

„TÖRVÉNY, AMIT AZ ÚR ADOTT A ZSIDÓKNAK” BIBLIAI UTALÁSOK KÉSŐ ANTIK ZSIDÓ FELIRATOKON¹

GRÜLL TIBOR

1. A feliratos források szerepe az ókori judaizmus kutatásában

A Római Birodalom területén szinte minden tartomány vagy régió már a meghódítása előtt saját epigráfiai kultúrával rendelkezett. Különösen igaz ez a keleti területekre, amelyek a rómaiak érkezése előtt már több száz, vagy akár több ezer évvel ismerték és használták a nyilvános írásbeliséget. Itt többnyire ragaszkodtak is sajátos hagyományaikhoz, egészen a kora középkorig, amikor az írásbeliség valóban jelentősen visszaesett. A feliratkultúra területén mélyreható romanizáció csak ott figyelhető meg, ahol a rómaiaknak sikerült saját társadalmi rendszerüket ráerőltetniük a meghódított népekre.² Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ez Iudaea (136 után Syria Palaestina) területén kudarcot vallott. Az anyaországban élő zsidók három vesztes háborújuk után (66-73; 115-117; 132-136) sem mutattak nagy hajlandóságot a görög-római típusú nyilvános írásbeliség jellegzetességeinek átvételére: továbbra is tartózkodtak a nyilvános tisztelgő feliratok (Ehreninschriften) állításától; jótéteményeikről is csak szerényen emlékeztek meg.³ Zsinagógáikban ugyan számos építészeti és díszítőelemet átvettek görög-római és keresztény templomokból, de feliratkultúrájuk továbbra is különleges maradt.⁴ Mindez természetesen másként festett a diaszpórában, ahol a zsidóság legnagyobb része lakott a késő ókorban. (Itt kell megjegyeznünk, hogy míg az Eufráteszen túl lakó kb. kétmillió diaszpóráról viszonylag sokat tudunk a Babilóniai Talmud jóvoltából; a Római Birodalom, majd Bizánc területén élő zsidókról szinte kizárólag epigráfiai és régészeti forrásaink vannak.)

Az ókori Iudaea/Syria-Palaestina (illetve a mai Izrael) területén talált feliratok összegyűjtését a kitűnő KLEIN SÁMUEL (1886-1940) kezdeményezte, aki már 1924-től a jeruzsálemi Héber Egyetem Zsidó Tanulmányok Tanszékén tanított, majd 1929-es alijázása után az Izrael Földrajz Tanszék professzora lett haláláig.⁵ Szerencsére az elmúlt tíz évben megindult a *Corpus Inscriptio-*

¹ „A zsidók és a Biblia – késő antik epigráfiai források tükrében” címen a *Vallástudományi Szemle* c. folyóiratban [4:4 (2008) 117-127] jelent meg cikkem, de az csak a jelen tanulmány bevezetését, a 3. fejezet egy-két témáját és az 5. fejezetet tartalmazta.

² Woolf 1996.

³ Ennek oka elsősorban a zsidó euergetizmus eltérő stratégiájában keresendő, lásd Rajak 2001; azóta egy monográfia is megjelent ebben a témában: Sorek 2010.

⁴ Levine 2006; Felle 2007; Van der Horst 2014.

⁵ Klein 1920. Az 1930-as évek végéig napvilágra került feliratokat szintén Klein Sámuel gyűjtötte össze a *Széfér ha-Jisuv* első kötetében (*Book of the Yishuv*. Jerusalem: Dvir, 1939. vol. I. pp. 1-182. héb.), amelyben már a *CII* számaira is hivatkozott.

num Iudaeae–Palaestinae kötetének közreadása, amelyekben a Kr. e. 4. és a Kr. u. 7. század között valamennyi, a mai Izrael területén⁶ található héber, arámi, föníciai, latin, görög, arab, nabateus, thamudi, grúz és örmény nyelvű feliratot közreadnak. Az eddig megjelent hat kötet több mint 3000 feliratot tartalmaz, de az itt közölt epigráfiai anyagoknak legfeljebb a harmada sorolható jelenlegi vizsgálódásunk körébe.⁷ Továbbra is nagy gondot jelent például, hogy a Iudaea és Galilea illetve a Haurán és Gaulanitisz területén feltárt csaknem 200 zsinagóga feliratos anyaga nincs összegyűjtve. BARUCH LIFSHITZ 1967-ben kiadott vékonyka kötete úttörő vállalkozás volt a maga nemében: a *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* 102 zsinagóga feliratot tartalmazott, főként a nyugati diaszpórából, valamint a szíriai zsidó közösségekből, továbbá 25 feliratot Palesztinából, főként a görög nyelvű városokból.⁸ Tizenegy évvel később JOSEPH NAVEH tett közzé több mint száz, héber és arámi nyelven írt zsinagóga feliratot kommentáros monográfiájában.⁹ Ezt a gyűjteményt egészítette ki LEA ROT-GERSON kötete, amelyben 35 görög nyelvű zsinagóga feliratot közölt.¹⁰ (Mindhárom utóbb említett kötet ivrit nyelvű, éppen ezért az európai könyvtárakban alig fellelhető.)

Ami a diaszpórai feliratokat illeti, a JEAN-BAPTISTE FREY által szerkesztett, majd BARUCH LIFSHITZ által átrendezett és kibővített *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ 1936/1952) óta napvilágot látott feliratgyűjteményekkel ma már csaknem teljes az egykori Római Birodalom területéről előkerült zsidó eredetű és/vagy zsidó vonatkozású epigráfiai emlékenyanyag. Az 1980-as években az afrikai és kúrénaikai feliratok jelentek meg (Le Bohec 1981; *CJZC*). Egy évtizeddel később DAVID NOY és WILLIAM HORNBURY szerkesztésében látott napvilágot az egyiptomi zsidó feliratok corpora (*JIGRE*). Az itáliai, hispániai, franciaországi és Róma városából származó zsidó feliratokat ugyancsak DAVID NOY gyűjtötte össze és publikálta 1993-ban és 1995-ben (*JIWE* I–II). IRINA LEVINSKAYA 1996-ban adta ki a Boszporoszi Királyságból származó zsidó vonatkozású rabszolga-felszabadítási okmányok szövegeit.¹¹ Legutóbb a patinás tübingeni Mohr–Siebeck kiadó jelentette meg három vaskos kötetben a kelet-európai (*IJO* I), a kis-ázsiai (*IJO* II), valamint a szíriai és ciprusi zsidó feliratokat (*IJO* III). Az ókori zsidóság történetének kutatása ma már éppúgy elképzelhetetlen a feliratos források nélkül, mint az ókori Róma bármely egyéb területének vizsgálata.¹² Bár a fennmaradt feliratok túlnyomó többsége – csakúgy mint a görög-római forrásanyag esetében – itt is az egyéni emlékezet maradványa, vagyis sírfelirat; az ókori zsinagógákat, sőt a diaszpórazsidóság belső szervezetét illetően is rendelkezünk jónéhány izgalmas dokumentummal. A zsidó vallási

⁶ Sajnálatos és egyben abszurd, hogy a szerkesztők az UNESCO ajánlásainak megfelelően kihagyták a gyűjteményből a Palesztina Autonómia Hatóság által felügyelt területet (Ciszjordánia), továbbá a Gázát és a Gólán-fennsíkot. Ez utóbbit, mint az közismert, Izrael 2019-ben hivatalosan is annektálta.

⁷ *CIIP* I. köt. 1–2. rész: Jeruzsálem (összesen 1120 db); *CIIP* II. köt.: Caesarea és a középső partvidék (1040 db); *CIIP* III. köt.: Déli partvidék (488 db); *CIIP* IV. köt. 1–2. rész: Idumaea (összesen 1330 db).

⁸ Lifshitz 1967.

⁹ Naveh 1978, ennek *supplementuma* 11 újabb felirattal: Naveh 1989a.

¹⁰ Rot-Gerson 1987.

¹¹ Levinskaya 1996, a kiadást három évvel később követte Elsa Leigh Gibson kötete, amely lényegében akár az előző plágiumának is tekinthető: Gibson 1999, vö. I. Levinskaya: Review Essay on Gibson's "The Jewish Manumission"... *Jewish Quarterly Review* 92:3–4 (2002) 507–520; a feliratok értékeléséhez lásd még Nadel 2002.

¹² Williams 1999, 75–93.

misszió, vagyis a prozelitizmus és az „istenfélők” sokat vitatott kérdéséhez is megkerülhetetlen forrásanyagot nyújtanak az ókori feliratok, egyebek mellett a sokat vitatott aphrodisziaszi donátor-felirat.¹³ A számos fennmaradt rabszolgafelszabadítási okmány is izgalmas kutatási terület.¹⁴ 2008-ban a Tel Aviv-i Bar-Ilan Egyetemen rendezett „Halakhah in Light of Epigraphy” című konferencia abban is áttörést hozott, hogy korábban csak elvétve vonták be a zsinagógai feliratokat a haláchikus kérdések vizsgálatába.¹⁵

2. Gyülekezőhely, imahely, tanház – A zsinagógákról

Az ókori zsidóság kutatói között már régóta folyik egy terméketlen vita arról, hogy a *zsinagóga* kifejezés a Kr. u. 1. században gyülekezetet vagy épületet jelentett-e? MARTIN HENGEL elterjedt véleménye szerint ugyanis a συναγωγή ekkor még csak emberek csoportjára vonatkozott, az épületre a προσευχή kifejezést használták. Ez azonban könnyen cáfolható: egy Nero második évére (Kr. u. 55/56) keltezett berenikéi (ma Benghazi, Líbia) feliratban a következő áll: „*Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus Imperator második évében, Khoiak hónap 16-án. Jónak tetszett a zsidók közösségének (συναγωγή), akik Berenikében laknak, hogy erre a paroszi márvány oszlopra felvéssék azoknak nevét, akik a zsinagóga (συναγωγή) renoválására adományoztak*” (a CJZC 72 tizennyolc adományozó nevét sorolja fel, akik 5–28 drachmás összeggel járultak hozzá az építkezéshez). A „zsinagóga” tehát az épületre és a közösségre egyaránt vonatkozhatott.

Az Egyiptomban előkerült, Kr. e. 3–1. századból származó kilenc zsinagóga-feliraton szereplő „imahely” (προσευχή) kifejezés egyértelműen *épületre* és nem *közösségre* utal. Egyetlen olyan papyrus ismeretes, amelyben a συναγωγή „gyülekezést”, a προσευχή pedig annak *helyét* jelöli.¹⁶ A Kr. u. 1. században élt Philón, úgy tűnik, szintén a bevett egyiptomi zsidó terminológiát használja, mikor a gyülekezeti házakat többnyire προσευχή-nak nevezi. Különösen gyakori ez az elnevezés két történeti munkájában: a *Követségben* és a *Flaccus ellen írt beszédben*. Két alkalommal a római zsinagógákat is ugyanígy nevezi (*Leg. XXIII. [156, 157]*). A *Mózes életében* már több variáns is előfordul:

„Ezért elmélkednek még ma is szombatonként a zsidók atyáik bölcs tanításain, és ezt az időt a természet igazságainak megértésére és szemlélésére fordítják. Hiszen a városokban lévő *imaházaink* mi mások, ha nem a bölcs magatartás, a férfiaság, a higgadt gondolkodás, az igazságosság, az istenfélelem, s egyben az életszentség és mindenféle erény tanítóiskolái, ahol végig gondolják és elrendezik mind az emberi, mind az isteni dolgokat?” (*Mózes élete* II. 39. [216] Bollók János ford.)

¹³Közismert, hogy az ókori zsidó vallási misszió kérdésében homlokegyenest ellentmondó véleményen vannak a kutatók: miközben Goodman 1994 kereken tagadja, hogy a zsidóság a korai császárkorban aktívan térített volna a pogányok között; Feldman 1996 számos érvet – egyebek között rengeteg feliratot – sorol fel emellett (Feldman 1986). – Az aphrodisziaszi felirat datálása: Chaniotis 2002, szövegét lásd Grüll 2004, 131–135.

¹⁴Hezser 2005, 304–317.

¹⁵Baumgarten et al. 2011. (A cím ugyanakkor kissé megtévesztő, mivel az előadások nemcsak feliratokkal, hanem papyrusokkal, sőt a qumráni tekercsekkel is foglalkoztak.)

¹⁶„...a gyűlésen, amely az imaházban tartatott meg” (*CPJ* I 138, eredete ismeretlen, Kr. e. 1. század második fele), idézi Richardson 1996, 94. n. 18.

Az itt szereplő προσευκτήριον kifejezés mellett másutt szerepel még a „tanház” (διδασκαλεῖον, *Spec. Leg.* II. 15. [62]) is. Az egyik, Josephus által megőrzött augustusi dekrétumban — amelyet a galatai Ancyrában, Róma és Augustus templomában állítottak fel — „szabbatolóhely” (σαββατεῖον) néven említik a zsinagógát.¹⁷ Az evangéliumok szólnak a názáreti és kapernaumi zsinagógákról, ami alapján bizvást kijelenthetjük, hogy az első századi Iudaeában minden, zsidók által lakott településen működött zsinagóga, hiszen ezek egészen apró kis galileai falvacskák voltak. Josephus azt állítja, hogy a nagy felkelés előestéjén (vagyis Kr. u. 66-ban) a zsidók kihozták törvénykönyveiket a caesareai zsinagógából, és elvitték azokat a galileai Narbatába.¹⁸ De az *Apostolok cselekedeteiből* azt is megtudjuk, hogy a diaszpóra szinte valamennyi városában, ahol Pál megfordult, szintén létezett „gyülekezeti ház”.¹⁹ Jeruzsálemben több zsinagógát is megemlítenek, melyeket a lakosok jogállása („felszabadítottak”), illetve diaszpórai eredete szerint (küreinéiek, alexandriaiak, kilikiaiak, ázsi-aiak stb.) különítették el (Csel 6:9). Az „alexandriaiak zsinagógájáról” a jeruzsálemi Talmud is megemlékezik, azt állítva, hogy az épület az alexandriai zsidók tulajdonában állt.²⁰ A 2Kir 25:9-hez fűzött ismert talmudi magyarázat szerint Jeruzsálemben a hurbán előtt négyszáznolcvan zsinagóga létezett (j.Meg. 3, 73d).²¹

A Szent Könyvek tanítása a zsidó oktatás alapját jelentette. A hagyomány szerint a kétfokozatú iskolarendszert az első zsidó háborúban mártírhalt halt Jósua ben Gamla vezette be (b.B.B. 21a). Eszerint hatéves kortól kezdve a fiúk a *Bét ha-széfér* (בית הספר), vagyis „a könyv háza” elnevezésű elemi iskolát látogatták; majd 13 éves koruktól beiratkozhattak a *Bét ha-midrás* (בית המדרש), azaz „a tanulás háza (tanház)” névre hallgató középiskolába. Ez utóbbi gyakran közvetlenül a zsinagóga mellé épült (pl. Kapernaumban), de tekintélyben fölülmulta azt. Rabbi Jósua ben Lévi szerint míg a tanházban a „Tórát magasztalták fel”, addig a zsinagógában az imát – éppen ezért zsinagógát lehetett tanházzá alakítani, de tanházat zsinagógává sohasem (b.Meg. 27a). Egy rabbinikus *midrás* szerint Ézsau és Jákób 13 éves korukig jártak a *bét ha-széfér*be, de miután felnőtté váltak, csak Jákób folytatta tovább tanulmányait a *bét ha-midrás*ban, Ézsau pedig bálványtemplomokba járt (Gen. R. 63:10). A Talmud szerint Jeruzsálemben háromszázkilencvennégy bíróság, ugyanannyi zsinagóga, valamint ugyanannyi elemi és középiskola működött (b.Ket. 105a).

Az 1960-as években a Golán-fennsíkon végzett régészeti kutatások során bukkantak rá Dabbúrán egy 4. századi romos zsinagógaépületre, amelynek bazaltból faragott, 170 cm hosszú és 42 cm magas szemöldökkövére a következő felirat volt bevésve: „Ez Rabbi Eliézer ha-Qappar tanháza” (זה בית מדרשו של הרבי אליעזר הקפר).²² A szöveg kifogástalan tannaitikus héber nyelven íródott, ami ritkaságszámba megy a Golán zsinagógáinak feliratain. Ebből STEVEN FINE arra következtet, hogy az épületben valóban a „szent nyelvet”, vagyis a misnai hébert tanították.²³ A dabbúrai tanházzal azonban akad egy kronológiai probléma: Eliézer ha-Qappar ugyanis a 2–3. század fordulóján mű-

¹⁷Jos. *Ant.* XVI. 6.2. [164].

¹⁸Jos. *Bell.* II. 14.5. [291].

¹⁹Damaszkusz (Csel 9:1), Szalamisz (13:5), a piszidiai Antiokheia (13:14), Ikonion (14:1), Philippi (*proszeukhé*, 16:13), Thesszaloniké (17:1), Béroia (17:10), Athén (17:17), Korinthosz (18:4), Epheszosz (18:19).

²⁰t.Meg. 2:17; j.Meg. 3, 73d; a párhuzamos helyen a „tarszosziak zsinagógája” szerepel: b.Meg. 26a.

²¹Miller 1998.

²²Naveh 1967, #25; cf. Miller 2012.

²³Fine 2014, 129.

ködött Júda ha-Nászi kortársa volt, vagyis a felirat legalább száz évvel a halála után keletkezett. A kutatók egy részének az a véleménye, hogy itt egyfajta „hagiografikus” feliratról kell beszélnünk.²⁴

2.1. Bibliaolvasás az első századi zsinagógákban

„Elment Názáretbe is, ahol nevelkedett, és szombaton, szokása szerint, bement a zsinagógába, s felállt, hogy felolvasson. Ekkor átadták neki Ézsaiás próféta könyvét, és kiterítve a tekercset, megtalálta azt a helyet, ahol írva áll: »Az Úr Szelleme van rajtam, mert fölkent arra, hogy evangéliumot hirdessek a koldusoknak, és a megtört szívűeket meggyógyítsam, elküldött, hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak, és a vakoknak szemük megnyílását, hogy szabadon bocsássam a megtörtötteket, és hogy hirdessem az Úr kellemes évét...« Majd összegöngyöltette a könyvtekercset, átadta a szolgának, és leült. A zsinagógában levők mind rá szegezték tekintetüket, ő pedig beszélni kezdett hozzájuk.” (Lk 4:16–20 SZPA) Az evangéliumban rögzített jelenet feltehetően egy tipikus hurbán előtti zsinagógai istentisztelet lefolyásába enged bepillantást. Nincs okunk feltételezni, hogy az aprócska galileai faluban, Názáretben (eredetileg Nácáretnek ejtették) másként zajlott volna le a szertartás, mint másutt: ennek középpontjában a Tóra és a haftárak felolvasása, valamint azok magyarázata állt.²⁵

A régészeti leletek azonban sokáig nem erősítették meg ezt a képet. A hurbán előtti zsinagógákban ugyanis nem volt tórafülke, sem tóraolvasó-állvány, mint a késő ókori zsinagógákban, ahol az épület keleti falán – többnyire a bejáratnál szemben – kapott helyet a tóratekercsek elhelyezésére szolgáló *bét Aróna* (בית ארונה), vagyis az Áronfülke, illetve a terem közepén magasodott a fából készült felolvasóhely, a *bima* (בימה), a görög βήμα szóból).²⁶ Maszadán ráadásul a *Másodtörvényből* és *Ezékiel könyvéből* származó töredékek is előkerültek, amelyeken a liturgiai használat kétségtelen jeleire bukkantak rá a kutatók.²⁷ Néhány szakember szerint a hurbán előtti zsinagógákban olyan mobil tóraszekrényekben helyezték el a felolvasásra szánt tekercseket, mint amilyenek az ábrázolását a kapernaumi zsinagóga architrávján kifaragva láthatjuk.²⁸ Izraeli régészek 2009-ben jelentették be, hogy a Mária Magdolna szülővárosában, Magdalában, amely a Genázáreti-tó nyugati partján fekszik, felfedeztek egy hurbán előtti zsinagógát. Az épület a 70 előtti zsinagógák szokásos jellegzetességeit mutatta: egy viszonylag kisméretű terem szélén padokkal, tórafülke és *bima* nélkül. A terem közepén egy különleges tárgyra is bukkantak, ami egy 60 x 50 x 40 cm méretű négyszögletes kő volt, mindegyik oldalán faragott díszítésekkel, amelyek között volt rozetta, amfora és menóra is. Az addig egyedülálló kőemlék funkcióját MORDECHAI AVIAM, a Kinneret College

²⁴Shaye Cohen híres tanulmányában megkülönbözteti az „epigrafikus” és „irodalmi” rabbikat, azt állítva, hogy az előbbieket és utóbbiak között pusztán névazonosság áll fenn, például a dabbúrai feliraton sem a híres ötödik generációs tannára, hanem egy hasonló nevű másik rabbira utalnak (Cohen 1981–82); az elméletet azóta többen is támadták (Miller 2004; Lapin 2011). A „hagiografikus” megoldást Steven Fine támogatja (Fine 2014, 131).

²⁵Minden erre vonatkozó irodalmi és epigráfiai dokumentum ellenére Seth Schwartz rendkívül szkeptikus az első századi zsidóság „zsinagóga- és Tóra-centrikusságát” illetően (S. Schwartz 2001, 221–243).

²⁶Kee 1990; Meyers 1999; Hachlili 2000.

²⁷A töredékeket lásd Netzer 1991, 410. Ez valószínűleg egy *geniza* lehetett, vagyis nem teljesen biztos, hogy a szövegeket valóban a zsinagógai liturgiában használták.

²⁸Strange 1995, 78 „hordozható aediculáról” beszél.



Mobil tóratartó szekrény ábrázolása (Áronláda) a késő ókori kapernaumi zsinagóga architrávján. (A szerző felvétele.)

professzora fejtette meg.²⁹ AVIAM észrevette, hogy a kő felső oldalának négy sarkán egy-egy kör alakú simára csiszolt rész található, amelyre szerinte szintén kőből készült lábakat helyeztek, és erre tették rá a szintén kőből faragott asztallapot – így ez előkerült tárgy nem más, mint egy kőből készült tóraolvasó állvány alsó része. Azóta egy másik hasonló kődarab is előkerült a közeli Horvat Kur késő római zsinagógájából, ahol természetesen már a tóraszekrény is megtalálható volt.³⁰

2.2. A jeruzsálemi Theodosz-zsinagóga felirata

A négy száznyolcvan zsinagógából mindeddig egyet sem találtak meg a régészek, és mindössze egyetlen, a hurbán előttré datálható zsinagógafelirat került elő Jeruzsálemben, 1913-ban RAIMUND WEILL ásatásain, az Ofel keleti részén, egy ciszterna feltöltéséből, amit jelentősége miatt külön fejezetben kell tárgyalnunk.

