SIRATÓÉNEK TÜROSZ KIRÁLYÁRÓL (EZÉKIEL 28,11–19)*

Rugási Gyula

„A kövekből nagy tüzet csiholtam, és a tűzből testetlen sereget és a csillagok seregét, és kérubokat, szeráfokat és ófanokat alkottam, és mindezeket a tűzből csiholtam."
(II. *Hénokh,* 29,1–3)[1]

1.

Jóllehet Ezékiel életművének és a fent idézett *Hénok*-corpus szövegeinek keletkezési idejét feltehetőleg évszázadok választják el egymástól, mind a két irodalmi hagyományt ugyanaz a „pneumatikus tűz" táplálja; az a tűz, amely a bibliai próféták jövendöléseiben lobban fel először, majd a fogság utáni korban tovaterjed az apokaliptika világára is. A prófétai látomások, a megidézett katasztrófák felvillanó képei – a későbbi időszakok értelmezői hagyományát is figyelembe véve – ebben az utóbbi közegben néha otthonra lelnek, néha viszont éppen ellenkezőleg, elutasításra találnak, ily módon azóta is a beteljesülést sejtető kedvező „történelmi pillanatra" várnak.[2]

A Nippur közeli Tell-Abibban (Tel Aviv) élő Ezékiel szülőhazájától távol írja le azokat a látomásokat, a Biblia Istene által inspirált víziókat, amelyek a korabeli Jeruzsálem, Júda, a környező kis országok, végül pedig a nagy birodalmak sorsát tárják fel. Érdekes módon e fenyegető jövendölések között a próféta különös figyelmet szentel a föníciai kereskedőváros, Türosz majdani, s Nabu-kudurri-uszur hadjárata során ténylegesen is bekövetkező összeomlásának.[3] S ami talán még szembeötlőbb, a 26,17–28,19 közötti szövegszakaszban összesen négy, olyan sajátos műfajú siratóéneket, avagy gyászdalt, úgynevezett *qinát* olvashatunk, amelyek mind az akkor még virágzó, de a próféta szemében már szellemileg halott szigetváros[4] jövője felől rendelkeznek. A *qiná* jól ismert műfaj a héber Bibliában,

* E tanulmány korábban megjelent: *Tiszatáj* 76:12 (2022), 21–39.

1 II. *Hénokh*, 29,1–3. = *Hénokh könyvei*. Szerk. Fröhlich Ida – Dobos Károly, PPKE, BTK. Piliscsaba, 2009. A „Szláv Hénokh", ford. Hollós Attila. 205.

2 A fogság utáni prófétákat követő korszak – keresztény teológiai szempontból: az „intertestamentális kor" – apokaliptikus irodalma jól láthatóan a megszűnő próféciák „helyén" sarjad.

3 Nabu-kudurri-uszur tizenhárom évig ostromolta a várost, sikertelenül, már ami a szigeten fekvő bekerített területet illeti. A szárazföldi területekre mindez nem vonatkozik. A harcok – feltehetőleg – III. Es-Baál (i. e. 591–573) uralkodásának idejére eshettek.

4 Nagy Sándor i. e. 332-ben egy korabeli mérnöki bravúr segítségével foglalta el Türoszt; a makedónok ugyanis mesterséges földnyelvet építettek a város és a szárazföld közé.

a *Tanakh*ban – a legszebbeket talán Dávid szerezte és „énekelte el" Saul, Jónátán, Abnér halálakor (2Sám 1,19–27; 3,33 skk); ilyen, jobbára három plusz két ütemű költeményeket találhatunk Jesajánál, Ámósznál, vagy Jeremiás *Siralmai*ban is –, ám miféle gyászének az, ahol a halottat egy másik jelenben siratják el? Ott, ahol várnak rá? A próféciával elegyedő *qiná* tehát egyfajta történetfilozófiai kenotáfium, amely félelmet, megrendülést kelthet ugyan, de bizonyosságot aligha ad. Mindenesetre a kórusban előadott *qiná* – a 26., illetve a 27. fejezetben két ilyen kórus is megszólal, az egyik „a tenger összes fejedelmé" (*kol neszié hajam*), a másik pedig a hajós népé – félelmetes hatást kelthetett; számos ókori közel-keleti példa alapján tudjuk, hogy az ilyesfajta tömeges siratás dramaturgiáját a misztériumvallások szabták meg. Éppen ezért az ezékieli gyászdal valódi „szövegkörnyezete" gyanánt aligha elégséges valamiféle papírízű költeményre gondolni.

Fönícia, s benne Türosz (héberül *Cór*, a szó szinte minden sémi nyelven „sziklát" jelent)[5] meglehetősen ambivalens szerepet tölt be Izrael és Júda fogság előtti történetében; közismert Hirám és Salamon szövetsége, a midrásokban megörökített közös templomépítő tevékenysége, mint ahogyan közismert a szidóni uralkodó, Etbaál[6] leányának, Jezábelnek a felforgató tevékenysége is Aháb idején, Szamáriában. Mindent egybevetve aligha kétséges, hogy Ezékiel a föníciai Baál-kultusz(ok) szülőhazáját és terjesztőjét látja Türoszban; szerinte ezért sújtja majd a várost a Biblia Istenének pusztító haragja. Ám a kézzelfogható történelmi analógiák nem kínálnak megnyugtató magyarázatot Türosz különleges szerepére az ezékieli *corpus*ban. Noha a város neve más prófétáknál (Jesája, Jeremiás, Jóel, Ámósz, Zakariás) is felbukkan, szerepe semmiképpen sem hasonlítható a szomszédos ősellenségek, Moáb, Edóm vagy a filiszteus városállamok szerepéhez. Magyarázatot, vagy legalábbis részleges magyarázatot – véleményem szerint – az ókori, illetve a kései antik értelmezői hagyomány kínálhat, egészen pontosan a zsidó, illetve az ókeresztény kommentárok radikálisan elváló útjai.

A 28,11–19. szövegszakasz (egyik lehetséges) nyers fordítása így hangzik:

> (11) És akkor az Úr igéje jött hozzám, mondván:
> (12) Ember fia, tarts siratóéneket Türosz királya fölött, és mondd meg neki: Így szól az Úr, az Isten: te vagy a tökéletesség pecsétnyomója, tele bölcsességgel és tökéletes szépségű.
> (13) Édenben, Isten kertjében voltál, mindenféle drágakő volt a boltozatod (takaród): rubint, topázt, gyémánt, krizolit, ónix, jáspis, karbunkulus, smaragd és arany, a domború felületek és mélyedések kidolgozva rajtad, teremtésed napján már elkészültek.
> (14) Te kerúb voltál, kiterjesztett szárnyú, azzá tettelek; Isten szent hegyén voltál, tüzes kövek között jártál-keltél,
> (15) Kifogástalan voltál útjaidon, teremtésed napjától fogva, mígnem romlottság találtatott benned.

5 A város mai arab neve *Szór*, ami szintén „sziklát" jelent.

6 I. Es-Baál (Ito-Baál) türoszi uralkodó, aki néha szidóni királyként fordul elő (i. e. 878–847); például az 1Kir 16,31-ben Jezábel *bat-etbaál melek cidonim*ként, azaz „Etbaálnak, a szidóniak királyának leányaként" szerepel.

> (16) Nagyarányú kereskedéseid folytán belsőd megtelt erőszakkal, és vétkeztél; megszentségtelenítve [eltávolítottalak] az Isten hegyéről, és elveszejtettelek, kiterjesztett szárnyú kerúb, a tüzes kövek közül.
> (17) Felfuvalkodott szíved szépséged miatt, tönkretetted bölcsességedet ragyogásoddal, földre vetettelek, királyok elé adtalak, látványosságul mindazoknak, akik bámulnak téged.
> (18) Bűneid sokasága folytán, jogtalan kereskedéseid miatt megszentségtelenítetted szentélyeidet, tüzet támasztottam bensődből, ez emésztett meg téged, elhamvasztottalak a téged bámulók szeme láttára.
> (19) Mindahányan, akik csak ismernek a népek között, megborzadnak miattad, rémület tárgyává lettél, és nem létezel többé örökké.

Az idézett bibliai szöveggel kapcsolatban mind az ókori kommentátorok, mind pedig a modern filológusok kíváncsiságát az a kérdés keltette-kelti fel, hogy ki is az a titokzatos lény, akit Ezékiel *Türosz királyának* (*melek Cór*) nevez, s mit jelenthet pontosan a záró átokformula, a lefordíthatatlan héber szójáték: *veénká ad-ólám,* „és nemléted örökkévaló"? Pusztán költői sztereotípiát, avagy valami egyebet, különös tekintettel arra, hogy a nemlét örökkévalóságát – számunkra hátborzongatóan fennkölt értelemben – elsősorban a középbirodalmi Egyiptom ezoterikus túlvilági kalauzai kínálták fel a halott múlhatatlan lelkének.[7] Aligha lehet kétségünk afelől, hogy Türosz királyának a próféta nem ilyesfajta sorsot szán.

2.

Nem könnyíti meg az értelmező dolgát, hogy a 28. fejezet elején (1–10) egy másik, nem kevésbé talányos prófécia is elhangzik, „Türosz fejedelmének" (*linegid cor*)[8] címezve; ez a versrész azonban műfaji megjelölését illetően nem *qiná*, hanem *dávár* (ige, szózat). Az értelmezői hagyomány nem mindig tesz különbséget a két méltóságnév között; a *Septuaginta* például mind a *melek*, mind pedig a *nágid* (fejedelem, vezér) szót *arkhón*nak fordítja, míg a Vulgata másként jár el: a *dic principi Tyri,* illetve a *leva planctum super regem Tyri* felszólítás szerepel a latin szövegben. Amennyiben tehát a *király* és a *fejedelem* titulus – miként jó okunk van feltételezni – két különböző személyt jelöl, akkor a 27. és 28. fejezetben megörökített próféciákat övező homály csak tovább nő.

