keresztfára? Az iménti genitivuszos szókapcsolat többféleképpen is fordítható; lehet „Isten bűne” csakúgy, mint „Isten elleni bűn”, avagy „Istentől eredő bűn”, stb., ám a leglogikusabb mégis az első variáció. Ebben az esetben viszont a konkrét blaszfémiától a különféle gnosztikus elgondolásokig jónéhány „megoldási lehetőség” kerülhet szóba. Ám Epiphanosztól úgy tudjuk, az ebioniták nem feltétlenül gnosztikus, hanem valóban zsidó-keresztény irányzatnak minősíthetők, olyan *haireszisz*nek, amely tagadta a Názáreti Jézus Istentől született voltát. De ez sem magyarázat. A legkézenfekvőbb értelmezés egyfajta patripaszionista nézet lehetne, de ilyen álláspontot az ebioniták kapcsolatban a hagyomány nem ismer.²⁸

²⁴ Harnack 1883, 116.

²⁵ Harnack 1883, 129.

²⁶ A Deut 21:23 ezen részlete: כִּי־קִלַּלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי (*ki-qil(e)lat elohim táluj*).

²⁷ Lásd: Az ebioniták szerinti evangélium. In: Hubai Péter (szerk.): *Jézus rejtett szavai*. Budapest, 1990, 99–102.

²⁸ A klasszikus patripaszionista álláspont értelmében ugyanis maga az Atya szenvedett (volna) a kereszten.

VI. A fenti fragmentumban Jeromos akarva-akaratlanul összekapcsolja *Jászón és Papiszkosz dialógusa* című irat sorsát az ebionita hagyománnyal, jóllehet az előbbinek ahhoz valószínűleg semmi köze. A másik, a *Hebraicarum Quaestionum in Genesim* című traktátusban olvasható töredék szintén a Szentírás értelmezésével kapcsolatos.

„Genesis 1:1. *Kezdetben teremtett Isten eget és földet.* A többség úgy véli, ahogyan az a *Jászón és Papiszkosz disputájában* áll, s ahogyan azt Tertullianus, a *Praxeas ellen* írt könyvében határozottan állítja, nem kevésbé ahogyan Hilarius fejt ki egy bizonyos zsoltár magyarázatában, hogy a héberben ez áll: »A Fiúban teremtett Isten eget és földet«; a dolog lényegéből következik, hogy ez félreértés! Ugyanis a Szeptuaginta, Szümmakhosz és Theodotion is »in principio«-ként fordítja. És a héberben »berésit«-et írnak, amit Aquila úgy értelmez, hogy »in capitulo« (fejben, fejezetben), és nem »babén«, ahogy mondják, a »fiúban« (*in filio*). Ennélfogva inkább az érzéki benyomást, mintsem a szó szerinti jelentést alkalmazva a Krisztusra...»²⁹

Jeromos idézett traktátusa 389–390 körül íródott, nagyjából egy évvel a *Galata-levél kommentár* befejezte után. A citátumban azt olvassuk, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa*, Tertullianus, valamint Hilarius egyaránt azt állítják, miszerint a *Genesis* 1. versében a „Fiúban” (héberül *babén*, latinul *in filio* variáns) szerepel a „kezdetben” (héberül *berésit*, latinul *in principio*) helyén. Ezzel szemben hivatkozik Aquila fundamentalista fordítására, amely a *berésit* szó szerinti értelmét veszi alapul, a héber *rés* ugyanis eredendően „fejet” jelent. Jeromos szerint ez a megoldás közismert, bizonyos fokig elfogadható, míg a „Fiúban” – amely nagy valószínűséggel a Péld 8:22–31, bevett keresztény értelmezésére épül,³⁰ hamis. Még akkor is az, ha olyan tekintélyes szerzők, illetve művek álláspontját tükrözi, mint amilyen az *Adversus Praxean*, avagy Hilarius (300–368) *Kommentárja a Második zsoltárhoz*.³¹

A tévesnek ítélt interpretáció elvetésénél sokkal izgalmasabb kérdés, hogy a görögül íródott *Jászón és Papiszkosz disputájában* a „Fiúban” (feltehetőleg *en tó hüüó*) milyen kontextusba illesztve fordult-fordulhatott elő; illetve hogy a fenti, Jeromos által elvetett fordítói variáns – formailag valamiféle „keresztény midrás” – egyáltalán honnan származhat? Az általam ismert legrészletesebb és legalaposabb Arisztón-monográfia szerzője, HARRY W. TOLLEY ezzel kapcsolatban LOUIS GINZBERG 1898-as cikkét idézi, (a) *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur* címűt.³² A Jeromos által idézett fordítási variációra kitérve GINZBERG a Jeruzsálemi Targumban felbukkanó ברהכה באהבה (*behokhmá bárá*; bölcsességben teremtette) alakra hívja fel a figyelmet – újfent csak a Példabeszédek 8. fejezetére gondolva, ahol is a *hokhma* valamiféle primordiális létezőként jelenik meg –, és a sajátos latin nyelvű „targumot,” a „Fiúban” fordítást részint nyelvi félreértésnek, részint pedig a bevett ókeresztény *Szophia – Logosz – Hüüosz* spekulációk

²⁹ Hieronymus: *Quaestiones Hebraicae in libros Geneseos*. In: Sancti Eusebii Hieronymii *Hebraicarum Quaestionum in Genesim*. Migne, *Patrologia Latina* XXIII. (Turnholt: Brepols, 1865), col. 985–987.

³⁰ A Péld 8:22–31 hagyományos ókeresztény értelmezése a héber szövegben megszólaló Hokhmát (Szophia) a Logosszal, vagyis a preexisztens Krisztussal azonosítja, mondván, hogy csak Ő lehetett az Úr „kedvence” és „gyönyörúsége” (8:30), aki már jelen volt a Mindenség megteremtésekor.

³¹ Tolley 2009, 103.

³² Ginzberg, Louis: *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur*. *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6 (1898) 537–550.

következményének tartja.³³ Az előbbire nézve olyan koncepcióval találkozhatunk, ami nem kis mértékben a meglódult fantázia szüleményének tekinthető; GINZBERG ugyanis arról beszél, hogy az 1–2. századi Palesztinában, de a birodalom keleti felében lévő, vagy római zsinagógákban *meturgemanok* „tolmácsolták” a héberül nem tudóknak a szentírási szövegszakaszokat, illetve az arámul sem tudóknak esetleg valamilyen más közös nyelven. Előfordulhatott – véli a szerző –, hogy az ilyen szituációkban a jelenlévő pogány „istenfélők”, illetőleg keresztények egyszerűen félreértették a *meturgeman* élő szóban elhangzó fordítását?³⁴ Ilyenformán keveredhetett össze például a héber *bará* ige az arámi *bar* (fiú) főnévvel...

Kétségtelen, hogy az érvelés másik része, a Példabeszédek 8. fejezetére alapozva jóval hihe-
tőbbnek tűnik, hiszen az említett szöveghelyen a Bölcsesség a korai keresztény irodalomban rendszeresen krisztusi *tüposz*ként szerepel. Sőt, a GINZBERGTŐL idézett teória ugyan nagyon erőteljesen a jeromoszi szöveghelyhez, s a *Jászón és Papiszkosz dialógus* indirekt említéséhez tapad, ám a „keresztény midrás” műfaja ennél jóval tágabb körben is érvényesíthető az ókeresztény teológia és a rabbinikus irodalom viszonyában. Elegendő talán DANIEL BOYARIN ezirányú munkásságára, s mindenek előtt *The Intertextual Birth of the Logos: The Prologue to John as a Jewish Midras* című tanulmányra gondolni.³⁵ Teljesen önkényesen ugyan, de említhetem ALAN SEGAL nagyfontosságú művét is, a *Two Powers in Heaven*-t.³⁶ E teóriák logikai szakítópróbája magában a (heterodox) zsidó hagyományban rejlik: a még éppen nem perszónifikálódó isteni attributuumok – például a *memra* (*logosz*), vagy a *hokhma* (*szophia*) – végsőkéig kielezett kérdésében.

4.

