

# A QUMRÁNI JEREMLÁS APOKRIFON AVAGY ADALÉKOK JEREMIÁS PRÓFÉTA SZEREPÉHEZ A KORAI ZSIDÓ IRODALOMBAN<sup>1</sup>

Tamási Balázs

## A JEREMLÁS APOKRIFON C TÖREDÉKEI ÉS EGY MŰ REKONSTRUKCIÓJA

Tanulmányomban azt kívánom bemutatni, hogy a szentírási Jeremiás alakját hogyan értelmezik újra egy qumráni szövegben, amely érdekes módon a próféta nevében fogalmaz meg Izrael múltjáról és jövőjéről szóló új „próféciaikat”. Ennek vizsgálatához mindenekelőtt a kéziratrövedékeket és az azokból rekonstruált iratról szükséges röviden beszélni.

A qumráni 4-es számú barlangból előkerült kéziratcsoport (4Q383, 4Q385–4Q390) megközelítően 225 db<sup>2</sup> apró pergamentöredéket tartalmaz, amelyek javarészt az i. e. 1. század második felére datálhatók.<sup>3</sup> Először John Strugnell tanulmányozta és csoportosította a töredékeket,<sup>4</sup> majd Strugnell irányítása mellett Devorah Dimant is bekapcsolódott az azonosítási munkálatokba és előzetes publikálásukba.<sup>5</sup> Később az izraeli kutatónő önállóan dolgozott a töredékekkel, és több évtizedes kutatói és publikációs folyamat eredményeként végül két különálló művet rekonstruált belőlük, amelyek 2001-

---

<sup>1</sup> A korábbi tanítvány, aki oly szerencsés volt, hogy hebraisztika szakos hallgatóként korunk cgyedülállóan nagy tudású rabbijától hallgathatott zsidó liturgia órákat, e tanulmánnyal szeretné mély tisztelettel és szeretettel köszönteni 90. születésnapja alkalmából a felejtethetlen tanárt és a nagyhatású tudóst, Prof. Schweitzer József nyugalmazott országos főrabbit.

<sup>2</sup> Henze 2009: 26.

<sup>3</sup> A kéziratrövedékek zömében a késő hasmóneus korra, azaz az i. e. 50–25 közti időre datálhatók, kivéve a 4Q391-es töredéket, amely az i. e. 2. század utolsó évtizedeire keltezhető, illetve a 4Q390-es kéziratot, amelyet az i. e. 30–20 közötti években írtak, vö. Dimant 2001: 8–9 és 92–94.

<sup>4</sup> Ennek eredményeképpen először 1956-ban kapunk hírt a töredékekről és azok tartalmáról, amelyet Strugnell úgy aposztrofál, mint „un écrit pseudo-jérémién”, vö. Strugnell 1956: 65. A következő hírt négy évvel később kapjuk, amikor Strugnell e kéziratcsoporton belül egy „Pseudo-Ezékiel” részről tesz említést, amely az ún. *merkavah*-látomást fogalmazza újra, vö. Strugnell 1960: 344.

<sup>5</sup> Ez 1985-től történt meg, ettől kezdve a két kutató több *Pseudo-Ezékiel*-töredéket publikál előzetesen, vö. Strugnell – Dimant 1988: 45–56 és Strugnell – Dimant 1990: 331–348.

es hivatalos publikálásukkor a *Jeremiás apokrifon A és C*,<sup>6</sup> valamint a *Pszendo-Ezékiel* elnevezéseket kapták.

A *Jeremiás apokrifon*-töredékekhez paleográfaiilag hasonló *Pszendo-Ezékiel*-töredékek Ezékieltől származó szentírási próféciaikat értelmeznek újra, például a mennyei trónszekérről és a négy vadállatról szóló látomásokat (4Q385 6, vö. Ez 1 és Ez 10), valamint a kiszáradt csontokról szóló látomást (4Q385 2 és 4Q385 3, 4Q386 1 I. col., és 4Q388 7 II–VII. col., vö. Ez 37,1–14). Ilyen egyértelműen újraírt tematikus próféciaikat a *Jeremiás apokrifon* esetében nem találunk, e töredékek ugyanis főként jeremiási és deuteronomiumi verseket, továbbá más prófétáktól, például Náhumtól (3,8–10) vett idézeteket aktualizálnak (4Q385a 17 a–e II. col. 4–9, vö. Náh 3,8–10), vagy ezektől függetlenül, szentírási stílust mímelve írnak a fogság előtti és utáni korszakokról, kiváltképp a hellenisztikus kori eseményekre koncentrálnak. Továbbá olyan önálló töredékek is előkerültek, amelyek Jeremiásnak a szentély pusztulásával és a fogság kezdetével kapcsolatos ténykedéséről kivonatossan tartalmazznak narratív részleteket.

A tanulmány tárgyát képező *Jeremiás apokrifon* rekonstrukciójával kapcsolatban előzetesen elmondható, hogy a sok megoldatlan kérdés ellenére Dimant a tudományos közvélemény által nagyrészt elfogadott alternatívát kínálja. Ennek során megpróbálja igazolni, hogy hat jól elkülöníthető töredékcsoport (4Q385a, 4Q387, 4Q387a, 4Q388a, 4Q389, 4Q390), illetve azok nagyon töredékes másolatai egy Jeremiás nevében írt mű részeit képviselik (= *Jeremiás apokrifon C*). A kéziratok paleográfiai hasonlóságán és egykorúságán túl Dimant rámutat a töredékekben szereplő sorok közötti átfedésekre, a stílári és tartalmi párhuzamokra is.

A rekonstruált mű szerzője feltehetően az i. e. 2. század végén írta a hosszadalmas történelmi próféciaját Jeremiás próféta nevében, Izrael babiloni fogság előtti múltjáról és a fogságot követő korszakairól, egészen egy eszkatológikus háborúig előrevetítve az eseményeket.<sup>7</sup> Minden bizonnyal az irat első részét azok a töredékek alkotják, amelyek igei múlt időt használva az egyiptomi kivonulásról, a bírák idejéről (Elkána és Sámuel), a monarchia koráról (Dávid és Salamon) és az első szentély „tévelygésekkel” jellemezhető korszakáról írnak tömören. A rekonstrukció értelmében ezután következnek azok a töredékek, amelyek igei jövő időben tartalmazznak jövődöléseket a második szentély koráról és egy végső korszakról.<sup>8</sup> Ennek a történelmi prófécianak adnak keretet –

<sup>6</sup> A *Jeremiás apokrifon C* töredékeinek előzetes kiadásához lásd Dimant 1992, Dimant 1994, Dimant 1995, Dimant 1997. Az összes töredék hivatalos kiadásához lásd Dimant 2001. Az apokrifonhoz külön lásd Dimant 2001: 91–260. A tanulmányom során a töredékek hivatalos, 2001-es kiadásában használt (a korábbi kiadásoktól eltérő) töredékszámozást követem. A papirusz kéziratokat (4Q384 és 4Q391) külön publikálta Smith 1995: 137–152 és 153–193. Emiatt kapták végül a többi Jeremiással kapcsolatos iratok Dimanttól az „A” és „C” jelzést.

<sup>7</sup> Dimant 2001: 96–100.

<sup>8</sup> *Ibid.* 100.

Dimant rekonstrukciójában – a Jeremiás prófétához és a babiloni fogsághoz köthető eseményekről tudósító töredékek. A mű elejére helyezett kisebb töredékben (4Q389 1) elbeszél jelenet szerint Babilonban, a Szúr folyó mellett olvassák fel nyilvánosan az Egyiptomból Jeremiás által a népnek küldött próféciát. Dimant megítélése alapján ez a rész a hosszadalmas történelmi prófécia bevezetésére szolgál.<sup>9</sup> Az apokrifon befejező részeként értelmezett töredékek (4Q385a frg.18 i–ii) Jeremiás tevékenységéről számolnak be a szentély pusztulását követően.

