

GRÜLL TIBOR

„NINCS NEKIK SE NYELVÜK, SE ÍRÁSUK”

A ZSIDÓK ÉS A LATIN NYELV A KÉSŐ ÓKORBAN

SCHEIBER SÁNDOR EMLÉKÉNEK

A Iudaea/Palaestinában, illetve a diaszpórában élő zsidóság körében a latin nyelv nem örvendett nagy népszerűségnek. Ebben politikai, vallási és kulturális szempontok egyaránt szerepet játszottak. A lebecsülés ellenére a zsidók mégis használták a latint, különösen a IV. századtól, a kereszténység államvallássá nyilvánításától kezdődően. A latin nyelvhasználat nyomait legnagyobb számban a feliratok őrizték meg számunkra, melyekben sajátosan zsidó környezetre utaló lexémákat találunk ugyan, de valamiféle „zsidólatin” nyelv meglétét nem tudjuk kimutatni. Két latin nyelvű zsidó epitáfiumot s egy kevésbé ismert jogi és egy vallási iratot elemzünk; az előbbieknél a források szociolingvisztikai hátterét, az utóbbiaknál a bibliai citátumok lehetséges forrásait vizsgáljuk.

1. *Az ókori zsidóság nyelvi helyzete.* Az ókori zsidóság nyelvhasználati szokásainak leírása nem könnyű feladat, hiszen forrásaink száma csekély, relevanciájuk megkérdőjelezhető, s a modern analógiák is legtöbbször távol állnak az egykorú valóságtól. Ráadásul az „ókori zsidóság” fogalma is differenciált: mindenekelőtt meg kell különböztetnünk a iudaeai/palaestina¹ zsidóságot a diaszpórában élőtől, azon belül is a nyugati diaszpórát a keletitől. A XX. század második felének szociolingvisztikai kutatásai azonban *mutatis mutandis* segítségünkre lehetnek az ókori palesztinai és diaszpórai zsidóság nyelvhasználatának leírásában. Alábbi tanulmányunkban a modern nyelvészet eredményeiből kiindulva epigráfiai emlékek és két irodalmi mű segítségével próbáljuk megvizsgálni a Nyugatrómai Birodalom területén élő zsidó diaszpóra és a latin nyelv kapcsolatának alakulását.

¹ Heródes királyságát a rómaiak annak halála (i. e. 4) után több részre osztották fiai: Antipas, Philippos és Archelaos között. Az utóbbi területét (Iudaea, Samaria, Idumaea) az ethnarchos száműzetése után, i. sz. 6-ban praefecturává alakították, s azt Syria provinciához csatolták. Az ország (Antipas és Philippos területét is beleértve) I. Agrippa király halála (i. sz. 44) után vált önálló provinciává egy *procurator* vezetése alatt. A tartomány közigazgatási besorolása a későbbiekben is sokat változott. A Palaestina elnevezést hivatalosan csak a Bar Kochba-felkelés leverése után, i. sz. 135-ben vezették be. A kérdésről legújabbán ld. *H. M. Cotton: Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina*. In: *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*. Hrsg. von *W. Eck*. München: Oldenbourg, 1999. 75–91. (Köszönöm Alföldy Gézának, hogy a cikkre felhívta a figyelmemet és azt hozzáférhetővé tette számomra.)

1.1. *Diglosszia*. A zsidóság eredeti anyanyelve, a héber — amelyen szent irataik túlnyomó része íródott — a babilóni fogság alatt és után a köznapi beszédben átadta helyét az aráminak, miközben ő maga „szent nyelvként”, sőt egyenesen a „Szentély nyelvként”² élt tovább, amíg az i. sz. III. századra előbb jogi, majd irodalmi használatára meg nem szűnt.³ Ennek a sajátos nyelvi helyzetnek leírására tökéletesen illik a Charles Ferguson által bevezetett diglosszia kifejezés, mely eredetileg arra vonatkozott, mikor egy beszélőközösség által használt egyazon nyelv két vagy több változata között sajátos viszony és munkamegosztás figyelhető meg.⁴ Ferguson rendszerében a júdeai lakosság által beszélt héber az „emelkedett” (E), a vele rokon arámi pedig a „közönséges” (K) nyelvváltozatnak felel meg. A tipikus diglosszia-helyzetekben (mint amilyen az „emelkedett” klasszikus (koráni) arab és a „közönséges” helyi arab dialektusok használata) az E változat örvend a legnagyobb tekintélynek: ezen íródnak a vallási szövegek, beszédek, ez az értékes, tiszta, „szent” nyelv; miközben a beszélők a K nyelvváltozatot többnyire alacsonyabb rendűnek tartják. Jellemző továbbá az E magas sztenderdizáltsága: ez a nyelvváltozat szótárakkal, nyelvtanokkal, tankönyvekkel rendelkezik, mivel ezt többnyire az iskolában sajátítják el; ezzel szemben a K ritkán sztenderdizált és számos dialektusa létezik.⁵

Hogyan illeszthető ebbe a képbe a görög nyelv és kultúra térhódítása? Vitathatatlan tény, hogy a Második Templom korában (i. e. 516—i. sz. 70) a júdeai zsidók körében is fokozatos hellenizáció ment végbe, bár máig tartó vita folyik arról, hogy a görög az E és a K funkcióban milyen mértékben vette át a héber ill. arámi szerepét.⁶

² לִשָּׁן קִדְשָׁה m. Szóta 7:2; לִשָּׁן בֵּית קִדְשָׁה Targum Neophiti ad Gen 2:19, ld. A. Díez Macho (ed.): Neophiti 1. vol. III. Madrid—Barcelona, 1971. p. 31.

³ Az i. e. III—i. sz. III. századig tartó időszakban az arámi mind a vernakuláris, mind a hivatalos (jogi) nyelv szerepét betöltötte, különösen a farizeusok által uralt, vallásilag konzervatív Iudaeában. Ezalatt a misnai vagy rabbinikus héber „az iskolák és akadémiák tanult nyelve” volt (E. Schürer). Az arámi csak az i. sz. III—IV. században került fel az irodalmi nyelvbe. A hellenizmus ugyanebben az időben mélyre hatolt a nem-zsidó területeken (Samaria, Galilea „idegen körzetei”, a Dekapolis térsége), illetve a Iudaea arisztokráciáját jelentő szaddokeusok is teljesen hellenizálódtak. Ld. E. Schürer: The History of the Jewish People in the Age of Christ. rev. ed. G. Vermes et al. Edinburgh 1979. II.22—23; cf. H. B. Rosén: Die Sprachsituation im römischen Palästina. in: Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit. Köln—Bonn 1980. 215—239.

⁴ Ch. A. Ferguson: Diglosszia. In: Pap Mária, Szépe György (szerk.): Társadalom és nyelv. Budapest: Gondolat, 1975. 291—317. Iványi Tamás ford. — Ld. még Bartha Csilla: A kétnyelvűség alapkérdései. Tankönyvkiadó, Bp. 1999. 66—74.

⁵ Ezek közül a leglényegesebb a júdeai és galileai arámi közötti nagyfokú különbözőség, amelyről a Talmud számos humoros történetet is megőrzött, ld. Vermes Géza: A zsidó Jézus. Osiris, Bp. 1998. 69—72. Hajnal Piroska ford.

⁶ A kérdésnek tekintélyes szakirodalma van, amelynek teljes felsorolására itt nincs lehetőség, ezért csak a főbb műveket idézem: S. Lieberman: Hellenism in Jewish Palestine. Studies in Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the 1st Century B.C.E. New York: The Jewish Seminary of America, 1950; V. Tcherikover: Hellenistic Civilization and the Jews (1959), (repr. with a preface by John J. Collins. Peabody, Mass. 1999); S. Lieberman: Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II—IV Centuries. New York: Jewish Theological Seminary, 1965; J. N. Sevenster: Do You Know Greek? How Much Greek could the First Jewish Christians have Known? Leiden 1968; M. Hengel: Judentum und Hellenismus, Tübingen 1969; G. Mussies: The Morphology of

Ugyanakkor egyértelmű, hogy a diaszpórai zsidóság körében az i. e. III. századtól kezdve az emelkedett és közönséges nyelvváltozatban is a görög lépett a héber és arámi helyébe, amint arról a diaszpórai irodalom fennmaradt emlékei, valamint a papiruszok és feliratok is bizonyosságul szolgálnak.⁷ Az újabb diglossziaértelmezések azonban erre a nyelvi szituációra is alkalmazhatók. A *triglosszia* egy érdekes esete a tunéziai araboké, ahol a klasszikus (E) és tunéziai arab (K) mellett a francia (E) is használatos, vagyis a formális helyzeteken két egymástól merőben eltérő nyelv osztozik. E példa mégsem egészen felel meg a diaszpórai zsidóság nyelvi helyzetének, mivel ott a görög — mint *lingua franca* — nemcsak az E, hanem a K változatban is használatos volt a héber (E) és arámi (K) mellett. Ezt a szituációt *kettős átfedő diglossziának* nevezi a szakirodalom.⁸ Esetünkben ez azt jelenti, hogy a görög mind az E, mind a K változatban funkcionált, miközben bizonyos körökben a héber és arámi is megőrizte korábbi szerepét.

1.2. *A kétnyelvűség típusai.* Amint a két- vagy többnyelvűséget létrehozó okok is sokfélék lehetnek, e jelenség meghatározása is éppoly kevésbé egységes.⁹ A különféle meghatározások mögött általában az az alapvető kérdés húzódik meg, hogy vajon milyen mértékben kell birtokolnia valakinek két vagy több nyelvet ahhoz, hogy bi-, illetve multilingválisnak tekinthessük? Az egyik szélsőség szerint ehhez elegendő az írott nyelv passzív megértése; mások ellenben az anyanyelvi szintű verbális kommunikációt tekintik a bilingvizmus *sine qua non*-jának. Az előbbit Richard Diebold kifejezésével „kezdeti kétnyelvűségnek” (incipient bilingualism) is nevezik, amely két nyelv kontaktusának kezdetét — vagy végét — jelzi. Nyilvánvaló, hogy a görög/latin nyelvű diaszpórai zsidó feliratokon rendszeresen feltűnő *šalōm* köszöntés-formula nem bizonyítja — igaz, nem is zárja ki — a felirat állítójának (*ordinator*) alapos hébertudását. Ugyanakkor a héber szavak pusztá jelenléte a görög/latin feliratokon bizonyos definíciók szerint már elegendő a bilingvizmus kimondásához. MacNamara szerint mindazon személyek kétnyelvűnek tekinthetők, akik második nyelvükön a négy alapvető nyelvi készség (beszéd, megértés, olvasás, írás) *egyikével* rendelkeznek az első nyelv nyelvi készségei mellett.¹⁰ A bilingvizmus ma legelfogadottabb — funkcionális — meghatározása szerint a kétnyelvűség két (vagy több) nyelv rendszeres használata, kétnyelvűek pedig azok az emberek, akiknek mindennapi életük során szükségük van két (vagy több) nyelvre, és ezeket használják is.

Koine Greek in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism. Leiden 1971; A. Momigliano: Alien Wisdom. The Limits of Hellenization. Cambridge 1971; E. Schürer: i. m. II.74–80. (3. jegyzet); H. B. Rosén: i. m. 215–239. (3. jegyzet); J. A. Soggin: Bilinguismo o trilinguismo nell’ ebraismo postesilico. Il caso dell’Aramaico e del greco. Vicino Oriente 3 (1980), 199–207.

⁷ Philón szerint a görög ἡμετέρα διαλέκτος (De congressu 44.3.); cf. Tcherikover: i. m. 347. (6. jegyzet)

⁸ Bartha: i. m. 69–70. (4. jegyzet) — A szerző által idézett példa Tanzánia, ahol a vernakuláris bantu nyelvek (K) mellett közvetítő nyelvként létezik a szuahéli, amellyel a gyerekek már otthon is találkoznak (K), de csak az iskolában sajátítják el teljes mértékben (E). A közép- és felső fokú oktatás nyelve viszont az angol (E). A szuahéli tehát egyszer a K, másszor az E funkcióját tölti be.

⁹ Bartha: i. m. 31–40. (4. jegyzet)

¹⁰ Bartha: i. m. 37. (4. jegyzet)

E tág meghatározás értelmében a diaszpórai zsidó közösségek valamennyi tagja kétnyelvűnek minősíthető. Az árnyaltabb leíráshoz azonban további szempontokat kell figyelembe vennünk. Mindenekelőtt meg kell különböztetnünk egymástól a *szerzett* (természetes) és *tanult* (mesterséges/ellenőrzött) bilingvizmust. Szerzett kétnyelvűségnek nevezzük azt, amikor valaki a második nyelvét a körülmények hatására sajátította el, intézményes tanulás nélkül (pl. egy kereskedő munkája közben). Tanult bilingválisnak azt tekintjük, aki szekundér nyelvével szisztematikus oktatás során ismerkedett meg. A diaszpórában élő, idegen nyelvű környezetbe ékelődött zsidóknak elemi érdekük volt a többségi nyelv elsajátítása. Nyilvánvaló, hogy az alacsonyabb társadalmi állású, szerényebb anyagi képességekkel rendelkező rétegek szerzett bilingválisok voltak; míg a tehetősebb, befolyásosabb családok a többségi nyelv ellenőrzött elsajátítására is hangsúlyt fektettek.¹¹

Kutatásunk szempontjából a receptív (passzív), illetve produktív (aktív) bilingvizmus megkülönböztetése is döntő fontosságú kérdés. Az előbbi elnevezés olyan szituációra utal, amikor a második nyelvet valaki olvassa, illetve hallás útján megérti, de nem tudja írni vagy beszélni. Az utóbbi terminus pedig olyan szituációt jelöl, amikor a második nyelvet írják és beszélnek is. Amikor Lysias ezredes Jeruzsálemben meglepetten kérdezte a tarsusi Sault: Ἑλληνιστὶ γινώσκεις; — világosan arra célzott, hogy fölismerte Pálban a produktív bilingvális (Act. 21:37). Az ókori zsidó kétnyelvűség tárgyalásakor eddig többnyire elmulasztottak különbséget tenni a bilingvizmus e két formája között. A bilingvális képességet gyakran csupán a produktivitás szempontjából ítélték meg, s elfeledkeztek arról, hogy a lakosság egy jelentős része passzív kétnyelvűséggel rendelkezett.