A *dialógus*. LAWRENCE LAHEY tipológiája³⁷ alapján az ókori *contra Iudaeos* írások a következő három csoportba sorolhatóak: (1) a *testimonium* gyűjtemények (elsősorban az úgynevezett „messiási próféciaakra” történő hivatkozások), (2) traktátusok, (3) dialógusok. A harmadik csoport legismertebb műve, Jusztinosz *Trüphón-dialógusa* alapján nagyjából fogalmat alkothatunk arról, hogy a „párbeszéd” körülbelül mit is jelent ebben a kontextusban. Trüphón vértelen, sematikus figura, joggal feltételezhető, hogy ilyesfajta rabbi a 2. század elején, valahol Epheszosz környékén aligha létezhetett.³⁸ Ha netán igaza lenne OSKAR SKARSAUNÁNAK, aki azt feltételezi, hogy Arisztón elvesztett disputáját Jusztinosz beépítette a saját szövegébe,³⁹ akkor Arisztón művében is csak egyfajta propagandaszöveget sejtethünk. Mindenesetre a misszió Jusztinosznál sikertelen marad, Trüphón nem tér meg. Ezzel szemben Papiszkosz sikerrel jár, s e tény nem csak a „megátalkodott zsidó” típusát érvényteleníti, hanem nyilvánvalóan másféle érveket is feltételez Arisztón művében.

³³ Ginzberg, Louis: Aristo of Pella. In *The Jewish Encyclopedia*, vol. 2. New York: Funk and Wagnalls, 1916, 95.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Boyarin, Daniel: *The Intertextual Birth of the Logos: The Prologue to John as a Jewish Midras*. In: *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 89–111.

³⁶ Segal, Alan F.: *Two Powers of Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden–Boston: Brill, 1977.

³⁷ Lahey 2007.

³⁸ Lásd Rugási Gyula: A rabbi és a filozófia. In *Eszkhatológia és történet-teológia*. Pécs: Jelenkor, 2004, 95–127.

³⁹ O. Skarsauna: *Jewish Christian Sources Used by Justin Martyr and Some Other Greek and Latin Fathers*. In: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (eds.): *Jewish Believers in Jesus*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007, 379–418.

VII. Ha csak egy villanásnyi időre is, de ebbe a másféle érv-világba enged betekintést az a fragmentum, amely a Cyprianus, 3. századi észak-afrikai egyházatyja műveit tartalmazó *Codex Regimensis*ben maradt fenn, de nyilvánvalóan jóval későbbi, valószínűleg 5. századi eredetű.

„Ama nemes, emlékezetre méltó és dicső hitvita, amely Jászón, a zsidó-keresztény és Papiszkosz, az alexandriai zsidó között zajlott le; a zsidó csökönyös szíve meglágyult a Héber kedves korholásának hatására, és Jászón tanítása a Szentlélek közreműködésével győzedelmesnek bizonyult Papiszkosz szívében. Papiszkosz pedig ily módon az Úr kegyelme által az Úr félelmére és az igazság tudására térítettén, hitt Jézus Krisztusban, Isten Fiában, és esdekelve kérte Jászont, hogy megkaphassa a pecsétet (*signaculum*). Mindezt az ő vitájukról készült írásos beszámoló hitelesíti; összeütköztek egymással, Papiszkosz szembesülve az igazsággal, Jászón pedig állítva és igazolva Krisztus megbízatását (küldetését) és teljességét. A beszámoló görög nyelven íródott...”⁴⁰

A Cyprianus neve alatt fennmaradt levél szerzője Celsus, bevett formában Celsus Africanus, címzettje pedig egy bizonyos Vigilus nevű püspök, akit HARNACK – miután a levelet az 5. század végére datálja – egy ismert névvel, thapsusi Vigilusszal azonosít.⁴¹ Az idézett szövegrészlet azt a mozzanatot örökíti meg, amikor a „Szentlélek közreműködésével” (*de spiritus sancti infusione*) Jászón meggyőzi Papiszkoszt, s az utóbbi megtér, sőt ő maga könyörög azért, hogy minél előbb megkaphassa a keresztység pecsétjét.

A kereszténység kezdeti időszakának jól megfigyelhető szokása a megtérést követő azonnali kereszttség; számos példát látunk erre az *Apostolok cselekedeteiben*.⁴² Valószínű, hogy Papiszkosz is e szokásnak megfelelően sürgette a saját bementkezését. Ugyancsak az Újszövetség szövegekörnyezetébe vezet az a fajta nyelvhasználat is, amely az egész szűkös Arisztón-hagyatékban egyedül információt hordoz: Celsus szerint Jászón zsidó-keresztény (egészen pontosan „héber-keresztény”, *Hebraeus Christianus*, míg Papiszkosz alexandriai zsidó (*Iudaeus Alexandrinus*). Héber áll tehát szemben Zsidóval, s ez a distinkció nem pontosan ugyanaz, mint amit az *Apostolok cselekedeteinek* 6. fejezetében olvasunk: „Azokban a napokban pedig, minthogy megnövekedett a tanítványok száma, morgolódás támadt a hellénizálók és a héberek között, hogy a napi szolgálatban háttérbe szorítják a közülük való özvegyasszonyokat” (ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, Apc 6:1). Valószínű, bár egyáltalán nem bizonyos, hogy az idézett példa esetében a „hellénizáló” görögül beszélőket, míg a „hébernek” arámi anyanyelvűeket jelentenek; talán az utóbbi esetben a *Zsidó-levél* címzettjei⁴³ – kínálhatnak közelebbi analógiát. Nem beszélve János evangéliumának Ἰουδαῖος megjelöléséről, amely éppen úgy jelenthet „judeait”, mint „zsidót”.⁴⁴ Celsus Africanus

⁴⁰Celsus Africanus: Ad Vigilium Episcopum de Iudaica Incredulitate. In: S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, ed. G. Hartel. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum III. 3.) Vienna: Gerold, 1871, 128.

⁴¹Harnack 1883, 121.

⁴²Elég talán az etióp kincstárnok (Apc 8:36–39), vagy a filippi börtönőr (Apc 16:33) példájára utalni.

⁴³Lásd a *Zsidókhöz írt levél* görög címfeliratát: Πρὸς Ἑβραίους. E megszólítás aligha csupán a „zsidókat” jelöli, sokkal inkább a „zsidó-keresztényeket”.

⁴⁴Ennek lehetséges olvasatai az Újszövetségben: Reinhartz 2009; a görög Ἰουδαῖος, latin *Iudaeus* értelmezési horizontjairól az antik irodalomban és epigráfiában lásd Lowe 1976; Williams 1997; Mason 2007; Schwartz 2007, 2014.

ugyan először jelöli meg pontosan a dialógusa két résztvevőjének hovatarozását az Arisztón-hagyományban, de ez a klasszifikáció korántsem egyértelmű. Megítélésem szerint a „Héber” a *Zsidókhoz írt levél* célközönségébe tartozót jelöli, viszont a Zsidó, vagyis az alexandriai zsidó azt a hellénizált diaszpórához tartozót, aki halákhikusan nyilván kevésbé, de doktrinálisan mindenképpen megmaradt a rabbinikus hagyomány keretei között. Legalábbis addig, amíg meg nem tért.

Minden jel arra vall, hogy az Arisztón dialógus kontextusának kijelölése, ezzel együtt a rendkívül telített fogalom, a zsidó-kereszténység ebben a szöveggörnyezetben való használata szinte megoldhatatlan nehézséget jelent. Továbbá, csupán valószínűsíthető HARNACK magabiztos konklúziója, miszerint a *Jászón és Papiszkosz dialógusának szerzője* zsidó lett volna.⁴⁵ Lényegében véve ugyanez a bizonytalanság kísért, ha a dialógus szereplőinek nevéből próbálunk következtetéseket levonni. A Papiszkosz névalak rendkívül ritka, kizárólag a későbbi *Papiscus és Philo* című, ugyancsak a zsidó-keresztény disputában bukkan elő.⁴⁶ A Jászón név viszont annál gyakoribb, (lásd Apcs 17:1–9; Róm 16:21; de említhetném a *Makkabeusok könyveiben* Jászón főpapot, Eleázár fiát (1Makk 8:17), vagy a Kürénéi Jászónt (2Makk 2:23), s érdekes módon általában azok választották, akiknek az eredeti héber neve Jészua, Jehósua, Jehósa volt.⁴⁷ Fogalmuk sincs róla azonban, hogy Papiszkosznak – mielőtt „megkapta a keresztység pecsétjét” (a dialógus eredeti görög nyelvén bizonyára ἐκομίσατο σφραγίδα τοῦ βαπτίσμου) – mi lehetett a héber neve. Ez ugyanis sok minderről árulkodna; ám a találgatásokat nem érdemes folytatni...