Az exegetikai félhomály persze logikusan következhet abból is, hogy a Türosz siratásával kapcsolatos versek sohasem kerültek annyira az utókor érdeklődésének homlokterébe, mint például a zsidó misztikus irodalmat döntően befolyásoló 1. fejezetben található *merkaba (trónszekér)-látomás,* vagy a 37. fejezet nagy eszkhatologikus víziója a *Csontok völgyéről*, illetve az *Ezékieli szentély* akkurátusan pontos leírása. Abban azonban valamennyi interpretáció megegyezik, hogy a 28, 11–19. szövegszakasz

7 A legismertebb példák: „Halottak könyve", „Órák könyve", „Kapuk könyve" stb.

8 Apróságnak tűnhet, de a 28. fejezet 2. versében a *Cór* városnév az úgynevezett *hólem gadól* nélkül, rövid *o*-val szerepel, míg másutt – így a 28,12-ben is – *waw*-val, vagyis hosszú *ó*-val.

címzettje valamiféle emberfeletti lény. Az ókeresztény kor exegetikai hagyománya mindenesetre ezt a felfogást képviseli, sőt élezi ki a végletekig.

A talmudi tradíció kétféle megoldást is kínál: az egyik *Ádám Risón* (az Első Ember), a másik pedig Hirám, a X. századi türoszi uralkodó személyével kapcsolatos. Az már az első pillanatra is nyilvánvaló, hogy Hirám mint történeti figura tökéletesen idegen az i. e. VI. század eleji történeti kontextusban, vagyis az ezékieli próféciák születésének idején; legendás alakja a midrások világában válik emberfelettivé. Életideje nemcsak megközelíti az özönvíz előtt élt pátriárkákét, elsősorban is Ádámét, hanem meg is haladja azt. Hirám ugyanis – szemben Ádámmal – nem mond le a számára eredendően kimért ezer évből (Dávid javára) hetvenről, ily módon túléli a matuzsálemi életkort is, ahogyan erről a középkori midrás, a *Jalkut Simoni* tudósít.[9] Sőt, a szóban forgó gyűjtemény azt állítja, hogy Hirám – jutalmul – élve nyert bebocsájtást a Paradicsomba, ám a korábbi hagyomány ennek éppen az ellenkezőjét állítja; a *Genesis Rabbá*ban azt olvassuk, hogy a türoszi uralkodó sohasem járt az Édenkertben.[10] Márpedig, ha sohasem járt, akkor hogyan sétálgathatott az Isten hegyén lévő tüzes kövek között?

Tekintettel arra, hogy a Hirám-legenda későbbi hagyományra támaszkodik, valószínűbbnek tűnik, hogy az ezékieli szövegszakasz inkább vonatkoztatható Ádám alakjára. A Kairói Geniza Ezékielt magyarázó haftarái között szerepel Türosz királyával kapcsolatban: *hén haÁdám biJehezqél* („Íme az Ember Ezékielnél")[11], s ez az álláspont másutt is nyomon követhető. A feltehetőleg a kései antikvitás idején összeállított aggádikus kommentárgyűjtemény, az *Ecclesiastes (Qóheleth) Rabbá* a *Prédikátor* 8,1-hez fűzött megjegyzései közt ez áll:

> Kérdés: „Ki olyan, mint a bölcs ember?" (*mi-kehehákám*) Ez az Első Ember (*Ádám haRisón*), akire nézve írva áll: Te voltál a tökéletesség pecsétnyomója. (Ez. 28,12), „És ki ismeri/tudja a dolgok magyarázatát?" Az, aki megmagyarázza valamennyi dolog nevét.[12]

Amennyiben tehát az idézett kompiláció az ádámi *bölcsességet* (*hokhmá*) és az ezékieli hasonlatot a *tökéletesség pecsétnyomójáról* (*hótém taknit*) ugyanarról a logikai tőről eredezteti, akkor már – egyfajta szillogisztikus következtetés formájában – könnyen eljutunk ahhoz a *tökéletes bölcsességhez*, amely a *Qóheleth Rabbá* szövege alapján a *névadás* mozzanatában mutatkozik meg. Az igazán bölcs ember az, aki képes (megfelelő) nevet adni a dolgoknak, miként Ádám a Paradicsomban. Ádám ilyesfajta tökéletes tudásához kapcsolódik az a legenda, miszerint az Örökkévaló először az angyalokat kérte

9 Id.: David J. Halperin: *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision.* J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1988. 242.

10 *Genesis Rabbá* 9,5.; b*Babá Bathrá* 75 a–b.

11 Hector M. Patmore: *Adam, Satan, and the King of Tyre. The Interpretation of Ezekiel 28:11–19 in Late Antiquity.* Brill, Leiden, 2012. 17.

12 *Ecclesiastes Rabbá* 8,2.

meg arra, hogy az állatoknak nevet adjanak, csak miután próbálkozásuk sikertelennek bizonyult, hárult a feladat az Első Emberre.[13] Az V. század táján összeállított aggádikus midrásgyűjtemény, a *Peszikta de Rabbi Kahaná* – a *Prédikátor könyve* 8,1b szövege, „az ember bölcsessége ragyogóvá teszi az arcát" alapján – magyarázatképpen hozzáfűzi: Ádám bűnbeesésekor a Nap elhomályosult, fénye halványabb volt, mint addig.[14] Ezt a kozmikus katasztrófát az ember szolgálatára rendelt természet szenvedte el, a bűnös emberpár viszont – akinek az arca éppen úgy fénylett a Mindenható jelenlététől, miként Mózesé a Szinaj hegyen – „belesápadt" a földi történelembe. A *Targum Jerushalmi*nak a Genesis 2,25-höz fűzött megjegyzése alapján: „Mindketten Bölcsek (*hakimin*) voltak, Ádám és a felesége is, de nem maradtak meg a dicsőségükben (vagy: ékességükben, *bijeqarahún*)."[15]

Ádám, illetve az első emberpár lényének ragyogásához kötődik az *Ezékiel* 28,13 (ugyancsak rejtélyes) versének értelmezése a rabbinikus hagyományban. Itt a felsorolt kilencféle drágakővel kapcsolatban azt találjuk, hogy ezek *meszúká*ként (takaró, fedél, boltozat) szolgáltak Ádám számára, amennyiben persze elfogadjuk a Türosz királya – Ádám azonosítást. A legkézenfekvőbb megoldás maga az öltözék lenne, amelyet az ősszülők viselnek; Rási így is értelmezi a szóban forgó szövegszakaszt. S akkor még nem beszéltünk Ádám „fényruhájának" motívumáról, amely nem csupán a rabbinikus és a misztikus zsidó irodalomban elterjedt, hanem különös népszerűségre tett szert az ókeresztény egyházatyák körében is. Ám az ezékieli kifejezés, a *meszúká* – e szó ráadásul *hapax* a *Tanakh*ban – mellett az értelmezői hagyományban felbukkan egy másik kifejezés is, a *huppá* (közismert jiddis formájában a *hüppe*), némiképpen más irányt szabva a lehetséges magyarázatok számára. A *huppá* ugyanis tágabb értelemben szintén takarót, fedelet jelent, de elsődlegesen inkább a nászszoba, a nászágy fedelének, függönyének, illetve az esküvői sátor felső borításának a jelölésére szolgál. Ezek a „takarók" általában az örökkévaló dicsőségének közvetlen jelenlétével állnak kapcsolatban; a kései antik, vagy inkább kora középkori midrásgyűjtemény, a *Leviticus Rabbá* a következőképpen vélekedik erről:

> Rabbi Levi mondotta Hanina fiának, Rabbi Hamának a nevében: a Szent, áldott legyen, tizenhárom takarót [függönyt] szőtt neki [ti. Ádámnak] az Éden kertjében, amint írva áll: „Édenben, Isten kertjében voltál, mindenféle drágakő volt a kerítésed..." (*Ez.* 28,13). Rabbi Simeon ben Lákis azt mondta, hogy tizenegy volt, míg a mi tanítóink azt mondják, hogy tíz. Még sincs meghasonlás (*peligá*) közöttük.[16]

13 *Peszikta Rabbati* 14,9.; *Genesis Rabbá* 17,4. *Numeri Rabbá* 19,3.

14 *Peszikta de Rabbi Kahaná* 4,4.

15 *Targum Pseudo-Jonáthán (Jerusalmi)* ad *Gen.* 2,25.

16 *Leviticus Rabbá* 20,2.

A fenti rövid disputa – némi módosulattal – még legalább féltucat másik forrásban is fellelhető,[17] vagyis többé- kevésbé konszenzusérvényű álláspontot tükröz, nem csupán Ádámnak a még bűntelen állapotára nézve, hanem az eljövendő igazak jutalmazására vonatkozóan is.