θ[ε]όδοτος Ουεττήνου, ἱερεὺς καὶ | ἀ[ρ]χισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]γγ[ο]υ, υἰοῦ δὲ ἀρ-
χισυν[α]γώγου, ᾠκοδόμησε τὴν συναγωγ[ή]ν εἰς ἀν[άγν]ω[σ]τ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχ[ή]ν
ἐντολῶν, καὶ τ[ὸ]ν ξενώνα, καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρη[σ]τ[ή]ρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα
τοῖς [χ]ρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξέ[ν]ης, ἣν ἔθεμελ[ί]μωσαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρε[σ]β[ῆ]
ύτεροι καὶ Σιμων[ί]δης.

²⁹ Aviam 2013; Richard Bauckham egyetért Aviammal a magdalai kő funkcióját illetően, de a díszítmények szimbolikájával kapcsolatos kijelentéseit nem fogadja el (Bauckham 2015).

³⁰ Zangenberg 2016; az egész kérdéstről részletesen lásd Grüll 2018.



A magdalai zsinagóga tóratartó-állványának alsó része. (A szerző felvétele, Mordechai Aviam rajza.)

„Theodosz, Bettenosz fia, pap és zsinagógafő, zsinagógafő fia, zsinagógafő unokája, építtette a zsinagógát a Törvény olvasására, a parancsolatok tanítására, valamint a vendégházat, az egyéb lakórészeket és a fürdőt, hogy szállásul szolgáljon azoknak, akiknek külföldről (jövet) szükségük van rá – ezt (a zsinagógát) az ő atyái, a *preszbüterosok*, és Szimónidész alapították”.³¹

Az egykori zsinagógaépületet a rómaiak Jeruzsálem ostromakor elpusztították, a tűz és a pusztítás nyomai magán a mészkő-lapon is észrevehetők. A szakirodalomban gyakran feltűnik az a teória, hogy a Theodosz-zsinagóga azonos lehet az Apcs 6:9-ben említett „felszabadítottak zsinagógájával”, ám erre semmilyen bizonyíték sincs. Theodosz közönséges héber név (a Jehonátán vagy Netániél görög változata), a Bettenosz/Vettenus azonban latin *gentilicium* (vö. *CIL* VI 28654; IX 4157; X 3094; *AE* 1996, 581).³² A Vettenus apai név miatt többen azt feltételezték, hogy Theo-

³¹ A felirat szövege először 1920-ban jelent meg. Jelenleg a Rockefeller Múzeum őrzi (Inv.-Nr. S 842). Kiadásai: *SEG* VIII, 170; LIV, 1666 = *CIJ* II 1404 = *CIIP* I/1 #9. Fekvő téglalap alakú mészkőlap (75 x 41 cm) keretben, a kereten belül tíz maiuscularis görög betűvel írt sor, a betűk magassága 2-3 cm, vö. Grüll 2019, 68-69.

³² Vincent azt is felvetette, hogy Vettenus esetleg nem a fia, hanem *patronusa* volt Theodososznak, ez esetben azonban a következő névnek kellene itt állnia: *N. Vettenus N. libertus Theodosus*. Clermont-Ganneau szerint Theodosz apját vagy nagyapját Pompeius idejében teheték rabszolgává, majd egy a *gens Vettiá*hoz tartozó római felszabadította. Ez vezette őt arra, hogy a Theodosz vezette zsinagógát a Csel 6:9-ben említett „felszabadítottak zsinagógájával” azonosítsa. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ennek semmilyen konkrét bizonyítéka nincs. (Arra is vannak máshonnan példáink, hogy az apa ugyan latin nevet viselt, de a fiának görög nevet adott.) A fentiek alapján szerint legvalószínűbb a heródesi datálás: Kloppenborg Verbin 2000, 259-260.



A Theodosz-zsinagóga építési felirata. Israel Museum, Jerusalem (inv.-no. IAA S 842)

Photo: Eddie Gerald / Alamy Stock Photos W6384E

dosz családja Itáliából (vagy egyenesen Rómából) költözött vissza a Szentföldre. Egyetlen név alapján nehéz volna ezt bizonyítottan venni, mindenesetre a „vendégház” felépítése a diaszpórával való szorosabb kapcsolatra utal. Theodosz ugyanakkor pap (ιερεύς) is volt, ami azt jelenti, hogy a Templomban is szolgálatot teljesített. Az ἀρχισυνάγωγος tisztség pontos funkciójáról ugyan viták folynak, de Theodosz számára fontos lehetett, mivel hangsúlyozza: családja három generáción keresztül viselte ezt a tisztséget. A szöveg azt állítja, hogy Theodosz „építette” (ᾠκοδόμησε) a zsinagógát, míg Theodosz ősei, a vének és egy bizonyos Szimónidész „alapították” (ἐθεμελίωσαν) azt. Egyes kutatók szerint a különböző szavak használata azt jelenti, hogy Theodosz az ősei által – minimum három generációval korábban – alapított zsinagógaközösséget telepítette át magával külföldről. A zsinagógát a „Tóra olvasására” és a „parancsolatok tanítására” szánták. A zsinagógaépületeknek erről az alapvető funkciójáról tanúskodik Flavius Josephus, Philón, az Újszövetség és a rabbinikus irodalom is. Érdekes, hogy az imát és az egyéb közösségi funkciókat (pl. bíraskodás) nem említi a felirat. A δώματα bármiféle lakóhelyiséget jelenthet az általánosabb „vendégházon” (ξενῶν) és „szálláson” (κατάλυμα) belül. Nagyobb gondot jelent a χρηστήρια τῶν ὑδάτων pontos fordítása, mivel ez elvben bármiféle „vizes berendezést” (vízvezeték, fürdőkád vagy -medence, csatorna, latrina stb.) jelenthet. A magyar fordításban azért adtam vissza egyszerűen „fürdőnek”, mert a rituális előírások szerint *mikvét* mindenképpen biztosítani kellett a zsinagóga működéséhez.

2.3. „A Törvény ládája” – tórafülke-dedikációk

A hurbán utáni időszakban a zsinagóga központja a gyülekezeti teremről a tóraszekrényre tevődött át, amelyet az épület Jeruzsálem felé eső, keleti falán helyeztek el. A teremben lévő gyülekezet így

a Tóra felé fordulva, egyúttal Jeruzsálem irányában imádkozott. A „szentség fokozatai” szerint (m. Kel. 1:6–9) a zsinagóga legszentebb része maga a tóratekerics, illetve az azt körülvevő tóraszekrény, vagy inkább „ládá” volt, amely legtöbbször fából készült, éppen ezért ki volt téve a pusztulásnak, régészetileg azonban bizonyítható a jelenléte.³³ Egy a Horvat Ammudim-i zsinagógában előkerült feliraton olvasható a következő: „Joézer, a hazzán és testvére, Sime’ón, készítette ezt a ládát a Meny-nyek Urának”.³⁴ Az ostiai zsinagóga első fázisából előkerült felirat egy bizonyos Mindius Faustust említi, aki „felállította a ládát (κλειψωτόν) a Szent Törvénynek” (JIWE I 13).³⁵ A szardiszi zsinagógában talált márványtáblákon rendszerint a νομοφυλάκιον (”Törvény-őrző”) kifejezés szerepel a tórafülke jelentésében (IJO II 129). A pamphüliai Szidé 4–5. századi zsinagógájában egy felirat a σίμμα görög szót használja ugyanennek a megjelölésére (JIWE I 24). Kifelé haladó sorrendben a zsinagóga harmadik legszentebb helyének számított a „ládának” helyet adó Áron-fülke, amelyet még a 19. századi európai zsinagógákban is – az elpusztított Templomra utalva – magától értetődő természetességgel neveztek *héchal*nak (היכל), vagy *bét kódés*nek (בית קודש), azaz Szenthelynek. Egy a szíriai Navehban talált, másodlagosan felhasznált bazaltkövön szintén található egy felirat, amely valószínűleg az Áronfülkét említi.³⁶ A Dura Európsz-i zsinagóga tórafülkékjén található arámi graffito is megnevezi a *bét Arónát*.³⁷

A tóratartó szekrény „ládá” elnevezése egyaránt utalhatott az Első Templomban egykor elhelyezett frigyládjára, amely a Második Templomban már nem volt meg, másrészt arra a szokásra is, hogy a könyvtekercseket a görögök és rómaiak is faládákba helyezték. Ióannész Khrüszosztomosz többször is élesen kikelt egyházközsége azon tagjai ellen, akik a zsidó zsinagógákat szent helyeknek tartották. A 4. századi egyházatya a frigyláda és a tóraszekrény között vont párhuzamot is elutasította: „Miféle »ládá«-juk van most a zsidóknak? Hiszen nincs rajta a Kegyelem Táblája, nincsenek benne a Törvénytáblák, nincs Szentek Szentje, nincs kárpit, nincsenek főpapok, nincs illattétel, nincs egészen elégő áldozat, semmi olyasmi, ami a régi [szövetség]ládát szentté és magasztossá tette!”³⁸ A tóraszekrény és a frigyláda közötti párhuzam idővel valóban túllépte a zsidók körében a pusztas szimbolikus megfeleltetés határait. MARTIN GOODMAN éles megfogalmazásában „a zsidók a pogány bálványimádásra jellemző tisztelettel vették körül a tóratekericsét”³⁹ – valójában azonban nem a bálványimádás utánzásáról, hanem a frigyládjának kijáró tisztelet „kölcsonvétele-ről” volt szó.⁴⁰

Minden bizonnyal a szardiszi zsinagóga tórafülkéjére lehetett rögzítve az a 24 x 36 cm-es fehér márványtábla, amelyen egy *tabula ansatába* írt görög szöveg olvasható: „Miután megtaláltad és feltörted, olvasd, és tartsd meg!” (εὔρων κλάσας ἀνάγνωθι φύλαξον, IJO II 131.) A felirat – enig-

³³ A Misnában *tevah*, azaz „ládá” néven említik: m. Taanit 1:1, 2:1; Meg. 3:1, 4:21; vö. Hachlili 2000, 158.

³⁴ Naveh 1978, #41–42.

³⁵ A márványlapokra vésett felirat a zsinagóga előcsarnokában volt a falra függesztve, és a 2. vagy a korai 3. századra keltezhető, lásd Olson et al. 2001, 85–88.

³⁶ Naveh 1989a, 307.

³⁷ Kraeling 1956, #2, p. 269; Joseph Naveh megkérdőjelezi az olvasat helyességét (Naveh 1978, 126–138).

³⁸ *Hom. adv. Jud.* 6:7 = PG XLVIII, 913–914.

³⁹ Goodman 1990, 100. – W. S. Green szerint az Írást majd hogyanem totemisztikus jelleggel ruházta fel szentsége (Green 1989, 16–17).

⁴⁰ Branham 1995, II. 319–345.

matikus módon – a Szent Szövegek olvasására, tanulmányozására és a parancsolatok megtartására biztatta a hívőket: „*Ha pedig szorgalmasan hallgatsz az Úrnak, a te Istenednek szavára, és megtartod és teljesíted minden ő parancsolatát, amelyeket én parancsolok ma néked: akkor e földnek minden népénél feljebbvalóvá tesz téged az Úr, a te Istened*” (5Móz 28:1). WALTER AMELINGnek a szöveghez fűzött alapos kommentárjában számos irodalmi párhuzam alapján kimutatta annak formuláris jellegét, s hogy a „feltörés” a bepecsételt könyvekre vonatkozó terminus, amely a Bibliában a próféta kinyilatkoztatásokkal kapcsolatban fordul elő (vö. Dán 8:26; 12:4; Jel 5:1).⁴¹

Annak ellenére, hogy a zsidó vallás középpontjában a héber Biblia áll, maguk a tóratekercek viszonylag kevésszer jelennek meg vizuális formában, s ha mégis igen, csakis a diaszpórában. A késő antik zsidó sírfelirat szilárd ikonográfiájában állandó motívumnak számít a *menóra*, a *luláv*, az *etrog*, a *sófár* és a *machtá*, de a tekercs csak ritkán tűnik fel, akkor is csak a római katakombák (Vigna Randanini, Villa Torlonia) sírzárfedél-feliratain. Egyik legszebb példája ennek a *Salutia* felirata (JIWE II 87), amelyen kívül csak négy esetet ismerünk, de ebből három elég bizonytalan.⁴² A tóraszekrények ábrázolását számos palesztinai zsinagóga mozaikjain megtalálhatjuk, de a szekrények kettős ajtaja minden esetben zárva. Ezzel szemben Rómában (és egy dombormű alapján Szardeisban is) elterjedt volt a nyitott tóraszekrény-ábrázolás, amit sírfeliratokon, aranyüvegeken és olajmécseseken is megtalálhatunk.⁴³ Az összesen nyolc darab sírfeliraton a nyitott szekrényben változó számú (4, 6, 8, 9, 12, 14) tekercs látható; míg az öt aranyüvegen 4 és 6 tekercs fordul elő. RACHEL HACHLILI szerint a Szentföldön található tórafülke-ábrázolásokon azért vannak zárva az ajtók, mivel a szent tekercek padlómozaikon történő ábrázolását deszakralizációnak érezhették az ottani szigorúbb felfogású hívők.⁴⁴ Steven Fine a kérdésről írt cikkében azt hangsúlyozta, hogy a tekercs a rómaiak számára is tökéletesen érthető szimbólum volt, amely a műveltség és a kultúráltság jelzésére szolgált.⁴⁵ Ugyanakkor erős túlzásnak érzem azt a kijelentést, hogy a „tekercekkel teli szekrény olyan sikeres szimbólum lett, amely Rómában a menórával is felvette a versenyt”.⁴⁶

2.4. Bibliaidézetek a késő római zsinagókban

Természetszerűleg vetődhetne fel bennünk, hogy a zsidóság, mint „szövegcentrikus közösség” – ez MOSHE HALBERTAL kifejezése⁴⁷ – vallási központjában, a zsinagókban, feliratos formában is megőrkítették a Szent Írások szavait. A Bibliából származó közvetlen idézetek azonban igen ritkán fordulnak elő zsinagógai környezetben (kivéve a mozaikon vagy falfestmények szereplő

⁴¹ Ameling 1993, 495–508. A keletkezés időpontjára vonatkozóan semmi más támpontunk nincs, mint magának a zsinagógának a datálása, de sajnos ez is eléggé tág határok közé esik (4–6. század).

⁴² JIWE II, 102; II, 249 (?); II, 266 (?); II, 270 (?).

⁴³ Kőfeliratok: JIWE II, 164 (4 tekercs); II, 167 (9 tekercs); II, 185 (6 tekercs); II, 187 (6 tekercs); II, 195 (8 tekercs); II, 502 (12 tekercs); II, 515 (9 tekercs); II, 516 (14 tekercs) - aranyüvegek: JIWE II, 589 (6 tekercs); II, 590 (6 tekercs); II, 591 (4 tekercs); II, 592 (24 tekercs); II, 597 (? tekercs).

⁴⁴ Hachlili 2013, 204.

⁴⁵ Fine 2015, 132.

⁴⁶ „A cabinet full of scrolls was such a successful symbol that in Rome it even rivaled the menorah” (Fine 2016, 132).

⁴⁷ Halbertal 1997, 6–10.



Salutia urnafedője a menóra és egy tóratekeres ábrázolásával. (Musei Vaticani, Lapidario Ebraico no. 30785.)

bibliai alakok nevének feliratozását), és a kevés példa is valószínűleg bizánci hatásnak tudható be. A galileai Merót 5–6. századi (mások szerint 8. századi) aprócska zsinagógájának — még inkább tanházának — szétszórta romjai között előkerült egy héber feliratos szemöldökkő, amelynek vésett betűit vörös festékekkel festették ki. A 160 cm hosszú szöveg betűi átlagosan 5 cm magasságúak, és a következő szöveget adják ki: „Áldott vagy te bejöttödben, és áldott vagy te kimentedben” (5Móz 28:6). A felirat nagy része azonban — az ásató régész ZVI ILAN véleménye szerint — későbbi hozzátoldás: „A *báruk*h kezdőszó után egy viszonylag nagy szünet figyelhető meg, míg az utolsó öt szót szinte szóközök nélkül vésték a kőre”.⁴⁸ Ha ez a megfigyelés igaz, úgy eredetileg csak az „áldott” (ברוך *báruk*h) kifejezés szerepelt a szemöldökkövön, a teljes igeverssel csak később — talán a közeli keresztény templom hatására — egészítették ki. ZVI ILAN így folytatja: „Elképzelhető, hogy a vésnökök a bizánci keresztény templomok hasonló feliratait utánozták. De, úgy tűnik, a hely tanház volta és a speciális tartalmú két bibliai felirat között is kapcsolat lehetett”. A palmúrai zsinagóga bejárati kapujának ajtófélfáin is ugyanebből a deuteronomiumi fejezetből származó igeverseket találtak felvésvé (IJO III Syr44-47).

Egy különleges görög felirat került elő 1943-ban az ókori Nikaiában (Iznik, Törökország): a 67 x 29 x 22 cm-es márványtömböt másodlagos felhasználásban találták meg.⁴⁹ Az ötsoros szöveg felett egy nagy menóra volt bevésvé. Keletkezését a 4–6. század közé teszik. Szövege így szól: „Aki kenyeret (διδουὸς ἄρτων) ad minden testnek; mert örökkévaló az ő kegyelme.” A 136. (a *Szeptua-*

⁴⁸ Ilan 1995, I. 278.

⁴⁹ Zuckerman 2001, 105-111; Salvesen 2005.

ginta számozása szerint 135.) zsoltár 25. versében szereplő második szó a maszorétikus héber szövegben: „kenyér” (לֶחֶם, *lechem*), míg a *Szeptuaginta* fordításában „táplálék, eledel” (τροφή). Nyilvánvaló tehát, hogy a nikaiai feliraton idézett zsoltár-sor nem a *Szeptuagintából* való. Akkor hát honnan? Órigenész *Hexaplájának* közlése szerint ezt az igeverset Aquila és Symmachus is a héber szöveghez közelebb álló módon fordította: az előbbi az „aki kenyeret ad” vonatkozó névmással bevezetett mellékmondattal (ὁς δίδωσιν ἄρτον); az utóbbi a „kenyeret adó” participiummal (δίδους ἄρτον). Látható, hogy Symmachus fordítása egyezik meg a felirat szövegével. Ami a kőtömb eredeti felállítási helyét illeti, CONSTANTINE ZUCKERMAN szerint az egy zsinagóga tórafülkéjének díszítése lehetett. Ha ez igaz, úgy nemcsak a valaha létezett nikaiai zsinagóga egyetlen tárgyi bizonyítéka ez a felirat, hanem igen ritka példája az ókori zsinagógákban előforduló bibliaidézeteknek.

Ami a zsinagógamozaikokat illeti, alig egypár igeidézetet találhatunk rajtuk. Jesája ismert próféciájának *Szeptuaginta*-változata „*akik az Úrban bíznak, erejük megújul*” (Jes 40:31) a caesareai zsinagóga mozaikján jelenik meg, de a töredékes szöveg olvasata kétséges.⁵⁰ A fentebb említett meróti tanház színes mozaikjának mindössze fele maradt ránk. A közepén található keretben egy igeverset és a hozzá tartozó illusztrációt találhatjuk meg: „*A farkas és a bárány együtt legelnek*” (Jes 65:25; vö. 11:6). A szöveg alatt jobbra egy bárány, balra egy farkas képének részlete látszik.⁵¹

Említettük, hogy a leggyakoribb bibliai idézetek az egyes jelentek figurális ábrázolásait kísérő egyszavas „címké” feliratok. Például a „Dávid” (a héber *scriptio plena* szerint írva: דָּוִד alakban) a lanttal a kezében ábrázolt Orpheusz-alak mellett tűnik fel a gázai zsinagógában.⁵² Hasonlóképpen olvasható a „Dániel” megjelölés a náaráni zsinagóga mozaikpadlóján egy oroszlánok között ábrázolt alak mellett. A kép nyilván Dánielt ábrázolja az oroszlánok vermében, amit még egy címke is megerősít: „Dániél, *sálóm*”.⁵³ RUTH és ASHER OVADIAH nem ok nélkül hangsúlyozta e kép történelmi vonatkozásait.⁵⁴ A Bét ’Alfa-i zsinagóga mozaikján található „*Izsák megkötözése*”-jelenet négy rövid feliratot tartalmaz: a) „*Izsák*”; b) „*Ábrahám*”; c) „*Ne nyújtsd ki a te kezedet*”; d) „*és íme egy kos*”. Mindezek a „címkék” a Genézis 22. fejezetének maszorétikus szövegéből vett szó szerinti idézetek.⁵⁵ A szeptuagintai zsinagóga mozaikjának alakjait héber szövegek kísérik. Áron főpap alakja mellett az „Áron” megjelölés, valamint a naponkénti áldozat összetevői: „*olaj, liszt*” és a „*trombiták*” kifejezés szerepel. Ezután egy idézet olvasható a *Számok könyvéből*, még mindig a

⁵⁰ Lehmann-Holum 2000, #2, p. 95.

⁵¹ Ilan-Dalmati 1987, #3.

⁵² Naveh 1978, #55.

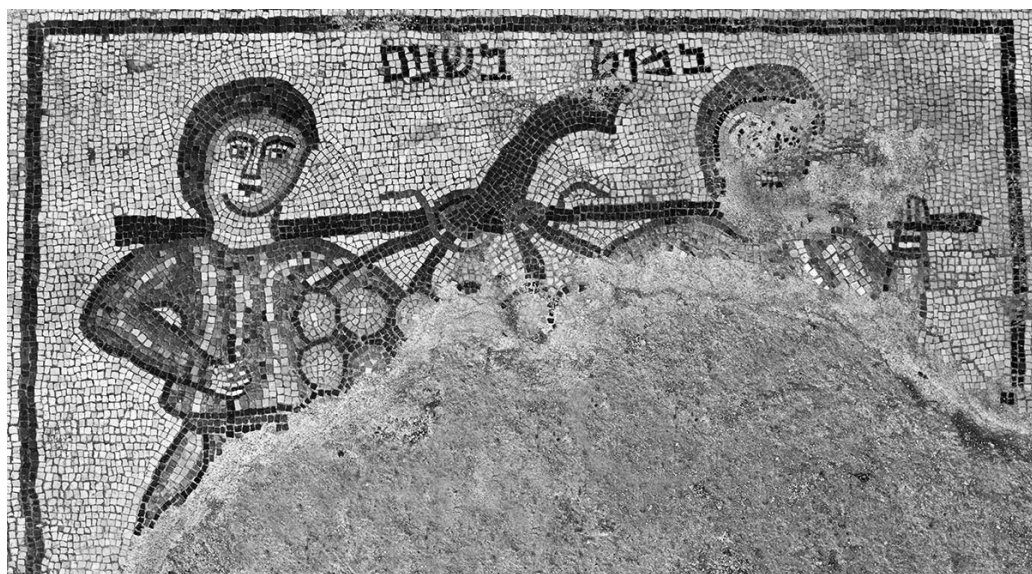
⁵³ Naveh 1978, #61.