VIII. Ugyancsak a kései hagyomány része, és ugyancsak Pellai Arisztón szerzőségét tanúsító dokumentum az a töredék, amely Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész *Misztikus teológiájához* írott *Megjegyzésekben* olvasható, s amelyet a hagyomány hosszú ideig Maximus Confessornak tulajdonított, de amelyről HANS URS VON BALTHASAR klasszikus tanulmánya⁴⁸ óta tudjuk, hogy Jóhannész Szküthopolitész, a VI. századi szerzetes és püspök életművébe sorolandó. A fragmentum, csakúgy, mint a Jeromosnál fennmaradt szövegszakaszok, szentírás értelmezési kérdéseket tárgyal:

„Meg kell azonban érteni, hogy az Exodusban, ahol az van megírva, hogy bement Mózes a »sötét felhőbe« (γνόφον), ahol Isten volt a héber szövegben »aráfel« (ערפל) áll, a Szeptuaginta, Aquila és Theodotion az »aráfel«-t »gnophon«-ként adja vissza. Ugyanakkor Szümmakhosz az »aráfel«-t ködfelhőként fordítja. A zsidók pedig az »aráfel«-t *firmamentum*nak is nevezik, ahová Mózes belépett; ugyanis hét *firmamentum*ot említenek, amelyeket egeknek is neveznek; ezeknek külön nevet is adnak, ám róluk most nem szükséges megemlékezni. Én pedig olvastam e hét égről Pellai Arisztón írásában is, a *Papiszkosz és Jászón dialógusában* (διαλέξει), amelyről Clemens Alexandrinus a *Hüpotüposzeisz* VIII. könyvében azt állítja, hogy Szent Lukács írta le (τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησὶν ἀναγράψαι).⁴⁹

⁴⁵ A. von Harnack: Die Zeit des Dialogs des Aristo von Pella. In: *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Leipzig: Hinrichs, 1904, Bd. II, 268.

⁴⁶ Α Παπίσκοσ név talán az egyiptomban gyakori Pappos változata, lásd T. Ilan: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity Part III: The Western Diaspora 333 BCE–650 CE* (TSAJ 126.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 352.

⁴⁷ Tolley 2009, 197.

⁴⁸ Von Balthasar 1940.

⁴⁹ Jóhannész Szküthopolitész (Maximus Confessor): *Scholia in libros De Mystica Theologia* (Patrologia Graeca, ed. Migne, col. 421.) Paris, 1857.

Az *aráfel* (talán leginkább „éjszakai felhőként” lehetne elképzelni) – *gnophon* fordítói párhuzammal, valamint a másik két megjegyzésnél – tudniillik, hogy az itt feltüntetett zsidó hagyomány hét szilárd mennyboltot különböztet meg, s hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógus* szerzője, avagy lejegyzője Lukács evangélista lett volna – is érdekfeszítőbb a fragmentum szerzőségének kérdése, illetve a potenciális szerzőknek Pellai Arisztón szülőházájához való kötődése.

Amint említettem, a Pszeudo-Dionüsziosz Areiopagitész *Misztikus teológiájához* írott *Megjegyzéseket* hosszú ideig Maximus Confessornak tulajdonították, csupán a pszeudo-dionüszioszi corpus szír fordításaiban maradt fenn Jóannész Szküthopolitész neve. Ám Jóannész kommentárjai a későbbi görög nyelvű szöveghagyományban olyan szkholionokkal is keveredtek, amelyeket Maximosz írt; e hagyományrétegek különválasztása, illetve a különválasztásra tett első kísérlet HANS URS VON BALTHASAR munkája.⁵⁰ Az újabb idők kutatása arra is fényt derített, hogy a 10. századi kegyes bizánci életrajzzal szemben Maximus esetleg nem konstantinápolyi születésű arisztokrata, hanem palesztinai származású (a Genezáreti-tótól északra fekvő Heszfínben napvilágot látott) törvénytelen utód volt. Mindez szempontunkból azért fontos, mert mind a két helyiség közel esik az ókori Pellához, Szküthopolisz (Béth Seán) alig 9 kilométerre. Egyazon szellemi auráról kell tehát beszélnünk, még ha évszázadok távolából is.

Ám, ha a görög nyelvű *szkholionok* egymáshoz való viszonyát pontosítjuk is – e munkában az elmúlt évtizedek során BEATE REGINA SUCHLA szerzett döntő érdemeket azzal, hogy négy görög szövegverziót vetett egybe Phókasz bar Szergiosz 708-ban készült szír nyelvű fordításával, s így pontosan meg tudta határozni, hogy a hagyomány melyik része minősül Jóannész művének⁵¹ –, még mindig fogalmunk sincs róla, milyen forrásból vette a Bét Seán-i püspök, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* egy hajdani honfitárs, Pellai Arisztón műve? A kérdés nyilvánvalóan megválaszolhatatlan marad önmagában, ha nem próbálunk meg támaszkodni azokra az antijudaista dialógusokra, amelyek Arisztón korától Jóannész életidejéig, az 5. század végétől a 6. század második harmadáig⁵² születtek. Lehetséges, hogy az egész e tárgyú műfaji hagyomány rejthet önmagában ilyenirányú támpontokat. De fennmaradt szöveghagyomány fenti szempont alapján történő vizsgálatát – HEINZ SCHRECKENBERG monográfiáját nem számítva⁵³ – tudtommal senki sem végezte el, másrészt pedig be kell látni, későbbi művekből visszakövetkeztetni az „ősforrásra” – ez nem túl hálás filológusi feladat. Aprócska észrevétel csupán: Jóannész Szküthopolitész a dialógus szereplőinek „megszokott” sorrendjét megfordítja, Papiszkosz neve előbb szerepel, mint Jászóné. Éppen úgy, mint Kelszosznál. Ezen túl, a disputa műfaját *dialexisz*ként adja meg, szemben Órigenésznél a kelszoszi *antilogiá*val.

Nem pusztán elfekvő keresztény midrásnak, hanem a misztikus zsidó hagyomány szerves részének minősül az, a töredékben olvasható példa, miszerint Mózes nem csupán a Szinajt beborító

⁵⁰ Von Balthasar 1940.

⁵¹ Suchla, Beate Regina: Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse* 3 (1980) 31–66; ead.: Die Überlieferung von Prolog und Scholien de Joannes von Skythopolis zum Griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Studia Patristica* 18 (1989) 79–83.

⁵² A dialógusok áttekintése: Lahey 2007.

⁵³ Schreckenberg 1982.

sötét felhőbe, az aráfelbe lép be, hanem egyúttal egy másik firmamentumba, égboltba is. Jóannész világosan közli, hogy a zsidók ezeknek a firmamentumoknak nevet is adnak, (ám ő nem tartja szükségesnek, hogy a nevekről megemlékezzék), s hogy minderről Pellai Arisztón dialógusában is olvasott. A hét égbolt tana a korai misztikával érintkező zsidó apokaliptikus irodalomban éppúgy jelen van, mint ahogyan az Újszövetségben is;⁵⁴ a *Hénokh-corpus* meg is nevezi őket.⁵⁵ Ugyanakkor a fenti hivatkozás az egyedüli szövegszakasz a korai keresztény korra vonatkozóan, amely említést tesz a hét égről.⁵⁶ Egyáltalán nem zárható ki, hogy Arisztón tudott a hét ég megkülönböztetéséről, s arról is, hogy a hetedik firmamentum Isten rejtett, misztikus lakóhelye, mint ahogyan az sem, hogy a pszeudo-dionüoszosi misztikus teológia szöveg-hagyományát kommentáló Jóannész érdeklődését éppen ez – a számára kézenfekvő – számunkra esetleges megjegyzés keltette fel

A töredék kétségtelenül legkülönlegesebb megjegyzése, Arisztón dialógusának lukácsi szerzőségére nézve mindenestre kísértetiesen hasonlít ahhoz, amit minderről Eusebiosznál olvashatunk; az Egyháztörténet VI. könyvében a következő szerepel: „*Azt mondja [ti. Kelemen], hogy a Zsidókhhoz írt levél szerzője Pál, a zsidókhhoz héber nyelven írta, Lukács azonban, miután gondosan lefordította, így adta ki a görögök számára, ezért található meg ugyanaz a külszín ennek a levélnek a fordításában és az Apostolok cselekedeteiben*”.⁵⁷ Minthogy Lukács illetén fordítói tevékenységéről Alexandriai Kelemen ugyancsak a *Hüpotüposzeisz*ben beszél, legalábbis Eusebiosz, a szorgalmas könyvtáros tanúsága szerint nem elképzelhetetlen, hogy az Arisztónra vonatkozó megjegyzés kiváltó oka is valahol itt keresendő. De mi szükség lehetett arra, hogy egy eredendően görög nyelven írott művet – ugyancsak görögül – maga az evangélista jegyezzen le?