2. *A latin befolyása és megítélése Iudaea/Palaestinában.* A görög nyelv és kultúra lassan, de folyamatosan növekvő befolyása Iudaea/Palaestina területén természetes folyamatnak tekinthető, még akkor is, ha a zsidó vallási vezetők hosszú időn keresztül elzárkóztak a hellenizmus befogadása elől.¹² A latin azonban csak igen kis mértékben volt jelen a szentföldi zsidóság mindennapjaiban, amit részint a tudatos nyelvi romanizáció hiányával,¹³ részint a görög nyelv *lingua franca* jellegével, részint a rab-

¹¹ Erre utalnak a görög *ephēbos*-katalógusokban szereplő zsidó nevek. Ezek felsorolását ld. *L. Kant: Jewish Inscriptions in Greek and Latin. ANRW II.20.2. (1987), 691. n.121.* — Ugyancsak figyelemre méltó, hogy a sardeisi zsinagóga egy nagyobb épületkomplexum része volt, amelyben *gymnaseion* is helyet kapott, ld. *A. T. Kraabel: The Diaspora Synagogue: Archeological and Epigraphic Evidence Since Sukenik. ANRW II.19.1. (1979), 477—510.*

¹² Sammáj híres tizennyolc szabálya magában foglalta a görögül tanulás tilalmát is. Rabbi Jehósua és Rabbi Ismaél a II. század elején elvetette a görög tanulását, pontosabban csak akkor engedte meg, ha „*se nappal nincs, se éjszaka*” (Ab. Zara 1.20; b. Menach. 99b). Egy elterjedt mondás szerint aki gyermekeit görög-re tanítja, ugyanazt műveli, mint aki disznókat tenyészt (b. Bab. Kam. 82b; b. Szóta 49b; b. Menach. 64b). *Saul Lieberman* szerint azonban a rabbinikus tiltás eredetileg csak a görög filozófia gyermekek számára történő oktatására vonatkozott; s ezt terjesztették ki a Quietus-háború (i. sz. 115—117) idején a görög nyelv oktatására is. A rabbik sem a II. század előtt, sem utána nem tiltották a felnőtt férfiaknak a görög nyelv és filozófia magáncélú tanulmányozását, ld. *Lieberman: Greek in Jewish Palestine, 100—114. (6. jegyzet)*

¹³ Erről ld. *Adamik Béla: A római birodalom hivatalos nyelvhasználatának történetéhez. AntTan 44 (2000), 199—212. (További szakirodalommal.)*

bik Rómával kapcsolatos negatív értékítéletével magyarázhatunk.¹⁴ Julius Caesar óta a zsidókkal kapcsolatos rendeletek szövegei a görög mellett latinul is megjelentek a keleti területeken, de a nyelvválasztás ebben az esetben csak a hatalom szimbolikus megjelenítésére szolgált. Caesar meghagyta a sidóniaknak, hogy a II. Hyrkanost főpappá kinevező rendeletét görögül és latinul is véssék bronztáblába. Ugyanezt tették Tyrosban és Askelonban is. Marcus Antonius a tyrosiaknak megparancsolta, hogy rendeleteit εις τὰς δημοσίας ἐντάξῃτε δέλτους γραμμασι Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑλληνικοῖς, és állítsák ki azokat a forumon.¹⁵ A jeruzsálemi Templomban a Szentély körüli mellvéden görög és latin nyelvű táblák hirdették, hogy halálbüntetés terhe alatt senki nem léphet beljebb.¹⁶ A helytartók hivatalos feliratai — különösen székhelyükön, Caesarea Maritimában — akár egynyelvű latin szövegek is lehettek: jó példa erre az 1961 óta ismert Pilatus-felirat.¹⁷ Az első zsidó háború után Júdeában állomásozó római legió(k) is latinul hagyták hátra békésebb természetű működésük névjegyeit: a mérföldköveket és a vízvezetékekre applikált építési feliratokat.¹⁸

A latin nyelv, illetve a római kultúra behatolását a palesztinai zsidóság körébe igencsak megnehezítette a rabbik Rómával kapcsolatos elítélő véleménye. A III. században Palaestinában működő Rabbi Ulla szerint Róma nem más, mint „Görögország Italiája”. A legtöbb értelmező azon a véleményen van, hogy a rabbi ugyanazt fejezte ki ezzel, mint amit Horatius is szállóigévé vált sorával: „*Graecia capta ferum*

¹⁴ A zsidó vallási vezetők latin nyelvvel kapcsolatos állásfoglalásait összegezte: A. Momigliano: Jewish Evaluations of Latin in the Roman Empire. in: Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico. Roma 1987. 355–258. (Storia e letteratura 169). A rabbik rómaiakkal kapcsolatos negatív értékítéleteit elemezte L. H. Feldman is több tanulmányában: Some Observations on Rabbinic Reaction to Roman Rule in the Third Century Palestine. In: Studies in Hellenistic Judaism. Leiden: Brill, 1996. 438–483; *id.*: Abba Kolon and the Founding of Rome. i. m. 411–437; *id.*: Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire. JSJ 31 (2000), 275–297.

¹⁵ Caesar a sidóniaknak: Jos. Ant. XIV.10.2. [190–195]; Tyros és Askalon: Jos. Ant. XIV.10.3. [196–198]; Antonius a tyrosiaknak: Jos. Ant. XIV.12.5–6. [319–323].

¹⁶ A görög nyelvű figyelmeztető táblák két példánya került elő eddig, 1872-ben, majd 1936-ban (OGIS 598 = CIJ 1400; SEG VIII (1937), nr. 169). Vallástörténeti értékelését ld. E. Bickerman: The Warning Inscriptions of Herod's Temple, in: Studies in Jewish and Christian History. Leiden: Brill 1980, II.210–224; L. Boffo: Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia. Brescia: Paideia 1994, nr. 32. (További szakirodalommal.) Nyelvszociológiai szempontból különösen érdekes, hogy a tiltó táblákon nem szerepelt arámi nyelvű szöveg. Pedig a zsidó Törvény szempontjából a szamaritánok vagy szírek is *allogenésnek* számítottak, így tilos volt a Szentély területére lépniük. Talán úgy gondolták a felirat állítói, hogy az ő számukra elegendő a görög szöveg?

¹⁷ Az 1961-ben Caesareában talált felirat őrzési helye: Israel Museum, Department of Archaeology Nr. Inv. 61–529. Szövegét ld. AE 1963,104; 1964,39; 1971,477; 1981,850. — A feliratra vonatkozó számos tanulmány felsorolására itt nem vállalkozhatunk, legutóbbi értelmezési kísérletét ld.: G. Alföldy: Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima. SCI 18 (1999), 85–108. (részletes bibliográfiával); illetve saját kísérletemet: Pilate's Tiberieum: A New Approach. Acta Antiqua 41 (2001), 267–278.

¹⁸ Az ókori Iudaea/Palaestina területén előkerült feliratok teljes corpora még nem készült el, legutóbb a caesareai feliratok gyűjteménye látott napvilágot: C. M. Lehmann—K. G. Holm (eds.): The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima. Boston 2001. (The American Schools of Oriental Research, Caesarea Maritima Excavation Reports Nr. V.)

victorem cepit".¹⁹ A III. század második felében Babilóniában működő Rabbi Chuna szerint a görögök három területen múlták felül a rómaiakat: „A *naos*ban, a *pan-kration*ban és a nyelvben” — vagyis a templomépítésben, a sportban és a nyelv (irodalom, zene) szépségét tekintve.²⁰ Obadja próféta könyvének egyik versét: „*Ímé, kicsinnyé tettek a népek között, felettébb utálatos vagy*” (1:2) a III. századi babilóniai Rabbi Jóséf a rómaiakra értette, mégpedig azzal az indokkal, hogy „*Nincs nekik nyelvük vagy írásuk*”.²¹ Mikor a Misna olyan válóleveleket említ, melyeket egy „becstelen királyság” naptára szerint kelteztek, a Gemára, egy ismeretlen tekintélyre hivatkozva megjegyzi, hogy ez Rómára vonatkozik, amelyről azért beszélnek így, „*mert nincs sem saját nyelvük, sem saját írásuk*” — Róma ugyanis mindkettőt a görögöktől vette át.²² A latin nyelv lenézésének további jeleként értékelhetjük, hogy a talmudi héberben, illetve arámiban a görögből kölcsönzött szavak számaránya messze meghaladja a latinból átvettekét.²³

Louis H. Feldman szerint a latin lebecsülése annak is köszönhető, hogy a Kelet mindennapi és adminisztrációs nyelve a görög volt, s csak a római központi kormányzat, illetve a hadsereg használta a latint: „*Négy szép nyelv létezik, amely használható: a görög a költészetre, a rómaiak beszéde a hadviselésre, a szír a siratásra, a héberreké a beszélgetésre*” — mondta a III. századi eleutheropolisi (Bét Guvrin, Palaestina) Rabbi Jonathan.²⁴ Az előkerült dokumentumok szerint a hadsereget valóban magasfokú romanizáltság jellemezte, Nyugaton és Keleten egyaránt.²⁵

3. *A zsidók és a latin nyelv a nyugati diaszpórában.* A iudaeai/palaestinai rabbik latinnal kapcsolatos negatív állásfoglalásai ellenére bizonyított tény, hogy a nyugaton letelepedett zsidó közösségek a III–IV. századra a latint is széles körben használták. Nagyon valószínű, hogy az itáliai zsidók esetében a bevezetőben (1.1. pont) említett kettős átfedő diglosszia olyan változata alakult ki, amelyben a latin — az

¹⁹ Genezis Rabba 27.39; Megilla 6b; Sabbat 56b. — Hor. Epist. II.1.156.

²⁰ Genezis Rabba 16.4.

²¹ Avoda Zara 10a.

²² Gittin 8:5.

²³ *Samuel Krauss* becslése szerint a görög és latin kölcsönszavak aránya a Talmudban 100:1, bár könyvének alfabetikus indexe alapján ez 10:1-re módosul, ld. *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. Bd. I–II. Berlin: Calvary, 1898–99. — *Daniel Sperber* kutatásai szerint a rabbik által használt jogi nyelv szavainak mintegy egynegyede származik a latinból, és azokat is főleg a görögből kölcsönözték: ld. *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*. Ramat Gan: Bar Ilan University, 1984; contra: *R. Katzoff*: *Sperber's Dictionary — A Review Essay*. JSJ 20 (1989), 197. — A szerző megjegyzi, bár a Talmud jogi nyelvezetében számos latin kölcsönszó szerepel, azokból egyetlen egy sem ment át a rabbik aktív jogi szókincsébe.

²⁴ b. Szóta 21c; j. Megilla I.11.71b.

²⁵ *J. P. V. Baldson*: *Romans and Aliens*. London: Duckworth, 1979. 131–132. — A vindolandai (Britannia) vagy Bu Njem-i (Africa) legiótáborokban talált fatáblák és feliratok, illetve az Egyiptomban állomásozó Claudius Terentianus auxiliáris katona latin és görög nyelvű levelei is életszerűen illusztrálják ezt a jelenséget. Ld. *A. K. Bowman, J. D. Thomas*: *Vindolanda: the Latin Writing-Tablets*. London 1983. (Britannia Monograph 4); *J. N. Adams*: *The vulgar Latin of the Letters of Claudius Terentianus*. Manchester 1977; *J. N. Adams*: *Latin and Punic in contact? The case of the Bu Njem ostraca*. JRS 84 (1994), 87–112; *id.*: *The Poets of Bu Njem: Language, Culture and the Centurionate*. JRS 89 (1999), 109–134.

emelkedett nyelvhasználatban bizonyosan, a közönségesben valószínűsíthetően — a korábban domináns görög mellett egyenrangú szerepet játszott. Az itáliai diaszpórazsidóság diglossziáját Solin így jellemezte: „A zsidó elit a latint, a többi a görögöt használta”.²⁶ Polomé szerint „A zsidók otthon a görögöt, kifelé a latint használták, ahol a politikai-gazdasági és szocio-kulturális környezet vagy a hivatalos rendelkezések úgy kívánták”.²⁷ Az utóbbi megállapítás — nagyon is helyénvaló módon — a kommunikatív kompetencia jelenségére utal. A nyelvtudásnak ugyanis nemcsak a grammatikai szabályok helyes alkalmazása, hanem a nyelvi kódok megfelelő módon, helyen és időben történő használata is fontos alkotórésze, amely bizonyos mértékű „társadalmi és kulturális tudást” előfeltételez.²⁸ A kommunikatív kompetencia négy alapvető faktorát Joshua Fishman nyelvész ebben a mondatban összegezte: *“Who speaks what language to whom and when”*. Az úgynevezett „szociolingvisztikai színterek” (pl. család, baráti kör, vallás, oktatás, munka stb.) közül legtöbb az ókortörténeti kutatás számára hozzáférhetetlen. Egyetlen „tömeges” forrásunkat, melyekből statisztikaszerű²⁹ adatokat nyerhetünk, a diaszpórai zsidók által ránk hagyott feliratok jelentik.³⁰

A római zsidó diaszpóra körében lezajló romanizáció folyamatát szemléletesen tükrözik azok a feliratok, amelyek a zsidók által is használt katakombákból kerültek elő. Az 594 db felirat közül, melynek zöme epitáfium, 467 (79%) a görög és 127 (21%) a latin nyelvű. Ezen kívül egy bilingvis (görög-arám); 6 db-on görög és/vagy héber záróformula olvasható;³¹ 17 latin nyelvű, de görög karakterekkel író-

²⁶ H. Solin: *Juden und Syrer in westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*. ANRW II.29.2. (1983), 589.