⁵⁴ „A náaráni zsinagóga kétségtelenül a 6. század közepén épült, I. Justinianus uralkodása alatt, vagy valamivel később, talán II. Justinianus idején. Az uralkodók ellenséges hozzáállása az Erec Jisráelben élő zsidókhoz azok elnyomásában és kemény rendeletekben nyilvánult meg, amelyek csak nagyon korlátozott számú zsinagóga építését engedélyezték. A Dániel történetéből vett képi ábrázolás a náaráni padlómozaikon ezeknek az időknek nehézségeit hangsúlyozza. A zsidók visszautasították a királyi rendeleteket, ahogyan Dániel sem engedelmeskedett a babilóni király akaratának, és így egy bizonyos fokú szimbolizmust vehetünk észre „a Dániel az oroszlánok vermében” motívum kiválasztásánál. A bizonytalan körülmények és a zsidó közösség ingatag helyzete a bizánci birodalomban jól tükröződik a zsinagógamozaik témájának kiválasztásában”, lásd Ovadiah-Ovadiah 1987, 155–156 és Xeravits 2014.

⁵⁵ Naveh 1978, #44.



Az akédá-jelenet (Izsák feláldozása) ábrázolása a Bét Alfa-i zsinagóga mozaikján
Bible Land Pictures / Alamy Stock Photos BP23MT



A galileai Huqoq zsinagógamozaikja: „a boton kettejük között” (4Móz 13:23)
Fotó: Jim Haberman, biblicalarchaeology.org (Jodi Magness szíveségéből.)

mindennapi áldozatra vonatkozóan: „egyik bárányt ... másik bárányt” (4Móz 28:4).⁵⁶ A caesareai kivételével valamennyi fentebb idézett bibliai kísérőszöveg héber nyelven íródott. A kivétel nem meglepő, hiszen a Talmudból tudjuk, hogy a 4. század fordulóján a caesareai zsinagógában még a *Semá'* imát is görögül mondták (j.Szóta 7:1 21b).

Hasonló „címke”-feliratokat a keleti és nyugati diaszpóra zsinagógáinak freskóin és mozaikjaiban is találhatunk. A legismertebb példája ennek a Dura Európosz-i zsinagóga, amelyet Philippus császár uralkodásának második évében (Kr. u. 244/45) fejeztek be. A gyülekezeti terem padlótól a plafonig bibliai jelenetekről készült freskókkal van telezsúfolva.⁵⁷ A figurák körül találhatunk arámi nyelvű dipintit, pl. a) „Mózes, mikor kijött Egyiptomból, és kettéválasztotta a tengert”; b) „Mózes”; c) „Mózes, mikor kettéválasztotta a tengert”; d) „Mózes, Lévi fia”; e) „Élija”; f) „Mordecháj”; g) „Ahasvérus”; h) „Eszter”; i) „Sámuel, mikor felkeni Dávidot” stb. mellett találunk két görög nyelvű „címke” is: a) „Áron”; b) „Salamon”.⁵⁸ A feliratok festője talán a targumokat használta a bibliai héber szöveg helyett.

Ezzel szemben a palesztinai bizánci templomok, hivatali- és magánépületek különféle építészeti elemein és mozaikjain előszeretettel idéztek igeverseket. Ezek legtöbbször a házra vagy a közösségre vonatkoznak, pl. „*A te házadat illeti Uram, szentség, az örökkévalóságig*” (Zsolt 93:5; Askalon-Barnea, 5. század);⁵⁹ „*Áldott vagy te bejöttödben és áldott vagy te kimentedben*” (5Móz 28:6, El-Hammam, 6. századi sírkamra küszöbén);⁶⁰ „*Az Úr megőrzi a te bejöveteledet és a te kimenteledet*” (Zsolt 121:8, Khirbet-Samra, kora-bizánci mozaik);⁶¹ „*Ez az Úrnak kapuja, igazak mennek be azon*” (Zsolt 118:20, 4–5. századi kolostor mozaikja).⁶² A Khirbet Samrában nemrégiben felfedezett 6. századi keresztény templom mozaikpadlóján három bibliai idézetet is találunk: a Zsolt 122:8-at (kétszer) és a Jn 14:27-et.⁶³ Néha az idézetek a közösség tagjainak szóló áldásokat tartalmaznak, mint az 5. századi caesareai bazilika mozaikján: „*Az Úr megáldja a te gabonádat, mustodat és olajodat, és megszorítja azt. Ámen*” (5Móz 7:13).⁶⁴ Horvat Hadat (Khirbet el-Hadatha) 6. századi templomában a mozaikkészítő a következő áldást írta le, a 42. zsoltár szavait felhasználva: „*Mint a szarvas kívánczik a folyóvizekre, úgy kívánczik az én lelkem hozzád, ó Istenem. Krisztus, segítsd meg az építőt*”.⁶⁵ A júdeai sivatagban található Khirbet ed-Deir barlangszentélyében egy kilenc soros felirat idézi a *Korinthosziakhoz írt első levél* 15:52–53. verseit.⁶⁶ A példákat szinte vég nélkül szaporíthatnánk.

⁵⁶Weiss 2005, 199–224.

⁵⁷A kisebb könyvtárnnyira duzzadt Dura Európosz-szakirodalom – amelynek akár csak felületes ismertetése is meghaladná a dolgozat lábjegyzetének kereteit – többnyire az egyes bibliai jelenetek értelmezésével foglalkozik. Abban többnyire minden kutató egyetért, hogy a freskókon ábrázolt események a bibliai történelem csúcspontjait jelentik, amikor a Mindenható közvetlenül irányította a zsidó nép sorsát.

⁵⁸Kraeling 1956, *passim*; a zsinagóga feliratairól lásd Altheim–Stiehl 1958; Stern 2012.

⁵⁹Ovadiah–Ovadiah 1987, #7.

⁶⁰Ovadiah–Ovadiah 1987, #28.

⁶¹Ovadiah–Ovadiah 1987, #168, vö. #235.

⁶²Ovadiah–Ovadiah 1987, #235.

⁶³Tzaferis 1993, 243–247.

⁶⁴Lehmann–Holum 2000, #129, p. 124.

⁶⁵Ovadiah–Ovadiah 1987, #156.

⁶⁶Di Segni–Hirschfeld 1987, # 3.

A samaritán zsinagógák feliratain is gyakran idézik a Bibliát.⁶⁷ A legismertebbek és legerjedtebbek a *Dekalogosz*-feliratok.⁶⁸ Ezekben gyakran szerepel az 5Móz 27:4-ben olvasható parancs, mely szerint a Garizim-hegyen (a maszorétikus zsidó szövegben: az Ebál hegyén) kellett a zsidóknak oltárt emelniük. A samaritánok szerint ez volt a tizedik parancsolat. A samaritán zsinagógákban található *Dekalogosz*ok feltehetően egyfajta kő-mezúzaként is szolgáltak.⁶⁹ Érdekes variációja ezeknek a feliratoknak a Kfar Biluban talált *Dekalogosz*, amely az 1Móz 1:1-gyel kezdődik: „*Kezdetben teremtette Isten*”. A nabluszi zsinagógában a könyörületesség (az eredetiben) tíz szavát vésték fel: „*Az Úr, az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten*” (2Móz 34:6–7). A bibliai témájú samaritán feliratok nagy többsége az Istentől elvárt védelemmel áll kapcsolatban. Igen gyakoriak a 2Móz 12. és 15. fejezetéből vett igék, vagy pl. a 4Móz 10:35: „*Kelj fel Uram, és széledjenek el a te ellenségeid*”. Salbitban (Sa'albim) is találunk egy padlóra vésett feliratot, amely a samaritán Bibliából idéz: „*Az Úr uralkodik örökkön örökké*” (2Móz 15:18).⁷⁰ A feliratokon szereplő bibliai idézetek természetesen önmagukban nem bizonyítják, hogy egy adott épület zsinagógaként funkcionált.⁷¹ Caesareában is gyakoriak a magán- vagy középületekben elhelyezett bibliai idézetek, természetesen a Konstantin utáni korból. A császári adóhivatal levéltári részlegében (5. század vége, 6. század eleje) a szokásos „*Áldott a te bejöveteled*” áldásformula mellett az aktuális újszövetségi igét is felvésték: „*Akarod-e pedig, hogy ne félj a hatalmasságtól? Cselekedjed a jót*” (Róm 13:3).⁷²

Végül joggal tehetjük fel a kérdést: mi lehet az oka annak, hogy a bibliai idézetek epigrafikus megjelenítése *pièce de résistance*-nak számított az ókori zsidó zsinagógákban? Mindenekelőtt arra kell emlékeztetnünk, hogy az Ige a maga fizikai valóságában jelen volt a zsinagógákban: a *széfer Tóra* formájában (b.Szanh. 21b).⁷³ Ezen kívül valamennyi zsidó otthon és középület ajtófélfáján ott volt a *mezúza*, amely szintén az Igét tartalmazta, ily módon – nem szó szerint véve a „felírást” – betöltötték azt a parancsot, hogy „*írd fel azokat a te háznak ajtófeleire, és a te kapuidra*” (5Móz 6:9). A misnai és talmudi jog precízen meghatározta a Biblia leírásának szabályait.⁷⁴ Általános érvényű szabálynak tekintették, hogy a Tóra szövegét csak pergamenre, tintával és „asszír betűkkel”, vagyis kvadrátírással volt szabad leírni (j.Meg. 1:11, 71d; m.Jad. 4:5). Ebből született az a szabály is,

⁶⁷ Magen 1993, 193–230.

⁶⁸ Bowman–Talmon 1951; Kartveit 2009.

⁶⁹ Crown et al. 1993, s. v. 'Inscriptions' (Richard White), pp. 131–134. — Szempontunkból fontos a samaritán kultúra egyik legnagyobb tudósának, Moses Gasternek véleménye a zsidó és samaritán epigráfiai szokások közti különbségről: „Az eddig felfedezett samaritán feliratoknak, amelyek keletkezése az 5–14. századig terjedő időszakra tehető, rendkívül sajátos jelleggel bírnak. Legnagyobb részük kapuk szemöldökkövein vagy ajtófélfáin maradt fenn. Ezek a helyek voltak a legalkalmasabbak arra, hogy jeleket vagy szimbolikus ábrákat véssenek rájuk, ahogyan azt az Exod 12:22-ben olvasható parancsolat is bizonyítja. Sokkal egyértelműbb a kapcsolat a Deut 6:9-cel, amely azt mondja: 'És írd fel azokat a te háznak ajtófeleire és a te kapuidra.' Ezt a parancsolatot a zsidók és a samaritánok is szó szerint értelmezték. Ámbár a zsidók módosítva, mivel a feliratot nem közvetlenül az ajtófélfára vésték, hanem kis pergamendarabokra írták a Deut 6:4–9. és 11:13–21 verseket, amiket a *mezúzá*kba helyeztek, s amelyek a *tefillin*ben is megtalálhatók”.

⁷⁰ Di Segni 1993.

⁷¹ Naveh 1989a, 61–63.

⁷² Lehmann–Holum 2000, #87–89.

⁷³ Ezzel függ össze az a vita, hogy kell-e a zsinagógák ajtófélfájára is *mezúzá*t tenni? Néhány rabbi az 5Móz 6:9 értelmezése során arra a következtetésre jutott, hogy a zsinagógában, amely „Isten Háza”, nincs szükség *mezúzá*ra vö. b.Jóma 11a–11b.

⁷⁴ Hezser 2001, 140–141.

miszerint „[a Tórát csak olyasmire szabad leírni], amit bevehetsz a szádba”. A kő – talán főleg hangszúlyoznunk – nem ez az anyag volt. Másik indok lehetett, hogy a zsidók esetleg féltek a szent szövegek deszakralizálásától, ami azáltal is bekövetkezhetett, hogy a mozaikpadlón rálépnek arra. (Ez természetesen nem magyarázza meg, hogy a falakra miért nem tették ki a szent szövegeket.) Hasonló félelem vezette 427-ben II. Theodosiust is arra, hogy megtiltsa a kereszt-szimbólum ábrázolását a keresztény templomok padlózatán (*Cod. Just.* 1.8.1). Ezt a korlátozást hamarosan a bibliai szereplők ábrázolásaira is kiterjesztették.

2.4.1. Helyettesítő istennevek

A pogány görög–római világban magától értetődő jelenségnek számított, hogy a szent körzeteket, szentélyeket, oltárokat és más kultikus tárgyakat a „tulajdonos” istenség(ek) nevével látták el. Az is nyilvánvaló volt, hogy a votív feliratokat azoknak a természetfeletti lényeknek ajánlották, akiknek valamilyen fogadalmat/ígéretet tettek, illetve akiktől választ vártak kéréseikre. A zsidóknak azonban óvatosan kellett bánniuk az ilyesfajta dedikációkkal, hiszen kötötte őket a *Dekalogosz* harmadik parancsolata: „Az Úrnak, a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd, mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, aki az ő nevét hiába felveszi” (2Móz 20:7).

Önmagában az a tény is figyelemre méltó, hogy a kb. 120 palesztinai zsinagógafelirat között alig két tucatot találunk, amely valamilyen formában említi Istent: ebből 14–15 görög, s csak mindössze 7 íródott héberül vagy arámiul, ezek többsége is privát dedikációs felirat. A Név valamilyen formában történő említése földrajzilag sem homogén: a szíriai Apamea zsinagógájából teljességgel hiányzik, Egyiptomban viszont meglehetősen gyakran fordul elő.⁷⁵ Ennek a jelenségnek a magyarázata eléggé nyilvánvaló, mivel a palesztinai zsidó közösségek, amelyek arámiul beszéltek, héberül pedig írtak és olvastak, jobban ragaszkodtak a Törvény előírásaihoz, mint a hellénizált diaszpórák közösségeiben vagy a palesztinai görög városokban élő zsidók. Az utóbbiak természetesen jobban alkalmazkodtak a görög–római vagy akár a keresztény epigráfiai szokásokhoz, mint a Galilea eldugott falvaiban élő, arámi nyelvű zsidó közösségek.

Palesztinában öt zsinagógát ismerünk, ahol hét alkalommal említik valamilyen formában az Istennevet, héber vagy arámi nyelven. A zsidók Istenének egyszerűen „Isten”-ként (Θεός) történő említése a késő antik Palesztina görög nyelvű zsinagógafeliratain egyedül Gázában fordul elő, ahol a „*hálából Istennek*” kifejezésben szerepel, ha jó a javasolt coniectura.⁷⁶ A Bét Seán-i B-zsinagógában is előfordul az istennév egy érdekes változata, melynek arámi szövege így hangzik: „akiknek az Úr tudja a nevét”.⁷⁷ Megjegyzendő, hogy ez a kifejezés sem szó szerinti fordítás a héber Bibliából, hanem indirekt utalás arra, hogy Isten név szerint ismert az ő választott népét (pl. 2Móz 33:17; Ézs 40:26; 43:1; 45:4 stb.), felírja az igazak nevét az Élet Könyvébe (pl. Mal 3:16), illetve kitörli abból a gonoszokét (pl. 2Móz 32:32; Zsolt 69:28 etc.). Egy arámi nyelvű jerikói felirat, amely a zsinagóga bejáratához közel, a mozaikpadlóban olvasható, így szól: „Ő, aki ismeri nevüket

⁷⁵ Williams 1999, 93.

⁷⁶ B-zsinagóga, 2–6. század közöttre datálva, *CIJ* 967–969.

⁷⁷ 5–6. századra datálva, Bahat–Druks 1972, 57.

... írja be őket az Élet Könyvébe”.⁷⁸ Bár a szöveg eléggé közel áll a Zsolt 69:28-hoz („*Töröltessenek ki az élők könyvéből, és az igazak közé ne íratassanak*”), természetesen szintén nem szó szerinti fordítás, inkább a liturgikus szövegek ihlették.⁷⁹ Abban a 18 soros arámi feliratban, amely ‘Én Gedi zsinagógájának mozaikján olvasható, az „Ő, akinek szemei körül- és körüljárják az egész földet” helyettesítő istennév szerepel.⁸⁰ A szöveg kivételes, mivel közvetlen fordítása a Zak 4:10-nek, természetesen a *Tetragammaton* nélkül. Ugyanebben a szövegben fordul elő még a „Könyörületes” epitheton is, amely állandó jelzője a Biblia Istenének, pl. 2Móz 34:6; 5Móz 4:32; Zsolt 86:15 stb., de ebben az esetben már az iszlám befolyásával is számolhatunk. Az egyik legkülönlegesebb istennév-előfordulás a 2–3. századi Horvat ‘Ammudimban került elő, ahol Joézer *hazzán* dedikált egy arámi nyelvű feliratot a saját nevében, mint aki „ezt a kaput készítette a Menny Urának”.⁸¹ A „Mennyek Ura” kifejezést különösen a héber Biblia kései könyveiben használják (Ezsd 1:2; Neh 1:4–5; 2:4.20), s mindössze kétszer fordul elő a Tórában, az 1Móz 24:3.7-ben. A felirat különlegessége a „Menny Urának kapuja” szókapcsolat, amely *hapax legomenon*. NAHMAN AVIGAD szerint ez magának a zsinagógának szimbolikus kifejezése, és a zsoltárra utal: „*Ez az Úrnak kapuja, igazak mennek be azon*” (Zsolt 118:20). Érdekes módon a feliratot nem egy szemöldökköre vésték, hanem egy kőtáblára, amelyet feltehetően a falba illesztettek. A Hammat Gadér-i zsinagóga feliratain három ízben invocálják a „Világegyetem (Örökkévalóság) Urát”,⁸² a 6–8. század közöttre datált jerikói zsinagóga egyik felirata pedig a „Világ (Örökkévalóság) Királyát” említi.⁸³ Ezeket az kifejezéseket minden bizonnyal a napi imák ihlették, de pl. a Zsolt 10:16 is úgy utal Istenre, mint aki „*Király mindenkor és örökké*”.

A Név valamennyi egyéb említése diaszpórai környezetben fordul elő, ám a feliratok zsinagógai attribúciója sokszor igen bizonytalan. Ez a helyzet egy Pergamonban talált oltárköv esetében is, amelyre az „Úr Isten, aki Örökké Egy” (Θεός ὁ Κύριος ὢν εἷς ἀεὶ) feliratot vésték⁸⁴ – de mint az köztudott, a zsidók a jeruzsálemi Templomon kívül sehol sem áldozhattak oltárokon. A felirat szövegezése azonban a megtévesztésig hasonlít a Bibliára (vö. 1Móz 21:33; Zsolt 29:10; Jes 9:6; 40:28; Jer 10:10). A Θεός és Κύριος istennevek használata egyébként meglehetősen gyakori a diaszpórában. A Név olyan jelzői, mint „szent” (ἅγιος) vagy „nagy” (μέγας, μέγας) is sűrűn felbukkan a feliratokon.⁸⁵ TÓTH ISTVÁN 1995-ben egy az „Örökkévaló Nagy Istennek” (*Deo Magno Aeterno*) ajánlott brigetiói (Szöny, Magyarország) feliratot egészített ki zsinagógai dedikációként.⁸⁶ Ami azt illeti, *Deus Aeternus*-nak dedikált feliratokat ismerünk az észak-itáliai Aquileia és a dél-panonniai Mursa (Osijek, Horvátország) városából is, bár egyik sem hozható kapcsolatba a zsidósággal.⁸⁷ De

⁷⁸ Naveh 1978, #69.

⁷⁹ Wieder 1998.

⁸⁰ Naveh 1978, #70.

⁸¹ Avigad 1960.

⁸² Naveh 1978, #32–34.

⁸³ Naveh 1978, #69.

⁸⁴ Lifshitz 1967, #12.

⁸⁵ „Úr” (Κύριος, *SEG XXXVII* (1987), 1702); a „Szent Istennek” (Ἄγιος Θεός, *CIJ* II 852); a „Nagy Istennek” (Θεὸς Μεγάλος, *CIJ* II 1432); az „Istennek, a Szent Úrnak” (Θεὸς Κύριος τῷ Ἄγιος, *CIJ* II 1435).

⁸⁶ *CIL* III 10998. A felirat a Pápai Református Főiskola Régiségtárában volt 1899-ig, ezután nyoma veszett, lásd Grill 2008.

⁸⁷ *D(eo) A(eterno)*, *InscrAq* 99; *Deo Aet(erno) exaudit(ori)*, *CIL* V 8208 = *ILS* 3980 = *InscrAq* 102; *Deo Aeterno*,

találkozhatunk más epithetonokkal is a dedikációs feliratokon, mint pl. a „Legyőzhetetlen Istennek” (Θεῷ ἀνεκίτη), amely a paphlagóniai Amasztrisban került elő,⁸⁸ vagy a „Nagy Istennek, aki Meghallgató” (Θεῷ μεγάλῳ ἐπηκόῳ) az alexandriai Gabbaryból.⁸⁹ Az ἀνίκητος jelző egyébként csak a Makkabeusok könyvében fordul elő, de nem mint Istennév, hanem mint indirekt utalás az Örökkévalóra (pl. 2Makk 11:13; 3Makk 4:21; 6:13; 4Makk 11:21; 11:27). Az ἐπήκοος epitheton nem utal konkrét igehelyre, hanem azt jelzi, hogy Isten „imameghallgató”. Egyébként ezt a jelzőt is számtalan alkalommal használták a görög–római istenekre is (pl. Zeusz, Apollón, Artemisz stb.) Éppen ezek a rómaiak, zsidók és keresztények által egyaránt használt istennevek mutatják, hogy a késő antikvitásban erős vallási interakcióval kell számolnunk, ami komoly „versenyhelyzetre” utal a vallási piacon.