Tanulmányomban a Jeremiás-narratívát tartalmazó töredékekkel, valamint a 4Q383-as fragmentummal kívánok foglalkozni, amelyet Dimant bizonyos okok miatt nem az apokrifon részeként értelmez. A vizsgálat során össze fogom vetni a Jeremiásra vonatkozó részeket azok szentírásai háttérével, és rámutatok más, szentíráson kívüli párhuzamaira. A többi töredékre, illetve a hosszú történelmi próféciára a kérdéskör komplexitása és jelentős terjedelme miatt nem fogok kitérni.

A qumráni *Jeremiás apokrifon* idevonatkozó töredékeinek tárgyalása előtt röviden ismertetném a szövegrekonstrukció legfőbb nehézségeit.

#### ÉSZREVÉTELEK AZ APOKRIFON REKONSTRUKCIÓJÁRÓL

Terjedelmi korlátok miatt nincs arra lehetőség, hogy Dimant javasolt rekonstrukciójának részletes tárgyalásába bocsátkozzunk, mégis szükséges rámutatni a legfontosabb problémákra. Dimant elképzelése szerint a szöveg gerincét egy általa rekonstruált 18 soros szövegrész adja, amely a fogság utáni korokról és a nép tévelygéseiről beszél. A központi szövegcsoportot a legékebb kézirat (4Q387 2 i–ii), valamint az azzal párhuzamos sorokat megőrző kisebb töredékek segítségével (4Q385a-4, 4Q388a-7 ii, 4Q389-8-ii)<sup>10</sup> állítja össze.

Az *első* problémát az jelentheti, hogy a vele átfedéseket nem tartalmazó többi töredékkel mit kezdünk. Ez még áthidalható az Izrael fogság előtti koráról szóló anonim próféciákat illetően (pl. 4Q388a 1 és 2; 4Q389 4 és 5, stb.), ha azokat kronologikusan helyezzük el a művön belül. A rekonstrukció valódi Achilles-sarka az, hogy a Jeremiást név szerint is említő narratív részek<sup>11</sup> semmilyen átfedésben és kontinuitásban nem állnak az említett anonim próféciák soraival. Azokat csak paleográfiai és irodalomkritikai szempontok alapján próbálhatjuk meg összekapcsolni a helyesen rekonstruált résszel. Dimant a nehezen lokalizálható és átfedéseket nem tartalmazó szövegtöredékeket tema-

<sup>9</sup> Ibid. 98–99.

<sup>10</sup> Ibid. 189–190.

<sup>11</sup> Jeremiás próféta nevének a *Jeremiás apokrifonon* belüli előfordulásához vö. 4Q383 1, 2; 4Q383 2, 2; 4Q385a 18 I, 2; 4Q385a 18 I, 6; 4Q385a 18 I, 8; 4Q385 18 II, 3; 4Q385 18 II, 4; 4Q385 18 II, 6; 4Q389 1, 5; 4Q385a B, 1.

tikai és szóhasználatbeli hasonlóságok alapján osztályozza, amelyet módszertanilag aggályosnak tartanak egyes kutatók.<sup>12</sup>

A másik probléma az, hogy egyes töredékek mindkét mű, azaz a *Pszéudo-Ezékiel* szöveg és a *Jeremiás apokrifon C* részeként is értelmezhetőek.<sup>13</sup> Példaként említhetjük a 4Q386 1 III col. szövegét, amely a Jeremiás 51,7-et parafrázeálja, de Dimant témája miatt inkább a *Pszéudo-Ezékiel* részének tartja.<sup>14</sup> A 4Q387 4 I col. szövege több kifejezést is az Ezékiel 38,22-ből kölcsönöz, ennek ellenére Dimant a *Jeremiás apokrifon C* töredékeként definiálja.<sup>15</sup>

Harmadik nehézséget a 4Q390-es irat *Jeremiás apokrifonon* belüli státusza jelenti, amely máig megosztja a kutatókat. Egy részük független iratnak tekinti,<sup>16</sup> mivel anonim próféciát tartalmaz, paleográfaiilag eltér a többi töredéktől és a szöveg önmagában is jól értelmezhető. Korábban még Dimant is egy különálló, ún. *Pszéudo-Mózes* iratnak tartotta deuteronomiumi stílusa miatt,<sup>17</sup> de a töredék fent említett 2001-es hivatalos kiadásban már a *Jeremiás apokrifon C* szövegén belül helyezi el. Eszerint Jeremiás Mózeshez hasonló módon deuteronomiumi intelmeket fogalmaz meg, csak épp a második szentély korának eseményeiről.<sup>18</sup>

Vannak kutatók, akik elfogadják Dimant utóbbi álláspontját.<sup>19</sup> Saját megítélésem az, hogy a 4Q390-es iratnak a *Jeremiás apokrifonon* belüli értelmezésekor Dimant meggyőzően hivatkozik a többi töredékkal való stílári, szóhasználatbeli és témabeli hasonlóságokra. Indokolatlanul szétválasztja egymástól azonban a 4Q390-es irat két szervesen összetartozó töredékét, azt állítván, hogy az abban szereplő második szentély korabeli események kronológiája megköveteli, hogy egy paleográfaiilag eltérő töredéket ékeljen közéjük. A 4Q390-as irat azonos írónoki kéztől származó szövegének a kettéválasztása azért is hibás, mert az irat koherens kronológiai struktúrával rendelkezik, továbbá a benne szereplő hosszabb és rövidebb korszakok évszerinti összege a fogság jól ismert 490 éves időszakát adja ki, amelynek elképzelése Dániel könyvéből is jól ismert (vö. Dán 9,24).<sup>20</sup>

Végül, Dimant ellentmondásosan a *Jeremiás apokrifon C* töredékeivel paleográfaiilag azonos 4Q383-as kicsiny fragmentumot, amely Jeremiást szintén név szerint említi, nem tekinti a *Jeremiás apokrifon C* részének, s *Jeremiás apokrifon A*-nak nevezvén el, csak tovább komplikálja a töredékek elnevezéseit és számozását. Döntésében arra hivatkozik, hogy mivel a 4Q383 önéletírászerű

<sup>12</sup> Lásd Wacholder 2000: 445–461; Brady 2005: 90–94.

<sup>13</sup> A kritikákhoz lásd még Wright 2002: 249–253.

<sup>14</sup> Dimant 2001: 66–67.

<sup>15</sup> Dimant 2001: 195–196. Ehhez lásd Wright 2002: 250–251 kritikáját.

<sup>16</sup> Eshel 2005: 102–110; Wermann 2006: 229–255, Reynolds 2011: 281.

<sup>17</sup> Dimant 1992.

<sup>18</sup> Dimant 2001: 93, 100, 235–236; Dimant 2011: 32–37 (különösképp: 36) a kifejezésbeli párhuzamok példáit sorolja fel a 4Q390 és az apokrifon többi töredéke közt.

<sup>19</sup> Lásd Henze 2009: 38; Davis 2011: 468–472 és 482–483.

<sup>20</sup> A 4Q390-es töredék periódusainak számításával kapcsolatos alternatív konklúziókhöz lásd Eshel 2005: 103, Werman 2006: 253, Tamási 2009: 322.

hangvételére, s annak egyes szám első személyű narratívájára nem talál a többi ún. ApJerC-töredékben példát, ezért az valószínűleg egy másik mű töredéke lehet.<sup>21</sup> Ezzel szemben jómagam e töredék apokrifonon belüli elhelyezését tartom indokoltnak.