Miután Clemens említett műve szintén elveszett, a kérdésre nagyon nehéz lenne egzakt választ adni. A Jóannész Szküthopolitész idézetben olvasható görög ige, az ἀναγράφειν egyáltalán nem utal fordításra, inkább valaminek a leírásáról, adott esetben magyarázatáról lehet szó; a μεταγράφουαι alak nagyjából hasonló jelentéssel bír, mint a μεθερμηνεύω ige. Ha pedig azt feltételezzük, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusának* a szerzője avagy fordítója, valóban Lukács evangélista, akkor ennek a műnek – Eusebiosz állítása alapján – valószínűleg az *Apostolok cselekedetei* „folytatásaként” kellett volna szerepelnie egy általunk nem ismert kánonban, amely Lukács nagyszabású „hellénizáló” tevékenységének eredménye lett volna. Eusebiosz ugyanis azt is megjegyzi, hogy az evangélista azért fordítja le Pál levelét, amelyet a zsidóknak írt, mert azok „rossz előítélettel viseltettek iránta és gyanúsították; teljesen érthető volt tehát, hogy rögtön az elején nem riasztotta vissza őket azzal, hogy kiírja a nevét”.⁵⁸ Ha feltételeesen el is fogadnánk ezeket a fantasztikus következtetéseket, még mindig nem tudnánk megmagyarázni, mit keres Lukács (fordítás) műve a jóval későbbi Arisztón szöveg-hagyományban?

Akár csak Jeromos két citátuma, Jóannész Szküthopolitész két megjegyzése is aprócska ablakokként fogható fel, s szemmel látható, hogy ezek az ablakok – ha csak villanásnyi időre is – egy-

⁵⁴ Elsősorban Pál apostol *anabaszisz*-jelenetére gondolok: 1Kor 12:1–5.

⁵⁵ Hénokh III. 17. In: *Hénokh könyvei*, Dobos Károly Dániel, Fröhlich Ida és Hollós Attila fordításában. Piliscsaba: PPKE BTK, 2009, 256–257.

⁵⁶ Tolley 2009, 120.

⁵⁷ Eus. HE VI. 14.2. In: Eusebiosz *Egyháztörténete*, 259. Baán István ford.

⁵⁸ Eus. HE VI. 14.3.

egy általunk alig ismert hatalmas és szerteágazó világra nyitnak kilátást. De ami egyetlen látványba öltöztethető, aligha alkalmas valamiféle összefüggő élmény, epikus történet kibontására.

5.

Szóbeli tan. Szemben a rabbinikus hagyománnyal, a kereszténység történetének legkorábbi korszakának, vagyis körülbelül a 2. század első harmadának végéig a szóbeli tradíció szerepe és jellege távolról sem tisztázott. Eusebiosz megfogalmazásával éppen „az apostolokat követő első nemzedék” jelenti azt az úrt, amelyet írott dokumentumokkal nem lehet lefedni. Ennek a rövid, bő fél évszázadnyi korszaknak a jellegére nézve kulcsfontosságú, amit Eusebiosz *Egyháztörténete* Hégészipposzról ír, vagyis hogy nevezett nem az írott tradícióra támaszkodik elsősorban, „*hanem mintegy az íratlan zsidó hagyományból emlékezik*” (καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει).⁵⁹ Jóllehet Pellai Arisztón, aki Hégészipposzhoz akár a kortársa is lehetett, szintén csak „emlékezik” a szóbeli hagyomány segítségével, ám az a fajta tanúságtétel, amelyet a fragmentumok alapján megkísérlünk rekonstruálni, némiképp eltérő attól, amit az apostoli atyák és az apologeták fennmaradt írásai közvetítenek. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük a legkésőbbi forrás, a *Chonicon Paschale* feljegyzését, amely Arisztón eddigi sokrétű tevékenységét az apologeta szerepével is kiegészíti.

IX. A 7. századi bizánci krónika a Kr. u. 134. év eseményei közt örökíti meg a következőket:

„Ebben az évben Pellai Arisztón, akit Pamphiliai Eusebiosz is megemlíti az *Egyháztörténetében*, apológiát állított össze (ἀπολογία συντάξιν), és benyújtotta Hadrianusnak, a császárnak.”⁶⁰

Ha ez igaz, akkor Jusztinosz *Apológiáinál* is korábbi védőbeszédre lehet szó, de ha nem igaz, a megjegyzés akkor is támpontul szolgálhat az Arisztón-kronológia meghatározását illetően. Úgy tűnik ugyanis, hogy az Arisztón-hagyaték döntő fontosságú mozzanata a Bar Kochba felkelés, valamint Jeruzsálemnek Hadrianus általi újraalapítása és újjáépítése.⁶¹ A másik fogódzó Kelszosz *akméja*, illetve az *Aléthész logosz* keletkezésének ideje lehet, nagyjából a 2. század hetvenes éveit, még pontosabban az étized közepe. Ennél később a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* nem íródhatott, hiszen akkor a középplatónikus filozófus aligha idézhette volna. Egyértelműnek tűnik, hogy Arisztón irodalmi munkássága inkább a 30-as 40-es évekhez kötődik, tehát a legkorábbi jól behatárolható hagyományréteghez, az apostoli atyák korához. Egyetlen logikai kitérő üthet rést az iménti okoskodás falán: a *Chronicon Paschale* nem közöl semmiféle információt a Bar Kochba felkelésről, csupán a zsidók 115–117-ben lezajlott lázadását említi.⁶² Elvileg megeshet, hogy az

⁵⁹ Eus. HE IV. 22.8.

⁶⁰ *Chronicon Paschale*, Ad olymp. 228 (Kr. u. 134). In: *Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae*, ed. B. G. Niebuhr, Bonn: E. Weber, 1832, Bd. I. 477.

⁶¹ A feliratos források alapján ma már egyértelmű, hogy Hadrianus 132-ben etruszk/római rítus szerint újraalapította és *Aelia Capitolina* néven *colonia* rangra emelte – ami a Bar Kochba-felkelés közvetlen kiváló oka lehetett. A lázadás leverése után Hadrianus nagyszabású építkezésekbe kezdett, ami évszázadokra meghatározta a város kinézetét, lásd az Avni–Stiebel 2017 kötet tanulmányait.

⁶² Jó darabig vitatták, hogy a Traianus alatti diaszpórafelkelés kiterjedt-e Iudaea/Palaestina területére, de a legújabb kutatások szerint ez kétségtelen tény, lásd Pucci ben Zeev 2005; Grill 2008.

imént említett apológia korábban készült, de ez a lehetőség legfeljebb a hipotézisek hipotézisének minősülhet.