A hellenizált zsidó közösségek zsinagógáiban az eufemisztikus Istennevek két fő típusát figyelhetjük meg. Az egyik a híres „Lefelsőbb Isten” (Θεός Ὑψιστος) formula, amely a *Szeptuaginta*-ban több mint háromszáz esetben fordul elő. A Második Templom korában burjánzó pszeudepigrafikus irodalom is gyakran használja e terminust, amely az Újszövetségben is felbukkan. Talán az sem véletlen, hogy az egyetlen nem-zsidó evangélista: az antiokiai születésű, valószínűleg prozelita háttérű Lukács alkalmazza legtöbbször.⁹⁰ A *Theosz Hüpszisztosz* kifejezést Philón is használja, s a Josephus által említett zsidó privilégiumok szövegeiben a jeruzsálemi Templomot is úgy említik a római hatóságok, mint „a Lefelsőbb Isten szent templomát” (ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ ναὸς ἅγιος).⁹¹ A *Theosz Hüpszisztosz* kifejezést a diaszpórában mindenütt megtaláljuk a zsidó feliratokon.⁹² Legkorábban Egyiptomban fordul elő, ahol a Kr. e. 2. században egy zsinagógát dedikáltak a „Lefelsőbb Istennek”.⁹³ Ugyancsak a 2. század végéről, vagy az 1. század elejéről származik az a két sírfelirat, amely Rhéneia szigetén került elő, s két déloszi zsidónak állít emléket. Mindkettő „a Lefelsőbb Istent, a szellemek és minden test Urát” kéri arra, hogy a sírban fekvő két lány ismeretlen gyilkosán álljon bosszút (*IJO* I Ach70). A szövegben allúziókat találunk a *Szeptuaginta* szövegére, így a kutatók feltételezik, hogy az istennév ebből a fordításból származó közvetlen átvétel.⁹⁴ A Kr. e. 1. században készült, és 1912–13-ban feltárt déloszi zsinagógában is öt *Theosz Hüpszisztosz*-nak dedikált felirat került elő. Ezekről a kutatók (BRUNEAU, MAZUR) egyértelműen megállapították,

ILS 4977 = *InscrAq* 100; cf. *Dea Aeterna*, *CIL* V 8209 - az azonosítás terén teljes a zűrzavar a szakirodalomban.

⁸⁸ Lifshitz 1967, #35 = *IJO* II 149.

⁸⁹ *JIGRE* #13.

⁹⁰ Lk 1:32; 1:76; 6:17; 6:35; Csel 7:48; Csel 16:17; v. ö. Mk 5:7; Lk 8:28; Zsid 7:1.

⁹¹ Phil. Leg. 36. [278]; *Pro Flacco* 7. [46]; Jos. Ant. XVI. 6.2. [163].

⁹² Tíz évvel ezelőtti adatok alapján: Görögország szárazföldi részén 32 (ebből Athén 23; Spárta 7); Thesszáliában 1; Makedoniában 25; Thrakiában 15; Dáciában 4; Moesia Inferiorban 3; a Fekete-tenger északi partvidékén 21; az Égei-tenger szigetein (Kréta is beleértve) 19; Italiában (Róma) 1; Hispaniában (Valencia) 1; Kariában 31; Ióniában 4; Lüdiában 15; Tróászban 1; Müsziában 9; Bithüniában 4; Pontoszban 2; Paphlagóniában 7; Galatiában 3; Phrügiában 23; Piszidiában 4; Lükiában 4; Lükaoniában 2; Kilikiában 4; Kappadokiában 1; Cipruson 23; Föniciában 4; Szíriában 10; Izraelben 2; Arábiában 1; Egyiptomban 6; ismeretlen helyről 5. - A felsorolásban szembeötlő a *Theosz Hüpszisztosz*-feliratok magas száma Görögországban és Kis-Ázsiában, a Boszporosz térségében és Cipruson; mérsékelt jelenléte Egyiptomban, és szinte teljes hiánya a nyugati tartományokban, lásd Mitchell 1999.

⁹³ *CIJ* 1443; Mitchell 1999, #285.

⁹⁴ *Syll.*³ 1181; Mitchell 1999, #110–110a.

hogy zsidó eredetűek.⁹⁵ Különösen sok *Theosz Hüpszisztosz*-felirat került elő a jelentős zsidó lakossággal rendelkező, ugyanakkor a szinkrétizmusra igencsak hajlamos Phrügiában és a Boszporoszi Királyságban.⁹⁶ Az utóbbi helyen a Legfelsőbb Isten hívei külön vallási társaságot alkottak: az úgynevezett *Hüpszisztariosz*-okat.⁹⁷

A modern kutatás egyetlen kérdésre összpontosította a figyelmet: vajon a Legmagasabb Isten tisztelői hithű zsidók; a zsidó vallást tisztelő pogányok („istenfélők”); zsidó-keresztények („judaizálók”); vagy „színtiszta” pogányok lehettek? MARCEL SIMON egy tanulmányában kifejtette, hogy a *Theosz Hüpszisztosz* nevet eleinte a nem-zsidók használták az Ábrahám Istenére, s ennek hatására kezdték a zsidók is használni ezt az elnevezést a nem-zsidók előtt.⁹⁸ STEPHEN MITCHELL már igyekezett a név használatának egyes típusait is egymástól megkülönböztetni. A piszidiai Szibiundában talált „A Legmagasabb Istennek és Szent Menedéknek” (θεῶ ὑψίστῳ καὶ ἀγεία καταφυγῆ) dedikált bronz *tömjénégető* valószínűleg egy „judaizáló” keresztényé lehetett.⁹⁹ Ugyanez a kifejezés néhány kilométerrel odébb, az azonos völgyben fekvő Andedában, Mén Uraniosz papjának adott jóslatban fordul elő, ami pogány eredetre vall.¹⁰⁰ Ezek az esetek azonban inkább csak a szabályt erősítő kivételek. A kérdés kutatóinak tekintélyesebb része (P. TREBILCO, L. H. FELDMAN, S. MITCHELL) azon a véleményen van, hogy a *Theosz Hüpszisztosz* elnevezés az ún. „istenfélők” (*theoszebészek*) vallásgyakorlatához kapcsolódott. A zsidó vallás törvényeit teljes egészében fel nem vállaló, de magukat zsidónak valló pogányok használták a „Legfelsőbb Isten” elnevezést, érthetően pogány környezetben. Ezt az is bizonyítani látszik, hogy a *Theosz Hüpszisztosz* kifejezés és az „istenfélők” gyakori feliratos előfordulása földrajzilag egybeesik (Kis-Ázsia, Makedonia, Akhaia és a Boszporosz).

A zsinagógafeliratokon gyakorta említett másik eufémisztikus név a jelzett „Segítő Úr” (Κύριος Βοηθός) és annak variációi: a „Segítő Isten” (Θεός Βοηθός); az „Isten segít” (Θεός βοήθει); valamint az „Egy az Isten, aki segít” (Ἐἷς Θεός ὁ βοεῖθων).¹⁰¹ A zsidók Istenének ez a tulajdonsága gyakran előfordul a zsolotárokból, különösen a *Szeptuaginta* fordításában. Nézzünk néhány példát: „Az én pajzsom Istennél van (LXX: ἡ βοήθειά μου παρὰ τοῦ θεοῦ), aki megszabadítja az igazszívűeket” (Zsolt 7:11); „Aki a Felségesnek rejtekében lakozik (LXX: ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου), a Mindenhatónak árnyékában nyugszik az” (Zsolt 91:1); „Az én segítségem az Úrtól van (LXX: ἡ βοήθειά μου παρὰ κυρίου), aki teremtette az eget és a földet” (Zsolt 121:2) stb.

A szardiszi zsinagógafeliratok az istennév egy másik típusát is tartalmazzák. A zsidók ebben az esetben a pogány vallás (ill. filozófia) egyik számukra elfogadható kifejezését, a „Gondviselés”-t (Πρόνοια) vették át a Név helyettesítésére. A szardiszi zsinagóga felirataiban lépten-nyomon találkozunk vele, általában ebben a formában: „a Gondviselés ajándékából”; „a Gondviselés ajándé-

⁹⁵ A feliratok felsorolását és kiadásuk adatait lásd Mitchell 1999, #106–110.

⁹⁶ A témáról lásd még Overman 1999.

⁹⁷ Bellen 1965–66.

⁹⁸ Simon 1973.

⁹⁹ Mitchell 1999, #230. (2. század). A *Kataphügé* (Menedék) a Zsolotárokból gyakran szereplő Istennév (9:10; 17:3; 30:3; 31:7; 45:2; 58:17; 70:3; 89:1; 90:2.9; 93:22; 103:18; 143:2 – a LXX számozása szerint).

¹⁰⁰ Mitchell, 1999 #228. (2–3. század)

¹⁰¹ Érdemes megjegyeznünk, hogy a feliratokon a *Küriosz Boéthosz* és a *Theosz Boéthosz* mindig rövidített formában, csak kezdőbetűjével jelenik meg (KB, ΘB), amit talán keresztény hatásnak (*sacra nomina*) tudhatunk be.

kából és elődeink munkájából”.¹⁰² Egy ízben előfordul ehelyett „a Mindenható Isten ajándékából” (*IJO* II 90) kifejezés is. (A παντοκράτωρ jelző szintén elterjedt volt a zsidók között, de a keresztények, sőt a pogány kultuszok ugyanúgy használták.) ALF THOMAS KRAABEL a *Pronoia*-formulát a késő-római Szardisz neoplatonikus befolyásával magyarázza, amelynek nyomait széles körben tanúsítják a pogány feliratok, TESSA RAJAK szerint azonban a „Gondviselés” a hellenisztikus zsidó irodalomban is gyakran használt istennév-helyettesítő.

2.4.2. Papi listák

A huszonnégy papi rend (הכהונה משמרות) felsorolását tartalmazó feliratok az alábbi helyekről kerültek elő eddig: Caesarea (*CIIP* II 1145); Askelón (*CIIP* III 2324); Kissufim (*CIIP* III 2541); Rehov (Naveh 1989: 308); egy ismeretlen hely Galileából (talán Názáret¹⁰³), és még a távoli Jemen Bait al-Hadir nevű településéről is ismert (Naveh 1978: #106).¹⁰⁴ Ezek a listák nem csupán a Templomban egykor szolgálatot teljesítő papi családfők felsorolását tartalmazzák sorrendben, hanem azokat a településeket is, ahol az egyes családok a hurbánt követően letelepültek. A legtöbb ilyen település az alsó-galileai Bét Netofa-völgyben helyezkedett el, illetve Tiberias körül koncentráldott.¹⁰⁵ Valamennyi lista ezzel a mondattal fejeződik be: „A papi családok száma huszonnégy”.¹⁰⁶ Legelőször KLEIN SÁMUEL azonosította a huszonnégy rendet az 1Krón 24:7–18 és az Áv hó 9-ére írt *pijjutok* alapján.¹⁰⁷ Bár az 5-7. században működő rehovi zsinagógát már az 1960-as években feltárták, belső dekorációjának: a falakat és oszlopokat borító írásoknak és festményeknek csak egy töredékét sikerült még rekonstruálni a 21. század második évtizedében. FANNY VITTO ásató régész szerint kalendárium jellegű szövegek (a böjti napok felsorolásával), illetve egy papi lista is megtalálható volt a falfestmények között.¹⁰⁸ A qumráni 4. sz. barlang szövegei között három papi lista került elő, a rendek naptár szerinti beosztásával (4Q 320, 321, 321a). A papi családok tagjai már a Hasmóneus kortól kezdve sírfelirataikon is rendszeresen megemlítik a rendet, amelyhez tartoztak. Figyelemre méltó, hogy – amennyiben a rekonstrukció helyes –, a huszonnégy lévita rend felsorolása is előkerült a 3. században épült ahmadijjei zsinagógából. A héber szöveg egy szemöldökkö töredékén maradt fenn, és javasolt kiegészítése: [משמרת] מוש משמרת] (*mismeret mus mismeret*), azaz „Mus [rendjéből, XY] rendjéből”. JOSEPH NAVEH korábban felvetette azt a lehetőséget, hogy itt egy biblikus stílusban fogalmazott szöveggel van dolgunk, amely valahogy így hangzott: „[Ne] térj el [a törvénynek való] engedelmességtől” (Naveh 1978, #109), de a felirat egy további töredékének előkerülése világossá tette, hogy mégiscsak a huszonnégy lévita rend felsorolásáról van szó, amely a huszonnégy papi renddel együtt teljesített szolgálatot a Második Szentélyben. Mus egyébként Mérárnak, Lévi fiának másodszületett fia volt, egyben a Musi család ősatya, akire a lévíták bibliai genealógiája is utal (2Móz 6:19; 4Móz 3:20, 3:33, 26:58; 1Krón 6:4, 6:32, 23:21, 24:26). A huszonnégy papi rendet felsoroló valamennyi felirat töredékes állapotban került elő,

¹⁰² *IJO* II 77, 78, 80, 81, 82–85, 124.

¹⁰³ Eshel 1991–92.

¹⁰⁴ Lundin 1999.

¹⁰⁵ Levine 1985, 171.

¹⁰⁶ Yahalom 1980, 55.

¹⁰⁷ Klein 1939, 162–163.

¹⁰⁸ Vitto 2015, a szövegek egyelőre publikálatlanok.

ezért rekonstrukciójukhoz az 1Krón 24:7-18 versekben található listát kellett felhasználni. Sajnos a huszonnégy lévita rend teljes felsorolása nem maradt ránk a héber Bibliában, pedig a papok mellett a zenészek listája is szerepel abban (1Krón 25:9-31).

4. Bibliaidézetek zsidó sírfeliratokon

Ahogy a mai temetőkben is gyakran kifejezik az emberek vallásos hitüket a sírkövekre vésett szövegekkel, vagy a síremlékekre helyezett szimbólumokkal, az ókori világban sem volt ez másképp. Napjainkban a zsidó sírfeliratok két leggyakoribb bibliai fordulata a תנצב"ה rövidítéssel jelzett áldás: „Legyen lelke bekötve az élők csomójába az Úrnál” (vö. 1Sám 25:29), illetve az „és könnyek az orcáján” (Sir 1:2 IMIT) idézet *Jeremiás siralmaiból*, egyéb közvetlen bibliai utalásokat nem igazán találunk. A római kori zsidó epigráfia legjelesebb kutatója, PIETER WILLEM VAN DER HORST szerint: „A keresztények gyakorlatával ellentétben, akik a sírfelirataikon gyakran utaltak bibliai szövegekre, vagy idéztek azokból, a zsidók szemmel láthatólag sokkal visszafogottabbak voltak ebben a tekintetben”.¹⁰⁹ Bár a maitól sok tekintetben lényegesen eltérő társadalmi, politikai, vallási és kulturális környezet vette körül az ókori zsidóságot, ezen a területen úgy tűnik nem történt nagy változás.

3.1. „A zsidók Törvénye”

Elsőként három példán keresztül azt vizsgáljuk meg, mennyire lehetett ismert a zsidók Törvénye a pogány környezetben, pontosabban: mennyire voltak tisztában a nem-zsidók azzal, hogy a zsidóknak sajátos vallási törvényeik vannak a Tórában lefektetve. Úgy tűnik, bizonyos területeken, így különösen Kis-Ázsiában, a zsidók szent törvénykönyve – vagy annak valamelyik görög fordítása – a pogányok körében is ismert lehetett. Ezt bizonyítja egy a phrügiai Apameiából származó sírfelirat is: „(Én), Auréliosz Rufosz, Iulianosz fia, (aki) Iulianosz fia, készítettem ezt a héraont magamnak és feleségemnek, Aurélia Tatianénak – senki mást ne tegyen ide! Ha pedig valaki ide temetne (egy másik halottat), ismeri a zsidók Törvényét (τὸν νόμον οἶδεν τὴν Εἰουδέων)” (IJO II 179). Ez a fenyegetés nyilvánvalóan mutatja, hogy a környék lakói (függetlenül attól, hogy melyik valláshoz tartoztak), nemcsak azzal voltak tisztában, hogy a zsidóknak *van* Törvénykönyvük, hanem azzal is, hogy abban *milyen büntetések* találhatók a gonosztevőkre vonatkozóan, és hogy ennek a Törvénynek *van ereje*, vagyis a képes effektív átkot hozni arra, aki azt megszegi.

Ezt bizonyítja az a fehér márvány táblán talált görög szöveg is, amelyet 1903-ban egy magánházba beépítve fedezték fel Argoszbán. Az előzővel együtt ezt is a 3–4. századra datálhatjuk. „(Én), Auréliosz József, esküvel kényszerítem az Isten isteni és nagy erőit, és a Törvény erejét, és a patriarchák tiszteletét, és az ethnarchák tiszteletét, és a bölcsek tiszteletét, és az áldozatok tiszteletét, amiket minden nap bemutatnak az Istennek, hogy senki ne nyissa fel síremlékeket, amit nagy fáradtsággal készítettem” (IJO I Ach51). Auréliosz József tehát a „Törvény erejét” (τὰς δύναμεις τοῦ νόμου) is megesketi, hogy bosszulja meg, ha valaki felnyitná a sírját. A Törvény erejével kapcsolatos hit tükröződik az Újszövetségben is, például a *Zsidókhoz írt levél*ben: „Mert az Istennek beszéde élő és ható” (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς, Zsid 4:12).

¹⁰⁹ Van der Horst 1991, 37-39. A bibliai allúziókról átfogó képet ad Van der Horst 2013.

1929-ben a szicíliai Cataniában, a Szent Teréz templomban találták meg azt a 29 x 47 x 1,7 cm-es négyszögletes mészkölapot, amelyen héber–latin bilingvis szöveg olvasható.¹¹⁰ A sírfelirat Kr. u. 383. október 21-én kelt, szövege így hangzik:

[Héberül:] „*Béke Izraelnek, ámen, ámen, béke, Sámuel.*” (Mellette hétágú *menóra* és *luláv.*) — [Latinul:] „*Ēn, Aurelius Samohil (Sámuel) szereztem (ezt) a (sír)emléket magamnak és feleségemnek, Lasie Erinének, aki sorsát október 21-én, pénteken, 8-ad holdkor, Merobaudes másodszori és Saturninus (első) consulsága (évben) töltötte be, aki 23 évet élt békében. Megesketlek benneteket a győzelmekre, akik parancsolnak; szintűgy megesketek benneteket az pátriárkák tiszteletére; szintűgy megesketek benneteket a Törvényre, amelyet az Úr adott a zsidóknak, hogy senki sem nyitja fel (ezt) a (sír)emléket és nem rak más holttestet a mi csontjaink fölé. Ha pedig valaki felhnyitná, adjon a kincstárnak 10 font ezüstöt*” (AE 1984, 439 = JIWE I 145).

Aurelius Samohil epitáfiuma a ránk maradt leghosszabb latin nyelvű felirat, amit zsidó ember jegyzett le a diaszpóra ezen időszakában. Érdekessége nemcsak abban áll, hogy a zsidók és a körülöttük élő egyéb nemzetek nyelvi kapcsolatát, hanem a vallási és kulturális téren zajló interakcióját is szemléletesen bizonyítja. A felirat szövegében található esküformulából arra következtethetünk, hogy Aurelius Samohil a cataniai zsidó közösség egyik jeles és megbecsült tagja lehetett, aki tudatosan igyekezett megszólítani a környezetében élő nem-zsidókat: mindenekelőtt az államhatalmat megtestesítő rómaiakat, és valószínűleg a létszámban és tekintélyben egyre növekvő keresztény közösség tagjait is. A háromszoros esküformula első szakasza a győztes római császárokra vonatkozik. Ez a hipotézis a *victoriae* [győzelmek] = *victores* [győztesek] azonosításán alapul. A *victorias* / *victores* kifejezés nem véletlenül került a szövegbe, hanem tökéletesen megfelel a kor epigráfiai stílusának, a császárok szokásos titulájának. — Az eskü második szakasza a Palesztinában székelő pátriárkákra (lat. *patriarcha*; héb. *nászi*) vonatkozik, akik igen fontos szerepet töltek be az egész oikumené zsidóságának életében. A pátriárka messzemenő előjogokkal bírt a zsidó közösségekben az egész Birodalom területén. Ő volt a felelős a zsinagógákért, a közösségi szervezetekért, az oktatási rendszerért, az adók összegyűjtéséért. A pátriárkák hatalma a 4. században ért deklójára, majd VI. Gamaliél halálával (425) hirtelen ért véget. Ezt követően nem sokkal császári rendelet tiltotta be működésüket (429). — Az esküformula harmadik része: „*a Törvény, amelyet az Úr adott a zsidóknak*” nem közvetlen bibliai idézet, inkább némi büszkeséggel telt összefoglalása annak, amit a *Tanach* jelent a zsidó nép számára: „*Közli igéit Jákóbbal, törvényeit és végzéseit Izraellel. Nem tesz így egyetlen néppel sem, végzéseit sem tudatja velük*” (Zsolt 147:19–20a). Ez a zsoltárvers azonban visszaköszön az újszövetségben is, mégpedig éppen a zsidók üdvtörténeti helyének tisztázásával kapcsolatban: „*Mi akkor a zsidó előnye, vagy mi a körülmétélés haszna? Minden szempontból sok. Elsősorban az, hogy Isten rájuk bízta igéit*” (Róm 3:1–2).

Aurelius Samohil a 4. század végén olyan környezetben állította fel feliratát, amelyben ha nem is mindennaposak, de gyakoriak lehetettek a zsidók és keresztény közötti viták. ADOLF VON HARNACK még azon a véleményen volt, hogy a Bar Kochba-felkelést követően — vagyis a Iudaea államiságának teljes megszüntetése (136) után – a zsidó–keresztény dialógusok pusztá irodalmi fikci-

¹¹⁰A szöveg értelmezéséhez lásd Grill 2000.

ók. Addigra – érvelt HARNACK – a keresztények teljességgel feladták a zsidók megtérítésének szándékát. A huszadik századi szakirodalomban DAVID ROKEAH azt az álláspontot képviselte, hogy a mártír Jusztinosz dialógusa tekinthető az utolsó valóságos zsidó–keresztény disputa emlékének.¹¹¹ Ez a megállapítás azonban a Keletre semmiképpen sem érvényes. Itt ugyanis a csaknem mindenütt fellelhető hatalmas, prosperáló zsidó közösségek elegendő okot szolgáltattak a keresztény vezetőknek arra, hogy a judaizmussal szemben aktív polémiát folytassanak.¹¹² Az igen régi zsidó és keresztény hagyományokkal rendelkező Edesszában még a 4. században is folyt élő disputa.¹¹³ Ezek hol egy-két rabbit és klerikust érintő zártkörű teológiai viták, hol nyílt színi összecsapásokká fajuló veszekedések voltak. Nem elképzelhetetlen, hogy amiként keresztény oldalról is alaposan tanulmányozták a zsidók érvelését, úgy a keresztények argumentációja is hatott a zsidókra. Márpedig a zsidó–keresztény vallási viták közepette biztosan elhangzottak Pál apostol érvei is, többek között a *Rómaiakhoz írt levél* zsidókról szóló kijelentései. Ezért vélem úgy, hogy Samohil a harmadik esküformulát tudatosan a keresztényeknek „címezte”: a Törvényt az Úr a zsidóknak adta, és ezt nemcsak a zsidóknak, hanem a keresztényeknek is el kell ismerniük.