Nos, a szövegrekonstrukcióval kapcsolatos aggályok ellenére megállapíthatjuk, hogy egyelőre nincs jobb alternatíva. Dimant jogosan érvel legfrissebb cikkében a vele kritikus Monica Brady minimalista álláspontjával szemben, amely szerint a töredékeket csak egy Jeremiásnak és Ezékielnek tulajdonítható nagyobb mű részeként lehetne értelmezni,<sup>22</sup> és Bradynak szegezi a kérdést: mivel magyarázná azt, hogy Ezékiel látomása (Ez 37) és a babiloni fogságbeli Jeremiás portréja egyazon művön belül jelenik meg?<sup>23</sup>

### JEREMIÁS, A MEGHOSSZABBODOTT FOGSÁG ÉS EGY IRODALMI MŰFAJ SZÜLETÉSE

Jeremiás, Ezékiel és Dániel szentírasi jóvendölései arra ösztönözték a korai zsidó irodalom szerzőit, hogy újraírják és kiegészítsék azokat, úgy, hogy közben koruk eseményeit értékelik, és megfogalmazzák a jövőre vonatkozó várakozásaikat. Ezt igazolja a Qumránban felfedezett szóban forgó *Jeremiás apokrifon* is, amelyben a Jeremiás által újra elbeszélte történelem egy eszkatológus háborúval és az azt követő végső igazságszolgáltatással zárul le. Az ún. *Pszüdo-Ezékiel* szöveg a kiszáradt csontokról szóló szentírasi látomást egyértelműen az igaz emberek végső időkben való feltámadásának jutalmaként és ígéretként értelmezi. Qumránból ismeretesek Dániel nevében megfogalmazott pszeudo-profécia is (4Q243–245), amelyek hasonló „történelemszemléletet” tükröznek. A szerzőknek Jeremiással, Ezékiellel és Dániellel kapcsolatos érdeklődése hátterében feltehetően az állhatott, hogy mindhárom prófétai alak<sup>24</sup> összefüggésbe hozható a *fogság* gondolatkörével. A Babilonból történő visszatérés ellenére a hellenisztikus korban továbbélhetett, vagy újjáéledt az a felfogás a judaizmus eszmei csoportjainak körében, hogy a fogság vallási értelemben nem ért véget az idegen hatalmak jelenléte és a helytelen vallási kultusz miatt.

Erre példa, amikor a Jeremiás könyvében megjövendölt hetven éves fogság (Jer 25,8–14 és 29,4–14) a később kanonikussá vált Dániel könyvében egy hetven évhétből álló, 490 éves időszakként értelmeződik újjá (vö. Dán 9,24). A

<sup>21</sup> Dimant 2001: 94–95.

<sup>22</sup> Brady 2005: 88–109, (különösképp: 90).

<sup>23</sup> Dimant 2011: 21.

<sup>24</sup> Annak ellenére, hogy Dániel könyve a héber Szentírás felosztása szerint nem a „Próféták” közé tartozik, mégis Dániel prófétai státuszáról árulkodik a második szentély korának több zsidó szövege. Qumránban egyértelműen prófétának nevezik (4Q174 1–3 ü 3 (cf. 11Q13 2,18), Josephusnál is így jelenik meg (Ant 10.267–269, 10.245–246, 249), és Dánielnek a Septuaginta prófétai könyvei közti helye is valószínűsíthetően ezt a korai zsidó elképzelést örzi.

fent említett 4Q390-es irat, amelyet a *Jeremiás apokrifon* részének tekintek, e 490 éves struktúrát követi, feltehetően Dániel könyve nyomán.<sup>25</sup> A 490 éves meghosszabbodott fogság gondolatára, illetve az ún. évhetek szerinti történelemszemléletre további példák hozhatók a második szentély korabeli zsidó irodalomból (vö. az 1Hén 93,1–10; 91,11–17; *Jubileumok könyve*, 4Q180; 4Q181; 4QpsJub a-c; 4QpsDan a-b; 11Q*Melkicedeq-irat*, 4Q319; 4Q320; *Lévi Testamentuma* 16–17; *Damaszkuszi irat* 1,5–6).

A qumráni közösség létrejöttének körülményeit ecsetelő *Damaszkuszi irat* a babiloni fogságtól számított 390 évvel későbbre teszi azt az időpontot, amikor az isteni harag letelt, és ezután még 20 évig „tévelyegtek” a közösség alapítói, hogy végül az Igaz Tanító hatására felismerjék a helyes utat (CD 1,4–11). Ez a sok szempontból nehezen érthető szöveg valószínűleg Ezékiel próféta cselekedetét értelmezi újra, aki Izrael vétkeiért 390 napot fekszik egyik oldalán és Júda vétkeiért 20 napot a másikon (Ez 4,4–6), csak itt a napok éveket szimbolizálnak.<sup>26</sup>

A *Jeremiás apokrifon C* szövege – témája, szóhasználata és műfaja alapján – nem nevezhető *par excellence* közösségi iratnak, ugyanakkor alaptalan volna azt állítani, hogy nem a közösség egyik tagja írta a művet. Mindenesetre az iratról kijelenthető, hogy műfajilag jól illeszkedik a korabeli judaizmus történeti apokalipsziseinek sorába.<sup>27</sup> Mind a *Jeremiás apokrifon*, mind a *Pszüdo-Ezékiel* szöveg sajátos irodalmi műfajt képviselnek. Hol apokalipszisnek nevezik,<sup>28</sup> hol a tágan értelmezett „újraírt Biblia” vagy annak részét képező „újraírt Próféták” kategóriájába sorolják;<sup>29</sup> máshol parabiblikus szövegnek nevezik,<sup>30</sup> megint máshol „kinyilatkoztató exegézis”-ként értelmezik.<sup>31</sup> Mindegyik elnevezés a sajátos műfaj egy-egy aspektusát képes csak megragadni, de kielégítő és átfogó terminus eddig nem született.

Indirekt módon, azaz más irodalmi műfajjal történő összehasonlítás révén is tovább közelíthetünk a műfaj mibenlétéhez. Világosan eltér például a qumráni szentírásértelmezés tipikus formájától, a *peserektől*. Érdekes megfigyelni azt is, hogy sem a Jeremiás könyvéhez, sem Ezékielhez, sem Dánielhez<sup>32</sup> nem írtak ún. *pesereket*.<sup>33</sup> A *peserek* szentírási szakaszokat: vagy nagyobb szövegegysége-

<sup>25</sup> A Dániel könyvének 4Q390 szerzője általi újraértelmezéséhez lásd Eshel 2008: 102–110 és Reynolds 2011: 279–294.

<sup>26</sup> Fröhlich 2000: 50, 6.lj.

<sup>27</sup> Henze 2009: 25–41.

<sup>28</sup> Dimant 2001: 100.

<sup>29</sup> Brooke 2000a: 2, 696; Brooke 2000b: 2, 779.

<sup>30</sup> Brooke 1998: 278–285; Dimant 2001; Lange és Mittmann-Richter 2002: 117–118.

<sup>31</sup> Jassen 2007: 225–231, 237.

<sup>32</sup> A második szentély korának végén Dániel prófétai státuszáról tanúskodik több irat is Qumránból, illetve Josephus is ilyen módon említi Dánielt. Ezt az állapotot tükrözheti az, hogy a Septuaginta szerinti felosztás Dánielt a próféták közé sorolja, illetve ennek megfelelően a kereszténység is ezt a hagyományt őrzi meg.

<sup>33</sup> Brooke 2000b: 2, 779.

ket, vagy teljes prófétai könyveket magyaráznak úgy, hogy a bibliai részeket szó szerint idézik, és aktuális interpretációkat fűznek hozzájuk.<sup>34</sup>

A korai zsidó irodalom pszeudo-prófeciáinak műfaji meghatározása tehát nem egyszerű feladat. A kutatók által kezdettől fogva e szövegekre használt pszeudo-prófécia elnevezés már eleve, önmagában is nehézséget jelent. Egyfelől azt a kutatói nézőpontot tükrözi, amely szerint ezeket az iratokat csakis a későbbi szentírási kanonikus könyvek fényében lehet definiálni és elnevezni. Ráadásul e művek születésekor a szentírási könyvek textusa nem rögzült teljesen, a kanonikus könyvek köre részben még lezáratlan volt. Például Jeremiás könyvének qumráni kéziratai minimum kétféle (egy maszoréta/proto-rabbinikus, illetve egy, a Sepruainta héber *Vorlagéjához* közel álló) szövegvariánst mutatnak (vö. 4QJer a,b,c,d). Másfelől, a „pszeudo” terminus magában hordozza azt az elképzelést, hogy a szerzők korábbi autoritások nevében új prófeciákat hamisítottak.