²⁷ E. C. Polomé: *The Linguistic Situation in the Western Provinces of the Roman Empire*. ANRW II.29.2. (1983), 515.

²⁸ Bartha: i. m. 87—110. (4. jegyzet)

²⁹ Az ókori statisztikák hiányára és a „kliometrikus” történetírás ókorral kapcsolatos alkalmazásának problematikájára ld. M. I. Finley: *Documents*. In: *Ancient History. Evidence and Models*. London: Penguin, 1987. 27—46. — A feliratok használatával kapcsolatban ld. N. Horsfall: *Statistics or states of mind?* In: M. Beard et al. (eds.): *Literacy in the Roman World*. Ann Arbor, Mich. 1991. 59—76. (JRA Suppl. No. 3.)

³⁰ Tanulmányom lektora, *Lanstyák István*, a pozsonyi egyetem kétnyelvűséget kutató docense vetette fel azt az elvi-módszertani kérdést, hogy a feliratok nyelvéből mennyire lehet az emberek anyanyelvére, ill. második nyelvére következtetni. Ma például Luxemburg hivatalosan háromnyelvű ország: luxemburgi (ez a németnek egy „Ausbau”-nyelve), német és francia. Valójában a lakosság luxemburgi anyanyelvű, ez a mindenki által beszélt hétköznapi nyelv, miközben a hivatalos feliratok franciául íródnak. Nyilván a műveltebbek jól beszélnek franciául, miközben az egyszerű emberek csak a „felirat-franciát” értik (passzív bilingvizmus). Ha mármint Luxemburg nyelvi helyzetéről nem maradna fenn leírás, csak a feliratok, azt hihetnénk, hogy az egy francia nyelvű ország volt a XX—XXI. században. — A mai zsidó temetők sírkövein is számos héber feliratot találhatunk, miközben az elhunytak és a hozzátartozóik sem igen tudtak héberül, legföljebb egy-két imát vagy még azt se. Lehetséges, hogy a nyugati diaszpórában is ez volt egy idő után a helyzet: a zsidók már rég latinul beszéltek, de a sírokra „hagyományosan” görög feliratokat vésettek?

³¹ A feliratok alapvetően formuláris jellegét bizonyítja, hogy egy-egy görög kifejezést gyakran egyszerűen latin betűkkel írnak át. Pl. az *en irenae ai cymysis / autis* (CIJ 523, 10-11) a görög *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτῆς* transscriptiója. Ugyanez vonatkozik a formuláris jellegű héber szavakra: pl. a *šalôm* kifeje-

dott; három görög nyelvű, de latin betűkkel vésték kőbe.³² A régebbi kutatások szerint az egyes katakombák „romanizáltsági szintjüket” tekintve eltérnek egymástól: León például azt állította, hogy a Vigna Randaniniben eltemetett zsidók a lakosság romanizáltabb rétegéhez tartoztak. Leonard Victor Rutgers legutóbbi kutatásai azonban cáfolták e képet. Az amerikai szerző régészeti adatokkal és névvizsgálattal kimutatta, hogy a romanizáltság fokát tekintve gyakorlatilag nincs különbség a katakombák között. Egy adott lakóközösség halottait sem mindig ugyanoda temették, így pl. a Subura lakói előfordulnak a Vigna Randanini, a Monteverde és a Villa Torlonia katakombáiban is. A Vigna Randaniniben előkerült viszonylag sok latin felirat magyarázata az lehet, hogy ez a temető volt a legtovább használatban. Rutgers kutatásai abban a kérdésben is nagyobb óvatosságra intenek, hogy lehet-e a sírfeliratok alapján a romanizáció fokozatosságára következtetni? Egyelőre nem tudjuk megmondani, hogy ugyanaz a folyamat, mint amely Venosában kimutatható, Rómában is lejátszódott-e, vagyis hogy a korai feliratok görögök, a későbbiek pedig latin nyelvűek. Annyi mindenesetre megkockáztatható, hogy a II–III. századra a római zsidó közösségben is beindul egyfajta latinizáció. Ez először a római nevek átvételében mutatkozik meg; majd a IV. századra a latin nyelv befolyása is egyre kitapinthatóbb.³³

Csakhogy amennyire a feliratok alapján ez megítélhető, a latin sohasem vette át teljesen a görög helyét a római zsidó közösség életében. Egy görög anyanyelvű zsidó számára egy alapvetően bilingvis kultúrájú városban milyen motiváció lehetett a latin elsajátítására? Nyilván a társadalmi ranglétrán történő felemelkedés, a hivatali előrejutás.³⁴ További szempontként említhetjük a vallási propagandát és a jogvédelem kérdését. Forrásaink szerint a III–IV. század a zsidó missziós munka felvirágzásának időszaka, amely a zsidók elleni keresztény propagandahadjárat megerő-

zést a Bēt Še’arim-i feliratok többségén is ΣΑΛΟΜ-nak írták át. A feliratokon előfordul a homographia jelensége is, amikor a két nyelv (a görög és latin) betűi keverednek az írás során. Ez a kontaktusjelenség természetesen leginkább a *sculptor* bilingvizmusát mutatja, nem az *ordinatorét*. Egy Moesia Inferiorban előkerült feliraton az ἀρχισυνάγωγος nevét így írták át: *arcisina*[..]γος (CIJ 681).

³² I. Kajanto a görög betűkkel írt római feliratokról hipotézisként megfogalmazta, hogy azok felállítója kétnyelvűségét kívánta jelezni velük, I. *Kajanto: A Study of the Greek Epitaphs from Rome*. Helsinki 1963. 83–101. (Acta Instituti Romani Finlandiae II:3), ld. még *id.*: *Minderheiten und ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom*. In: *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*. Hrsg. von G. Neumann, J. Untermann. Köln–Bonn 1980. 83–101. kül. 96–97. — A szerző szerint a latin nyelven, de görög betűkkel írt epitáfiumok a halott kétnyelvűségére utalnak: a latin használata jelzi, hogy az illető római polgár volt, a görög betűk pedig származását mutatják. De ha annyira elterjedt volt a kétnyelvűség Rómában, ahogyan azt Solin kimutatta, mi szükség volt az ilyesfajta figyelemfelhívásra? Az ilyesfajta feliratokon a latin szöveg igen primitív szinten került megfogalmazásra. A felirat állítója inkább azt akarta jelezni a görög betűkkel: ne is várjanak tőle jobbat, hiszen az ő nyelve a görög. Néhány példa a görög betűkkel, de latinul írt zsidó feliratokra: CIJ 207, 257, 460 (Róma), 637 (Ferrara).

³³ L. V. Rutgers: *The Jews in Late Ancient Rome*. Leiden–New York–Köln 1995. 181. (Religions in the Graeco-Roman World vol. 126.)

³⁴ Rutgers: i. m. 180. (33. jegyzet); Adamik B.: i. m. 209–211. (13. jegyzet) A latitudás ebben az időszakban a presztízs és hatalom kifejezésére szolgált, cf. Lib. Or. I.234.

sődését is eredményezte.³⁵ Rutgers a szicíliai zsidó feliratok latin nyelvhasználatának növekedésével kapcsolatban vetette fel annak a lehetőségét, hogy ez a jelenség a kereszténység felemelkedésével és a latinul író egyházi tisztviselők befolyásának növekedésével is összefügg.³⁶ Ez a feltevés Róma esetében még inkább valószínű.

3.1. *A feliratok nyelve.* A római zsidó és keresztény feliratok egybevetése is sok érdekes tanulsággal szolgálhat. Ami első pillantásra szembeötlő: a feliratok mennyisége közötti hatalmas eltérés. Az *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* tíz kötetében kb. 25.000 ókeresztény feliratot publikáltak — ezzel áll szemben az alig több mint félezer (595 db) római zsidó felirat. Ilyen mértékű eltérés esetében már nem csupán arról van szó, hogy az I–IV. században jóval több keresztény, mint zsidó lakott Rómában, hanem a feliratállítási szokások, az *epigraphic habit* tekintetében is létezniük kellett különbségeknek. A zsidó és keresztény feliratok nagyságrendekkel eltérő száma e két társadalmi csoportnak a halottkultuszhoz, az evilági és túlvilági élet jelentőségéhez, s általában a társadalmi környezethez és szokásokhoz való eltérő viszonyulását is hűen tükrözi.

A keresztény feliratokon a görög (9%) és latin nyelv (91%) aránya éppen fordítottja a zsidó feliratokénak.³⁷ Vajon ez alapján kijelenthetjük, hogy a római zsidó közösség nyelvileg elszigetelt volt? A túlnyomórészt görög nyelvű feliratok állítása kifejezett-e egyfajta „keleti”, vagy egyenesen zsidó öntudatot? A görög nyelvű zsidó feliratok grammatikai és lexikai elemzése azt mutatta, hogy az ókori Rómában élő zsidók alapvetően ugyanazt a vulgáris görögöt és latint beszélték, mind az alsóbb római néprétegek.³⁸ A Vigna Randanini és a Monteverde katakombáiban a feliratok egyharmadában tetten érhető a vulgáris nyelv befolyása. A római zsidók a latin használataiban nem különböztették meg magukat a nem-zsidóktól. León azt is megfigyelte, hogy a latin feliratokon kevesebb a grammatikai hiba, mint a görögökben. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy a latin nyelvet használók a társadalom felsőbb, gazdagabb és műveltebb rétegéhez tartoztak.³⁹ Rutgers szerint azonban kérdés, hogy egyáltalán beszélhetünk-e „hibákról” a késő antik feliratok esetében? Szerinte inkább a beszélt nyelv befolyásával van dolgunk (elsődleges bilingvalizmus). A latin mint a diglosszia „emelkedett” változata ellen szól az is, hogy a latin feliratok művészi kvalitásukat tekintve rosszabbak, mint a görögök: sem nagyobb, sem drágább kövekre nem vésték őket. A zsidók a drágább, reprezentatívabb, egyszóval

³⁵ Louis H. Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993. 383–415.

³⁶ L. V. Rutgers: *Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity*. ZPE 115 (1997) 245–256. kül. 248.

³⁷ Rutgers: i. m. 183. (33. jegyzet)

³⁸ H. J. León: *The Language of the Greek Inscriptions from the Jewish Catacombs of Rome*. TAPhA 58 (1927), 221–245. kül. 233; B. Nadel: *Les inscriptions latines de la diaspora occidentale et le latin vulgaire*. *Kwartalnik neofilologiczny* 10:3 (1963), 263–272; Rutgers: i. m. 186–187. (33. jegyzet)

³⁹ H. J. León: *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia 1960. 90–92; megismétli Solin: i. m. 706–707. (26. jegyzet)

„rómaiassabb” szarkofágokon is 10:1 arányban használták a görög és latin nyelvet. A latin nyelvhasználat lassú növekedése tehát nem a társadalmi, hanem az időbeli különbségből, a római közösség fokozatos romanizálódásából fakadt.⁴⁰

3.2. *A „zsidógörög” és „zsidólatin” kérdése.* „Idővel elméletileg minden nyelvi stílus két külön nyelvvé fejlődhet. De ez a lehetőség olyan feltételektől függ, amelyek csak elvétve jönnek létre. Minél autonómabb a közösség — és nem az számít, hogy maga a közösség valójában mennyire más, hanem hogy mennyire *érzi* magát másnak —, minél régebbiek a válaszfalak, annál nagyobb az a lehetőség, hogy önálló nyelv jöjjön létre” — írja Max Weinreich a jiddisről írt tanulmányában.⁴¹ A szerző — meg lehetőszen homályos módon — azt állítja, hogy egy „zsidó nyelv” (pl. judeo-spanyol, judeo-görög, vagy judeo-német) kialakulásának alapját „valamilyen »zsidó nyersanyag« jelenléte” képezi, „amelyet a »zsidó szellem« áthatott.” Azt jelenti ez, hogy az újabb kori *ladino*, *jevani* vagy *jiddis* mintájára az ókorban is beszélhetünk valamilyen speciális „zsidógörög” vagy „zsidólatin” nyelvről?⁴²

L. V. Rutgers a római, keresztény és zsidó feliratokon szereplő epithetonok használatából próbált következtetéseket levonni egyes szavak csoportnyelvi használatára vonatkozóan. A késő-antik feliratokon általában kevés az epitheton: a zsidó és a keresztény feliratokon előfordulási arányuk 12% körül mozog. (A rómaiakén 52, a keresztényekén 31, a zsidókén 24 különféle epithetont számolt meg). A 24-féle zsidó epitheton közül 18 db (75%) azonban nem fordul elő pogány feliratokon. (Ez az arány a keresztényekén jóval kevesebb: 11 db = 29%.) A legkedveltebb zsidó megnevezés a ὁσιος (’szent, istenfélő, jámbor’, héb. *hasid*), amely teljességgel hiányzik a pogány és keresztény feliratokról, de a zsidó epitaphiumok egynegyedén megtalálható. A μετὰ τῶν ὁσίων formula⁴³ helyett a keresztények a μετὰ τῶν ἁγίων kifejezést használták;⁴⁴ a μετὰ τῶν δικαίων pedig mind a keresztény, mind a zsidó feliratokon előfordul.⁴⁵ Ugyanakkor a zsidók nem vették át az ennek megfelelő latin *sanctus*, mivel azt a keresztények „foglalták le” maguknak.