> A Szent, áldott legyen, hét takarót készít majd minden igaz ember számára, mert meg van írva: „És teremt majd az Úr a Cijjón egész területe és a gyülekezete fölé nappal ködfelhőt, éjjel pedig lángoló tűz fényét, mert az Úr teljes dicsőségén [ez lesz] a takaró." (*ki al-kol-kavód huppá; Jes.*4,5). [Mindez] azt tanítja, hogy a Szent, áldott legyen, mindannyiuk számára egy-egy takarót készít, az ő dicsőségének megfelelően (*lefi kevódó*).[18]

Visszakanyarodva Ádám menyegzői sátrához, vagy nászszobájához, valamint a 28. fejezet 13. verséhez, a *Pirqé de Rabbi Eliézer* – roppant érzékletes módon – menyegzői jelenetté ötvözi az eddig felsejlő értelmezéseket:

> A Szent, áldott legyen, tíz takarót készített Ádám számára az Éden kertjében. Valamennyi drágakövekből, gyöngyből és aranyból készült. Nem arról van szó inkább, hogy a vőlegény számára csak egyetlen násztakaró készül, míg a király számára három? Azért, hogy megbecsülését ráhelyezze az Első Emberre, a Szent, áldott legyen, tíz takarót készített az Éden kertjében, amint írva áll: „Édenben, Isten kertjében voltál, mindenféle drágakő (volt a kerítésed)." Íme a tíz takaró. Az angyalok fuvolán játszottak és dobszóra táncoltak, ahogyan írva áll: „Dobjaid és fuvoláid (sípjaid) kidolgozva." (*Ez.* 28,13)[19]

Ádámnak mint felékesített vőlegénynek az alakja természetszerűleg elválaszthatatlan a menyasszonynak, Évának a figurájától (akinek legendás szépségéről a midrások külön is megemlékeznek), s az első emberpár menyegzőjének eseményétől, amelyről a Biblia tudvalevőleg elég keveset beszél, de apró részleteit a felidézett midrásrészletek különkülön tárják élénk. Ádám Risón (a név egyébként gyűjtőfogalomként az emberiséget is jelenti) édenkerti menyegzőjének és az ezékieli próféciának az egybeillesztése mindenesetre változatlanul nyitva hagyja a kérdést: ha Türosz királya „azonos" az emberiség ősatyjával, aki – ne feledjük – bűnbeesése előtt maga is az angyalokhoz hasonlóan *szellemi lény,* akkor az egyik exegetikai előfeltevésünk teljesül: az ezékieli figura „nem ember". Ám ezzel még mindig nem kaptunk választ arra, hogy miféle titokzatos azonosság fűzi össze Ádám Risónt és Türosz királyát? Ha ennek az azonosságnak a miléntjére nem derül fény, akkor a legérdekfeszítőbb exegetikai megoldás sem lesz más, mint illékony költői kép, csupasz metafora.

17 Például: *Genesis Rabbá* 18,1; *Ecclesiastes Rabbá* 8,2; b*Babá Bathrá* 75a–b; *Peszikta de Rabbi Kahaná* 4,4; *Peszikta Rabbáti* 14,10.

18 b*Babá Bathrá* 75a–b.

19 *Pirqé de Rabbi Eliézer* 11.

3.

Az Első Ember mellett a rabbinikus hagyomány másik „jelöltje" az ezékieli prófécia rejtvényének feloldására az a türoszi uralkodó, Hirám, aki a Bibliában is feltűnik, mint a Szentély felépítésének tevékeny résztvevője; ő az, aki nagy mennyiségű cédrust szállít a Libanonról Salamonnak; és ő az, aki mesterembereket bocsát az izraeli uralkodó rendelkezésére, élén a türoszi Hirámmal, aki a király névrokona volt csupán, föníciai apától és zsidó anyától származott (1Kir 7,13–48). Uralkodásának ideje (kb. 980–947) egybeesik Dávid és Salamon regnálásával, mindkét izraeli királlyal jó viszonyt ápolt, a Biblia egyértelműen pozitív személyiségként állítja élénk. Hatalmas gránittömbökből emelt, ám valószínűleg a perzsa korból származó szarkofágja most is megtekinthető a mai várostól, Szórtól Qana felé vezető út mentén.

Szemben a Szentírás álláspontjával, a midrások szinte csak rossz, méghozzá kihívóan rossz dolgokat örökítenek meg Hirámmal kapcsolatban. Hozzá kell tenni azonban, hogy ez a sötét beállítás nem elsősorban az *Ezékiel* 28,11–19 szövegszakaszon alapul, hanem jóval inkább a „Türosz fejedelméhez" címzett prófécián, (28,2–5). Hirám elsődleges hübrisze szerint: „felfuvalkodtál (*gábah libeká*) és azt mondtad: Isten vagyok én (*él ani*)." A felfuvalkodottság, szó szerint a „gőgös szív" az, ami Türosz fejedelmét/királyát az Isten ellen lázadók[20] legelső sorába emeli, együtt az Exodus névtelen fáraójával, valamint – különös módon – Jóással, Júda királyával. A *Mekhilta de Rabbi Ismáél* című, az Exodushoz íródott halákhikus midrásgyűjtemény rendkívül érzékletesen foglalja össze ennek a bizonyos „felfuvalkodottságnak" a természetét. Az *Exodus* 15,11 exklamációjához – „Kicsoda olyan, mint Te az istenek között, Isten(em)?" – a midrás szerzője a következő megjegyzést fűzi:

> Kicsoda olyan, mint Te azok között, akik magukat isteneknek nevezik? Fáraó istennek nevezte magát, amint írva áll: „Enyém a Nílus, én alkottam magamnak." (Ez 29,3). Hasonlóképpen Szanhérib is, amint írva áll: „Ezeknek az országoknak az összes istene közül [melyik tudta megmenteni az ő országát az én kezemből]?" (Jes 36,20) Hasonlóképpen Nebukadneccar, amint írva áll: „Felmegyek a felhők tetejére, [és hasonló leszek a Felségeshez]." (Jes 14,14) És hasonlóképpen Türosz fejedelme, amint írva áll: „Emberfia, szólj Türosz fejedelméhez: Ezt mondja az én Uram, az Úr: „Amiért szíved felfuvalkodott." (Ez 28,2)[21]

Az egyiptomi, az asszír, a babilóni és a júdai uralkodó közös vétke tehát az önistenítés, amelyet a *Mekhilta de Rabbi Ismáél* idézett szövegrésze Mózes hálaadó énekében megfogalmazott „kizárólagossági elvvel" állít szembe: senki sincs a szellemi univerzum lényei, a magukat istennek nevezők közt olyan, aki az Egy Istenhez, Adonáj Ehadhoz

20 A sokágú rabbinikus hagyomány idevágó kifejezései – *áricim*, *horszim* (akik a megváltást siettetik) – mellett talán Gamaliélnek a Szanhedrin előtt elmondott beszédében felbukkanó görög nyelvű kifejezés, a *theomakhoi* (Isten ellen harcolók) a legkifejezőbb (Csel 5,33–40).

21 *Mekhilta de Rabbi Ismáél* ad *Perek Sirá* 8,32.

volna fogható. Nyilvánvaló, hogy a legnagyobb (s a keresztény trinitológia szűrőjén keresztül némiképp elerőtlenülő) *sacrilegium* éppen a fenti elv megsértése. Többé-kevésbé konszenzusérvényű tehát, amit az *Exodus Rabbá*ban olvashatunk: „Fáraó egyike volt annak a négy embernek, akik istenné tették magukat és ezáltal gonoszságot idéztek magukra. Ezek: Hirám, Nebukadneccar, Fáraó és Jóás, Júda királya."[22] Ennek megfelelően a „felfuvalkodottak" nem „egy kicsit" vagy „bizonyos mértékig" váltak gonosszá, hanem teljesen. Az *Abót de Rabbi Nátán* (a gáoni időszakban összeállított aggadikus mű) nagyon érdekes felsorolásban szerepelteti Hirámot, olyan bibliai szereplők között, akik *telve* vagy *telítve* voltak (*malaim*) isteni szellemmel, bölcsességgel, erővel, miként Józsué, Káléb, Becalél, Oholiáb; Hirámmal kapcsolatban itt azt olvassuk, hogy a főníciai uralkodó „tele van bölcsességgel és tökéletes szépségű" (Ez 28,12).[23] Úgy tűnik tehát, hogy éppen ez a *telítettség* jellemzi a felfuvalkodott, lázadó Hirámot is, csakhogy immár nem a *bölcsesség*, hanem a *romlottság* (*avlátá*) tekintetében. Jól nyomon követhető, hogy Türosz fejedelmének, illetőleg királyának legfőbb vétke, a felfuvalkodottság, valamint a romlottság egyesül abban a mitikus figurában, amelyet a midrások állítanak élénk. Létezik olyan haggáda, amely arról tudósít, hogy Hirám Nabu-kudurri-uszur anyának a férje és ennek megfelelően a babiloni uralkodó mostohaapja lett volna. Tudvalévő, hogy éppen a mostohafiú teljesítette be a végzetét, miután (merőben anakronisztikus módon) Türosz elfoglalásakor ő ölette (volna) meg az ellenszegülő város királyát.[24] Erre utalna az *Ezékiel* 28,18 „próféciája" is: „tüzet támasztottam bensődből, ez emésztett meg téged".

Ha tovább próbáljuk fölfejteni a Hirám-legenda „szövetét", újabb rendkívül érdekfeszítő mozzanatra bukkanhatunk, olyanra, amelyik Türosz királyának alakját nem csupán emberfeletti vonásokkal, hanem egyfajta univerzalizmussal is felruházza. Ebben a megközelítésben Hirám Ádám Risón ellenlábasa lesz, méghozzá csak egyetlen lehetséges szemlélői pozícióból: a Biblia Istenének örökkévaló pillantásában. Isten ugyanis ily módon nem „előre", hanem „együtt" látja a majdan bűnbeeső és a majdani aposztata bűnöst; erre vall a *Genesis Rabbá* alábbi részlete:

> Rabbi Hama, Rabbi Hanina fia mondotta: Ádám nem érdemelte meg, hogy megízlelje a halált, akkor miért határoztatott el a halálos ítélet ellene? Azért, mert a Szent, áldott legyen, előre látta, hogy Nebukadneccár és Hirám, Türosz királya istenné teszik majd magukat. Ezért rendeltetett el a halál ellene. Így is van megírva: „Édenben, Isten kertjében voltál". (*Ez.*28,13) Akkor hát, vajon járt Hirám Édenben? Bizonyosan nem. Ellenkezőleg, [a Szent] ezt mondta neki: „Te vagy az, aki annak a halálát okoztad, aki volt az Édenben."[25]

Vagyis Isten előre látta Hirám (és a többi lázadó) aposztáziáját, s ezért büntette meg, mintegy *a conto,* Ádámot. Természetesen a saját vétkéért a maga idejében a türo-

22 *Exodus Rabbá* 8,2.