3.2. Bibliaidézetek és allúziók

Mivel a zsidóság *par excellence* vallási központjában, a zsinagógákban sem nagyon találoztunk közvetlen bibliaidézetekkel a feliratokon és mozaikokon, még kevésbé várhatjuk, hogy a sírfeliratokon ilyenek előforduljanak.¹¹⁴ Ennek ellenére néhány esetben – rendszerint a feliratok áldás- és átokformuláiban – a zsidók is utaltak Szent Szövegeikre.

Az átok erejétől való félelem az egész ókori vallásosságot áthatotta. A babonák (görögül δεισιδαιμονία, latinul *superstitio*) világában soha sem lehetett biztos benne valaki, hogy mikor milyen „felségterületet” sért meg, s ezzel melyik istenség haragját vonja magára.¹¹⁵ A szándékosan kimondott, ún. rontó átkokról a nagy mennyiségű, ókorból ránk maradt defixiós táblák (*tabulae defixiones*) és egyéb mágikus tárgyak tudósítanak – ezekből kiderül, hogy a Római Birodalom népeinek és vallásainak mindegyike „nyakig benne volt” ezekben az okkultista praktikákban, s ez alól a zsidók sem képeztek kivételt, még akkor sem, ha ezeket a tevékenységeket a Tóra szigorúan tiltotta (erről bővebben lásd a 4. fejezetet). Sőt, a pogányok között az volt az elterjedt nézet, hogy a zsidók varázslása a leghatékonyabb, amit azzal hoztak összefüggésbe, hogy Izrael Istene hatalmas, erőteljes, „működőképes” istenség.

A jogi átokszövegek valóságos tárházait nyújtják a ránk maradt sírfeliratok: ezeknek klauzúráiban rendszerint a legváltozatosabb büntetéseket kéri Istentől arra, aki megsérti a sírhelyek szentségét, amit világi és vallási törvények egyaránt garantáltak.¹¹⁶ Egy Bét Se'arim-i feliratban

¹¹¹ Rokeah 1982, 32. – A szerző szerint az a tény, hogy a zsidóknál nem született *adversus Christianos*-irodalom, arra enged következtetni, hogy 135 után a valóságban nem zajlottak le ilyen kétoldalú viták. A rabbinikus irodalom kereszténység-ellenes szövegei csupán a zsidó olvasóknak szóltak.

¹¹² Simon 1986, 144, 290.

¹¹³ Drijvers 1985, 89. n. 2, 101. n. 65.

¹¹⁴ Małunowicz 1982; Feissel-Mondésert 1984, 223–231; Horsley 1998.

¹¹⁵ A fogalomhoz és annak görög feliratokon való előfordulásához lásd Lindner 2013.

¹¹⁶ Van der Horst 1991, 54–60.

is a „szent és a világi törvényeket” említik (κατὰ τὴν ὁσίαν κατὰ πρόσταγμα, BS II 134), mint amelyek garantálják a sírhely nyugalmát. A zsidók néha olyan formulát alkalmaznak, amely első pillantásra egy kívülálló számra nem nagyon érthető. Az ókori Akmonióban (Uşak, Törökország) egy ház falába beépített márvány talapzat található, rajta görög felirat a talapzat elülső (A) és jobb oldalán (B). Keletkezését a 2–3. századra teszik (IJO II 175), szövege így szól: (A) „[...] önmagának és feleségének, Trophiménak készítette. Titosz Tediosz Amerimnosz, miután helyreállította nagyapjának sírját, ide temette feleségét, Aurélia Onészimét, Euelpisztosz lányát. Meg lesz engedve Amerimnosznak is, aki (a sírt) helyreállította, hogy ősei sírjába temessék. De ha valaki más megpróbál ide mást temetni, miután Amerimnoszt ide helyezték, fizessen (a kincstárnak... *denariust*).” — (B) „Ha valaki ártó kézzel (χειρὶ δολίῃ) ide temet valakit, szenvedje el ugyanazt a váratlan csapást (ἀπροσδόκητον), amit az ő testvérük, Amerimnosz (elszenvedett). De ha valaki ezek közül nem rettenne meg ezektől az átkoktól, az átok sarlója (τὸ ἀρᾶς δρέπανον) menjen be annak házába, és senkit se hagyjon (életben)!” Ennél is konkrétabb utalást tartalmaz az a szintén Akmonióban felfedezett oltár, amelynek keletkezését Kr. u. 248/9-re teszik (IJO II 173, vö. 213). Szövege így hangzik: „A 333. évben. Aureliosz Phrongianosz, Menokritosz fia, valamint felesége, Aurélia Iuliané építette ezt a sírt még életében anyjuknak, Makariának, és kedves testvérüknek, Alexandriának, emlékül. Ha bárki, miután őket ide temették, ha bárki egy másik tetemet helyez ide, vagy törvényszegést követ el (a sír) eladásával, legyen dolga azokkal az átkokkal, amik meg vannak írva a Deuteronomiumban (ἔσται αὐτῷ αἱ ἀραὶ γεγραμμέναι ἐν τῷ Δευτερονομίῳ).”

Az első szövegben szó esik „az átok sarlójáról” (τὸ ἀρᾶς δρέπανον), ami aligha lehet más, mint a Zak 5:2–4 Szeptuaginta-változatára történő utalás. A maszorétikus héber szövegben ez áll: „*És monda nékem: Mit látsz te? És én mondom: Látok egy repülő könyvet, húsz sing a hossza és tíz sing a széle. És monda nékem: Ez az átok, a mely kihát az egész föld színére; mert mindaz, aki lop, ehhez képest fog innen kiirtatni, és mindaz, aki hamisan esküszik, ehhez képest fog innen kiirtatni. Kibocsátom ezt, szól a Seregeknek Ura, és bemegy a lopónak házába, és annak házába, aki hamisan esküszik az én nevemre, és ott marad annak házában, és megemészti azt s annak fáit és köveit.*” A maszorétikus héber szövegben szereplő „könyv(tekercs)” (מגילה, *megilla*) helyett, a Szeptuagintában ezt olvassuk: ἐγὼ ὀρῶ δρέπανον πετόμενον, vagyis „látok egy repülő sarlót”. Az eltérés oka, hogy a görög fordító által használt eredetiben a מגילה helyett a „sarló” jelentésű מגל (*maggál*) szó állt. Ez a sírfelirat egyben arra is utal, hogy a Szeptuaginta-fordítás a császárkorban a kis-ázsiai zsidók és nem zsidók körében egyaránt elterjedt lehetett.¹¹⁷ A második feliratban említett „Deuteronomiumban megírt átkok” minden bizonnyal az 5Móz 28–29 fejezetben leírtakra vonatkoznak, amit eredetileg azoknak a zsidóknak ígért Isten, akik nem engedelmessékednek a Tóra tanításának.¹¹⁸

A jeruzsálemi French Hill-en talált 48 x 24 x 25 cm-es mészkő-osszáríumon a „Marjám, Matja felesége” olvasható héberül; alatta pedig egy görög nyelven és betűkkel írt szöveg áll: „Mariamé, Mathiasz felesége. Aki ezeket [a csontokat] elmozdítja, jöjjön rá a vakság” (Rahmani 1994, #559). A sírrablókra mondott átok valószínűleg ismét az 5Móz 28:28-ban olvasható anathémát visszhangozza: „*megver téged az Úr tébolyodással, vaksággal és elme-zavarodással*” (יככה יהוה בשגעון ובתמהון)

¹¹⁷ Mivel a Zakariás-helyet a Jel 14:16 is idézi, Trebilco és mások elképzelhetőnek tartják, hogy a felirat esetleg keresztény eredetű, de erre semmi más jel nem utal.

¹¹⁸ Az 5Móz 28-ban szereplő átkok igen régi közel-keleti előzményekig nyúlnak vissza (Quick 2018).

(ובערוון לבב). Aki azonban a görög szöveget csupa nagybetűvel odapingálta az osszáríum oldalára (ez természetesen nem lehet azonos az elhunyttal), nem ismerte a „vakság” jelentésű görög kifejezéseket (ἀποτύφλωσης, ἀορασία), ezért a héber szövegben szereplő ובערוון szót egyszerűen átírta görög betűkkel (ουρουου).¹¹⁹ RAHMANI ebből arra a következtetésre jut, hogy „Jeruzsálemben, Jerikóban és környékükön még a zsidó lakosság alsóbb rétegei körében is valamelyest ismert volt a görög. Ez a tudás valószínűleg a hétköznapi beszédre korlátozódott, és nem tartalmazta a nyelv mélyebb ismeretét: a nyelvtant és az irodalmat. Ez hasonlít a görögtudásnak Bét Se’arim-ban megfigyelhető mértékéhez, bár későbbi időszakból”.¹²⁰

3.3. Bibliai eredetű formulák

3.3.1. Héber/arámi és görög áldásformulák

A késő ókori Palesztinában talált arámi nyelvű dedikációs feliratok állandó ismertetőjegye a „legyen jó emlékezetben” (דכיר לטוב, *dakhir letov*) formula, vagy hosszabb változatában: „legyen jó és áldott emlékezetben” (דכיר לטוב ולברכה, *dakhir letov vilveráchá*), amely pontos megfelelővel rendelkezik a Hammat Tiberias-i zsinagóga görög feliratain: μνήσθαι εις ἀγαθὸν καὶ εὐλογία, de más helyeken is Palesztinában.¹²¹ A μνήσθαι dedikációs formula Palesztinán és Szírián kívül egyelőre nem ismert,¹²² komplett változata másutt nem is fordul elő görögül, csak ahol héber ill. arám változata is előkerült.¹²³ A formula egyébként talán szintén a Bibliára vezethető vissza, nevezetesen Nehemiás könyvének utolsó versére: „Emlékezzél meg én Istenem az én javamra” (Neh 13:31).¹²⁴

Az 595 db Rómában talált és publikált zsidó felirat közül 467 (79%) a görög, és 127 (21%) a latin nyelvű.¹²⁵ Ezen kívül egy bilingvis (görög–arám); haton görög és/vagy héber záróformula olvasható; tizenhét latin nyelvű, de görög karakterekkel íródott; három görög nyelvű, de latin betűkkel vésték kőbe. A héber formulák közül a leggyakoribb a *sálóm* (שלום) kifejezés, amely önállóan áll, vagy a „Béke nyugvóhelyére” vagy a „Béke Izraelre” kifejezésekkel egészül ki.¹²⁶ Az utóbbi minden bizonnyal a „*Békesség legyen Izraelen*” zsoltszövegre vezethető vissza (Zsolt 125:5).

De más formulák is feltűnnek a sírfeliratokon, amelyek vagy közvetlen bibliai idézetek, vagy forrásuk kimutathatóan a Bibliából ered. Az előbbi kategóriába tartozik „*Az igaznak emlékezete áldott*” (Péld 10:7);¹²⁷ és a „*Világosság támad fel az igazra, és az egyenesszívűekre öröm*” (Zsolt

¹¹⁹ Az ilyen fajta transscriptióra, mikor héber szavakat írnak át görög betűkkel, több példa is akad (pl. ἀσωφῆπ ἴρνοκ, σαλῶμ ’béke, ῥαββί ’tanító, χωρῆν ’pap’), ezt Rahmani „görög–héber/arámi zszargonnak” nevezi (Rahmani 1994, p. 13. n. 16).

¹²⁰ Rahmani 1994, p. 13. A katalógus az osszáríumot a „bilingvis”-ek közé sorolja, de ez esetben nem bilingvismusról, hanem biliterációról kellene beszélnünk.

¹²¹ Naveh 1978, #171; Lifshitz 1967, #69, #77b.

¹²² Schwabe 1951, 268. A szerző amellett érvel, hogy az ige grammatikai alakja optativus (μνήσθειν), és nominativussal vagy genitivusszal egyaránt használatos.

¹²³ Tiberias: Naveh 1978, #24; Khirbet Szuszija: Naveh 1978, #76.

¹²⁴ MT: זכרה לי אלהי לטובה; LXX: μνήσθητί μου ὁ θεὸς ἡμῶν εἰς ἀγαθωσύνην.

¹²⁵ Rutgers 1995.

¹²⁶ Dinkler 1974; Noy 1997, 1999.

¹²⁷ *JWE* I 118, 120, 122, 131, 133, 183; *JWE* II 112, 276, 307.

97:11).¹²⁸ A „Szelleme nyerje el az örök életet” héber formula¹²⁹ talán a Dán 12:2-re vezethető vissza: „*És sokan azok közül, a kik alusznak a föld porában, felserkennek, némelyek örök életre, némelyek pedig gyalázatra és örökkévaló utálatosságra*”; a „Lelke nyugodjék az élők csomójában” pedig minden bizonnyal az 1Sám 25:29-et visszahangozza: „*az én uramnak lelke az élőknek csomójába leend bekötve az Úrnál a te Istenednél*”.

3.3.2. Az eumeneiai formula

A phrügiai görög nyelvű sírfeliratok állandóan visszatérő formulája az ἔσται αὐτῷ πρὸς τό + *acc.* kifejezés, amit magyarra kb. a „számoljon el (tettéért kvivel)” idiómával fordíthatunk (angolul: “he/she will have to reckon with God”, németül: „sollen sie sich vor der Gerechtigkeit Gottes verantworten”), bár ennek eredete kérdéses.¹³⁰ Mivel a kifejezés leggyakrabban Eumeneiában (Işikli, Törökország) és környékén fordul elő több mint félszáz feliraton, a szakirodalomban „eumeneiai formula” néven honosodott meg. Minthogy a területen a 3–4. században szorosan egymás mellett éltek zsidók, keresztények és pogányok,¹³¹ és ezek feliratkulturája is kölcsönösen hatott egymásra, igen nehéz elkülöníteni a három vallás hasonló formuláit egymástól.¹³² PAUL TREBILCO mégis megkísérelte ezt megtenni.¹³³ Természetesen azokon a feliratokon, amelyeken a kereszténység nyilvánvaló jelei mutatkoznak (pl. a *khrisztoqram* használata, a kereszt, a Szentháromság, az *ikhthüsz* kifejezés, vagy más keresztény titulusok: pl. az *episzkoposz* vagy a *martürosz* stb.), nem kérdés, hogy a formulát keresztények használták. A feliratok kis százaléka azonban legalábbis kérdéses, hogy nem zsidóktól származik-e. Az alábbi, phrügiai Akmonióban 215 és 295 között keletkezett felirat formulája több szempontból is érdekes: „akik nem borítják be rózsával ezt [a sírt] minden évben, legyen elszámolnivalójuk Isten igazságosságával” (ἔσται αὐτοῖς πρὸς τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ, *IJO* II 171). LOUIS ROBERT – és nyomában KANT, KRAABEL, MITCHELL, TREBILCO – egyhangúan zsidónak tartották a feliratot, elsősorban a Mathiosz név alapján. A másik felirat szintén Akmonióból származik, és fentebb már szó volt róla az „átok sarlója” kifejezés kapcsán (lásd a 3.2. fejezetet). Ugyanitt szerepel a „legyen elszámolnivalója a Legfelsőbb Istennel” formula, amely ugyan előfordul keresztény feliratokon is, de a zsidókén sokkal gyakrabban.¹³⁴ Számos esetben egyszerűen nem lehet eldönteni, keresztény vagy zsidó írta-e a formulát. Ilyen pl. a „legyen elszámolnivalója a Isten kezével” (*MAMA* VI 231. Apamea, 240–250 k.). Az „Isten keze” kifejezés több mint kétszázszor szerepel a *Szeptuagintában*, és számos alkalommal az Újszövetségben is előfor-

¹²⁸ *JJWE* I 120.

¹²⁹ *JJWE* I 118, 129a, 183.

¹³⁰ Bár az ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν (szó szerint: „legyen neki az Isten előtt”) elliptikus formula, az „Isten kezének”, „Isten ítéletének” és az „ítélet napjának” említése ebben a kontextusban egyértelművé teszi, hogy itt az eszkatologikus jövőben bekövetkező eseményre utal. Az „ítélet napján történő számadásról” többször is szó esik az Újszövetségben (Mt 12:36; Róm 14:12; 1Pét 4:5), ilyenkor mindig a δίδωμι + λόγον kombinációja szerepel, amire szintén van példa a feliratokon: δώσει λόγον τῷ Κυρίῳ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως (*MAMA* XI 274, Laodikeia, 4. század).

¹³¹ Sheppard 1979.

¹³² Kant 1987, 685–686.

¹³³ Trebilco 2004, 66–88.

¹³⁴ Ebben megegyezik Frey, Kraabel, Van der Horst, Mitchell, Strubbe és Trebilco, lásd Trebilco 2004, 72.

dul. Egy másik feliraton a „legyen elszámolnivalója a Isten nagy nevével” szerepel (CIG 3902. Eumeneia, 4. század).¹³⁵ Ez a kifejezés sokkal gyakrabban fordul elő az Ó-, mint az Újszövetségben, ami SHEPPARD szerint arra mutat, hogy az itteni keresztény gyülekezetekben nagy lehetett a zsidó befolyás, vagy a zsidóból lett keresztény konvertiták száma. A „legyen elszámolnivalója az Isten ítéletével” (MAMA VI, 225. Apamea, 3–4. század), vagy a „legyen elszámolnivalója az élő Istennel most és az ítélet napján” (Eumeneia, 3–4. század),¹³⁶ vagy a „legyen elszámolnivalója a halhatatlan Istennel” (Apamea, 3–4. század)¹³⁷ feliratok esetében szinte lehetetlen eldönteni, hogy zsidó vagy keresztény volt-e a sírfelirat állítója. Nagyjából ugyanez a helyzet a meglehetősen szókimondó „átok jöjjön gyermeke gyermekeire” (ἀὰ ἔσται εἰς τέκνα τέκνων) formulával, amely szintén Eumeneia, Akmoneia és Synnada környékén volt népszerű a sírfeliratokon, és bár az látszólag bibliai eredetű (vö. ἐπὶ τέκνα τέκνων, 2Móz 34:7), a kutatók véleménye megoszlik róla, hogy pogányok, zsidók vagy keresztények használták.¹³⁸

3.4. Túlvilághit zsidó feliratokon

Bár a túlvilági étellel kapcsolatos üzeneteket a pogányok is megfogalmazták felirataikon, így például Szíriában – a zsidókéhoz nagyon hasonló megfogalmazásban – a következőt írja valaki: „Bátorság (θάρσει), Leontisz, az istenek halhatatlanok!”,¹³⁹ ez ritkaságszámba megy. Ugyanakkor az emberi test halál utáni feltámadása a Biblia egyik alapállítása, és az ebbe vetett hit a zsidó (és keresztény) vallás egyik alaptétele. Számos bibliai textus tanúskodik arról, hogy Isten feltámasztja a halottakat: „Mert nem hagyod lelkemet a Seolban; nem engeded, hogy a te szented rothadást lásson” (Zsolt 16:10); „Mert én tudom, hogy az én Megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőromet megrágnák [a férgek], testemből látom meg Istent. Akit magam látok meg magamnak; az én szemeim látják meg, nem más” (Jób 19:25–27); „Megelevenednek halottaid és holttesteim fölkelnek: serkenjetez föl és énekeljetez, akik a porban lakoztok, mert harmatod az élet harmata, és visszaadja a föld az árnyakat” (Ézs 26:19); „...és sokan azok közül, akik alusznak a föld porában, felserkennek” (Dán 12:2);¹⁴⁰ „megelevenít bennünket két nap múlva, a harmadik napon feltámaszt minket, hogy éljünk az Ő színe előtt” (Hós 6:2). Nem csoda tehát, ha Pál apostol is úgy hivatkozik Jézus Krisztus feltámadására, mint ami megíratott a Bibliában: „és feltámadott a harmadik napon az Írások szerint” (1Kor 15:4). Ennek ellenére a két fő zsidó vallásfelekezet ebben a kérdésben is megosztott volt: míg a farizeusok hittek a feltámadásban, a szadduceusok tagadták azt (Mt 22:23; Mk 12:18; Lk 20:27; Csel 23:8). Ez a megosztottság a feliratos anyagban is tükröződik. Bét Se‘arim a tannák harmadik generációjának volt a lakóhelye Kr. u. 120–140 körül. Miután a rómaiak megtiltották a temetkezést az Olajfák hegyén, a zsidók központi nekropolisza is Bét

¹³⁵ Ramsay 1897, II. 525. #369.

¹³⁶ Ramsay 1897, II. 514, #353–354.

¹³⁷ Ramsay 1897, II. 534, #388.

¹³⁸ Strubbe 1994, 73–83; Moga 2014.

¹³⁹ Germer-Durand 1899, #32, p. 25.

¹⁴⁰ Schürer és kiadói (Goodman, Millar, Vermes) tévednek abban, hogy a feltámadásba vetett hit *Dániel könyvének* idézett helyén jelenik meg először (Schürer 1973, II. 391. 411). Mint látható, a test feltámadásának ígérete a Biblia prófétai könyveiben (és a *Ketuvim*hoz sorolt Jóbnál is) *expressis verbis* megjelenik.

Se'arim lett. BENJAMIN MAZAR 1936–40 között az 1–11. sírt, NAHMAN AVIGAD 1953–58 között a 12–23. sírokat és az úgynevezett külső sírokat tárta fel. A 14. sz. katakombában a rabbinikus judaizmus alapítójának, R. Júda ha-Nászi családjának tagjai feküdtek.¹⁴¹

A magasan hellenizált családokban pogány görög–római hatásra elterjedt volt a szkepszis, amelynek így adtak hangot: „Bátorság, Kalliopé matróna, senki sem halhatatlan! Ő Bübloszból [származott]. A bübloszi Kalliopé matróna sírboltja (ἄψις)” (BS 136; 12. sz. katakomba). A föníciai partvidék zsidó lakói meglehetősen hellenizáltak voltak: ezt bizonyítja az elhunyt „múzsai” neve is (Kalliopé az epikus költészet múzsája volt). A feliraton szereplő *matróna* kifejezés nemcsak a halott idős korára, hanem magas társadalmi állására is utal. Ez a latin szó – miközben nem talált utat a görögbe – gyakran használt kölcsönszóvá vált a talmudi héberben, ahol a császár és a helytartók, vagy magas rangú személyek feleségeit jelölték vele.

A 11. sz. katakombához tartozó mauzóleumban egy disztichonban írt görög felirat állt, amely valaha bizonyosan a mauzóleum falára volt függesztve (BS 127).