A zsidó feliratok epithetonjainak 61%-a a *filo*- előtaggal kezdődik, de a „pogány” rómaiaknál megtalálható hasonló képzésű szavakkal szemben ők a ’szeretetet’ legtöbbször saját közösségükre, ill. vallásukra vonatkoztatják (pl. φιλοσυνάγωγος, φιλόλαος, φιλοπένης, φιλέντολος, φιλόνομος). A keresztény feliratokon sem ritka ez a fajta megnevezés, de azok szemantikája közelebb áll a pogány feliratokéhoz. (A

⁴⁰ Rutgers: i. m. 191. (33. jegyzet)

⁴¹ M. Weinreich: A jiddis kialakulása és változása az askenázi zsidóság körében. In: Pap—Szépe: i. m. 209—251. kül. 224. (4. jegyzet) Bollobás Enikő ford.

⁴² A párhuzamot az egyházi latin kutatásából meríthetjük. Christine Mohrmann elsősorban lexikális szinten mutatta ki a „latin megkeresztelésének” tényét: Études sur le latin des Chrétiens. Tomes I—IV. Rome 1958—1977. (Storia e letteratura 65., 87., 103., 143.); míg korábban J. Schrijen a keresztény latin nyelv létezését bizonygatta: Le latin chrétien devenu langue commune. In: Collectanea Schrijen. Nijmegen 1939. 335—356.

⁴³ CIJ 55, 340.

⁴⁴ ICVR IV.10552; VI.16851, 23372; IX.26162.

⁴⁵ CIJ 78, 110, 118, 150, 194, 281 — ICVR II.4433.

keresztény *filo-* feliratok között csak két vallásos jellegű fordul elő: a φιλόθεος és a φιλοχώρα, azaz „istenszerető” és „özvegykedvelő”.) Rutgers fontos következtetést von le ebből: bár a zsidók, a keresztények és a pogányok ugyanazt a görög nyelvet beszélték, bizonyos szavakat kisajátítottak arra, hogy saját vallási, kulturális identitásukat fejezzék ki velük.⁴⁶ Ezek a „zsidós” szavak zömmel neologizmusok, 75%-uk nem fordul elő a pogány epigráfiai anyagban.

A latin nyelvű feliratokon (44,1%) még gyakoribbak az epithetonok, mint a görögökön (12,2%). Az egyezés a pogány szóhasználattal szignifikáns. Három epitheton: a *bona Iudaea*, az *anima bona* és az *anima innox* kifejezés csak a latin nyelvű zsidó feliratokon fordul elő; ezen kívül a *benemerens* (35), a *carissimus* (4), a *dulcissimus* (6), az *incomparabilis* (2) és az *optimus* (1) található meg a szövegekben.

A görög feliratok epithetonjaiban tehát bizonyos mértékig kimutathatunk egy sajátos zsidó szóhasználatot, a latinban azonban nem. A „zsidólatin” létezésének kérdésére pusztán a feliratok alapján nem tudunk egyértelműen igenlő választ adni. Forrásainkban bizonyos „zsidó szavakat” ugyan kimutathatunk, de speciális „zsidó nyelvet”, azaz lexikai, szemantikai, morfológiai és szintaktikai természetű különbségek összefüggő rendszerét nem.⁴⁷ Igaz, a feliratok viszonylag rövid szövege és formuláris stílusa ezt nem is teszi lehetővé.

3.3.1. *Zsidó túlvilághit verses feliraton.* A római zsidó katakombafeliratok újabb kutatásai arra figyelmeztetnek, hogy a feliratok nyelvválasztása — a nagy átlagot tekintve — nem mindig lehetett tudatos. Rutgers szerint ezt igazolja, hogy a görög és latin nyelvű zsidó feliratok között tematikailag semmi különbség nem mutatható ki. Azt sem állíthatjuk, hogy a latint használók kevésbé fejezték volna ki zsidóságukat: a közismert menóra-szimbólum pl. a Monteverde-katakomba görög nyelvű zsidó feliratainak 34%-án, latin feliratainak 35%-án található meg (a Villa Randagniniben ez az arány ugyanakkor: 22,5, illetve 15,5%).⁴⁸ Mégis tagadhatatlan, hogy a diaszpórai zsidó feliratok „kulturális identifikációs skálájának” egyik szélén a tisztán héber/arámi nyelvű szövegek, másik szélén az egynyelvű *verses* görög/latin epitáfiumok állnak. Bizonyos esetekben pedig joggal vethetjük fel annak a lehetőségét, hogy a felirat *ordinatore* szándékosan választotta a latint „üzenetének” — legtöbbször a sírrablók elleni átoknak — hatékony továbbítása céljából.

Alábbi feliratunk valószínűleg szintén a IV. században íródott, s a római Monteverde-katakombából került elő.⁴⁹ A versbe szedett sírfelirat kétségtelenül a

⁴⁶ Rutgers: i. m. 195. (33. jegyzet)

⁴⁷ „A zsidók nem képeztek nyelvi szigetet az ókori Rómában” — állapította meg León: i. m. 92. (39. jegyzet)

⁴⁸ Rutgers: i. m. 182. (33. jegyzet)

⁴⁹ A 84 × 43 cm-es fehérmárvány lapot 1906-ban találták, a helyszín nem ismert. Jelenlegi őrzési helye: Museo Vaticano, inv. no. 30822. A CIL kiadója szerint (*Bang*) paleográfiai alapon III–IV. századi, betűtípusa hasonlít az Aurelius Samohil-epitáfiuméra. *Testini* a betűk és a nyelvhasználat alapján a IV. század mellett foglal állást. AE 1912, 287 = CIJ 476 = CIL VI 39086 = JIWE II 103 (Monteverde, Roma, i. sz. III–IV. sz.)

romanizáltság magasabb szintjére mutat, amely nem nélkülözi a zsidó feliratok sajátosságait.

*Hic Regina sita est tali contexta sepulcro
quod coniunx statuit respondens eius amori.
haec post bis denos secum transsegerat annum
et quartum mensem restantibus octo diebus;
5 rursum victura reditura ad lumina rursum.
Nam sperare potest ideo quod surgat in aevom
promissum, quae vera fides dignisque piisque
quae meruit sedem venerandi ruris habere.
Hoc tibi praestiterit pietas, hoc vita pudica,
10 hoc et amor generis, hoc observantia legis,
coniugii meritum cuius tibi gloria curae.
Horum factorum tibi sunt speranda futura,
(hedera) de quibus et coniunx maestus solacia quaerit.*

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.). 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* sor utal, mindkét monotheista vallás híveinek közös reménysége.⁵⁰ További fejtörést okoz a „megígért korszakra” (*aevom promissum*) történő utalás, amelyet az „igazi hit” (*vera fides*) jellegmez majd, s a „méltóknak (*dignis*) és jámboroknak (*piis*) olyan helyük lesz a tiszteltreméltó tájékon, ki-ki amilyent megérdemelt”. 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 Seóiban), az Édenkertben, a Paradicsomban, a harmadik égben, vagy a hetedik mennyországban, a Dicsőség Trónja alatt kapnak helyet.⁵¹ A „megígért korszak” azonban nem a lelkek halál utáni tartózkodási helyére, hanem a próféták által megígért új világkorszakra (héberül **עולם הבא**): a messiási királyságra vonatkozik. A zsidó elképzelések szerint a Dávid házából származó Felkent a földön fogja megalapítani birodalmát, miután szétveri pogány ellenségeit, összegyűjti Izrael szétszórt maradékát és felépíti az Új Jeruzsálemet. Báruch apokalipszise szerint ez a „Menynyei” Jeruzsálem az első emberpár teremtésekor az Édenkertben állt, de a bűn-

⁵⁰ Kant, i. m. 702–706 (11. jegyzet); H. C. C. Cavallin: Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum, in: ANRW II.19.1. (1979), 240–345; J. S. Park: Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special References to Pauline Literature. Tübingen: Mohr, 2000. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Ser. 2., No. 121.) (Non vidi.)

⁵¹ 4Makk 12:17; 18:23; b. Ber. 28b; Apok. Móz. 40.1; b. Sabb. 152b.

beesés 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.⁵² 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 szorosan összefonódott.⁵³ A Messiás földi királyságára vonatkozó vallási elképzelések mellett a felirat tipikus zsidó elemének tekinthetjük még az *amor generis* és az *observantia legis* kifejezéseket, melyek a görög nyelvű zsidó feliratokon gyakran előforduló φιλο-λαος és φιλόνομος epithetonok latin megfelelői.⁵⁴

3.3.2. *Egy esküszöveg üzenete.* A sírok a *res religiosae* kategóriájába tartoztak az ókorban, így megsértésük szentségtörésnek számított.⁵⁵ A *delictum* kétféle módon valósulhatott meg: magának a síremléknek megrongálásával, vagy a tulajdonjog megsértésével. Az előbbire példa a sír lerombolása, a sírkő összetörése, a sír kifosztása, a felirat kivakarása; az utóbbira a sír felnyitása, idegen családhoz tartozó holttest betétele, a sírban lévő maradványok szétszórása vagy a síremlék eltulajdonítása és újrafelhasználása. A zsidó, keresztény és pogány feliratok különleges eskü/átokformulákkal és kilátásba helyezett büntetésekkel igyekeztek elriasztani az embereket e tisztességtelen cselekedetektől.⁵⁶

A sírrablók ellen megfogalmazott eskü/átokszövegek utalnak a zsidók és az őket körülvevő pogány környezet interakciójára.⁵⁷ Trebilco arra a következtetésre jutott, hogy az apameai és akmoniai (Phrygia) lakosság széles rétegei ismerték a zsidó szokásokat és a Törvény egyes könyveit, mivel a zsidó feliratok átokformulái rendszeresen utaltak azokra.⁵⁸ Strubbe ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a sír-

⁵² 2Bar 4:2–6; 34:2; 1En 53:6; 90:28–29; 4Ezra 7:26; 10:44–59. — Ezt a vélekedést Hieronymus is mint a „zsidók, illetve a mi zsidóink” (*Iudaei et nostri Iudaizantes*) tévelygését ítélte el: ld. Comm. in Isa. 49:14; Comm. in Ezech. 36; Comm. in Joel 3:16.

⁵³ 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 Vulgátát használta, s a Vulgata az Édenkertre egyébként sem használja a szót. Van der Horst — helyesen — nyitva hagyta a kérdést. Ld. *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 B.C.E.—700 C.E.)*. Kampen: Kok Pharos, 1991.

⁵⁴ Lieberman: Greek in Jewish Palestine, i. m. 72. (6. jegyzet) szerint az *observantia legis* (10. s.) az arámi רחם טענה (a parancsolat szeretete); az *amor generis* (ibid.) pedig a רחם עמם (a nép, azaz Izrael szeretete) kifejezések megfelelője. Frey ennek ellenére a *genust* a családra értette, León és van der Horst pedig általában az emberekre.

⁵⁵ F. de Visscher: *Le droit des tombeaux romains*. Milano 1963; J. Strubbe: *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Faraone and Obbink, 1991. 33–59; A. M. Rabello: *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*. ANRW II.13. (1980), 662–762.

⁵⁶ Rabello: i. m. 724. (56. jegyzet); Horst: i. m. 54–60. (53. jegyzet)

⁵⁷ J. H. M. Strubbe: *Curses Against Violation of the Grave in Jewish Epitaphs of Asia Minor*. In: J. W. Henten, P. W. van der Horst (eds.): *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill, 1994. 70–105. kül. 83.

⁵⁸ P. Trebilco: *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 67–68. 83. 100.

rablók nem feltétlenül értették az átkokat, mivel legtöbbjük valószínűleg írni-olvasni sem tudott.⁵⁹ A rablók tisztában voltak azzal, hogy cselekedetük törvénysértő, s az is feltehető, hogy a hosszú feliratok pusztán látványa risztólag hatott rájuk. Az ókorban ugyanis élt az a meggyőződés, hogy az írott szónak hatalma van: függetlenül attól, hogy értik-e vagy sem. A feliratok eskü/átokformulái így valószínűleg többet árulnak el készítőikről, mint olvasóikról.