23 *Abót de Rabbi Nátán* B,43.

24 D. J. Halperin: *The Faces of the Chariot;* i. m. 243.

25 *Genesis Rabbá* 8,2.

szi uralkodó is megbűnhődött: „mostohafia", Nabu-kudurri-uszur, mielőtt megölette, meg is kínoztatta.[26]

Valamennyi emberfeletti vonása ellenére a Hirám-legenda az eddigiek során mégis csak egy hús-vér emberi lényt örökít meg, de létezik a hagyománynak olyan (még az ezoterikushoz képest is ezoterikus) vonulata, ahol a türoszi király kinövi az iménti szerepet. Ezékiel 1. fejezetének nagy *merkaba*-látomásához kapcsolódik az az elképzelés, miszerint az Örökkévaló trónszekeréhez hasonlóan Hirám is készíttetett magának egy „anti-merkabát", s ezzel már túllépett az ember szellemi dimenzióinak határán. Ez a szint már a főangyalok lázadásához hasonlatos; egyes középkori midrások szerint – mint a már említett *Jalkut Simóni* vagy a jemeni eredetű *Midrás ha-Gadól* – az „anti-*merkaba*" a vizek legmélyén, vagy azok alatt, a Tehómban van elrejtve, azaz a lehető legnagyobb távolságra Isten hegyétől. A legenda középpontjában itt is az *Ezékiel* 28,2-ben olvasható „felfuvalkodottság" motívuma áll, s a lázadás története – a *Jalkut Simóni* alapján – a következőképpen foglalható össze: Hirám, Türosz királya, feneketlen gőgjében egyszer kiment a tengerhez, és csináltatott magának négy, egyenlő méretű, hosszú vasoszlopot, amelyeket egymással szemben helyeztetett el. Ezekre emeltetett hét boltozatot, *hajjót*ot, trónt, mennydörgéseket, villámlásokat, meteorokat és világítókat. A firmamentumok – sorrendben – üvegből, vasból, ónból, ólomból, bronzból, ezüstből és aranyból készültek, vízzel teli csövek választották el őket egymástól, s amikor a csövek egymáshoz ütődtek, mennydörgéshez hasonló hangokat lehetett hallani.[27]

Amint látható, Hirám műve az ezékieli látomás minél tökéletesebb imitációját célozta; az alkotó ki is mondja: ahogyan Isten egeit hét firmamentum választja el egymástól, úgy ő is pontosan ugyanazt a mintát követi. Isten elküldte hozzá Ezékiel prófétát, (a történő időben az i. e. VI. század elején), hogy figyelmeztesse bűnének következményeire, ám Hirám így válaszol: „Dávid házának huszonegy királyát, Izrael huszonegy királyát, ötven prófétát és tíz főpapot temettem el, és én még mindig élek."[28] Így fest(ene) tehát az a Hirám, akinek a lénye „telítve van" a felfuvalkodottságból fakadó gonoszsággal, s ez a végkövetkeztetés teljességgel logikusnak is tűnhet. Ám mégsem egészen így áll a helyzet, a Hirám-legenda mindenekelőtt ellentmondásokból szövődik. A *Jalkut Simóni* ugyanis olyan hagyományt is megörökít, miszerint a türoszi király nyert bebocsátást a Paradicsomba, ahol az Úr tíz boltozattal (takaróval) oltalmazta, királyi trónjára saját alakját vésték (talán ez lenne *hótém taknit*, a „tökéletesség pecsétnyomója", avagy a titokzatos „vésetek és foglalatok", *tuppeká uneqebeká* magyarázata?), mi több, a *kappóret* fölött szárnyait kiterjesztő két kerúb Salamont és Hirámot, a Szentély építőit jelképezi.[29] Noha kései midrásokat idéztünk fel az imént, annyi mindenképpen jól látszik, hogy az *Ezékiel* 28,11–19-re vonatkozó rabbinikus hagyomány az említett meseszerű elemek feszítő

26 D. J. Halperin: *The Faces of the Chariot*; i. m. 243.

27 *Jalkut Simoni* ad *Ezek.*; *Midrás haGadól* ad *Exodus* 7,1. 108-109. [198a].

28 D. J. Halperin: i. m. 243.

29 id. *Mikraót Gedólót*. *Ezekiel* vol. II. Translated and Commentaries by Rabbi A. J. Rosenberg. The Judaica Press, New York, 2000. 243.

erőterében formálódik. Szinte reménytelen feladatnak tűnik Türosz királyát – legyen bár Ádám Risón vagy Hirám – a megdermedt ellentmondások tömbjéből kiszabadítani.

4.

A ma filológusa számára ellenőrizhetetlen úton-módon az ezékieli prófécia címzettjére, Türosz uralkodójára vonatkozó értelmezői hagyomány az ókeresztény korban gyökeresen átalakul. A magyarázatok szinte egyöntetűen a lázadó angyalok vezérét, Sátánt vélik felfedezni *melek Cór* alakjában. Általában véve a „Bábel királya elleni példázathoz" (*másál al-melek bábel*) hasonlítják az ezékieli szövegszakaszt, s Türosz királyának bukását a Jesája próféta könyvének 14. fejezetében olvasható „gúnydal" egyes részeivel, elsősorban is a 12. vers első félsorával vetik egybe: „Hogyan hullottál alá az egekből, Hajnalnak tündöklő fia" (*ék náfaltá misámajim hélél ben-sáhar*). A jesájai példázat bevett ókeresztény értelmezése szerint a Bábel királya név mögött maga a Sátán búvik meg; Babilon pedig a pneumatikus exegézisnek főleg az alexandriaiak által kidolgozott szabályai szerint a Sátán név-enigmája, (igyekszem gondosan kerülni mind a szimbólum, mind pedig az allegória kifejezéseket). A *Hélél ben-Sáhár* metafora – Hajnalnak fénylő/ragyogó fia – pedig abszolút semitizmusként a Hajnalcsillag, vagyis a Vénusz hagyományos neve. Ha tehát a Bábel királya megnevezés a lázadó angyalfejedelemre vonatkozik, akkor az Ezékielnél – az egyik lehetséges értelmezés alapján – „kiterjesztett szárnyú kerúbként" jellemzett szellemi lény legalábbis valami hasonló pozíciót kellett, hogy betöltsön a bibliai kinyilatkoztatás mindenségében csak roppant töredékesen leírt angyali hierarchiában. Annál is inkább, mert már az ókori egyházatyák sem adnak egyértelmű választ arra, vajon ama bizonyos lázadás, mindenféle későbbi *aposztaszia* ősmintája, az arkangyalok (görögül *arkhai*), a kerúbok vagy más angyalfejedelmek hatalmi szintjén zajlott-e le?

Mind a Jesája-, mind pedig a Jehezqél- (Ezékiel) szöveghelyek esetében – mondhatni – kézenfekvőnek tűnt ez a megoldás, ám az kideríthetetlen, hogy az ókeresztény exegéták miért kezelték magától értetődőnek az iménti, többszörös áttételre épülő analógiát. Nyilvánvaló, hogy a Babilon-hasonlat A *Jelenések könyve* felől nézve, s a tipológia univerzális módszerét figyelembe véve viszonylag könnyen magyarázható, de Türosz királyának esetében már egészen más a helyzet. Az első mértékadó kommentár, Tertullianus nagy műve, a *Contra Marcionem* világos teológiai előfeltevésekkel fog hozzá az ezékieli siratóének magyarázatához. Itt is, miként az említett munka öt könyvében mindenütt, azt akarja bizonyítani, hogy – Markion állításával ellentétben – a teremtés nem egy alsóbbrendű isten félresikerült műve, hanem minden ízében-eresztékében *jó*. Ennek megfelelően a Biblia Istene senkit és semmit nem teremthetett rossznak, a teremtett mindenségben fellelhető rossz elsősorban bizonyos teremtmények korrupciójának a következménye. Az élen természetesen a lázadó angyalok vezérével, Sátánnal, aki eredendően a sötétségnek még a szikráját sem hordozta magában, erre vall a bűnbeesése előtti neve: *Méfic ófel* („Sötétségoszlató"), illetve a közismert *Lucifer* (*Phószphorosz,* „Fényhozó"). A karthágói egyházatya – teljesen logikusan – azt is kifejti, hogy Sátán bűnbeesése (pontosan

úgy, mint az első emberpáré) feltételezi a *szabad akaratot;*[30] ha nem így lett volna, akkor a *gonosz*, a *rossz* Isten természetéből következett volna, ami mélyen ellene mond a Biblia üzenetének. Tehát Sátán, lévén *liberi arbitrii institutus*[31], maga tehet arról, hogy rajta keresztül jelent meg a rossz a világban. Miután a vizsgált ezékieli szövegszakasz éppen ezt a szellemi metamorfózist állítja élénk, vagyis a tökéletességből a legnagyobb sötétségbe való zuhanást, a prófétai *qiná* csakis valamelyik angyali lényről szólhat, a kérdés most már az, hogy melyikről? Annál is inkább, fűzi hozzá Tertullianus, mert ez az angyali lény Ezékielnél az Éden kertjében született, márpedig „senki emberfia nem született Isten paradicsomában, még maga Ádám sem, aki odahelyeztetett" (*nemo hominum in paradiso Dei natus sit, ne ipse quidem Adam, translatus potius illuc*).