*„Itt fekszem én, Leonteidész, Szapphó halott fia, Jusztosz,
aki leszakítottam minden tudomány gyümölcsét,
elhagytam a fényt, szegény szüleimet is örökös sirásban,
rokonaimat is, ó jaj, Bét Searimban (Beszarioisz),
mentem a Hádészba, én, Jusztosz, és itt fekszem,
sok rokonommal együtt, mert így akarta a hatalmas Sors.
Fel a fejjel, Jusztosz, senki sem halhatatlan!”*

Ez az egyetlen felirat, amelyen Bét Se'arim nevét említik. A görög szöveg telis-tele van homéroszi reminiscenciákkal. Érdekes a második sorban említett „minden tudomány gyümölcse” (πάσης σοφίης καρπός) is, ami ebben az esetben nemcsak azt jelentheti, hogy az elhunyt egész életében a Tórát tanulmányozta, hanem akár nem-zsidó tanulmányokat is folytathatott. Tudjuk ugyanakkor, hogy Bét Se'arim a Tóra-tanulmányok egyik fontos központja is volt, különösen abban az időben, amikor a Szanhedrin ott tartózkodott. Maga a felirat ugyanakkor bizonyítja a görög tanulmányok jelentőségét is. A „*hatalmas Sors*” (Μοῖρα κραταῖή) szintén homéroszi idézet, a görög sírepigramma-hagyomány kötelező kelléke, amelynek emlegetésével – legalábbis a felirat kiadói: SCHWAB és LIFSHITZ szerint – az elhunyt nem sértette meg a *haláchát*.

A túlvilág iránti szkepticizmus és a feltámadáshit közti állapotot tükröz a 18. sz. katakomba egyik felirata (BS 183). A szöveg mindenestre szintén pogány behatást tükröz: „Sírfelirata ez a kegyes Karteriának, akinek ez a sír halandó maradványait tartalmazza, és az örökkévalóság számára őrzi dicsőséges emlékét. Zénóbia hozta ide, hogy eltemessék, így teljesítve anyja óhaját. A te legáldottabb gyümölcsöd, kegyes leányod (mivel a gyermek mindig dicső tetteket hajt végre a halandók között), emelte ezt az emlékművet, azért, hogy mindkettőtök élvezhesse az örökkévalóság megújuló gazdagságát, mikor véget ér az élet.” A felirat kiadói szerint a Zénóbia név akár arra is utalhat, hogy a zsidó hölgy Palmürából származott, onnan szállították át testét a Bét Searim-i temetőbe. A görög szöveg itt is tele van homéroszi reminiscenciákkal. A kiadók helyesen hívják fel

¹⁴¹ Rajak 1998b.

a figyelmet arra, hogy a feliratban megnyilatkozó büszkeség és a „dicsőséges emlékezet” felemlítése egyedülálló jelenség az egész zsidó epigráfiában: „Nem emelnek síremlékeket az igazak (צדקיים, *caddikim*) számára, az ő emléküik: mondásaik” (j.Sek. II, 47a) – gyakori viszont a pogányok között.

Az alábbiakban olyan feliratokat közlünk a Bét Se‘arim-i katakombákból, amelyek egyértelműen a feltámadás mellett tesznek hitet:¹⁴² (a) „Én, Hészükhi(o)sz, nyugszom itt feleségemmel. Senkinek, aki fel merészeli nyitni a felettünk lévő (sírt), ne legyen része az örök életben!” (μη ἔχη μέρος εἰς τὸν βίον αἰώνιον, BS 129; 11. sz. katakomba); (b) „Aki megváltoztatja ennek a hölgynek [ti. akit ide temettek]a helyét — Ő, aki megígérte a halottak feltámadását, fogja megítélni (a tet-tét)!” (BS 162; 13. sz. katakomba); (c) „Legyetek szerencsések, mikor feltámadtok!” (εὐτυχῶς τῆ ὑμῶν ἀναστάσι, BS 194; 20. sz. katakomba); (d) „Itt fekszik Atio, Gamaliél rabbinak, Nehemiás fiának lánya, aki szűzen halt meg huszonkét éves korában, valamint Ation, Rabi Júdának, Rabbi Gamaliél fiának lánya, aki kilenc éves és hat hónapos korában halt meg. Legyen [részük az igazakkal] a feltámadásban!” (BS III 15; 20. sz. katakomba) — Az (a) szövegben előforduló Hészükhisz név a ’megnyugvás’ jelentésű héber *Noah* név fordítása, és mind a diaszpórában, mind Izraelben előfordul. Hangsúlyoznunk kell, hogy az „örök élet” (βίος αἰώνιος) nemcsak a *túlvilági* életet jelentette a zsidók számára, hanem a feltámadás utáni, a messiási királyságban *itt a földön* megvalósuló örök életet is.¹⁴³ Nem biztos, de elképzelhető, hogy a βίος használata a transzcendens értelemre utal és az újszövetségi *koiné*-ban is megszokott ζωή helyett az örök életnek éppen ezt a földi aspektusát akarja kifejezni. A (b) felirat szövegezője ismerhette a *Szeptuaginta* görög fordítását, mivel az átokformula: „Ő ítéli meg” (αὐτὸς κριεῖ) szó szerint visszhangozza a zoltárt: „*És ő megítéli a népeket igazsággal...*” (Zsolt 9:9 LXX). SCHWABE és LIFSHITZ az Örökkévaló feltámadással kapcsolatos ígéretéhez összevetésül ajánlja *János evangéliumának* ismert részletét is: „*Mert amint az Atya feltámasztja a halottakat, és megeleveníti, úgy a Fiú is, akiket akar, megelevenít*” (Jn 5:21). A (c) felirat szövegében felbukkanó üdvözlő formula (εὐτυχῶς) kifejezetten a pogány sírfeliratok jellemzője, onnan került át a keresztény epigráfiába, de a zsidók körében szinte ismeretlen. Az ἀνάστασις (feltámadás) görög főnév sem fordult elő eddig zsidó sírfeliratokon, viszont az *Újszövetségben* nagyon gyakori a használata. Helyette a zsidók inkább a συζωοποιέω (megelevenítek, életre keltek) ige alakváltozatait szokták használni. Ugyanakkor az *Anasztasziosz/Anasztaszia* férfi/női nevek a zsidók körében is gyakoriak. A (d) feliratban az ἀνάστασις héber megfelelőjét is olvashatjuk: ez az *‘amidá* (עמידה). Egyébként a feliratot lezáró „Legyen részük az igazakkal a feltámadásban!” formula a középkorban is tovább élt, például a Kairói Geniza dokumentumain.

Természetes, hogy a diaszpórai zsidóság sírfeliratain nagyobb mértékű hellenizálódás mutatható ki, mint az Izrael földjén keletkezett epigráfiai anyagban. Különösen az egyiptomi diaszpóra produkált számos olyan epitáfiumot, melyek nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is erős görög hatást mutatnak.¹⁴⁴ Hozzá kell tennünk: ezen feliratok Leontopolisz (Tell el-Yehudiyeh, Egyiptom) környékén kerültek elő, így azokat az Oniás-féle „ellentemplom” köréhez tartozónak kell tekintenünk.¹⁴⁵ Az alábbi metrikus epitáfium is innen való (*JIGRE* 39):

¹⁴² Longenecker 2000; Grüll 2013.

¹⁴³ Erről bővebben lásd Ruff Tibor cikkét a *Studia Biblica* jelen számában.

¹⁴⁴ Momigliano 1932; Noy 1994; Van der Horst 1994.

¹⁴⁵ Taylor 1998.

„Már azután, hogy az ötvenharmadik évköre bétölt,
 Mindenség Ura jött, s Hádészhoz lekerült.
 Ó, föld, mily' ember testét takarod be homokkal!
 Ábrám lelke, kinél áldottabb nem akadt.
 Nemcsak városszerte becsülték, köztisztséggel övezve,
 bölcs vezetéséért megkoszorúzva fejét,
 két helyen is kinevezték őt városvezetőnek
 így hát kétszer olyan bön osztotta javát.
 Mindeme tetted, lélek, méltó volt temagadhoz,
 és mi, derék fiaid, még gyarapítjuk e hírt.
 Ó, vándor, aki látod e jó embernek a sírját,
 még mielőtt tovamész, mondd rá emez áldást:
 »könnyű legyen e föld minden időre neked!«”

Az Abramosz (Ábrahám) név szerepeltetése biztossá teszi, hogy zsidó epitáfiummal van dolgunk. (A név ilyen formában szerepel Josephusnál és a korabeli papiruszokon is.) A feliratban szereplő istennév-jelző („Mindent-Alávető”, πανδαμάτωρ) egy egyiptomi pogány feliraton az Idő epithetonja, de a klasszikus irodalomban Zeusz jelzőjeként is ismert. A test és a lélek szétválasztása szintén klasszikus téma a görög epitáfiumokban, de a zsidó vallási elképzelésektől sem áll távol. Abramosz úgy látszik az *arkhón* vagy a *politarkhész* tisztségét viselte minden bizonnyal Leontopoliszban, és egy másik, közelebről meg nem nevezett városban. A felirat fogalmazása szerint ez kifejezetten a zsidó *politeuma* tagjaira vonatkozott, vagyis „ethnikai” jellegű tisztség volt (ἀρχὴ πανδημῶ ἐθνικῆ). A város zsidó lakosságának vezetésében betöltött szerepe és bőkezű adományai miatt meg is koszorúzták, ami kifejezetten pogány gyakorlatnak számított.

A következő szöveg a keletkezés helyét is megnevezi (JIGRE 38):

„Mondja az oszlop: »Hogy hívnak, ki e síri sötétben
 fekszel? Mondd, ki atyád, s hol szült téged a föld?«
 Arszinóé: Theodószioszé, kinek anyja Aliné,
 nagyrabecsült Oniás földje hazánk, ami szült.
 »Mennyi idősen jössz le az árnyas Léthe folyamhoz?«
 – Hűsz vagyon én, s lakom itt: holtak gyászi helyén. –
 »Férjed volt-e?« – Bizony volt. – »S hagyta hátra-e néki
 gyermekeket?« – Hádész meddön elragadott. –
 »Könnyű legyen ez a föld teneked, ki a holtakat őrzi,
 És teneked, idegen, hozzon bő aratást!«
 A 16. évben, Payni (hó) 21-én.

Az elegáns dór dialektusban fogalmazott párbeszédes sírfelirat legnagyobb érdekessége, hogy megnevezi Arszinóé szülőházáját: „Oniás földjét”. Igazság szerint ha ez a mondat nem lenne benne a szövegben, azt sem tudhatnánk, hogy valóban zsidó sírfeliratról van-e szó, hiszen a szöveg bővülködik a görög mitológiai elemeiben (Hádész, Léthe). Oniás papi családja a Salamon idején

működő Cádoktól eredeztette magát. A zsidó hagyomány szerint I. Oniás nyitotta meg Jeruzsálem kapuit Nagy Sándor előtt. Utódját, III. Oniást Kr. e. 172-ben üzte el az első hellenista főpap, Jaszón. Oniás az Antiokhia melletti Daphné egyik pogány szentélyében keresett menedéket, de Jaszón utódja, Menelaosz megölette. Fia, IV. Oniás még Kr. e. 164 előtt Egyiptomban kért és kapott menedéket (vö. *CPJ* I 132). Sőt, a király engedélyével templomot is épített, valószínűleg éppen akkor, amikor a jeruzsálemi Szentélyt IV. Antiokhosz Epiphanész megszenteltelenítette (Kr. e. 167–164 között). A templom Leontopoliszban, a Héliopoliszi nomoszban épült fel, a „Legfelsőbb Isten” tiszteletére (*Ant.* XIII. 3.1. [64–68]). Különös, hogy a zsidó templomot egy Bubasztisz nevű egyiptomi istenségnek emelt szentély helyén alapították, mégpedig arra a Jesája-próféciára alapozva, amely szerint: „*Ama napon oltára lesz az Úrnak Egyiptom földjének közepette*” (19:19). (Korábban egyes bibliakritikusok úgy vélték, hogy ezt az igeverset *a posteriori* éppen a leontopoliszi templom igazolására illesztették bele Jesája könyvébe, a qumráni tekercsek azonban egyértelműen cáfolták ezt a feltételezést.) Josephus szerint a templom furcsa elhelyezésén még maguk a Ptolemaida uralkodók is csodálkoztak (*AJ* XIII. 3.2. [70–71]). Oniás szentélye állítólag a jeruzsálemi Templom pontos mása volt, némileg kicsinyítve, de a régészek FLINDERS-PETRIE után a legkisebb nyomát sem találták az épületnek, így ezt az állítást nem tudjuk igazolni. ARNALDO MOMIGLIANO óta elterjedt az a vélekedés, hogy Oniás temploma „riválisa” volt a jeruzsáleminek, ez azonban MÉLÈZE-MODZREJEWSKI szerint túlzás: az egyiptomi szentély csak az itteni zsidó katonai kolónia vallási igényeit akarta kielégíteni.¹⁴⁶ Josephus szerint Maszada eleste (Kr. u. 73) után zélóták egy csoportja Egyiptomba menekült, ahol megpróbálta felláztatni a zsidó lakosságot. Ezért az egyiptomi *praefectusok*: Tiberius Iulius Lupus, majd a 73-ban őt felváltó Valerius Paulinus bezáratták és leromboltatták Oniás szentélyét.

Az alábbi szöveg egy fiatal lány görögül írt metrikus sírfelirata (*JIGRE* 31):

„Rajtam, még aki nemrég tágterü házban örültem
szűz tisztán s virulón – rajtam sírj, idegen:
itt fekszem lakodalmi ruhámmal időnek előtte,
gyűlöletes ez a sír, mely lett nászi szobám.
Mert amidőn már értem az ünnepi lárma [- - -]
éneke zengte be már otthoni ház fedelét.
Éltem, mint az esőn kivirágzó rózsza a kertben,
mígnem a Hádész jött, s hirtelen elragadott.
Húsz évem, idegen [- - -]”

A házassága előtt elhunyt fiatal lány a görög sírköltészetben is gyakori téma. A *mors immatura* téma megtalálható az egyiptomi zsidó irodalomban is (3Makk 4:6–8). A sírfelirat költőjének hellenizáltságát mutatja, hogy a nyolcadik sorban olvasható „elragadott a Hádész” kitétel egyértelműen mitologikus jellegű (a kiadóknak egyenesen Proszerpina történetét juttatta eszükbe). Ugyanakkor a Bét Searim-i temető egyik feliratán is előbukkanó „lementem a Hádészba” kifejezés a Hádész mint az Alvilág helyét jelenti (vö. *BS* II #127), vagyis a *Seól* (שאול) megfelelőjeként használatos,

¹⁴⁶ Méléze-Modrzejewski 1997, 128.

miként az Újszövetségben is, amelyben tizenegy alkalommal fordul elő. Egyébként az Alvilág megszemélyesítését a Biblia is ismeri, pl. „Azért a sír kiszélesíti torkát és feltátja a száját szertelen” (Ézs 5:14).

A metrikus sírfeliratok köréhez tartozik az az 1906-ban, feltehetőleg Rómában talált fehér márványlap is, amelyre Regina epitáfiumát vésték. A *CIL* kiadója szerint keletkezése paleográfai alapon a 3–4. századra tehető. TESTINI a betűk és a nyelvhasználat alapján a 4. század mellett foglalást (*AE* 1912, 287 = *CIL* VI 39086 = *JWE* II 103).

„Itt fekszik Regina, megelégedve ezzel a sírral,
amit férje emelt, viszonzva szerelmét,
miután kétszer tíz évet élt le vele,
s nyolc nap híján négy hónapot:
ismét élni fog, s fel fog jönni a fényre megint,
mert remélni lehet, hogy feltámad a megígért
korra, ami a méltók és jámborok valódi hite,
a tiszteletreméltó tájon ki-ki érdeme szerint bírja helyét.
Erre jogosít téged kegyességed, erre tiszta életed,
erre néped szeretete, erre a Törvény tisztelete,
férjed érdeme, akinek gondod volt dicsőségére.
E tettek miatt reményteljes jövőd van,
melyből szomorú férjed is keresi a vizsgálatát.”

A feliratban LEÓN szerint alig egy-két grammatikai problémával találkozunk: ilyen a *secum* helyett a *cum eo* (3. s.), a *transsegerat* reduplikált mássalhangzója (3. s.), a *victura* hosszú *ā*-ja (5. s.), vagy a *quod* használata (6. s.).¹⁴⁷ A vers szerzője tehát viszonylag jó latin nyelvtudással rendelkezett. De vajon zsidó volt-e egyáltalán? A feltámadás, amelyre a *rursum victura reditura ad lumina rursum* („majd ismét feléledő, és a fényre ismét visszatérő”) sor utal, mindkét monotheista vallás híveinek közös reménysege. Mindenesetre a sírfelirat sajátos szóhasználata, valamint hogy nem szerepelnek benne keresztény vonatkozások, egyértelműsítik, hogy zsidó szerzőről lehet szó. További fejtörést okoz a „megígért korszakra” (*aevom promissum*) és a „tiszteletreméltó tájra” (*rus venerandum*) történő utalás, amely a feltámadás után jut majd a valódi hívők osztályrészéül. Az igazak feltámadásának tanítása az ortodox rabbinizmus egyik alapvető tétele, amelynek pusztá tagadása is kizár az eljövendő világból. A halál után az igazak lelkei egyesek szerint „Ábrahám kebelén” (a Seólbán), az Édenkertben, a Paradicsomban, a harmadik égben, vagy a hetedik mennyországban, a Dicsőség Trónja alatt kapnak helyet (4Makk 12:17; 18:23; b.Ber. 28b; ApocMos 40.1; b.Sabb. 152b.). A „megígért korszak” azonban nem a lelkek halál utáni tartózkodási helyére, hanem a próféták által megígért új világkorszakra – héberül עולם הבא (*ólám ha-bá*) – vagyis a Messiás (földi) királyságára is vonatkozhat.¹⁴⁸ A zsidó elképzelések szerint a Dávid házából származó

¹⁴⁷ León 1960/1995, 248–250.

¹⁴⁸ Raphael 1994; Park 2000; Grüll 2013.

Felkent a földön fogja megalapítani birodalmát, miután szétveri pogány ellenségeit, összegyűjti Izrael szétszórta maradványait és felépíti az Új Jeruzsálemet. Báruch apokalipszise szerint ez a „Meny-nyei” Jeruzsálem az első emberpár teremtésekor az Édenkertben állt, de a bűnbeesés után felkerült az égbe (ez a Paradicsom, az üdvözültek lakhelye), ahonnan a Messiás eljövetele után fog a földre – egészen pontosan a földi Jeruzsálem helyére – leszállni. Ezt az elképzelést széles körben osztották a hellenisztikus és római korban keletkezett apokrif eszkatologikus iratok.¹⁴⁹ Nem sok értelme van tehát azon vitatkozni, hogy a felirat szerzője mit értett „tiszteletreméltó tájékon” (*rus venerandum*): az Édenkertet (FREY), a Paradicsomot (CUMONT), vagy a Szentföldet (FISCHER, MASER, DELLING, CAVALLIN), minthogy a zsidó eszkatológiában mindhárom szorosán összefonódott.¹⁵⁰ A túlvilághitre (illetve az eszkatologikus jövőre) vonatkozó vallási elképzelések mellett a felirat tipikus zsidó elemének tekinthetjük még az *amor generis* („a nép szeretete”) és az *observantia legis* („a Törvény megtartása”) kifejezéseket, melyek a görög nyelvű zsidó feliratokon gyakran előforduló φιλόλαος és φιλόνομος epithetonok latin megfelelői.¹⁵¹

4. Bibliaidézetek amuletteken

Az ókori világban Izrael Istenét és a zsidó vallás szent könyveit a nem zsidók is reverenciával vették körül, mivel közismert volt azok ereje és hatékonysága. Bár a mágiát a Tóra határozottan tiltotta, és a „halálos bűnök” kategóriájába sorolta (5Móz 18:10–11; vö. 2Móz 22:17; 3Móz 19:26,31; 20:27), amiben a rabbinikus irodalom is egyetértett vele (lásd pl. m.Szanh. 6:6; 7:7; j.Sabb. 6:10), ennek ellenére a zsidók közül is sokan gyakorolták ezt a tiltott tevékenységet, sőt abban egyenesen „szakembereknek” számítottak. Nemcsak a zsidók, hanem a pogányok közül is sokan úgy gondolták, hogy a bibliai idézetek, nevek, történetek, továbbá a Mindenható különféle neveinek invokálása hatékony eszköz lehet az apotropikus vagy szimpatikus mágiában. Ezért írta PIETER WILLEM VAN DER HORST: „ahogyan az ember a pogány mágikus szövegekről áttér a zsidókra, gyakran az az érzése, hogy ugyanabban a világban mozog”.¹⁵² Sokszor még a szakemberek sem tudják megállapítani, hogy egy-egy szöveget pogányok, zsidók vagy keresztények írtak.¹⁵³ A szó szerint vagy parafrazeálva idézett bibliai versek leggyakrabban a zsinagógai liturgiához kötődnek.¹⁵⁴ Egy különleges arámi nyelvű mágikus tálon, amelyen valaki különböző démonoktól kér védelmet, a következő verseket idézi: Zak 3:2; Zsolt 89:53; 106:48; 72:18–19; 104:31 – ezeket ugyanebben a sorrendben

¹⁴⁹ 2Bár 4:2–6; 34:2; 1Én 53:6; 90:28–29; 4Ezra 7:26; 10:44–59. Ezt a vélekedést Hieronymus is mint a „zsidók, illetve a mi zsidóóink” (*Iudaei et nostri Iudaizantes*) tévelygését ítélte el: ld. *Comm. in Isa.* 49:14; *Comm. in Ezech.* 36; *Comm. in Ioel* 3:16.

¹⁵⁰ David Noy megjegyzése teljesen irreleváns: „*Rus* is more appropriate for Eden or Paradise than for the Holy Land, although it is not used in either sense in the Vulgate”, hiszen a felirat készítője nem a Vulgatát használta, s a Vulgata az Édenkentre egyébként sem használja a *rus* kifejezést. Van der Horst nyitva hagyta a kérdést (Van der Horst 1991, 39).

¹⁵¹ Saul Lieberman szerint az *observantia legis* a „parancsolat szeretete”, az *amor generis* pedig a „a nép szeretete” arámi kifejezések megfelelője; Jean-Baptiste Frey ezzel szemben a *genust* a családra értette; Harry León és Peter W. Van der Horst pedig általában az emberiségre.

¹⁵² Van der Horst 2006, p. 272.

¹⁵³ Daniel-Malomini 1990, 49–52.