1929-ben Cataniában fedezték fel az alábbi, 383. október 21-én kelt latin nyelvű sírfeliratot, amely egy zsidó férfinak és feleségének állít emléket.⁶⁰ Szövege így hangzik:

- שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל אִמֶּן אִמֶּן שְׁמוּאֵל (menóra, luláv)
Ego Aurelius Samohil comparabi
memoriam mi et uxoris mae Lasi(e) Eri-
ne, que fatum complebit XII Kal(endas) Novebr-
5 *es, diae Veneris, luna octaba, Mero-*
baudes iterum et Saturnino con-
sulibus, quae vixit annos XXIII cum
pace. Adiuro vos per victorias qui in
perant, item adiuro vos per honor-
10 *es patriarcharum, item adiuro vos*
per licem quem Dominus dedit Iu-
deis ni quis aperiat memoriam et mi-
ttat corpus alienum supra ossa nostra.
Si quis autem aperiverit, dit fisco argenti pondo
15 (menóra) *dece(m).* (menóra)

A bevezető formuláris héber szöveg⁶¹ kivételével végig latinul íródott szöveg Aurelius Samohilnak és feleségének állít emléket. Bár a nyugati diaszpórából ránk maradt zsidó feliratok kétharmada a III. században még görög nyelven íródott, a névhasználatban ez az arány nem tükröződik: 274 latin, 230 görög, 79 zsidó/arám név

⁵⁹ Strubbe: i. m. 100. (57. jegyzet)

⁶⁰ Fehérmárvány lap, 29 × 47 × 1,7 cm. A betűk véseteiben vörös festék nyomaival. *G. Libertini*: Scritti su Catania antica. Catania 1981. 69–78 (fotóval); *G. Libertini*: AAT 64 (1929), 185–195 (fotóval). AE 1984, 439 = CIJ 650 = JIWE I, 145. Pl. XX. Lelőhelye: Catania, Museo del Castello Ursino (sala VII, no. 540). A szöveg részletes kommentárját ld. *Grüll T.*: “Conquerors, Patriarchs and the Law of the Lord”: Interpretation of a Late Antique Jewish Epitaph. *Arctos* 34 (2000), 23–37.

⁶¹ A szöveg rendkívül gyakori a sírfeliratokon, ld.: *E. Dinkler*: SHALOM—EIRENE—PAX: Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum. *RAC* 50 (1974), 121–144. — A שְׁלוֹם nem egyszerűen köszönési formula. *G. H. R. Horsley* jogosan hívta fel a figyelmet arra, hogy más nyelvre lefordíthatatlan és megmagyarázhatatlan asszociációkat keltett a zsidókban, ld.: The Fiction of the ‘Jewish Greek’. In: *New Documents Illustrating Early Christianity* 5 (1989), 5–40. kül. 12. — A 128. zsoltár befejezése: שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל; a 72. zsoltáré: אִמֶּן וְאִמֶּן, így a ezek a bibliai idézetek akár közvetlenül, akár közvetve ihlethették ezt a formulát.

fordul elő a feliratokon, melyek közül az egyik legjellemzőbb Aurelius Samohilé.⁶² Az Aurelius gentilicium Caracalla polgárjog-adományozó edictuma után terjedt el viharos gyorsasággal a birodalomban, és vált a legnépszerűbb névvé zsidók és pogányok között egyaránt.⁶³ Egyiptomi papiruszletek arra utalnak, hogy sokan megváltoztatták korábbi nevüket: a felvett Aurelius név mellett saját nomenjüket cognomenként használták tovább. A III. század végére a polgárjoggal rendelkező egyiptomi lakosság nagyobbik része ezt a gentiliciumot viselte. Ezt a képet a Dura Europos-i feliratok is alátámasztják.⁶⁴ Az Aurelius és a Flavius név Egyiptomban egészen az arab hódításig igen népszerű maradt. Keenan kutatásai szerint az előbbit inkább civilek (iparosok, kereskedők, munkások, parasztok), az utóbbit pedig katonák és kormányhivatalnokok viselték előszeretettel.⁶⁵ Feliratunk külön érdekessége, hogy a név mellett sem a származás megjelölése, sem tisztség- vagy foglalkozásnév nem szerepel, amely pedig gyakori a zsidó feliratokon. A felirat egy szokásos esküformulát tartalmaz, amely tartalmát tekintve egészen különleges, és jól illusztrálja a zsidók, keresztények és rómaiak kulturális interakcióját a IV. századi Cataniában.⁶⁶ Az *adiuro vos* bevezető formula után háromszoros esketés következik: (1) *per victorias qui inperant*; (2) *per honores patriarcarum*; (3) *per licem quem Dominus dedit Iudeis*.

(1) Az AE 1984, 439 kommentárjában a *victoriae* = *potestates*, ami Libertini szerint az angyalok tiszteletére vonatkozhat. Ez a magyarázat azonban sem nyelvi, sem tárgyilag nem állja meg a helyét. A *victorias* mellől vagy az *eorum* névmás hiányzik,⁶⁷ így annak jelentése: „megesketelek benneteket [azoknak] győzelmeire, akik

⁶² Nadel: i. m. 264–265. (38. jegyzet); M. León: The Names of the Jews of Ancient Rome. TAPhA 59 (1928), 220. — A Samohil feltehetően a helyi, latinos kiejtési alakot tükrözi (cf. Σεμωήλ 401; Σαμουήλ MAMA III 684; Σαμουήλ CIJ 952; a patrisztikai irodalomban Samohil vagy Samuhel alakban is előfordul). Egy Oxyrhynchosból előkerült töredékes késő császárkori papiruszon szintén egy Aurelios Samuel nevű személyt említene (CPJ 503). A Sziciliából fennmaradt húsz zsidó név között egyetlen héber (Samohil) és egyetlen latin (Ioustos) található, mindkettő Cataniából. Ld. J. B. Curbera: Jewish Names from Sicily. ZPE 110 (1996), 297–300.

⁶³ Rutgers: i. m. 249. (33. jegyzet); J. G. Keenan: The Names Flavius and Aurelius as Status Designations in Later Roman Egypt. ZPE 11 (1973), 33–63; *id.*: The Names Flavius and Aurelius as Status Designations in Later Roman Egypt. ZPE 13 (1974) 283–304; *id.*: An Afterthought on the Names Flavius and Aurelius. ZPE 53 (1983), 245–250.

⁶⁴ J. F. Gilliam: Dura Rosters and the Constitutio Antoniniana. Historia 14 (1965), 74–92. (P. Dura 100); Keenan: i. m. (1973) 43. n. 46. (63. jegyzet)

⁶⁵ Keenan: i. m. (1973) 51–52. (63. jegyzet)

⁶⁶ Hasonló esküformula található keresztény sírfeliratokon is, pl. *adiuro te per XPm ne aperias locum istum*, AE 1975, 407; *coniuro vos sa[cerdot]es(?) per deum et / [hanc s]epulturam / [meam] null(us) violet*, AE 1984, 264; *adiuro per deum et per leges creteanorum*, Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, ed. E. Diehl, Berolini: apud Weidmannos, 1961. vol. II. 3870. — Hasonló ima/átokformula olvasható Aurelius Josés feliratán: (1) az Isten nagy és isteni erői (cf. Psal 24:8, 71:16; 89:9, 106:2); (2) a mózesi Törvény ereje (cf. Psal 29:4, Jer 23:29); (3) a patriarchák tisztelete; (4) az ethnarchák tisztelete; (5) a bölcsek tisztelete; (6) a mindennapos áldozat tisztelete (CIJ 719 Argos). — A zsidók és keresztények közötti interakció különösen erős volt Cataniában, ld. L. V. Rutgers: Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity. AJA 96 (1992), 113; *id.*: Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity. ZPE 115 (1997), 245–256.

⁶⁷ A felvetést Alföldy Gézának köszönöm.

parancsolnak”; vagy a *victorias* = *victores*, tehát a szövegben barbarizmussal van dolgunk, ami nem ritka a késő-ókori zsidó, pogány és keresztény feliratokon: ld. pl. *vir* helyett *virus* (CIJ 659); *omnium* helyett *omniorum* (CIJ 210) stb.⁶⁸ (2) A *patriarc(h)a* szó esetében három értelmezés jöhet szóba: A) a zsidók bibliai ősatyái (Ábrahám, Izsák, Jákób, és a tizenkét törzs névadója); B) a palesztinai patriarcha (görögül πατριάρχης, héberül Sing. נִשְׂיָא, Pl. נִשְׂיָאִים); C) azonos nevű zsinagógai tisztségek a diaszpórában.⁶⁹ Bár a bibliai patriarchákat még szicíliai keresztény feliraton is invokálják,⁷⁰ mégis valószínűbb B) pontban felvetett lehetőség. (3) A *licem* szónak kétféle értelmezése lehetséges: A) *licem* = *lucem* (F. Millar). A Törvény mint „világosság” metaforikus értelemben sokszor előfordul a Bibliában: pl. Psal 19:9; 119:105.130; Prov 6:23; Isa 51:4 stb.; B) *licem* = *legem*, ez a legvalószínűbb megoldás, mivel alapvetően jogi szöveggel van dolgunk (esküformula), és az utolsó sorban szereplő *dīt* (a con. praes. impf. *det* helyett) megerősíti az e > i hangváltozást.⁷¹

Aurelius Samohil feliratában tisztán elkülönül a *pagani*, a *Iudaei* és a *Christiani* számára szóló üzenet. A hármas esküformula első tagja a pogány római környezetnek szól: a legyőzöttek parancsolóik iránti tiszteletét fejezi ki. Azt hangsúlyozza, hogy a zsidók nem csak a saját törvényüket, hanem a mindenkor hatalom törvényeit is tiszteletben tartják. A patrarchákra vonatkozó második utalás már a zsidóknak van címezve. A felirat állítója implicit módon hangsúlyozza, hogy a diaszpóra zsidóságát elszakíthatatlan szálak kötik Izraelhez, s ezeket a szálakat a mindenkori *nászi* tartja kezében, aki a birodalomban élő zsidóság „győztesek” által is elismert vezetője. A patriarchákra történő utalás — különösen a következő, harmadik esküformulával szembeállítva — a „szóbeli Tan” fontosságára is utal, amelynek lejegyzésében szintén a Szentföld nagy tudós rabbijai működtek közre. Fergus Millar is hasonlóan értelmezi a felirat ezen kitételét, amely szerinte „egy relatíve integráns és homogén zsidó világra utal, amelynek tartományaiban valamennyi vagy legtöbb közösség a palesztinai judaizmus követője volt, amely éppen most adott életet a jeruzsálemi Talmudnak”.⁷² A harmadik utalás a „zsidóknak adott” mózesi Törvényekre vonatkozik. Ennek az esküformulának a megszólítottjai szintén a zsidók, de véleményem szerint a szövegben a keresztényeknek címzett „oldalvágás” is tetten érhető. Mint azt

⁶⁸ Nadel: i. m. 270. (38. jegyzet)

⁶⁹ Összefoglalóan ld. R. Syme: Ipse ille patriarcha. in: *Emperors and Biography*. Oxford 1971. 17—29; L. I. Levine: The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine. ANRW II.19.2. (1979), 649—688; M. Jacobs: Die Institution des jüdischen Patriarchen. Tübingen: Mohr, 1995. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 52). A patriarchákra hivatkozó feliratos esküformulákat ld. Jacobs: i. m. 234—248.

⁷⁰ S. L. Agnello: Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia. Roma 1953. no.16. — szerinte zsidó hatásra.

⁷¹ Itt nem annyira tendenciózus hangváltozásról, mint inkább hangkeveredésről beszélhetünk, amely fordítva is „működött”: pl. a *vixit* helyett *vexit* áll (CIJ 468); *Isidorus* helyett *Esidorus* (CIJ 229), a *fecit* helyett *fecet* (CIJ *passim*), a *fuit* helyett *fuet* (CIJ 612, 614). Nadel: i. m. 268—269. (38. jegyzet)

⁷² F. Millar: The Jews of the Graeco-Roman Diaspora Between Paganism and Christianity. In: J. Lieu, J. North and T. Rajak (eds.): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London—New York: Routledge, 1992. 110.

a VI—VII. századra datált háromnyelvű tortosai felirat⁷³ is mutatja — a *dominus*/κυρίος a zsidók és keresztények egy Istenének megjelölésére használt elnevezés volt. A „Törvény, amit az Úr adott a zsidóknak” értelmezhető úgy is, mint az egyik ismert zsoltárra történő utalás: „Tudtára adja igéjét Jákóbnak, törvényeit és rendeleteit Izraélnek. Nem tett úgy egy nemzetnek sem, és rendeleteit — nem ismerik azokat” (Psal 147:19-20. IMIT-fordítás). Ez a zsoltárvers az Újszövetségben is visszaköszön, mégpedig éppen a zsidók üdvtörténeti helyének tisztázásával kapcsolatban, Pál apostol Rómaiakhoz írt levelében: „Mi akkor a zsidó előnye, vagy mi a körülmetélés haszna? Minden szempontból sok. Elsősorban az, hogy Isten rájuk bízta igéit” (3:1-2. Ökumenikus fordítás).⁷⁴

Úgy vélem, a fenti példa is bizonyítja, hogy zsidó építáriumokat nem kizárólag saját közösségük tagjai számára fogalmazták, sőt feltehetően nagyon is figyelembe vették a diszpóra „multikulturális” környezetét. Bizonyíték lehet erre az az 1957-ben Salonaiban talált IV. századi sírfelirat is, amelynek átokformulája így szól: „*Habeant irata numina quitquit contra hoc fecerint sive pagani, sive Iudei, vel Christiani quoquomodo colentes suos manies...*”.⁷⁵

4. *A latin nyelvű zsidó irodalom.* De léteznek-e hosszabb latin szövegeink, amelyek a nyugati zsidó diaszpórában keletkeztek? „Az ókori zsidó irodalom legfrissebb kutatása egyetlen nyelven és egyetlen műfajban sem tudott olyan zsidó művet felmutatni, amelyről tudnánk, hogy az 312 és 440 között a diaszpórában íródott” — írta tíz évvel ezelőtt Fergus Millar.⁷⁶ Ez az állítás azonban figyelmen kívül hagy két kevésbé ismert művet, melyekről ugyan nem tudjuk száz százalékosan bebizonyítani, hogy a fent megadott időhatárokon belül keletkeztek, de alapos okkal feltételezhetjük, hogy mindkettő IV. századi, s mivel latinul íródott, feltehetően a diaszpórában — közelebbről valószínűleg Rómában — jöhetett létre. A *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* (vagy *Lex Dei quam praecepit Dominus ad Moysen*) címen ismert traktátust Pierre Pithou (Pitheus, 1539—1596) 1573-ban megjelent editio princepséből ismerhette meg a szélesebb olvasóközönség;⁷⁷ az *Epistola Anne ad Senecam* című apokrif levéltöredéket pedig 1984-ben fedezte fel Bernhard Bischoff egy IX. századi kölni kódexben.⁷⁸

⁷³ CIJ 661 = JIWE I 183. — J. Casanovas: La inscripción trilingüe de Tortosa. Faventia 2 (1980), 65—72.