Nos, úgy vélem, hogy ezek az interpretatív célú művek nem a hamisítás vagy megtévesztés céljával születhettek, hanem a korszak bevett irodalmi technikáját, sajátos szentírásertelmezését jelentették, amelyeket egyes zsidó vallási közösségek akár még inspiráltnak is tekinthettek. Ráadásul teljesen más státusszal rendelkezhetek az irodalmi Prófétákhoz képest. E szerzők nyilvánvalóan a próféták nevéhez kapcsolódó tekintély, valamint a hozzájuk kapcsolódó nem-szentírási hagyomány nyomán, archaizáló, szentírási stílusban fogalmaztak újra tórai és prófétai sorokat úgy, hogy azokat a perzsa és hellenisztikus kor eseményeinek és egy eszmei csoport várakozásainak fényében aktualizálták. Ám eközben nem idézték a szentírási sorokat és értelemszerűen nem használták az „ahogyan meg van írva” (ככה) formulát sem.

Összegezve az eddigieket, az apokrifon megírásának indítéka az a szerzői intenció lehetett, hogy válasz szülessen a meghosszabbodott „fogság” égető kérdésére. A történeti apokalipszis kerettörténetét a fogság kulturális emlékezete – egy hasonló történeti szituációnak a felismerése és egyben felidézése – határozza meg. Ennek során Jeremiásra esik a választás, de mégsem a prófeta alakja áll a szerző érdeklődésének középpontjában, hanem korának Izrael múltjával kapcsolatos tanítását és jelenére vonatkozó értékelését fogalmazza meg. Mindeközben nem rugaszkodik el teljesen a Deuteronomium és a szentírási próféták hagyományától. A késő-hellenisztikus kor szerzője korának tévelygéseit kritikusan szemléli és összekapcsolja a negatív történelmi eseményekkel. Ezt régi prófeciák új jövendölésekké formálása révén juttatja kifejezésre, melyek egy eszkatológikus háborút és egy utána következő igazságszolgáltatást jeleznek előre.

A korai zsidó irodalomban Jeremiás tekintéllyel rendelkező alakjához olyan hagyományrétegek is hozzátartoztak, amelyek a későbbi kanonizálódás során a

<sup>34</sup> Tudjuk, hogy a qumráni közösség érdeklődésének középpontjában álló Izajás könyvéhez, valamint egyes kisprófétákhoz (Ozeás, Mikeás, Náhum, Habakkuk, Szofonias) viszont készültek ilyen magyarázatok.

héber szentírási szöveghez képest marginalizálódtak, illetve amelyeket keresztények hagyományoztak tovább részben a Septuaginta révén, részben az ún. apokrif iratokon keresztül (pl. Báruk könyve a LXX-ban, 2Báruk, 3Báruk, 4Báruk). Úgy vélem, hogy hiába „csak” egy tömör kerettörténetet jelent a qumráni *Jeremiás apokrifon* Jeremiás-narratívája, mégis értékes korabeli elképzeléseket őrzött meg Jeremiás alakjával, a szentély pusztulásával és a babiloni fogság emlékezetével kapcsolatban.

### QUMRÁNI ADALÉKOK JEREMIÁS KORAI ZSIDÓ PORTRÉJÁHOZ

A továbbiakban az apokrifon Jeremiással kapcsolatos töredékeit fogom elemezni.

A bibliainál sokkal rövidebb Jeremiás-narratíva alapvetően a szentírási Jeremiás szöveg idevonatkozó fejezeteit adaptálja és kivonatolja olyan módon, hogy attól részben stílusán, részben pedig tartalmilag is eltér. Ennek demonstrálásához fontosnak tartom az idevágó négy töredék szövegének közlését. Ezek közül a kettő hosszabb már ismeretes magyar fordításban is,<sup>35</sup> amely a kéziratok előzetes publikációját veszi alapul, a kettő rövidebb eddig még nem jelent meg magyarul.

Nos, először lássuk az első töredék Jeruzsálem pusztulásával kapcsolatos beszámolóját.

#### *4Q385a frag. 18, I col. a-b*<sup>36</sup>

[	]	1
ויצא ירמיה הנביא מלפני יהוה	]	2
[וילך עם ה]שבאים אשר נשבו מארץ ירושלים ויבאו		3
[לרבלה אל [מלך בבל] [בחכות נבחרדן רב הטבחים		4
[עים ויקח את כלי בית אלהים את כהנים	]	5
[והחרים [ובני ישראל ויביאם בבל וילך ירמיה הנביא		6
[עמהם עד] הנהר ויצום את אשר יעשו בארץ שביא[ם]		7
[וישמעו] בקול ירמיה לדברים אשר צוהו אלהים		8
[לעשות [וישמרו את ברית אלהי אבותיהם בארץ		9
[בבל ולא יעשו [כאשר עשו הם ומלכיהם כהניהם		10
[שריהם [ויחללו]ן שם] אלהים ל[טמא]		11

<sup>35</sup> Lásd Fröhlich 2000: 224.

<sup>36</sup> A héber szöveg közléséhez lásd Dimant 2001: 159–163.

- 1 [ ]  
 2 [ ] ezután eltávozott] Jeremiás próféta az Úr színe elől.  
 3 [És ment] a foglyokkal, akiket Jeruzsálem földjéről vittek fogságba. Megérkeztek  
 4 [Riblába], Babilon királya elé, amikor Nebuzaradan a testőrség főparancsnoka lesújtott  
 5. [ ]kra és elvitte Isten szentélyének edényeit, a papokat,  
 6 [a nemeseiket], és Izrael fiait elhurcolta Babilonba. Elment Jeremiás próféta  
 7 [velük egészen] a folyóig, és megparancsolta nekik, miként cselekedjenek a fogság földjén.  
 8. [És hallgassanak] Jeremiás szavára, azokra az intelmekre, amelyeket Isten megparancsolt,  
 9 [hogy megcselekedjék] és megtartsák atyáik Istenének szövetségét [Babilon] földjén,  
 10 [és ne tegyenek] úgy, ahogy cselekedtek, ők maguk és királyaik, papjaik,  
 11 [fejedelmeik ] [hogy,] meggyaláz[ták] Isten [nevét] és hogy [megszentségtelenítsék]

Dimant az előttünk álló 4Q385a 18-as töredéket, ahogy azt már korábban említettem, a rekonstruált szöveg végére helyezi, mintegy a mű konklúziójaként.<sup>37</sup> Ez meglátásom szerint egyáltalán nem indokolt. Báruk második könyve (2Báruk), a közel másfél-két évszázaddal későbbre datálható és lényegében a második szentély i. sz. 70-ben bekövetkezett pusztulására reagáló apokrif mű, amely műfaját tekintve a qumráni szöveghez igen hasonló alkotás, más sorrendet követ. Habár a szöveg nem Jeremiást, hanem Bárukot, Jeremiás szentírásbeli írnokat helyezi az események középpontjába, a történelmi apokalipszis kerettörténetét – akárcsak a qumráni *Jeremiás apokrifon C* esetében – az első szentély pusztulásának eseményei adják. Itt azonban azt látjuk, hogy a narratív rész, amely Jeruzsálem és a szentély babiloniak által való elpusztításáról, és Báruk ezzel kapcsolatos cselekedeteiről számol be, a történelmi látomások bevezetésére szolgál. Úgy vélem, hogy ennek a logikus sorrendnek megfelelően a szentély pusztulásáról értesítő qumráni töredéket is a rekonstruált történeti prófécia elejére kellene helyezni. Hiszen Jeremiás a szentély pusztulásának múltbéli okairól a jeruzsálemi katasztrófa után múlt időt használva fogalmaz, és az azt követő, fogság utáni „jövöbeli” (a szerző korára vonatkoztatható) kultikus vétségekről mint *ex eventu*-próféciákról, jövő időben beszél.