Az utóbbi megállapítás – elvben – már önmagában is elégséges lenne annak bizonyítására, hogy Ádám Risónhoz hasonló szellemi lényről van szó. Ám a részleges bizonyítás megint csak egy újabb kérdést szül: ha Ádám nem a kertben teremtetett, akkor nyilvánvalóan feltételeznünk kell, hogy a *gan beÉden*, a „kert az Édenben" a *Genesis* 2,8-nak megfelelően csupán elkerített terület egy hozzá képest jóval tágasabb szellemi térben. Előfordulhat tehát, hogy a fenti bizonyíték mégsem bizonyíték: „születhetett" Ádám az Édenben a kerten kívül is…[32]

Mindenesetre Tertullianus magától értetődőnek tekinti, hogy „Cór fejedelme személyében a Sátánnak szól a kijelentés"; s itt az *Ezékiel* 28,11–12 versei következnek, nem pedig a 28,2. A szerző ugyanis – szemben a *Vulgata* fordítás nyelvével – nem tesz különbséget a *princeps* („fejedelem") és a *rex* („király") megszólítás között. Néhány évtizeddel a *Contra Marcionem* megírása után a keresztény ókor egyik legnagyobb elméje, Órigenész éppen a két méltóságnév, a fejedelem és a király értelmezésével folytatja a tertullianusi gondolatmenetet, a *Peri arkhón* I. részében.

> Ezékiel prófétánál két Türosz fejedelméhez címzett próféciát találunk[33]. Ha nem ismerjük a másodikat, az első alapján azt gondolhatnánk, hogy egy emberről van benne szó, aki a türosziak fejedelme volt. […] A második ellenben a legnyilvánvalóbb módon nem egy emberre, hanem valamilyen magasabbrendű erőre értendő, aki egy magasabb állapotból bukott alá és vettetett a mélységbe és rosszba.[34]

30 A teológiai irodalom általában keveset foglalkozik vele, de az ókori egyházatyák számára evidenciának számított, hogy a Sátán a bűnbeesése előtt is szabad akarattal rendelkezett, éppen úgy, mint az első emberpár, vagy a többi angyalok, akik *nem* követték az említett angyalfejedelem lázadását.

31 Tertullianus: *Contra Marcionem* II. 10.5, in: Tertullien: *Contre Marcion*. Livre II (trad. par René Braun) Sources Chrétiennes 368. Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

32 Tertullianus: *Contra Marcionem* II, 10, 5. = *Markion ellen* (ford. Nagy Imre), in: *Tertullianus Művei.* Ókeresztény Írók 12. Szent István, Bp. 537 .1986.

33 Ahogy már említettük: a *Septuaginta* mind a *melek*, mind pedig a *nágid* kifejezést *arkhón*nak fordítja, Órigenész érvelése ebből fakad.

34 Órigenész: *Peri arkhón* I,5,4, in: Origène: *Traité des Princips*, Tome I (Livres I et II, trad. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti), Sources Chrétiennes 252. Les Éditions du Cerf, Paris, 1978. Magyar fordítás: Órigenész: *A principiumokról* I (ford. Somos Róbert), Kairosz, Bp. 2003. 92.

Órigenész álláspontja világos: jelen esetben nem a rossz teremtés markionita-gnosztikus teóriájának a cáfolatáról van szó, hanem inkább a *Peri arkhón* alapvető teológiai nézeteinek az illusztrációjáról. Az alexandriai egyházatyánál ugyanis egyszerre, egy és ugyanazon szemléleti horizonton jelenik meg a Sátán bukása és a jánosi iratokban megörökített alávettetése,[35] valamint a *lélek-bukás* általános, közép-platonikus-gnosztikus ízű felfogása. Ha mindehhez még figyelembe vesszük, hogy Órigenész a „rosszba" történő alávettetésről beszél, akkor világosan kitetszik, hogy az iménti logika alapján a szóban forgó szellemi lénynek „nincs is más választása", mint hogy kényszerű *katabaszisz*a során a legfőbb szellemi Lény és a rossz letéteményese, a *hülé*, az anyagi világ között ívelő, „lét-veszteségekkel" teli úton korrumpálódjék. Ennek megfelelően tehát Türosz fejedelmei itt egy filozófiai-teológiai koncepció allegorikus megjelenítői; ám e megállapítás nem jelenti azt, hogy Órigenésznek mint exegétának ne lehetne igaza. Sőt, meggyőződésem, hogy igaza van, s a *Peri arkhón* szerzője – szemben Tertullianusszal – képes fogalmi szinten is megragadni a bukott angyalfejedelem származását. A szövegszakasz folytatásában a szerző pontosan meg is nevezi, hogy kiről/kikről is van szó: „Úgy véljük, itt arról az angyalról van szó, akinek a hivatala a türoszi nép kormányzása lett, és aki – úgy látszik – lelkük gondozásával is meg lett bízva."[36] Úgy tűnik, mintha Órigenész szemében a *szár*, vagy a *melek Cór* nem valamiféle a hagyományos zsidó, *népek fejedelmei* hatalmi szféra alatti pozíciót betöltő angyal lett volna, hanem afféle „renegát püspök", aki az ószövetségi próféciák gonosz pásztoraihoz hasonlóan nem gondozza megfelelően a rábízott nyájat. Hogy pontosan milyen hatalmi pozícióról lehet szó, arra talán a *Júdás-levél* egyik apró kitétele vethet némi fényt. A levél 6. versében azt olvassuk, hogy Jézus Krisztus „azokat az angyalokat, akik nem őrizték meg uralmi pozíciójukat, hanem elhagyták tulajdon lakóhelyüket (*angelusz te tusz mé térészantasz tén heautón arkhén alla apolipontasz to idion oikétérion*), nagy nap ítéletére, hadészi bilincsekben félhomály alatt tartja fenn." (Júd 1,6)[37]

Az ezékieli próféciák értelmezését illetően egy másik művében, a *Kata Kelszu*ban (Kelszosz ellen) – a Sátán bukásának részletes magyarázata közben – Órigenész azt is tudni véli, hogy mi lehetett a főangyal belső romlásának legmélyebb oka. Az említett mű 6. könyvében azt olvassuk, hogy Sátán az,

> aki Ezékiel szerint gáncstalanul járta minden útját mindaddig, amíg törvénytelenség nem találtatott benne, őbenne, aki a *hasonlatosság pecsétje és a szépség koronája* volt, s aki Isten paradicsomkertjében mintegy megcsömörlött a javaktól, és tönkrement, s ezeket a misztikus a szavakat intézték hozzá: *tönkrementél és nem leszel soha többé*.[38]

35 Jn 12,31.

36 Órigenész: *A principiumokról* I,5,4; i. m. 93.

37 A *Júdás-levél,* csakúgy, mint parafrázisa, a II. *Péter-levél* 2. az intertestamentális korszak zsidó apokrif irodalmának – a *Hénokh*-corpus, az *Ascensio Isaiae*, a *Vita Adae et Evae* – ismeretéről tanúskodik. Feltételezhető, hogy az idézett elgondolást, miszerint a lázadó angyalok elhagyták kijelölt uralmi körzetüket, a *Júdás-levél* innen veszi át.

38 Órigenész: *Kata Kelszu* VI, 44, in: Origène: *Contre Celse,* Tome III (Livres V et VI, trad. par. Marcel Borret), Sources Chrétiennes 147. Les Éditions du Cerf, Paris, 1969. Magyar fordítás: Órigenész: *Kelszosz ellen* (ford. Somos Róbert). Catena, Fordítások 9. PTE Patrisztikai Központ – Kairosz, Bp. 2008. 462.

Az eddig olvasott kommentárok közt újdonság az, hogy a Sátán mintegy „megcsömörlött" volna annak az elképzelhetetlen szellemi és anyagi gazdagságnak a láttán, ami őt körülvette. Ezek szerint az ezékieli próféciában a bukás okaként megnevezett héber szó, az *avlá* (amely „igazságtalanságot" és „gonoszságot" egyaránt jelenthet) itt a „jótól való megcsömörléssel" párosul. Rendkívül elmés magyarázat, még akkor is, ha az alexandriai egyházatya zsenialitásán túl ezt a megoldást semmi sem indokolja, hacsak nem valamiféle „negatív emanáció": a rossz túlcsordulása.[39]

Órigenész fent idézett meglátásait még az *Ezékiel-kommentár* egyik részletével egészíthetjük ki; eszerint a Sátán úgy öltötte fel a dicsőség ruháját/palástját, mint ahogyan Áron, a főpap vette fel a számára rendelt öltözetet, s úgy díszítette magát drágakövekkel, ahogyan a hósent ékesítette az a tizenkét drágakő, amely Izrael tizenkét törzsét jelképezte.[40] Mindez – fűzi hozzá a kommentátor – egyáltalán nem érdemből, hanem kizárólag kegyelemből történt. Visszautalva a *Kata Kelszu*-részletben olvasottakra, s némiképpen továbbszőve az eredeti gondolatmenetet: úgy tűnhet, hogy a „megcsömörlés" kiváltója az *érdem* és az isteni *kegyelem* – bizonyára paradigmaértékű – felcserélése volt.

A görög nyelvű egyházatyák közül Jeruzsálemi Kürillosz hivatkozik a *melek Cór* próféciára, miközben azt igyekszik bizonyítani, hogy a Sátán romlásának és bukásának kizárólag belső okai lehettek. Az, hogy Türosz királya – szellemi értelemben – azonos a lázadó főangyallal, számára is magától értetődő.

> „Nem az én tanításom ez – írja –, hanem a lélekhordozó Ezékiel prófétáé. Ő szinte elsiratja, amikor így szól: „Ó hasonlatosság pecsétje és szépség koszorúja[...]" (Ez 28,12). Mert nem kívülről hatolt bele, hanem ő maga szülte gonoszságát."[41]

Az idézett megállapítás Jeruzsálemi Kürillosz 2. *Katekézis*éből való, amely a bűnbánatról szól, mintegy jelezve, hogy sem a Sátánnak, sem pedig Türosz titokzatos királyának nincsen lehetősége többé a bűnbánatra és a megbocsátásra. Ez a figura a zsidó hagyomány, különösképpen a középkori midrások nagy aposztatájához, Hirámhoz hasonlatos. Akár a Sátán, akár valamelyik másik gonosz angyali lény szerepel is a bevett interpretációk között, az ő „mitologémáik" közt nem található olyan lehetőség, miszerint az Örökkévaló jutalomból a Paradicsom kertjébe emelné őket, ahol a saját nevükkel felékesített trón várna rájuk, ahogyan ezt a midrásokban láttuk.