⁷⁴ *Quid ergo amplius est Iudaeo aut quae utilitas circumcisionis, multum per omnem modum primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei* (Rom 3,1—2. Vulg)

⁷⁵ AE 1959,251. — R. Egger: Von Römern, Juden, Christen und Barbaren. Wien 1965. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 247. Band, 3. Abhandlung); G. Panciera: RAC 1959,81—86; J. Reynolds: JRS 49 (1959), 209.

⁷⁶ Millar: i. m. 98. (72. jegyzet)

⁷⁷ Kiadása: Fontes Iuris Romani Antejustiniani. ed. J. Baviera, Firenze: Barbèra, 1968. II.543—589; Rutgers: i. m. 210—259. (További szakirodalommal.)

⁷⁸ B. Bischoff: Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts. Stuttgart: Hiersemann, 1984. 1—9; A. Momigliano: The New Letter by 'Anna' to 'Seneca'. Athenaeum 63 (1985), 217—219; L. Cracco Ruggini: La lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo.

4.1. *A mózesi és római jog összehasonlítása.* Bizonyára nem véletlen, hogy a IV. században Nyugaton élő zsidók a mózesi törvényeket a jog oldaláról igyekeztek bemutatni a kortárs rómaiak előtt. Olyan társadalmi-politikai környezet determinálta őket erre, amely a katolikus egyház növekvő befolyása következtében egyre ellenségesebben bánt velük, s jogi szempontból is igyekezett működésüket ellehetetleníteni. A *Collatio* a mózesi és római jog szisztematikus összehasonlítása.⁷⁹ Szerzője a legtöbb kutató (E. Levy, B. Blumenkranz, J. Gaudemet, L. Cracco Ruggini, D. Daube, A. M. Rabello — hogy csak a legismertebbeket említsük) véleménye szerint egy ismeretlen zsidó ember, aki Rómában állította össze művét. Mások tagadják, hogy a kompilátor zsidó származású lett volna, szerintük inkább egy IV. századi keresztény műve lehet (C. Hohenlohe, L. Wenger, H. Chadwick, H. Schreckenber, M. Lauria, D. Liebs és mások). A *Collatio* 16 titulusa az utolsó magánjogi passzus kivételével kizárólag büntetőjogi kérdésekkel foglalkozik. De az analitikus vizsgálat helyett csupán egymás mellé helyezi a törvények szövegeit. A *Moses dicit* bevezető formulát követően idézi a Pentateuchos egy szakaszát, majd az azzal szerinte párhuzamba állítható római jogi döntvényeket.⁸⁰ A római jogi forrásokat nem külön-külön tanulmányozta, hanem F. Schulz szerint excerptumokból idézett. Mindent összevetve: a *Collatio* szerzője nem tekinthető önálló gondolkodónak (egyesek szerint nem is volt jogász), műve nem több kezdetleges kompilációnál.

A *Collatio* zsidó eredetének kérdését L. V. Rutgers tisztázta végérvényesen azzal, hogy a művet tágabb kontextusba helyezve megvizsgálta a késő ókori zsidóságnak és a kereszténységnek a mózesi joghoz fűződő viszonyát. Mivel a keresztényeket — Pál apostol kinyilatkoztatása szerint — Jézus megszabadította „a Törvény átkától” (Gal 3:13), ókeresztény szerzők — a Tízparancsolatot kivéve — szinte soha sem foglalkoznak az Ószövetség jogi vonatkozásaival. Chromatius, Aquileia IV. századi püspöke szerint: „A zsidók [az igazságot] törvényeikben keresik ... de hiába keresik, mert nem követik az igazság útját.”⁸¹ A IV. század második felében azonban a keresztény szerzők figyelme egyre inkább a páli korpuszra irányul, és újra fellángolnak a viták a mózesi Törvény érvényessége vagy érvénytelensége felől. (Ebben az időszakban — közelebbről 324 és 392 között — keletkezik az apokrif Pál—Seneca levelezés, amely egyesek szerint a pogányok figyelmét akarta felkelteni a páli levelek

Augustinianum 28 (1988), 301—325; W. Wischmeyer: Die Epistula Anne ad Senecam. Eine jüdische Missionsschrift des lateinischen Bereichs. in: J. van Amersfoort, J. van Oort (eds.): Juden und Christen in der Antike. Kampen: Kok, 1991. 72—93. (német ford.); Rutgers: i. m. 253—259. (33. jegyzet)

⁷⁹ Rövid ismertetését ld. Hamza Gábor: Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszerek. Bp.: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1998. 27.

⁸⁰ Az idézés sorrendjében: Paulus: Sententiae; Ulpianus: De officio proconsulis; Ulpianus: Regulae; Papinianus: De adulteriis; Paulus: Liber singularis de adulteriis; Ulpianus: Ad Edictum; Paulus: Liber singularis de iniuriis; Gaius: Institutiones; Papinianus: Definitiones, Responsa; Paulus: De poenis paganorum liber singularis, Responsa, De poenis omnium legum liber singularis; Modestinus: Differentiae. — A felsorolás érdekessége, hogy attól az öt római mesterjogásztól idéz, akiknek abszolút tekintélyük lett 426 után.

⁸¹ Sermo 128. idézi: Rutgers: i. m. 226. (33. jegyzet)

íránt és mintegy „kívülről” igazolni azok hitelességét.⁸²) A poszt-biblikus zsidó irodalomban éppen ellenkező a helyzet. Philón, a Misna, a Talmud, a haláchikus midrások a Törvény jogi vonatkozásainak is nagy teret szentelnek, s a téma a diaszpórai zsidó feliratokban is felbukkan. Josephus Flavius szerint a zsidók már gyermekkoruktól kezdve részesülnek a mózesi Törvény alapos oktatásában, s azt minden szombatban a zsinagógában egybegyülekezve hallgatják.⁸³ Rómában olyan sírfeliratok maradtak fenn, amelyek μαθητῆς σοφῶν-t,⁸⁴ διδάσκαλος-t, νομοδιδάσκαλος-t, νομομαθῆς-t, φιλονόμος-t említenek.⁸⁵ Az utóbbi a zsidóknál személynévként is előfordul.⁸⁶ Julia Irene Arista mint *iuste legem colens* szerepel egy latin nyelvű római feliraton.⁸⁷ Az aphrodisiasi zsinagógafelirat az ottani zsidók egy csoportját δεκανία τῶν φιλομαθῶν-ként aposztrofálja.⁸⁸ Az átokformulákban utalnak a „Deuteronomiumban megírt átkokra”;⁸⁹ vagy — bibliai hivatkozás nélkül — a „megírott átkokra”.⁹⁰ Egy palaestinaai törvénytudó az „Isteni Törvény védelmét” kéri a sírrablók ellen.⁹¹ Egy Argosban talált III. századi zsidó sírfeliraton az elhunyt „a Törvény erejét” invokálja a gonosztevők ellen;⁹² a cataniai Aurelius Samohil fentebb ismertetett feliratán pedig „a Törvényre, amelyet az Úr adott a zsidóknak” esketi meg az embereket, hogy sírját nem rabolják ki.⁹³

Az sem lehet merő véletlen, hogy a *Collatio* ismeretlen szerzője *lex divina* (Coll. 6.7.1), illetve *scriptura divina* (Coll. 16.1.1) néven idézi a Pentateuchost.⁹⁴ Egy alkalommal pedig Mózes *Dei sacerdos* néven említi (Coll. 1.1). Igaz, Josephusnál és

⁸² A levelezés szövegét ld. Apokrif levelek. Bp.: Telosz, 1999. 75—80. (Apokrif iratok) *Adamik Tamás* ford. — Seneca keresztény utóéletéről a máig legátfogóbb feldolgozást magyarul *Turóczy-Trostler József* tette közzé: A keresztény Seneca. In: Magyar irodalom—világirodalom. Gondolat, Bp. 1961. II. 156—226.

⁸³ Jos. Ap. II.17. [175].

⁸⁴ Ez a héber תלמיד חכם megfelelője, ld. CIJ 508.

⁸⁵ CIJ 201, 333, 111.

⁸⁶ Corcyrus, Cilicia, IV—VI. sz., *Williams*, ZPE 92 (1992), 249.

⁸⁷ CIJ 72.

⁸⁸ A szó egy tíz főből álló imacsoportra utal, akik állandóan a zsinagógában tartózkodtak, hogy bármikor lehetőség legyen az imádkozásra. Az intézményt a Misna עשרה בתלמוד 'tíz pihenő' néven említi, mivel az illetők nem dolgoztak (m. Meg. 1.3; j. Meg. 1.6.70b; b. Meg. 5a). Csak az a város nevezhető nagynak, ahol a közösség ezt a tíz embert el tudja tartani (b. Meg. 17b; b. BK 82a; cf. m. Meg. 1.3). A tíz embernek tanulniuk kellett lennie (j. Meg. 1.6.70b), mint arra a *philomathón* kifejezés is utal. Ld. *J. Reynolds, R. Tannenbaum: Jews and God-fearers at Aphrodisias*. Cambridge 1987. 28—29.

⁸⁹ CIJ 760 (Blaundos, Phrygia, i. sz. 248/9); MAMA VI, 335 (Acmonia, Phrygia, i. sz. III. század); *J. S. Creaghan, G. H. R. Horsley és P. Trebilco* szerint nem zárható ki, hogy a Deuteronomiumra utaló feliratokat keresztények állították; mindenesetre nem is valószínű, mivel Acmoniában egyetlen keresztény felirat sem került elő eddig, s a keresztény feliratokban csak elvétve idézik a Bibliát, ld. *Strubbe*: i. m. 89—90. n. 63. (57. jegyzet)

⁹⁰ ὅσε ἀνγεγραμμένοι εἰσιν, CIJ 770 (Acmonia, Phrygia, i. sz. III. század); a megfogalmazás nyilvánvalóan a *Deuteronomium* szövegére utal: πᾶσαι αἱ ἀραι τῆς διαθήκης αὐτῆς αἱ γεγραμμέναι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦτο (5Móz 29:19.26. LXX). cf. *Strubbe*: i. m. 90—91. (57. jegyzet)

⁹¹ Bēt Še'arim 134, i. sz. III—IV. század, ld. *Kant*: i. m. 705. n.228. (11. jegyzet)

⁹² τὰς δυνάμεις τοῦ νόμου, CIJ 719; cf. Psal 28:4; Jer 23:29.

⁹³ *per licem quem Dominus dedit Iudeis*, AE 1984, 439 = CIJ 650 = JIWE I, 145.

⁹⁴ cf. *kitvei haqqodeš*, m. Sabbath 16.1; *Jadajim* 3.2.

a rabbinikus irodalomban igen ritkán fordul elő Mózes mint pap szerepeltetése, Philónnál azonban gyakori. A *Collatio* azt is megállapítja Mózesről, hogy előbb élt, mint hogy a rómaiaknál a XII táblás törvények megszülettek volna (*quod si duodecim tabularum nocturnum furem ... interfici iurent, scitote, iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit*, Coll. VII.1.1), így a zsidók törvénye ősbibb, mint a rómaiaké. A *Collatio* tehát apologetikus szándékkal íródott. Célja az lehetett, hogy meggyőzze a római jogászokat: a mózesi és a római törvények között alapvető harmónia áll fenn, ezért nincs okuk az e Törvényt mindenek felett tiszteletben tartó zsidókat jogilag diszkriminálni.

4.2. *Annás levele Senecához*. A töredékesen fennmaradt mű teljes címe (*Incipit Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis*) csak részben fedi a mű tartalmát, és semmi köze sincs Annás főpaphoz, illetve Senecához.⁹⁵ A levél egy panegyricussal indul: a *pater omnium mortalium, suorum amator multumque misericors* dicséretével, majd azok elleni támadással folytatódik, akik úgy vélik, hogy a teremtés titkait Isten ismerete nélkül is ki tudják fürkészni. Eközben azokat is kritika éri, akik tagadják a lélek halhatatlanságát. A levél fennmaradt része a pogány bálványimádás elleni támadással zárul. Kétszer fordul elő benne a „testvérek” megszólítás, ami alapján a levél felfedezője és első kiadója, Bernhard Bischoff kijelentette: a levelet „mint a zsidó misszió egyetlen latin nyelvű irodalmi dokumentumát, a római birodalom nyugati felében folytatott zsidó hithirdetés háttéréről kell szemlélnünk”.⁹⁶ Ezzel az interpretációval Arnaldo Momigliano is egyetértett, aki szerint a levélben megszólított *fratres* „potenciális prozeliták” lehettek. Momigliano nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy egy ismeretlen Annás lehetett a levél szerzője, amit Rutgers szerint az az érv is támogat, hogy a zsidókkal kapcsolatos késő antik császári törvényekben kétszer is szerepel egy bizonyos Annas.⁹⁷ Seneca szerepeltetését azonban mindenképpen pseudoepigrafikus elemnek tarthatjuk. Rutgers szerint a levél célja nem a prozeliták megnyerése volt, hanem a pogányok szimpátiájának felkeltése a zsidó vallás iránt.⁹⁸ A felvetett témák (a monoteizmus, a lélek halhatatlansága, a világ megismerhetősége, a helyes istentisztelet módja) és a velük kapcsolatban idézett bibliai citátumok (ld. az 5.2 pontban) mindenesetre alkalmasak voltak arra, hogy a pogányok és zsidók közötti teológiai-filozófiai diskurzus részévé váljanak.