A rekonstruálni kívánt mozaik – ha elemi alkotóelemeire nem is hull szét – egymással nehezen összeegyeztethető foltokat, felületeket tár elénk. Euszebiosztól a 7. századi bizánci krónikáig a történetíró és az apologéta portréjának körvonalai bontakoznak ki, míg Jeromosnál, Celsus Africanusnál, illetve Jóannész Szküthopolitésznál a zsidó és a zsidó-keresztény közti dialógus szerzőjé, valamint az exegétáé. Ehhez járul még Khorénéi Mózes megjegyzése, miszerint Arisztón II. Arszanész örmény uralkodó titkára lett volna. Egyáltalában nem magától értetődő tehát, hogy Arisztón a történetíró egyúttal a *Jászón és Papiszkosz dialógusának* a szerzője, és megfordítva. Ilymódon, ahogyan a bevezetőben is említettem: lehetséges, hogy a 2. században élt, valószínűleg zsidó-keresztény szerző többször is arcot és sorsot cserélt az eljövendő évszázadok folyamán. De előfordulhat az is, hogy a régészeti kutatóárokban fellelt csontváz nem azonos azzal a hagyomány megalkotta figurával, akinek eddig véltük. Netán az írott tradíciónak egyszerűen szüksége volt a szóbeli tan olyan szorgos kutatóira, mint Papiasz, Hégészipposz, vagy Pellai Arisztón. Legalábbis egy ideig. Majd a későbbiek során ez a szerep talán túlon túl kényelmetlenné vált, ami bizonyos fokig érthető is,⁶³ hiszen a lassan-lassan megszilárduló újszövetségi kánon kiveti magából a szóbeli tradíció, illetőleg tan egy ideig szabadon vándorló elemeit; az ilyen jellegű hagyomány törmelékeit az apokrifek világa nyeli el. Az apokrifek világa pedig borzasztóan heterogén és eklektikus; az a bizonyos szűrő, amelyet Pál nyelvhasználatában a *theopneuszosz* jelző⁶⁴ fejez ki, ugyanabba a státuszba sorol szellemileg a kanonikushoz nagyon közel álló iratokat éppen úgy, miként jámbor csacsкасágot, vagy éppen nyilvánvalóan gnósztikus műveket. Nem tudjuk – és nem is nagyon tudhatjuk – hogyan működött az a mindenkor ítéelő szempont, amely a fenti kérdésekben döntött, s amely még mindig az irenaeusi *paradoszisz* (hagyomány) fogalmához kötve ragadható meg a legkézzelfoghatóbb módon. Eszerint az apostoli tradíció szukcesszív leszármazási rendje – egyúttal megszakítatlan láncolata – kezeskedik a hagyomány authenticitásáról. Úgy tűnik, ebbe a hagyománymodellbe nem fér bele mindaz, amit Euszebiosz a már említett módon Hégészipposzról ír: vagyis, hogy a zsidó konvertita olyan dolgokról „emlékezik meg”, amelyek kifejezetten az íratlan zsidó tradícióból származnak.

Az Arisztón-fragmentumok gyökérzetéhez nem jutunk ugyan közelebb, de a törzséből minden bizonnyal szerteágazó lombkorona sarjad, s ez a lombkorona nem más, mint eljövendő évszázadok zsidó-keresztény dialógusainak egész sora. Csak gyanítani lehet, hogy ebből az *altercatio*-irodalomból egyik-másik irat megőrzött valamit *Jászón és Papiszkosz dialógusából*. Ez nyilván kockázatmentes kijelentés, hiszen a tematika, formai klisék a szóbanforgó disputákban visszatérő elemekre épülhettek. E kevésbé ismert irodalmi corpus legfontosabb darabjai a következők:

⁶³Noha ez a lehetséges magyarázat valóban érthető, de semmiképpen sem indokolt. Ezért nem tudunk többet az evangéliumok keletkezéséről, a kánon történetéről, a korai eszkatológiai felfogások, beleértve a millenarizmus „eltűnéséről”, vagy éppen a trinitológia kezdeti alakulásáról.

⁶⁴A θεόπνευστος (Istentől lehelt), vagyis inspirált jelzőt Pál az egész Szentírás ihletett jellegére vonatkozóan alkalmazza, lásd 2Tim 3:16. Ez a szöveghely az orthodox protestantizmus egyik kedvenc érve a *sola Scriptura* elv érvényesítésére, anélkül azonban, hogy világossá tenné: a páli kijelentés melyik szöveghagyományra érvényesíthető?

- 2070. számú *Oxyrhynchusi Papirusz*. Egy papirusztöredékről van szó, amelyik esetleg egy korai zsidó-keresztény dialógus részleteit tartalmazza.⁶⁵
- *Athanasius és Zacchaeus dialógusa*.⁶⁶ 385 körül, röviddel Athnasiosz püspöksége (328–373) után íródhatott, valószínűleg Alexandriában. Ismerve a püspök alexandriai regnálását, a dialógusban megörökített esemény a korabeli kozmopoliszban egyáltalában nem mehetett ritkaságszámba.
- *Zacchaeus a keresztény és Apollonius a filozófus konzultációja*. Három részből álló anonim latin nyelvű dialógus; kiadója, J. L. FEIERTAG szerint Galliában készülhetett, kolostori környezetben, az 5. század elején.⁶⁷
- Evagrius: *A zsidó Simon és a keresztény Theophilus disputája*. Ez az egyik legkorábbi latin nyelvű antijudaista dialógus, ahol Theophilus végül megkereszteli zsidó vitapartnerét. Evagriust a Tours-i Szent Márton kolostorban élő gall szerzetessel azonosítják.⁶⁸
- *Az Egyház és a Zsinagóga disputája*. Rövid latin nyelvű irat, ahol a szereplők inkább szimbolikus figurák; Észak-Afrikában keletkezhetett az 5. század közepe táján.⁶⁹
- Szerúgi Jakab: *Az Egyház és a Zsinagóga disputája*. Jakab 470–520 között működött az Edessza melletti Szerúgban; a fenti mű a szerző hét *contra Iudaeos* homiliájának hatodik darabja. Valószínűleg a 6. század eleje táján született.⁷⁰
- *Szilveszter-akták*. A szöveg I. Szilveszter pápának (314–335), Constantinus megkeresztelőjének a legendáját használja fel, talán a császár anyjának, Helénének zsidó környezete ellenében. Az irat feltehetőleg korábbi, antijudaista szövegen alapul.⁷¹
- *Timotheus a keresztény és Aquila a zsidó dialógusa*. Az irat kiadója, F. C. CONYBEARE szerint egy, a 6. század elején, Alexandriában keletkezett, görög nyelvű munkán alapul. Arisztón elvesztett dialógusának rekonstrukcióját illetően a szakirodalomban a leggyakrabban hivatkozott példa.⁷²

A sor még tovább bővíthető, főleg a Keletről származó példákkal; ilyen a *Gregentiusnak, Taffar érsekének és Herbannak, a zsidónak dialógusa*, a 6. századból,⁷³ avagy az *Anonim dialógus a zsidókkal*, a 6. század közepe táján Egyiptomban íródott mű, ahol – a címmel ellentétben – a

⁶⁵ Az alábbi dialógusok egybefüggő tárgyalása Lahey 2007, 581–631; P. Oxy. 2070, ed. *Oxyrychus Papyri XVII*. London: Egypt Exploration Society, 1927, 9–17.

⁶⁶ F. C. Conybeare: *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*. Oxford: Clarendon Press, 1898, 1–63.

⁶⁷ J. L. Feiertag: *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, vols. I–II. (Sources Chrétienne) Paris: Cerf, 1994.

⁶⁸ Lahey 2007, 596.

⁶⁹ Lahey 2007, 598.

⁷⁰ Jacques de Saroug: *Homélie contre les Juifs*. Édition critique, introduction, traduction et notes par M. Albert. (*Patrologia Orientalis*, ed. F. Graffin, tom. XXXVIII. fasc. 1. no. 174) Turnhout: Brepols, 1976, 160–181 (szír szöveg francia fordítással).

⁷¹ Lahey 2007, 599–600.

⁷² F. C. Conybeare: *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*. Oxford: Clarendon Press, 1898, 64–104.