Az egész keresztény ókor talán legérdekesebb – de az órigenészi értelmezéshez képest nem feltétlenül a legszínvonalasabb – interpretációja Szent Jeromosnak az V. század elején íródott kommentárja, a *Commentariorum in Hiezechielem*. Jeromos, amint köztudomású, kiválóan ismerte a zsidó írásmagyarázat hagyományait, tudott a Hirám-legenda

39 Ezzel kapcsolatban lásd Philippe Nemo érdekfeszítő Jób-interpretációját: *Job et l'excès du mal.* Grasset, Paris, 1978.

40 Órigenész: *Selecta in Ezechielem* XXVIII, in: Origène: *Homélies sur Ezéchiel. In Ezechielem homiliae XIV, latine interprete Hieronymo* (trad. par Marcel P. Borret), Sources Chrétiennes 352. Les Éditions du Cerf, Paris, 1989.

41 Jeruzsálemi Kürillosz: *Katekézis: A bűnbánatról* (ford. Vanyó László), in: *Jeruzsálemi Szent Kürillosz Összes művei.* Budapesti Központi Papnevelő Intézet, Bp. 1995. 28.

több eleméről is, például arról, hogy a türoszi uralkodó ezer évig élt, bár az ő álláspontja szerint mindezt csak „ironikusan" kell érteni. Ugyancsak felbukkannak nála a renegát uralkodók is, Türosz királya mellett Nebukadneccar és a fáraó, ám írásmagyarázati elve, a tipológia alapján ezeket az alakokat „tüposz szerint" (*sub typo*) kell felfogni, vagyis mint a városok, tartományok fölött uralkodó gonosz szellemi erőket, „ellenszegülő hatalmakat" (*potestates adversariae*).[42] Ezek az angyali hatalmasságok Jeromos magyarázata alapján egykor a Paradicsomban éltek, de azokat a javakat és azt a dicsőséget, amelyet hajdan élveztek, mind elveszítették; s ahol most élnek, az egyfajta „negatív Éden" (hasonlóan Hírám „anti-*merkabá*jához"), ahol a kifogástalan jó tömény gonoszsággá változik át.[43] Diabolikus nézőpontból tehát az ezékieli prófécia vágykeltő emlékfoszlányokat tartalmaz az elveszett Édenről. Jeromos bonyolult (a modern filológusok szerint kissé diffúz)[44] szemléletmódjából adódik, hogy a próféciának vannak krisztológiai vonatkozásai is. A „hasonlatosság pecsétje, vagy pecsétnyomója" (*signaculum similitudinis*) formula például szerinte a Krisztusra vonatkozik, s megerősítésül erre nézve a Jn 6,27-et, illetőleg a Jn 3,33-at idézi.[45] Ezt a pecsétnyomót zúzta szét Türosz titokzatos királya, és veszített el fokozatosan mindent, amivel az Isten az Édenben felékesítette. Mindezt az ember – teszi hozzá Jeromos – csak a keresztségben nyerheti vissza.[46]

Amint látható, Jeromos exegézise is meglehetősen önkényes, a túlzásba vitt tipologizálás élesen elválik attól a zsidó írásmagyarázati elvtől, amelyre nézve maga írja: „a hiperbolaként ismert módszerrel a zsidók úgy ítélik meg, hogy ez a prófécia Hirámra, Türosz királyára vonatkozik."[47] Ugyanakkor egyik megoldás sem jut túlsúlyra, a kommentár szerzője mindvégig ingadozik a felidézett interpretációk között, mintha a filológusi karakter felülmúlná benne az exegéta vénát.

Az ezékieli prófécia természetesen felbukkan a keresztény ókor más jelentős szerzőinél is; általában majd mindenütt a Sátán, vagy valamelyik (lázadó) angyalfejedelem megtestesítőjeként. A legfontosabb kivétel talán Hippolütosz; a III. század elején íródott *De Christo et Antichristo* citátumai az eljövendő Antikrisztus személyiségének jellemzéséül szolgálnak.[48] Az ezékieli szöveghelynek a végidőkről való próféciaként történő értelmezése Türosz királyának sejtelmes alakját a majdani időben „megoldódó" rejtvényként fogja fel: ily módon a prófécia igazodik az Antikrisztus arculatához, nem pedig fordítva.

---

42 Szent Jeromos: *In Hiezechielem* IX, 28, in: *S. Hieronymi Presbiteri Opera I. Opera Exegetica 4. Commentariorum in Hiezechielem, libri XIV,* ed. Francisci Glorie. Corpus Christianorum Series Latina 75. Brepols, Turnholti, 1964. 83–84.

43 *In Hiezechielem* IX, 28; i. m. 228.

44 John N. D. Kelly: *Szent Jeromos* (ford. Nemes Krisztina), Paulus Hungarus – Kairosz, Bp. 203. 252.

45 „Aki elfogadja tanúságtételeteket, az pecsétet tett rá, hogy az Isten igaz" (Jn 3,33); „ne a veszendő ételért fáradozzatok, hanem az örök életre megmaradó eledelért, amelyet az Ember fia ad majd nektek, mert őt pecsétjével látta el az Atya, az Isten" (Jn 6,28).

46 *In Hiezechielem* IX, 28; i. m. I.219–221.

47 U.o. I. 330.

48 Hippolütosz: *De Christo et Antichristo* 15, in: *Hippolytus Werke Bd. I. Exegetische und Homiletische Schriften.* Hrgb. G. N. Bonwetsch und H. Achellis GCS, J. C. Hinnrichs, Leipzig, 1897. I. 11–12.

5.

Az ezékieli *qiná* értelmezését illetően nem csupán a hagyomány rejt magában talányokat és ellentmondásokat, hanem a héber textus is, hiszen a maszoréta szöveg olyan olvasatokat egyértelműsít, amelyeket a kipontozatlan, magánhangzójelek nélküli kiadások nem, vagy nem feltétlenül. Az iménti szempont figyelembevételével többféle fordítási variáns is egymás mellé helyezhető, tovább szélesítve az értelmezési lehetőségek körét. Előre kell bocsátanom: a variánsok sem oszlatják el az ezékieli szöveget beborító jótékony (?) félhomályt, ám mindenféleképpen hozzájárulhatnak az ágas-bogas exegetikai hagyomány megértéséhez.

A 12b vers hármas tagolású invokációjának – „te vagy a tökéletesség pecsétnyomója, (tele bölcsességgel), és tökéletes szépségű" – első része: *attá hótém taknit* szó szerint a következőképpen fordítandó: „te vagy az, aki bepecsételed (kinyomtatod) a tökéletességet"; miután a *hótém* participium alak szubjektumra utal. A fordítások döntő többsége a pecsétre mint dologra helyezi a hangsúlyt, pontosabban a pecsétnyomón lévő „negatív képre". Nem utal másra a *Septuagintá*ban olvasható *aposzphragiszma homiószeósz* vagy a *Vulgatá*ban szereplő *signaculum similitudinis* megoldás sem. A magam részéről úgy gondolom, hogy a *hótém* participium a leglogikusabb módon egyszerűen „pecsétőrként" értendő, akár az Örökkévaló kancelláriájának főhivatalnokaként. Eszerint a *Türosz királya* név mögött megbúvó angyali lény rendelkezett (volna) a „tökéletesség pecsétjével/ mintájával".

A középkori héber kéziratok szövegvariánsai között – a *k* és a *b* betű összecserélésével – előfordul a *tabnit* szóalak is a fenti *taknit* helyén. A *tabnit* elsősorban „képmást", „mintát" jelent, ám ez a variáns sem változtatja meg a fordításszöveg értelmét. Mint ahogyan a korábbiakban hivatkozott középkori midrások idevágó magyarázatai sem. A *Targum Jónátán* Ezékiel 12 átültetése érdemel különös figyelmet; az *attá damé limena dicúrátá* így értelmezhető: „te hasonlatos vagy egy festett figurához" (talán miféle edényhez?). A szakasz egészének értelmező fordítása pedig ez lehet: „Te hasonlatos vagy egy [festett] alakkal díszített edényhez, amely bölcsességgel lett megformálva, és szépsége által lett tökéletes."[49] Az arám *dimetuqan bahokma* forma körülbelül azt jelentheti, hogy „valamit bölcsességgel (rituálisan) előkészíteni/elrendezni". Vonatkozhat ez az áldozati edények előkészítésére is. Mindamellett az iménti fordítói megoldás roppant labilis, még ha feltételezzük is az arám *mena* (*metatheszisszel mean* = héber *keli*) „edény" és a festett dísz asszociációt, nehéz magyarázatot találni a „pecsétnyomó" ilyesfajta metamorfózisára. Talán a *cúrátá* kifejezés jelenthet logikai kiutat: a szó igei gyöke nem csupán „festeni", hanem „bevésni" értelemben is előfordul a prófétai targumokban.[50]

Hasonló nehézséget jelent a 13. vers fordítása, illetve értelmezése is, főleg a „kol eben jeqárá meszukáteká", „mindenféle drágakő volt takaród/boltozatod" (Rásinál: öltözé-

49 Hector M. Patmore: *Adam, Satan, and the King of Tyre;* i. m. 102.

50 U.o. 106.

ked"). A *meszuká* szó lehetséges jelentéseivel már foglalkoztunk a midrások „nagyívű asszociációival" kapcsolatban. Elvileg a ruhától a menyegzői ágy felső kárpitjáig bármely megoldás helytálló lehet, bár nem nagyon tudom elképzeli, hogy mit keresett volna *melek Cór* a menyegzői ágyban? Feltételezem, hogy ez a lehetőség csak akkor jöhet szóba, ha Türosz királyát Ádám Risónnal azonosítjuk.