Ha a töredék első kolumnájának tartalmát vesszük szemügyre, akkor azt láthatjuk, hogy lényegében Jeremiás könyvének 39,3–13; 40,1–6; 52,1–30 sorait és a 2Kir 25 fejezetét foglalja magában kivonatolva. Az egyes szám harmadik személyű narratíva röviden, tizenegy sorban számol be a lakosság második alkalommal történő Babilonba hurcolásáról.

Az első sor Jeremiás legfőbb prófétai aktivitását, Isten és a nép közti mediátori szerepét idézi fel – ez a prófétai kinyilatkoztatásra utaló részlet. Feltehetően

<sup>37</sup> Lásd Dimant 2001: 100.

a kinyilatkoztatásban az Úr parancsait hallgatja meg Jeremiás a szentély pusztulását követően, de még a deportálást megelőzően. Azt is megtudjuk, hogy Babilon királya elé kerülnek a Jeruzsálemből elhurcoltak.

Dimant a hiányzó szavak rekonstrukciójaként a Ribla helynevet javasolja az idevonatkozó szentírási versekre támaszkodva.<sup>38</sup> A Biblia szerint a babiloni király előtt Riblában zajlik Cidkijahu fiainak megölése, a király megvakítása és elhurcolása, valamint a király főembereinek kivégzése (vö. Jer 39,6; 52,9–11). Ugyanide hurcolja Nabuzaradan testőrparancsnok a Jeruzsálemben foglyul ejtett királyi tiszteket és udvari előkelőségeket, akiket a király a helyszínen megöletett (vö. Jer 52,26–27).

A qumráni szöveg arról tanúskodik, hogy ez akkor történt, amikor Nebuzaradan „lesújtott” (vagy: megverte/elpusztította/megölte). Mivel a  $\text{נח}$  ige egyaránt ’veréssel, öléssel és valaminek az elpusztításával kapcsolatos cselekvés’-t jelent,<sup>39</sup> így utalhat a Riblában történt vérengzésekre, de Jeruzsálem elpusztítására is. Habár a szentírási rész részletesen kitér arra, hogy a babiloniak a testőrparancsnok vezetésével milyen kegytárgyakat vittek el a lerombolt szentélyből (Jer 52,17–23), a qumráni töredék szerzője megelégszik azzal, hogy csupán utaljon erre: „elvitte Isten házána eszközeit” (5. sor). A cselekmény alanya itt is egyértelműen Nebuzaradan (vö. Jer 52,19).

A papok, az előkelők és a nép elhurcolását említő sorok után egy, a szentírási passzusoktól tartalmilag eltérő részlet következik. Jeremiás a fogságba vitteket elkíséri egy folyóig, amelynek nem tudjuk meg a pontos nevét (7. sor). Sem a *Textus Masoreticus*, sem a Septuaginta nem őrzött meg ilyen részletet Jeremiás könyvében. Jeremiás könyvének 40. fejezete (vö. 40,1) arról számol be, hogy Rámáig, Észak-Jeruzsálemig viszik a prófétát az elhurcoltakkal, ahol aztán Nebuzaradan elengedi őt.

A qumráni töredékben a folyó feltehetően az Eufráteszt jelenti. Emellett szólhat, hogy egy késői midrásban, a *Pesikta Rabbati* 26-ban az szerepel, hogy Jeremiás az Eufráteszig kíséri a deportáltakat. Jeremiás babiloni tartózkodásának gondolata nem idegen egyes korai rabbinikus szövegektől és a keresztény közvetítéssel továbbhagyományozott ószövetségi apokrifektól sem. Az előzőre jó példa a *Seder Olam* 26, mely szerint Jeremiást és Bárukot az egyiptomi tartózkodásuk után Babilonba hurcolják, mivel Nabukadneccár idővel Egyiptomot is meghódítja. Az apokrifek közül a 2Bárukban az áll, hogy Báruk Jeremiást azért küldi Babilonba, hogy támaszt nyújtson a fogságba esetteknek (2Bár 10,1–5, 33,2), továbbá az ún. *Paralipomena Jeremin* (4Báruk) szövegében azt olvashatjuk, hogy a deportáltakkal együtt Jeremiás is Babilonba kerül, és ott tartózkodik egy ideig (vö. 4Bár 3,15; 4,6; 5,19; 7,27–29).<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Dimant 2001: 161.

<sup>39</sup> BDB 1906: 645–646.

<sup>40</sup> Lásd Herzer 2005-ben a görög kézirat angol fordítással és kritikai jegyzetekkel történő közlését.

A qumráni töredék utolsó sorai (7–11) Jeremiást sokkal aktívabb szerep-körben tüntetik fel, mint Jeremiás maszoréta narratívája: buzdítja a népet a törvények betartására, a szövetség megtartására és a bálványimádás elkerülésére. A Septuaginta által megőrzött hellenisztikus korabeli levél ilyen intelmeket fogalmaz meg Jeremiás nevében a bálványimádással szemben. A Makkabeusok második könyvéből (2,1–6) pedig arról értesülünk, hogy az „írásokban azt is megtalálni” (εὐρίσκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς), „hogy Jeremiás megparancsolta, hogy vigyenek a tűzből, amint erről szó volt. Azt is lelkükre kötötte a próféta az elhurcoltaknak, amikor átadta nekik a törvényt, hogy ne feledkezzenek meg az Úr parancsairól, s ne tévelyedjen el szívük a pompás arany- és ezüst bálványok láttán. Más hasonló szavakkal is intette őket, hogy ne hagyják a törvényt lelkükből kiveszni.”<sup>41</sup> Dimant azt feltételezi, hogy a Makkabeusok idézett részlete, amely az i. e. 2. századra datálható,<sup>42</sup> nem Jeremiás levelére utal, hanem inkább a *Jeremiás apokrifon C* szövegére.<sup>43</sup>

A 2Makk 2,4–6-ban a szöveg azzal folytatódik, hogy Jeremiás arra a hegyre megy fel elrejtteni a szent hajlék eszközeit, ahol Mózes is állt korábban. A qumráni töredék nem beszél a szent tárgyak elrejtéséről, de a Tóra megtartására buzdító Jeremiást itt is úgy jelenítik meg, mint egyfajta újjáéledő Mózeset és Izrael népének karizmatikus vezetőjét.<sup>44</sup> Jeremiás könyvében nem találjuk meg ezt az ábrázolásmódot. A második szentély korának irodalmával kapcsolatban általános a tendencia, hogy a látomásokat és új próféciákat közvetítő bibliai alakokat Mózeshez hasonlóan ábrázolják, s ezzel a művek a tekintélyüket megalapozó mózesi diskurzus részévé válnak.<sup>45</sup> Ez a mózesi fogalmazásmód jellemzi a 4Q390-et, a korábban tárgyalt másik apokrifontöredéket is.

Összességében arra következtethetünk, hogy a qumráni *Jeremiás apokrifon C* idevonatkozó töredéke a Septuagintában fennmaradt Jeremiás levelével és a 2Makk 2,1–6-tal közös, igen korai Jeremiás-hagyományokat őrzött meg.<sup>46</sup> Ezek a Septuagintában megőrzött hagyományok a maszoréta szövegben nem ismertek.

A Jeremiás-portré szempontjából következő fontos rész az eddig tárgyalt szövegtöredék második oszlopában olvasható.

4Q385a frg. 18, II col.<sup>47</sup>

[	בתחפנס א] שר בארץ מצרים	1
] ולא שמעו	] ויאמרו לו דרוש] נא בעדנו לאל]הים	2

<sup>41</sup> Biblia 2009: 554.