⁷³ *Patrologia Graeca*, ed. Migne, LXXXVI. 621–784.

terjedelmes görög szöveg mindössze egyetlen árva keresztényt, illetve zsidót vonultat fel.⁷⁴ Ezek a disputák kezdettől fogva néhány műfaji, formai kliséket követnek, s a teológiai érvrendszerük is nagyon hasonló. Ennélfogva nem kizárt, hogy a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* inkább tekinthető egyfajta műfaji paradigmának, mint a rendkívül hosszadalmas és nehézkes *Triüphón-dialógus*. Mindamellett azon időszakokra nézve, ahol az ilyesfajta irodalmi fikciók száma megsokasodik, nagy valószínűséggel BERNHARD BLUMENKRANZnak, a középkori *contra Iudaeos* irodalom kiváló szakértőjének a megállapítása érvényesíthető: eszerint minden ilyen esetben jelentős szellemi zsidó aktivitással kell számolnunk.⁷⁵ Nos, éppen ez a „szellemi aktivitás” az, amiről meglehetősen keveset tudunk, hiszen a győztes pozíciójából fogant *contra Iudaeos* irodalom mindezt agyonhallgatja, vagy pedig a boszorkányüldözéssel felérő rémisztő irodalmi toposzok mögé rejti. Pedig az egyházatyák, különösen a birodalom keleti felében még a kései századokban is, nem csupán a zsidókat kárhoztatják, hanem a rejtélyes iudaizomai ige mögött megbúvó „zsidózó” keresztény tömegeket is; elég talán Aranyszájú Szent János Antiokhiájának beszédes példájára utalnunk.⁷⁶

Az Arisztón-hagyaték ellenállni látszik annak a klasszifikációnak is, amely a töredékeket valamelyik valóban eleven 2. századi zsidó-keresztény irányzat teológiai nézeteihez kapcsolná. Mint amilyen például az Epiphániosz örvén már említett ebioniták (Theodotionról már esett szó, a Kérügma-Petru, avagy a Pseudo-Clementinák corpus tarka szellemi együttese); de Arisztón ebionita besorolása úgyszólván kizártnak tűnik. Így meg kell maradnunk a legközelebbi szellemi rokonságnál: Hégészipposznál és Papiasznál, függetlenül attól, hogy a hierapoliszi egyházatya más hagyománykörből ered, mint – feltehetőleg – a másik kettő. De talán még ezzel az utóbbi kijelentéssel is óvatosan kell bánni, hiszen az Irenaeus alkotta, tágabb értelemben vett kisázsiai hagyomány éppen úgy „műalkotás”, mint Euszebiosz megjegyzése Hégészipposz zsidó származásáról.

Lényegében véve hasonló fikciónak minősülnek azok a kísérletek is, amelyek az Arisztón nevéhez kötődő *Jászón és Papiszkosz dialógusának* egyik szereplőjét, a zsidó-keresztény vitapartnert az *Apostolok cselekedetei* 17:5–9-ben, illetőleg a *Rómaiakhoz írt levél* 16:21-ben felbukkanó Jászónok valamelyikével kísérl meg azonosítani. Az előbbi Jászónról annyit tudunk, hogy Pál Thesszalonikában az ő házában száll meg, s ugyancsak ő az, aki a lincshangulat fűtötte tömeg és a „városi előljárók” (πολιτάρχες) számára kezességet (τὸ ἱκανὸν) szolgáltat az apostolra és kíséretére nézve. Az utóbbiról viszont csupán annyit olvashatunk, hogy Pál környezetéhez tartozik. Mindenesetre, ha helyt adunk annak a már ismertetett Clemens Alexandrinus megjegyzésnek, miszerint a *Jászón és Papiszkosz dialógusát* – arám, vagy héber eredetiből – Lukács fordította görögre, akkor az újszövetségi figura szerepeltetése nem minősülne anakronizmusnak. Számításba véve azt is, hogy a Biblia-filológia és a patrisztika elmúlt, majd kétévszázados történetében később néha a legképtelenebb feltételezések igazolódtak, az iménti állítás vélhetően tökéletesen abszurdnak tűnik.⁷⁷

⁷⁴J. H. Decker: *Anonymous Dialogus cum Iudaeis Saeculi ut Videtur Sexti* (Corpus Christianorum, Series Graeca XXX.) Turnhout: Brepols, 1994.

⁷⁵Blumenkranz 1964.

⁷⁶Lásd ezzel kapcsolatban Vattamány Gyula és Perczel István vitáját: Vattamány Gyula: A modern Aranyszájú. Perczel István Aranyszájú Szent János kötetéről – szabadon. *Holmi* 15:6 (2003) 823–830; Perczel István: Hol kezdődik a keresztény antiszemitizmus? Válasz Vattamány Gyula kritikájára. *Holmi* 15:7 (2003) 946–951.

⁷⁷Lásd az „Epilógus” című részt.

Miután az „egyszemélyes” portré felvázolására irányuló kísérletek eddig rendre kudarcot vallottak, minden jel arra utal, hogy az ős-dialógus szerzőjének, a történetírónak és exegetának, néán a szóbeli hagyomány szorgos kutatójának a múltját egyfajta negatív apokaliptika – korántsem jótékonyan – inkább elrejtí, mintsem felfedné előttünk. Olyasfajta világ töredékes részlete gyanánt, amely maga is a Bar Kochba háború romjai alatt rejtőzik.

6.

Negatív apokaliptika. A Názáreti Jézus evangéliumi próféciáit, s az újszövetségi apokrif apokaliptika képeit, látomásait elsősorban Jeruzsálem eljövendő, illetve beteljesedett sorsa uralja, a hurban és a Bar Kochba felkelés között csakúgy, mint a Hadrianus uralmát követően, mintha csak a szinoptikus evangéliumokban olvasható rémisztő víziók elevenednének meg a háttérben. A párhuzamos szöveghelyek közül különösen a Lukács 21:20–24 érdemes különös figyelmet: „*Amikor pedig látjátok a(z ellenséges) tábor által körülvevett Jeruzsálemet, akkor tudjátok meg, hogy közel van annak elpusztítása*” (ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, 21:20); majd pedig: „*és kardélre hányják őket, és fogságba viszik őket az összes nép közé, Jeruzsálemet pedig a nemzetek tapossák, amíg be nem telnek a nemzetek korszakai*” (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, 21:24). Noha nem tudjuk, hogy mit is jelent pontosan a többes számú *kairoi ethnón*, a nemzetek (világ)korszakai kifejezés – hiszen nem jelölheti egyetemesen az elmúlt kétezer esztendőt –, annyi mindenképpen bizonyos, hogy Arisztón és kortársai valamennyien az imént idézett, részben beteljesedett⁷⁸ prófécia világának szülöttei. Talán nem véletlen, hogy az első, euszebioszi híradás éppen a Bar Kochba felkelés krónikásaként örökíti meg számunkra a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* vélt-valós szerzőjének az alakját.⁷⁹

A próféciák metaforákba öltöztetett szellemi romjai az apokaliptika egyik szemléleti bázisát jelentik, de ne feledkezzünk meg arról sem, hogy Arisztón egy másik korai keresztény fikció (?) – egyesek, miként MARCEL SIMON szemében egyenesen mítosz⁸⁰ – történeti környezetéhez is kötődik, hiszen Pellai városa a keresztények Jeruzsálemből való menekülésének a célpontja. Újfent csak egy Euszebiosznál olvasható, közismert irodalmi toposzról van szó, amely így hangzik: „*Mindamellert a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül*”.⁸¹ Euszebiosz nem éppen „judaizáló” véleménye önmagában nem tanúskodik a közlendők valóságos volta mellett, de nem is cáfolja az esetleges történeti igazságot. Mindenesetre Pella itt

⁷⁸ A korai keresztény irodalom az idézett próféciát historikus értelemben a Hurbántól a Bar Kochba felkelés közti eseményekre vonatkoztatta, de a καιροὶ ἐθνῶν értelmezésére nézve az elmúlt csaknem két évezred során sem alakult ki konszenzus.

⁷⁹ A Bar Kochba-felkelés legújabb monográfiája Mor 2016, a szakirodalomról lásd még Grill 2008.

⁸⁰ Simon 1972; további szakirodalom: Lüdemann 1980; Strecker 1981, 229–231; Verheyden 2005; Ramelli 2014.

⁸¹ Eus. HE III. 5.3. In: Euszebiosz *Egyháztörténete*, 98–99.