Az ezékieli figura ruháját/takaróját/ boltozatát borító kilencféle drágakövet a kommentátorok szinte kivétel nélkül a főpapi hósent díszítő tizenkét drágakővel vetik egybe. Az *Exodus* 28,17–20. (ugyancsak: 39,10–13) szövegszakaszban számba vett tizenkét drágakő közül – más sorrendben – kilenc ismétlődik Ezékielnél. Talán a *Jesája* 54,11–12-ben felsejlő költői kép jelenthet valamiféle analógiát: ott a „nyomorult, vihartépte, vigasztalan" eljövendő falai és kapui díszítettnek négyféle drágakővel: zafírral, rubinnal, briliánssal és gyémánttal. A szóban forgó drágakövek fajtája és sorrendje nyilvánvalóan sem Jesájánál, sem Ezékielnél nem tetszőleges, és nem is véletlen. Azonban a poétikai vizsgálódás szintjén – a misztikus irodalom figyelembevétele nélkül – ennek a kérdésnek a vizsgálata feneketlenül mély kútban való alámerülést jelentene.

A 13b vers ezen szakasza, „a *domború felületek* és *mélyedések* kidolgozva rajtad" ugyancsak nehéz feladatot rónak a fordítóra. A két enigmatikus kifejezés – „ötvös szaknyelven" talán a „foglalatok és vésetek" – ugyanis egyúttal zeneszerszámokat is jelent. A *neqeb* (szó szerint feltehetőleg „furat") valamiféle fúvós hangszer – például a síp vagy a fuvola – neve lehet, esetleg a száj/ajaknyílásé, amellyel ezeket a hangszereket megszólaltatjuk. A másik kifejezés, a *taf* viszont egyértelműen „dobot" jelent, s a dob alakjából következően domború, „hasas" tárgyat, illetőleg felületet. Idéztük már az egyik midrás példáját: az angyalok játszottak dobon és fuvolán, amikor Ádám nászünnepét ülte. Ám azt meglehetősen nehéz elfogadni, hogy egy angyali lényt fúvós és ütős hangszerek díszítsenek, a drágakövek mellett. Márpedig a legjelentősebb kommentátorok közül Józséf Kara és Dávid Kimhi (Redák) egyaránt azt írja, hogy az általuk is Hirámmal azonosított Türosz királya ezeket a hangszereket viselte és így szórakoztatta magát.[51] Ha ez igaz, akkor nehezen képzelhetjük el Hirámot másként, mint valamiféle zenebohócként, aki nem csupán önmagát, hanem a közönséget is szórakoztatja.

A 14a vers többféle értelmezési nehézséget is rejt magában; „Te kerúb voltál, kiterjesztett (oltalmazó) szárnyú", – a legtöbb modern fordítás hasonlóképpen adja vissza az iménti szakaszt. Ám ez a fordítói megoldás korántsem magától értetődő, ugyanis a kipontozatlan, magánhangzójelek nélküli szövegben az *a* és a *t* együtt „-val/-vel" értelmű prepozíció is lehet, s akkor a „te kerúb (voltál)" helyett „kerúb*bal* (voltál)" olvasandó. A különbség óriási, hiszen akkor *melek Cór* – ókeresztény értelmezés szerint a Sátán – nem lehetett kerúb, hanem valami más, például szeráf vagy arkangyal, nyitva hagyva az amúgy sem eldönthető kérdést: vajon az angyalok lázadása melyik hatalmi szinten zajlott le az emberi történelem előtti örökkévalóságban? Nyitva marad a kerúb – ezek szerint – hátravetett jelzőinek, attribútumainak pontos meghatározása is: a *mimsah*

51 *Mikraót Gedólót. Ezekiel* vol. II; i. m. 245.

haszókék a természetes nyelvérzék számára azt jelenti, hogy „(a) felkent, az oltalmazó". Feltételezhető, hogy a *kapporet* fölött, a szentek szentjében szárnyait kiterjesztő két kerúb lehet (a) *haszókék;* egyszerre „elfedő" és egyszerre „oltalmazó", nagyon hasonlóan a *káfar* ige képzetköréhez.[52] Feltételezhető az is, hogy a két kerúb folyamatosan és megszakítás nélkül „kiterjesztett szárnnyal", örök félálomba révülten terpeszkedik a frigyláda fedele és a fejük fölött trónoló Sekhina, isteni jelenlét között. Ám ha így tennének, hasonlóak lennének a középkori katedrálisok pufók angyalkáihoz, akik az ítéletnapi harsonát hivatottak megszólaltatni. Azaz csak hivatottak lennének, hiszen szemlátomást alszanak, áthághatatlan akadályt gördítve így a megváltás hatalmas művének beteljesülése elé... A kerúb-szárnyaknak egyszer majd mindenképpen meg kell mozdulniuk, nagyjából úgy, ahogyan azt *Ezékiel könyvé*nek 1. fejezetében, a *merkaba*-vízióban olvashatjuk.

Logikusabbnak tűnő magyarázat, miszerint a prófétai látomásban *melek Cór* és a *kerúb* két külön személy, az „oltalmazó" így elkísérhette az előbbit mindenhová, az ezékieli szöveg alapján „Isten Szent hegyére" is. Kézenfekvő lenne a szóban forgó hegyet azzal a hellyel azonosítani, ahol az örökkévaló trónja (*kiszé*) áll, de a rabbinikus kommentárok egy része ezt a szöveghelyet „Isten szentélyének hegyeként" érti. József Kara – Hirámra vonatkoztatva – azt írja, hogy ez a hely a Templomhegy, ahol Salamon és Hirám együttes erővel építik fel a Szentélyt.[53] Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, abból már logikusan adódik az a következtetés is, miszerint a „tüzes kövek között jártál-keltél" versrész is a salamoni Szentélyhez kötődik: Rási szerint a „tüzes kövek" kifejezés arra utal, hogy a Templomban tűz-testű angyalok sétáltak.[54] József Karánál a tüzes kövek szintén az angyalok szellemi testére vonatkozik; *melek Cór* (nála Hirám) hübrisze éppen az volt, hogy kerúbként azt képzelte, joggal járhat-kelhet ama tüzes lények között, akik megvilágítják a világ-éjszakát.

Amint látható volt: a hagyományos zsidó és keresztény értelmezések elsősorban az ellentmondások kusza szálaiból fonódtak; s ezek a szálak elég erősek ahhoz, hogy döntő módon befolyásolják a mai idők exegétáit is. Talán nincs is sok értelme ezeket a szálakat tovább bogozgatni, kézenfekvőbb lenne a *textus*t vadonatúj fonalakból újraszőni; reszketeg kezű, nyugdíjas Penelopé, nem sok hasznodat vesszük immár.

6.

Fönícia és Türosz város általunk ismert antik történeti jelentőségéhez mérten Ezékiel próféta aránytalanul sokat időzik a szigetvárosnál; négy *qiná* siratja el valamilyen formában Córt, a 26,17–18; a 27,1–10; a 27,32–36; valamint a 28,11–19. Ezentúl a 28,1–10

52 A *káfar* ige első előfordulása a *Tanakh*ban Noé hajóépítésével kapcsolatos: „Csinálj bárkát *gofer*fából, lásd el rekeszekkel a bárkát, és vond be kívül belül vonadékkal (szurokkal)" (*aszé leká tébat acé-gofer qinim taasze et-hatéba vekáfarta oták mibajit umihúc bakofer;* Gen 6,14). A bűn „betakarásának", „befedezésének" képzete az iménti konkrét mozzanattal kapcsolatos.

53 *Mikraót Gedólót. Ezekiel* vol. II; i. m. 247.

54 U.o.

a város *nágid*ját, fejedelmét gyászolja, ahogy már szó esett róla, ennek a szakasznak a műfaja nem *qiná*, „siratóének", hanem *dábár*, a magyar nyelvű bibliafordításokban általában „ige". Úgy vélem, az öt szólam nem egyetlen regiszteren hangzik fel, s mindegyik szólam különféle időkre vonatkozik.

A sorrendben első siratóénekben Türosz romokban áll, a „tengeri országok" fejedelmei siratják, földön ülve, „rémületbe beöltözve". Arra nézve, hogy mi is történt-történik majd valójában, a 26. fejezet 19–21. verse ad tájékoztatást; itt a Biblia Istene ezt mondja:

> Amikor lerombolt várossá teszlek, miként azok a városok, amelyeket nem laknak, akkor felhozom rád a *Tehóm*ot és a nagy vizek áradatát. És leviszlek a sírba szállókkal (együtt) az örökkévaló néphez, és ott lakatlak az alanti földben, amely olyan, mint az örök romok, a sírba szállókkal, amiért nem laknak, noha dísszé tettelek az élőknek földjén.

A bibliai topológia alapján mindaz, amit a *Tehóm* árja borít el, az szükségképpen az alvilág birodalma. Alvilági perspektívából látjuk tehát a jövőt, ami kissé szokatlan, hiszen a hétköznapi életben hozzászoktunk, hogy a jövő a szabadság *terrenum*a. Ám éppen abban rejlik a prófécia, s a prófécia helyén sarjadó eszkhatológia (rettentő) hatalma, hogy erről a szabadságról tudomást sem vesz.