<sup>42</sup> Goldstein 1983: 163.

<sup>43</sup> Dimant 2001: 107.

<sup>44</sup> Ibid. 105.

<sup>45</sup> Ehhez lásd Najman 2003.

<sup>46</sup> Dimant 2001: 166.

<sup>47</sup> A héber szöveghez lásd Dimant 2001: 163.

להם ירמי[ה]ל[בלתי דרוש להם לאלה]ים ושאת בעדם	3
רנה ותפילה ויהי מקונן ] קינות	4
על ירושלים ] ויהי דבר יהוה אל	5
ירמיה בארץ תחפנס אשר בארץ מצ[רים לאמר דבר אל	6
בני ישראל ואל בני יהודה ובנימים ]כה תאמר אליהם	7
יום יום דרשו את חקותי ואת מצותי שמ[רו אל תלכן]	8
אחרי פס[י]לי הגוים אשר הל[כו אחריהם אבותיכם כי]	9
לא יוש[יעו] ל[כם ] לא ]	10

- 1 Tahpanészben a[mely Egyiptom földjén van ]
- 2 Azt mondták neki, keresd [hát Iste]nt [számunkra], [ de nem hallgatott]
3. rájuk Jeremi[ás], s nem kereste Istent számunkra, [sem nem ajánlott fel értük]
4. könyörgést és imát. Ezután gyászéneket hallatott [ sirmakat]
5. Jeruzsálem felett. [Majd az Úr szózatot intézett]
- 6 Jeremiához Tahpanész földjén, amely Egy[í]ptom országában volt, mondván, „Beszéld el]
- 7 Izrael fiainak és Júda és Benjámin fiainak, [s így szóljál hozzájuk]:
- 8 „Minden nap keressétek törvényeimet és tartsátok meg parancsolataimat [ne járjatok]
- 9 idegen népek bál[vá]nyai után, amelyek [után atyáitok] mentek., [mert]
10. [a]zo[k] nem menten[ek] meg tí[teket] nem [ ]..

A szerző ebben a részben főként a Jeremiás 40,7–44,30 közti szentírási narratívára támaszkodik, és a Jeruzsálem pusztulásáról szóló töredékhez hasonlóan, itt is igen tömör összefoglalást ad. Mindeközben szelektív módon alkalmazza a szentírásból ismeretes részleteket, s esetenként ahhoz képest eltérő olvasatokat hoz létre a szövegben.

A cselekmény színtere Egyiptom, méghozzá a szentírási versekkel összhangban, Tahpanhész városa, ahova Jeremiást és Bárúkot hurcolták magukkal a babiloni invázió után megmaradt júdeai tisztek. A városnév a qumráni töredékben rövidebb formában szerepel (תחפנס), mint a *Textus Masoreticus*ban (תחפנחס).<sup>48</sup>

Meglepetéssel a qumráni szöveg két töredékes sora (2, 4) szolgál a gyakorlott olvasó számára. Míg a qumráni töredékben az szerepel, hogy a Tahpanészba menekültek kérik Jeremiást, hogy „keresse” számunkra Istent (ויאמרו לו דרוש] נא בעדנו לאל[הים]), addig a szentírási szöveg ezt a jelenetet Júdeába helyezi. A qumráni apokrifon szerint Jeremiás a kérésüket nem teljesíti, ahogy arról a 3. sor tájékoztat minket (ירמי[ה]ל[בלתי דרוש להם לאלה]ים),<sup>49</sup> viszont a Jere-

<sup>48</sup> Vö. Jer 43,7–9; 46,14; Ezek 30,18. A rövidebb alak csak egyszer fordul elő a maszoréta szövegben, a Jeremiás 2,16-ban, mint *ketiv*, amelynek *qere*-je az említett hosszabb változat.

<sup>49</sup> A töredék azzal zárul pár sorral lejjebb (8. sor), hogy Tahpanhészban a Jeremiás által Izrael fiainak, továbbá Júda és Benjámin gyermekeinek közvetített isteni utasításokban a szerző ugya-

miás 42,2-ben, mikor a tisztiek arra kéri Júdeában, „imádkozzon” értük az Istenhez (וַיִּאָמְרוּ אֶל-יְהוָה הַגָּבִיא תִּפְלֵ-נָא תַחֲתַנּוּ לְפָנֶיךָ וְהַתְּפִלָּל בְּעַדְנוּ אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵיךָ), hogy választ kapjanak arra, mit tegyenek – a próféta meghallgatja kérésüket (vö. Jer 42,4).

E qumráni töredék tehát két ponton is a szentírási versek újraírását tartalmazza. A próféta narratíva újraértelmezésének okait keresve egyik lehetséges magyarázat lehet, hogy a szerző az egyiptomi diaszpórával és az alexandriai zsidó közösséggel szembeni polémiáját fogalmazza meg.<sup>50</sup> Ez a „mi” és „ők”, a földrajzilag elkülöníthető korabeli közösségek szembenállásának árnyalt kifejezőmódját jelentené.

Ha további magyarázatot keresünk Jeremiás eltérő reakcióira a Babilonba hurcoltak felé, illetve az Egyiptomba menekülő zsidókkal szemben, akkor álláspontom szerint a *Jeremiás apokrifon* fő gondolatát, a meghosszabbodott fogság motívumát érdemes felidézni.<sup>51</sup> Úgy vélem, hogy nem véletlen a kétféle, eltérő jellegű és megítélésű fogság egymást követő bemutatása az apokrifon szövegében. Egyrészt, a babiloni fogság nem volt önkéntesen vállalt tett, ezáltal örök mementőként és példaként szolgál az utókor szenvedői számára. A szöveg babiloni fogsággal kapcsolatos „jeremiási” buzdításainak címzettje az apokrifon korabeli olvasója lehetett. Ezzel szemben az utána bemutatott „egyiptomi fogság” nem mást szimbolizál, mint az önkéntes és eszmei értelemben meghosszabbodott fogságot, amelynek szimbolikus helye Egyiptom.

Egyiptom ellen az apokrifonban visszatérő kritikákat találunk. Ennek egyik legérdekesebb példája, amikor a qumráni szöveg szerzője Náhum próféta Ninive elleni próféciját (vö. Náhum 3,8–10) úgy alkalmazza, mint Egyiptom ellen irányuló direkt jóvendőlést: „Hol van örökrészed, ó Ámon, aki a Nílusok mentén laksz?” (vö. 4Q385a 17a-e II col., 4.),<sup>52</sup> míg az eredeti szentírási prófécia „No-Ámon”-t hoz, azaz Egyiptom vesztét csak Ninive elpusztításának előzményeként említi.<sup>53</sup> Ez az aktualizált prófécia a ptolemaida politikai hatalommal szembeni kritika kifejezésére szolgálhatott.

Visszatérve a qumráni töredék második oszlopára, abban az szerepel, hogy a próféta ahelyett, hogy az Egyiptomba menekültekért imádkozott volna, inkább Jeruzsálemet siratta (lásd fenn 4Q385a frg. 18, II col, 4. sor). Ez utóbbi gondolat Jeremiás könyvének héber és ógörög változatából is hiányzik, ugya-

nýa a ׀׀׀ kifejezést alkalmazza Isten törvényeinek követésére: „Minden nap keressétek törvényeimet...”.

<sup>50</sup> Davis 2011: 476 emellett érvel és a *Jeremiás apokrifon* datálásában azt az általános kutatói álláspontot követi, hogy annak létrejötte az i. e. 2. századra tehető, és ilyen módon Dániel könyvével és a Jubileumok könyvével kortárs, hellenisztikus kori iratról van szó (vö. Dimant 2001: 115–116; Werman 2006: 239–242).

<sup>51</sup> Ehhez lásd jelen tanulmány előző alfejezetét.