Javne szerepét tölti be, a jogfolytonosságot, a túlélést és újjáalapítást egyaránt kifejezendő. Ugyanakkor az eusebioszi álláspont alapján világos: a pellai menekülés másik fontos mozzanata az, hogy a zsidó világ – Isten büntetéseképpen – a keresztényektől, s ilyesformán az isteni gondviseléstől elhagyottá válik. Az ostromlott Jeruzsálemmel való sorsközösség felmondása következtében a ceasarai püspök – kortársainak zömével egyetemben – nem a lerombolt Szentélyt, egyebek közt Krisztus tanításainak színterét –, az izig-vérig zsidó várost látta maga előtt, hanem az égi Jeruzsálem földi mását, a prófétai és az apokaliptikus toposz testet öltését, egyfajta *locus prechristianus*.

A pellai menekülés története Eusebiosz után Epiphanosznál jelenik meg részben a Panarionban, részben pedig a *De mensuribus et ponderibus*ban, tehát ismét csak kései forrásokban. Érdekesképpen említendő, hogy létezik egy negyedik kútfőnk is, még hozzá Alexandriai Eutükhiosz melchita pátriárka (arab nevén Száid ibn Batriq, 876–940) főművében, a *Gyöngysorokban* (Nazmal-Gawahir), prózaibb nevén az *Annales*ben.⁸² Eutükhiosz – korabeli bizánci krónikák mintájára – 938-ig követi nyomon az eseményeket, a kereszténység kialakulása óta. Továbbá Eusebiosz állításával ellentétben néhány apokrif forrás, köztük az *Ascensio Isaiae* arról ír, hogy a keresztények nem Pellába menekültek, hanem Gileád és Básán környékére, mert azt remélték, hogy a Názareti Jézus oda tér majd vissza.⁸³

Ha tehát bármilyen szinten is hinni lehet a roppant töredékes ókori szöveghagyománynak, Arisztón egész pályafutása ebből a kissé legenda ízű világból sarjad, s ez a körülmény már önmagában is legalább olyan fokú figyelmet érdemel, mint a legkorábbinak vélt zsidó-keresztény hitvita, a *Jászón és Papiszkosz dialógusa*. Természetesen mindebből nem következik, hogy mű és személyiség, valamint az úgynevezett történelmi kontextus szükségképpen korrelálnának egymással. Minthogy a személyiségről közvetlen formában semmit sem tudunk, csupán arra hagyatkozhatunk, hogy az őt idézők meghökkenítő állításokat tulajdonítanak neki, s hogy az a szűkebb világ ahonnan származott tele volt feszültséggel, meghasonlással és lázas messiás várással. De ennyi éppen elég ahhoz, hogy egy soha nem látott portré *ekphrasisza* elkészülhessen.

7.

Epilógus. Nagyjából akkoriban, amikor Arisztónnak Jóannész Szküthopolitésznel fennmaradt állítását – miszerint a neki tulajdonított dialógust valójában Lukács evangélista írta, de legalábbis fordította – „tökéletesen abszurdnak” ítélem, került a kezembe egy (hét évvel ezelőtti) beszámoló, amely újabb Arisztón fragmentumok felfedezéséről tudósít.⁸⁴ A töredékek lelőhelye a Szináji Szent Katalin-kolostor könyvtárában található, a keresztény ünnepkor legfontosabb eseményeinek datálásával kapcsolatban összeállított *Sinaiticus Graecus* 1807,⁸⁵ amely egyebek közt a 7. századi egyháztörténet kulcsfontosságú alakjának, Szóphróniosznak a műveit tartalmazza.⁸⁶ Ezek között szerepel az a hét citátum, amely az eddig ismert Arisztón-corpus rendkívül érdekes kiegészítésének

⁸² M. Breydy: *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*. Louvain: Peeters, 1985. (Német fordítás.)

⁸³ *Ascensio Isaiae* 3.24–4.13.

⁸⁴ Bovon–Duffy 2012.

⁸⁵ Bovon–Duffy 2012, 457.

⁸⁶ Egyben válasz is a tudománytörténeti „abszurdum” prejudiciumának, de legalábbis előfeltevésének kérdésére.

tekinthető. Az első, rövidebb idézet megismétli Clemens Alexandrinus állítását, miszerint a legkorábbinak tartott zsidó-keresztény teológiai dialógus szerzője Lukács apostol lenne:

„És mások után: »Lukács tehát, a legvilágjobb (ὁ φανότατος), ebbe a ragyogó és örömmel fogadott tudásba vezet be bennünket, de nem az isteni evangéliumban adva hírt erről (τυπώσας τὴν μὴνυσιν), s nem is az *Apostolok Cselekedeteiben* írva róla, hanem egy másik írásműben jegyezve fel mindazt, abban, amelyet dialógus formában alkotott meg, s amelynek a *Jászón és Papiszkosz dialógusa* címet adta».⁸⁷

A második, hosszabb rész immáron valóban a szóbanforgó dialógus szövegéből idéz, a sabbat, illetve a vasárnap tiszteletével kapcsolatban:

„És kevéssel később: »abban az írásműben tehát, mintegy Papiasz szájába adatván a kérdés, Papiszkosz ezt mondta: ’tudni szeretném, a hét első napját milyen okból részesítitek nagyobb tiszteletben?’ Jászón így válaszolt: ’Isten rendelte el mindezt Mózesen keresztül, amikor ezt mondta: *Íme, én az utolsó dolgokat olyanná alkotom, mint az elsőket. Az utolsó a sabbat, míg a hét kezdő (napja) az első, mert Isten igéje által ezen a napon jött létre az egész mindenség kezdete (ἡ ἀρχὴ τοῦ παντὸς κόσμου), ahogyan Mózes könyve említi, ahogyan Isten mondja: Legyen világosság, és lett világosság. Az Istentől kijövő Logosz pedig, amely/aki létrehozta a világosságot, a Krisztus volt, Isten Fia, aki által a fennmaradó mindenség létrejött.*’ Közben más, tetszetős dolgokat is mond, ezt fűzi hozzá: ’Innentől fogva tudd meg, ember, hogy mi minden tekintetben igaz módon (vagy: igaz lévén; κατὰ πάντα δικαίως) tiszteljük a hét elsejét, minthogy az a teljes teremtés kezdete, mert a Krisztus ezen a napon jelent meg a földön, és megtartván a parancsokat, valamint az írásokat szenvedett, s miután szenvedett, feltámadt; majd megint csak ezen a napon támadt fel a halottak közül, s miután megjelent a tanítványainak, vagyis az apostoloknak, felemeltetett az égbe; mert ez a nap a világkorszakok napja (az örökkévalóság napja; ἡ τῶν αἰώνων ἡμέρα), minthogy a nyolcadik napra esik, arra rendeltetett, hogy felkeljen az igazaknak romolhatatlanságában, Isten királyságában, mint örökkévaló fény a világkorszakok számára, ámen. A sabbat ugyanis a nyugalom napjára esik, minthogy ez a hét utolsó napja (διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν τῆς ἑβδομάδος). Ez az oka annak, hogy tiszteljük a hét elsejét, amely jó dolgok nagy bőségét hozza el.»⁸⁸

A két szövegszakasz egészen eltérő okokból érdemel figyelmet, de mindegyik döntő fontosságú eleme az Arisztón corpusnak. Ama képtelennek tűnő állítás, miszerint Lukács apostol lenne a szerzője a *Jászón és Papiszkosz dialógusának* másodszer bukkan fel a nem túl terjedelmes szöveg-hagyományban. S jóllehet e tradíció kútfeje Clemens Alexandrinus, mindenképpen feltűnő, hogy e vélemény két olyan egyházatya műveiben jelenik meg, akiknek a tevékenysége a Szentföldhöz, Szküthopoliszhoz (Bat Seán), Jeruzsálemhez, illetőleg a Betlehem környéki kolostorhoz, Szent Theodósziosz szerzetesközösségéhez kötődik. Ha mindehhez még hozzászámítjuk Lukács apostol Euszebiosznál hangsúlyozott „fordítói tevékenységét”, az arámi szöveg-hagyomány létezésének lehetőségét, illetve az egész arámi világ szerepe óhatatlanul is felértékelődik.

⁸⁷ Bovon–Duffy 2012, 461.