¹⁵⁴ Naveh-Shaked 1993, 22–31.

a legkorábbi fennmaradt zsidó imakönyv tartalmazza.¹⁵⁵ Egy másik tálon, amelyen a boszorkányság ellen kér valaki védelmet, ez az áldás szerepel: „*Áldott vagy Te, Urunk, Istenünk, a Világmindenség Királya, nagy, hatalmas, és rettenetes Isten*” – melyben az utolsó három jelző az 5Móz 10:17-ből származik, az egész ima pedig a Tizennyolc Áldásra megy vissza, amely a legfontosabb napi ima volt a zsinagógákban.¹⁵⁶ A rabbinikus irodalom is megerősíti, hogy bizonyos igeverseket, például a 2Móz 15:26-ot („egyet sem bocsátok rád ama betegségek közül, amelyeket Egyiptomra bocsátottam, mert én vagyok az Úr, a te gyógyítód”) a 2. századtól kezdve igen gyakran használtak a zsidók a gyógyításban (m.Szanh. 10:1). Az Isten védelmező erejét invokáló versek (pl. 4Móz 6:24–26; Zak 3:2; Zsolt 91 stb.) más a Második Templom korában is használatosak voltak a protektív mágiában.¹⁵⁷ Előfordul, hogy az ígét nem szó szerint, hanem a körülményekhez adaptálva idézték. Egy bizonyos Szaida, Sitt al-Ahl lánya a Zsolt 46:8-t („*Jákób Istene a mi várunk*”) így változtatta meg: „*Jákób Istene a lány vára*”.¹⁵⁸ Egy ellenségre mondott átok a 3Móz 6:6-ot („*Legyen az egészen égőáldozat az oltáron levő tüzelőhelyen egész éjszaka, mind reggelig, és az oltárnak tüze égve maradjon azon*”) úgy alakította át, hogy az *oltár* szót kicserélte az ellenség nevére.¹⁵⁹ A Mindenható és az angyalok neveinek citálása is a mágia hatékonyságát biztosította.¹⁶⁰ A *Tetragrammaton*, az *Él, Elohim, Saddáj* mellett a „vagyok, aki vagyok” (2Móz 3:14) voltak a leggyakrabban idézett nevek. Egy bizonyos Bunajna gyógyulásáért az Istenhez imádkozott, „*aki megsebez, de be is kötöz*” (5Móz 32:39).¹⁶¹ A mágiában használt bibliai történetek általában olyan eseményeket idéznek fel, amelyekben a Mindenható ereje népének javára és ellenségeivel szemben nyilvánult meg.¹⁶² Formulájuk egyszerű: „ahogyan X történt [a Bibliában], ugyanúgy Y [a kívánt eredmény] történjen meg most”.¹⁶³ Sitt al-Ahl lánya, Szaida írta: „*Amiképpen elküldte angyalát Dánielhez, ugyanúgy győzzön mindenki felett, és mindenki szája legyen befogva, ahogyan Musza, Jala fia szája is, hogy ne tudjon ártani nekem*”.¹⁶⁴ A mágikus szövegek egy különleges válfaját alkotják a nyakban hordott, összegöngyölt vagy összehajtott fémlemez (lamellae), melyek feladata volt az ártalmaktól megóvni viselőjüket.¹⁶⁵ Az ókori Izrael területén a zsidó amulettek általában bibliai idézeteket tartalmaznak héber vagy arámi nyelven, de előkerültek már ilyenek Szíria, Irak, Egyiptom, sőt Georgia (Grúzia) területén is. Az átlagosan 8 x 4 cm nagyságú lemezek készülhettek fémből (arany, ezüst, réz/bronz), de akár szerves anyagból (pergamen, papirusz) is, ez utóbbi esetben fennmaradásuk esélye kisebb volt. (Mindaddig csak egyetlen héber *tabula defixionis* került elő a meróti zsinagógában,¹⁶⁶ görög nyelvűeket viszont találtak Bét Seánban és Hebron környékén, vagyis alapvetően nem zsidók által lakott területen.) Az egyik legérdekesebb zsidó amulett egy csecsemő sírjából került elő

¹⁵⁵ Széder Amrák Gáon, 9. század, lásd Levene 2003, 71–74.

¹⁵⁶ Levene 2003, 12.

¹⁵⁷ Angel 2009, 789–790.

¹⁵⁸ Naveh-Shaked 1993, 240.

¹⁵⁹ Naveh-Shaked 1998, 233–235.

¹⁶⁰ Bohak 2008, 305–307.

¹⁶¹ Schiffman-Swartz 1992, 115.

¹⁶² Frankfurter 1995.

¹⁶³ Angel 2009, 795.

¹⁶⁴ Naveh-Shaked 1993, 211.

¹⁶⁵ Eshel-Leiman 2010.

¹⁶⁶ Naveh-Shaked 1993, A16.

Féltoronyban (Halbturn, Ausztria), egy 2-3. századi római villa melletti temetőben.¹⁶⁷ A 2000-ben előkerült 2,5 x 2,1 cm-es aranylemezen a kutatók a következő görög betűkkel írt szöveget találták: ΣΥΜΑ | ΙΣΤΡΑΗ|Λ ΑΔΩ|ΝΕ ΕΛΩ|Η ΑΔΩ|Ν Α. A rejtélyesnek látszó textus értelmét HANS TAUBER fejtette meg 2007-ben: az nem más, mint a legismertebb zsidó ima, a *Semá'* héber szövegének átírása (יהוה אלהינו יהוה אחד 5Móz 6:4). A „*Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr!*” igeverset – amit Jézus is „*minden parancsolatok között az első*”-nek nevezett (Mk 12:29) – bizonyára bajelhárító céllal akasztották szülei a kisgyermek nyakába.

5. Törvénytisztelők és törvénytanítók zsidó sírfeliratokon

A törvényre (νόμος) vagy a parancsra (ἐντολή) történő hivatkozás viszonylag gyakori a diaszpórai zsidó sírfeliratokon. Mindebből arra következtethetünk, hogy az Írások az Izrael földjén kívül élő zsidók körében is nagy tiszteletben álltak. Természetesen vannak olyan helyzetek, amelyekben nehéz megítélni, hogy a vallási vagy az állami törvények betartásáról van-e szó. Például az alábbi görög felirat: „Eirénesz, a preszbüterosz, vásárolta a helyet, semmiben nem sértve a parancsot” (μηδὲν βλάψας τὴν ἐντολήν) akár mindkettőre is érthető (JIWE I 148, Catania, 4–5. század). A „vásárolta” (ἠγόρασεν) kifejezés miatt nem elképzelhetetlen, hogy a sírokra vonatkozó világi törvényekre utal, de az is lehetséges, hogy valamilyen, speciálisan a zsidó temetkezéssel összefüggő vallási parancsra gondolhatott: pl. hogy csak 50 könyökre a várostól lehetett temetkezni (b.BB 25a); igazat nem volt szabad gonosz mellé temetni (b.Szanh. 47a); illetve hogy kellett kinéznie egy családi sírboltnak (b.BB 100b–101a). Nagyjából ugyanezt mondhatjuk el az alábbi, szintén ugyaninnen származó feliratról: „Jaszón, a vén, semmiben nem csorbítva a parancsot, megvásárolta magának és gyermekeinek ezt a sírhelyet (κοῦπαν)” (JIWE I 149, ua.). Az előző felirathoz képest csak a szóhasználat különbözik: itt nem a parancs „semmibe vételéről”, hanem „csorbításáról, megkárosításáról” (a ζημίω ige használatával) esik szó. Egyébként érdekes a *cupa* vagy *cupula* szó használata is, ami egy különleges, hosszában félbevágott hordó alakú síremlék, mely Közép-Itáliából terjedt el, és vált népszerűvé az 1–3. században Africában és Hispaniában.

Sokkal egyértelműbbek azok az epithetonok, amelyek az elhunytnak a Törvényhez való viszonyát mutatják: „...gerusziarkhész, parancskedvelő, és Eulogia presbiternő, a felesége” (JIWE I 163, Rabat, Málta, 1–2. század). A felirat első sora hiányzik, ez minden bizonnyal a férj nevét és talán a szokásos „itt nyugszik” formulát tartalmazta. Az ismeretlen zsidó *gerusziarkhész* jelzője: a „parancskedvelő” (φιλεντόλιος) másutt is gyakran megjelenik (pl. Rómában JIWE II 240, 281, 564, 576) és női formában is ismert: φιλεντόλια (CIJ 482). Az alábbi két felirat is Rómában került elő: „Itt fekszik Eukarposz, a kegyes ifjú, törvényszerető. Nyugodjék békében!” (JIWE II 212, Vigna Randanini katakombá, 3–4. század); „Itt fekszik Gaianosz, grammateusz, zoltárénekes, törvényszerető. Nyugodjék békében!” (JIWE II 502, Villa Torlonia katakombá, 3–4. század.) A νόμος a *Szeptuagintában* mindenütt a mózesi Törvényt jelentő görög kifejezés,¹⁶⁸ bár a φιλόνομος

¹⁶⁷ Eshel et al. 2010.

¹⁶⁸ A Tóra és a *nomosz* megfeleltetése nem problémamentes, mivel a héber kifejezés eredeti jelentése inkább „Tan(itás)”, erről lásd pl. Westerholm 1986. Hozzájárulhatott ehhez a jelentéshez, hogy a Tóra az egyiptomi zsidóság számára „polgári jogga” is vált, lásd Méléze-Modrzejewski 2001.

összetétel nem fordul elő benne. Lehetséges, hogy a zsidó sírfeliratok frazeológiájában gyakori φιλο- összetételű szavak a lapidáris stílus miatt jöttek létre, és váltak a zsidó epitáfiumok egyik megkülönböztető jegyév. Hogy mit kellett „nyújtania” az elhunytak még életében ahhoz, hogy elnyerje ezt a megtisztelő titulust, nem tudjuk pontosan, mindenesetre – mint ahogy az első felirat is bizonyítja, már kiskorú fiúk (νήπιος) is megkaphatták. A második feliraton a *grammateusz*, vagyis „jegyző” zsinagógai funkciót (vö. *JIWE* II 1) relatíve alacsony rangú tisztségek tarthatjuk a zsidó gyülekezeteken belül. A megbízás lehetett csupán formális jellegű is, tekintve, hogy 6-7 éves *grammateusz*okat is ismerünk feliratról (*JIWE* II 255, 256). A zsoldárénekes (ψαλμοφδοός) szintén zsinagógai funkció lehetett, zsoldármondó (ψαλμολόγος) alakban az aphrodisziaszi donátorfeliraton is előfordul.¹⁶⁹ Ez utóbbin szerepel a „tudásszeretők” tízes társasága (δεκανία τῶν φιλομαθῶν). A Misnában a „bölcsesttanuló” (חכמ תלמוד) kifejezés feleltethető meg ennek (pl. b.Ket. 111b; b.Pes. 49a), amelybe ugyanúgy beletartoztak a bölcsek, mint azok hallgatói. (Hasonlóan a mai angol *scholar* szó kettős értelméhez, amely egyformán jelent tudóst és iskolai tanulót.) Az aphrodisziaszi felirat bevezetésében említett „tudásszeretők” tehát „valószínűleg valamiféle tanulókört jelenthetett, talán olyasmit, amit ma *bét ha-midrás*nak, azaz az exegétikai tanulmányok házának nevezünk”.¹⁷⁰

A fenti görög kifejezések latin megfelelője került elő egy római márvány szarkofágon: „Iulia Irene Aristának, anyjának, aki (kitartott) az Isten erényességében (*per Dei virtutem*) és megőrzött életmódjának hitében (?), a Törvényt igazán tisztelőnek (*iuste legem colenti*), fia, Atronus Tullianus Eusebius, *vir optimus*, illő engedelmességgel (készíttette). Élt 41 évet” (*JIWE* II 616, Via Nomentana, 3-4. század). A felirat zsidó voltát egyedül a „törvénytisztelő” (*legem colenti*) kifejezés sugallja. FERRUA ellenben úgy véli, hogy a kifejezés utalhat keresztényre is: pl. „a törvény legjobb szolgálólánya, a hit mestere” (*optima servatrix legis fideique magistra*, *ILCV* 316), „a törvény tisztelője” (*benerans legem*, *ICVR* 17449). DAVID NOY a feliratot mindenesetre a *dubia* jegyzékében közli. A (*per*) *fidem sationis conservatae* értelmezése nem könnyű. A *sationis*-t *rationis*-ra emendálta SCHWABE, ezt FERRUA úgy értelmezte: „hűség a hagyományos életmódhoz”, NOY pedig így fordítja: „preserved ... the faith of the race”. Még ha el is fogadjuk a *ratio* conjecturát, a szó aligha jelent angolul *race*-t (rassz, faj, nemzetség), inkább a *lex*-szel párhuzamos kifejezésről lehet szó (szabály, törvény, rendszer), amely – feltehetően – Iulia Irene Arista hitből megőrzött (zsidó) életmódjára utal. Az eddigi kutatás annak sem szentelt figyelmet, hogy a felirat állítója, Atronus Tullianus Eusebius, a senatori rendhez tartozott (*vir optimus*), vagyis esetében talán egy zsidó származású (vagy prozelita) senatorról beszélhetünk, ami I. Constantinus után már nehezen elképzelhető.

Ha eddig bármi kétség is felmerült az ilyen típusú feliratok azonosítását illetően, minden kétséget eloszlat az alábbi felirat: „Itt nyugszik békében Rufeinosz, a feddhetetlen, istenfélő, bölcs a Szent Törvényekben és tanulótárs, (aki) 21 évesen és nyolc napon, az éj 10. órájában hunyt el” (*JIWE* I 12, Lorium, La Bottaccia). A „bölcse a szent törvényekben” (ἀγίων τε νόμων σοφίης) a Tórára és a Talmudra egyaránt értelmezhető, s bár „a törvények és parancsok szentségére” az *Újszövetségben* is történik utalás (ὁ μὲν νόμος ἄγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία, Róm 7:12), a kifejezést eddig

¹⁶⁹ A zsoldárok szerepéről a zsinagógai liturgiában lásd McKinnon 1986, 177-191.

¹⁷⁰ Reynolds-Tannenbaum 1987, 32.

egyetlen keresztény feliraton sem találták meg. De Rufinus sírfeliratának jellegzetes szóhasználata, mint az „itt nyugszik” (ἐνθάδε... κείτε), a „békében” (ἐν εἰρήνῃ), a „feddhetetlen” (ἀμύμος), az „istenfélő” (θεοσεβής) és az „együtt-tanuló” (συνίστωρ) is kifejezetten a zsidó feliratokon fordul elő.

Közismert, hogy a *rabbi* kifejezés elég ritka a zsidó feliratos anyagban.¹⁷¹ Helyette a pl. az alábbi feliraton ezt a kifejezést használják: „Itt fekszik Mnaszeasz, a bölcsek tanítványa és a zsinagógák atyja” (*JIWE* II 544, Trastevere, Róma, 3–4. század). A Mn(i)aszeasz a héber Manasse név görög változata is lehet, mindenesetre a pogány görögök is széles körben használták. A πατήρ συναγωγῶν azért meglepő, mert egy személy általában egy zsinagóga „atyja” szokott lenni, a zsinagóga többes számban csak ritkán szerepel (pl. *mater synagogarum*, *JIWE* II 577). A „bölcsek tanítványa” (μαθητῆς σοφῶν) esetében mindenekelőtt azt a kérdést kell megválaszolni, hogy kikkel azonosíthatjuk a „bölcseket”? Feltehetően olyan zsinagógai tanítókkal, akik nagy jártasságra tettek szert a Törvény ismeretében és oktatásában, mint pl. a νομομαθῆς-ek és a νομοδιδάσκαλος-ok. „Itt fekszik Euszebisz, a tanító, törvénytudó, feleségével, Eirénével, a...” (*JIWE* II 68, Monteverde katakombá, 3–4. század); „...a törvény tudóját, ... aki jól megtanulta...” (*JIWE* II 390, Vigna Randanini, 3–4. század). Csak feltételezhetjük, hogy a φιλόνομος és a νομομαθῆς használatában létezett némi különbség: az előbbit nyilván kiskorúak is megkaphatták, míg az utóbbi estében feltételezhetjük a nagykorúság elérését. Az első feliraton szereplő Euszebi(o)sz nevű „tanító” (διδάσκαλος) valószínűleg egy rabbi lehetett, aki valamelyik zsinagóga melletti *bét ha-midrás*ban a Törvényt oktatta. (A Talmud egy Mattjá ben Heres nevű római törvénytánítót is megemlíti.) A második feliratról hiányzik a név (a második jelző végződése alapján az elhunyt nő volt), de a töredékes „aki jól megtanulta” jelző (εὐδιδακτῆ) szemantikailag a „törvénytudó”-hoz kapcsolható. Végül az alábbi feliratban a νομοδιδάσκαλος kifejezést találjuk: „...-tusnak, a törvénytánítónak; egy igaz (ember) emléke dicsérettel... Nyugodjék békében!” (*JIWE* II 307, Vigna Randanini, 3–4. század) A νομοδιδάσκαλος egyébként háromszor fordul elő az Újszövetségben, kétszer Lukácsnál (Lk 5:17, Csel 5:34) és egyszer Pálnál (1Tim 1:7), vagyis alapvetően diaszpórai kifejezésről lehet beszélni. A „törvénytánítók” a farizeusok mellett alkothatták a társadalom egyik csoportját (az evangéliumokban), de vonatkozhatott a jelző egyetlen ember képességére, tudására is (pl. Rabban Gamalilé esetében), valamint általánosságban mindazokra, akik mélyebben akarták megismerni a Törvény parancsait (pl. Epheszoszban). Esetünkben feltehetően egy olyan személyről van szó, aki a zsinagóga melletti „tanházban” foglalkozásszerűen tanította a Tórát és a judaizmus törvényeit.

6. Összefoglalás

A Római Birodalomban elterjedt epigráfiai kultúra alapvetően idegen maradt a zsidóság számára, nem csupán az anyaország, a Kr. u. 6-tól provinciává tett Iudaea (Kr. u. 136-tól Syria Palaestina) területén, hanem a diaszpórában is. A zsidók a harmadik parancsolat tiltása miatt eleve nem írhat-

¹⁷¹ A nyolcvanas években Shaye Cohen írt egy nagy visszhangot kiváltó cikket a feliratos forrásokban szereplő rabbikról, pontosabban arról a jelenségről, hogy rendkívül kevés rabbit említenek ezek a források zsinagógai kontextusban (Cohen, 1981-82). A vita egyrészt azóta is folyik, összekapcsolva más megválaszolatlan kérdésekkel, pl. hogy kinek a kezében is volt a késő antik zsinagógák irányítása, lásd Miller 2004; Lapin 2011; Millar 2011. - Az Újszövetségben egyébként előfordul, hogy Jézust *rabbinak* szólítják, amit *János evangéliuma* görögül *didaszkaloszként* ad vissza: ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε (Jn 1:39).

ták felirataikra a Kimondhatatlan Nevet (amit a szamaritánok minden további nélkül megtettek), éppen ezért istennév-helyettesítőkre volt szükségük, amelyek közül némelyik már „foglalt” volt, mint például a híres „Legfelsőbb Isten” elnevezés. Annak ellenére, hogy a héber Biblia központi szerepet játszott életükben, és nem csak a zsinagógái összejöveteleken, igen kevés szó szerinti idézetet találunk belőle a zsidó feliratokon. Amikor idézik, általában akkor sem szó szerint, hanem parafrázálva, vagy csak utalásszerűen, egy-egy szót vagy nevet kiragadva belőle. Ennek oka valószínűleg a szent szövegek profanizációjától való félelem lehetett. Ugyanakkor sírfeliratok átokformuláiban, vagy az amuletteken és más mágikus szövegekben bőven találhatunk bibliai utalásokat (főleg a *Deuteronomium* 28 fejezetére), ami világosan jelzi, hogy a „zsidók Törvényének ereje” a pogányok között is ismert volt és tiszteletnek örvendett.

Rövidítések

AE	<i>Année d'Épigraphie</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> , ed. H. Temporini
BS	<i>Beth She'arim: Ha-ketobot ha yevaniyyot. Vol. II: The Greek Inscriptions</i> , edd. M. Schwabe, B. Lifshitz
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , ed. A. Boeckh
CIIP I/1-2	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. I. Part 1-2: Jerusalem</i> , edd. H. M. Cotton et al.
CIIP II	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. II: Caesarea and the Middle Coast</i> , edd. H. M. Cotton, L. Di Segni, W. Eck et al.
CIIP III	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. III: South Coast</i> , ed. W. Ameling, H. M. Cotton, W. Eck et al.
CIIP IV/1-2	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. IV. Part 1-2: Iudaea / Idumaea</i> , edd. W. Ameling, H. M. Cotton, W. Eck et al.
CIJ I	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum, vols. I-II</i> , ed. J.-B. Frey
CIJ I ²	<i>Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B. C. to the Seventh Century A. D.</i> , ed. B. Lifshitz
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , edd. Th. Mommsen et al.
CPJ I-III	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum, vols. I-III</i> , ed. V. Tcherikover
ICVR	<i>Inscriptiones Christianae Urbis Romae</i> , edd. G. B. De Rossi, G. Gatti
IJO I	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis, vol. I: Eastern Europe</i> , ed. D. Noy, A. Panayotov, H. Bloedhorn
IJO II	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis, Bd. II: Kleinasien</i> , ed. W. Ameling
IJO III	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis, vol. III: Syria und Cyprus</i> , edd. D. Noy, H. Bloedhorn
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , ed. E. Diehl
JJWE I	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe, vol. I: Italy, excluding the City of Rome, Spain and Gaul</i> , ed. D. Noy

JIWE II	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe, vol. II: The City of Rome</i> , ed. D. Noy
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i> , vols. I–X.
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> , edd. J. E. Hondius, H. W. Pleket et al.