⁹⁵ Josephustól tudjuk, hogy a szaddokeusok felekezetéhez tartozó Annás (Ananos, Hanan) 62-ben töltötte be a főpapi tisztséget, de Jakab törvénytelen kivégzése miatt letették (Ant. XX.9.2. [199]). Még ezután is eléggé befolyásos maradt, egészen i. sz. 68-ban bekövetkezett meggyilkolásáig. — A levél talán a Seneca és Szent Pál közötti apokrif levelezés hatására nyerte a címét.

⁹⁶ „Als einziges literarisches Denkmal jüdischer Mission in lateinischer Sprache muß der Brief vor dem Hintergrund jüdischer Glaubenswerbung im Westen des römischen Reiches gesehen werden.” Bischoff: i. m. 3. (78. jegyzet)

⁹⁷ CTh 16.9.3. (Honorius és II. Theodosius, 415.XI.6.); CTh 16.8.23. (Honorius és II. Theodosius, 416.IX.24.). Kiadását és kommentárját ld.: A. Linder: *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit—Jerusalem 1987. 273—274. 275—276. Mindkét szövegben *didascalus*-nak nevezik Annast, amely már az Újszövetségben is a *rabbi* megfelelője. A személyről többet nem tudunk.

⁹⁸ Rutgers: i. m. 255—256. (33. jegyzet)

A két dokumentum témáját tekintve meglehetősen messze esik egymástól, hiszen a *Collatio* apologétikus szándékkal készült: a zsidók Törvényét mint a római jognál ősbib, de azzal alapjában harmonizáló jogrendszert mutatja be a pogány olvasóknak. Az *Epistola* címzettjei viszont valószínűleg a zsidó vallást felvevő pogányok (προσηλύτοι) illetve az azzal szimpatizálók (θεοσεβείς; φοβούμενοι; *metuentes*) lehetnek, így az missziós iratnak tekinthető. Közös vonásuk, hogy mindketten a nyugati diaszpórában születtek, s a Nyugatrómai Birodalom hivatalos nyelvén, latinul íródtak. E két dokumentum igazolja, hogy a zsidó diaszpórák közösségek nemcsak Keleten, hanem Nyugaton sem voltak intellektuálisan és kulturálisan elszigetelve pogány környezetüktől. A *Collatio* szerzője képes volt megérteni a római jog bonyolult szakkifejezéseit, és tisztában volt azzal, hogy mégoly elméleti értekezése a mózesi jogról nagyon is gyakorlati módon befolyásolhatja az akkor élő zsidó közösségek politikai, jogi és szociális helyzetét. Az *Epistola* szerzője pedig szemmel láthatóan a cicerói prózastílus iskolás alapelemeivel is megismerkedett. Mindkét munka bibliai parafrázisai egészen eredetiek, önálló fordítói-értelmezői munkára vallanak.

5. *A latin nyelvű zsidó bibliafordítás kérdése.* Továbbra is nyitott kérdés marad, hogy a *Collatio* bibliai idézetei egy ismeretlen szerző saját fordításai, vagy egy zsidók (esetleg keresztények) által készített, közhasználatú latin fordításból merített citátumok? Tudjuk, hogy a keresztényeknek a II. századra több latin nyelvű bibliafordítás is rendelkezésükre állt, ezeket összefoglaló néven *Vetus Latina*-nak vagy *Italának* nevezzük.⁹⁹ Teljesen bizonytalan azonban, hogy a zsidóknak volt-e ilyen fordításuk, vagy hogy a latint a hitvitákon túlmenően a zsinagógai liturgia nyelveként is használták-e. A. Deissmann éppen a 3.3.1. pontban idézett verses felirat alapján jutott arra a következtetésre, hogy létezhetett önálló latin nyelvű zsidó bibliafordítás. D. S. Blondheim még tovább merészkedett, és egyenesen azt állította, ez a LXX alapján készült fordítás nem más, mint maga a *Vetus Latina*. U. Cassuto pedig egy héberből készített latin fordítást posztulált.¹⁰⁰

5.1. *Bibliai idézetek a Collatióban.* Egy i. sz. IV. században működő zsidó írástudó előtt, aki latinul akarta tolmácsolni a Pentateuchos bizonyos szakaszait, több lehetőség is nyitva állt. Ha elég jól tudott héberül és latinul, készíthetett fordítást a premaszorétikus szöveg valamely számára elérhető példányából (ilyen könyvtekercs minden zsinagógában volt), vagy esetleg fejből is idézhette a szöveget. Ha görög–latin kétnyelvűséggel rendelkezett, mindjárt négy görög fordítás is rendelkezésére állt: a LXX (a keresztényeknek köszönhetően ez volt a legelterjedtebb, de a zsidók

⁹⁹ A *Vetus Latina* Ószövetség-fordításának kiadása: A. V. Billen: *The Old Latin Texts of the Septuagint*. London—Cambridge 1927; B. Fischer: *Genesis*. Freiburg 1951—54. (*Vetus Latina* 2.) — J. K. Elliott: *The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate*. ANRW II.26.1. (1992), 198—245. kül. 218—219. (További szakirodalommal.)

¹⁰⁰ G. A. Deissmann: *Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*. Marburg: Elwert, 1895; U. Cassuto: *La Vetus Latina e le traduzioni giudaiche medioevali della Bibbia*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni 2 (1926), 153.

lyet jellegzetesen „zsidós” kifejezésnek tarthatunk és talán a görög szövegre vezethető vissza. Ez az *iniustus* (VIII. titulus), amelynek használata a LXX-ből eredeztethető (*testis iniustus* — μάρτυς ἄδικος). Az adott helyen a Vulgata — talán éppen a „zsidós hangzás” elkerülése végett — *testis mendax*-ot fordít. Ez vonatkozik ugyenebben a részben a *testis iniustus testificans iniusta* kifejezésre, amely szintén egyértelműen a LXX-ből ered: μάρτυς ἄδικος ἐμαρτύρησεν ἄδικα (héb.: מַרְטֵר אֲדִיקָה הֵעִיד עַל-אֲדִיקָה; cf. Vulg.: *falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium*).

A Collatio és a Vulgata szövegének egybevetése során kb. húsz lexikális vagy szintagma-szintű egyezést találtunk. Ezek általában olyan kifejezések, amelyek a hétköznapi nyelvben fordulnak elő: *lapide aut pugno* (II.); *supervixerit die uno aut duobus* (III.); *vas* (X.); *si invenitur reddit duplum* (X.) stb. — így nem bizonyítják az átvételt. Annál érdekesebb viszont bizonyos teológiai kifejezések egyezése: *proximus* (felebarát), *tabernaculum* (a mózesi sátor), *pythonem habens* (Coll.) illetve *pythones consulat* (Vulg.), amely a jövőmondás démonára vonatkozik (cf. Act 16:16). Úgy vélem, hogy ezek a rögzült terminus technicusok a zsidók és keresztények közötti több mint három évszázados nyelvi interakciót bizonyítják, amelynek alapját természetesen a szóbeli kommunikáció jelentette, de a szent iratok fordításai is jelentős szerepet játszhattak benne. A Collatio és a Vulgata szövege közötti eltérések azonban mennyiségileg (kb. 30 db), de főleg minőségileg sokkal jelentősebbek. A Collatio ugyan nem emelkedett stílusban, de sokkal pontosabban adja vissza akár a görög, akár a héber szöveg jelentését. A *subito* 'hirtelen' (Coll. I.B.) helyett a Vulgatában *fortuito* 'történetesen' áll, ami nem pontosan felel meg a héber ill. görög szövegnek (LXX: ἐξαπνίνα; M: וְאִתְּחִלָּה). A Collatio igyekszik megtartani a hebraizmusokat, pl. a figura etymologicák, vagy a *per* és *super* praeposíciók állandó használatával, sőt akkor is kitalál ilyet, ha az eredeti szövegben nem is szerepel: pl. *accusandum accusans* (Coll. VIII). Míg a Vulgata szavain időnként átüt Hieronymus klasszikus műveltsége, a Collatio stílusa a beszélt nyelvhez áll közel: szóhasználata egyszerű, stílusa vulgáris. Szerzője olyan elsődleges bilingvális lehetett, aki latint a köznapi kommunikáció révén sajátította el, s legfeljebb a latin jogi nyelvet tanulta. Ez teljes mértékben összhangban van a keletiek IV. századi latin nyelvtanulási szokásaival.¹⁰⁵ Lássunk néhány jellemző példát a stílusbeli különbségekre: Coll. IV.: *in quantum est dos virginis*, Vulg.: *iuxta modum dotis quam virgines accipere consuerunt*; Coll. VII.: *percusserit eum alius*, Vulg.: *accepto vulnere*; Coll. VII.: *sol ortus fuerit super eum*; Vulg.: *orto sole*; Coll. X.: *furatum fuerit*, Vulg.: *furto ablata fuerint*; Coll. XII.: *aestimationem restituet*, Vulg.: *reddet damnum*; Coll. XVI.: *recte filiae Salphad locutae sunt*, Vulg.: *iustam rem postulant filiae Salphaad* stb.

A Collatio kompilátorának zsidó volta több apró fordítástechnikai jellegzeteségből is kitűnik. A X. titulusban előforduló הָאֵלֹהִים עַד kifejezést már a LXX sem fordította pluralisban (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), nyilván mert nem akart pogány környezet-

¹⁰⁵ Adamik B., i. m. 209. (13. jegyzet)

ben a politeizmus gyanújába keveredni. (A hagyományos zsidó kommentárok ezen a helyen az *elohim* kifejezést Isten képviselőire, a bírákra vonatkoztatták.) A Vulgata fordítóját ez a probléma láthatólag nem aggasztotta (*adplicabitur ad deos*), de a Collatio szerzőjét igen, ezért egyes számot használ: *commendatum suscepit ante dominum*. A Collatio XIII. titulusában úgy vélem, csakis egy zsidó szerző aggályai miatt maradhatott ki az Izrael földjére történő utalás, amit a Vulgata természetesen lefordít: *quam Dominus Deus tuus dabit tibi in terra quam acceperis possidendam*. A bibliai textus aktualizáló változtatásaira találunk példákat a XV. titulusban, melynek a fordító azt a címet adta: *De mathematicis, maleficis et manichaeis*. Mózes törvényei persze aligha szólhattak a manichaeusok ellen, annál inkább a császároké.¹⁰⁶ A LXX egy kifejezésének (ἐγγαστριμυθος) „termékeny félreértése” ugyanebben a titulusban (*nec consentias venenariis inpostoribus, qui dicunt, quid conceptum habeat mulier, quoniam fabulae seductoriae sunt*) a kor egyik szokására utal: a jóslatkérők többsége azt akarta tudni, vajon fia születik-e vagy lánya. Az utóbbiakat ugyanis nagy számban kitették a pogány szülők.¹⁰⁷ Végül ugyanebben a részben a római környezetben kissé kínosan hangzó „ezért irtotta ki előled mindezeket a népeket” félmondatot érthető okokból a *deus eradicabit Chaldaeos*-ra változtatta, mivel a „káldeusok” ellen (a késő ókorban az asztrológustól a béljóság mindenfajta okkult tevékenységet folytató személyt így neveztek) már a jog erejével is felléptek ebben a korban.¹⁰⁸ A XVI. titulusban a leányági örökösödésről van szó, Celofhád leányainak példáján keresztül. Jellemző, hogy a Collatio itt is pontosan fordítja a héber szöveget, mivel ismeri az ószövetségi szokást: *Et obtulit Moyses petitionem earum coram deo* — ti. a leányok kérvényét Mózes bevitte a szent sátorba, és letette az Úr elé (a szokáshoz cf. Isa 37:14). A Vulgata viszont megfosztja a szöveget konkrét jelentéstartalmától: *rettulitque Moses causam earum ad iudicium Domini*. Mellesleg a Collatióban szereplő *tabernaculum testimonii* („bizonyosság sátra”) pontosabb fordítása a héber מִזְבֵּחַ הָעֵדֻת-nak (vagy akár a LXX σκηνή τοῦ μαρτυρίου-jának), mint a Vulgata *tabernaculum foederis*-e („szövetség sátra”).

5.2. *Bibliai idézetek az Epistolában.* Az *Epistola Anne ad Senecam* műfaja tanító vagy buzdító levél, amely — egy összehasonlító jogi tanulmánnyal szemben — nem követeli meg feltétlenül a bibliai locusok szó szerinti idézését. Annál fontosabb

¹⁰⁶ A törvényekben *infames*-nak vagy *improbi*-nak nevezett manicheusok összejövetelét és tanításait tiltotta: CTh 16.5.3. (I. Valentinianus, 372); 16.7.3. (II. Valentinianus és Theodosius, 383); Constitutio Sirmodiana No. 12. (Arcadius és II. Theodosius, 407); CTh 16.5.59. (Arcadius és II. Theodosius, 423) stb. *Linder*, i. m. 168—174, 229—232, 292. stb. (97. jegyzet). A manichaeusok elterjedéséről ld. *P. Brown*: The Diffusion of Manichaeans in the Roman Empire. JRS 59 (1969), 92—103. Az ellenük hozott rendeletekről ld. *E. H. Kaden*: Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian. In: Festschrift H. Lewald. Basel 1953.