<sup>52</sup> A héber szöveg kiadásához lásd Dimant 2001: 155.

<sup>53</sup> Jassen 2007: 228–229.

nakkor megtalálható a Septuagintában, a görög nyelvű Sirmalak címsorában.<sup>54</sup> Jeremiás sirmalmainak elképzelése az ószövetségi apokrifek közül a 2Bárúk és a 4Bárúk szövegében is fennmaradt (vö. 2Bár 5,5–6; 9,1–2; 4Bár 2,10; 4,6). Ezt a rabbinikus irodalomban a babiloni Talmud (*Moed Qatan* 26a és *Bava Batra* 15a), valamint az *Écha Rabba* (Bev) is ismeri.<sup>55</sup>

## 4Q383 1

Pont e téma miatt kívánczok ide a harmadik apró qumráni töredék, a 4Q383 1 is,<sup>56</sup> amelyet Dimant nem tekint a *Jeremiás apokrifon* C. részének, annak ellenére, hogy a jeremiási hagyomány egyes szám első személyű megfogalmazása realizálódik a töredék második sorában. A többi sor (3–5.) nehezen értelmezhető.

[ ] .1

2 ואני ירמיה בכו אב]כה

3 יענה בארץ לוא נוש]בת

4 על אשר הערותי]

5 אלהים ואשר]

1 [...

2 És én Jeremiás keservesen sírt]am

3 válaszol majd egy elnéptelenedett országban

4 Ugyanis én felgerjedtem [

5 ellenük és mivel]

A témánk szempontjából most következő utolsó töredék (4Q389 1)<sup>57</sup> Dimant szerint a mű elejére lokalizálható, mint a történelem fogság előtti és fogság utáni korszakairól szóló próféciák bevezető része.<sup>58</sup> E hipotézis a többi Jeremiás-narratívát – azaz a Jeruzsálem pusztulását és az azt követő közvetlen eseményeket, valamint az egyiptomi incidenst – a mű végére helyezi. Ez az elképzelés álláspontom szerint nem helytálló, ahogy azt már korábban kifejtettem.<sup>59</sup> Én pont fordított sorrendet javasolok. Ennek értelmében a szentély pusztulása körüli Jeremiás-narratívát helyezem a mű elejére, míg a most tárgyalandó diaszpóra-jelenetet tartalmazó 4Q389 1 töredéket a művet lezáró szövegrésznek tekintem. Az elemzendő qumráni szövegrész egy Jeremiás által Egyiptomból elküldött „üzenetről” számol be, amelyet a babiloni diaszpóra tagjai nyilvánosan felolvasnak a Szür folyó közelében.

<sup>54</sup> „καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωσθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι, ἐκᾶθισεν Ἱερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησε τὸν θεῖον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ...”

<sup>55</sup> Vö. még Dimant 2001: 164.

<sup>56</sup> A héber szöveg kiadását lásd Dimant 2001: 118–120. Dimant a töredék második, ugyan-csak apró részének tartja a 4Q383 2-t, amelyen csak az a fél sor maradt fenn, hogy „[és nem hall]gattak szavaira Jeremiásnak” (2. sor.), lásd Dimant 2001: 120.

<sup>57</sup> A héber töredék kiadásához lásd Dimant 2001: 219–223.

<sup>58</sup> Dimant 2001: 100.

<sup>59</sup> Lásd e tanulmány 8. oldalán.



egységes képet mutattak. Ezt tükrözi a későbbi görög fordítás.<sup>64</sup> A könyv első soraiból arról tájékozódhatunk, hogy Báruk az általa Babilonban lejegyzett könyvet felolvassa Jechonja király, a főemberek és a nép előtt Babilonban, a Szúr folyó mellett.<sup>65</sup>

A két szöveg egyfelől nagyon hasonló fogságbeli jelenetet tartalmaz, mégis a levélírás és levélküldés motívuma két ponton is alapvetően eltér egymástól.

1) A qumráni szövegben az szerepel, hogy Jeremiás Egyiptomból Babilonba küldi „intelmét”, hogy azokat a babiloni fogságban lévőknek nyilvánosan felolvassák. Ezzel szemben Báruk könyvében a Báruk által Babilonban írt könyvet először helyben olvassák fel, és ezután küldik csak el Jeruzsálembe, a szentélyben történő felolvasásra. (Bár 1,7 és 1,14).

2) Báruk könyve Bárukot, a korábbi írnokot (ברוך בן-נריהו הספר)<sup>66</sup> helyezi az említett cselekmény középpontjába, míg a szóban forgó qumráni töredék főszereplője, úgy tűnik, Jeremiás. E két szövegváltozat nézetem szerint azt demonstrálja, hogy az eredetileg közös Jeremiás-Báruk hagyomány két irodalmi alakja egymástól függetlenül törekszik saját irodalmi tekintélyének érvényt szerezni.

## KONKLÚZIÓ

A tanulmányomban megkíséreltem a rendkívül töredékes és nehezen rekonstruálható qumráni *Jeremiás apokrifon C* tartalmáról és műfajáról általános képet adni. Előbb az i. e. 2. században írt mű rekonstrukciójának aggályos részeire mutattam rá, majd az irat ideológiai hátterét tárgyaltam, amelynek központi gondolata a meghosszabbodott fogság. Ennek fényében Jeremiás prófétai alakjának kiválasztása és az ahhoz kapcsolódó szentírási és nem-szentírási hagyományok újrafogalmazása könnyebben megérthető. Áttekintettem a Jeremiás nevében megfogalmazott profetikus hangvételű irat sajátos irodalmi műfajának különböző aspektusait (apokalipszis, újraírt szentírási szöveg, parabiblikus), illetve annak egyedi exegézistechnikáját (kinyilatkoztató exegézis) elemeztem.

Az értekezés második felében tértem rá az apokrifon narratív töredékeire, amelyek Jeremiás korai zsidó portréja szempontjából érdekesek. Ezek tömören és kivonatolva alkalmazzák Jeremiás könyvének és más szentírási helyeknek az idevágó verseit. Nem idézik, hanem újraírják és parafrázálják azokat, miközben kritikusán értékelik a történelem korszakainak, és főként a hellenisztikus

<sup>64</sup> Erről részletesen ír Tov 1976.

<sup>65</sup> A görög *Szúr* (Σουρ) a héber *Szúr* (סור) közti eltérés a formailag hasonló héber *réf* és *dálet* felcseréléséből fakadhat, a szír nyelvű szentírásban, a Pesittában a név „Cúr”-ként szerepel (אֶרְצָא), ami a mű héber eredetijének hipotézise mellett szólhat (vö. Dimant 2001: 222).

<sup>66</sup> Báruknek a Jeremiás melletti írónki karrierjéről részletesen ír Jeremiás 36. fejezete (vö. 36,4,5,8,10,13–19, 26–27, 32).

kornak az eseményeit, amelyek e hosszú fogságot jelentik. A bemutatott négy töredék főként a Septuaginta egyes könyveivel és az apokrif irodalommal, valamint bizonyos korai rabbinikus szövegrészekkel mutat párhuzamokat.

Erre példa, hogy Jeremiás Babilonig kíséri a fogságba menőket, továbbá Mózesként tanítja és buzdítja a Tóra megtartására a népet. A teljesen újraértelmezett tahpanészi jelenet mögött, amelyben Jeremiás elutasító az egyiptomi menekültek kérésével szemben, leginkább a lokális és a kvalitatív fogság/diaszpóra kapcsán megfogalmazott polémiákat találjuk. A kritikák szólhat-szólhatnak az egyiptomi zsidóságnak, de/és a helyben élőknek is, akiket úgy ábrázol a szerző, mint az Egyiptomba menekült júdeaiakat, akik önkéntes fogságban élnek.