A 27. fejezetben két *qiná* is „felhangzik"; az első az 1–10. versek közé, míg a második a 32–36. versek közé ékelve, ám a két jelzett *locus* közötti szövegszakasz sem tér el lényegesen műfajilag az említett kettőtől. Mindkét helyen Türosz mesebeli gazdagságáról olvashatunk, s arról, hogy a (korabeli) lakott világ minden népe-nemzete kereskedett a várossal, amelynek pusztulásakor mindannyian mély gyászba borulnak.

A vizsgált negyedik *qinát* megelőző *dábár*, a 28,1–10 versek – miként már szó esett róla – Türosz *nágid*jához szólnak, akinek a vétke azonban alig-alig tér el *melek Cór*étól, hiszen ez a közelebbről meg nem nevezett szellemi lény is ezt állítja magáról: „Isten vagyok, Isten lakóhelyén lakom a tenger közepén (a tengerek szívében)" (28,2). Az Örökkévaló szájából kétszer is elhangzik: „De csak ember vagy, nem Isten" (*veattá ádám veló-él;* 28,2; 28,9).

Kétségtelen, hogy az *ember* minősítés ellentmondani látszik a többször is kifejtett következtetéssel, miszerint mind Türosz fejedelme, mind pedig királya valamilyen szellemi (angyali) lény. A bibliai próféciák közt azonban többször is találkozunk hasonló megoldással, természetesen elsősorban az ókeresztény exegézis allegorizáló és tipizáló hajlamait figyelembe véve. A legismertebb ilyen példa talán Jesája könyvének 14. fejezete, ahol Izrael népe, miután Isten megkönyörül rajtuk, egyfajta példázatot (*másál*) mondd el „emelt hangon" Bábel/Babilon királya ellen. A példázat az Újszövetségben és az ókeresztény korban már a világuralmat jelképező Babilon bukásán gúnyolódik, érzékletesen írva le annak a lénynek a sírba szállását, aki korábban nagyjából ugyanazt állítja magáról, mint Türosz *nágid*ja:

> Felmegyek az égbe, Isten csillagai fölé emelem trónomat, helyet foglalok a szövetség hegyén (az összegyülekezés hegyén, *behar móéd*), észak szegletén. Felmegyek a felhők magaslataira (felhőoltárra, *bamaté áb*)[55], hasonló leszek a Felségeshez. (14,13–14)

Az ilyesfajta lázadáshoz mért sírba szállás jelentheti bizonyos angyali lényeknek az alvilágba való alávettetését is.

Noha a *másál* gyűjtőfogalom a héber Bibliában – éppen úgy, mint a *parabolé* az Újszövetségben – a Jesájától idézett példa műfajilag nem áll nagyon távol az ezékieli *qinát*ól. Közös vonásuk az a fajta „költői komplexitás", amely egyszerre ad helyt a különféle exegetikai elgondolásoknak; azoknak is, amelyek Bábel/Türosz királyát konkrét történeti figurának, óriási hatalommal rendelkező embernek tekintik, s azoknak is, amelyek (allegorizáló szándékkal vagy anélkül, de) az emberi szint fölött álló szellemi hatalmasságoknak látják a prófétai szöveghelyek talányos figuráit. Mindezt igazolhatónak látom az Ezékiel 26,17–28,19 próféciáira nézve is. Úgy vélem, hogy a tárgyalt szövegegyüttesen belül legalább három szellemi, és ennek megfelelően poétikai szint különböztethető meg: az első a kézzelfogható történelmi képződmény, a város (*ir*) pusztulására vonatkozik, feltehetőleg egy régmúltban lezajlott eseményre, talán Nabú-kudurri-uszur, talán Nagy Sándor időszakára. A második Türosz *nágid*jának a hajdani/majdani sorsára utalhat; nevezett személyét és végzetét kétségkívül bizonytalanság övezi, hiszen a próféciában ezt olvassuk: „Körülmetéletlenek halálával halsz, idegenek keze által" (*móté arélim támút bejad zárim;* 28,10). Márpedig a valóban szellemi lények nem képesek meghalni, a „szellemi halál" esetükben egészen mást jelent, mint az emberi romlandóság. A harmadik szint pedig a *melek Cór* státuszára vonatkozik, ám mint láttuk, ennek a személynek az értelmezését illetően is megoszlik a zsidó, illetve keresztény exegetikai hagyomány. Nem hiszem, hogy a szóban forgó személyek megnyugtató azonosítása valamiféle rejtvény, avagy matematikai képlet módjára megoldható lenne, de abban szinte biztos vagyok, hogy a próféciák *sine qua non*jának, a *beteljesülés* idejének kérdését illetően sajátos „értelmezői polifónia" érvényesítendő. Eszerint mind a négy *qiná*, és az ötödik lamentáció, a prófétai *dábár* is *sajátidővel* rendelkezik, a *beteljesülés* egykori, avagy eljövendő dimenziói egymáshoz mérten és a jelenkori szemlélő számára is különféle alakzatokba rendeződhetnek. Olyan alakzatokba, amelyekkel kapcsolatban a „kiszámíthatóság" majdhogynem reménytelen elvárás. Ez az állítás mindenképpen tagadni látszik az összehasonlító vallástörténet, illetőleg a bibliakritika – finoman szólva is – együgyű előfeltevését, miszerint a Szentírás próféciái mind, kivétel nélkül a megjövendölt események beteljesülése után íródtak. (Miféle jövendölés az, amelynek az eseményhorizontja a hátunk mögött húzódik?) A sajátidők – s a bennük rejlő lokális múltak – feltételezik, hogy az ezékieli *dramatis personae* bármikor előtűnhetnek az „idő homályából", akár a múltban, akár a jövőben. Innentől fogva pedig, újra és újra a *bármikor* válik az időérzékelésünk

55 Az idézett Jesája-kifejezések – minden jel szerint – egyfajta „mennyei kultuszhelyre" utalnak; a *kiszé* (trónus), a *har móéd* („a szövetség", vagy „összegyülekezés hegye"), illetve a *bámáté áb* (felhőoltár) mindenesetre erre vall.

meghatározó tényezőjévé. S éppen ez az, ami összeköt bennünket a régmúlt emberével, Ezékiel életidejével: az *eljövendő volt*nak szorongó, vagy éppen reménykedő várása.

7.

Senki sem vethet követ a másikra, ha az illető történelmi vagy teológiai érzéke valamiféle beteljesülést sejt, és a múlt figuráinak körvonalai bontakoznak ki a szeme előtt. Ilyesmi történhetett a kiváló XVII. századi festővel, Claude Lorrainnel, aki életének java részét Rómában töltötte a hírneves Accademia di San Luca tagjaként, és 1667-ben festette meg „Tengerpart Ezékiellel, aki gyászol Türosz romjainál" című képét. A képen, hosszanti síkban szinte kettéosztva, egyszerre jelenik meg a Róma környéki bukolikus táj, az *agro romano,* valamint a barokk kedvelt motívuma, a romolhatatlan természet által körülölelt monumentális romok. A kép alsó részén, mintegy mellékfiguraként, ősz szakállú, barna tógás öregember halad át sietős léptekkel, hóna alatt egy könyvtekercscsel. Ő lenne Ezékiel próféta, aki a barokk allegória Walter Benjamin-i *őstájából* érkezve meglátogatja jövendölésének beteljesült színterét.[56] A nem csupán az őstájból, hanem az allegória fiktív idejéből érkező Ezékiel – paradox módon – itt mintegy saját próféciájának szereplőjévé válik; a továbbírt történet – a festészet eszközeivel – az apokrifek logikáját követi: egy-egy bibliai mellékszereplő nevével, jelenlétével legitimálja az elmondottak hitelességét. De hogyan lehet mellékszereplő maga az *auctor,* a szerző? E kérdésre az amúgy beszédes festménybéli táj nem felel. Éppolyan titokzatosan viselkedik, mint maga *melek Cór*, aki a legádázabb faggatás ellenére sem árulta el kilétét. De ez talán nem is fontos. A Claude Lorrain-kép felidézett példája inkább a *qinák* említett *sajátidejei* közül elevenít meg egyet, azt, amelyet a Via Paolina egyik házában alkotó XVII. századi mester figyelt meg és hívott életre.

Tudomásul kell venni, hogy valamennyi sajátidő egyszerre csupán egy valamikori messiási pillantás számára mutatkozik meg, illetve tárja fel a maga titkát. Egyik-másik azonban már most is megteheti ugyanezt, ahogyan ez a Claude Lorrain-képen is „megtörténik". A festményen a próféta a tenger felől érkezik, a kikötőben horgonyzó hajók valamelyikén. Ahogyan akkor, úgy most, vagy az eljövendőben sem akadhat semmiféle hatalom, illetve erő, amely az ígéret beteljesülését megakadályozhatná. Ha a két és félezer éve lejegyzett gyászdal felhangzik a tenger felől: a jövő partra száll.

56 Lsd. Rugási Gyula: *Ezékiel Türosz romjainál*. in. *Örök romok*. Latin Betűk, Debrecen, 1997.

Az idézett rabbinikus források (nehezen) hozzáférhető modern fordításai:

Pesikta de-Rab Kahana. trans. William G.Braude – Israel J. Kapstein. Routledge and Kegan Paul, London, 1975.
Pesikta Rabbati. trans.William G. Braude. Yale Judaica Series, 18. Yale Univ. Press, New Haven, 1968.
Pirke de Rabbi Eliezer. trans. Gerald Friedlander. Kegan Paul – Trench-Trubner and Co., London, 1916.
Mekhilta de Rabbi-Ishmael. I–III. trans. Jacob Lauterbach. The Jewish Pubblication Society of America. Philadelphia, 1933.
Pesikta de Rav Kahana. According to an Oxford Manuscript. I-II. Jewish Theological Seminary of America. New York, 1962.
Jalkut Simoni. = *Yalkut Shimoni: Midrash al Tóra, Neviim u-Khetuvim*. Yarid ha-Sefarim. Jerusalem, 2006.