⁸⁸ *Ibid.*

Ha lehetséges, még az elsőnél is érdekfeszítőbb a második, terjedelmesebb szövegszakasz, amely az Úr napjának, a vasárnapnak, illetőleg a szombatnak, továbbá az „eszkatológikus hétnek”, pontosabban inkább nyolcasságnak, ogdoádnak e felfogását őrizte meg számunkra. Papiszkosz azal érvel, hogy a hét első napjának kitüntetett pozícióját, s e nap tiszteletét Mózesen keresztül rendelte el a Biblia Istene, s hivatkozik is egy Tóra versre: *Íme, én az utolsó dolgokat olyanná alkotom, mint az elsőket*. Csakhogy ilyen vers nem szerepel a Tórában; teljesen világos, hogy szóbeli hagyománnyal állunk szemben. Az említett mondat szó szerint idézett *agraphon* a Barnabás-levélből: „*Mondja pedig az Úr: Íme, én az utolsó dolgokat olyanná alkotom, mint az elsőket*” (λέγει δὲ κύριος Ἰδοῦ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα).⁸⁹ Az iménti mondathoz talán Jes 42:5–13 áll a legközelebb; Juszminosz éppen ezt a szövegszakaszt idézi a *Trüphón-dialógus*ban, egyfajta új, a zsidó tradíciótól eloldozódó kezdet letéteményeseként.⁹⁰

A Szóphróniosz-idézet olvastán is nyilvánvaló a Papiszkosz képviselte sajátos ünnepi időszámítás, amely egyszerre minősíthető tipologikusnak és eszkatologikusnak. A tipológia alapját a teremtés első napja, illetve az ószövetségi szombat, jelenti: Isten megpihen alkotó munkája után, ez a szombat megszentelésének az oka. A korai kereszténység időszakában szerteágazó érvek sora tanúskodik amellett, hogy az Úr napja, a vasárnap hogyan válik el a kényszerűnek tartott zsidó örökségtől. Papiszkosz is úgy érvel, hogy a „legyen világosság” (fény) mondat a preexisztens Krisztusra utal; s az ókeresztény tipológiai felfogás értelmében az első napra esik Jézus feltámadása és születése egyaránt. Ezzel szemben egy másik „első napra esik” a *brit millá*, a körülmetélés eseménye: ennek tipológiai jelentőségével kapcsolatban újfent csak Juszminosznál olvashatunk egy rendkívül fontos megjegyzést: „*a nyolcadik nap misztériuma pedig nagyobb a hetediknél, amint ezt Isten meghirdette. [...] A körülmetélés vére már érvénytelen, a megváltás véreben bizakodunk*”.⁹¹

A nyolcadik nap, az új „első nap” jelenti tehát a kereszténység újdonságát voltát mind a Szóphróniosz citátumban, mind pedig Juszminosznál. Ilymódon a kissé bonyolult tipológiai konstrukció egyfajta eszkatológiai horizontot is megnyit számunkra: Krisztus, mint örökkévaló fény a világkorszakok (örökkévalóság) napjaként kel majd fel, hogy Isten romolhatatlan királyságában (vagy: a messiási birodalomban) az igazakra árássa világosságát. E fennkölt és szárnyaló mondat után Papiszkosz áment mond, talán éppen egy bevett megvallási formula jelzéseként? Tudatosítva a meggyőzendő vitapartnerben (avagy beavatandó tanítványban), hogy ez az új világkorszak rendkívüli bőséget és gazdagságot hoz majd.

Mindamellet a Szóphróniosznál fennmaradt Arisztón-töredék legfontosabb mementója az az éppen csak felvillanó eszkatológiai felfogás, amely minden bizonnyal a Papiszkosz által kifejtett két „Első nap”, a *hebdómád* (hetesség) és az *ogdoád* (nyolcasság) közti apró résben sarjad. Ebben a résben ugyanis – talán a Papiasz képviselte millenarizmushoz hasonló módon – nem csupán világkorszakok, hanem világok is „egymásba csúsznak”, holott a nagyegyház, a mindenkori orthé doxa visszafelé kirajzolódó dogmatikai főárama ezeket mindenkor különválasztani igyekszik. Így azután nincs mit csodálkozni azon, hogy Pellai Arisztón és egész életműve ennek az egymásra csúszott világ-állapotnak, szellemi köztességnek a foglya marad.

⁸⁹ *Epist. Barn.* 6.13. In: R. A. Kraft, P. Prigent: *Épître de Barnabe* (Sources Chrétiennes 172.) Paris, 1972, 125.

⁹⁰ *Dial. cum Tryph.* 65.5.

⁹¹ *Dial. cum Tryph.* 25.1. In: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 162.

Bibliográfia

- AVNI-STIEBEL 2017: Avni, Gideon – Stiebel, Guy D. (eds.): *Roman Jerusalem: A New Old City* (JRA Supplements 105.) Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology.
- BLUMENKRANZ 1964: Blumenkranz, Bernhard: Anti-Jewish Polemies and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality? *Journal of Jewish Studies* 15(3–4): 125–140.
- BOVON-DUFFY 2012: Bovon, François – Duffy, John M.: A New Greek Fragment from Ariston of Pella's Dialogue of Jason and Papiscus. *Harvard Theological Review* 105(4): 457–465.
- GRÜLL 2008: A Bar Kochba-felkelés: A kutatás fél évszázadának eredményei és kihívásai. *Antik Tanulmányok* 52:(1) 27–51.
- HARNACK 1883: Harnack, Adolf von: Das dem Aristo von Pella beigelegte Werk: Jason's und Papiskus' Disputation über Christus. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*. Leipzig: Hinrichs.
- LAHEY 2007: Lahey, Lawrence: Evidence for Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues through the Sixth Century. In: Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik (eds.): *Jewish Believers in Jesus*. Peabody, MA: Hendrickson, 581–639.
- LOWE 1976: Lowe, Malcolm: Who Were the Ioudaioi? *Novum Testamentum* 18: 101–130.
- LÜDEMANN 1980: Lüdemann, Gerd: The Successors of pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition. In P. Sanders (ed.): *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*. Philadelphia: Fortress Press, 161–173.
- MASON 2007: Mason, Steve: Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *Journal for the Study of Judaism* 38(4): 457–512.
- MOR 2016: Mor, Menahem: *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE* (The Brill Reference Library of Judaism 50.) Leiden: Brill.
- PUCCI BEN ZEEV 2005: Pucci ben Zeev, Miriam: *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 6.) Leuven–Dudley: Peeters.
- RAMELLI 2014: Ramelli, Ilaria: The Jesus Movement's flight to Pella and the "Parting of the Ways". *Augustinianum* 54(1): 35–51.
- REINHARTZ 2009: Reinhartz, Adele: Judaism in the Gospel of John. *Interpretation* 63(4): 382–393.
- SCHRECKENBERG 1982: Schreckenberg, Heinz: *Die christlichen adversus-Judaeos-texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1–11. Jhs.)* Frankfurt: Peter Lang.
- SCHWARTZ 2007: Schwartz, Daniel R.: "Judaeans" or "Jew"? How should we translate Ioudaios in Josephus? In: *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (Ancient Judaism and Early Christianity 71.) Leiden: Brill, 2007.
- SCHWARTZ 2014: Schwartz, Daniel R.: *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*. Toronto: University of Toronto Press.
- SIMON 1972: Simon, Marcel: La migration à Pella. Légende ou réalité? *Revue des sciences religieuses* 60 (1972) 37–54.

- STRECKER 1981: Strecker, Günter: *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 70.) Berlin, Akademie-Verlag.
- TOLLEY 2009: Tolley, Harry W.: *Ariston of Pella: An Investigation of his Works, Name and Toponym* (A Dissertation in Religious Studies presented to the Faculties of the University of Pennsylvania) Pennsylvania: University of Pennsylvania. (<https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3395724>)
- VERHEYDEN 2005: Verheyden, Jozef: The Flight of the christians to Pella. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66(4): 368–384.
- VON BALTHASAR 1940: Von Balthasar, Urs: Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis. *Scholastik* 15: 16–38.
- WILLIAMS 1997: Williams, Margaret H.: The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116: 249–262.