Az egész szöveg mögött kitapintható egy közös Jeremiás-Báruk hagyomány. Bemutattam, hogy két qumráni töredék a legkorábbi héber kéziratait őrzi Jeruzsálem Jeremiás által történő megsíratásának. E hagyomány maradt fenn a Septuagintában (Sir 1,1), a 2Báruk és a 4Báruk apokrif iratokban, hogy csak a legfontosabbak említsük. Az utolsó töredék babiloni jelenete, Jeremiás üzenetének nyilvános felolvasása, a helyszínt (Szúr/Szúd folyó) és az ún. „diaszpóra-levél”-motívumot illetően, szintén a Septuaginta Báruk-hagyományát (Báruk 1,1–7, EpJer) idézi fel, valamint előrevetíti az ószövetségi apokrifekben továbbélő Jeremiás- és Báruk alakját, akik a diaszpóra számára irt levélben/könyvtekercsben fogalmazzák meg intelmeiket (2Bar 78–87; 4Bar 6,17–23; 7,23–29). A hasonló narratíva eltérő főszereplői közös hagyományuk ellenére irodalmi tekintélyükre való önálló igénnyel jelennek meg a korai zsidó irodalomban.

Úgy vélem, hogy e mögött a korai zsidóság eltérő csoportjai állnak. Egy-két évszázaddal később a kétféle hagyományon már a korai keresztények és a korai rabbinikus körök osztoznak. Az alexandriai zsidók által korábban használt Septuaginta, és annak eltérő szentírási hagyománya idővel keresztény irodalmi korpusszá válik. A korai keresztények hagyományozzák tovább a zsidó apokrifeket is, Bárukkal és Jeremiással kapcsolatos elképzeléseikkel együtt. Az olvasó számára itt bemutatott qumráni töredékek tehát a korai zsidó irodalom apokrif Jeremiás-portréjának legkorábbi héber kéziratait képviselik.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

BDB 1906

F. Brown – S. R. Driver – C. A. Briggs (szerk.), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of William Gesenius as Translated by Edward Robinson*, Oxford: Clarendon (és újabb kiadásai).

Brady 2005

Monica Brady, „Biblical Interpretation in the 'Pseudo-Ezekiel' Fragments (4Q383–391) from Cave Four”, in M. Henze (szerk.), *Biblical Interpretation at Qumran*,

Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids: Eerdmans, 88–109.

- Brooke 2000a George J. Brooke, „Prophecy”, in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.), New York: Oxford University Press, 2: 694–700.
- Brooke 2000b George J. Brooke, „Rewritten Bible”, in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (szerk.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.), New York: Oxford University Press, 2: 777–781.
- Brooke 1998 George J. Brooke, „Parabiblical Prophetic Narratives”, in P. W. Flint and J. C. VanderKam (szerk.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (2 vols.), Leiden: E. J. Brill, 1: 271–301.
- Davis 2011 C. J. Patrick Davis, „Torah-Performance and History in the Golah: Rewritten Bible of ‘Re-presentational’ Authority in the Apocryphon of Jeremiah C”, in P. W. Flint – J. Duhaime – S. Kyung Baek (szerk.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection* (SBL Early Judaism and Its Literature 30), Atlanta: Society of Biblical Literature, 467–495.
- Dimant 2011 Devorah Dimant, „Pseudo-Ezekiel and the Apocryphon of Jeremiah C in Perspective” in *RQ* 25/1: 17–39.
- Dimant 2001 Devorah Dimant, *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD XXX), Oxford: Clarendon.
- Dimant 1994 Devorah Dimant, „An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4 (4Q385B = 4Q385 16)”, in G. J. Brooke – F. García Martínez (szerk.), *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris, 1992*, Leiden: E. J. Brill, 11–31.
- Dimant 1992 Devorah Dimant, „New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha – 4Q390”, in J. Trebelle Barrera and L. Vegas Montaner (szerk.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18–21 March, 1991* (STDJ 9), Leiden: E. J. Brill, 405–447.
- Doering 2005 Lutz Doering, „Jeremiah and the ‘Diaspora Letters’ in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with Present”, in K. De Troyer – A. Lange (szerk.), *Reading the Present in the Qumran Library* (SBLSS 30), Atlanta: SBL, 43–72.
- Eshel 2006 Hanan Eshel, „4Q390, the 490-Year Prophecy, and the Calendrical History of the Second Temple Period”, in Boccaccini, Gabriele (szerk.), *Enoch and Qumran Origins:*

- New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 102–110.
- Fröhlich 2000 Fröhlich Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest: PPKÉ – Szent István Társulat.
- Goldstein 1983 J. A. Goldstein, *II Maccabees* (AB 41A), Garden City, NY: Doubleday.
- Henze 2009 Matthias Henze, „4QApocryphon of Jeremiah C and 4QPseudo-Ezekiel: Two ‘Historical’ Apocalypses”, in K. De Troyer – A. Lange – L. L. Schulte (szerk.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 52), Leuven: Peeters, 25–41.
- Herzer 2005 Jens Herzer, *Fourth Baruch (Paraleipomena Jeremiou). Translated with an Introduction and Commentary* (WGRW 22), Atlanta: Scholars Press.
- Jassen 2007 Alex P. Jassen, *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (STDJ 68), Leiden: E. J. Brill.
- Lange 2002 Armin Lange – Ulrike Mittmann-Richter, „Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified by Content and Genre”, in E. Tov (szerk.), *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (DJD XXXIX), Oxford: Clarendon, 115–164.
- Najman 2003 Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ Suppl. Ser. 77), Leiden: E. J. Brill.
- Reynolds 2011 Bennie H. Reynolds III., „Adjusting the Apocalypse: How the Apocryphon of Jeremiah C Updates the Book of Daniel”, in A. Lange – E. Tov – M. Weigold / Bennie H. Reynolds III (szerk.), *The Dead Sea Scrolls In Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (VTSup140), Leiden: E. J. Brill, 1: 279–294.
- Smith 1995 Mark Smith, „384. 4QpapApocryphon of Jeremiah b?”; „391. 4QpapPseudo-Ezekiel e”, in M. Broshi / J. VanderKam (szerk.), *Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts Part 2* (DJD XIX), Oxford: Clarendon, 121–152.
- Strugnell 1956 John Strugnell, „Le travail d’édition des manuscrits de Qumrán” in *RB* 63: 49–67.
- Strugnell 1960 John Strugnell, „The Angelic Liturgy at Qumran, 4Q Serek Širôt ‘Olat Haššabāt”, in *Congress Volume, Oxford 1959* (VTSup 7), Leiden: E. J. Brill, 318–345.

- Tamási 2009  
Balázs Tamási, „Prophesized History of the Postexilic Period and Polemics against Priests in 4Q390 from Qumran: Levite Authorship Behind the Fragments?” in K. D. Dobos – M. Kőszeghy, *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröblich* (Hebrew Bible Monographs 121), Sheffield: Phoenix, 310–328.
- Tov 1999  
Emanuel Tov, „The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of its Textual History”, in J. H. Tigay (szerk.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1985, 211–237; repr. in Emanuel Tov (szerk.), *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays in the Septuagint*, (VTSup 72), Leiden: E. J. Brill, 1999, 363–384.
- Tov 1976  
Emanuel Tov, *The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8* (HSM 8), Missoula: Scholars Press.
- Werman 2006  
Cana Werman, „Epochs and End-Time: The 490-Year Scheme in Second Temple Literature” in *Dead Sea Discoveries* 13/2: 229–255.
- Wacholder 2000  
Ben Zion Wacholder, „Deutero-Ezekiel and Jeremiah (4Q384–4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes”, in L. H. Schiffman – E. Tov – J. C. VanderKam (szerk.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem: IES – Shrine of the Book, Israel Museum, 445–461.
- Wright 2002  
Benjamin G. Wright III, „Review: Devorah Dimant, ed., *Qumran Cave 4.XXI. Parabiblical Texts; Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD XXX), Oxford: Clarendon, 2001” in *DSD* 9/2: 249–253.