¹⁰⁷ *D. Engels*: The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World. CPh 75 (1980), 112—120; *W. V. Harris*: The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World. CQ 32 (1982), 114—116.

¹⁰⁸ *H. Lewy*: Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Paris 1978. (Études Augustiniennes)

szempont a közérthetőség, a nyelvi megformáltság. Az újszövetségi apostolok leveleihez hasonlóan az Epistola szerzője is ószövetségi (kisebb részben pseudoepigrafikus és misnai) szakaszokat idéz mondandója alátámasztására. Bár szövegében klasszikus allúziók is felbukkannak, azok stílusa nem haladja meg egy kezdő donatista színvonalát. Az Epistola azonban így is alkalmas arra, hogy bizonyos „zsidós” szóhasználatot kimutassunk benne. Isten tulajdonságai között említi, hogy *suorum amator multumque misericors, ad iusta iustus* (Epist. I). A három megállapítás közül az utolsó a Psal 18:26-ra vezethető vissza: **עֲם־הַחַיִּים יְהוָה־הַמַּחֲדִּים**, vagy a LXX (17:26) szerint: μετὰ ὁσίου ὁσιωθήσῃ. A héber *hasid*, illetve a görög *hosios* szónak a latin *iustussal* történő visszaadása teljes mértékben megfelel a zsidó feliratokon megfigyelt tendenciának (ld. a 3.2. pontban), mint ahogy az sem véletlen, hogy ugyanezt az igét a Vulgata „keresztény latin” nyelven fordítja: *cum sancto sanctus eris*.

Az Epistola egyébként cento-szerűen építkezik a különféle bibliai reminiscenciákból, és csak kivételesen idéz szó szerint. Ezek közé sorolható a Gen 2:7-ből vett citátum: *finxit hominem de terra Deus et inspiravit in eum animam de spiritu suo* (Epist. III). A mondat első fele a **נִיָּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה** pontos fordítása (cf. LXX: καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς; Vulg.: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*), míg a mondat második fele a lényegét megragadó, értelmező fordítás: „és szelleméből lehelt beléje lelket” — ahelyett: „és lehelte orrába az élet lehelletét, így lett az ember élő lélekke.” A *spiritus* megfelelője tehát az eredetiben az „élet lehelete” **נְשָׁמַת הַיִּים** (cf. LXX: πνοὴ ζωῆς; Vulg.: *spiraculum vitae*), az *animáé* pedig az „élő lélek” **נֶפֶשׁ חַיָּה** (cf. LXX: ψυχὴ ζῶσα / Vulg.: *anima vivens*). Ugyanitt szerepel a Gen 3:19-ből vett idézet: *quod de terra natum est, in terra revertetur*; a héber eredetiben („abból (ti. a földből) vétettél, mert por vagy te és porrá válsz”) a terra megfelelője az **עָפָר**, amit a LXX ugyanúgy γῆ-nek fordít, mint az Epistola szerzője, vagy azért, mert nem akarta, vagy mert nem tudta visszaadni az eredeti „por” jelentését (cf. Vulg.: *quia pulvis es et in pulverem reverteris*). Összevont fordítás a *fuge Caldeicos fines* is (Epist. II), amely egyértelműen Jer 50:8-ra (LXX: 27:8) utal: „fussatok ki Babylón közepéből és a káldeusok földjéről” (cf. Vulg.: *recedite de medio Babylonis et de terra Chaldeorum egredimini*).

A szöveg többi idézete valójában parafrázis, amelyek csak egyes részletekben egyeznek a héber textussal. Ilyen a Mindenható tulajdonságainak felsorolása: *domino enim universa creatura succumbit, illi impetus flatus, vis ignis, temperies aeris, ventorum stridor, silentium nebularum, cursus tonitruum, territatio fulgorum* (Epist. I), amelynek egyes részletei a Psal 148:8a-ra vezethetők vissza; vagy az *ut spiravit, spiritum trahimus* (ibid.), amely Job 34:14–15 összevont szabad fordítása; vagy a *quis montes igne consumit* költői kérdés (Epist. V) a Psal 83:15-ből (cf. Psal 97:5 104:32 144:5b); és a *quis stabilem terram moveri prohibuit* (ibid.) a Psal 96:10-ből. Az *Epistola Anne ad Senecam* tehát nem egy filológus vagy exegeta fordítása, és nem is valamely latin nyelvű zsidó bibliafordításból szó szerint átvett idézetek gyűjteménye. Úgy tűnik, mintha a Biblia héber szövegét (esetleg valamelyik görög fordítását is) jól ismerő személy, aki feltehetően rendszeresen szokott az érintett témákról prédikálni,

fejből idézte és fordította volna le azokat a szakaszokat, amelyeket üzenetéhez illőnek talált. Ez az idézési módszer — csakúgy mint az üzenet tartalma — egyébként hasonlít az apostoli levelek idézéstechnikájához, ami nem is csoda, hiszen az újszövetségi zsidó—keresztény szerzők célja nem sokban tért el az ismeretlen rabbiétól, ami a bálványimádás és az okkultizmus elleni küzdelmet illette.

APPENDIX

A COLLATIO BIBLIAI IDÉZETEI

I.A. DE SICARIIS [ET HOMICIDIS VASU VEL VOLUNTATE]

I. Moyses de sacerdos haec dicit: 1. Si quis percusserit hominem ferro et occiderit eum, mortem moriatur. 2. Si autem manu lapide, quo mori possit, percusserit et mortuus fuerit, homicida est: mortem moriatur. 3. Si autem per inimicitiam inpulerit eum vel inmiserit super eum aliquod vas ex insidiis et mortuus fuerit, 4. vel per iram percusserit eum manu et mortuus fuerit, mortem moriatur. (Num 35:16; Num 35:17; Exod 21:12.14; Num 35:20—21)

I.B. DE CASUALIBUS HOMICIDIS

V. Moyses legaliter dicit: 1. Si autem subito non per inimicitias inmiserit super eum aliquod vas non insidians, 2. vel lapidem, quo moriatur, non per dolum et ceciderit super eum et mortuus fuerit, si autem non inimicus eius fuerit neque quaesierit male facere ei, 3. iudicabitur inter eum, qui percussit, et proximum mortui secundum iudicia haec, 4. et liberabitur percussorem. (Num 35:22—25a)

II. DE ATROCI INIURIA

I. Moyses dicit: 1. Si autem contenderint duo viri et percusserit alter alterum lapide aut pugno et non fuerit mortuus, decubuerit autem in lectulo, 2. et si surgens ambulaverit homo foris in baculo, sine crimine erit ille, qui eum percusserat praeter ac cesationis eius mercedem dabit et ei medico inpensas curationis. (Exod 21:18—19)

III. DE IURE ET SAEVITIA DOMINORUM

I. Moyses dicit: 1. Si quis percusserit servum aut ancillam virga et mortuus fuerit in manibus eius, iudicio vindicetur. 2. Quod si supervixerit die uno aut duobus, non vindicabitur, pretium enim ipsius est. (Exod 21:20—21)

IV. DE ADULTERIIS

I. Moyses dixit: 1. Quicumque moechatus fuerit mulierem proximi sui, mortem moriatur qui moechatus fuerit et quae moechata fuerit. 2. Quod si aliqui seduxerit virginem non desponsatam et stupraverit eam, dotabit eam sibi in uxorem. 3. Quod si rennuerit pater eius et noluerit eam dare illi uxorem, pecuniam inferet patri, in quantum est dos virginis. (Lev 20:10; Deut 22:22; Exod 22:16-17)

V. DE STUPRATORIBUS

I. Moyes dicit: 1. Qui manserit cum masculo mansionem muliebri, aspernamentum est: ambo moriantur, rei sunt. (Lev 18:22; Lev 20:13)

VI. DE INCESTIS NUPTIIS

I. Moyses dicit: 1. Quicumque concuberit cum muliere uxore patris sui, pudenda patris sui detexit, mortem moriantur ambo: rei sunt. 2. Et quicumque concubuerit cum nuru sua, mortem moriantur ambo: rei sunt. (Lev 20:11—12)

VII. DE FURIBUS ET DE POENA EORUM

I. Quod si duodecim tabularum nocturnum furem *quoquo modo*, *diurnum* autem si se audeat telo defendere, interfici iubent, scitote, iuris consulti, quia Moyes prius hoc statuit, sicut lectio manifestat. Moyes dicit: 1. Si perfodiens nocte parietem inventus fuerit fur et percusserit eum alius et mortuus fuerit hic, non est homicida is qui percusserit eum. 2. Si autem sol ortus fuerit super eum, reus est mortis percussor: et ipse morietur. (Exod 22:2—3)

VIII. DE FALSO TESTIMONIO

I. Moyes dicit: 1. Si steterit testis iniustus adversus hominem accusandum accusans eum impietatis, 2. stabunt duo homines, quibus est invicem contentio, ante deum et ante sacerdotes et ante iudices, quicumque fuerint in illis diebus. 3. Cum inquisierint iudices diligenter et inventus fuerit testis iniustus testificans iniusta, insurgentes adversus eum 4. facietis ei, sicut voluit malefacere et delebitis malum de medio vestrum: 5. et ceteri audientes timebunt nec audebunt mala facere inter vos. (Deut 19:15—20)

IX. DE FAMILIARIS TESTIMONIO NON ADMITTENDO

I. Item Moyes: 1. Falsum testimonium non dabis adversus proximum tuum. (Exod 20:16)

X. DE DEPOSITO

I. 1. Moyes dicit: Si aliquis dabit proximo suo argentum aut vas servare et furatum fuerit de domo hominis, si invenitur qui furatus est, reddet duplum. Quod si non fuerit inventus fur, accedet is qui commendatum susceperat ante dominum et iurabit nihil se nequiter egisse de omni re commendata proximi sui et liberabitur. (Exod 22:7—8)

XI. DE ABACTORIBUS

I. 1. Moyes dicit: Si quis involaverit vitulum aut ovem et occiderit aut vendiderit, quinque vitulus restituet pro vitulo uno, quattuor oves pro ove una. 2. Quod si non habet unde reddat, venundetur pro furto. (Exod 22:1.3)

XII. DE INCENDIARIIS

I. 1. Moyes dicit: Si exierit ignis et invenerit spinas et comprehenderit areas vel spicas aut campum, aestimationem restituet ille qui succedit ignem. (Exod 22:6)

XIII. DE TERMINO AMOTO

I. 1. Moyes dicit: Non transmovebis terminos proximi tui, quos constituerunt patres tui vel principes possessionis tuae. (Deut 19:14)

XIV. DE PLAGIARIIS

I. 1. Moyes dicit: Quicumque plagiaverit quemquam Israhel et vendiderit eum, morte moriatur. (Exod 21:16; Deut 24:7)

XV. DE MATHEMATICIS, MALEFICIS ET MANICHAEIS

I. 1. Moyes dicit: Non inveniatur in te qui lustret filium tuum aut filiam tuam, nec divinus apud quem sortes tollas: nec consentias venenariis inpostoribus, qui dicunt, quid conceptum habeat mulier, quoniam fabulae seductoriae sunt. Nec intendas prodigia, nec interroges mortuos. 2 [Non inveniatur in te auguriator nec inspector avium nec maleficus aut incantator nec pythonem habens in ventrem nec haruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens.] 3. Omnia namque ista a domino deo tuo damnata sunt et qui fecerit haec. Propter has enim abominationes deus eradicabit Chaldaeos a facie tua. 4. Tu autem perfectus eris ante dominum deum tuum: 5. gentes enim istae, quas tu possides, auguria et sortes et divinationes audiebant. (Deut 18:10—14)

XVI. DE LEGITIMA SUCCESSIONE

I.1. Scriptura divina sic dicit: Filiae Salfad adstantes ante Moysen et Eleazarum sacerdotem et principes omnemque senatum filiorum Israhel in foribus tabernaculi testimonii dixerunt: 2. pater noster mortuus est et filii non fuerunt ei, sed filiae, 3. et ideo non deleatur nomen patris nostri de medio tribus suae. Non est ei masculus: date nobis possessionem in medio fratrum patris nostri. 4. Et obtulit Moyses petitionem earum coram deo. 5. Et locutus est dominus Moysi dicens: 6. recte filiae Salphad locutae sunt: et ideo dabitis eis possessionem hereditatis in medio fratrum patris earum. 7. Et dices haec filiis Israhel: homo si decesserit et filium non habuerit, [*vacat*] dabitis hereditatem proximo eorum de tribu eius: 8. Et possidebit omnia eius: et erit haec filiis Israhel iustificatio iudiciorum secundum quae constituit dominus Moysi. (Num 27:1—11)

SUMMARY

The Latin language did not enjoy popularity either among the Jewish population of Iudaea/Palaestina or that of the diaspora. This may be traced back to political, religious and cultural reasons. In spite of the strong aversion to Romans, Jews did use Latin, especially from the 4th century onwards, when Christianity was declared state religion. The most important evidences of the usage of Latin are the inscriptions. Some phrases in the Jewish epitaphs indicate a typically Jewish environment, which cannot prove, however, the existence of a *Judenlatein* (i. e. a coherent system of lexical, semantic, morphological and syntactic divergences). The examination of two Jewish epitaphs (CIJ 476. Monteverde catacomb, Rome, III—IVth century; CIJ 650. Catania, 383), a legal document (*Collatio legum Mosai-carum et Romanarum*) as well as a religious text (*Epistola Anne ad Senecam*), all formulated in Latin are to demonstrate our hypothesis. As regards Jewish inscriptions we do examine the sociolinguistical background of the epitaphs; while in the case of the Jewish-Latin literary texts we do research on the Biblical allusions.