Bibliográfia

- ALTHEIM-STIEHL 1958: Altheim, Franz; Stiehl, Ruth: Inscriptions of the Synagogue of Dura-Europos. *East and West* 9(1-2): 7-28.
- AMELING 1993: Ameling, Walter: Eine liturgische Inschrift aus der Synagogue von Sardes. In Karlheinz Dietz, Adolf Lippold (eds.): *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. Würzburg: Universität Würzburg, Seminar für Alte Geschichte.
- ANGEL 2009: Angel, Joseph: The use of the Hebrew Bible in early Jewish magic. *Religion Compass* 3(5): 785-798.
- AVIAM 2013: Aviam, Mordechai: The Decorated Stone from the Synagogue at Migdal. *Novum Testamentum* 55(3): 205-220.
- AVIGAD 1960: Avigad, Nahman: An Aramaic Inscription from the Synagogue at Umm El-'Amed in Galilee. *Bulletin (Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogue)* 3: 62-64.
- BAHAT-DRUKS 1972: Bahat, Dan; Druks, Adam: The Synagogue at Beth-Shean. Preliminary Report. *Qadmoniot* 5(2): 55-58. (in Hebrew)
- BAUCKHAM 2015: Bauckham, Richard: Further Thoughts on the Migdal Synagogue Stone. *Novum Testamentum* 57(2): 113-135.
- BAUMGARTEN et al. 2011: Baumgarten, Albert; Eshel, Hanan; Katzoff, Ranon; Tzoref, Shani (eds.): *Halakhah in Light of Epigraphy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BELLEN 1965-66: Bellen, Heinz: Synagoge ton Iudaion kai theosebon. Die Aussage einer bospornischen Freilassunginschrift (CIRB #71) zum Problem der „Gottfürchtigen“. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9: 171-176.
- BOHAK 2008: Bohak, Gideon: *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWMAN-TALMON 1951: Bowman, John; Talmon, Shemaryahu: Samaritan decalogue inscriptions. *Bulletin of the John Rylands Library* 33(2): 211-236.
- BRANHAM 1995: Branham, J. R.: Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues. In Dan Urman, Paul V. M. Flesher (eds.): *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia post-Biblica 47,1-2.) Leiden: Brill.
- CHANOTIS 2002: Chaniotis, Angelos: The Jews of Aphrodisias: new evidence and old problems. *Scripta Classica Israelica* 21: 209-242.
- COHEN 1981-82: Cohen, Shaye J. D.: Epigraphic Rabbis. *Jewish Quarterly Review* 72: 1-17.
- CROWN et al. 1993: Crown, Alan David; Pummer, Reinhard; Tal, Abraham (eds.): *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

- DANIEL-MALTOMINI 1990: Daniel, Robert W.; Maltomini, Franco: *Supplementum Magicum I*. Op-laden: Westdeutscher Verlag.
- DI SEGNI-HIRSCHFELD 1987: Di Segni, Leah; Hirschfeld, Yizhar: Four Greek Inscriptions from Khirbet ed-Deir. *Orientalia Christiana Periodica* 53: 368–373.
- DI SEGNI 1993: Di Segni, Leah: The Greek Inscriptions in the Samaritan Synagogue at El-Khirbe: With Some Considerations on the Functions of the Samaritan Synagogue in the Late Roman Period. In Frédéric Manns, Emmanuelle Alliata (eds.): *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 231–239.
- DINKLER 1974: Dinkler, Erich: SHALOM–EIRENE–PAX: Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum. *Rivista di Archeologia Cristiana* 50: 121–144;
- DRIJVERS 1985: Drijvers, Hendrik Jan Willem: Jews and Christians at Edessa. *Journal of Jewish Studies* 36(1): 88–102.
- ESHEL 1991–92: Eshel, Hanan: A Fragmentary Hebrew Inscription of the Priestly Courses. *Tarbiz* 61: 159–161. (in Hebrew)
- ESHEL-LEIMAN 2010: Eshel, Hanan; Leiman, Rivka: Jewish amulets written on metal scrolls. *Journal of Ancient Judaism* 1(2): 189–199.
- ESHEL et al. 2010: Eshel, Esther; Eshel, Hanan; Lange, Armin: »Hear, O Israel« in Gold: An Ancient Amulet from Halbtürn in Austria. *Journal of Ancient Judaism* 1(1): 43–64.
- FEISSEL-MONDÉSERT 1984: Feissel, Denis; Mondésert, Claude: La Bible dans les inscriptions grecques. In: Claude Mondésert (ed.): *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps I.) Paris: Beauchesne, 223–231.
- FELDMAN 1986: Feldman, Louis H.: The omnipresence of the God-fearers. *Biblical Archaeology Review* 12(5): 58–63.
- FELDMAN 1996: Feldman, Louis H.: *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FELLE 2007: Felle, Antonio Enrico: Judaism and Christianity in Light of Epigraphic Evidence (3rd–7th cent. CE) *Henoch* 29(2): 354–377.
- FINE 2014: Fine, Steven: “Epigraphical” Study Houses in Late Antique Palestine: A Second Look. In: *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity* (Brill Reference Library of Judaism 34.) Leiden: Brill, 123–137.
- FINE 2015: Fine, Steven: The open Torah Ark. In: Ann Killebrew, Gabriele Fassbeck (eds.): *Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology: VeHinnei Rachel-Essays in Honor of Rachel Hachlili*. Leiden–Boston: Brill, 121–134.
- FRANKFURTER 1995: Frankfurter, David: Narrating power: the theory and practice of the magical historiola in ritual spells. In: M. Meyer, P. Mirecki (eds.): *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, 457–476.
- GERMER-DURAND 1899: Germer-Durand, Joseph: Nouvelle exploration épigraphique de Gérasa. *Revue Biblique* 8(1) : 5–39,
- GIBSON 1999: Gibson, Elsa Leigh: *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom* (TSAJ 75.) Tübingen: Mohr (Siebeck).
- GOODMAN 1990: Goodman, Martin: Sacred Scripture and ‘Defiling the Hands’. *Journal of Theological Studies* 41: 99–107.

- GOODMAN 1994: Goodman, Martin: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- GREEN 1989: Green, William Scott: Writing with Scripture. The Rabbinic Uses of the Hebrew Bible. In Jacob Neusner (ed.): *Writing with Scripture. The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah and Formative Judaism*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- GRÜLL 2000: Grill Tibor: 'Conquerors, Patriarchs, and the Law of the Lord': Interpretation of a Late Antique Jewish Epitaph. *Arctos* 34(4): 23-37.
- GRÜLL 2004: Grill Tibor: *Kőbe vésett emlékezet. Késő-antik zsinagógák feliratai*. Budapest: József-veg.
- GRÜLL 2008: A synagogue at Brigetio? In defense of a conjecture (CIL III 10998 = RIU 440 = AE 1995, 1257). In: Vargyas Péter, Szabó Ádám (eds.): *Cultus deorum: studia religionum ad historiam: In memoriam István Tóth. Vol. 2. De rebus aetatis Graecorum et Romanorum* (Ókortudományi dolgozatok 2.) Pécs: PTE BTK TTI, 151-160.
- GRÜLL 2013: "Good Luck in the Resurrection!" Life and Death in Jewish Epigraphy. In: Moga Iulian (ed.): *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*. Iași: Editura Universitatii "Alexandru Ioan Cuza", 27-42.
- GRÜLL 2018: Grill Tibor: Reading of the Torah in the First Century Synagogue – New Archaeological Proofs. In: Oláh János, Zima András (eds.): *Schöner Alfréd hetven éves. Essays in Honor of Alfred Schöner*. Budapest: Gabbiano Print, 139-152.
- GRÜLL 2019: Grill Tibor: Ókori zsinagógák dedikációs feliratai. *Vallástudományi Szemle* 15(1): 67-87.
- HACHLILI 2000: Hachlili, Rachel: Torah Shrine and Ark in Ancient Synagogues: A Re-evaluation. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 116(2): 146-183.
- HACHLILI 2013: Hachlili, Rachel: *Ancient Synagogues—Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (HdO 105.) Leiden-Boston: Brill.
- HALBERTAL 1997: Halbertal, Moshe: *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HEZSER 2001: Hezser, Catherine: *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- HEZSER 2005: Hezser, Catherine: *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- HORSLEY 1998: Horsley, Greg H. R.: Epigraphy as an "Ancilla" to the Study of the Greek Bible; à propos of a Recent Anthology of Inscriptions. *Biblica* 79(2): 258-267.
- ILAN 1995: Ilan, Zvi: The synagogue and study house at Meroth. In Dan Urman, Paul V.M. Flesher (eds.): *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia post-Biblica 47,1-2.) Leiden: Brill.
- ILAN-DALMATI 1987: Ilan, Zvi; Damati, Emmanuel: The Synagogue and Study House of Ancient Meroth. *Qadmoniot* 20 (1987) 54-57.
- KANT 1987: Kant, Laurence H.: Jewish Inscriptions in Greek and Latin. *ANRW* II. 20.2. (New York-Berlin: Walter de Gruyter), 672-713.
- KARTVEIT 2009: Kartveit, Magnar: Samaritan inscriptions and related texts. In: *The Origin of the Samaritans* (Vetus Testamentum Suppl. 128.) Leiden: Brill, 203-257.

- KEE 1990: Kee, Howard Clark: The Transformation of the Synagogue after 70 CE: Its Import for Early Christianity. *New Testament Studies* 36(1): 1-24.
- KLEIN 1920: Klein, Samuel: *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptioinum* (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften). Wien–Berlin: Löwit. (Reprint: Hildesheim: Gerstenberg, 1971.)
- KLEIN 1939: Klein, Samuel: *Book of the Yishuv*. Jerusalem: Dvir. (in Hebrew)
- KLOPPENBORG VERBIN 2000: Kloppenborg Verbin, John S.: Dating Theodotos (CIJ II 1404). *Journal of Jewish Studies* 51: 243–280.
- KRAABEL 1996: Kraabel, Alf Thomas: Pronoia at Sardis. In: Benjamin Isaac, Aharon Oppenheimer (eds.): *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Te'uda XII.) Tel-Aviv: Ramot, 75–96.
- KRAELING 1956: Kraeling, C. H.: The Synagogue. In A. R. Bellinger, F. E. Brown, A. Perkins, C. B. Welles (eds.): *The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part I*. New Haven: Yale University Press; London: Oxford University Press.
- LAPIN 2011: Lapin, Hayim: Epigraphical rabbis: a reconsideration. *Jewish Quarterly Review* 101(3): 311–346.
- LE BOHEC 1981 : Le Bohec, Yann: Inscriptions juives et judaisantes de l'Afrique romaine. *Antiquités Africaines* 17: 165–170.
- LEHMANN-HOLUM 2000: Lehmann, Clayton Miles; Holum, Kenneth G.: *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima* (ASOR Archaeological Reports 5.) Boston: ASOR.
- LEÓN 1960/1995: León, Harry: *The Jews of Ancient Rome*. Peabody, MA: Hendrickson.
- LEVENE 2003: Levene, Dan: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic From Late Antiquity*. London: Kegan Paul.
- LEVINE 1985: Levine, Lee I.: *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi - New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- LEVINE 2006: Lee E. Levine: Jewish archaeology in late antiquity: art, architecture, and inscriptions. In Steven T. Katz (ed.): *The Cambridge History of Judaism, vol. 4.: The Late Roman–Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 519–555.
- LEVINSKAYA 1996: Levinskaya, Irina: *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (The Books of Acts in Its First Century Setting 5.) Grand Rapids, MI: Eerdmans – Carlisle: Paternoster Press, 227–246.
- LIFSHITZ 1967: Lifshitz, Baruch: *Donateurs at fondateurs dans les synagogues juives* (Cahiers de la Revue Biblique 7.) Paris: Gabalda.
- LINDNER 2013: Lindner Gyula: A deisidaimonia fogalma a görög feliratokban. *Vallástudományi Szemle* 9(4): 123–131.
- LONGENECKER 2000: Longenecker, R. N.: “Good Luck on Your Resurrection”; Beth She‘arim and Paul on the Resurrection of the Dead. In: Stephen G. Wilson, Michel Desjardins (eds.): *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity; Essays in Honour of Peter Richardson*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 249–270.
- LUNDIN 1999: Lundin, Abraham: The Jewish Communities in Yemen in the 4th–6th Centuries According to Epigraphic Material. In: Ephraim Isaac and Yosef Tobi (eds.): *Judaeo–Yemenite Studies. Proceedings of the Second International Congress*. Princeton–Haifa: Institute of Semitic Studies, 36–46.

- MAGEN 1993: Magen, Yitzhak: Samaritan Synagogues. In Frédéric Manns; Emmanuelle Alliata (eds.): *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- MAŁUNOWICZ 1982: Małunowicz, Leokadia: Citations bibliques dans l'épigraphie grecque. In: Elizabeth Anne Livingstone (ed.): *Studia Evangelica VII.: Papers presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies held at Oxford 1973* (TUGAL 126.) Berlin: Akademie Verlag, 333–337.
- MCKINNON 1986: McKinnon, James W.: On the Question of Psalmody in the Ancient Synagogue. *Early Music History* 6: 159–191.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1997: Mélèze-Modrzejewski, Joseph: *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian*, translated by Richard Cornman. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 2001: Mélèze-Modrzejewski, Joseph: The Septuagint as Nomos: How the Torah Became a 'Civic Law' for the Jews of Egypt. In: John Cairns, Olivia Robinson (eds.): *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History. Essays in Honour of Alan Watson*. Oxford-Portland, OR: Hart, 183–200.
- MEYERS 1999: Meyers, Eric M.: The Torah Shrine in the Ancient Synagogue. Another Look at the Evidence. In Steven Fine (ed.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction During the Greco-Roman Period* (Baltimore Studies in the History of Judaism) London–New York: Routledge, 201–223.
- MILLAR 2011: Millar, Fergus: Inscriptions, synagogues and rabbis in late antique Palestine. *Journal for the Study of Judaism* 42(2): 253–277.
- MILLER 1998: Miller, Stuart S.: On the Number of Synagogues in the Cities of 'Erez Israel. *Journal of Jewish Studies* 49: 51–66.
- MILLER 2004: Miller, Stuart S.: "Epigraphical" Rabbis, Helios, and Psalm 19: Were the Synagogues of Archaeology and the Synagogues of the Sages One and the Same? *Jewish Quarterly Review* 94(1): 27–76.
- MILLER 2012: Miller, Stuart S.: "This Is the Beit Midrash of Rabbi Eliezer ha-Qappar" (Dabbura Inscription) – Were Epigraphical Rabbis Real Sages, or Nothing More Than Donors and Honored Deceased? In: Steven Fine, Aaron Koller (eds.): *Talmuda de-Eretz Israel. Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine* (Studia Judaica 73.) Berlin: De Gruyter, 239–274.
- MITCHELL 1999: Mitchell, Steven: The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. In: Polymnia Athanassiadi, Michael Frede (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 81–148.
- MOGA 2014: Moga, Iulian: This shall fall upon their children's children! Some considerations regarding funerary curse formulas in Roman Imperial Anatolia. *Analele Științifice ale Universității »Alexandru Ioan Cuza« din Iași. Istorie* 60: 21–32.
- MOMIGLIANO 1932: Momigliano, Arnaldo: Un documento della spiritualità dei Giudei Leontopolitani. *Aegyptus* 12: 158–173.
- NADEL 2002: Nadel, Benjamin: The Bosporan Jewish Manumissions Reconsidered. *Revue historique de droit français et étranger* 40(8): 451–463.

- NAVEH 1978: Naveh, Joseph: *On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*. Jerusalem: Israel Exploration Society and Carta.
- NAVEH 1989a: Naveh, Joseph: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues. *Eretz-Israel* 20: 302–310.
- NAVEH 1989b: Naveh, Joseph: Did Ancient Samaritan Inscriptions Belong to Synagogues? In Rachel Hachlili (ed.): *Ancient Synagogues in Israel. Third–Seventh Century C.E. Proceedings of the Symposium University of Haifa, May 1987* (BAR International Series 499.) Haifa: University of Haifa.
- NAVEH-SHAKED 1993: Naveh, Joseph; Shaked, Saul: *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes Press.
- NAVEH-SHAKED 1998: Naveh, Joseph; Shaked, Saul: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, 3rd ed. Jerusalem: Magnes Press.
- NETZER 1991: Netzer, Ehud: *Masada III: The Buildings, Stratigraphy, and Architecture. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- NOY 1994: Noy, David: The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. In: Jan W. van Henten, Peter Willem van der Horst (eds.): *Studies in Jewish Epigraphy* (AGAJU 21.) Leiden: Brill, 162–182.
- NOY 1997: Noy, David: Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy. *Journal of Jewish Studies* 48: 300–311.
- NOY 1999: Noy, David: “Peace upon Israel”: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire. In: William Horbury (ed.): *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*. Edinburgh: T&T Clark, 135–146.
- OLSON et al. 2001: Olsson, Birger; Mitternacht, Dieter; Brandt, Olof: *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome. Interdisciplinary Studies* (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, ser. in 4^o, LVII.) Stockholm: Paul Åströms Förlag.
- OVADIAH-OVADIAH 1987: Ovadiah, Ruth; Ovadiah, Asher: *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*. Roma: Bretschneider.
- OVERMAN 1999: Overman, A. J.: Jews, Slaves, and the Synagogue on the Black Sea; the Bosporan Manumission Inscriptions and Their Significance for Diaspora Judaism. In Howard Clark Kee, Lynn H. Cohick (eds.): *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 141–157.
- PARK 2000: Park, Joseph S.: *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature* (WUNT 121.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- QUICK 2018: Quick, Laura: *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- RAHMANI 1994: Rahmani, Leir Y.: *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*. Jerusalem: The Israel Antiquities Authority, The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- RAJAK 1998a: Rajak, Tessa: The Gifts of God at Sardis. In: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Clarendon, 229–239.

- RAJAK 1998b: Rajak, Tessa: The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim. In: Peter Schäfer (ed.): *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck, I. 349–366.
- RAJAK 2001: Rajak, Tessa: Benefactors in the Greco-Jewish diaspora In *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (AGAJU 48.) Leiden: Brill, 373–391.
- RAMSAY 1897: Ramsay, William: *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford: Clarendon Press.
- RAPHAEL 1994: Raphael, Simcha Paull: *Jewish Views of the Afterlife*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- REYNOLDS-TANNENBAUM 1987: Reynolds, Joyce; Tannenbaum, Robert: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (Proceeding of the Cambridge Philological Society Suppl. 12.) Cambridge: The Cambridge Philological Society.
- RICHARDSON 1996: Richardson, Peter: Early Synagogues as *collegia* in the Diaspora and Palestine. In: J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson (eds.): *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*. London–New York: Routledge.
- ROKEAH 1982: Rokeah, David: *Jews, Pagans and Christians in Conflict* (Studia Post-Biblica 33.) Jerusalem–Leiden: The Magnes Press, Brill.
- ROT-GERSHON 1987: Rot-Gershon, Lea: *Greek Inscriptions in the Synagogues in Eretz-Israel*. Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- RUTGERS 1995: Rutgers, Leonard Victor: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Leiden: Brill.
- SALVESEN 2005: Salvesen, Alison: Psalm 135 (136):25 in a Jewish Greek inscription from Nicaea. In: Geoffrey Khan (ed.): *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 47.) Leiden: Brill, 212–221.
- SCHIFFMAN-SWARTZ 1992: Schiffman, Lawrence; Swartz, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts From the Cairo Genizah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- SCHÜRER 1973: Schürer, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, edd. Martin Goodman, Fergus Millar, Géza Vermes, vols. 1–3. Edinburgh: T&T Clark.
- SCHWABE 1951: Schwabe, Moshe: A Jewish Inscription from Ed-Dumer Near Damascus. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 20: 265–277.
- SCHWARTZ, S. 2001: *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- SHEPPARD 1979: Sheppard, Anthony R. R.: Jews, Christians and Heretics in Acmonia and Eumeña. *Anatolian Studies* 29: 169–180.
- SIMON 1973: Simon, Marcel: Gottesfürchtiger. *Journal for the Study of Judaism* 4: 109–164.
- SIMON 1986: Simon, Marcel: *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire 135–425*. Translated by H. McKeating. Oxford: Clarendon Press.
- SOREK 2010: Sorek, Susan: *Remembered for Good. A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- STERN 2012: Stern, Karen B.: Tagging sacred space in the Dura-Europos synagogue. *Journal of Roman Archaeology* 25: 171–194.

- STRANGE 1995: Strange, James F.: The Art and Archaeology of Ancient Judaism. In: Jacob Neusner (ed.): *Judaism in Late Antiquity* (HdO 16.) Leiden: Brill, 1. 64–115.
- STRUBBE 1994: Strubbe, Johan H. M.: Curses against violation of the grave in Jewish epitaphs of Asia Minor. In Pieter W. van der Horst, Jan Willem Henten (eds.): *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGAJU 2.) Leiden: Brill, 70–128.
- TAYLOR 1998: Taylor, Joan E.: A Second Temple in Egypt: the Evidence for the Zadokite Temple of Onias. *Journal for the Study of Judaism* 29: 297–321.
- TREBILCO 2004: Trebilco, Paul: The Christian and Jewish Eumeneian Formula. In: John M. G. Barclay (ed.): *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*. London: Clark, 66–88.
- TZAFERIS 1993: Tzaferis, Vasilios: An Early Christian Church at Khirbet Samra. In M. Heltzer, A. Segal and D. Kaufman (eds.): *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel. In Honor of Moshe Dothan*. Haifa: Haifa University Press. (in Hebrew)
- VAN DER HORST 1991: Van der Horst, Pieter Willem: *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE–700 CE)*. Kampen: Kok Pharos.
- VAN DER HORST 1994: Van der Horst, Pieter Willem: Jewish Poetical Tomb Inscriptions. Jan W. van Henten, Pieter Willem van der Horst (eds.): *Studies in Jewish Epigraphy* (AGAJU 21.) Leiden: Brill, 129–147.
- VAN DER HORST 2006: Van der Horst, Pieter Willem: The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible. In: *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Early Christianity*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 269–279.
- VAN DER HORST 2013: Van der Horst, Pieter Willem: Biblical Quotations in Judaeo-Greek Inscriptions. In: Bart Koet, Steve Moyise, Joseph Verheyden (eds.): *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J. J. Menken* (Novum Testamentum Suppl. 148.) Leiden: Brill, 363–376.
- VAN DER HORST 2014: Van der Horst, Pieter Willem: What can we learn from early Jewish epigraphy? *Scripta Judaica Cracoviensia* 12: 33–46.
- VITTO 2015: Vitto, Fanny: Wall Paintings in the Synagogue of Rehov: An Account of Their Discovery. *Israel Museum Studies in Archaeology* 7: 2–13.
- WEISS 2005: Weiss, Ze'ev: *The Sepphoris Synagogue: Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*. Jerusalem: Israel Exploration Society, Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem.
- WESTERHOLM 1986: Westerholm, Stephen: Torah, nomos, and law: A question of 'meaning'. *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 15(3): 327–336.
- WIEDER 1998: Wieder, Naftali: The Jericho Inscription and Jewish Liturgy. In: *The Formation of Jewish Liturgy in the East and the West*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 126–154. (in Hebrew)
- WILLIAMS 1999: Williams, Margaret: The contribution of Jewish inscriptions to the study of Judaism. In Margaret Williams, W. D. Davies (eds.): *The Cambridge History of Judaism, vol. 3: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 75–93.
- WOOLF 1996: Woolf, Greg: Monumental writing and the expansion of Roman society in the early empire. *Journal of Roman Studies* 86: 22–39.

- XERAVITS 2014: Xeravits, Géza: Dániel alakja és az ókori zsinagóga. *Axis* 3: 71-83.
- YAHALOM 1980: Yahalom, Joseph: Synagogue Inscriptions in Palestine – A Stylistic Classification. *Immanuel* 10: 47–57.
- ZANGENBERG 2016: Zangenberg, Jürgen: Performing the Sacred in a Community Building. Spaces in Late Antiquity. In: Juliette Day, Raimo Hakola, Maijastina Kahlos, Ulla Tervahauta (eds.): *Spaces in Late Antiquity: Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*. London-New York: Routledge, 166-189.
- ZUCKERMAN 2001: Zuckerman, Constantine: Psalms 135:24 in Symmachus' Translation on a Jewish Inscription from Nicaea (Iznik). *Scripta Classica Israelica* 20: 105–111.